

Appréhension/jugement (*actus apprehensivus/actus judicativus*)

■ Le jugement est l'acte par lequel l'intellect accorde, ou refuse, son assentiment à une proposition mentale selon qu'elle est estimée vraie ou fausse. C'est un acte d'assentiment ou de dissentiment (*assensus, dissensus*) qui porte sur une proposition du langage mental. Formulé, il est prononcé ou écrit, et il porte sur une proposition orale ou écrite.

■ ■ Ockham part du fait que nous formons des jugements : on pense avoir une connaissance quand on est en mesure de former un jugement et on dit que quelqu'un sait quelque chose quand il est capable de former un jugement vrai à son propos. D'après Aristote, la science est une connaissance vraie, ce qui, selon Ockham, signifie qu'elle est constituée de propositions enchaînées avec nécessité. La vérité de la science est celle de ses propositions. L'analyse du jugement a pour but de dégager les conditions logiques de la connaissance.

Ockham distingue les deux actes de l'intellect : l'appréhension et le jugement. L'appréhension peut porter soit sur les termes, c'est-à-dire sur les éléments d'une proposition, ou sur les complexes — *i. e.* une proposition, ou un ensemble de propositions. Le jugement porte sur les propositions auxquelles on accorde, ou refuse, son assentiment. Ces deux actes, bien qu'ils puissent avoir lieu simultanément, diffèrent néanmoins réellement, car le jugement présuppose l'appréhension.

« L'assentiment est un acte par lequel quelque chose est connu de telle manière que l'acte de connaissance se rapporte à cette chose. C'est un acte par lequel j'accorde mon assentiment à quelque chose, de telle façon que l'acte d'assentiment se réfère à quelque chose [...],

par exemple j'accorde mon assentiment à la proposition "l'homme est un animal", parce que je la considère vraie. Et non seulement j'accorde mon assentiment à la proposition "l'homme est un animal' est vraie", où "la proposition 'l'homme est un animal'" est sujet, mais j'accorde mon assentiment à la proposition "l'homme est un animal" en soi et absolument. Et cela parce que je sais qu'il en est en réalité comme il est dit dans la proposition. [...] L'assentiment, en parlant naturellement, présuppose nécessairement l'appréhension d'un complexe, qu'il soit de manière indifférente composé de connaissances des choses ou ne le soit pas. La raison en est que l'assentiment a pour objet un complexe ; et néanmoins nous accordons ou refusons naturellement notre assentiment à quelque chose uniquement s'il est connu ou appréhendé. Ainsi il est impossible que j'accorde naturellement mon assentiment à un complexe si je ne l'ai pas appréhendé » (*Quodl.*, III, q. 8 et IV, q. 16).

■ ■ ■ Ockham traite de la différence entre appréhension et jugement à propos de la connaissance scientifique et des articles de foi. Il prend un exemple (*Quodl.*, V, q. 6) : deux hommes s'opposent concernant l'article de foi « Dieu est un et trine », auquel l'un croit et l'autre pas. Ce qui les sépare, c'est qu'il y a pour l'un un acte de foi et pas pour l'autre, mais l'un et l'autre doivent bien appréhender l'article en question s'ils accordent ou refusent leur assentiment. Il arrive en outre que nous doutions, que nous soumettions une proposition à un examen ; nous suspendons notre jugement le temps de l'examen. Et il arrive encore que nous accordions temporairement notre assentiment à une proposition dont nous doutons, en suivant les autorités. L'expérience montre que l'appréhension se distingue du jugement. Nous accordons notre assentiment à une proposition dont les termes supposent pour quelque chose, autrement dit qui repose en dernier ressort sur un contact avec la chose, donc sur une connaissance intuitive. Dans ce cas, la proposition « L'homme est un animal » équivaut à « La proposition "l'homme

est un animal” est vraie ». Un tel assentiment suppose une appréhension, puisque nous donnons notre assentiment à une proposition, ou le refusons, dans la mesure où nous avons quelque appréhension de ses termes. Quand on donne son assentiment à un complexe à tort, la proposition accordée n’est pas composée uniquement de connaissances, mais la raison pour laquelle on l’a concédée repose sur la connaissance simple, ou appréhensive, qu’on a eu de certains termes.

→ *Connaissance, démonstration, foi, langage mental*

Catégories

■ Les catégories (substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, position, possession, action, passion) sont chez Aristote des genres de l’être. La substance, ou l’individu, *est* au sens plein du terme, les autres catégories se rapportent à la substance dont elles sont les accidents (*Cat.*, chap. 4). Pour Ockham le réalisme des catégories équivaut à une projection dans l’être des catégories logico-linguistiques et il nie que les catégories soient des divisions du réel ; elles sont de simples termes. Seules les substances et les qualités singulières qui leur sont inhérentes sont réelles ; « substance » et « qualité » sont des signes qui supposent pour les réalités singulières existantes ; ils les signifient directement. Les autres catégories sont des termes par lesquels on renvoie à ces mêmes choses de telle ou telle manière. « Il ne faut pas penser que les dix genres sont des choses en dehors de l’âme, ou signifient dix choses dont chacune n’est signifiée que par l’un d’entre eux ; l’enseignement des Péripatéticiens montre que les dix genres sont dix termes renvoyant de différentes manières aux mêmes choses » (*SL*, I, c. 51). Aux yeux d’Ockham le réalisme des catégories a une double origine : une lecture fautive d’Aristote et une propension à multiplier les êtres d’après la multiplicité des termes, *i. e.* la croyance illusoire qu’à

n'importe quel terme correspond quelque chose de réel. La quantité, la relation, etc. ne sont pas des réalités, mais des manières de parler des choses singulières.

