

Couverture : Maquette de Cédric LACHEREZ.

CAHIERS DE PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITÉ DE CAEN

LE RÉALISME DES UNIVERSAUX

Sous la direction de
Vincent CARRAUD et Stéphane CHAUVIER

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction,
sous quelque forme que ce soit, réservés pour tous pays.

n° 38-39

ISSN : 1282-6545
ISBN : 2-84133-180-6

© 2003. Presses universitaires de Caen
14032 Caen Cedex - France

ÉQUIPE « IDENTITÉ ET SUBJECTIVITÉ »
UNIVERSITÉ DE CAEN BASSE-NORMANDIE

2002

CAHIERS DE PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITÉ DE CAEN

Comité d'honneur

Alain BOYER, Université de Paris-Sorbonne
Lambros COULOUBARITSIS, Université Libre de Bruxelles
Pascal ENGEL, Université de Paris-Sorbonne
Simone GOYARD-FABRE, Université de Caen
Charles LARMORE, University of Chicago
Jean-Luc MARION, Université de Paris-Sorbonne
Christopher PEACOCKE, Oxford University
Philip PETTIT, Australian National University
Alain RENAUT, Université de Paris-Sorbonne
Elie ZAHAR, London School of Economics

Directeur de rédaction

Vincent CARRAUD

Secrétariat de rédaction

Stéphane CHAUVIER

Comité de rédaction

Jean-Christophe BARDOUT
Fabien CAPELLÈRES
Emmanuel HOUSSET
Jérôme LAURENT
Robert LEGROS
Carole MAIGNÉ
Gilles OLIVO

SOMMAIRE

Vincent CARRAUD et Stéphane CHAUVIER: <i>Avant-propos</i> . . .	7
Pasquale PORRO: <i>Universaux et esse essentiae: Avicenne, Henri de Gand et le « Troisième Reich »</i>	9
Jérôme DOKIC: <i>L'invisibilité des propriétés: défense d'un conceptualisme post-frégéen</i>	53
Joël BIARD: <i>Le réalisme de Gauthier Burley: logique, métaphysique, épistémologie</i>	81
Roger POUIVET: <i>Manières d'être</i>	107
Claudine TIERCELIN: <i>Sur la réalité des propriétés dispositionnelles</i>	127
Frédéric NEF: <i>Platonisme et particularisme: à propos d'une histoire des propriétés individuelles ou pourquoi Aristote a tort et Platon raison</i>	159
Olivier BOULNOIS: <i>Une métaphysique nominaliste est-elle possible? Le cas d'Occam</i>	187
Cyrille MICHON: <i>Les dinosaures ont-ils existé? Réalisme épistémologique et réalisme ontologique des universaux</i>	229
Max KISTLER: <i>L'identité des propriétés et la nécessité des lois de la nature</i>	249
Jean-Christophe BARDOUT: <i>Le déclin des universaux dans l'école cartésienne</i>	275
Stéphane CHAUVIER: <i>Traits et tous</i>	301

de soulever et de résoudre des énigmes», qui permettrait de justifier l'attachement à un paradigme contemporain plutôt qu'à un quelconque paradigme du passé. Il n'y aurait donc qu'une simple ressemblance entre, par exemple, le «réalisme» d'un Duns Scot et celui d'un David Armstrong : les raisons de se poser le problème de la réalité des universaux, de même que les solutions qui lui sont apportées, seraient incomparables entre elles, en raison des *termes* dans lesquels problème et solutions se trouvent articulés². Mais refuser une telle position, est-ce nécessairement penser que la philosophie vit de quelques problèmes éternels, parmi lesquels celui des universaux ?

Pour en décider, on a cherché, moins à soumettre les médiévaux aux grilles d'analyses des contemporains, qu'à faire simplement dialoguer Scot et Armstrong, Burleigh et Carnap, pour juger si leurs discours étaient entre eux comme des langues étrangères ou s'il était à la fois possible et légitime de traduire le langage des uns dans celui des autres.

Les discussions suscitées par ces exposés contrastés ont évidemment disparu de ce volume. Le lecteur se trouve donc dans la position de juger par lui-même si, d'un article à l'autre, il a affaire à un véritable changement de monde, ou bien s'il ne s'agit somme toute que d'un changement d'idiome commandé par l'approfondissement analytique d'un même problème pérenne. À moins qu'entre ces deux extrêmes – hétérogénéité des paradigmes ou problème pérenne –, il ne reste à écrire une *histoire* des problèmes philosophiques eux-mêmes, trop souvent occultée par celle des réponses diverses qu'ils ont suscitées.

Vincent CARRAUD

Stéphane CHAUVIER

2. C'est notamment la position d'Alain de Libera dans *La Querelle des universaux*, Paris, Le Seuil, 1996.

UNIVERSAUX ET ESSE ESSENTIAE : AVICENNE, HENRI DE GAND ET LE « TROISIÈME REICH »

Je sais bien que le titre de cet article peut susciter quelque inquiétude. Il est bien évident pourtant que je n'ai pas l'intention d'attribuer à Avicenne ou à Henri de Gand des sympathies pronazies ou de trouver dans leurs écrits une quelconque forme de prophétie millénariste. Je voudrais plutôt essayer de vérifier s'il est légitime de les accuser tous deux, mais surtout Henri de Gand, d'avoir défendu un autre « Troisième Reich », moins perniciosus certes que le « Troisième Reich » historique, mais considéré tout de même habituellement comme une sorte d'entité bizarre et, somme toute, suspecte dans l'histoire de la métaphysique et de la logique occidentales : je veux parler du « drittes Reich » évoqué par Frege dans ses *Logische Untersuchungen* et plus précisément dans *Der Gedanke* (« Ein drittes Reich muß anerkannt werden »), c'est-à-dire de ce royaume, de ce domaine de vérités/pensées qui n'ont besoin d'aucun porteur (*kein Träger*) et constituent donc un monde, un état, indépendant aussi bien des choses qui existent réellement que des représentations¹. C'est quelque chose de semblable à ce « troisième royaume » que représenterait donc la doctrine scolastique de l'*esse essentiae* dont Henri de Gand, à la fin du XIII^e siècle, fut sans aucun doute l'un des principaux

1. Frege 1918, 69 ; 1971, 184 : « Il faut admettre un troisième domaine. Ce qu'il enferme s'accorde avec les représentations en ce qu'il ne peut pas être perçu par les sens, mais aussi avec les choses en ce qu'il n'a pas besoin d'un porteur dont il serait le contenu de conscience. Telle est par exemple la pensée que nous exprimons dans le théorème de Pythagore, vraie intemporellement, vraie indépendamment du fait que quelqu'un la tienne pour vraie ou non. Elle n'a besoin d'aucun porteur. Elle est vraie non pas depuis l'instant où elle a été découverte, mais comme une planète était déjà en interaction avec d'autres planètes avant qu'on l'ait observée ».

défenseurs, mais dont les racines nous renverraient (à tort ou à raison : c'est là, nous le verrons, le cœur même de la question) jusqu'à Avicenne.

Ce qui va nous intéresser ici, c'est surtout l'histoire de l'association entre la question des universaux et celle de l'indifférence des essences à l'existence physique ou mentale, cette histoire étant en même temps celle de la dissociation entre les natures communes et les universaux, entre τὸ κοινόν et τὸ καθόλου, autrement dit entre l'universel et son universalité. Cette double histoire a son héros éponyme ou fondateur : Avicenne (même si certaines prémisses peuvent se retrouver plus tôt encore dans la théorie de l'abstraction d'Alexandre d'Aphrodise) ; mais surtout elle a trouvé un chantre d'exception en la personne d'Alain de Libera, qui lui a consacré deux volumes importants : *La Querelle des universaux* et, plus encore, *L'Art des généralités*². Racontée par Alain de Libera, cette aventure, comme tous les grands cycles narratifs, est aussi et surtout l'histoire d'une trahison, d'une trahison énochale, celle que les *Latini*, les scolastiques, confrontés à la théorie avicennienne authentique de l'indifférence des essences, auraient commise en la transformant précisément en la doctrine de l'*esse essentiae*. Il n'est donc pas étonnant que, dans le rôle du traître principal, image spéculaire de Ganelon, celui qui, en ce Roncevaux métaphysique inversé, livre impunément à la chrétienté latine un important héritage arabo-islamique parce qu'il se l'est approprié en le dénaturant, soit justement Henri de Gand. Or, de cette trahison, je serais moi-même en quelque sorte complice et victime, puisqu'Alain de Libera me fait l'honneur de me mettre en cause et de citer en particulier l'un de mes modestes jugements dans lequel je déclare qu'Henri de Gand n'aurait fait que porter à ses conséquences extrêmes la célèbre formule d'Avicenne (l'*Avicenna latinus*, bien sûr) : *equinitas est equinitas tantum*³. C'est précisément sur cette articulation entre Avicenne et Henri que je voudrais m'arrêter ici ; bien sûr, il s'agit moins de me disculper – car je suis tout prêt à reconnaître mon erreur et devrai peut-être même avouer ici mon adhésion volontaire au complot –, que de considérer ce qu'il en fut vraiment, autrement dit d'examiner si, du moins pour ce qui est d'Henri de Gand, cette trahison a effectivement eu lieu, ou si au contraire l'histoire que retrace *L'Art des généralités* n'a pas été

2. Cf. de Libera 1996 et 1999.

3. Cf. de Libera 1999, 578-581, et en particulier la note 72 avec sa référence à Porro 1990, 23-29.

interrompue trop tôt et si ce qui y est présenté comme une trahison ne représente pas plutôt un nouveau chapitre, un prolongement, un développement, qui n'est peut-être pas dépourvu de sens, de cette même intrigue. Mais disons-le tout de suite : ce que je vais tenter ici de démontrer suppose en réalité qu'on accepte une grande partie des conclusions d'Alain de Libera et, plus généralement, une organisation méthodologique globale dont *L'Art des généralités* représente précisément, aux yeux de qui écrit, l'exemple le plus suggestif et le plus convaincant.

*
* *

Reprenons cette histoire à partir du point qui nous intéresse, c'est-à-dire de la théorie avicennienne des universaux et en particulier, comme je l'ai dit, des liens qui commencent à s'y dessiner entre la question classique des universaux et la théorie de l'indifférence des essences. On sait la façon dont Avicenne introduit la question des universaux dans la première section du livre V de la *Métaphysique* (*Al-Ilāhiyyāt*) du *Kitāb al-Šifā'* :

Dico igitur quod universale dicitur tribus modis :

[a] dicitur enim universale secundum hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut homo ;

[b] et dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis, etsi nullum eorum habeat esse in effectu, sicut intentio domus heptangulae, quae universalis est eo quod natura eius est posse praedicari de multis, sed non est necesse esse illa multa, immo nec etiam aliquod illorum ;

[c] dicitur etiam universale intentio quam nihil prohibet opinari quin praedicetur de multis, quod tamen, si aliquid prohibet, prohibebit causa qua hoc probatur, sicut sol et terra [...]⁴.

Comme nous aurons l'occasion de le vérifier, le terme clef de ce passage, c'est *intentio*, qui traduit, on le sait, le mot arabe *ma'nā* ; c'est bien une *intention/ma'nā* (les cas *b* et *c* en témoignent explicitement) qui apparaît ici comme susceptible d'être prédiquée de plusieurs. La tripartition semble être structurée sur la base de l'exemplification des universaux dans les particuliers :

(a) dans le premier cas, une pluralité réelle est requise (l'*intention/ma'nā* est attribuée « actuellement » aux particuliers) ;

4. Avicenne – Van Riet 1980, 227, lignes 7-15 (*Métaphysique*, V, 1).

- (b) dans le second cas, l'existence d'une pluralité n'est pas requise, pas plus que celle d'un seul particulier ;
- (c) dans le troisième cas, l'existence d'une pluralité n'est pas exclue (à moins qu'on ne puisse prouver le contraire), même si de fait il n'existe qu'un seul particulier.

On pourrait, avec Alain de Libera, considérer les cas *b* et *c* comme « non standard » : le cas *b* est de fait celui d'un universel non exemplifié ; le cas *c* est celui d'un universel exemplifié par un seul particulier (même si rien n'exclut qu'il puisse y en avoir d'autres ; à moins qu'on ne puisse en démontrer de façon absolue l'unicité). Or, à ce niveau, on aurait déjà, selon Alain de Libera, fait un premier écart, commis une première trahison, parce que, en général, les *Latini* (mais il ne cite que Nicolas de Cornouailles) auraient abandonné l'exemple de la *domus heptangula* pour reprendre celui de Simplicius, l'exemple du φοῖνιξ, du phénix⁵, qui semble pourtant conduire vers un scénario doctrinal complètement différent : l'exemple du phénix ne serait jamais qu'un cas d'universel qui ne se présente que dans une matière monadique (ce qui le ferait rentrer dans le cas *c*, ce cas étant caractérisé par le fait qu'il y a diachroniquement plusieurs individus, mais qu'il n'y en a toujours qu'un seul à la fois). Or, l'exemple de la maison heptagonale semblerait indiquer tout autre chose, à savoir l'absence possible de toute exemplification et, plus encore, selon Alain de Libera, la possibilité de présenter comme universels non seulement les φύσει ὄντα, mais aussi les objets artificiels : et cette question est en quelque sorte typique du néo-aristotélisme d'Alexandre d'Aphrodise. En changeant d'exemple, les *Latini* n'auraient pas seulement dénaturé la tripartition, ils auraient fermé la voie d'accès à l'arrière-plan doctrinal qu'il y a derrière Avicenne, c'est-à-dire à la tradition alexandrinienne⁶.

Pour l'instant, je voudrais ici faire au passage deux observations seulement ; tout d'abord, il n'est pas vrai que tous les *Latini* aient substitué en bloc le phénix à la maison heptagonale ; et justement, le « latin » qui nous intéresse le plus ici, Henri de Gand, introduit toujours dans la tripartition l'exemple de la *domus heptagonalis* dans les termes mêmes d'Avicenne⁷. D'autre part, le cas *b*, me semble-t-il,

5. Simplicius – Kalbfleisch 1907, 55, lignes 29-31 : *Translatio Guillelmi* : Simplicius – Pattin 1971-1975, 74, lignes 21-23.

6. Cf. de Libera 1999, 512.

7. Cf. par exemple Henri de Gand – Hödl 1998, 55, lignes 2-8 : « dicendum quod aliquod contingit praedicari de pluribus unitate rei et rationis, vel unitate rationis

n'a pas *principalement* pour sens d'inclure aussi les êtres artificiels parmi les universaux : au contraire, ce qui me semble fondamental, c'est le premier aspect, celui qui a été rappelé en premier, à savoir la possibilité de parler d'universaux non exemplifiés actuellement dans la réalité physique⁸. Le problème prend diverses connotations puisqu'il porte sur la *possibilité* des universaux, c'est-à-dire d'essences qui peuvent être considérées comme possibles en dehors même de l'existence de particuliers en acte. Or, puisque (d'après la façon dont Avicenne semble concevoir les modalités et le « principe de plénitude ») il est difficile de supposer que les essences possibles des êtres naturels peuvent demeurer non actualisées, la possibilité d'universaux non exemplifiés dans des réalités individuelles semble ne pouvoir porter que sur deux classes : celle des objets artificiels conçus par l'homme (au contraire de ce qui est présent dans l'esprit divin, ce qui est présent dans l'esprit humain peut demeurer non actualisé) et celle des fictions également présentes dans l'esprit humain que, de façon surprenante, Avicenne considère comme susceptibles d'universalisation⁹. De ce point de vue, entre la maison

tantum et diversitate rei. Praedicabile de pluribus isto secundo modo, illud est vere universale, et hoc contingit in formis creatis tantum secundum tres modos, quos tangit Avicenna in principio V Metaphysicae : "aut quia actu praedicatur de multis sicut homo, aut quia est possibile praedicari de multis, etsi nullum habeat in effectu, sicut domus heptagona, aut si unicum habet in effectu tantum, sicut sol" ».

