

L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe, Quodlibet 1, Quaestio 1

La question que pose Jacques de Viterbe au début de sa *Disputatio prima de quolibet*¹⁾ est ainsi formulée : *utrum de ente communiter accepto possit formari unus conceptus simplex*²⁾. Cet énoncé correspond à celui-ci : *utrum id quod concipitur nomine entis concipiatur uno simplici conceptu*³⁾. Dès lors, l'expression « de ente communiter accepto » équivaut à l'expression « id quod concipitur nomine entis ». Dans les deux cas, l'« être commun » s'identifie à l'objet premier de l'intellect. Il est dit, en effet : *Primum autem quod cadit in intellectu et quod est maxime commune est ens. De ente ergo communiter accepto quaerebatur unum. Et erat quaestio : utrum id quod concipitur ...*⁴⁾. Quel est donc le rapport de l'être ainsi caractérisé avec le concept simple ? Un tel concept existe-t-il en ce qui concerne l'être, objet premier et commun de l'intellect ?

Une réponse affirmative semble pouvoir être avancée, si l'on tient compte du parallélisme qui apparaît entre le premier principe de la pensée et l'être. Chacun en leur ordre, ils sont termes ultimes de réduction. Puisqu'au premier principe ou à la « dignité première » répond un concept complexe, à l'être répondra un concept incomplexe ou simple⁵⁾.

Mais on peut se demander si l'« être commun » réalise véritablement les conditions exigées pour correspondre à un concept simple. Il

1) *Corpus scriptorum augustinianorum Opera Auctorum Ordinis Sancti Augustini iussu Curiae Generalis critica edenda Volumen I Pars prima Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputatio prima de quolibet quam edendam curavit Dr Eelcko Ypma eiusdem ordinis Romae 1968.* — « Jacques de Viterbe a tenu quatre 'disputationes de quolibet', sans doute au cours des années 1293 à 1296 ».

Eelcko YPMA, *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputatio prima de quolibet*, Introduction, p. VI.

2) *Ibid.*, p. 5, 1-2.

3) *Ibid.*, p. 1, 11-14.

4) *Ibid.*, p. 1, 9-11.

5) *Ibid.*, p. 5, 2-7.

contient, en effet, ce qui dans l'« être » est absolu et relatif. Lorsqu'il appréhende l'« être commun », l'intellect ne saisit pas une « ratio » (ou une « definitio ») unique, puisque l'absolu et le relatif n'ont pas la même « ratio », c'est-à-dire ne sont pas le même objet de pensée ⁶⁾.

Seule une analyse des notions d'« être commun », de « concept simple » et de « conception intellectuelle » permettra de résoudre cette difficulté. Jacques de Viterbe annonce donc trois questions ⁷⁾. La réponse qu'il leur donnera justifiera sa prise de position : *de ente, et universaliter de quocumque analogo secundum quod analogum est, non potest formari unus simplex conceptus, sed formantur conceptus simpliciter plures. Qui tamen possunt dici unus secundum ordinem quemdam, eo quod ens et quodlibet analogum in quantum tale dicitur de his qui sub ipso sunt secundum attributionem alicuius habitudinis* ⁸⁾. Cette conclusion fait apparaître les lignes de force de l'argumentation de Jacques de Viterbe. Il met en évidence le caractère « analogique » de l'« être commun ». Il déduit que cette « analogie » s'oppose à la formation d'un concept simple. Mais comme l'analogie de la notion d'être est une « analogie d'attribution », fondée sur un certain rapport à l'être de tout ce que l'on dit être, la notion d'être présente l'unité qui résulte de ce rapport.

LA COMMUNAUTÉ DE L'ÊTRE

Il existe une certaine diversité d'explications philosophiques de la notion d'être. Jacques de Viterbe évoque cette problématique et il en fait état dans une question à laquelle il renvoie son lecteur ⁹⁾. Il s'agit vraisemblablement de la question 4 : *utrum salvari posset*

⁶⁾ Il ne s'agit pas ici de l'absolu qui est Dieu et du relatif qui est la créature. La notion d'être qui, selon Jacques de Viterbe, correspond à l'être incréé et à l'être créé est celle de « ens communissime acceptum ». À l'« ens communissime acceptum » s'oppose l'« ens communiter acceptum » au titre de « ens in speciali consideratum ». La question : « *utrum de ente communiter accepto possit formari unus conceptus simplex ?* » concerne donc seulement notre manière de concevoir l'« ens creatum » selon la grande division philosophique des prédicaments substance et accidents. La distinction entre l'« ens commune » (substance et accidents) et l'« ens communissime » (Dieu et la créature) se trouve chez Henri DE GAND : *Summa* I, art. 21, q.2, fol. 124, I ; art. 25, q.1, fol. 159 T. Il est toutefois seulement dit explicitement que la notion d'« ens communissime » s'entend de Dieu et de la créature.

⁷⁾ *Ibid.*, p. 5, 14-20.

⁸⁾ *Ibid.*, p. 13, 295-14, 300.

⁹⁾ *Ibid.*, p. 5, 24-26.

*creatio, si non differret realiter esse et essentia in creaturis*¹⁰), puisqu'il y est dit : *Fuit autem apud philosophos duplex modus dicendi de ente*¹¹). Ces philosophes sont Aristote et Avicenne. Pour le premier qu'approuve entièrement Averroes en son effort de justification dialectique l'être (*ens*) signifie l'essence (*essentia*) de tout ce dont on le dit, de telle sorte que tout ce qui existe (*unumquodque est*) et est appelé être (*dicitur ens*) existe et mérite son appellation en raison de sa propre essence (*per suam essentiam*)¹²). Dire d'une chose qu'elle est être (*ens*) par son essence est dire qu'elle ne l'est pas par une addition dont l'essence bénéficierait. Avicenne voyait précisément dans l'être une addition à l'essence. Jacques de Viterbe signale qu'en conséquence, chez ce philosophe, le terme d'être signifie un accident ou une disposition accidentelle¹³).

Quelles que soient leurs divergences sur ce qu'on pourrait appeler le « constitutif formel » de l'être, les philosophes admettent, au témoignage de Jacques de Viterbe, que la notion d'être est une notion « commune », en ce sens que l'« être est commun à tout ce dont on le dit »¹⁴). Puisque l'auteur du *Quodlibet* ne cite pas ses sources, nous sommes réduit à conjecturer qu'elles sont les œuvres d'Aristote, d'Averroes et d'Avicenne principalement. Ce faisant nous restons sur la ligne de réflexion qui se dessine à traits accusés dans la Question IV¹⁵). On voit mal, en effet, que Jacques de Viterbe ait ignoré les thèses de ces philosophes sur la « communauté de l'être »¹⁶).

¹⁰) *Ibid.*, p. 43, 1-2.

¹¹) *Ibid.*, p. 46, 97.

¹²) *Ibid.*, p. 46, 98-101. ... Jacques de Viterbe cite ARISTOTE IV *Métaphysique* (voir éd. de Venise, 1562, vol. VIII, fol. 66v G-K et AVERROES, *ibid.*, fol. 66v K-67 B). En fait, l'argumentation d'Aristote porte sur les rapports de l'être et de l'un. C'est par extension qu'on parle ici de l'*esse* dans ses rapports à l'*essentia*. Le passage d'une problématique à l'autre apparaît très clairement chez Thomas d'AQUIN, IV *Métaphys.*, lect. 2, n° 553, 556-558, éd. Cathala-Spiazzi, Marietti, 1964.

¹³) *Ibid.*, p. 46, 101-107. — Jacques de Viterbe justifie les points de vue d'Aristote (et d'Averroes) et d'Avicenne en distinguant la signification primaire (Aristote-Averroes) et la signification secondaire (Avicenne) du mot « ens » (Voir, *ibid.*, p. 52, 299-54, 359). On peut interpréter autrement Avicenne dans l'hypothèse où le mot « ens » désigne un rapport dans les créatures (Voir, *ibid.*, p. 54, 385-55, 403). Cette interprétation semble suggérée par le *Commentaire* de Robert GROSSETETE sur les *Seconds Analytiques* (Voir, *ibid.*, p. 46, 121-47, 131).

¹⁴) *Ibid.*, p. 5, 26-27.

¹⁵) *Ibid.*, p. 43-61.

¹⁶) ARISTOTE, IV *Métaphys.*, c. 2, 1003 a 33. Traduction de Guillaume DE MOERBEKE, éd. M.-R. Cathala O.P. et R.-M. Spiazzi O.P., Marietti 1964, p. 150, n° 297. — AVERROES,

Le problème se pose donc de savoir si la dénomination commune d'être est équivoque, univoque ou analogue. Jacques de Viterbe exclut en fait l'équivocité proprement dite et l'univocité; il opte pour l'analogie, intermédiaire entre celle-ci et celle-là, quoique, note-t-il, selon Simplicius, l'analogie soit un certain mode de l'équivocité généralement entendue ¹⁷).

La « communauté d'analogie » de l'être apparaît d'autant mieux que l'on perçoit davantage la condition fondamentale de toute communauté. Or, d'une part, toute « communauté » suppose une « pluralité », puisque « commun » n'a de sens que par rapport à « plusieurs »; d'autre part, il n'y a pas « communauté » si quelque chose n'est pas « commun » aux éléments qui la constituent. En outre, rien n'est « commun » à ces éléments s'ils n'ont pas entre eux une certaine « convenance ». Sous la plume de Jacques de Viterbe se révèle donc le rapport nécessaire des termes « commune », « communitas », « convenientia » ¹⁸). S'il est probable que le Maître augustin s'inspire de l'exégèse du *de Praedicamentis* d'Aristote par Simplicius, l'usage de ces vocables s'explique également par une connaissance très réelle des Commentaires de la Métaphysique d'Aristote par Averroes ¹⁹). L'argumentation va donc

ibid., éd. Venise 1562, t. VIII, fol. 64v H et com. 2, fol. 65. — ARISTOTE, XI *Métaphys.*, c. 3, 1061 b 10/15; AVERROES, *ibid.*, fol. 279v G. — AVICENNE, I *Métaphys.*, tract. 1, 2, éd. Venise 1508, fol. 70v et c. 6, fol. 72 l. 2. — À ces noms on peut ajouter celui d'AL-GAZEL que Jacques de Viterbe cite parfois. En ce qui concerne la communauté de l'être, voir I *Métaphys.*, 1, éd. Muckle, Toronto 1933, p. 6, l. 7-9 et 4, p. 24, l. 18-22.

¹⁷) *Ibid.*, p. 5, 27-6, 30. — La version de Guillaume de MOERBEKE de IV *Métaphys.*, c. 2, 1003 b donne ce texte : « ens autem multis quidem dicitur modis; sed ad unum et ad unam naturam aliquam et non aequivoce » (éd. Cathala-Spiazzi, p. 150, n° 297). Voir AVERROES, *ibid.*, com. 2, 65 E et ARISTOTE, XI *Métaphys.*, c. 3, 1060 b 30 - 1061 a 10 (éd. Cathala-Spiazzi, p. 518, n° 924). C'est à Viterbe que Guillaume de Moerbeke traduisit les Commentaires de SIMPLICIUS sur le *de Praedicamentis* d'ARISTOTE, en 1266 et sur le *de Coelo et Mundo* en 1271. (Voir M. GRABMANN : *Guglielmo di Moerbeke O.P. il traduttore delle opere di Aristotele*. Miscellanea Historiae Pontificiae, XI : I Papi del Duecento e l'Aristotelismo, fasc. II. Roma 1946. — Sur le rapport entre l'analogie et l'équivocité au sens large de ce mot, voir ARISTOTE, *de Praedicamentis* I, 1,1 a 1/5.

¹⁸) *Ibid.*, p. 6, 31-34.

¹⁹) Voir, par exemple, III *Métaphys.*, com. 10; *ibid.*, fol. 49 A-C; XII *Métaphys.*, com. 21; fol. 307 D E. Voir également X *Métaphys.*, com. 6; fol. 255 K et com. 11; fol. 259 K L. Quelle que soit pour Jacques de Viterbe l'importance du Commentaire de SIMPLICIUS sur le *de Praedicamentis*, on ne saurait écarter toute influence émanant de BOECE; nous pensons en particulier à son Commentaire *In categorias Aristotelis*, I, P.L. 64, 163 C - 168 D. Voir les acceptions diverses du terme « commune », *ibid.*, 164 C - 165 A.

s'attacher à distinguer deux sortes de « convenance » ou de connexion entre des réalités diverses : la convenance purement nominale et la convenance nominale et réelle ou encore essentielle.