■ ■ Pour développer son approche, Guillaume analyse ces modes de signification à l'aide des notions de signification directe et de connotation (ou significations primaire et secondaire). Les termes absolus renvoient uniformément à leurs signifiés. Ils ont une définition réelle. Si les éléments qui entrent dans la définition d'un terme signifient les entités individuelles pour lesquelles le terme peut supposer, il est absolu ; « animal » signifie « les bœufs, les ânes, et les hommes » et désigne seulement ces entités qu'il dénote. La connotation relie aussi les termes à des entités individuelles, mais ne lui permet pas de supposer pour elles dans une proposition. Les termes connotatifs sont définis nominalement. Si les éléments qui entrent dans la définition d'un terme ne signifient pas tous la même entité individuelle pour lequel le terme est un signe, il est connotatif, p. ex. la figure, qui relève de la quantité, signifie *ce* qui possède la figure, de même on ne peut pas dire que le terme qualitatif blanc signifie la blancheur, mais *ce* qui possède la blancheur.

■ ■ ■ Les catégories autres que la substance et la qualité sont des manières de désigner ces substances et ces qualités ; par exemple, la quantité ne définit pas l'être de la chose, mais est un terme connotatif qui désigne la même chose que les termes substantiels ou qualitatifs, en signifiant secondairement la division de la substance en parties étendues et la position de ces différentes parties. Et « corps » est donc un terme connotatif, il désigne quelque chose ayant des parties distantes les unes des autres selon la longueur, largeur et profondeur. Une quantité continue et permanente est simplement une chose ayant des parties distantes les unes des autres. De même pour la relation, qui signifie une chose directement et autre chose indirectement ; p. ex. « père » ne désigne pas une participation quelconque à quelque « paternité », il signifie tous les pères et

suppose pour eux dans une phrase comme « les pères aiment leurs enfants », et il évoque d'autres individus, les enfants, auxquels il ne s'applique pas. De même « semblable » ne renvoie pas à une similitude fondée dans quelque nature commune des choses, mais signifie qu'« est semblable *ce* qui possède une qualité telle que celle possédée par une autre chose ». On désigne directement la chose et la qualité et indirectement le fait que l'on compare cette qualité possédée par une autre chose.

→ *Nominalisme, quantité, relation, supposition, terme, universel*

Cause

■ Ockham admet, à la suite d'Aristote, les quatre sortes de cause — matérielle, formelle, efficiente et finale — qui sont autant de manière de dire le pourquoi. La cause efficiente est l'objet d'un traitement approfondi. Elle est ce dont l'existence réelle confère à une autre chose un être nouveau différent de la cause. Le terme « cause » est un terme relatif ; il signifie une corrélation observée. On constate que quand un phénomène A est posé, un phénomène B s'ensuit, et quand A n'est pas posé, B ne s'ensuit pas. « Pour qu'une chose soit une cause immédiate, il suffit que quand cette chose absolue est posée, l'effet soit posé, et que quand elle n'est pas posée, et que toutes les autres conditions concourantes et les dispositions demeurent les mêmes, l'effet ne soit pas posé. Ainsi tout ce qui est relatif à quelque chose de cette manière est sa cause, bien que l'inverse ne soit pas vrai [...] Si du fait que quand une chose est posée l'effet s'ensuit, et que quand elle n'est pas posée il ne s'ensuit pas, il ne découlait pas qu'elle est la cause de l'effet, il n'y aurait aucune manière de savoir que le feu est cause de la chaleur dans le bois. Car alors on pourrait dire qu'il y a une autre cause de la chaleur qui n'agit néanmoins qu'en présence du feu » (I S, d. 45, q. 1).

■ ■ Ockham insiste sur l'immédiateté de la cause : « Toute cause proprement dite est une cause immédiate » (I S, d. 45, q. 1). Par cette réduction de la cause à la cause immédiate, il critique l'ordre essentiel des causes chez Duns Scot, et au-delà dans le système hiérarchique des causes hérité de l'adaptation du néoplatonisme de type proclusien dans la philosophie arabe (par exemple dans le *Liber de causis*), et en général dans le péripatétisme arabe repris par les médiévaux à partir d'Albert le Grand. Thomas d'Aquin qui partage une telle conception souligne pour sa part que toute cause créée, même principale, *i. e.* agissant selon sa propre forme ou son essence, est seconde par rapport à Dieu qui est la cause propre de l'existence de l'effet. Dans une telle hiérarchie des causes, toute la série des causes secondes dépend de la cause première dans son existence et dans son action causale (cf. *S. th.*, I, q. 45, a. 5, Rép.). Mais le vocabulaire de « l'ordre essentiel » de l'antérieur et de ce qui est postérieur, c'est-à-dire moins parfait et moins noble selon l'essence, est repris par Duns Scot à partir de la division en ordre d'éminence et en ordre de dépendance : l'antérieur est éminent essentiellement, le postérieur dépassé en perfection, et il est aussi postérieur en dépendance, parce qu'il a essentiellement besoin de l'antérieur. Et en préservant l'éminence de la cause commune qui est la plus éloignée et n'est pas causée, il met en place un ordre hiérarchique disposé en réseaux de causes et d'effets médiats (cf. *Traité du premier principe*, p. 46).