8. Il me semble que c'est également l'impression de Bäck 1992, en particulier 231-232. Sur la question (et sur l'alternative phénix/maison heptagonale) cf. aussi Druart 2001, 137-138.

9. Dans l'*Épître sur la disparition des formes intelligibles vaines après la mort* ou *Lettre sur l'âme*, c'est justement sur la base de leur capacité à être universalisées qu'Avicenne rejette en effet l'hypothèse selon laquelle les fictions auraient une nature purement imaginaire (au sens technique qui renvoie à l'imagination en tant que faculté). Autrement dit, en tant qu'universalisables, les fictions doivent être *aussi* intelligibles d'une certaine façon. Cf. l'édition du texte arabe et la traduction française de la *Lettre* dans Michot 1987. Citons ici tout de suite le passage qui est peut-être le plus important sur ce sujet (Michot 1987, 161) : « Toute forme, donc, qui existe dans l'âme d'une manière telle qu'il est possible, pour l'intellect, d'y admettre quelque association, est universelle, intelligible. Or, parmi les formes impossibles, il en est certaines qui ont ce caractère ; ainsi, par exemple, la croyance que la 'Anqā' Muḡrib existe dans les faits. Celui qui admet qu'elle existe dans les faits admet de même qu'il puisse y en avoir plus d'une. Il croit donc quelque chose d'universel et c'est quelque chose d'intelligible ». Comme on le voit, Avicenne ne comprend pas ici l'exemple du phénix comme un cas d'universel dans une matière monadique (quoique dans la succession). Ne nous étonnons pas non plus que la *croyance* au phénix (ou en ce qui s'y apparente le plus) figure en premier lieu comme universel : cf. à ce sujet (c'est-à-dire sur la tension qu'il y a chez Avicenne entre la tentation de considérer les fictions comme de simples privations et des impossibilités logiques, et la tentative pour rendre

heptagonale et le phénix (ce n'est pas seulement Simplicius, c'est Avicenne lui-même, en d'autres lieux, qui fait appel à ce sujet au phénix ou à quelque chose de fort semblable – *'anqā' muḡrib*), il y a moins de distance et d'hétérogénéité qu'il ne semble y en avoir pour Alain de Libera. Mais, puisque le cas du phénix pourrait suggérer l'hypothèse qu'il y a des universaux qui sont en quelque sorte dotés d'existence mentale, mais répugnent à toute forme d'actualisation dans la réalité extramentale, il est neutralisé dès le départ dans *L'Art des généralités* (on n'y mentionne pas, me semble-t-il, la discussion de cette question par Avicenne, par exemple dans la *Lettre sur l'âme – Risāla fī al-nafs*).

Mais, en attendant, nous nous sommes quand même rapprochés du cœur du problème. Ce qui compte pour Avicenne, c'est que l'universel n'est pas tant ou pas seulement ce qui se prédique de plusieurs, que ce qui *peut* se prédiquer de plusieurs – indépendamment, semble-t-il, du fait que cette pluralité existe de fait dans la réalité extérieure ou qu'elle se réduise à un seul cas, voire à aucun. Pour Avicenne, cette tripartition ne concerne toutefois que l'universel logique :

Possunt autem haec omnia convenire in hoc quod universale est id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis ; et oportet ut universale logicum et quicquid est simile illi sit hoc¹⁰.

Mais, si l'universel logique se définit d'après la *possibilité* de la prédication, il doit y avoir quelque chose à quoi cette possibilité peut être attribuée ou sur quoi elle puisse être fondée. Nous arrivons ainsi à cette distinction capitale :

Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accedit universalitas est quiddam aliud¹¹.

quand même compte du phénomène de leur intelligibilité) Black 1997, en particulier 435-443. Il est intéressant aussi de citer encore cet auteur à propos de la maison heptagonale (Black 1997, 440, note 45) : « The case of the heptagonal house appears to be complicated by the choice of an artificial form as an example. Avicenna's necessary and eternal metaphysics of emanation – which implies the principle of plenitude at least on the level of quiddities or natures – cannot allow for as-yet-unrealized natural forms (since this would involve a change in the creator). But Avicenna might be able to uphold the idea of artistic forms in the human mind that have been conceived and can be executed, but which no one has yet bothered to make. That is, the principle of plenitude for Avicenna might exclude artificial kinds, or be confined in their case to conceptual existence ».

10. Avicenne – Van Riet 1980, 228, lignes 19-21 (*Métaphysique*, V, 1).

11. *Ibid.*, 228, lignes 24-26 (*Métaphysique*, V, 1) : « fa-al-kulli min ḥaytu huwa kulli šay', wa-min ḥaytu huwa šay' talḥaquhu al-kulliyya šay' ».

Il faut donc distinguer entre l'universel en tant que tel (terme ambigu) et l'universel – si nous voulons continuer à l'appeler ainsi – auquel il arrive d'être universel, autrement dit auquel vient s'ajouter l'*intentio/ma'nā* de l'universalité. Mais à quoi donc précisément s'ajoute cette *intentio* ? Telle est en effet la question cruciale de tout ce problème. Pour cela, nous pourrions dire qu'il s'agit de quelque chose qui n'est en soi ni universel, ni particulier, comme le déclare ce passage bien connu d'Avicenne :

Definitio enim equitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equitatis. Equitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accedit universalitas. Unde ipsa equitas non est aliquid nisi equitas tantum ; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equitatis, sed ex hoc quod est equitas tantum. [...] Equitas ergo, ex hoc quod in definitione eius conveniunt multa, est communis, sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus et accidentibus signatis, est singularis. Equitas ergo in se est equitas tantum¹².

Cette si célèbre conclusion est en quelque sorte l'exergue ou le slogan de la thèse de l'indifférence de l'essence. Pour Avicenne, la pure quiddité (ou l'essence, ou la nature) est quelque chose de différent de l'universel, dans la mesure où l'universalité n'entre pas dans sa définition et représente une *autre* intention qui s'ajoute à elle¹³. Mais comment comprendre cette *altérité* ? Et tout d'abord, comment se forme, d'où provient cette séparation entre l'universel logique et l'essence par elle-même indifférente aussi bien à l'universalité qu'à la particularité, à l'existence mentale qu'à l'existence réelle ou physique ? Selon Alain de Libera, cette distinction résulte de deux facteurs distincts, à la fois historiques et doctrinaux, dont

12. Avicenne – Van Riet 1980, 228, ligne 29-229, ligne 42 (*Métaphysique*, V, 1).

13. Cf. Marmura 1992, 77-87. Marmura met en évidence une difficulté de fond qui porte sur le rapport de la quiddité en tant que telle à l'universel, ou bien sur la façon dont l'universalité s'ajoute à la quiddité en en garantissant l'existence mentale : « If, in forming the universal concept, the quiddity and the universality combine as concepts, then it is neither the quiddity in itself nor universality as such that is combining. If, on the other hand, each combines with the other, not as concepts, not as mental existents, then how do we obtain from this combination the universal concept, "the mental genus", an existent in the mind ? ». Comment se combinent donc la quiddité et l'universalité pour former un concept universel ? On aimerait répondre : comme des intentions (*ma'āni/intentiones*) précisément, mais cela présupposerait en définitive l'emploi d'un instrument technique spécifique, comme la distinction intentionnelle qu'a élaborée par la suite Henri de Gand. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

on doit cependant tenir compte conjointement pour ne réduire Avicenne ni aux vicissitudes de l'avicennisme latin ni à son appartenance exclusive aux débats entre philosophie et théologie dans le cadre islamique¹⁴. Il faut au contraire considérer qu'Avicenne s'inscrit dans une tradition *philosophique* préexistante (qui a ses problèmes, ses solutions, ses *auctoritates*) et qu'il se sert en même temps de cette tradition pour prendre position dans les débats d'une certaine frange de la *théologie*, du *kalām* islamique. En l'espèce, la tradition dans laquelle Avicenne se situe, c'est précisément celle de l'*épistèmè* alexandrinienne (autrement dit, celle qui dépend d'Alexandre d'Aphrodise)¹⁵, alors que les adversaires qu'il affronte en reprenant certains des thèmes qui ont mûri dans la confrontation avec cette tradition sont les théologiens mu'tazilites. La thèse fondamentale de Alain de Libera est, en substance, la suivante : la théorie de l'indifférence des essences est un développement de la théorie d'Alexandre sur la nature commune, dont il reprend et affine la distinction entre τὸ κοινόν et τὸ καθόλου, autrement dit entre l'essence abstraite et le genre logique, en en modifiant cependant un aspect essentiel. Pour

14. Tel est le sens plus général d'une opération qu'en elle-même je ne peux que partager ; cf. de Libera 1999, 500 : « Nous voudrions donner ici les éléments d'une autre lecture possible, qui, sans l'arracher à son propre horizon, replacerait Avicenne dans un autre récit, non plus au départ d'une histoire qui n'est pas la sienne (celle de l'avicennisme latin), ni à l'arrivée d'une autre, qui serait seulement la sienne (celle de la philosophie islamique) ; un récit qui en ferait le partenaire d'un dialogue imaginaire où ses interlocuteurs seraient Boèce et Abélard. On dira qu'un tel dialogue est absurde et antihistorique, qu'il va à l'encontre de l'histoire à "durées multiples" dont nous nous sommes faits ailleurs l'avocat. Notre réponse est simple : pareil dialogue a un sens, et il est "historique", dans la mesure où – c'est du moins notre hypothèse –, certaines théories d'Avicenne, comme celles de Boèce et d'Abélard, ne prennent leur sens véritable qu'à être rapportées à un même "socle épistémique" : le réseau de problèmes, d'arguments et de solutions tendu par Alexandre d'Aphrodise sur la question aristotélicienne de l'abstraction ».
15. L'objectif explicite d'Alain de Libera, en ce sens, c'est justement de replacer Avicenne au sein de l'aristotélisme après l'avoir soustrait à celui, traditionnel, du platonisme. Cf. de Libera 1999, 136 : « La théorie de l'indifférence de l'essence est, on l'a dit, la principale innovation de l'ontologie d'Alexandre. Cette théorie est traditionnellement associée au nom d'Avicenne, qui, de fait, en a donné l'exposé le plus mûr, le plus complet et le plus systématique. On ne saurait donc créditer Alexandre d'une théorie qu'Avicenne est le premier à avoir articulée intégralement. On doit, en revanche, lui en attribuer l'intuition initiale et ce qu'on pourrait appeler la première élaboration. Ce faisant, on confère un sens nouveau à la théorie d'Avicenne, car on la rapatrie dans l'horizon de l'aristotélisme, au lieu de l'inscrire dans un cadre qui n'est pas le sien, le platonisme, comme un ultime avatar de la théorie des Idées ».

Alexandre, c'est seulement l'universalité qui est en réalité un accident de la nature, alors qu'on ne peut dire la même chose de la particularité : la nature n'est jamais réellement indifférente à l'existence physique individuelle¹⁶. En d'autres termes, tout en empruntant à Alexandre l'idée fondamentale de l'antériorité de la nature définissable sur le genre, Avicenne intervient, d'une façon qui ne manque pas de pertinence, sur l'aspect hiérarchique de cette antériorité ; alors qu'Alexandre fait l'hypothèse d'une sorte de concaténation en trois moments entre nature pure ou commune, universel et particulier, Avicenne postule, on l'a vu, une double antériorité simultanée : l'essence est antérieure (indifférente) et à l'universalité et à la particularité, et autant à l'une qu'à l'autre.

Et, puisque l'universalité et la particularité désignent deux modalités distinctes de l'existence (l'existence mentale et l'existence physique), le rapport de la nature définissable à l'existence est, lui aussi, conformément à cela, interprété de façon différente : dans la doctrine d'Alexandre, toute nature/essence n'est telle qu'à condition d'être exemplifiée dans un individu au moins. Au contraire, Avicenne soutient qu'une forme d'existence accompagne toujours la nature, mais il ne dit pas qu'il s'agisse justement de l'existence réelle ou extramentale ; en effet, comme nous l'avons vu, on peut universaliser aussi les essences qui (dans la réalité) n'existent que dans un seul individu, et même des essences qui ne sont actuellement exemplifiées dans aucun être réel : par conséquent, aucune nature ne peut être considérée comme étant dépendante du particulier et indifférente à l'universalité. Cela dit, il resterait à voir si l'essence/nature commune¹⁷ peut être, non seulement indifférente, mais effectivement indépendante de tout type d'existence mentale – et c'est précisément là, à mon avis, que va se jouer la façon de comprendre le lien entre Avicenne et les *Latini* (Henri de Gand en particulier).

16. Sur le statut des universaux chez Alexandre, cf. Tweedale 1984 ; Sharples 1987, 1176-1243, en particulier 1199-1202 (VIII : « Forms and Universals »), et, bien sûr, de Libera 1999, 25-157.

17. Bien que le syntagme *natura communis* soit bien évidemment une création latine (qui dérive indirectement de τὸ κοινόν) et qu'Avicenne utilise habituellement *māhiyya* (l'équivalent du latin *quidditas*, de l'allemand – employé à l'occasion par Heidegger – *Washeit* ; de l'anglais inhabituel *Whatness* ; il ne me semble pas qu'il y ait un terme équivalent en italien, et j'ignore s'il y en a un en français), il est vrai que l'usage de l'expression n'est pas du tout impropre quand on fait référence à Avicenne à partir du moment où justement, dans les deux premières sections du traité ou livre V de la *Métaphysique* (du *Livre de la guérison*) *tabi'ah* est employé comme synonyme de *quiddité*.

De toute façon, et indépendamment de savoir quelle variante de la « théorie du sujet unique » Alexandre avait effectivement soutenue (c'est, on peut le présumer, celle qu'Alain de Libera note ThSu^{**} : le sujet unique de la particularité et de l'universalité est le particulier concret lui-même ou un ensemble de particuliers concrets), il est plus que vraisemblable qu'Avicenne a trouvé dans la tradition arabe de l'un des textes les plus significatifs d'Alexandre sur les universaux (la *Quaestio* 1.11a)¹⁸ une formulation plus proche en quelque sorte de sa propre doctrine (ThSu^{*} : le sujet unique de la particularité et de l'universalité est antérieur aussi bien à l'universel qu'au particulier) : dans la version arabe de la *Quaestio* 1.11a, on lit en effet que la même intention (*ma'nā*) peut être, sous des aspects différents et sous des rapports différents, tantôt universelle et tantôt particulière. Or, *ma'nā*, nous l'avons vu, est exactement ce qu'on lit dans la définition avicennienne des universaux et dans sa description de l'indifférence de l'essence. Le terme grec originel dans ce contexte devrait être *πράγμα* (terme qui, Alain de Libera le rappelle fort opportunément, possède déjà par lui-même plusieurs équivalents : *λόγος, νοήμα, διάνοια, έννοια, θεώρημα*)¹⁹ : la marge d'oscillation sémantique permet de légitimer aussi la possibilité qu'il désigne un sujet qui n'est ni une chose particulière, ni un concept universel.