Lorsque plusieurs réalités n'ont en « commun » que le nom, elles forment une « communauté » résultant du fait qu'on use d'un nom d'une manière équivoque (*communitas aequivocationis*); cela se produit lorsqu'un même nom reçoit des significations totalement différentes. Pensons, si l'on veut, au mot « chien » désignant le « chien qui jappe » (quadrupède) et le « chien de mer » (squal) ²⁰. Jacques de Viterbe n'illustre pas sa pensée à l'aide de cet exemple. Il semble vouloir s'appuyer de préférence sur l'usage, nécessairement équivoque, d'un nom qui s'applique à deux personnes. Il écrit, en effet, que dans le cas présent, il parle de l'équivocité proprement dite, à savoir de l'équivocité *per casum et fortunam* : « proprie sumpta aequivocatione secundum quod aliqua dicuntur aequivoce a casu » ²¹. Une telle équivocité, comme d'ailleurs la précédente, est pure ²², c'est-à-dire ne doit pas être entendue en un sens tellement large qu'elle recouvre à la fois l'équivocité proprement dite et l'analogie ²³.

Mais il est une autre « communauté » possible, la « communauté selon le nom et la réalité ». Jacques de Viterbe en distingue deux espèces. La première est fondée sur une « convenance essentielle de similitude et de conformité » entre réalités diverses ²⁴. L'exemple invoqué est celui de l'universel, qu'il s'agisse du genre ou de l'espèce ²⁵. Dans l'un de ses *Quodlibets* Jacques de Viterbe s'interroge sur les rapports du genre avec l'être de l'essence et l'être de l'existence actuelle ²⁶. Il serait relativement aisé de déduire des considérations auxquelles il se livre sa théorie des rapports de l'universel avec l'essence ou l'existence actuelle des réalités qui rentrent dans un genre et dans une espèce. Mais Jacques de Viterbe enseigne seulement ici que des

²⁰ Voir AVERROES, IV *Métaphys.*, com. 2; *ibid.*, fol. 65 E.

²¹ *Ibid.*, p. 6, 36-40.

²² Plus bas, p. 6, 55-56, Jacques de Viterbe emploie l'expression : « pure aequivoco » ce qui oppose cette équivocité à l'équivocité « communiter sumptae » dont il est question p. 6, 29.

²³ *Ibid.*, p. 5, 28-6, 30.

²⁴ *Ibid.*, p. 6, 40-41.

²⁵ *Ibid.*, p. 6, 44-45.

²⁶ Quaestio VI : utrum potentia quam dicit genus sumatur per comparisonem ad esse essentiae vel ad esse actualis existentiae, p. 72-78.

substances diverses ²⁷⁾ appartiennent à un genre ou à une espèce lorsqu'elles se ressemblent dans l'être même sur lequel se fondent leur genre et leur espèce ²⁸⁾. Ainsi pourrait-on dire que l'universel « genre » répond pour toute réalité, corporelle ou spirituelle, telle que les anges, à son essence totale considérée en sa potentialité et l'universel « espèce », à la même essence considérée en son actualité, potentialité et actualité ne différant qu'en raison ²⁹⁾. Cette double considération de l'essence totale en des réalités diverses permet à l'intellect de découvrir la « raison » (*ratio*) en laquelle convergent ou se rencontrent les substances auxquelles elle correspond et qui, parcequ'elles la possèdent toutes, se ressemblent ³⁰⁾. La « ratio » ainsi découverte fonde la « communauté » de plusieurs substances, et son unité (*una ratio*) est telle qu'elle se retrouve la même en chacune. L'usage d'un nom identique répondant à cette « ratio » identique, perçue en des réalités diverses (cet usage est l'*univocatio*) traduit la « communauté » de ces substances en tant qu'elles appartiennent à un genre et à une espèce. Leur « communauté » est une « communauté d'univocité » (*communitas univocationis*) ³¹⁾ : le nom est un et une est la « ratio » qu'il désigne ³²⁾.

De cette communauté se distingue la « communauté d'analogie » (*communitas analogiae*). Elle existe entre réalités qu'une « attribution » rend connexes (*habent convenientiam attributionis*) et c'est cette attribution qui fonde leur « communauté » (*ex hac convenientia sumitur communitas analogiae*). L'être (*ens*) présente une telle analogie ³³⁾; il est donc « commun » à ce titre. Mais il est « commun » selon un ordre de priorité et de postériorité. En effet, il est dit d'une chose d'abord et principalement (ainsi est-il dit de la substance), et il est dit des autres réalités selon qu'on le leur attribue en raison des modalités mêmes du rapport qu'elles ont avec lui (ainsi en est-il des autres prédicaments) ³⁴⁾.

On peut interpréter la pensée de Jacques de Viterbe à l'aide du Commentaire de la Métaphysique d'Aristote par Averroes. Celui-ci

²⁷⁾ *Ibid.*, p. 73, 47-48.

²⁸⁾ *Ibid.*, p. 72, 20-26; 75, 132-76, 138.

²⁹⁾ *Ibid.*, p. 77, 195-78, 206.

³⁰⁾ *Ibid.*, p. 6, 45-47.

³¹⁾ *Ibid.*, p. 6, 43-44.

³²⁾ *Ibid.*, p. 6, 47-48.

³³⁾ *Ibid.*, p. 6, 48-50.

³⁴⁾ *Ibid.*, p. 6, 50-53.

associe le terme *dicatur* au terme *attribuitur* dans la très longue glose qu'il consacre au texte du Philosophe mettant en lumière les multiples acceptions de l'être ³⁵⁾ et où, se proposant de justifier l'idée selon laquelle une science unique doit être consacrée à l'étude de l'être comme tel, il établit que la notion d'être (*ens*) ne peut être une notion équivoque telle que la notion de chien. Elle ne peut être non plus une notion univoque comme l'est celle d'animal qui vaut pour l'homme et l'âne. Le nom d'être appartient à la catégorie des noms qui désignent des choses attribuées à une même réalité et que l'on classe dans une catégorie intermédiaire entre les noms univoques et les noms équivoques. Cette attribution se fait de diverses manières, c'est-à-dire, soit d'une façon identique (*eodem modo*), soit selon des degrés différents (*secundum magis et minus*), comme il en est du nom de substance qui sert à désigner les formes et les individus ³⁶⁾. Pour que le lecteur d'Aristote perçoive plus aisément la non-équivocité et la non-univocité de la notion d'être, Averroès, suivant en cela la dialectique de l'auteur qu'il commente, établit un parallèle entre la notion et le nom de santé et la notion et le nom d'être ³⁷⁾. On attribue à la santé ce qui la conserve, la produit, la manifeste, l'aide, en jouit. En ce sens, nous disons « sains » l'exercice, le remède, l'urine, le médecin, l'organisme et nous attribuons à la santé ce qui en est la cause finale, la cause agente, le sujet, etc. ³⁸⁾. Il en est pareillement de l'être qui se dit de plusieurs manières, puisqu'il est attribué d'abord à la substance, et puisque les attributions sont diverses selon les accidents. Ceux-ci sont attribués à la substance, non qu'elle en soit la cause agente ou la cause finale, mais parce que, étant leur sujet, elle les établit dans l'être. D'une façon générale, les prédicaments ne sont dits des êtres (*entia*) que parce qu'ils sont des dispositions de l'être (*dispositiones entis*) ³⁹⁾. Quels sont donc les « modes » de l'être ? Quelque chose est dit être (*ens*) parce qu'il existe par soi (*existens per se*) : il s'agit de la substance ; mais quelque chose est également dit être en tant que voie ou mouvement vers l'être véritable qu'est la substance : ainsi le mouvement est être, mais son être est une « *passio substantiae* », à savoir une disposition, un mode de la substance, donc un rapport de l'être (toute détermination est de l'être) à l'être (sub-

³⁵⁾ IV *Métaphys.*, c. 2, 1003 a 30 et suiv. ; AVERROES, *ibid.*, fol. 64v H et suiv.

³⁶⁾ AVERROES, *ibid.*, 65 E.

³⁷⁾ *Ibid.*, 65 F.

³⁸⁾ *Ibid.*, 65 F - 65v H.

³⁹⁾ *Ibid.*, 65v I.

stance), la relation elle-même étant de l'être. On dira également des « éléments » qu'ils sont de l'être, puisque précisément ils constituent la substance. Le non-être lui-même est dit être. L'affirmation et la négation sont de l'être. Ainsi les « intelligibles premiers et seconds » sont appelés du nom d'être ⁴⁰⁾ en vertu d'une attribution. Leur commune désignation se fait par attribution d'un même nom à des choses diverses ; l'une mérite ce nom d'abord (*primo*), les autres le mérite par rapport à celle-ci et à des titres différents. Les choses ainsi désignées ou dénommées par attribution (*dicuntur per attributionem*) ⁴¹⁾ sont telles que leur non-équivoque et leur non-univocité permettent d'en faire l'objet d'une science unique ⁴²⁾.

Les textes de Jacques de Viterbe et d'Averroes correspondent donc en leur sens général. Ils parlent d'attribution. Celle-ci se fait par rapport à autre chose. Elle est *ad aliud* dit Jacques de Viterbe. Certes, la version que commente Averroes n'emploie pas cette formule, mais il l'utilise dans son Commentaire de la première version ⁴³⁾. En outre, ni Aristote, ni Averroes, ni Jacques de Viterbe ne disent du nom être qu'il est un terme analogue ; ils le qualifient toujours de non-univoque et de non-équivoque. La note distinctive de ce nom est d'être attribué à des réalités diverses selon un certain ordre de priorité et de postériorité ⁴⁴⁾.

En vue de le situer parmi les autres noms, Jacques de Viterbe note que le nom d'être signifie une pluralité en acte ; non pas toutefois n'importe quelle pluralité, mais celle-là même dont il a parlé, à savoir ce à quoi il s'applique d'abord et ce à quoi il s'applique en fonction d'un rapport avec ce qui reçoit principalement le nom d'être. Cette signification d'une pluralité actuelle (*illa plura in actu*) revêt des modalités dont il faut tenir compte pour caractériser le nom d'être et déterminer sa position. Il signifie une pluralité en acte, mais il ne la signifie pas également et principalement ⁴⁵⁾. Le *non aequè principaliter* concerne très évidemment les accidents dans leur rapport à la sub-

⁴⁰⁾ *Ibid.*, 65v K-L.

⁴¹⁾ *Ibid.*, 66 B. Voir ARISTOTE, VII *Métaphys.*, c. 4, 1030 a 30 - b 5 ; AVERROES, *ibid.*, com. 15, fol. 165 E F.

⁴²⁾ *Ibid.*, 66 C.

⁴³⁾ *Ibid.*, 64v H I, 65 F.

⁴⁴⁾ Voir aussi AVERROES, VII *Métaphys.*, c. 4, com. 15, fol. 164v L - 165v H.

⁴⁵⁾ *Ibid.*, p. 6, 53-55.

stance ⁴⁶⁾, mais aussi les éléments constitutifs de l'être (essence ⁴⁷⁾ et existence ⁴⁸⁾) et encore tout ce qui est ou peut être uni à l'essence et sans quoi elle n'existerait pas en acte ⁴⁹⁾. Le nom d'être n'est pas celui d'une nature universelle existant à part d'une existence propre, il désigne cela même que nous attribuons à tout ce dont nous parlons et qui à ce titre leur est « commun ». Rien ne distingue sur ce point Jacques de Viterbe du commentateur Averroes ⁵⁰⁾.

Puisque le nom d'être a le privilège de signifier, inégalement il est vrai, une pluralité en acte, on ne le range ni parmi les noms univoques, ni parmi les noms équivoques. On ne peut, en effet, l'assimiler, par exemple, au nom d'« animal » dont les attributions sont multiples, mais ne désigne en chaque cas et actuellement qu'une *ratio* unique. On ne peut non plus l'assimiler au nom de « chien » appliqué au quadrupède, au squalé et à la constellation, ou encore, au nom de « Callias » porté par deux personnes. Comparé à ces noms, celui d'être apparaît bien comme désignant des *rationes* diverses, car la substance n'est pas l'accident, la forme n'est pas la matière, l'essence n'est pas l'existence, etc. ⁵¹⁾. Mais il faut maintenir l'idée que ces *rationes* diverses sont des modalités diverses de la *ratio* d'être. D'autre part, les noms équivoques désignent leurs sujets sans qu'intervienne un ordre d'antériorité et de postériorité au niveau même de leur signification ⁵²⁾. Il en résulte que le nom d'être occupe une place intermédiaire entre les noms univoques et les noms équivoques, selon les caractères qu'il partage ou ne partage pas avec les uns et les autres ⁵³⁾.

L'être est donc commun d'une « communauté d'analogie » (*commune communitate analogiae*). Or, le terme d'« analogie » ne doit pas être entendu ici au sens propre. En effet, rigoureusement parlant, l'analogie est une proportion (*proportio*) ⁵⁴⁾, du type de celle qui existe, par exemple, entre l'unité, la source et le cœur. L'unité est principe

⁴⁶⁾ Quaestio IV : utrum salvari posset creatio si non differet realiter esse et essentia in creaturis, p. 44, 28-35.

⁴⁷⁾ *Ibid.*, p. 44, 36-42; 50-58.

⁴⁸⁾ *Ibid.*, p. 44, 76-79.

⁴⁹⁾ *Ibid.*, p. 49, 199-214.