Ockham récuse l'idée d'un ordre d'éminence et de dépendance entre les causes, et considère dans la causalité un simple jeu de causes partielles ou totales, concourant à un même effet. Les causes sont situées dans la chaîne sur un même plan et non plus de façon hiérarchique. Il y a cependant une différence entre la cause première et les causes secondes. Mais la notion d'*influxus*, de flux par un ordre de causalité essentielle, différent de l'ordre accidentel des causes secondes, est critiquée. Dieu est cause immédiate de toutes

les choses produites par les causes secondes, parce qu'il peut selon l'argument *de potentia absoluta* les produire directement, et surtout parce que dans leur être radicalement contingent, les créatures dépendent de Dieu.

■ ■ ■ La position d'Ockham sur la cause efficiente est-elle proche de celle qui sera développée plus tard par Hume ? Il nie que la relation causale soit démontrable et souligne qu'elle relève de corrélations observées ; puisque la cause et l'effet sont des choses singulières, Dieu peut faire exister l'une sans l'autre dès lors qu'elles sont réellement distinctes et il peut produire directement, par sa puissance absolue, ce qui serait produit normalement par une autre cause (II S, q. 3-4). Certains pourraient en tirer argument pour soutenir que s'il suffit que quand une chose est posée l'effet soit posé, et quand elle n'est pas posée il ne le soit pas, il n'appartient pas à la notion de cause que l'effet suive *nécessairement*, bien qu'il ne puisse exister sans lui. Mais dans la théologie, il en découlerait que les actes méritoires d'une part, et les sacrements d'autre part, seraient des causes de la grâce seulement en ce sens-là (II S, q. 1). C'est par sa puissance propre que la cause est suivie naturellement de son effet. Quant à la grâce, elle ne découle pas de la nature de la chose, mais de la volonté divine. « Le terme "cause", puisque c'est ce dont s'ensuit l'existence d'une autre chose, peut être pris en deux sens. Premièrement, quand de la nature d'une chose existante et présente, l'existence d'une autre s'ensuit naturellement, et deuxièmement quand de l'existence, ou de la présence, de l'une l'autre s'ensuit par la simple volonté d'un autre. Et c'est de cette manière que nous soutenons qu'un acte méritoire est appelé cause seulement eu égard à la volition divine. Et les causes *sine qua non* sont des causes de cette seconde sorte » (II S, q. 1). Il semble ainsi se séparer de l'analyse humienne pour laquelle : « il n'y a pas de fondement à la distinction que nous faisons parfois entre les causes efficientes et les causes *sine qua non* » (Hume, *Traité de la nature*

humaine, I, III, XIV). Autrement dit, si elle n'est pas démontrable, la causalité est posée comme réelle par Ockham et le jugement de causalité n'est pas compromis, car même si la stricte nécessité leur fait défaut, il y a des motifs de donner son assentiment à certains jugements ; il n'y a pas de raison de douter que dans l'ordre institué de la nature, le feu soit cause de la chaleur. Il faut une expérience pour savoir que *ce* feu produit de la chaleur, et nous pouvons inférer la proposition « tout feu produit de la chaleur » qui, posée comme prémisse dans un raisonnement, peut devenir principe d'autres démonstrations.

→ *Nature, relation, terme, puissance divine*

Concept (*conceptus, intentio, intellectus*)

■ Le concept est un signe mental qui suppose pour des choses individuelles. Un concept universel est un acte mental (une connaissance abstractive), et en tant que qualité de l'âme, une réalité singulière qui renvoie à plusieurs choses individuelles, dont il est correct de dire en les pointant du doigt « Socrate est un homme », ou « un homme court », ou encore « les bœufs sont des animaux ». Il est un signe naturel de sa cause. « Les éléments de ces propositions mentales s'appellent concepts, intentions, similitudes et intellects. [...] L'intention est quelque chose dans l'âme, un signe signifiant naturellement quelque chose pour quoi il peut signifier ou qui peut faire partie d'une proposition mentale » (*SL*, I, 12).

■ ■ Le « concept » recouvre différents champs impliqués par les mots latins *conceptus, intentiones, intellectus, similitudines*. En les reprenant, Ockham prend position par rapport aux différentes traditions qui le précèdent, et leur fait subir de profondes modifications. De *conceptus*, il suffit de retenir que le concept est engendré, conçu, à partir du contact premier avec la chose dans un processus d'abstraction de l'existence et de la non-existence.