Le second présupposé de la théorie de l'indifférence des essences, comme le suggérait déjà Jean Jolivet²⁰, c'est au contraire celui qui est présent dans les controverses théologiques islamiques, en particulier dans la controverse entre les *aš'arites*, d'une part, qui ne font aucune différence entre existence, positivité, choséité, essence et sujet concret²¹, et les *mu'tazilites*, d'autre part, pour qui même

18. La question ou aporie 1.11 d'Alexandre discute les problèmes que soulève l'affirmation du *De anima*, I, 1, 402 b7 (« l'animal universel soit n'est rien du tout soit il est postérieur ») et elle a été conservée en deux versions de différentes longueurs ; de la version la plus courte (1.11a) il existe aussi deux traductions arabes différentes éditées et traduites en allemand dans Ruland 1979, 253-257 et 262-267. Une traduction française des deux versions arabes de la question, faite par M. Geoffroy, est publiée en appendice à Alain de Libera 1999, 639-643.

19. Cf. Hadot 1980 et Endress 1997.

20. Cf. Jolivet 1984 (on le retrouve dans Jolivet 1995, 221-236). La thèse fondamentale de Jolivet est la suivante : on trouve les racines de la distinction avicennienne entre l'essence (*māhiyya*) et l'existence (*wuğūd*) moins dans la tradition philosophique grecque que justement dans les discussions qui ont lieu dans le cadre du *kalām* sur la distinction entre *cosa* (*šay'*) et étant/existant (*mawğūd*). Sur la façon dont Avicenne interprète à son tour *šay'* et *mawğūd* comme des intentions premières, cf. Marmura 1984.

21. Cf. à ce sujet Frank 1999.

l'inexistant (*ma'dūm*) est une chose et une essence dotée de propriétés qui se rapportent à l'existence : est « chose » en effet tout ce qui peut être connu et, en ce sens, même un non-existant connaissable est une chose²². Le problème de fond est évidemment celui de la présence des choses à la connaissance éternelle de Dieu²³. Or,

22. Wisnovsky résume bien les termes essentiels du débat : premièrement l'existant est subsumé extensionnellement mais pas intensionnellement sous la chose (les existants sont toujours des choses, mais les choses ne sont pas toujours des existants ; être une chose et être existant ont des significations différentes) – il s'agit de la position des *mu'tazilites* ; deuxièmement la chose et l'existant sont identiques aussi bien en extension qu'en intension (les choses sont toujours des existants, et les existants sont toujours des choses ; les deux termes ont la même signification) – on trouve une position de ce type non seulement chez les *aš'arites*, mais aussi par exemple chez les *māturīdites* (cf. Wisnovsky 2000, 190-191). Pour Wisnovsky, Avicenne prend en fait une position intermédiaire : la chose et l'existant sont identiques en extension mais ils diffèrent en intension (autrement dit, les choses sont toujours des existants, et les existants toujours des choses, mais les termes ont des significations différentes). Il me semble toutefois que Wisnovsky ne distingue pas toujours bien l'universel et l'essence, et qu'en réalité il fait peu attention au caractère sans doute plus particulier de la théorie avicennienne de l'indifférence des essences, ou plutôt à la thèse selon laquelle l'essence est en soi indifférente aux deux formes d'existence (réelle et mentale), mais elle n'arrive jamais sans être. Ce n'est pas par hasard que Wisnovsky se voit en quelque sorte contraint de rapprocher Avicenne des *mu'tazilites* : « Avicenna seems to have forced himself into advocating the *Mu'tazilite* position that existent is subsumed extensionally but not intensionally under thing ; that is, that existents are always things but things are not always existents » (*ibid.*, 199). Plus intéressante est au contraire l'hypothèse que c'est en particulier la difficulté de rendre compte de l'apparente circularité entre la cause finale et la cause efficiente qui a conduit Avicenne à distinguer entre *šay'iyya* (choséité/choséité) et *wuğūd*, et que c'est le même problème qui a peu à peu déterminé une transition lexicale de *šay'iyya* à *māhiyya*. En ce sens, la thèse originelle de Jolivet ne serait pas corrigée mais intégrée : il y aurait autrement dit un arrière-plan philosophique grec à la distinction avicennienne entre chose/choséité/essence d'une part et existence d'autre part, et cet arrière-plan serait justement représenté par la doctrine aristotélicienne de la causalité. D'une façon apparemment indépendante de Wisnovsky, Druart suggère, elle aussi, une connexion entre l'interprétation avicennienne de la « chose » et de la « choséité » et le problème de la priorité de la cause finale (cf. Druart 2001, en particulier 139-142).

23. La difficulté est posée aussi et surtout par les versets du *Coran* (en particulier 16, 40 et 36, 82) dans lesquels l'acte créateur est décrit comme un commandement (« Sois ! ») adressé par Dieu à ce qui n'est pas encore (mais qui doit pourtant, précisément pour cette raison, selon les *mu'tazilites*, être interprété comme une chose). Les *mu'tazilites* pensent ainsi que « chose » ne s'applique pas seulement à ce qui existe (*al-mawğūd*), mais aussi à ce qui n'existe pas (*al-ma'dūm*), autrement dit qu'une chose est déjà une chose *avant* d'accéder à l'être actuel ou après avoir perdu l'être actuel. Au contraire, comme on l'a

pour qu'on en connaisse les propriétés, les choses doivent avoir un certain être, être déjà des choses avant d'exister en acte : c'est précisément cette hypothèse qui nous orienterait vers le « Troisième Reich », vers un domaine neutre d'essences réfractaires ou irréductibles aussi bien à l'existence mentale qu'à l'existence physique, une « terre intermédiaire » qui, finalement, implique en quelque sorte qu'on suspende (Jolivet l'avait déjà noté) le principe du tiers exclu²⁴.

*
* *

Contrairement à ce qu'il pourrait sembler à première vue et pour une grande partie des interprétations traditionnelles, c'est exactement contre cette dernière position mu'tazilite qu'Avicenne fait donc valoir, selon Alain de Libera, sa propre théorie de l'indifférence des essences. Si je reprends fidèlement les schémas d'Alain de Libera, on pourrait en formaliser les principes de la façon suivante :

- l'universalité est un concomitant de X ;
- la définition de X n'est pas celle de l'universalité;
- l'universalité n'entre pas dans la définition de X ;
- l'universalité est un accident de la définition de X ;
- la définition de X est la même chose (*šay'*) que X ;
- la définition de X n'est aucune autre chose (*šay'*) que X ²⁵.

La définition d'animal (ou de l'animalité) est donc autre chose (ou mieux, elle est une autre intention) que l'animal compris comme concept prédicable d'une pluralité d'animaux réels, ou bien comme universel logique. La définition de l'animalité – l'essence de l'animalité – n'est en elle-même ni une ni multiple, elle est indifférente à l'existence dans la réalité externe ainsi qu'à l'existence dans l'âme, mais, en tant que telle, elle est seulement l'animalité. L'animalité accède à la singularité et à l'universalité, qui correspondent à l'existence mentale ou réelle²⁶, en vertu des accidents ou déterminations

déjà dit, pour les as'arites, entre chose et étant, il y a une correspondance et une synchronie parfaites : une chose n'est une chose que lorsqu'elle existe.

24. Cf. Jolivet 1984, 22.

25. Cf. de Libera 1999, 516.

26. La symétrie entre l'individualité et l'existence extramentale d'une part et l'universalité et l'existence mentale d'autre part est sans aucun doute l'un des traits

concomitantes qui les accompagnent. Plus précisément, lorsqu'à l'essence s'ajoute la possibilité d'être prédiquée de plusieurs individus, elle existe alors dans l'esprit en tant que concept universel ; au contraire, lorsque s'y ajoutent des accidents de caractère matériel (en tant que la *materia signata* fait fonction de principe de détermination et d'individuation), l'essence existe dans la réalité extramentale en tant qu'individu.

Tel est le noyau de la théorie de l'indifférence de l'essence (ThIE) qu'Alain de Libera formule ainsi :

[ThIE2.2.1] : si X est pris en tant que *def.* X répond à une pluralité de choses $\{X_1, X_2, X_3, \dots, X_n\}$ X est commun.

[ThIE2.2.2] : si X est pris avec des propriétés et des accidents désignés, X est particulier²⁷.

Les déterminations universalisantes et individualisantes sont donc « concomitantes » de l'essence, ou mieux, nous le verrons, sont d'inévitables « concomitants » de l'essence elle-même : et pourtant, considérée en elle-même, autrement dit en laissant de côté ces déterminations, l'essence n'est ni universelle ni particulière.

Il faut prendre soin de distinguer, de cette version authentique ou correcte de la théorie, une pseudo-version possible (à savoir *ThIE) :

*ThIE : Y en tant qu'elle est Y n'est ni a ni $non-a$ ²⁸.

La différence entre les deux versions se trouve entièrement dans la portée de la négation. Soit la question :

Y en tant qu'elle est Y est-elle a ou $non-a$?

distinctifs de la doctrine d'Avicenne. Sous cet aspect, il est vrai sans aucun doute que tous les *Latini* n'ont pas conservé ce même parallélisme : la rupture la plus évidente, en ce cas, semble avoir été opérée par Duns Scot, qui voit dans la communauté une propriété des choses, et non un caractère de l'existence mentale. Cf. à ce propos Boulnois 1992, 3-33, en particulier 12-17. D'autre part, Owens (qui semble toutefois attribuer aux essences avicenniennes une consistance ontologique autonome) avait noté que la doctrine de l'indifférence implique, au moins en apparence, que toute essence ne peut être considérée en première instance (ou nécessairement) comme unitaire : c'est précisément ce qui explique la tentative scotiste de trouver une unité réelle de l'universel en dehors de l'essence elle-même (cf. Owens 1957, 1-14).

27. Cf. de Libera 1999, 517. Nous conservons les formulations originelles d'Alain de Libera, même quand nous ne citons pas tous les passages qui les précèdent (cf. par exemple la façon dont il arrive à ThIE2.2.1 et à ThIE2.2.2), pour éviter d'éventuelles équivoques dans les références.

28. *Ibid.* 1999, 525.

On peut y répondre de deux façons différentes :

R: *Y* n'est pas, en tant qu'elle est *Y*, *a* [par exemple: "animal", n'est pas, en vertu de sa propre nature, universel] ;

*R: *Y* est, en tant qu'elle est *Y*, *non-a* [par exemple: "animal", en vertu de sa propre nature, n'est pas universel]²⁹.

Dans le premier cas, la *reduplicatio* (notée par le syncatégorème « en tant que ») est dans le *scope* de la négation ; dans le second, elle ne l'est pas. En effet, la question posée n'admet qu'une double réponse négative: « *X* n'est pas, en tant que *X*, *a* » et « *X* n'est pas, en tant que *X*, *non-a* ». Au contraire, si la négation vient après le foncteur reduplicatif, on obtient la thèse selon laquelle *X*, en tant qu'il est *X*, est quelque chose de différent de *a* et de *non-a*, ce qui donne précisément l'impression que *X* existe d'un certain côté avant d'être *a* et *non-a*. Mais, en réalité, pour Avicenne, il n'existe pas d'essences qui ne s'accompagnent de l'existence physique ou de l'existence mentale. Pour utiliser les exemples concrets déjà cités, la thèse « *animal* n'est pas, en vertu de sa nature, universel » est, en termes avicenniens, correcte ; au contraire, la thèse « *animal* en vertu de sa propre nature n'est pas universel » nous fourvoie et elle est incorrecte.

C'est en superposant cette pseudo-version à la version authentique qu'on fait d'Avicenne un collaborateur du « Troisième Reich », alors que celui-ci représente justement ce contre quoi il polémique vraiment. En ce sens, selon Alain de Libera, l'histoire de ThIE est en fait l'histoire de la *non-réception* (c'est-à-dire de la réception de *ThIE) de la doctrine avicennienne authentique, alors que celle-ci représente au contraire la « véritable découverte »³⁰ de l'époque médiévale sur la question des universaux, découverte destinée (ô oxymore !) à rester « recouverte », semble-t-il, pour ne réapparaître que chez des auteurs qui n'ont aucun lien avec Avicenne lui-même (Pierre Abélard) ou qui n'en ont qu'indirectement (Ockham).

Avant de passer à une vérification plus détaillée de cette hypothèse historiographique, cherchons maintenant à mieux comprendre ThIE. Pour continuer à suivre les formules d'Alain de Libera, l'authentique ThIE est une théorie qui pose que :

29. Cf. de Libera 1999, 526.

30. *Ibid.*, 543 (« [...] on ne doit pas neutraliser ce qui est la véritable découverte du Moyen Âge : la théorie avicennienne de l'indifférence de l'essence [...] »).

(π) L'on ne doit prédiquer de *a* en tant qu'il est « *a* » ni « être particulier » ni « être commun »

est une proposition vraie alors que

(φ) L'on doit prédiquer de *a* en tant qu'il est « *a* » ou « être particulier » ou « être commun »

est une proposition fausse³¹.

En d'autres termes, ce qu'Avicenne entend affirmer, ce n'est ni que l'animalité (ici: *a*) peut exister sans être ni particulière ni commune, ce n'est pas non plus – nous le verrons – que la même nature identique subsiste en acte dans plusieurs individus, c'est que, dans tout animal singulier ainsi que dans le concept d'« animal » (pris comme genre logique), il est possible de considérer l'animalité en tant que telle, en faisant abstraction des conditions qui l'accompagnent et font d'elle précisément un individu existant en acte ou un concept prédicable existant dans l'esprit. Ainsi comprise, la théorie de l'indifférence des essences n'est pas une forme masquée de platonisme, mais, comme l'écrit Alain de Libera, « une des formes les plus subtiles d'« antiplatonisme non déguisé » »³². L'essentiel, c'est de comprendre que, pour Avicenne, considérer « *a* en tant qu'*a* », ce n'est pas du tout la même chose que poser *a* comme un être subsistant et séparé – l'essentiel, autrement dit, c'est de distinguer soigneusement les notions d'abstraction et de séparation³³. Bref, l'abstraction ne se ramène pas à une forme de séparation ontologique ; au contraire, *a*, en tant qu'*a*, est abstrait si et seulement s'il est pris sans la condition qu'autre chose soit avec lui.

31. Cf. de Libera 1999, 555.

32. Cf. de Libera 1999, 555.

33. Cf. Avicenne – Van Riet 1980, 235, lignes 68-82 (*Métaphysique*, V, 1) : « Dicemus ergo quod in hac quaestione venit error multis modis. Unus fuit opinio quod id quod est animal, cum fuerit aliquod animal, tunc natura animalitatis, considerata in se non secundum aliud, non habet esse cum illo ; declaratio autem huius erroris iam patuit ex praedictis. Alius fuit opinio de hoc quod animal ex hoc quod est animal debet esse proprium vel improprium secundum remotionem. Sed non est ita. Animal enim consideratum ex hoc quod est animal et secundum eius animalitatem nec est proprium nec improprium, quod est commune ; utrumque enim removetur ab eo, nam ipsum, ex animalitate sua, tantum est animal. Intentio vero animalis, ex hoc quod est animal, est praeter intentionem proprii et communis nec sunt intransia in suam quidditatem. Cum igitur hoc ita sit, tunc animal ex hoc quod est animal nec est proprium nec commune ex sua animalitate, sed est animal, non aliud aliud a se de dispositionibus, sed consequitur ipsum esse proprium vel commune ».