⁵⁰⁾ X *Métaphys.*, com. 8; fol. 276v G; XII *Métaphys.*, com. 19; fol. 306 B-D; com. 20; fol. 306 E - 306v K; com. 21; fol. 307 D E.

⁵¹⁾ Quaestio IV, p. 44, 28-44; 49, 203-207.

⁵²⁾ *Ibid.*, p. 6, 53-55.

⁵³⁾ *Ibid.*, p. 6, 55-57; p. 5, 26-28.

⁵⁴⁾ *Ibid.*, p. 6, 59-60.

du nombre, la source, principe des ruisseaux, le cœur principe des membres. En ces trois cas, le mot « principe » est utilisé selon une « *proportio* » qui s'exprime ainsi : l'unité est aux nombres ce que le cœur est aux membres et la source aux ruisseaux. Le nom « principe » est donc « commun » à l'unité, au cœur et à la source, mais en chacun d'eux il désigne quelque chose qui s'y trouve en réalité, car en réalité l'unité est principe du nombre, la source, principe du ruisseau et, selon la physiologie d'alors, le cœur, principe des membres. On en dirait autant du fondement de la maison par rapport à la maison. Aussi bien, l'analogie n'est-elle pas métaphorique, mais propre : ce que traduit l'expression « *illud dicitur proprie commune ...* ». La « *ratio* » du nom « principe » se retrouve dans l'unité, la source et le cœur. Pour reprendre un mot d'Averroes, unité, source, cœur sont des « *proportionalia* »⁵⁵).

À ce niveau et dans cette perspective, on peut parler en toute propriété d'analogie. Mais au niveau de l'être, celle-ci ne se rencontre pas, car on ne peut soutenir que l'être soit aux prédicaments ce que l'unité est aux nombres. Si, en effet, l'unité est principe du nombre, l'être n'est pas principe des prédicaments. Pour expliciter la pensée de Jacques de Viterbe, on pourrait dire que si l'on considère l'unité comme excluant tout nombre en acte, il existe un nombre qui est le plus proche de l'unité (laquelle n'est pas un nombre), à savoir : deux, qui est, de ce fait, le premier des nombres, mais que si on la considère comme contenant virtuellement tout nombre, voire même des nombres infinis, elle est alors le dernier des nombres⁵⁶). Or nous ne saurions assimiler l'être à l'unité. L'être, en effet, n'exclut aucune pluralité, puisqu'il signifie une pluralité en acte ; d'autre part, l'être commun aux prédicaments ne les contient pas virtuellement : il est ces prédicaments et il n'est pas Dieu, créateur de ce qui est⁵⁷). La « communauté » de l'être est donc une « communauté d'attribution », en réalité⁵⁸),

⁵⁵) *Ibid.*, p. 6, 60-7, 67. Jacques de Viterbe qui se réfère explicitement ici à SIMPLICIUS ne pense-t-il pas également à AVERROES, I *Ethic.*, c. 6, com. 7, éd. Venise 1550, vol. III, fol. 4.

⁵⁶) Quaestio II : *utrum Deus possit facere species infinitas secundum omnem modum, scilicet ad superius, ut inter supremam creaturam et Deum, et ad inferius, ut inter materiam primam quae dicitur esse infima creaturarum et nihil, et in medio, ut inter duas species creatas, et in latum, ut in species aequales*; p. 28, 427-433.

⁵⁷) Quaestio IV, p. 43-61.

⁵⁸) *Ibid.*, p. 6, 50-53.

mais puisqu'il faut se conformer à l'usage on y verra une « communauté d'analogie » et on dira que l'être est un « analogue » ⁵⁹).

LE CONCEPT ET LE CONCEPT SIMPLE

Telle est, selon Jacques de Viterbe, la « communauté de l'être ». La question principale étant de savoir s'il est possible de former un concept simple de l'être communément entendu, l'ordre des recherches demande que l'on définisse maintenant le « concept simple ». Mais l'idée de « concept simple » conduit à celle de « concept composé » ou de « concept complexe ». Il s'agit là de deux modalités du concept ; il convient donc que le Maître augustin dise au préalable ce qu'il entend par « concept ».

Le terme de « conception » n'est pas limité, cela va de soi, à la vie intellectuelle : dans le cas présent toutefois seule importe la description du concept tel qu'il se manifeste au niveau de l'intellect. Jacques de Viterbe voit en lui une certaine « actualité » ou « perfection » de cet intellect, actualité ou perfection selon laquelle il connaît formellement en acte et selon laquelle (par voie de conséquence) on dit de l'intellect qu'il connaît en acte ⁶⁰).

Tout laisse croire que cette définition du concept est acceptée de tous. Ses termes doivent cependant être précisés à la lumière des diverses théories sur l'intellect et les modalités de l'intellection. Jacques de Viterbe, en effet, signale que selon certains le concept est réellement identique à l'acte d'intellection ⁶¹). Si tel est le cas, le concept est la perfection de l'intellect en acte d'intellection ⁶²). Jacques de Viterbe professe cette opinion ⁶³).

Pour pénétrer sa pensée et découvrir principalement le sens qu'il donne au mot « actualité » (ou au mot « perfection »), il est utile de s'inspirer de sa glose de la formule d'inspiration aristotélicienne : l'âme est de quelque manière toutes choses ⁶⁴), grâce à une certaine

⁵⁹) *Ibid.*, p. 7, 67-71. Jacques de Viterbe s'exprime manifestement comme Simplicius à propos de l'être ; voir p. 5, 27-6, 30 ; p. 7, 64.

⁶⁰) *Ibid.*, p. 7, 76-78.

⁶¹) *Ibid.*, p. 7, 78-79.

⁶²) *Ibid.*, p. 7, 81-82.

⁶³) *Ibid.*, p. 7, 89-90.

⁶⁴) Quaestio VII : *utrum motus voluntatis in finem sit actus voluntatis vel intellectus* ; p. 91, 376-378.

conformité et similitude ⁶⁵). Par la connaissance, l'âme est en quelque sorte tous les intelligibles ⁶⁶). Deux interprétations, non exclusives l'une de l'autre d'ailleurs, se présentent : ou bien cette conformité est potentielle et existe avant l'acte de connaître, ou bien elle coexiste à la connaissance actuelle ⁶⁷). Puisque l'âme est actuellement conforme aux choses quand elle les connaît, la motion (et l'information) actuelles de l'âme selon lesquelles elle est actuellement conforme aux choses dans l'acte même de connaître ne mériteraient pas de recevoir les noms d'« action » et d'« opération » si l'on imaginait la puissance de l'âme à être toutes choses sur le modèle de la puissance du miroir par rapport aux images ou de la matière par rapport aux formes. Il serait en ce cas impossible d'expliquer comment la connaissance est une action vitale et immanente. La puissance dont il s'agit n'est donc pas purement passive ; elle est une certaine actualité, mais incomplète : elle est une ébauche, un début, une préparation d'un acte ultérieur. On l'appellera, si l'on veut, une certaine aptitude ou idoneité ordonnée à un acte complet. Cette idoneité connaturelle à l'âme, innée à l'âme, immanente, par là même, à l'âme, est parfois imparfaite, parfois parfaite : elle trouve sa perfection dans l'acte de connaître ⁶⁸). Jacques de Viterbe, s'inspirant ici du Commentaire de Simplicius sur les Prédicaments, estime que cette idoneité naturelle de l'âme appartient à la seconde espèce de qualité ⁶⁹) (*potentia et impotentia*). Le concept comme actualité n'est pas réductible purement et simplement à l'aptitude générale de l'âme à se conformer en acte à toutes choses ⁷⁰) ; il est l'actualisation d'une aptitude générale. Il achève un acte imparfait. Il est un acte qui rend parfait un acte de lui même imparfait. Il est un acte complet puisqu'il rend l'intellect absolument parfait (*perficit intellectum absolute*, écrit Jacques de Viterbe ⁷¹). Il appartient donc à ce titre au pré dica-

⁶⁵) Esse in aliquo peut s'entendre de quatre manières : 1^o) materialiter et in potentia passiva (présence des formes matérielles dans la matière) ; 2^o) efficienter et in potentia activa (présence de tout effet dans la cause efficiente) ; 3^o) per compositionem (présence des parties dans le tout) ; 4^o) per conformationem (quelque chose est en son ensemble, car ce qui ressemble à quelque chose et lui est conforme est cette chose même d'une certaine manière. *Ibid.*, p. 91, 378-389.

⁶⁶) *Ibid.*, p. 91, 402-405.

⁶⁷) *Ibid.*, p. 91, 406-92, 409.

⁶⁸) *Ibid.*, p. 92, 410-424.

⁶⁹) *Ibid.*, p. 92, 425.

⁷⁰) *Ibid.*, p. 93, 453-456.

⁷¹) *Ibid.*, p. 7, 94-8, 97.

ment qualité ⁷²). De ce point de vue, on comprend que le concept soit envisagé comme « actualitas » et comme « perfectio », ces deux termes étant tenus pour équivalents ⁷³). Le concept est l'« actualité » ou la « perfection » de l'intellect ⁷⁴).

Mais de quel intellect, actif ou passif, le concept est-il l'actualité ou la perfection ? Comment percevoir qu'il est une perfection de l'âme s'il est perfection de l'intellect ? Sur ces questions, Jacques de Viterbe ne laisse pas son lecteur dans une incertitude totale. Il s'est interrogé sur ce thème : l'intellect agent est-il quelque chose de l'âme ⁷⁵) ? Après avoir résumé, à la suite de Jean Philoppon, trois opinions touchant l'intellect agent ⁷⁶), l'opinion de Philoppon lui-même ⁷⁷), et celle de « plusieurs docteurs modernes », disciples d'Averroes ⁷⁸), il expose une opinion personnelle (*alius modus dicendi*) qu'il juge ainsi : *mihi apparet inter caeteros esse rationabilior ; et est multorum antiquorum doctrinae et maxime beati Augustini et Boetii satis consonus* ⁷⁹). Selon Jacques de Viterbe, l'intellect agent est certes une puissance de l'âme raisonnable mais il ne diffère pas réellement (*secundum rem absolutam*) de l'intellect possible. Une seule et identique puissance est dite « possible » et « agente », non toutefois, cela est évident, quand on se place au même point de vue ⁸⁰). En effet, par rapport à l'acte de connaître l'âme n'est pas purement passive ⁸¹). Elle est à la fois active et passive selon une même et identique puissance ⁸²). Les choses étant ainsi, il n'y a plus lieu de chercher à situer le concept par rapport à l'intellect agent ou l'intellect possible qui ne sont pas en réalité deux puissances de l'âme ⁸³). Compte tenu de ces précisions, on peut cependant parler de l'intellect dont la potentialité permet de comprendre que le concept soit en réalité l'intellection en acte ⁸⁴).

⁷²) Quaestio VII, p. 94, 483-492.

⁷³) *Ibid.*, p. 7, 77.

⁷⁴) Quaestio VII, p. 91, 403-405.

⁷⁵) Quaestio XII : utrum intellectus agens sit aliquid animae, p. 157-182.

⁷⁶) *Ibid.*, p. 158, 43 - 161, 137.

⁷⁷) *Ibid.*, p. 161, 138 - 162, 171.

⁷⁸) *Ibid.*, p. 162, 172 - 164, 264.

⁷⁹) *Ibid.*, p. 165, 265-268.

⁸⁰) *Ibid.*, p. 165, 269-272.

⁸¹) *Ibid.*, p. 165, 279 - 166, 325.

⁸²) *Ibid.*, p. 166, 326 - 167, 336.

⁸³) *Ibid.*, p. 170, 440-458.

⁸⁴) *Ibid.*, p. 7, 78.

Jacques de Viterbe s'écarterait donc de ceux pour qui le concept est « formé » ou constitué par l'acte même de connaître ⁸⁵). On est en droit de se demander s'il n'assimile pas les partisans de cette thèse à ceux qui soutiennent les opinions auxquelles il se réfère lorsqu'il traite de l'intellect agent ⁸⁶). Mais ne s'agirait-il pas ici surtout de ceux qui expliquent par l'abstraction l'actualisation de l'intelligible ? On peut certes objecter sur ce point que la théorie personnelle de Jacques de Viterbe ⁸⁷), où l'intellection comme action — opération de l'intellect est une « immutation » de celui-ci ⁸⁸), n'ignore pas l'abstraction. Mais la difficulté est dénuée de valeur, car l'abstraction n'a pas chez lui le rôle de « purifier », d'« illustrer », d'« illuminer » les images matérielles. Le terme d'« abstraction » traduit en sa pensée l'idée que l'intellect, excité par les images, connaît selon un mode plus parfait que l'imagination, c'est-à-dire qu'il connaît universellement et qu'il atteint la substance ⁸⁹). Il réalise, ce faisant, ce à quoi il est destiné par nature ⁹⁰) et il actualise au maximum une idonéité qui était déjà un acte ⁹¹). Jacques de Viterbe expose avec complaisance cette opinion qui en un sens s'accorde à la thèse de ceux pour qui l'acte d'intellection « forme » le concept. Quoi qu'il en soit de ce détail, l'Ermite de saint Augustin ne se borne pas à dire que si l'acte d'intellection « forme » effectivement le concept, son rapport au concept comme perfection de l'intellect est tel qu'il n'y a pas d'acte d'intellection sans concept, ni de concept sans acte d'intellection, ou que le concept, perfection de l'intellect, est inséparable de l'acte d'intellection ⁹²).