Pour examiner ce dernier point, Alain de Libera met en parallèle les deux formules suivantes :

/Ab1/ *a* en tant qu'il est *a* est abstrait ssi il est pris sans la condition qu'autre chose soit avec lui.

/Ab2/ *a* en tant qu'il est *a* est abstrait ssi il est pris à la condition qu'aucune autre chose ne soit avec lui³⁴.

Les deux formulations semblent fort semblables, mais la différence se révèle soudain quand on essaie d'en examiner la portée par rapport aux deux modalités d'existence (« physique » et mentale) dont s'accompagne inévitablement l'essence/nature. En partant de Ab2, nous devrions (en termes qui sont, en toute cohérence, avicenniens) dire que *a* n'existe pas dans la réalité, parce qu'alors nous aurions une forme séparée subsistante et serions en plein platonisme, alors que *a* existe ou peut exister dans l'esprit. En partant de Ab1, nous pourrions dire au contraire que *a* existe vraiment dans la réalité, sans pourtant y exister en tant que tel, mais seulement en tant qu'uni à des facteurs concomitants, à des déterminations accidentelles.

Bref, s'il est vrai que l'essence n'est, en tant que telle, ni universelle ni particulière, il est vrai aussi, comme on l'a déjà dit, que la même essence n'est jamais sans les accidents, qualifiés de concomitants, qui font d'elle un étant individuel ou un concept universel. Cela voudrait-il dire que la même essence ou nature existe aussi bien comme universelle que dans les individus ? S'il en était ainsi (au sens par exemple de ϕ), la doctrine avicennienne de l'indifférence des essences ne serait pas en définitive tellement éloignée de la théorie classique des trois états de l'universel à laquelle effectivement on l'a souvent assimilée³⁵. Mais les choses sont plus compliquées. On peut saisir la différence en recourant à un exemple précis qui reprend la question classique qui est au fond de la querelle des universaux : l'humanité de Socrate est-elle différente de celle de Platon ? Toujours dans le traité V de la *Métaphysique* (du *Livre de la guérison*) une fois de plus, Avicenne se pose explicitement la

34. Cf. de Libera 1999, 556.

35. Cf. par exemple Wéber 1997. Prenant en considération Albert le Grand, Thomas et Scot, Wéber montre indirectement (ou plutôt, en un certain sens, en allant au-delà de ses propres intentions) que la thèse de l'indifférence de l'essence a été en substance assimilée à la doctrine traditionnelle des trois états de l'universel, annulant de fait toute distinction entre l'essence en tant que telle et l'universel.

question, en remplaçant bien sûr Socrate et Platon par le couple arabe correspondant formé de Zayd et d'Amr. Or, il ne fait aucun doute que l'humanité de Zayd prise *avec* ses accidents n'est pas la même que celle de Amr prise *avec* ses accidents : mais, dans un cas comme dans l'autre, et c'est là le point essentiel, on ne parle pas de l'humanité *en tant que telle*, de l'humanité en tant qu'humanité³⁶.

36. Dans l'original arabe, le passage en question est en réalité particulièrement problématique. Geoffroy le tient pour substantiellement corrompu et propose une reconstruction conjecturale, qu'il vaut peut-être la peine de rapporter intégralement (cf. de Libera 1999, 659-660) : « Et d'ailleurs, si quelqu'un dit : "L'humanité qui est en Zayd en tant qu'elle est humanité" fait [pour vous] l'objet d'une considération d'après le point de vue selon lequel elle est "l'humanité", en en exceptant le fait qu'elle soit "en Zayd", ou bien qu'elle soit "celle de Zayd" ; car sinon, on eût pris l'humanité en tant qu'elle est en Zayd. Or, on l'a *abstraite* (*ḡarradnā-hā*), et on a parlé de sorte que cela voulût dire que l'on se tournait vers ce en quoi elle est "l'humanité". Mais, de deux choses l'une, [1.] soit "l'humanité qui est en Zayd en tant qu'elle est l'humanité seulement" réfère à "l'humanité qui est en Zayd", et on aboutit alors à une impossibilité dans le discours, car le fait d'"être l'humanité qui est en Zayd" n'est pas inclus dans [cette humanité] – vu que celle-ci a été considérée du point de vue selon lequel elle est humanité seulement ; [2.] en revanche, si [l'humanité qui est en Zayd en tant qu'elle est humanité seulement] réfère à l'"humanité seulement", alors la mention de Zayd était purement vaine. Sauf si vous entendez par là qu'il est advenu accidentellement, de manière extrinsèque, à l'humanité qui est en Zayd, d'être en Zayd après que nous en avons excepté qu'elle fût en Zayd. Est-ce donc cela que vous voulez dire ? Mais alors, cela revient encore à considérer autre chose que l'"humanité". Ou si quelqu'un nous interroge, et dit : Vous-même, ne répondez-vous pas en disant qu'elle n'est *ni ceci ni cela* (*laysat kaḏā wa-kaḏā*) ? Or le fait qu'elle soit "ni ceci ni cela" est encore différent d'être "l'humanité en tant qu'elle est l'humanité". Eh bien nous, nous disons : Nous ne répondons pas qu'elle est, en tant qu'elle est l'humanité, non cela, mais qu'elle n'est pas, en tant qu'elle est l'humanité, cela. Et la différence entre les deux a été enseignée dans la *Logique* ». L'alternative notée [1.] dans la traduction de Geoffroy est celle qui fait l'objet de l'intervention conjecturale la plus marquante, comme le signale Geoffroy lui-même en note : « Tumma la yaḥlū imma an tarḡi 'al-kināyat' [au lieu de *kināyat* lire *insāniyyat*] llati fi [Zayd min haytū] anna-hā [*insāniyyat* fa-ḡat] ilā l-insāniyyat llati fi Zayd [...] ». La proposition de Geoffroy se fonde ainsi sur la substitution de *kināya* (l'allusion, l'expression) à *insāniyya* (l'humanité), en complétant ensuite le texte avec ce qui a été mis ici entre des parenthèses carrées. Dans Avicenne – Anawati 1978-1985, Anawati traduisait (en supprimant *anna-hā*) : « Il faudra (1) ou bien que nous rapportions l'expression "qui est dans", comme se rapportant à l'humanité qui se trouve dans Zayd... » (I, 235). En effet, *kināya* semble être un terme rare et même un *hapax* chez Avicenne, et la phrase telle qu'elle est (si on conserve *anna-hā*) semble incorrecte du point de vue syntaxique. La lecture de Geoffroy s'écarte pourtant aussi bien du texte arabe qui nous a été transmis (même dans l'édition récente d'Amoli) que de la version latine (« non potest esse quin haec dictio, scilicet quae est... »). Comme me le suggère Olga Lizzini, on pourrait probablement conserver une version quand même plus proche du texte qui nous a été transmis en conservant aussi bien *kināya* que *anna-hā* et en rattachant *allat* justement

Dans la seule réponse correcte donnée à la question précédemment posée, la négation a au contraire une valeur absolue, elle porte autrement dit sur l'humanité en tant qu'humanité : l'humanité *de* Socrate ou *de* Zayd, ainsi que celle *de* Platon ou *d'*Amr, n'est pas l'humanité en tant que telle³⁷. Dans le cas contraire, en effet, l'humanité se trouverait être le sujet numériquement un de déterminations opposées et contradictoires : elle serait en même temps, par exemple, blanche et noire. Avicenne exclut donc résolument la thèse selon laquelle la même essence (par exemple l'homme) est simultanément présente en deux ou plusieurs individus (Zayd, 'Amr, etc.). Au contraire, ce qui est commun, c'est l'*intentional ma'nā* de l'humanité, autrement dit la définition de l'humanité en tant que telle³⁸ – définition

à *kināya* : « On n'échappe pas à l'une de ces deux possibilités : ou bien, on rattache l'allusion contenue dans "en tant qu'elle est" à l'humanité qui est en Zayd – mais il est impossible de dire cela, car il y a incompatibilité entre le fait qu'il y a une humanité dans Zayd et le fait qu'elle est considérée en tant qu'elle est seulement humanité – ou bien si l'expression renvoie seulement à l'humanité, la mention de Zayd est purement verbale ». Il est évident aussi que Geoffroy interprète au sens fort tout le passage en y voyant une objection polémique dirigée contre Avicenne par un interlocuteur, puisqu'à plusieurs reprises il ajoute au texte des pronoms qui renforcent cette impression (« si quelqu'un dit : "L'humanité qui est en Zayd en tant qu'elle est humanité" fait *pour vous* l'objet d'une considération... » ; « Est-ce donc cela que vous voulez dire ? ») ; si on en restait à l'interprétation plus littérale, on pourrait lire le passage au contraire non pas comme une objection, mais comme une précision apportée par Avicenne lui-même (l'humanité en tant que telle peut être considérée aussi comme présente en Zayd, à condition de négliger la considération de l'individu). Je remercie Olga Lizzini, qui a achevé la première traduction italienne intégrale de la *Métaphysique* d'Avicenne (Avicenne – Lizzini & Porro 2002), non seulement d'avoir mis courtoisement son texte à ma disposition, mais aussi de m'avoir présenté dans le détail les différentes propositions d'interprétation du passage en langue arabe.

37. Comme l'écrivait Jolivet avec sa clarté habituelle (Jolivet 1984, 14) : « [...] une question présentée comme l'alternative entre une affirmation et une négation, telle que "la chevalinité est-elle *A* ou non ?", n'appelle en toute hypothèse qu'une réponse négative ; mais il faut placer correctement la négation : ne pas dire "la chevalinité en tant que chevalinité n'est pas *A*", mais "la chevalinité n'est pas, en tant que chevalinité, *A*". [...] Ainsi, l'humanité qui est dans Zayd est-elle, en tant qu'humanité, autre que celle qui est dans 'Amr ? Non certes ; mais en résulte-t-il qu'on ait là une humanité numériquement une ? Non plus. La première négation signifiait qu'on avait en vue l'humanité tout court, qui peut sans doute être différente dans Zayd et dans 'Amr, mais alors cela lui vient d'ailleurs. Sinon, cela impliquerait que l'humanité en tant que telle soit *A* ou ne soit pas *A* : hypothèse qu'on a déjà réfutée ».
38. C'est en ce sens que, selon Alain de Libera, Avicenne peut réellement être rapproché des *Nominales*, à partir du moment où ils tiennent eux aussi pour impossible qu'une seule et même essence (et/ou intention) puisse exister dans plusieurs individus. Pour remédier au problème de savoir ce qui permet alors

qui s'applique à Zayd, à 'Amr et à tous les autres individus sans requérir aucune autre forme de communauté réelle.

*Manifestum est ergo non esse possibile ut una natura habeat esse in his sensibilibus, ita ut in actu sit universalis, idest ipsa una sit communis omnibus ; universalitas enim non accidit naturae alicui, nisi cum ceciderit in formatione intelligibili*³⁹.

L'universalité (est-il encore besoin de le répéter ?) s'ajoute à la nature et est produite par l'esprit lui-même : en ce sens, l'universel est une représentation individuelle dans l'âme où elle est conçue (du point de vue de ce que les scolastiques appelleront par la suite « réalité formelle ») ; représentation qui est universelle seulement en tant qu'elle est représentative d'une pluralité de choses extramentales (du point de vue de ce que les scolastiques appelleront par la suite « réalité objective »)⁴⁰.

Cette dernière précision nous empêche d'attribuer à Avicenne aussi le risque de ce qu'Alain de Libera, empruntant la formule à Lloyd, appelle *back door Platonism*⁴¹, autrement dit l'hypothèse de l'existence des universaux *in re*. Sur la base de ce qu'on vient de voir, il n'y a rien d'universel dans les choses – l'universalité est construite par l'esprit. Bien sûr, il faudrait ici s'arrêter sur la façon dont cela arrive, autrement dit sur la façon dont une même intention (définition) peut être prédiquée de plusieurs individus réels et acquiert ainsi une existence universelle. Toute l'attention d'Alain de Libera se concentre pourtant à ce sujet sur la façon dont, à la fin du livre ou traité V de la *Métaphysique*, Avicenne décrit la formation des universaux comme « intelligibles d'intelligibles » (« universaux de second ordre »), c'est-à-dire comme unification de formes abstraites individuelles (« universaux de premier ordre »). Ce processus présuppose en premier lieu que, dans l'âme, il y ait des impressions individuelles relatives aux formes des choses extérieures, et en second

une prédication commune, Avicenne dissipe l'ambiguïté qui s'était formée dans la tradition aristotélécienne entre *logos*-forme et *logos*-définition « dans le cadre d'une ontologie nouvelle, qu'il est lui-même en train d'inventer – une ontologie fondée sur la différence entre nature (pure) et définition (commune) » (de Libera 1999, 565).

39. Avicenne – Van Riet 1980, 241, lignes 7-10 (*Métaphysique*, V, 2).

40. *Ibid.*, 241, ligne 17-242, ligne 22 (*Métaphysique*, V, 2) : « Haec igitur forma, secundum hoc quod est in anima, est aliqua formarum animae et est singularis ; et, secundum hoc quod in ea multa conveniunt [...] est universalis ». Il est intéressant de noter que Thomas d'Aquin, déjà à partir du *De ente et essentia*, s'est servi de cette formule avicennienne contre Averroès.

41. Cf. Lloyd 1981, 43.

lieu que l'intellect lui-même perçoive que ces formes entretiennent entre elles un rapport qui permet de les subsumer sous un seul intelligible capable d'exprimer de façon synthétique la relation que chacune d'elles possède à l'égard des choses extérieures. L'aspect le plus délicat ne se situe pas ici dans la formation des « universaux de second ordre » (« universels d'universels », ou méta-universaux comme on pourrait dire encore), mais dans la façon dont Alain de Libera décrit synthétiquement la formation des universaux de « premier ordre », laissant entrevoir d'une certaine façon une sorte de continuité entre la réception des formes des choses extérieures et la formation de l'universel, autrement dit entre l'imagination et l'intellect. Dans cette description, il y a un non-dit, quelque chose que l'on tait : à mon avis, il est au contraire extrêmement important de comprendre de quelle façon *notre* intellect pense les essences. Nous devrons revenir plus tard sur cet aspect. Pour l'instant, nous pouvons plutôt retenir la conclusion d'Alain de Libera : selon Avicenne, ni les « universaux de premier ordre », ni, à plus forte raison, les « universaux de second ordre » n'existent dans les choses elles-mêmes. Pour exister dans les choses (individuelles), il y a ce à quoi l'universalité s'associe, la nature susceptible d'être universalisée : l'essence indifférente qui peut être *considérée en tant que telle* indépendamment de son existence particulière ou universelle, mais qui *n'existe pas en tant que telle* sans être ni particulière ni universelle.

C'est exactement ce délicat équilibre conceptuel qu'auraient évité les *Latini*, faisant ainsi d'Avicenne d'une part un partisan tranquille de la thèse de l'identité de la nature commune dans les choses et dans l'intellect (et donc de la théorie de l'universel *in re*), et d'autre part le créateur de la doctrine d'un être propre (et séparé) des essences :

les *Latini* ont retenu la seule idée qu'Avicenne ne professait pas : l'idée que la même chose ou nature numériquement identique existait à la fois comme universelle dans l'âme et comme particulière dans les choses⁴².

Mais ce faisant, les scolastiques n'auraient pas simplement mal compris Avicenne, ils l'auraient renversé en son exact opposé :

Il est difficile de se tromper davantage sur l'intention d'un auteur. Difficile, mais pas impossible. Les scolastiques sont allés plus loin en faisant de lui l'inventeur de *l'esse essentiae*. Les modernes plus

42. de Libera 1999, 576.

loin encore, en lui confiant un rôle plus inadapté encore, celui de père/pair du « Troisième Royaume »⁴³.

Laissons de côté pour l'instant la dernière remarque – celle qui porte sur les modernes – ; nous y reviendrons à la fin. Restons-en aux *Latini* : selon Alain de Libera, l'équivoque viendrait du fait que la problématique qu'ils auraient cherché à maîtriser avec la doctrine avicennienne de l'indifférence des essences était en réalité la même que celle des mu'tazilites contre lesquels Avicenne voulait prendre position – à savoir celle du rapport des choses créées avec la connaissance éternelle de Dieu⁴⁴. Et c'est précisément à ce sujet qu'il en vient à mettre explicitement en cause Henri de Gand :

En fait, c'est pour faire pièce à la solution mu'tazilite du problème affronté par Henri qu'Avicenne formule une théorie de la chose qui va exactement à l'encontre de la lecture latine de l'« indifférence de l'essence »⁴⁵.

*
* *

Pour vérifier si ce jugement est correct, il s'agit dès lors de voir si Henri respecte ou viole les conditions qui définissent ThIE, c'est-à-dire la version correcte et authentique de la doctrine de l'indifférence des essences. J'espère être fidèle à la reconstruction d'Alain de Libera en la résumant ainsi, sans recourir aux formules de type analytique :

- (a) il y a une différence entre l'universel et ce à quoi s'ajoute l'universalité, à savoir l'essence en tant que telle ;
- (b) l'essence se caractérise par une double indifférence, à la particularité et à l'universalité, autrement dit à l'existence réelle et à l'existence mentale ;
- (c) aucune essence n'est, en vertu de sa nature, particulière ou universelle, et pourtant toute essence existe toujours soit comme universelle (dans l'esprit), soit comme particulière (dans les individus réels) ;

43. *Ibid.*, 577.

44. Équivoque qui aurait aussi frappé, indirectement, les historiens de la scolastique latine : « C'est, sans doute, ce qui explique que les historiens de la scolastique latine aient presque tous attribué à Avicenne la doctrine même qu'il voulait réfuter » (*Ibid.*, 580, note 72).

45. *Ibid.*, 581, note 72.

- (d) on doit considérer l'essence de façon telle qu'elle ne diffère pas en deux individus qui répondent à la même définition : autrement dit, on doit pouvoir dire que l'humanité qui est dans Zayd n'est pas différente de celle qui est en 'Amr, si l'on entend par « humanité » l'humanité en tant que telle, mais l'humanité est différente si l'on entend respectivement par là l'humanité de Zayd et celle d'Amr ;
- (e) on parvient à l'essence en tant que telle par un processus d'abstraction qui ne produit pas de séparation effective ;
- (f) il y a toujours parfaite coextension entre chose et existence, autrement dit l'intention de l'existence (mentale ou extramentale) ne quitte jamais la chose (il en résulte qu'une chose qui n'existe ni dans des individus ni dans l'intellect n'est pas une chose).

Ce que j'entends faire maintenant est très simple : pour éviter d'être éventuellement conditionné par des interprétations, je veux laisser parler directement Henri sur chacun de ces points, en citant les textes mêmes dans lesquels Henri expose sa propre théorie de l'indifférence des essences et en mettant en évidence les passages les plus significatifs.

(a) La distinction entre la nature/essence et l'universalité est clairement affirmée par Henri, dans l'article 43, question 2 par exemple (« *Utrum in Deo sit ratio totius universalis* ») de sa *Summa* :

*Est igitur hic sciendum, quod ratio universalis consistit non tam in modo praedicandi idem de pluribus, quam in natura et proprietate rei praedicatae, quae debet esse natura et essentia aliqua. Duo enim includit in se universale : et ipsam rem quae est essentia et natura aliqua, et rationem praedicabilis de pluribus*⁴⁶.

Mais on trouve quelque chose de plus explicite encore dans la question 9 du *Quodlibet* III (« *Utrum sit ponere aliquam essentiam per indifferentiam se habentem ad esse et ad non esse* »), qui constitue (le titre l'indique déjà et nous aurons tout de suite le moyen de le vérifier) l'endroit le plus important dans lequel Henri discute la thèse avicennienne de l'indifférence des essences, en en reprenant littéralement des passages clefs :

46. Henri de Gand – Hödl 1998, 52, lignes 31–35. Suit la citation littérale du passage où Avicenne formule sa propre distinction (cf. *supra* le texte correspondant dans la note 12).

*universale enim ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est cui accidit universalitas est quiddam aliud. Unde cum in natura sua fuerit consideratum homo vel equus, haec intentio quae est humanitas vel equinitas, alia est praeter intentionem universalitatis. Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis, nec universalitas continetur in definitione equinitatis, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas secundum se non est aliud nisi equinitas tantum, non multa, non unum, nec existens in singularibus, nec in anima, nec est aliquid horum [...], ita quod contineatur inter essentias equinitatis, vel sit de essentia equinitatis, sed hoc quod est, est equinitas tantum*⁴⁷.

Il en va de même dans la question 15 du même *Quodlibet* III :

*Et ideo quod universale dicitur, hoc est a ratione huiusmodi absolutionis et est proprie illud quod est universale, quod scilicet per indifferentiam se habet ad conditiones universalitatis et particularitatis, quae sunt ei ab intellectu ex respectu et comparatione ad particularia, sicut et per indifferentiam se habet ad ceteras omnes sive in anima eas habeat, sive extra*⁴⁸.

D'autre part, presque tous les textes cités sous le point (b) qui suit, supposent une distinction de ce type.

(b) La thèse de la double indifférence des essences est l'une des clés de voûte de la métaphysique d'Henri et, en tant que telle, elle est réaffirmée en de nombreuses occasions. Nous nous limiterons ici à deux des occurrences les plus importantes.

La première est tirée de la *Summa*, article 28, question 5 :

*Dicendum igitur quod naturam hic appellamus essentiam rei et quidditatem dicta nomine absoluto, quae dat esse rei quam significat definitio [...] qualis quidem natura significatur hoc nomine humanitatis, quae de essentia hominis simplicem intellectum format et absolutum ab omni ratione subsistendi, vel non subsistendi, universalis vel particularis, communis vel singularis et cuiuslibet alterius intentionis possibilis intelligi circa ipsam. Definitio enim humanitatis est praeter definitionem universalitatis et singularitatis, et est cui accidit utrumque. Ipsa autem secundum se non est nisi humanitas tantum, ita quod nihil aliorum contineatur intra eius essentiam. Ex hoc enim quod in eius definitione seu ratione conveniunt multa, est communis et propria forma speciei ; ex hoc autem quod habet esse in signatis est singularis [...] et utrumque eorum accidit ei extrinsecus, in se autem est humanitas tantum*⁴⁹.

47. Henri de Gand 1518, 61rO. Dans toutes les citations de l'édition parisienne des *Quodlibeta* (1518) et de la *Summa* (Henri de Gand 1520), la ponctuation a été légèrement modifiée.

48. Henri de Gand 1518, 76rA.

49. Henri de Gand 1520, 168vB.

On notera l'identification entre *X* et la définition de *X* qui représente pour Alain de Libera l'un des présupposés essentiels de ThIE.

Le second texte est tiré également de la *Summa*, article 43, question 2 (« *Utrum in Deo sit ratio totius universalis* ») :

*His visis patet, quae et qualis natura potest in se recipere rationem universalis, scilicet illa solummodo quae ex se ipsa, in quantum est de ratione quidditatis, est natura et essentia tantum, non concernendo rationem universalis vel particularis, sed nata in se recipere rationem utriusque et singularis et universalis. Singularis per esse determinatum, quod habet in supposito naturali. Universalis per hoc quod nata est cadere in consideratione intellectus, ut pluribus in quibus singulariter est multiplicata, nata est per praedicationem applicari, in quibus non est unum numero et re, sed tantum ratione et communitate universalitatis, quae solum est in re ut cadit in consideratione animae*⁵⁰.

(c) Bien que cet aspect ait souvent été totalement négligé ou mal compris aussi bien de ses contemporains que de la majeure partie des spécialistes de notre époque, Henri affirme très clairement que l'essence n'existe nulle part de façon séparée (cf. ci-dessous, point (e)), mais toujours et seulement dans l'être actuel ou dans l'être mental ; le passage qui suit est tiré encore de la question 9 du *Quodlibet* III :

*Ipsium enim hoc quod est in se natum habere secundum se conceptum absolutum sine omnibus conditionibus quae sequuntur illud, habet esse in istis, et non nisi in istis, quia aut est in anima, et universale, aut in rebus extra, et singulare*⁵¹.

Considérer les essences de façon absolue (l'*equinitas* en tant qu'*equinitas tantum*), ce n'est précisément qu'un *modus considerandi* et non pas une forme d'existence. Dans le *Quodlibet* VIII (question 2), pour ne citer qu'un autre exemple, Henri ne laisse place à aucune ambiguïté quand il confirme que l'essence n'a toujours que deux types d'existence (*duplex esse*), mais qu'elle peut être considérée de différentes façons :

*Licet enim essentiae rerum non habeant nisi duplex esse, unum in intellectu, alterum in singularibus extra, multiplicem tamen habent considerationem*⁵².

50. Henri de Gand – Hödl 1998, 54, lignes 75-83.

51. Henri de Gand 1518, 60vO.

52. Henri de Gand 1518, 301rH.

Dans le *Quodlibet* VII (question 1-2), ces différentes façons possibles de considérer l'essence sont en outre spécifiées, mais l'auteur maintient fermement que l'être est toujours et seulement double :

Ad cuius intellectum sciendum quod quidditas et essentia rei, licet solum duplex habet esse, unum scilicet in singularibus extra intellectum, aliud in ipso intellectu, quadruplicem tamen habet considerationem. Unam ut est in ipsis singularibus extra. Aliam, ut habet esse in intellectu. Aliam ut abstrahitur a singularibus et iterum applicabile est eisdem per praedicationem. Quartam vero habet considerationem secundum se et absolute, quae secundum istam considerationem, ut dicit Avicenna, « non est nisi id quod est », ut humanitas non est nisi humanitas tantum, cui omnia alia accidunt, scilicet esse in singularibus et esse in intellectu, esse universale, esse particulare, et quaecumque huiusmodi [...]»⁵³.

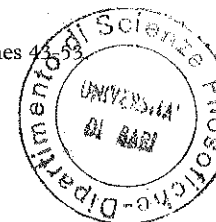
On sera peut-être surpris de l'entendre parler ici de quatre, et non pas de trois, façons de considérer l'essence, mais la distinction supplémentaire porte ici exclusivement sur l'existence mentale, dans laquelle on peut distinguer la simple présence d'un concept – si je comprends bien l'allusion – et sa prédicabilité actuelle. Ces deux façons de considérer l'essence sont de toute manière distinctes de la façon de considérer l'essence en un sens absolu, c'est-à-dire indépendamment de toute détermination additionnelle quelle qu'elle soit.

(d) La façon dont Henri aborde le problème de l'humanité dans Socrate et Platon est empruntée à la discussion avicennienne analogue à propos de Zayd et 'Amr. Le passage suivant est encore tiré de l'article 28, question 5, de la *Summa* :

Unde humanitas quae est in Sorte ex hoc quod est humanitas non est alia ab humanitate quae est in Platone, quoniam humanitas Sortis ex eo quod est humanitas est humanitas tantum, et similiter est de humanitate Platonis. Non tamen haec est illa. Quod etiam ei non convenit ex aliqua divisione humanitatis in hanc et in illam, quemadmodum species dividitur in individua ; sed quod humanitas quae est in Sorte est alia ab humanitate quae est in Platone, quiddam est extrinsecum ab ea, per aliud scilicet quod est accidens ei : quod est causa individuationis eius [...]. Et sic natura appellatur simplex et muda et absoluta quidditas sive essentia rei absque omni determinatione cuiuscumque extrinseci conceptus intellecta, in quantum scilicet in se considerata est id quod est per essentiam non per participationem aliquam [...]»⁵⁴.

53. Henri de Gand – Wilson 1991, 18, lignes 47-50.

54. Henri de Gand 1520, 168vB.



De façon significative, dans la question 9 du *Quodlibet* III, le même point est illustré en reprenant quasi littéralement le passage avicennien, en prenant bien soin de placer correctement la négation quand il s'agit de répondre à des questions du type : « Y, en tant qu'Y, est-il *a* ou non-*a* ? » :

Unde si aliquis interrogaverit de equinitate secundum contradictionem, an scilicet equinitas, ex hoc quod est equinitas, sit aliquid vel non, non erit responsio nisi secundum negationem <eius> quod dicendum est de ea extra suam intentionem, non autem secundum negationem eius quod ipsa est secundum se, quoniam equinitas, ex hoc quod est equinitas, est equinitas tantum, non autem aliquid aliorum, neque unum, neque multa, neque universale, neque particulare, et sic de ceteris. Si autem partes quaestionis fuerint duae affirmativae immediatae, ut utrum equinitas, ex hoc quod est equinitas, sit unum vel multa, universalis vel particularis, et sic de ceteris, responsio erit per duas negativas, dicendo quod equinitas, ex eo quod est equinitas, nec est unum nec multa, nec particularis nec universalis. Quamquam enim non sit nisi universalis vel particularis, tamen ex ratione essentiae suae neutrum sibi determinat, ut dictum est, sed est indifferens ad utrumque, sicut homo et album et nigrum. Unde humanitas quae est in Platone, non est alia ab humanitate quae est in Sorte, ex eo quod ipsa est humanitas, quia ex hoc quod est humanitas, est humanitas tantum, nec idem alteri, nec diversum ab eo. Sed quod humanitas Sortis est alia ab humanitate quae est in Platone, est quoddam accidens ei extrinsecum, non ex ratione qua est humanitas⁵⁵.

(e) Comme on l'a déjà dit, et contrairement à beaucoup d'interprétations courantes, Henri nie résolument que l'essence absolue existe quelque part à titre d'être séparé. C'est ainsi, par exemple, qu'il déclare dans la question 9, plusieurs fois citée, du *Quodlibet* III :

Non autem dico quod quantum est de se habet esse absolutum absque eo quod habet esse in intellectu vel singularibus, tamquam sit aliquid separatum, sed dico quod hoc ipsum quod est habet conceptum in se absolutum absque omnibus conditionibus quae sequuntur, ut conceptus quo concipitur esse in anima, vel esse in rebus, vel esse universale, vel esse particulare, vel esse unum, vel esse multa. Hoc autem, videlicet quod sic quantum est de se habet conceptum absolutum, non potest facere ipsum debere esse separatum per se⁵⁶.

On notera qu'Henri admet sans équivoque ce qu'Alain de Libera considère comme l'un des traits distinctifs de la théorie avicennienne,

55. Henri de Gand 1518, 61rO.

56. *Ibid.*, 60vO.

à savoir la distinction entre abstraction (qui produit le *conceptus absolutus*) et séparation.