On ne saurait, poursuit Jacques de Viterbe, assimiler le concept à l'espèce intelligible qui ne s'accompagne pas toujours d'un acte d'intellection ⁹³).

Jacques de Viterbe pense ici à ceux qui attribuent un rôle à l'espèce intelligible dans la connaissance ⁹⁴). S'il semble faire preuve à leur égard d'une certaine réserve, ce n'est pas qu'il rejette absolument

⁸⁵) *Ibid.*, p. 7, 78-80.

⁸⁶) *Quaestio XII*, p. 158, 47 - 162, 71.

⁸⁷) *Ibid.*, p. 165, 265 - 168, 384.

⁸⁸) *Ibid.*, p. 174, 567-568.

⁸⁹) *Ibid.*, p. 177, 691 - 178, 699.

⁹⁰) *Ibid.*, p. 178, 699-702.

⁹¹) *Ibid.*, p. 178, 703 - 179, 728 à rapprocher de *Quaestio VII*, p. 92, 410-440.

⁹²) *Ibid.*, p. 7, 83-85.

⁹³) *Ibid.*, p. 7, 85-86.

la notion d'espèce ou de forme intelligible ⁹⁵). Selon lui l'« espèce » existe dans l'intellect ou dans l'âme. On dit en ce sens que ce qui est connu existe en celui qui le connaît par sa « similitude », étant donné que ce qui existe en ce qui lui est semblable lui est de quelque manière identique. De ce point de vue, le terme « espèce » désigne donc soit l'actualité qui rend l'âme semblable aux choses et qui, lui étant inhérent, cause formellement sa perfection, soit l'âme elle-même ou sa puissance devenue parfaite grâce à la similitude de la chose, soit, plus habituellement et avec plus de propriété, cette similitude présente dans l'intellect ou dans l'âme ⁹⁶). Il existe un lien entre ces diverses significations du terme « espèce » et il est aisé de le percevoir. Mais le problème est de savoir si l'« espèce » ainsi décrite est nécessaire pour qu'il y ait connaissance intellectuelle et, dans l'affirmative, quelle est sa nature. Fidèle à l'essentiel de son enseignement sur l'intellect agent ⁹⁷), Jacques de Viterbe professe l'innéité naturelle dans l'âme des « espèces » ou similitudes des choses ⁹⁸). Il rejette ainsi l'idée d'après laquelle il ne peut y avoir que des « espèces » acquises par abstraction dont l'intellect agent est la cause principale sous prétexte qu'avant de connaître l'âme ressemble à une tablette sur laquelle rien n'est écrit en acte ⁹⁹). En cette perspective, comment comprendre que l'espèce innée ne s'accompagne pas toujours d'un acte d'intellection ? Il est relativement aisé d'y parvenir, lorsqu'on tient compte de l'opinion de ceux qui admettent l'existence d'« espèces » intelligibles acquises par abstraction et les identifient à l'intellection immédiate produite à partir de l'image par la vertu de l'intellect agent ¹⁰⁰). Ces « espèces » sont inséparables de l'acte d'intellection ¹⁰¹) dont elles sont le principe ¹⁰²) et dont elles se distinguent. L'« espèce » est une « forme » qui actualise l'intellect possible ¹⁰³). D'autre part, si l'« espèce » est conservée dans l'intellect lorsque celui-ci n'agit pas, il est vrai de

⁹⁴) *Ibid.*, p. 7, 85-87.

⁹⁵) Quaestio XIII : *utrum anima hic in via intelligat substantiam per propriam speciem ipsius substantiae*, p. 183, 23 - 184, 44 ; 184, 59 - 185, 62.

⁹⁶) *Ibid.*, p. 184, 44-58. Voir plus haut note 65.

⁹⁷) Quaestio XII.

⁹⁸) Quaestio XIII, p. 186, 120-122.

⁹⁹) *Ibid.*, p. 185, 66-73. Voir Quaestio XII, p. 168, 390-398 ; p. 170, 459-500.

¹⁰⁰) *Ibid.*, p. 185, 74-76.

¹⁰¹) Quaestio XII, p. 162, 172 - 164, 264.

¹⁰²) Quaestio XIII, p. 185, 77 - 186, 119.

¹⁰³) *Ibid.*, p. 186, 105-113.

dire à son endroit « quandoque remanet sine actu » ¹⁰⁴). Or la « conservation » de l'« espèce » intelligible en un intellect qui ne connaît pas en acte est l'un des motifs allégués par les théoriciens de l'« espèce » — principe d'action pour l'intellect ¹⁰⁵). On peut donc croire que Jacques de Viterbe pense à eux en ce moment. Mais sa théorie personnelle sur les « espèces » intelligibles innées n'est pas incompatible avec l'idée qu'elles sont de quelque manière séparables de l'acte d'intellection, pour autant du moins qu'elles sont « en puissance ». À cet égard, elles sont des actes incomplets. Quand elles sont « en acte », elles sont « les actions elles-mêmes auxquelles l'âme se meut, excitée par les choses au moyen des sens » ¹⁰⁶). Ainsi, la façon dont Jacques de Viterbe conçoit le rôle de l'abstraction et de l'espèce intelligible dans la genèse d'une connaissance qui ne suppose pas la distinction réelle de l'intellect possible et de l'intellect agent, d'une part, la distinction réelle de ces deux intellects et de l'âme, d'autre part, conduit à affirmer l'identité réelle du concept et de l'intellection en acte.

L'attitude de Jacques de Viterbe envers une opinion qu'il évoque seulement pour l'écarter, incite à préciser que le concept n'est pas, selon lui, l'objet en tant que connu ¹⁰⁷). En effet, l'objet connu (*obiectum cognitum*) se définit soit d'après l'être qu'il possède en celui qui connaît, soit d'après l'être qu'il possède hors de celui qui connaît. L'« esse cognitum » d'une chose existe donc dans l'immanence même du sujet connaissant, alors que son « esse verum reale » est extrinsèque à ce sujet. La notion d'« obiectum cognitum » recouvre ainsi soit l'une, soit l'autre, soit l'une et l'autre des acceptions de l'« esse cognitum » et de l'« esse verum reale » ¹⁰⁸). Mais l'« esse cognitum » implique lui-même deux choses : ce qui est connu (*ipsum quod dicitur cognitum*) et ce qui fait connaître (*rationem cognoscendi*). Or la *ratio cognoscendi* doit être envisagée à son tour d'un double point de vue, celui du sujet connaissant et celui de l'objet connu. Cela signifie qu'une chose peut être connue si on en connaît une autre qui de ce fait est un objet connu, voire principalement connu. Ainsi en est-il lorsque nous connaissons un effet par sa cause. En ce sens, la cause est la *ratio cognoscendi* de

¹⁰⁴) *Ibid.*, p. 7, 86.

¹⁰⁵) Quaestio XIII, p. 186, 114-119.

¹⁰⁶) *Ibid.*, p. 186, 120 - 187, 155.

¹⁰⁷) *Ibid.*, p. 7, 88-89.

¹⁰⁸) Quaestio V : utrum essentia creaturae antequam habeat esse in effectu sit verum ens reale, p. 70, 280-285.

l'effet. Cela signifie en outre que la *ratio cognoscendi* n'est pas comme telle l'objet connu en tant que tel. Jacques de Viterbe voit dans le concept une *ratio cognoscendi* de ce genre ¹⁰⁹). Il rejette la théorie de ceux qui identifient le concept à l'objet connu parce qu'ils ne tiennent aucun compte des distinctions qui lui paraissent s'imposer. Le concept ne rentre pas dans la catégorie de l'*obiectum cognitum*, mais dans celle de l'*esse cognitum* qui se définit en fonction du sujet connaissant. En ce contexte, le concept est donc l'« actualité » ou la « perfection » de l'intellect en tant qu'il fait connaître ce qui existe uniquement dans le sujet connaissant ou l'être réel qui existe hors de ce sujet. Il n'est pas l'objet connu comme tel.

En résumé, tous estiment que le concept est l'« actualité » ou la « perfection » de l'intellect selon laquelle il connaît actuellement. Mais Jacques de Viterbe écarte l'idée que le concept soit « formé » par l'acte de connaître. D'autre part, il n'est pas non plus l'objet connu comme tel : il est réellement identique à l'acte de connaître.

Après avoir ainsi caractérisé le concept, Jacques de Viterbe entreprend de décrire le concept simple. Il le fait en supposant acquise la distinction entre le concept simple et le concept composé ou complexe. Son argumentation se présente ainsi : 1^o) tout concept, en tant que forme et perfection de l'intellect peut-être dit absolument simple ¹¹⁰); 2^o) à ce titre le concept composé est simple ¹¹¹); 3^o) en tant que perfection de l'intellect dans son rapport à la chose connue le concept est simple ou complexe, mais, seul est simple le concept d'une chose une et indivisible comme telle en qui il n'y a ni vrai, ni faux ¹¹²).

Jacques de Viterbe part de l'idée que le concept est la perfection de l'intellect. Pour faire saisir que tout concept est absolument simple, il note d'abord que l'intellect, puissance de l'âme, est d'ordre qualitatif ¹¹³). Toute perfection qu'il acquiert est donc elle même une qualité ¹¹⁴). Puisque, d'autre part, l'âme doit être considérée comme active ou passive au plan de la connaissance, le concept, perfection de l'intellect, sera lui aussi considéré comme une action ou une pas-

¹⁰⁹) *Ibid.*, p. 70, 287-298.

¹¹⁰) *Ibid.*, p. 8, 114-115.

¹¹¹) *Ibid.*, p. 8, 116-117.

¹¹²) *Ibid.*, p. 10, 192-194.

¹¹³) Quaestio XII, p. 166, 329-333; Quaestio VII, p. 91, 406 - 92, 441.

¹¹⁴) *Ibid.*, p. 7, 94 - 8, 98.

sion ¹¹⁵). Forme accidentelle appartenant aux prédicaments de la qualité, de l'action ou de la passion, forme perfective de l'intellect, qualité, actif et passif, le concept est, comme toute forme prise en elle-même, une essence simple ¹¹⁶).

On parlera en ce sens de « concept simple ». Mais cette conclusion ne s'imposera que si l'on résout une double objection; l'une est tirée de la nature du « sujet » dont le concept est la « forme », et l'autre de la genèse du concept. En effet, une perfection partage la condition de son sujet : s'il est divisible, elle l'est également. D'autre part, acquise par mouvement, la perfection partage la divisibilité inhérente au mouvement ¹¹⁷).

La divisibilité accidentelle du concept serait possible si le sujet du concept était quantitatif et si l'apparition du concept dans l'âme était un mouvement ou était due à un mouvement. Or l'intellect n'est pas quantitatif ¹¹⁸). Ce n'est pas davantage le mouvement qui permet d'acquérir un concept. À proprement parler, la connaissance n'est pas un mouvement (*motus*); elle est une mutation, un changement (*mutatio*) ¹¹⁹) : elle est, dans l'immanence de l'âme, mise en éveil ou plus exactement « excitée », « immutée » par les réalités sensibles, l'actualisation d'une connaissance habituelle innée ¹²⁰). Cette « mutatio » est simple et indivisible comme l'âme elle-même ¹²¹). Le concept est donc une certaine « mutatio » ou « operatio » ¹²²) de l'intellect, puisqu'il est, pourrait-on dire, l'« actualisation » d'une « ratio cognoscendi » habituelle et innée; cette « mutatio » est simple et indivisible comme l'est, par exemple, ce changement de l'air illuminé qu'est l'illumination, laquelle n'est rien d'autre que la lumière reçue dans l'air ¹²³). En tant même que changement, le concept est « action » ou « passion » puisque l'âme peut-

¹¹⁵) *Ibid.*, p. 8, 98-100. Voir Quaestio XII p. 165, 274 - 167, 338 et Quaestio VI : *utrum potentia quam dicit genus sumatur per comparisonem ad esse essentiae vel ad esse actualis existentiae*, p. 91, 406 - 94, 492.

¹¹⁶) *Ibid.*, p. 8, 100-101.

¹¹⁷) *Ibid.*, p. 8, 101-106.

¹¹⁸) *Ibid.*, p. 8, 107-108.

¹¹⁹) Sur l'opposition « motus » « mutatio », voir Quaestio VII, p. 80, 29-35.

¹²⁰) Quaestio XII, p. 171, 459-500 (*anima est sicut tabula*); p. 171, 501 - 177, 685 (*fantasmata sunt animae sicut sensibilia*).

¹²¹) Quaestio XI : *utrum, si anima esset corruptibilis, posset esse capax scientiae*, p. 155, 77-84.

¹²²) Quaestio VII, p. 80, 29-35.

¹²³) *Ibid.*, p. 8, 108-114.

être dite, selon une même puissance, active et passive ¹²⁴); elle se comporte activement et passivement par rapport à l'intellection ¹²⁵).

Si le concept, forme et perfection de l'intellect est simple, qu'en est-il du concept complexe? La réponse à cette question est assez évidente s'il peut être établi que sa complexité ne s'oppose pas à ce que l'âme acquiert, grâce à lui, la perfection qu'elle est susceptible d'acquérir. Contraint de dire ce que n'est pas et ce qu'est le concept envisagé sous cet angle, Jacques de Viterbe exclut d'abord deux types de complexité. L'intellect pourrait concevoir séparément au moyen de plusieurs concepts plusieurs choses et « composer » (ou unir) ensuite ces concepts à la façon, par exemple, dont on unit des pierres pré-existantes pour construire une maison. Selon cette hypothèse, une pluralité de concepts ou d'actes « informerait » simultanément l'intellect. Cette hypothèse n'est pas plus recevable que celle qui consisterait à dire qu'un même corps puisse posséder en même temps diverses figures ou un même mobile être mû par soi de divers mouvements de nature identiques. Dans l'intellect il n'y a pas de complexité de ce genre ¹²⁶). Mais si deux concepts ont entre eux un certain rapport fondé sur un certain ordre, on peut imaginer qu'en raison de ce rapport on les dise « concept complexe ». Jacques de Viterbe ne nie pas qu'il puisse en être ainsi, mais il écarte l'idée qu'il en soit effectivement ainsi dans le cas présent. L'union de ces deux concepts (*complexio*), dit-il, ne se produirait pas en un instant (*non fieret in uno instanti*) ¹²⁷).

La « formation » du concept simple est donc instantanée. Puisqu'il y a des concepts complexes, comment leur élaboration leur permettrait-elle de « parfaire » l'intellect et à ce titre d'être « concept simple » ? ¹²⁸). Il a été rappelé que la « *complexio* » suppose une pluralité ou une quasi pluralité ¹²⁹) et l'on a déjà écarté deux formes de complexité ¹³⁰). Mais on peut en imaginer une autre, celle d'un concept qui présente à l'intellect comme une unité une pluralité ou une quasi pluralité préalablement saisie en plusieurs concepts et qui diffère des concepts antérieurs. Soit, par exemple, une proposition dont on considère seulement

¹²⁴) Quaestio XII, p. 166, 326-338.

¹²⁵) *Ibid.*, p. 165, 281-325.

¹²⁶) *Ibid.*, p. 8, 118-124.

¹²⁷) *Ibid.*, p. 8, 125-128.

¹²⁸) *Ibid.*, p. 9, 129-131; 150-151.

¹²⁹) *Ibid.*, p. 9, 131-132.

¹³⁰) *Ibid.*, p. 8, 118-128.

le sujet et le prédicat. Sujet et prédicat signifient réellement une seule et même chose, mais ils sont perçus comme une quasi pluralité. En effet, ils sont d'abord perçus séparément au moyen de concepts simples qui correspondent à chacun, qui dès lors sont divers et successifs (l'un cesse d'exister lorsque l'autre paraît dans l'esprit)¹³¹). Ils sont ensuite simultanément appréhendés en un concept unique, distinct des deux précédents qui n'existent plus comme tels. Ce troisième concept possède en son unicité la « force » des deux autres (on dirait volontiers, possède en son unicité la « représentativité », l'« intentionnalité » des deux autres) puisqu'il permet de connaître en quelque sorte comme une unité la pluralité auparavant perçue grâce à plusieurs concepts. Ce concept unique apporte à l'intellect une perfection, celle de percevoir *per modum unius* le sujet et le prédicat d'abord séparément perçus mais unis dans la proposition. C'est donc la proposition elle-même qui est présentée à l'esprit par un seul concept élaboré à partir de deux autres à l'instant même où sont unis le sujet et le prédicat dont on perçoit l'identité réelle. La « force » représentative d'un tel concept en fait pour l'intellect une très réelle perfection et c'est la raison pour laquelle Jacques de Viterbe conclut à sa simplicité¹³²). D'où l'on peut déduire que dans la pensée de ce théologien la proposition comme telle est par elle-même quelque chose d'un et d'indivisible.

Afin de décrire cette « composition » qui est l'œuvre de l'intellect connaissant et qui ne s'oppose pas à l'élaboration d'un concept simple, le Maître augustin se réfère explicitement au traité de l'Ame d'Aristote. Ce traité l'inspire encore pour résoudre un autre problème qu'il formule à l'aide d'expressions telles que « intelligence des indivisibles », « composition et division », « vérité et fausseté ».

D'entrée de jeu, on voit que le concept, perfection de l'intellect, va être étudié dans son rapport à la chose connue¹³³). De ce point de vue, la dualité du concept s'impose à nouveau. Il faut distinguer encore le concept simple et le concept complexe¹³⁴). Le premier se nomme « intelligence (ou saisie intellectuelle ou perception intellectuelle) des

¹³¹) Jacques de Viterbe fait ici remarquer que la succession peut être parfois si rapide qu'on ne peut la percevoir et qu'on estime connaître en un même moment ce qu'en réalité on ne connaît pas ainsi.

¹³²) *Ibid.*, p. 9, 131-151.

¹³³) *Ibid.*, p. 9, 153.

¹³⁴) *Ibid.*, p. 9, 154-158.

indivisibles » (*intelligentia indivisibilium*)¹³⁵), le second, « composition et division » (*compositio et divisio*)¹³⁶). Comme leur nom l'indique, le premier concept (ou acte¹³⁷) ou opération¹³⁸) permet l'intellection de l'indivisible en tant qu'indivisible¹³⁹), le second permet l'intellection de plusieurs choses dans l'unité (*unum*) qu'elles forment en raison de leur « composition »¹⁴⁰). Les rapports de « cohérence » ou de « non-cohérence » des éléments expliquent la « composition » (fondée sur la « cohérence ») ou la « division » (fondée sur la « non-cohérence ») que l'on signifie à l'aide des verbes « être » ou « avoir » (composition), « ne pas être », « ne pas avoir » (division)¹⁴¹).

« Être » (*esse*) interprété en ce sens signifie « vrai » (*verum*), selon, précise Jacques de Viterbe, l'enseignement de la Métaphysique d'Aristote. Il est un concept, similitude donc et signe de la chose connue, à savoir ce concept que l'on désigne par les noms de « composition » et de « division », « composition », parce que, grâce à lui, nous percevons plusieurs choses (entre lesquelles il y a « cohérence ») comme ne formant qu'un (*unum*) de quelque manière par la « composition elle-même, « division », parce qu'un procédé de « réduction » nous conduit à percevoir séparément les éléments entre lesquels nous découvrons une « non-cohérence »¹⁴²).

¹³⁵) *Ibid.*, p. 9, 158-159.

¹³⁶) *Ibid.*, p. 10, 170.

¹³⁷) *Ibid.*, p. 9, 157.

¹³⁸) *Ibid.*, p. 9, 158.

¹³⁹) *Ibid.*, p. 9, 159-160, 160.

¹⁴⁰) *Ibid.*, p. 10, 161-163.

¹⁴¹) *Ibid.*, p. 10, 164-168.

¹⁴²) *Ibid.*, p. 10, 169-175. — La formule « *esse quod significat verum* » s'éclaire un peu si l'on distingue, à la suite de Jacques de Viterbe, les trois significations possibles du terme « *esse* ». Il peut être entendu d'abord à la manière d'un nom (nominaliter). En ce cas, « *esse* » est identique à « *essentia* », de même que « *legere* » est identique à « *lectio* ». Il y a donc équivalence entre les termes « *esse* » et « *essentia* » (Jacques de Viterbe), « *esse* » et « *essentia vel subsistentia* » (Boèce et Gilbert de la Porrée), « *esse* » et « *essentia vel quidditas* » (Aristote). Mais le terme « *esse* » peut être pris comme verbe (verbaliter). Il signifie alors soit l'acte d'exister (*actus essendi*, *actualis existentia*, *existere*) comme dans l'énonciation : l'homme est, où le verbe est un « *praedicatum secundo adjacens* », soit le rapport d'inhérence d'un prédicat à un sujet ; il est alors « *copule* », comme dans l'énonciation ; l'homme est un animal, où il se comporte à la manière d'un moyen terme unissant deux extrêmes et où il est, en conséquence, un « *praedicatum tertio adjacens* ». « *Esse* » suppose une « composition » et il signifie comme vraie l'inhérence du prédicat au sujet. Selon Jacques de Viterbe, Aristote parle de l'« *esse* » en ce sens dans sa *Méta-*

Défini en fonction de la chose connue, divisé en « appréhension des indivisibles » et en « composition et division », le concept est la perfection

physique. — Ainsi, le terme « esse », entendu comme verbe, signifie toujours à la manière d'une action ou d'une passion (per modum actionis et passionis) dans le premier cas, à la manière d'un acte (per modum actus) dans le second, mais, dans le premier cas, il signifie par soi l'acte d'exister, dans le second, il signifie par soi l'inhérence du prédicat au sujet. C'est donc seulement dans le second cas que se manifeste le rapport de l'être au vrai. (Quaestio IV, p. 44, 48 - 45, 74). Lorsque l'être tire sa signification de son rapport au vrai, il est un concept, similitude et signe de la chose connue, car il signifie, à la façon d'un acte, l'inhérence du prédicat au sujet. En ce qui le concerne, la « res intellecta » (p. 9, 153) est l'inhérence du prédicat au sujet, c'est-à-dire « plura ut per compositionem sunt aliquo modo unum » (p. 10, 171-172). Ce concept est un concept complexe (p. 9, 129-151). Il est donc clair que le verbe « esse » reçoit ici un sens « copulatif ». Peut-il recevoir un sens « existentiel » ? Cela revient à se demander ce que Jacques de Viterbe veut dire lorsqu'il écrit que l'être-copule désigne « comme vraie » l'inhérence (Quaestio IV, p. 45, 70-71). En quoi l'inhérence est-elle vraie ? Nous devons noter en premier lieu que l'inhérence du prédicat au sujet est un « objet connu » (objectum cognitum). Or un tel objet ne requiert pas, comme tel, l'existence actuelle ; il lui suffit d'être une chose possible : « ad hoc quod aliquid sit objectum cognitum, non requiritur ipsius existentia actualis, sed sufficit quod res sit possibilis ». (Quaestio V, p. 65, 113-115). D'autre part, la notion d'« objectum cognitum » se prête à la distinction de l'être-connu (esse cognitum) et de l'être-vrai-réel (esse verum reale). L'« esse cognitum » se définit en fonction du sujet connaissant (quod est solum secundum esse cognitum, solum est secundum id quod est in cognoscente), alors que l'« esse verum reale » se définit par rapport à ce qui existe hors du sujet connaissant (esse verum reale extra cognoscentem). Ainsi l'« esse cognitum » comme tel se distingue de l'« esse verum reale » de telle sorte que être seulement « ut objectum cognitum » est être « solum ... secundum esse cognitum et non secundum esse verum reale extra cognoscentem » (*ibid.*, p. 70, 280-287). Donc, l'énonciation qui porte seulement sur l'inhérence et où le verbe « esse » joue le rôle de copule concerne une « chose possible », c'est-à-dire un « esse cognitum secundum id quod est in cognoscente » et non une « chose existante », c'est-à-dire un « esse cognitum secundum esse verum reale extra cognoscentem ». Donc, si la copule désigne « comme vraie » l'inhérence, c'est, pour parler en rigueur, par référence, au moins inchoative, à la réalité extramentale où est actualisée l'inhérence. Mais il ne semble pas que Jacques de Viterbe définisse formellement la vérité comme une adéquation de l'intellect connaissant à la réalité extramentale connue. Il voit plutôt en elle un rapport entre l'intellect et l'intelligible comme tel (Quaestio VIII, p. 121, 313-328). D'où il ressort que l'interprétation et la délimitation des sens copulatif et existentiel du verbe « esse » doivent se faire à la lumière de ce que Jacques de Viterbe écrit sur les relations de l'« essentia » et de l'« existentia » en Dieu et dans les créatures. Ne pourrait-on pas avancer l'idée que la plénitude du sens existentiel du verbe être ne se manifeste qu'au plan de la « vérification » des proportions. C'est ce que suggère Jacques de Viterbe, semble-t-il, dans la question qu'il consacre aux rapports de l'essence d'une créature à l'être vrai réel avant qu'elle possède l'existence en acte : *utrum essentia creaturae antequam habeat esse in effectu sit verum ens reale.* (Quaestio V, p. 67, 169-178).

de l'intellect. Mais alors que le premier concept est simple, le second ne l'est pas ¹⁴³). On retiendra cette dernière remarque. L'« être » (*esse*) qui exprime la « conception » et la « division » n'est pas assimilable en tant que concept complexe au concept unique dont la « force » représentative permet d'appréhender actuellement le contenu intelligible de deux concepts antérieurement élaborés ¹⁴⁴). L'« être » est un concept complexe grâce auquel nous percevons comme telle une proposition qu'il fait être une « composition ». Dans le souci de mieux mettre en lumière l'opposition du concept simple au concept complexe irréductible à tout concept simple, Jacques de Viterbe rappelle que, selon Aristote, le concept simple peut encore être caractérisé comme celui en qui ou à l'égard de qui il n'y a ni vrai, ni faux ; en revanche, le concept complexe est celui en qui il y a vérité et fausseté ¹⁴⁵). Cette différence résulte de la précédente, poursuit-il, car le vrai et le faux consistent dans un rapport qui suppose nécessairement une pluralité de termes ¹⁴⁶). Effectivement, le vrai (et le faux) est une relation (*ratio veri est ratio respectiva*) ¹⁴⁷). La vérité est une adéquation de la chose à l'intellect et c'est selon cette relation que l'intellect et la chose sont dits vrais ¹⁴⁸). Elle concerne la « composition » et la « division ». Nous dirons donc qu'il y a vérité lorsque la « composition » et la « division », œuvres de l'intellect, sont adéquates à la réalité et que cette adéquation est exprimée à l'aide du verbe « être » dans un acte d'affirmation et d'assentiment.