(f) La question de la parfaite coextensivité entre chose et existence semble, au moins en apparence, présenter un peu plus de difficultés. En réalité, il y a assurément coextension entre l'existence et les choses qu'Henri définit comme *res a ratiudine* ou *res ratae*, autrement dit les essences possibles qui sont certifiées (« ratifiées », précisément) par le fait qu'elles sont éternellement pensées par Dieu. Plus problématique pourrait être le cas des *res a reor reris*, autrement dit des choses que l'esprit humain peut concevoir indépendamment de leur possibilité ontologique effective (dans le domaine des *res a reor reris*, figurent aussi bien les essences possibles que les fictions)⁵⁷. Toutefois, à y regarder de plus près, les *res a reor reris* sont, elles aussi, toujours accompagnées d'une forme d'existence, à savoir justement de l'existence mentale : même dans ce cas, le postulat de coextensivité ne semble pas suspendu, à moins qu'on ne veuille faire un pas en arrière par rapport à Avicenne lui-même, en ne considérant comme existantes que les choses qui ont une forme d'existence réelle – ce qu'Avicenne n'aurait pu accepter sans sacrifier le noyau de sa propre théorie de l'indifférence des essences. En effet, Henri l'écrit explicitement, à la *res a reor reris* s'oppose le pur néant de ce qui ne peut même pas être conçu. Ce qui différencie la *res a ratiudine* de la *res a reor reris*, ce n'est pas l'extension différente par rapport à l'existence mentale, mais le type différent d'existence mentale auquel les deux classes renvoient : les *res ratae* existent toujours aussi dans l'esprit divin, alors que les *res a reor reris* existent *seulement* dans l'esprit humain.

*
* *

Ces textes montrent, je l'espère, qu'Henri semble bien dans l'ensemble respecter les critères fondamentaux de ThIE et l'esprit de la doctrine avicennienne, autrement dit l'authentique doctrine de l'indifférence des essences, et non la pseudo-version *ThIE. Mais d'autre part, Henri défend explicitement la théorie de l'*esse essentiae* qui est, nous l'avons dit, fortement soupçonnée d'être étroitement apparentée au « Troisième Reich ». Sur ce point, l'alternative est

57. Nous nous permettons ici de renvoyer, y compris pour les références textuelles, à Porro 1990 et 1996.

simple : ou bien Avicenne *aussi bien qu'*Henri suivent la même voie qui, grâce à l'*esse essentiae*, conduit à poser un domaine d'essences neutres séparées, ou bien *ni* Avicenne *ni* Henri ne soutiennent réellement quelque chose de ce genre, à condition de reconsidérer la portée exacte de la doctrine de l'être essentiel. Le premier pas à faire dans cette dernière direction, consiste probablement à examiner si cette doctrine représente vraiment un prolongement naturel de ce qu'Avicenne a mis en place (auquel cas Henri ne ferait en réalité, comme je l'écrivais en 1990, que porter à ses conséquences extrêmes ce qui était déjà présent chez Avicenne) et ne se contente pas au contraire d'y faire un simple ajout extrinsèque qui finirait en quelque sorte par dénaturer les présupposés mêmes d'Avicenne auxquels Henri, on l'a vu, semble pourtant rester assez fidèle. Un tel ajout éventuel devrait être motivé par la présence chez Henri de facteurs ou d'exigences auxquels il aurait consenti dans la discussion d'Avicenne. Sur ce point, deux aspects au moins me viennent soudain à l'esprit qui, du moins *en apparence*, pourraient introduire une différence dans la position d'Henri par rapport à celle d'Avicenne ; mais, en réalité, comme j'espère pouvoir le montrer, ils peuvent aussi renforcer, à un niveau plus profond, la connexion entre le penseur persan et le maître flamand. Le premier nous est fourni par la théorie de la distinction intentionnelle, qui représente, on le sait, un trait absolument original de la métaphysique d'Henri. *Essentia* et *esse*, ou, plus précisément, *esse essentiae* et *esse existentiae* sont, pour Henri, des *intentiones* et ne diffèrent entre eux que comme *intentiones*. Le fait est qu'*intentio* prend pour la première fois chez Henri un sens absolument technique qui, me semble-t-il (mais je puis bien sûr me tromper), ne se retrouve pas chez d'autres auteurs latins de la même période : l'*intentio* est

*aliquid pertinens realiter ad simplicitatem essentiae alicuius, natum praecise concipi absque aliquo alio, a quo non differt re absoluta, quod similiter pertinet ad eandem*⁵⁸.

Pour la première fois, l'horizon sémantique de *ma'nā* se stabilise sous l'effet d'une détermination plus exacte du terme qui lui correspond en latin. Toutefois, cette technicisation d'*intentio* ne me

58. Henri de Gand 1518, 161rL (il s'agit de la question 6 du *Quodlibet* V). Et immédiatement après : « Unde dicitur intentio quasi intus tentio, eo quod mens conceptu suo in aliquid quod est in re aliqua determinate tendit et non in aliquid aliud quod est aliquid eiusdem rei, ut sic super idem in re per intellectum, cuius est dividere ea quae sunt idem in re, formentur diversi conceptus, ut de diversis penes conceptum mentis, eisdem autem in re ».

semble pas du tout contredire ThIE, ni pouvoir entraîner son renversement en *ThIE ; au contraire, puisque la valeur d'*intentio* se déplace résolument vers le seul domaine de la considération, le risque d'hypostasier l'essence absolue en en faisant quelque chose de séparé et d'indépendant par rapport à l'être actuel ou mental se trouve *a fortiori* conjuré. En effet, comme on l'a déjà vu en partie, pour Henri, l'*esse essentiae* n'est pas une forme séparée de l'être réel. Tout ce qui diffère intentionnellement, et donc toute *intentio*, est toujours pour lui le résultat d'une opération de décomposition et d'isolement mental de ce qui, dans la réalité, est réellement uni, c'est donc toujours un *opus rationis* :

[...] *ista vero quae in re eadem differunt intentione, quia ut sunt in re absolute non perfecte habent suam differentiam, sed solum ut res illa cadit in consideratione intellectus circa idem concipientis illos diversus conceptus actu suo dividendi quae secundum se sunt indivisa, et ut in simplici intelligentia tantum unicum conceptum formant – unde et intentio non est nisi opus rationis in quantum intentio est – idcirco res eadem in se et absolute in perfecto actu non habet compositionem huiusmodi intentionum nisi virtute et quasi in potentia tantum [...]. Unde et intentio non dicitur esse aliquid in re ut est extra, sed solum ut cadit in actuali intellectus consideratione considerantis unum in re ut duo intentione, quod vere non fictitie duo est intentione, quia in natura illius rei ut in fundamento et quasi in radice est utraque intentio educenda de ea opere intellectus tamquam res rationis et intellectus*⁵⁹.

Dès lors, si Alain de Libera a sans aucun doute raison d'écrire que « l'ontologie d'Ibn Sīnā est construite sur une double affirmation : celle de la distinction de la chose et de l'existence et celle de leur inséparabilité »⁶⁰, on pourrait faire observer que la distinction intentionnelle est l'instrument qu'Henri a élaboré pour tenir le très délicat équilibre auquel on a fait allusion plus haut. Une distinction de ce type n'est pas explicitement présente chez Avicenne, et pourtant c'est Henri lui-même qui en trouve la source chez Avicenne :

*Et per hunc modum ponit Avicenna quod essentiae et quidditati rei quae est id quod est secundum se, accidunt omnia alia, non quia sunt secundum ipsum re, essentia et natura alia [e] ab ipsa, facientia realem compositionem cum ipsa, sed quia sunt intentiones secundum se extra intentionem essentiae rei conceptibiles*⁶¹.

59. Henri de Gand 1518, 171rX-Y (il s'agit de la question 12 du *Quodlibet* V).

60. de Libera 1999, 598.

61. Henri de Gand 1518, 61rO (*Quodlibet* III, question 9).

N'est-ce pas en effet Avicenne qui pose que l'universalité est une *intentio/ma'nā* qui s'ajoute à une autre *intentio/ma'nā*? D'autre part, la définition que donne Henri de la distinction intentionnelle, on l'a vu, s'applique parfaitement à la vieille question de l'identité/altérité de l'humanité chez Socrate et chez Platon ou chez nos amis arabes Zayd et 'Amr : l'humanité est une intention qu'on peut considérer en elle-même, en faisant abstraction des autres avec lesquelles elle se compose (on se rappellera que Zayd et 'Amr sont le résultat de la composition d'une essence simple et absolue avec certaines déterminations accidentelles et individualisantes), sans qu'elle se distingue réellement d'elles, autrement dit sans subsister indépendamment et séparément.

Le second élément sur lequel il vaut peut-être la peine de concentrer notre attention – et qui nous renvoie au problème originaire des mu'tazilites – nous est fourni par l'exemplarisme. En définitive, que sont les essences pour Henri? Ce sont des objets doublement secondaires de la connaissance divine. La science de Dieu a effectivement un objet primaire, représenté par l'essence divine elle-même, et un objet secondaire, qui est cette même essence considérée en tant qu'elle est imitable de différentes façons par les créatures. La connaissance de cet objet secondaire se subdivise à son tour en deux moments : dans le premier, toute essence de créature est encore considérée comme coïncidant avec l'essence divine elle-même dont elle exprime un simple *respectus imitabilitatis*; dans le second, elle est considérée comme un objet distinct de la pensée de Dieu et se caractérise précisément par le fait qu'elle *est telle ou telle nature spécifique* (et non pas Dieu lui-même)⁶². Toutefois, comme les textes cités ci-dessus devraient suffire à le montrer, Henri n'admet pas qu'en tant que telles, les essences possibles existent quelque part indépendamment d'être en acte dans les individus ou dans un quelconque intellect (selon le postulat du *duplex esse*) : *par conséquent, si elles n'existent pas dans la réalité, elles existent dans un intellect, autrement dit, en l'espèce, dans l'intellect divin*.

Or, c'est justement la question de l'exemplarisme qui représente peut-être l'authentique fil rouge qui relie Avicenne et Henri. Il n'y a

62. Henri de Gand – Macken 1983, 27, lignes 45-48 (*Quodlibet IX*, question 2) : « [...] aliud a se, ut obiectum secundarium suae cognitionis, potest cognoscere dupliciter : uno modo cognoscendo de creatura id quod ipsa est in Deo, alio modo cognoscendo de ipsa id quod ipsa habet esse in se ipsa, aliud a Deo, quamvis non habeat esse extra eius notitiam ». Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à Porro 1996, en particulier 236-239; Porro 2000.

en effet aucun doute que la doctrine de l'indifférence des essences et la théorie de l'*esse essentiae* sont étroitement associées chez Henri à sa conception propre de la *scientia divina*. Qu'en est-il chez Avicenne? Ce qui saute tout de suite aux yeux, c'est que Alain de Libera, dans *L'Art des généralités*, omet toute référence à la composante émanatiste et exemplariste de la métaphysique d'Avicenne : curieusement, il s'agit là pratiquement d'un pas en arrière par rapport à la position interprétative qu'il avait adoptée dans *La Querelle des universaux*, où l'émanatisme était au contraire pris comme critère fondamental pour relire la noétique et la psychologie d'Ibn Sīnā⁶³. Il est probable que ce qui l'emporte dans *L'Art des généralités*, c'est la préoccupation de sauver Avicenne du platonisme (et du *back door Platonism*), mais l'exemplarisme ne peut être simplement confondu avec la doctrine des universaux *ante rem* et *in re*, pas plus qu'avec la position d'un monde d'idées subsistantes. Pour Henri, on l'a dit, ce qui constitue en soi les essences des créatures, c'est bien toujours une forme d'existence mentale, bien qu'il s'agisse d'une forme différente de celle qui caractérise notre activité cognitive : dans le cas de Dieu, la connaissance est en fait la cause des choses ; dans le cas de l'homme, ce sont les choses qui sont la cause de la connaissance. Cette asymétrie trouve une correspondance parfaite chez Avicenne, et surtout dans le passage de l'*Isagoge* (*Al-Madḥal*, I.12) qui est particulièrement explicite à ce sujet⁶⁴. Mais on peut également trouver dans la *Métaphysique* du *Kitāb al-Šifā'* quelque chose de semblable, comme Henri le remarque lui-même :

Animal igitur secundum rationem triplicis esse consideratur, scilicet esse quidditativi et esse naturalis et esse rationis. Et secundum primum esse praecedit esse naturale et esse rationis sicut simplex compositum, de quo

63. Cf. de Libera 1996, en particulier 199-201 ; trad. it., 206-208. Alain de Libera 1999 juge « malheureuse » (591) l'affirmation précédente selon laquelle « le débat de la philosophie moderne sur la théorie des objets prolonge donc un débat interne à l'Avicennisme » (de Libera 1996, 206 ; trad. it., 213) ; il est plus correct, selon *L'Art des généralités*, de dire qu'il prolonge au contraire le débat d'Avicenne avec les mu'tazilites.

64. Cf. Avicenne – Madkour & al. 1952, 69, lignes 6-13. Cf. la traduction anglaise dans Marmura 1979, 50 : « In brief, sometimes the conceived form is in some manner a cause for the occurrence of the form that exists in external reality ; sometimes the form in external reality is in some manner a cause of the conceived form, that is, [the latter] would have occurred in the mind after it had occurred in external reality. Because the relation of all existing things to God and the angels is [the same as] the relation of the artifacts we have to the productive soul, that which is in the divine and angelic knowledge of the true nature of what is known and apprehended of natural things exists prior to multiplicity ». Cf. à ce sujet Black 1997, 441-442 ; Black 1999, 52-53 ; Druart 2001, 137-139.

dicit Avicenna, libro V^o, cap. 8^o: «Hoc est, cuius esse proprie dicitur divinum esse, quoniam causa sui esse ex hoc quod est animal, est divina intentione». Intellego, quia habet rationem formalem et exemplarem in Deo, ut alibi exposui saepius⁶⁵.

S'agit-il dans ce cas d'un simple malentendu? Le passage de l'*Avicenna Latinus* auquel Henri se réfère ne semble pas justifier une hypothèse de ce genre, pas plus que d'autre part l'original arabe (auquel renvoie explicitement l'expression *al-wuğūd al-ilāhīy*/existence divine) ne suggère de lectures alternatives⁶⁶.