De ce que la vérité est un rapport et affecte en premier lieu la « composition » et la « division » qui sont des rapports non seulement de concepts entre eux, comme dans la proposition, mais des concepts unis (ou disjoints) avec le réel extra-mental, on ne saurait conclure qu'elle ne réside pas dans le concept simple ¹⁴⁹), entendons dans l'« intelligence des indivisibles » ¹⁵⁰). Mais la vérité du concept simple a pour caractéristique de ne pas s'opposer à la fausseté ¹⁵¹), ajoute brièvement

¹⁴³) *Ibid.*, p. 10, 176-180.

¹⁴⁴) *Ibid.*, p. 9, 141-148.

¹⁴⁵) *Ibid.*, p. 10, 181-183.

¹⁴⁶) *Ibid.*, p. 10, 184-185.

¹⁴⁷) *Quastio VIII : utrum beatitudo principalius consistat in actu intellectus quam in actu voluntatis*, p. 121, 312.

¹⁴⁸) *Ibid.*, p. 121, 314-316.

¹⁴⁹) *Ibid.*, p. 10, 186.

¹⁵⁰) *Ibid.*, p. 9, 158-160, 160.

¹⁵¹) *Ibid.*, p. 10, 187-188.

Jacques de Viterbe qui semble effectivement pressé, puisqu'il se borne à énoncer une double question qu'il ne résoud pas : comment le vrai qui existe dans le concept simple diffère-t-il de celui auquel s'oppose le faux, comment la vérité et la fausseté consistent-elles dans la « composition » et la « division » ¹⁵²) ? Il écarte ces problèmes dont la solution n'importe pas à son propos et il conclut en disant que le concept simple a pour objet une réalité une et indivisible appréhendée comme telle et qu'il n'y a en lui ni vrai ni faux ¹⁵³).

LES MODALITÉS DE L'INTELLECTION CONCEPTUELLE

Cette conclusion laisse ouverte la question de savoir, non plus ce qu'est un concept simple mais ce qui peut ou ne peut pas être perçu par ce moyen, puisque nous nous demandons s'il est possible de former un concept simple de l'être communément entendu. Pour résoudre cette difficulté il importe de découvrir maintenant ce qui dans l'objet connu lui-même s'oppose à l'élaboration du concept simple ¹⁵⁴).

Selon Jacques de Viterbe, l'intellect connaît les choses de six manières ¹⁵⁵). On devine immédiatement que seule la pluralité constitue un obstacle à la formation du concept simple.

1^o) En effet, il arrive parfois que nous concevions actuellement quelque chose qui est un et indivisible en acte et en puissance. Nous en avons alors un concept simple : ainsi en est-il du point ou de l'être d'une substance séparée. Leur simplicité, leur indivisibilité les rend aptes à être connus positivement, quoique notre manière de connaître nous les fasse atteindre plus par négation que par affirmation ¹⁵⁶).

2^o) Il arrive encore que nous connaissions actuellement une réalité une et indivisible en acte, mais divisible en puissance et de ce fait multiple également en puissance. Ainsi en est-il lorsque nous connaissons un tout en lui-même et comme tel, par exemple, un tout essentiel, intégral ou universel. Le concept simple que nous en formons est celui de ce qui est alors actuellement connu (la réalité envisagée est, en effet, une en acte), il n'est pas celui de ce qui est en puissance et qui est conçu comme tel. Nous avons ainsi des concepts simples de n'importe quel

¹⁵²) *Ibid.*, p. 10, 189-191.

¹⁵³) *Ibid.*, p. 10, 192-194.

¹⁵⁴) *Ibid.*, p. 11, 196-198.

¹⁵⁵) *Ibid.*, p. 11, 198-199.

¹⁵⁶) *Ibid.*, p. 11, 200-206.

universel et tout intégral, du tout continu, du tout spécifique, composé de matière et de forme, d'une définition ou de ce qu'elle signifie ¹⁵⁷).

3^o) Lorsque nous connaissons plusieurs choses, il arrive que nous en connaissons une d'abord et principalement et que nous connaissons les autres comme en puissance et par voie de conséquence. Ainsi en est-il de la substance et de l'accident. Si l'on conçoit, par exemple, l'accident, on conçoit également la substance de laquelle il dépend et sans laquelle il ne pourrait être ni conçu, ni défini. L'accident est conçu d'abord et originairement, la substance est conçue en puissance et par voie de conséquence ¹⁵⁸). Nous concevons donc bien plusieurs choses et les appréhendons à l'aide d'un concept simple, mais celui-ci est le concept de ce qui est saisi actuellement ; il n'est pas le concept de ce qui est perçu en puissance ; il n'est pas non plus le concept de ce qui est perçu en acte et en puissance. Cela s'explique par la nature même du concept : il n'y a concept que de ce qui est connu en acte par l'intellect et de ce sur quoi l'intellect porte principalement ¹⁵⁹).

4^o) Nous concevons parfois une pluralité actuelle qui se présente comme une certaine unité en raison d'un rapport de cohérence ou de non-cohérence entre ses éléments. L'unité de tels éléments n'est pas celle d'un tout universel ou intégral ; elle est issue d'une « composition » ou d'une union. Puisque l'intellect connaît actuellement cette pluralité, il n'en a pas un concept simple. Parce que les éléments qui constituent la totalité ne sont pas actuellement perçus comme distincts absolument mais comme formant une certaine unité, le concept qui leur correspond est un concept complexe. Jacques de Viterbe rappelle qu'il a précédemment expliqué la genèse d'un tel concept. L'exemple qu'il propose est celui de la proposition catégorique absolument une ¹⁶⁰). En effet, cette proposition présente à l'intellect qui la perçoit comme une unité l'identité du sujet et du prédicat qu'elle unit ¹⁶¹).

5^o) L'intellection d'une pluralité en acte est parfois rendue possible par la perception de la relation qui unit entre eux selon un certain ordre les éléments de cette pluralité (*secundum quamdam consequentiam alicuius ordinis*). En ce cas, un seul concept, qu'il soit simple ou complexe ne suffit pas. Plusieurs concepts sont donc requis, concepts

¹⁵⁷) *Ibid.*, p. 11, 207-217.

¹⁵⁸) *Ibid.*, p. 11, 218-228.

¹⁵⁹) *Ibid.*, p. 12, 229-233.

¹⁶⁰) *Ibid.*, p. 12, 234-245.

¹⁶¹) *Ibid.*, p. 9, 129-147.

simples, si les éléments sont simples, concepts complexes s'ils sont complexes. Ces concepts simples ou complexes sont un seul concept dont l'unité repose sur un certain ordre (*unus conceptus secundum quemdam ordinem*). L'exemple ici proposé est celui du syllogisme. Absolument parlant, le syllogisme est composé de plusieurs concepts. Il est cependant un d'une unité relative, celle d'un certain ordre ¹⁶²). Le syllogisme, en effet, implique une pluralité de concepts. Nous ne pensons pas en ce moment aux concepts qui entrent dans la structure des diverses propositions énonciatives ou judicatives, mais au concept complexe grâce auquel on perçoit chaque proposition catégorique ¹⁶³). Or le syllogisme comporte trois propositions de ce genre. S'il correspond au syllogisme comme tel un concept un dont l'unité est fonction d'un certain ordre, ce concept ne peut correspondre à son tour qu'à la perception instantannée de la « connexion de deux propositions nécessairement liées entre elles parce que l'une infère l'autre », c'est-à-dire à la perception de la « conséquence » ¹⁶⁴). La perception de cette connexion est rendue possible par la disposition des propositions dans un certain ordre qui manifeste l'inférence de l'une (conséquent) par les autres (antécédent) ¹⁶⁵). Elle suppose au préalable une certaine disposition des termes dans l'antécédent lui-même ¹⁶⁶).

6°) Enfin un dernier cas se présente, celui de l'intellection d'une pluralité en acte dont les éléments n'ont entre eux aucun rapport de cohérence ou de non-cohérence, aucun rapport de conséquence. À cette pluralité correspond une pluralité de concepts. Il en est ainsi lorsque l'on conçoit l'homme et la pierre ¹⁶⁷).

Telles sont les six modalités que peut revêtir l'intellection d'une chose. Compte-tenu de ce qui précède, le concept simple correspond à la perception a) de ce qui est un et indivisible en acte et en puissance (1°), b) de ce qui est un et indivisible en acte, mais est divisible en puissance (2°), c) de ce qui est en acte dans une pluralité perçue (3°). La pluralité en puissance ne s'oppose donc pas nécessairement à l'unité du concept simple (3°). En revanche, la pluralité en acte s'y oppose radicalement mais elle est compatible avec un concept

¹⁶²) *Ibid.*, p. 12, 246-253.

¹⁶³) *Ibid.*, p. 12, 234-235.

¹⁶⁴) Jacques MARITAIN, *Éléments de Philosophie II, Petite logique*, p. 188-189.

¹⁶⁵) *Ibid.*, p. 188.

¹⁶⁶) *Ibid.*, p. 207.

¹⁶⁷) *Ibid.*, p. 12, 254-257.

complexe, puisqu'à une pluralité en acte correspond parfois un concept complexe (4^o), un concept dont l'unité se fonde sur un certain ordre (5^o), une pluralité de concepts (6^o).

À L'ÊTRE COMMUNÉMENT ENTENDU

NE CORRESPOND PAS UN CONCEPT SIMPLE

La question de Jacques de Viterbe était celle-ci : de l'être communément entendu peut-on former un concept simple ? Pour préparer son lecteur à percevoir le bien fondé de sa réponse, il a d'abord décrit la « communauté de l'être » ¹⁶⁸), il a dit ensuite ce qu'est le concept et le concept simple ¹⁶⁹), il a enfin montré comment certaines choses sont diversement conçues par l'intellect ¹⁷⁰). Nous sommes ainsi conduits au terme de sa recherche ¹⁷¹).

La réponse de Jacques de Viterbe est négative. Elle s'enracine dans ce qu'il a précédemment établi : 1^o) ne donne lieu à la formation d'un concept simple que ce qui est appréhendé comme tout-à-fait un, à savoir en acte et en puissance, ou comme un en acte, quoique multiple en puissance ; 2^o) le concept simple est celui grâce auquel l'indivisible comme tel est connu ¹⁷²). La seconde remarque explique fondamentalement la première et il apparaît que Jacques de Viterbe envisage le concept, perfection de l'intellect, dans son rapport à la réalité connue ¹⁷³). Le concept est donc l'opération qui porte le nom d'« intelligence des indivisibles » ¹⁷⁴).

Mais l'être n'est pas indivisible. On appelle, en effet, indivisible ce qui ne peut être divisé en acte et en puissance et ce qui est indivisé en acte, mais divisible en puissance. Au premier indivisible correspond ce qui est absolument un et indivisible en acte et en puissance, ce qui, dès lors, exclut toute multitude et diversité. Or, parmi les êtres (*in entibus*) il y a multitude et diversité. L'être (*ens*) ne peut donc être connu comme absolument un et indivisible potentiellement et actuellement. D'autre part, ce qui est indivisé en acte et divisible en puissance

¹⁶⁸) *Ibid.*, p. 5, 24-7, 74.

¹⁶⁹) *Ibid.*, p. 7, 75-10, 194.

¹⁷⁰) *Ibid.*, p. 11, 196-12, 262.

¹⁷¹) *Ibid.*, p. 13, 263-265.

¹⁷²) *Ibid.*, p. 13, 266-271.

¹⁷³) *Ibid.*, p. 9, 151-10, 160.

¹⁷⁴) *Ibid.*, p. 9, 158-10, 160 ; p. 10, 191-193.

est un acte et multiple en puissance. Deux cas peuvent se présenter : ou bien l'on distingue un rapport mutuel de ressemblance et de conformité entre ce qui est un en acte et ce qui est multiple en puissance, comme on le fait, par exemple, entre le tout universel (un en acte), telle la notion de corps vivant, et ses parties subjectives (multiples en puissance), tels l'animal et le végétal ; ou bien ce qui peut être connu comme un en acte et multiple en puissance constitue quelque chose qui est un par soi : ainsi les parties d'un tout essentiel (le corps et l'âme, pour l'homme physiquement considéré, l'animalité et la rationalité pour l'homme métaphysiquement considéré), ou les parties d'un tout intégral (les membres qui assurent l'intégrité du corps humain)¹⁷⁵. Or, on ne rencontre pas au plan de l'être ce que l'on rencontre dans l'ordre des parties subjectives d'un tout universel ou dans celui des parties du tout essentiel ou du tout intégral. Les parties subjectives d'un tout universel ont entre elles un rapport de similitude et de conformité grâce auquel elles se rencontrent. Or, l'être se dit analogiquement de tout ce que recouvre la notion d'être, car la « convenue » de tout ce qui porte le nom d'être résulte d'une attribution¹⁷⁶. En outre, tout ce qui est dit réellement être ne constitue pas quelque chose qui soit un par soi. Cela est d'abord vrai des prédicaments qui sont les premières divisions de l'être¹⁷⁷. La substance et les accidents ne forment pas un tout un par soi dont ils seraient les parties essentielles ou intégrales¹⁷⁸. En conséquence, 1^o) l'être ne peut être connu comme un en acte et multiple en puissance ; il est bien plutôt appréhendé comme multiple en acte¹⁷⁹. 2^o) L'être signifie en acte à la manière d'un terme équivoque ce dont il est dit ; toutefois sa signification tient compte d'un certain ordre, d'un certain rapport (il ne signifie pas *aeque principaliter* tout ce qu'il désigne)¹⁸⁰ entre ce à quoi il est attribué : en cela son mode de signifier n'est pas identique à celui du terme équivoque¹⁸¹. 3^o) L'être ne peut être un genre, car le genre contient et signifie seulement en puissance *ea quae sunt sub ipso*, entendons les différenciations spécifiques et individuelles qui se

¹⁷⁵) *Ibid.*, p. 13, 272-280.

¹⁷⁶) *Ibid.*, p. 6, 42-50.

¹⁷⁷) Quaestio VIII, p. 123, 371-372.

¹⁷⁸) *Ibid.*, p. 13, 281-286.

¹⁷⁹) *Ibid.*, p. 13, 286-287.

¹⁸⁰) *Ibid.*, p. 6, 54.

¹⁸¹) *Ibid.*, p. 13, 286-290.

trouvent en lui de façon indéterminée ¹⁸²) ; c'est pourquoi la différence est extrinsèque au genre qui cependant la contient réellement. Or ce qui divise l'être ne lui est pas extrinsèque ¹⁸³). 4^o) La notion d'être est une notion analogue ¹⁸⁴), avec les réserves qui s'imposent ¹⁸⁵) : elle ne recouvre ni une réalité absolument une et indivisible en acte et en puissance, ni une réalité une en acte et multiple en puissance ; en revanche, elle exprime une diversité, une multiplicité. Il ne lui correspond donc pas un concept simple, mais des concepts absolument multiples ¹⁸⁶). En effet, le concept de substance n'est pas celui d'accident, le concept de quantité n'est pas celui de qualité. Cependant, tous ces concepts peuvent être dits un seul concept, en raison du rapport d'attribution qui fonde la commune dénomination de réalités diverses sous le nom d'être ¹⁸⁷). Pour que l'on puisse former un seul concept simple de l'être, celui-ci devrait être univoque ¹⁸⁸), ce qui n'est absolument pas ¹⁸⁹). L'unité et la simplicité du concept d'être s'expliquent donc par un certain ordre qui se laisse percevoir entre tout ce qui porte le nom d'être ¹⁹⁰) et qui fonde le rapport d'attribution ¹⁹¹). Le concept d'être appartient donc à la classe des concepts qui correspondent à une pluralité en acte dont les éléments sont mutuellement ordonnés ¹⁹²).

Telle est la conclusion de Jacques de Viterbe qui s'attache en fin de travail à critiquer les arguments favorables à l'une et l'autre des solutions proposées par les objectants.

On soutenait, en effet, que de l'être communément entendu on ne pouvait former un concept simple ou incomplexe, parce que la « raison » (*ratio*) de l'être communément entendu ne peut pas être une (*una ratio*) ¹⁹³). Jacques de Viterbe estime que le rapport de la *ratio* unique (ce que l'intellect conçoit d'une chose) et le concept simple est indiscutable ¹⁹⁴), mais il conteste la vérité absolue de la mineure

¹⁸²) Jacques MARITAIN, *Éléments de Philosophie* II, *Petite logique*, p. 36 et suiv.

¹⁸³) ARISTOTE, III *Métaphys.*, c. 3, 399 a 21/30 ; XI *Métaphys.*, c. 1, 1059 b 20-30.

¹⁸⁴) *Ibid.*, p. 5, 27-28.

¹⁸⁵) *Ibid.*, p. 6, 57-7, 71.

¹⁸⁶) *Ibid.*, p. 13, 295-297.

¹⁸⁷) *Ibid.*, p. 13, 298-300 ; p. 6, 48-53.

¹⁸⁸) *Ibid.*, p. 14, 300-303.

¹⁸⁹) *Ibid.*, p. 14, 303-305 ; p. 6, 45-48.

¹⁹⁰) *Ibid.*, p. 14, 308-310.

¹⁹¹) *Ibid.*, p. 6, 48-53.

¹⁹²) *Ibid.*, p. 14, 310-311 ; p. 12, 246-253.

¹⁹³) *Ibid.*, p. 5, 8-13.

¹⁹⁴) *Ibid.*, p. 14, 312-313.

de l'argumentation selon laquelle nous formons un concept simple de la « première dignité »¹⁹⁵). La complexité du concept qui lui répond est relative, comme est relative la simplicité du concept unique qui correspond à l'être¹⁹⁶). La « dignité première » (*de quolibet esse vel non esse ...*)¹⁹⁷) est composée de termes aux acceptions multiples¹⁹⁸). Elle concerne aussi bien, en effet, la substance que les accidents. Elle est donc une « proposition multiple »¹⁹⁹), c'est-à-dire, en l'occurrence, qu'en réalité et absolument parlant cette proposition n'est pas une, puisqu'elle concerne une pluralité actuelle, pluralité faite d'éléments irréductibles, si on les considère en eux-mêmes, car ni la substance n'est l'accident, ni la quantité, la qualité, ni l'action, la passion. Dans la formule « de quolibet esse vel non esse ... » le terme *esse* est, en un sens, équivoque²⁰⁰). Il en est donc de la « dignité première » comme de toute proposition qui implique un terme équivoque²⁰¹). En réalité, la « première dignité » est un concept complexe fondé sur un certain ordre²⁰²).

L'assimilation de la « dignité première » à un concept serait évidemment impossible si elle comportait un terme absolument équivoque²⁰³). En effet, la totale équivocité d'un terme s'oppose à l'unité réelle de la proposition. La proposition : le béliet est une constellation ne possède d'unité réelle que si la « suppositio » ou la « valeur de suppléance » de son sujet est parfaitement délimitée. Si elle l'est, nous appréhendons les éléments de la proposition (sujet et prédicat) à l'aide d'un concept unique différent des deux concepts simples qui permettraient de se représenter séparément le sujet et le prédicat et qui maintenant ont disparu.

Jacques de Viterbe établit ensuite une comparaison entre la « dignité première », concept complexe selon un certain ordre, et l'être. On s'attend à ce qu'il envisage celui-ci comme répondant à un concept complexe. Or il lui fait correspondre un concept simple, fondé, il est

¹⁹⁵) *Ibid.*, p. 5, 2-7; spécialement 6-7.

¹⁹⁶) *Ibid.*, p. 14, 313-317.

¹⁹⁷) *Ibid.*, p. 5, 4-5.

¹⁹⁸) *Ibid.*, p. 14, 317-318.

¹⁹⁹) *Ibid.*, p. 14, 318.

²⁰⁰) *Ibid.*, p. 5, 28-6, 30; p. 13, 287-288.

²⁰¹) *Ibid.*, p. 14, 318-319.

²⁰²) *Ibid.*, p. 14, 319-320; p. 12, 234-245 et p. 9, 129-143.

²⁰³) *Ibid.*, p. 14, 321.

vrai, sur un certain ordre ²⁰⁴). La contradiction n'est qu'apparente avec ce qu'il avait écrit plus haut : on ne peut former un concept simple de l'être ²⁰⁵). Nous avons de l'être un concept qui repose sur l'ordre et le rapport de la substance et des accidents ²⁰⁶). Le concept d'être est commun à celle-là et à ceux-ci ²⁰⁷). En réalité, nous possédons sur l'être une pluralité de concepts qui peuvent être, en un sens, tenus pour un concept un, mais d'une unité relative ²⁰⁸). Si donc malgré toute attente, Jacques de Viterbe parle ici de concept simple, c'est que tout concept est simple, en tant qu'il est une perfection de l'intellect ²⁰⁹).

Ainsi, le concept d'être est-il simple pour la raison que nous avons dite, composé, puisque le même nom d'être correspond à une pluralité actuelle, perçue par une pluralité de concepts. Il est également un concept un, tout en étant un concept composé, puisqu'un ordre existe entre les prédicaments qui sont de l'être. Vraisemblablement, Jacques de Viterbe veut attirer l'attention sur ce qu'implique l'expression : « unus conceptus ... secundum ordinem » ²¹⁰).

Mais une autre objection assimile la « réduction » de toutes les propositions à la « dignité première » à la « réduction » de tout ce qui est in complexe à l'être ²¹¹). La réponse de Jacques de Viterbe tend à faire prendre conscience qu'une équivoque est possible. Il y a, si l'on peut dire, une « réduction » métaphysique et une « réduction » logique. Dans le cas présent, seule celle-ci importe : elle concerne uniquement les termes et les « raisons » qui leur correspondent ²¹²). Si, dans l'ordre métaphysique (*in rebus*), le terme ultime de la « réduction » est une réalité absolument une et simple, à savoir Dieu ²¹³) (Dieu est effectivement premier principe et fin dernière), dans l'ordre logique (*in rationibus et terminis*), le terme ultime de la « réduction » ne présente pas les mêmes caractères d'unité et de simplicité. Jacques de Viterbe en

²⁰⁴) *Ibid.*, p. 14, 322-323.

²⁰⁵) *Ibid.*, p. 14, 305.

²⁰⁶) *Ibid.*, p. 14, 308-310.

²⁰⁷) *Ibid.*, p. 14, 307.

²⁰⁸) *Ibid.*, p. 14, 308-309 ; p. 12, 246-253.

²⁰⁹) *Ibid.*, p. 7, 92-8, 99.

²¹⁰) *Ibid.*, p. 14, 322-323.

²¹¹) *Ibid.*, p. 5, 2-8 ; sur la réduction à l'être, voir ARISTOTE, XI *Métaphys.*, c. 3, 1050 b 25 - 1061 a 15.

²¹²) *Ibid.*, p. 24, 328-330.

²¹³) *Ibid.*, p. 14, 330-332.

produit un exemple : celui du genre et de l'espèce. Le genre est le terme de la « résolution » de l'espèce et il est moins un que celle-ci ²¹⁴). Cette remarque trouve son commentaire, d'une part, dans les chapitres de l'*Isagoge* de Porphyre consacrés à l'étude du genre et de l'espèce ²¹⁵), et dans la glose qu'en donne Boèce ²¹⁶), d'autre part, dans la Question de Jacques de Viterbe sur le genre ²¹⁷). En cette question, il n'envisage pas le problème de la « réduction » de l'espèce au genre, mais il y mène une comparaison entre le genre et l'espèce, d'où il ressort, entre autres choses, que le genre est plus indéterminé que l'espèce ²¹⁸). Il est donc effectivement moins un que l'espèce ²¹⁹).

Or l'être auquel se « réduisent » tous les prédicables et en qui se « résolvent » tous les termes est moins un que le genre ²²⁰). On peut, en effet, parler de l'unité du genre ²²¹). Mais l'être n'est pas un genre ²²²). Il est donc normal que dans la « réduction » des termes et de ce qu'ils signifient à l'être, nous ne considérions pas l'unité de l'être qui n'existe pas ²²³), mais bien plutôt la « communauté d'attribution » ²²⁴), et que nous jugions de l'ampleur de la « communauté » en fonction de l'ampleur de l'attribution ²²⁵). De ce point de vue, la « communauté » est en raison inverse de l'« unité » ²²⁶). Il serait, en effet, impossible d'attribuer l'être à la substance et à chacun des accidents, si l'unité de la notion d'être était une unité générique. Dans l'ordre de la « résolution » des concepts et de leurs « raisons », l'être, terme de cette « résolution », est donc moindre que le genre ²²⁷) auquel correspond une « ratio una » ²²⁸).