Alain de Libera, reconnaissons-le sans attendre, ne passe pas du tout sous silence ces correspondances entre textes, mais elles semblent revêtir dans sa reconstruction un sens totalement marginal, sans s'intégrer à l'hypothèse fondamentale. Alain de Libera ne peut toutefois faire moins qu'écrire: l'animal «en son essence [...] c'est la "nature" dont "l'existence précède celle de l'être naturel (ou précède l'existence naturelle) comme le simple précède le composé"»⁶⁷ – il ne fait ici que traduire en français le passage d'Avicenne rappelé plus haut. Or, Avicenne parle ici clairement d'une *existence* qui précède une autre *existence*. Et qu'est-ce que c'est que cette *existence*, cet *esse proprium* (*al wuğūd al hāṣṣ*), sinon l'être de l'essence, l'*esse essentiae*? Est-il dès lors si absurde et si scandaleux que les *Latini* (mais ici, nous nous limiterons toujours à Henri) aient attribué à Avicenne la paternité de l'*esse essentiae*? Tout est justement ici dans la façon dont on considère ce dernier syntagme. Pour Alain de Libera, les *Latini* sont allés trop loin, parce qu'Avicenne ne voulait pas du tout se référer à la distinction entre l'être de l'essence et l'être actuel (physique ou mental)⁶⁸:

65. Henri de Gand 1518, 61rO (*Quodlibet* III, question 9).

66. Cf. Avicenne – Van Riet 1980, 237, lignes 22-26 (*Métaphysique*, V, 1): «Animal ergo acceptum cum accidentibus suis est res naturalis; acceptum vero per se est natura, de qua dicitur quod *esse eius prius est quam esse naturale*, sicut simplex prius est composito, et hoc est cuius esse proprie dicitur divinum esse, quoniam causa sui esse ex hoc quod est animal est Dei intentione». Pour le texte arabe, cf. Avicenne – Anawati & Zayed 1960, 205, lignes 2-4. On notera même que, là où le latin porte *intentio*, l'arabe met plus explicitement *ināyah*/providence. Sur la coïncidence entre cet «être divin» et l'«être propre» des essences cf. Black 1997, 440-441 (en particulier 441, note 46: «Given Avicenna's adamant rejection of Platonic ideas, the only sense in which pure quiddities could be said to "exist" in their own right in Avicenna would be in virtue of their eternal existence in the divine mind»); Black 1999, 52.

67. de Libera 1999, 558.

68. On se rappellera que, du moins pour Henri, l'être en acte ou être actuel ne coïncide pas simplement avec l'être extramental: l'existence mentale est, elle aussi, en fait, une forme d'existence *en acte* de l'essence.

Cette distinction est généralement comprise comme une distinction entre l'*esse essentiae* et l'*esse existentiae* ou, plus largement, comme une distinction entre l'essence et l'existence. En fait, il s'agit de tout autre chose. Ce que veut dire Avicenne, c'est que l'essence, la quiddité, la nature définissable d'une chose (qui fait d'elle un objet de discours: «ce à quoi il est valide d'attribuer un prédicat»), autrement dit sa «positivité», est/sont autre(s) que l'existence au sens de l'affirmation de cette positivité. La «réalité» d'une chose *a* et la «réalité» d'une chose *b* sont donc, en ce sens, différentes. Cela ne veut pas dire, pour autant, qu'elles posséderaient une réalité/positivité si elles n'existaient pas, ce en tant qu'elles seraient simplement objets possibles d'un discours. Une chose non existante n'est pas douée d'une positivité, même si affirmer cette positivité est autre chose qu'être doué d'une positivité⁶⁹.

Mais l'*esse essentiae* d'Henri ne dit et n'ajoute rien d'autre: bien que le choix du terme *esse* puisse nous égarer (mais il a probablement été déterminé précisément par le lexique d'Avicenne), l'expression se contente d'indiquer le contenu essentiel d'une chose (ce par quoi la réalité d'une chose se distingue justement de la réalité d'une autre), mais non pas son existence séparée. S'il n'en était pas ainsi, toute la polémique d'Henri contre Gilles de Rome et les autres défenseurs de la distinction réelle n'aurait aucun sens, et on ne comprendrait même pas pourquoi se donner tant de peine – à moins qu'on ne veuille en revenir à la fable des scolastiques discutant par simple goût des subtilités! L'enjeu est tout autre: pour Henri, essence et existence ne sont ni des choses ni des étants subsistants, ce sont au contraire des intentions différentes, au sens technique que nous avons rappelé plus haut. Bref, contrairement à Alain de Libera, je pense que la doctrine de l'indifférence des essences a beaucoup à faire avec la question de la distinction entre essence et existence – à condition naturellement qu'on cesse de lire cette dernière dans l'optique de Mandonnet et de Grabmann, voire de Gilson et de Fabro. Curieusement, c'est Henri de Gand lui-même qui met en garde contre une possible fausse interprétation ou une pseudo-version de la théorie de l'*esse essentiae* (il nous plairait de la désigner par *ThEE par rapport à ThEE):

69. de Libera 1999, 583-584; de Libera se sépare ici nettement de Jolivet, dont il était pourtant parti: chez Jolivet, en effet, il est opportun de le rappeler, les discussions théologiques sur *ṣay'* et *mawğūd* sont invoquées justement pour expliquer la genèse de la distinction avicennienne entre essence et existence (cf. *supra*, note 20).

Intellectus autem falsus circa id quod secundum se est quidditas et natura aliqua est intelligere ipsum esse secundum se aliquid absque omni conditione alterius, et extra intellectum, et extra singularia. Et hoc modo aliqui imaginantur esse essentiae rei quod distinguimus contra esse eius naturae et esse rationis, et male. Sicut enim esse naturae rei appellatur certitudo eius cum conditionibus quas habet ab efficiente extra in particularibus, et esse rationis appellatur certitudo eius cum conditionibus quas habet ab intellectu in eius conceptu in relatione et comparatione ad aliquid aliud, sic esse essentiae rei appellatur certitudo eius concepta absolute, absque omni conditione quam nata est habere in esse naturae vel rationis⁷⁰.

Je suis obligé ici de me demander si le fait plus que légitime, et même fécond, de rattacher Avicenne à la tradition d'Alexandre d'Aphrodise n'implique pas le sacrifice de certains autres traits essentiels d'Avicenne lui-même – et d'autre part, si, comme Alain de Libera l'admet très justement, la ThIE naît dans le contexte de la polémique avec les mu'tazilites, n'est-il pas vrai peut-être que cette polémique doit porter en quelque sorte, pour Avicenne aussi, sur le rôle que joue Dieu lui-même dans son rapport avec les essences productibles ? L'histoire d'Alain de Libera prend au contraire un autre tour. Le problème théologique sert seulement de contexte génétique, mais il est ensuite inexplicablement laissé de côté pour céder le pas aux vicissitudes de la réception de la distinction alexandrinienne entre nature définissable et universel. La brillante reconstruction de *L'Art des généralités* est aussi en ce sens la mise en œuvre d'une gigantesque tentative de neutralisation de l'instance théologique chez Avicenne, tentative inspirée évidemment par la crainte que le seul fait de mentionner l'émanatisme puisse à nouveau frayer le passage au platonisme si efficacement chassé (ce n'est pas par hasard que la crainte porte essentiellement sur le *back door Platonism*, c'est-à-dire le platonisme qui rentre par la porte de service). Plus surprenante encore (si l'on tient compte du sous-titre de *L'Art des généralités*, à savoir *Théories de l'abstraction*) est l'absence de toute référence à la façon dont Avicenne conçoit effectivement le processus d'abstraction dans le *De anima*, alors qu'il l'avait au contraire minutieusement reconstitué dans *La Querelle des universaux* : le fait est qu'Avicenne utilise bien le langage de l'abstraction, mais il n'y a pas à proprement parler d'abstraction (comme on l'a noté, le terme *tajrīd*/abstraction n'est pas tant ou seulement utilisé pour décrire le processus d'acquisition des intelligibles que pour décrire le mode

70. Henri de Gand 1518, 61vO (*Quodlibet* III, question 9).

d'existence mentale de la quiddité dans les facultés cognitives). Je crois que la noétique d'Avicenne conserve inévitablement une certaine composante occasionnaliste (*De anima*, V, 5-6), dans la mesure où elle postule la donation des intelligibles par un intellect agent qui est – souvenons-nous en – une substance séparée et qui, en tant que telle, est en mesure d'assurer un parfait parallélisme entre l'existence extramentale et l'existence mentale. La connaissance intellectuelle est en définitive pour Avicenne la position de la quiddité sous une autre forme d'existence, l'existence mentale, parallèlement à l'existence extramentale : la première n'est pas tirée directement de la seconde, mais toutes deux dépendent – c'est bien connu – de l'intellect agent en tant que donateur des formes (*wāḥib al-ṣuwar/dator formarum*)⁷¹. Sur ce point, Avicenne n'appartient pas au sens strict à la tradition aristotélécienne et néoaristotélécienne⁷², pas plus qu'à celle qui dépend d'Alexandre. Ce n'est pas une raison pour se sentir obligé de le situer dès lors dans le platonisme :

71. Il y a ainsi un rapport très étroit chez Avicenne entre la distinction de l'essence et de l'existence, la doctrine de l'indifférence des essences et l'émanatisme, à quoi s'ajoute d'autre part justement la relecture de l'abstraction en un sens émanatiste. Il me semble que c'est aussi l'opinion de Deborah Black quand elle écrit (Black 1999, 60) : « [...] Avicenna's theory as applied to cognitive processes reflects the centrality of his insight that the nature as such is completely indifferent to any of its possible modes of existence. Taken seriously, this proposition leads quite naturally to the coherentist emanationism that underlies Avicenna's epistemological as well as his cosmological system : natures preexist prior to multiplicity in the separate intellects, in particular the closest of these to us, the Agent Intellect. Those separate intellects generate emanationally all the instances of the natures, in mind as well as in matter. Each order of existence coheres with the other because each ultimately has its origin in the same place, the providential divine existence of God and the other separate intellects. Indeed, since for Avicenna the quiddity itself is utterly indifferent to every mode of existence, its actual embodiment in any of its modes of existence must be explained by a new act of creation – concrete being cannot causally produce conceptual being, because as modes of being the two orders are utterly distinct. This is why abstraction is rejected as a process [...] ». Ce dernier jugement est néanmoins excessif : l'émanation des formes intelligibles n'exclut pas l'abstraction, elle s'y joint. Cf. à ce sujet les justes réserves formulées par Hasse 1999.

72. De ce point de vue, Henri pourrait apparaître encore plus aristotélécien qu'Avicenne : Henri rejette en fait une interprétation purement émanatiste de l'abstraction, et il interprète l'illumination non pas comme donation directe de l'intelligible par l'intellect divin, mais comme une sorte de certification du fait que les intelligibles acquis au moyen de l'abstraction effective coïncident avec la considération qu'en a l'esprit qui les produit éternellement. Par ailleurs, comme on l'a observé plusieurs fois, la noétique d'Avicenne met d'une certaine façon en doute l'un des points essentiels de l'aristotélisme, à savoir l'identification intentionnelle entre le connaissant et le connu.

l'histoire de la philosophie n'est pas faite de ces alternatives abruptes, à moins qu'on ne veuille abandonner la perspective relativiste, pluraliste et discontinuiste qui est pourtant à proprement parler la grande leçon d'Alain de Libera. Un Avicenne complètement dé-théologisé et laïc – je m'en rends parfaitement compte – est sans aucun doute plus appétissant pour le public de lecteurs « analytiques » vers lequel se tourne *L'Art des généralités*, mais « malheureusement », si l'on peut dire, les substances séparées non seulement continuent à peupler l'univers d'Avicenne, mais elles jouent un rôle essentiel aussi en ce qui concerne la constitution des essences et le mécanisme de leur acquisition par l'esprit humain.

Il est encore possible sans aucun doute de faire une objection à la reconstruction alternative ici proposée : la théorie de l'*esse essentialis* ne représente-t-elle pas en définitive une violation du principe de coextensivité absolue entre *res* et *ens*? De fait non, car elle implique plutôt une asymétrie entre les deux formes d'existence dont peut jouir une *res* (n'importe quelle *res* jouit toujours au moins de l'existence mentale, mais tout ce qui jouit d'une existence mentale ne jouit pas aussi de l'existence extramentale), elle implique surtout la distinction entre deux formes distinctes d'existence mentale : il y a un type d'esprit qui pense des choses auxquelles peut aussi correspondre toujours l'existence extramentale et qui est même au fondement de la possibilité même de cette existence (c'est l'esprit divin), et il y a un autre type d'esprit qui peut penser des choses (*res a reor reris*) auxquelles peut aussi ne correspondre aucune réalité extramentale (c'est l'esprit humain). Avicenne (spécialement quand on considère la discussion sur le statut des fictions) ne semble pas soutenir quelque chose de radicalement différent. Cela ne doit toutefois pas nous mener à négliger une différence essentielle quant à la façon de comprendre le rapport modal entre la science divine et ce qui émane d'elle sur le plan de l'être réel : pour Avicenne, l'intellect divin pense *non pas* ce à quoi *peut aussi* correspondre l'existence extramentale (ce qui, pour Henri, dépend d'une décision libre de la *volonté* divine), mais seulement ce à quoi *ne peut qu'inévitablement* correspondre l'existence extramentale⁷³.

*
* *

73. Sur le lien entre la connaissance divine et le déterminisme chez Avicenne, cf. Ivry 1984.

Comme je l'ai dit par avance, la lecture que j'ai tenté ici de suggérer non seulement ne contredit pas, mais présuppose certains points fondamentaux de la reconstruction opérée par Alain de Libera, et plus précisément ceux-ci :

- (a) l'ontologie d'Avicenne, et en l'espèce la doctrine de l'indifférence des essences, dérive de la superposition d'une tradition philosophique grecque particulière (l'aristotélisme d'Alexandre d'Aphrodise) et d'instances critiques qui ont mûri dans une confrontation avec le *kalām*, et en particulier avec les mu'tazilites ;
- (b) la doctrine de l'indifférence des essences, quand on la comprend correctement, n'implique pas que les essences existent quelque part indépendamment de l'être mental et de l'être réel : il est plus exact de dire au contraire que la nature n'est ni une chose non existante, ni un existant non-chose (« C'est une *chose* qui a l'existence à titre de concomitant et dont l'existence présente plusieurs modes qui, eux-mêmes, peuvent être conçus de diverses manières »)⁷⁴ ;
- (c) la doctrine de l'indifférence des essences ne coïncide pas au sens strict avec celle des trois états de l'universel (dans la mesure où l'essence ne coïncide pas au sens strict avec l'universel) et elle ne se contente pas de reformuler la thèse, platonisante au moins implicitement, des universaux *in re*.

Ce que l'on a observé a une portée bien plus modeste et plus limitée : cela touche principalement à certains aspects relatifs aux implications et développements de cette même interprétation, à savoir :

- (a) la réception latine de la doctrine avicennienne de l'indifférence des essences n'est pas entièrement l'histoire d'une trahison, du moins pas en ce qui concerne celui qui, apparemment, est le principal accusé, Henri de Gand⁷⁵, à

74. de Libera 1999, 563.

75. Je persiste finalement à croire que, à cause aussi de la composante exemplariste, celui qui, dans le monde latin, reste le plus près d'Avicenne, ce n'est pas par exemple Ockham comme le suggère Alain de Libera (cf. de Libera 1999, 570 : « Occam est plus avicennien que ses adversaires réalistes » ; 607 : « Avicenne est aussi, dans le droit fil de son ontologie, une des sources majeures de l'occamisme »), mais c'est Henri. D'autre part, je serais très porté à admettre qu'entre Henri et Ockham – contrairement à une certaine vulgate, et en dépit de ce

condition, bien sûr, de comprendre correctement non seulement la théorie avicennienne de l'indifférence des essences, mais aussi la doctrine de l'*esse essentiae* d'Henri ;

- (b) il n'est peut-être pas si certain que cela que l'existence extramentale soit toujours chez Avicenne le *premier* concomitant de l'essence et précède l'existence mentale⁷⁶ : la structure globale de la métaphysique d'Avicenne semble plutôt, malgré certaines variations, laisser entendre le contraire ;
- (c) il n'est peut-être pas possible de séparer complètement la doctrine de l'indifférence des essences d'avec la composante émanatiste de la théorie d'Avicenne, dans la mesure où Avicenne lui-même reconnaît que les essences jouissent toujours d'une « existence divine », autrement dit d'une forme d'existence dans l'intellect divin (ou dans *un* intellect séparé).