²¹⁴) *Ibid.*, p. 14, 332-333.

²¹⁵) *Ibid.*, c. 1 et 2.

²¹⁶) *Ibid.*, P L 64, 22 B - 48 B ; spécialement 39 D - 43 D.

²¹⁷) Quaestio VI, p. 72-79 ; voir note 26.

²¹⁸) *Ibid.*, p. 73, 49-60 ; p. 76, 152-168.

²¹⁹) *Ibid.*, p. 333.

²²⁰) *Ibid.*, p. 14, 334-15, 335 ; Quaestio VIII (voir note 147) p. 123, 371-373 ; AVICENNE, I *Métaphys.*, c. 6, fol. 72 c.

²²¹) ARISTOTE, VII *Phys.*, c. 4, 249 a 21 ; IV *Métaphys.*, c. 6, 1016 b 33 ; X, c. 8, 1057 b 35 - 1058 a 10 ; I *de Anima*, c. 1, 402 b 5/10. — AVERROES, XII *Métaphys.*, com. 14, fol. 300v K - 301 A.

²²²) *Ibid.*, p. 13, 291-294.

²²³) *Ibid.*, p. 13, 265-290.

²²⁴) *Ibid.*, p. 6, 48-50.

²²⁵) *Ibid.*, p. 15, 335-337 ; p. 6, 31-57.

²²⁶) *Ibid.*, p. 15, 337-338.

²²⁷) *Ibid.*, p. 14, 334-15, 339.

²²⁸) *Ibid.*, p. 6, 42-48 ; p. 12, 246-253 ; p. 14, 305-309.

L'être n'a pas une « ratio una »²²⁹) et il ne lui correspond pas un concept un²³⁰), mais l'être a une « ratio analogica »²³¹) et il est un « analogue »²³²). Il y a donc un parallélisme entre l'équivocité ou l'analogie de ce que conçoit l'esprit (les « rationes ») et les noms équivoques ou analogues²³³).

CONCLUSION

À la question : peut-on former un concept simple de l'être communément entendu²³⁴) ? Jacques de Viterbe répond : ce que nous désignons par le nom d'être n'est pas absolument un ; en conséquence, le concept d'être n'est pas un. Il y a cependant une certaine analogie entre tout ce que nous appelons être ; le concept d'être est donc un concept analogue²³⁵). Son analogie repose sur une « communauté d'attribution », directement opposée à la « communauté de similitude et de conformité » qui fonde l'univocité, mais caractérisée par l'ordre qui existe entre les réalités qui reçoivent le nom d'être ; d'où il résulte qu'on ne peut réduire l'analogie à une pure équivocité²³⁶). Toutefois, comme il n'y a pas, lorsqu'il s'agit de l'être, un véritable rapport (nous dirions : une proportionnalité) entre les réalités qui portent le nom d'être, l'analogie de l'être est impropre²³⁷). Au lieu de dire que l'être est analogue, on dirait avec plus de propriété qu'il est « commun d'une communauté d'attribution »²³⁸). La volonté de se conformer à l'usage²³⁹) ne fait que souligner ce qui, selon Jacques de Viterbe, fonde l'analogie proprement dite : la proportion, car, au sens rigoureux du terme, l'analogie est une proportion. Est donc analogue ce que l'on dit

²²⁹) *Ibid.*, p. 14, 305-307.

²³⁰) *Ibid.*, p. 14, 308-309 ; p. 12, 245-253.

²³¹) *Ibid.*, p. 6, 48-50.

²³²) *Ibid.*, p. 7, 68-71.

²³³) ARISTOTE, VII *Phys.*, 249 a 21-24.

²³⁴) *Ibid.*, p. 5, 1-2.

²³⁵) *Ibid.*, p. 15, 343-345.

²³⁶) *Ibid.*, p. 6, 41-52. Jacques de Viterbe connaît une autre « communauté ». Elle ne se fonde pas sur l'attribution, mais sur la causalité et la perfection. Voir p. 1, 18-19.

²³⁷) *Ibid.*, p. 6, 57-7, 69.

²³⁸) *Ibid.*, p. 7, 69.

²³⁹) *Ibid.*, p. 7, 70-71.

de plusieurs réalités selon une proportion, un rapport, ou, pour être plus précis, une similitude de rapports ²⁴⁰).

Aussi bien, le lecteur de Jacques de Viterbe est-il en droit de se demander si l'historien des doctrines ne devrait pas accorder une extrême importance aux références du Maître augustin. Celui-ci subit l'influence de Simplicius dont le *Commentaire sur les Catégories* d'Aristote avait été traduit en 1266. Cette influence conduit Jacques de Viterbe à appeler « *communitas per attributionem* » ce que Thomas d'Aquin désigne par les expressions « *analogia per attributionem ad unum subjectum* » dans son *De principiis naturae* ²⁴¹), « *analogia secundum intentionem et secundum esse* » dans son *Scriptum super Sententias* ²⁴²), « *communitas analogiae proportionis* », dans son *De Veritate* (où il l'oppose à l'*analogia proportionalitatis*, fondée sur une similitude de rapports et qui est, aux yeux de Jacques de Viterbe, l'analogie véritable) ²⁴³), « *analogia secundum ordinem vel respectum duorum ad unum ipsorum* », dans son *Liber contra Gentiles* ²⁴⁴), « *analogice praedicari, id est proportionaliter prout unumquodque secundum suam habitudinem ... ad unum refertur, scilicet ad unum primum (quod est) subjectum* » ²⁴⁵), « *analogia, quia proportionantur ad unum* » ²⁴⁶), dans son *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*. Il est possible que saint Thomas ait lui-même suivi l'usage ²⁴⁷). D'autre part, il n'est pas

²⁴⁰) *Ibid.*, p. 6, 59-7, 64.

²⁴¹) Circa finem.

²⁴²) *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

²⁴³) *Ibid.*, q. 2, a. 11, sol.

²⁴⁴) *I Contra Gentiles*, c. 34, n° 297 b, 298 a; II, c. 15, n° 923 b.

²⁴⁵) *Com.* in IV *Métaphys.*, lect. 1, éd. Cathala-Spiazzi n° 535, 536, 539; *ibid.*, V *Métaphys.*, lect. 8, n° 879. Il s'agit là de ce que Jacques de Viterbe appelle « *analogia proportionalitatis* ». Saint Thomas emploie l'expression : « *proportione vero vel analogia* ».

²⁴⁶) *Ibid.*, XI *Métaphys.*, lect. 3, n° 2197.

²⁴⁷) On pense spontanément à l'influence qu'il a pu subir de la part de saint ALBERT LE GRAND. Celui-ci distingue l'analogie de l'univocité et de l'équivocité en I *Sent.*, d. 1, a. 8, sol., éd. Borgnet t. 25, p. 24 suiv.; d. 2, a. 2, ad 1, *ibid.*, p. 57; d. 8, a. 7, ad 3, sol., *ibid.*, p. 229. Lorsqu'il rédige son *Commentaire sur les Noms Divins* de Denys, saint Albert voit dans l'analogie une certaine forme d'univocité. Ainsi pourra-t-il formuler sur Dieu transcendant des propositions affirmatives qui dégageront la signification positive des noms divins. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre travail : *Les Noms divins et leurs « raisons » selon saint Albert le Grand, commentateur du de divinis Nominibus*, Paris, 1963, *Bibl. Thomiste*, t. XXXV, p. 79 note 32; 80 note 33; 81 note 34, etc. Sur les rapports derniers de l'analogie avec l'univocité, voir *ibid.*, p. 82 note 36, 94 note 57. Il s'agit donc d'un point de vue radicalement opposé à celui de Jacques de Viterbe.

exclu que Jacques de Viterbe pense au Docteur Angélique. Peut-être pense-t-il à Henri de Gand ²⁴⁸). Nous remarquons seulement que ni Thomas d'Aquin, ni Henri de Gand ne citent Simplicius. Faut-il croire qu'en se référant à lui, Jacques de Viterbe désire appuyer sur une autorité des précisions qu'il souhaitait introduire dans la doctrine « traditionnelle » de l'analogie, précisions absentes des œuvres de saint Albert le Grand, saint Thomas et Henri de Gand qui se mouvaient cependant dans le sillage d'Aristote ? Au lieu de parler d'analogie, mieux vaudrait, semble suggérer Jacques de Viterbe, nuancer le sens du terme « équivoque » ²⁴⁹). Cette sensibilité aux nuances que doit offrir le langage philosophique et théologique s'explique vraisemblablement par l'idée que Simplicius rend plus exactement que d'autres la pensée d'Aristote.

Les historiens seront également sensibles à l'influence de Philoppon sur Jacques de Viterbe. Son *Commentaire du de Anima* avait été traduit

²⁴⁸) Ce théologien emploie le mot « analogia » : *Summa*, art. 21, q. 2, fol. 124 F I. L'analogie est intermédiaire entre l'univocité et l'équivocité. Voir aussi art. 26, q. 2, fol. 159 T V.

²⁴⁹) Saint Thomas le fait, par exemple, I, q. 13, a. 10, ad 3, sans citer Simplicius. Il considère l'analogie comme une certaine équivocité : non univoce, non pure aequivoce sed analogice. Il est vrai qu'il s'agit de ce que nous pouvons attribuer à Dieu. Voir I *Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4 ; I, q. 13, a. 5, sol. ; de *Potentia*, q. 7, a. 7, sol., I *Contra Gentiles*, c. 32-34. On pourrait croire que chez Jacques de Viterbe l'analogie proprement dite (p. 6, 57-7, 67) se rencontre au plan de l'« ens communissime acceptum » (quod) « primo dividitur in ens increatum et ens creatum » (p. 1, 15-16) et qu'elle se fonde sur la perfection et la causalité divines, car l'« ens increatum est primum ens et communissimum, non praedicatione, sed causalitate et perfectione » (p. 1, 17-19). En ce sens, on serait tenté d'attribuer à Dieu le terme « principium », comme on l'attribue à l'unité, la source et le cœur (p. 6, 57-7, 67). De même, en ce qui concerne le terme « unitas » (Quaestio II, p. 28, 427-445). Mais on constate en lisant le premier volume des *Quolibets* que Jacques de Viterbe, même lorsqu'il insiste sur l'exemplarité et la causalité efficiente de Dieu, ne parle jamais d'analogie, proprement ou improprement dite, entre Dieu et la créature (voir, par exemple, Quaestio IV, p. 54, 385-56, 427). Dieu est « primum ens et communissimum », il est aussi « ens specialis non limitatione sed distinctione » (p. 1, 18-19). Or, toute analogie implique une « communauté » qui, elle-même, suppose une « convenientia attributionis » soit « secundum aliquem modum alicuius habitudinis » (analogie improprement dite), soit « secundum proportionem » (analogie au sens propre). Voir p. 6, 48-7, 67. Il est exact, l'autre part, que par son essence et par son existence « creatura refertur ad Deum » (Quaestio IV, p. 54, 385-56, 427). Le « respectus creaturae ad Deum », l'« habitudo creaturae ad Deum » ne sont pas tels que Dieu perde sa « spécificité ». Il est possible que le sentiment de cette « spécificité » ait conduit Jacques de Viterbe à cette réserve dans l'emploi du terme « analogie » quand il s'agit de Dieu et de la créature.

en 1268. Philoppon inspire Jacques de Viterbe quand il traite de l'appréhension par un seul concept d'une énonciation dont deux concepts préalables permirent de saisir le sujet et le prédicat ²⁵⁰). Il s'agit là d'un problème qui se pose encore aux philosophes contemporains ²⁵¹). Une difficulté semblable pourrait être soulevée à propos du syllogisme et tout porte à croire que Jacques de Viterbe ne l'ignore pas ²⁵²). Il ne convient pas d'insister sur ces questions dans un travail qui se propose d'être seulement un bref commentaire littéral du texte de Jacques de Viterbe. Nous ajouterons qu'en conduisant cette étude, nous avons pris contact avec la théorie de la connaissance de cet auteur. L'éclairage augustinien qu'il projette sur les thèmes constants et fondamentaux de l'épistémologie aristotélicienne paraît avoir eu des incidences sur sa théorie générale du concept comme perfection de l'intellect et, par conséquent, sur sa notion du concept d'être et sur la façon dont il comprend la nature « analogique » de l'être communément entendu. La question de savoir si l'on peut former de cet être un concept simple est donc ici posée et résolue par un Maître dont le système philosophico-théologique est fortement structuré, au confluent de deux courants : le courant aristotélicien et le courant augustinien.

Francis RUELLO.

²⁵⁰) *Ibid.*, p. 9, 129-147.

²⁵¹) Jacques MARITAIN, *Éléments de Philosophie*, II, *Petite logique*, p. 115* b.

²⁵²) *Ibid.*, p. 12, 246-253.