Il ne reste plus qu'à tenter de répondre pour finir à la question qui a été soulevée au départ : si Avicenne et Henri soutiennent la même version de ThIE et si la doctrine de l'*esse essentiae* n'est pas, comme je le crois, si étrangère aux intentions d'Avicenne, n'est-elle pas en vérité la tradition qui ouvre à la longue la voie au « Troisième Reich » ? Ma réponse est toujours négative, car, si nous revenons au sens strict à la définition de Frege, appartiennent au « Troisième Royaume » les vérités qui sont des vérités indépendamment du fait que quelqu'un les penserait – les vérités qui n'ont besoin d'« aucun porteur ». Or, ce n'est le cas, me semble-t-il, ni chez Avicenne ni chez Henri : il n'y a pas pour eux d'*heimatlose Gegenstände* ; pour l'un comme pour l'autre, toute essence vraie est toujours pensée par un esprit divin. Je laisse totalement de côté ici la discussion sur la question de savoir si cet esprit chez Avicenne doit être identifié

qu'Ockham a souvent voulu laisser penser – la distance est sans aucun doute plus petite que celle qui existe par exemple entre le même Henri et Scot. Toutefois, pourquoi s'exercer à mesurer tout cela ? N'est-ce pas Alain de Libera lui-même qui, dans *La Querelle des universaux*, dénonce toute forme de téléologie historiographique en faisant observer, je le cite : « Depuis quelques années, le nominalisme occamiste a succédé au thomisme en position de référence obligée. Il ne s'agit plus ici de théologie, mais de téléologie de l'histoire – la dimension théologique de l'occamisme étant neutralisée au bénéfice de ce qui semble directement importable dans la philosophie contemporaine [...] » (de Libera 1996, 25 ; trad. it., 20).

76. Cf. de Libera 1999, 560 et 563. Sur la priorité chez Avicenne de l'existence mentale, il me semble que Black 1999, 51-53 (et surtout 53) et Druart 2001, 138-139 sont d'accord.

à Dieu ou à l'intellect agent (le *dator formarum*, l'intelligence ultime qui dirige le monde sublunaire). Ce qui compte, c'est que de tels objets sont toujours pensés en acte : autrement dit, il y a toujours un *Träger*, et même, pour ainsi dire, le plus éminent des *Träger* – un *göttlicher Träger*⁷⁷.

Pasquale PORRO

Université de Bari

(traduit de l'italien par René Frèreux)

77. Permettez-moi de conclure par une brève remarque « biographique » pour ainsi dire. Je ne crois pas du tout qu'Alain de Libera ait calculé toute son opération par pure « sympathie » pour Avicenne ; j'espère de même que ma « défense » d'Henri ne tient pas à une sorte d'empathie ou d'identification avec un auteur sur lequel je travaille depuis des années. Il m'est souvent arrivé de répéter qu'Henri offre une perspective privilégiée pour comprendre beaucoup de débats de son époque ; c'est que, tout en ayant été un maître extrêmement influent, il n'a pas de fait laissé d'école durable ou significative, et c'est justement l'absence d'un « gandavisme » qui fait qu'il n'existe pas de « néogandavisme » ou de « néo-henricisme » ; c'est là un grand avantage historiographique pour qui veut étudier la période comprise entre la fin du XIII^e siècle et les débuts du XIV^e en s'affranchissant des freins que constituent le (néo)thomisme, le (néo)scotisme, et finalement le (néo)occamisme. Il s'agit cependant de libérer à son tour Henri des interprétations d'école ; disons-le plus explicitement : si Alain de Libera a sans aucun doute raison quand il défend la nécessité de démarquer Avicenne de Scot, on devrait souhaiter quelque chose du même genre aussi pour Henri, qui (et ce n'est pas un hasard) continue encore aujourd'hui à être lu le plus souvent (et inexplicablement) à travers Scot. Enfin, je voudrais écartier entièrement l'hypothèse que ma lecture (qui, sans aucun doute, est critiquable sous plusieurs autres aspects) ait pu être dictée par l'exigence de défendre les prérogatives des *Latini* par rapport aux « arabes » : le sens du travail que je cherche habituellement à faire sur Thomas, Scot, sur Henri aussi, consiste au contraire justement à montrer que beaucoup d'éléments que Gilson identifiait comme des caractéristiques exclusives de la « philosophie chrétienne » sont en réalité des créations des penseurs islamiques et de leur réinterprétation particulière des grecs. Du même coup, de nombreux traits d'une prétendue « identité occidentale » viendraient ainsi d'ailleurs, sans être vraiment, au sens strict, ni grecs ni judéo-chrétiens. Mais, évidemment, il s'agit déjà là d'un tout autre sujet.

Références bibliographiques

- AVICENNE (Anawati – 1978-1985), *La Métaphysique du Shifā'*, vol. I: livres I à V; vol. II: livres VI à X, traduction française du texte arabe de l'édition du Caire, introduction, notes et commentaires par G. C. Anawati, Paris, Vrin.
- Avicenne (Anawati & Zayed 1960), *Al-Shifā' – Al-Ilāhiyyāt* (1) (*La Métaphysique*), G. C. Anawati & S. Zayed (éd.), Le Caire, Organisation générale des imprimeries gouvernementales; *Al-Ilāhiyyāt* (2), M. Y. Moussa, S. Dunya et S. Zayed (éd.); revu et précédé d'une introduction par I. Madkour, Le Caire, Organisation générale des imprimeries gouvernementales.
- AVICENNE (Lizzini & Porro – 2002), *Metafisica: la « Scienza delle cose divine » (al-Ilāhiyyāt) dal « Libro della Guarigione » (Kitāb al-Šifā')*; avec le texte arabe et latin, O. Lizzini & P. Porro (éd.), Milan, Bompiani.
- AVICENNE (Madkour & al. – 1952), *Al-Shifā' – Al-Madhāl (La Logique, I – L'Isagoge)*, I. Madkour, M. el-Khodeiri, G. C. Anawati & F. el-Ahwani (éd.), Le Caire, Imprimerie nationale.
- AVICENNE (Van Riet – 1977), *Liber de philosophia prima sive scientia divina: I-IV*; édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet; introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain & Leyde, Peeters & Brill.
- AVICENNE (Van Riet – 1980), *Liber de philosophia prima sive scientia divina: V-X*; édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain & Leyde, Peeters & Brill.
- BÄCK A. (1992), « Avicenna's Conception of the Modalities », *Vivarium*, 30, p. 217-255.
- BLACK D.L. (1997), « Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8, p. 425-453.
- BLACK D.L. (1999), « Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna », *Mediaeval Studies*, 61, p. 45-79.
- BOULNOIS O. (1992), « Réelles intentions : nature commune et universaux selon Duns Scot », *Revue de métaphysique et de morale*, 1992, 1, p. 3-33.
- DRUART T.-A. (2001), « Shay' or Res as Concomitant of "Being" in Avicenna », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 12, p. 125-142.
- ENDRESS G. (1997), « Du grec au latin à travers l'arabe : la langue, créatrice d'idées dans la terminologie philosophique », in *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la « latinitas »*, J. Hamesse (éd.), Louvain-la-Neuve, FIDEM, p. 137-163.
- FRANK R.M. (1999), « The Ash'arite Ontology: I. Primary Entities », *Arabic Sciences and Philosophy*, 9, p. 163-177.
- FREGE G. (1918), « Der Gedanke : eine logische Untersuchung », *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1, 2, p. 58-77; trad. it. « Il pensiero : Una ricerca logica », in G.F.L. FREGE, *Ricerche logiche*, M. Di Francesco (éd.), introduction de M. Dummett, Milan, Guerini e Associati, 1988, p. 43-74.
- FREGE G. (1971), « La pensée » in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Le Seuil, p. 170-195.
- HADOT P. (1980), « Sur divers sens du mot PRAGMA dans la tradition philosophique grecque », in *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, P. Aubenque (dir.), Paris, Vrin, p. 309-320.
- HASSE D.G. (1999), « Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 66, 1, p. 21-77.
- HENRI DE GAND (1518), *Quodlibeta*, Paris, Jodocus Badius Ascensius (rist. anast. Louvain, Bibliothèque S.J. 1961).
- HENRI DE GAND (1520), *Summa (Summae quaestionum ordinariarum)*, Paris, Jodocus Badius Ascensius, (rist. anast. Saint-Bonaventure (N.Y.), Louvain & Paderborn, The Franciscan Institute, Nauwelaerts & Schönigh, 1953).
- HENRI DE GAND (Macken – 1983), *Quodlibet IX*, R. Macken (éd.), Louvain, University Press.
- HENRI DE GAND (Wilson – 1991), *Quodlibet VII*, G.A. Wilson (éd.), Louvain, University Press.
- HENRI DE GAND (Hödl – 1998), *Summa (Quaestiones ordinariae), art. XLI-XLVI*, L. Hödl (éd.), Louvain, University Press.
- IVRY A.L. (1984), « Destiny Revisited : Avicenna's Concept of Determinism », in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of G.F. Hourani*, M.E. Marmura (éd.), Albany, State University of New York Press, p. 160-171.
- JOLIVET J. (1984), « Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā », in *Études sur Avicenna*, Jean Jolivet & R. Rashed (éd.), Paris, Les Belles Lettres, p. 11-28 (repris dans Jolivet 1995, p. 221-236).
- JOLIVET J. (1995), *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin.
- LIBERA A. DE (1996), *La Querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil; trad. it. *Il problema degli universali: Da Platone alla fine del Medioevo*, Scandicci (Florence), La Nuova Italia 1999.
- LIBERA A. DE (1999), *L'Art des généralités: théories de l'abstraction*, Paris, Aubier.
- LLOYD A.C. (1981), *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, Cairns.
- MARMURA M.E. (1979), « Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of His Shifā' », in *Islam: Past Influence and Present Challenge. In Honour of W.M. Watt*, A.T. Welch & P. Cachia (éd.), Édimbourg & Albany, University Press, p. 34-56.
- MARMURA M.E. (1984), « Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of His al-Shifā' », in *Logos islamikos: Studia Islamica in Honorem*

- G. M. Wickens, R. M. Savory & D. A. Agius (éd.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, p. 219-239.
- MARMURA M. E. (1992), « Quiddity and Universality in Avicenna », in *Neoplatonism and Islamic Thought*, P. Morewedge (éd.), Albany, State University of New York Press, p. 77-87.
- MICHOT J. R. (1987), « L'Épître sur la disparition des formes intelligibles vaines après la mort d'Avicenne : édition critique, traduction et index », *Bulletin de philosophie médiévale*, 29, p. 152-170.
- OWENS J. (1957), « Common Nature : A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics », *Mediaeval Studies*, 14, p. 1-14.
- PORRO P. (1990), *Enrico di Gand : la via delle proposizioni universali*, Bari, Levante.
- PORRO P. (1996), « Possibilità ed esse essentiali in Enrico di Gand », in *Henry of Ghent : Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, W. Vanhamel (éd.), Louvain, Leuven University Press, p. 211-253.
- PORRO P. (2000), « Metaphysics and Theology in the Last Quarter of the 13th Century : Henry of Ghent Reconsidered », in *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, J. Aertsen & A. Speer (éd.), Berlin & New York, De Gruyter, p. 265-282.
- RULAND H.-J. (1979), « Zwei arabische Fassungen der Abhandlung des Alexander von Aphrodisias über die universalialia (Quaestio 1.11a) », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Philologisch-historische Klasse ; 10).
- SHARPLES R. W. (1987), « Alexander of Aphrodisias : Scholasticism and Innovation », in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36-2, Berlin - New York, De Gruyter, p. 1176-1243.
- SIMPLICIUS (Kalbfleisch - 1907), *In Aristotelis Categorias*, K. Kalbfleisch (éd.), Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem graeca ; 8).
- SIMPLICIUS (Pattin - 1971-1975), *In Praedicamenta Aristotelis - Commentaire sur les Catégories d'Aristote* ; traduction de Guillaume de Moerbeke ; édition critique par A. Pattin, t. I, Louvain & Paris, Publications universitaires & B. Nauwelaerts, 1971 ; t. II, Leyde, Brill, 1975.
- TWEEDALE M. (1984), « Alexander of Aphrodisias' Views on Universals », *Phronesis*, 29, 3, p. 279-303.
- WÉBER É.-H. (1997), « Le thème avicennien du triple universel chez quelques maîtres du XIII^e siècle latin », in *Langages et Philosophie : hommage à Jean Jolivet*, A. de Libera, A. Elamrani-Jamal & A. Galonnier (éd.), Paris, Vrin, p. 257-280.
- WISNOVSKY R. (2000), « Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*šay'yya*) », *Arabic Sciences and Philosophy*, 10, p. 181-221.

APOSTILLE

Dans les cycles narratifs embrouillés, les accusations de trahison se terminent souvent par une reconnaissance inattendue ou, de façon plus banale, par un heureux dénouement. C'est à l'occasion du Colloque international portant sur le thème « Le réalisme des universaux : philosophie analytique et philosophie médiévale », qui s'est tenu à Caen du 28 février au 2 mars 2001, que j'ai présenté le texte qui précède. Depuis lors, en avril 2002, est paru un nouvel ouvrage, magnifique, d'Alain de Libera - *La Référence vide : théories de la proposition* (Paris, PUF) - qui prolonge et développe le parcours entamé dans *La Querelle des Universaux et L'Art des généralités*. Il me semble que les petites divergences d'interprétation qui faisaient ici l'objet d'une discussion sans doute trop longue ont, avec cette dernière intervention, complètement disparu, aussi bien à propos d'Avicenne qu'à propos d'Henri :

J'ai également traité ce thème dans *L'Art des généralités* et je crois avoir montré que, pour Avicenne, le « troisième royaume » n'est autre que ce que Leibniz appelle le « pays du possible », c'est-à-dire l'entendement divin (70).

[...] il serait donc faux de dire que, pour Avicenne comme pour Frege, « toute pensée n'est pas pensée ». *Toute pensée est pensée par Dieu* (71).

Pas de « troisième royaume » donc, chez Henri de Gand, ni de « patrie » d'accueil pour tous les objets apatrides (236).

[...] l'auteur de la *Summa quaestionum ordinaria* n'a pas découvert le « troisième royaume » en Belgique (75).

Maintenant, je ne mets absolument pas en doute - et je ne le pourrais pas bien sûr - la continuité qui est posée entre *La Référence vide* et *L'Art des généralités* (d'autant plus que le matériau de *La Référence vide* tire son origine d'un cycle de conférences qui s'est tenu à l'Institut catholique de Paris en novembre et décembre 2000, dans le cadre des activités de la Chaire Étienne Gilson) ; je serais néanmoins tenté alors de demander pourquoi *L'Art des généralités* disait explicitement que les *Latini* anciens et modernes (Henri et les « historiens de la scolastique » en font partie) se sont trompés sur Avicenne (cf. *supra* notes 3, 42 et 43). Mais cela n'a plus d'importance si, comme je l'espère, nous sommes d'accord sur l'essentiel. *But that's all one, our play is done*.

Pour finir, je profite de cette occasion pour remercier Stéphane Chauvier et Vincent Carraud non seulement de leur invitation, mais également de leur exquise hospitalité et de leur grande patience, et René Frèreux pour avoir notablement et brillamment amélioré mon texte de départ.