

Tiziana Suarez-Nani
(Université de Fribourg, Suisse)

**“Intuition, composition, division : la modalité de la connaissance angélique
selon François de Marchia »***

(Etude et texte)

L'intérêt de la pensée de François de Marchia a été largement illustré par les études qui ont vu le jour au cours de la dernière décennie : nous pensons à la monographie de N. Schneider¹, aux travaux d'édition de N. Mariani², aux études de R. Lambertini³, ainsi qu'aux différents travaux de C. Schabel⁴ et de R. Friedman⁵. Ces études, en reconstituant tel ou tel aspect de sa doctrine, ont désormais montré la valeur spéculative et l'intérêt historique de l'œuvre de François, et représentent en quelque sorte une invitation à de nouvelles découvertes, qu'on peut d'ores et déjà imaginer importantes et significatives pour l'histoire des doctrines philosophiques et théologiques du début du XIVe siècle.

Dans le cadre d'un projet de reconstitution de l'angéologie de François de Marchia⁶, nous voudrions analyser ici une question relative à sa théorie de la

* Cette contribution propose la version intégrale de l'étude présentée à Porto en août 2002 au Congrès International de la S.I.E.P.M., accompagnée de la transcription de la question 23 du Commentaire de F. de Marchia au IIe livre des *Sentences*.

¹ Cf. *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Leiden-New York 1991.

² Le père Mariani a édité l'*Improbatio contra libellum Domini Johannis qui incipit Quia vir reprobus* (Grottaferrata 1993), le *Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum* (Grottaferrata 1997) et la *Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis* (Grottaferrata 1998) ; à ces éditions on ajoutera l'étude : *Certezze e ipotesi sul « Commento alle Sentenze » di F. della Marca*, in *Archivum Franciscanum historicum*, 95, 2002, pp. 93-183.

³ Cf. *Un teologo francescano alle strette. Osservazioni sul testimone manoscritto del processo a F. d'Ascoli*, in : *Picenum seraphicum*, XVIII, 1999, 97-122 ; *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena 2001.

⁴ Cf. *Theology at Paris 1316-1345: Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and future Contingents*, Aldershot 2000; (avec R. Friedmann), *Francis of Marchia Commentaries on the Sentences: Question List and the State of Research*, in: *Mediaeval Studies* 63 (2001), 31-106; *Il determinismo di F. de Marchia*, in: *Picenum seraphicum*, XVIII (1999), p. 57-95; *Lla dottrina di F. de Marchia sulla predestinazione*, in *ibid.*, 20, 2001, pp.9-45.

⁵ Cf. *In principio erat Verbum. :The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250-1325*, Diss. de Philosophie, Université de Iowa, 1997); *Francis of Marchia and John Duns Scotus on the psychological Model of Trinity*, in: *Picenum Seraphicum*, XVIII, 1999, p. 11-56; (avec C. Schabel), *Francis of Marchia Commentaries on the Sentences: Question List and State of Research*, in: *Mediaeval Studies* 63 (2001), 31-106.

⁶ Nous avons exploré quelques aspects de son angéologie dans les études suivantes : *Linguaggio, conoscenza e libertà. Note in margine alle questioni 26 e 27 del Commento di F. de Marchia al II° libro delle Sentenze*, in *Freiburgher Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50, 2003, pp.354-375; *Un nuovo contributo al problema*

connaissance : celle qui est discutée dans la question 23 de ses *Quaestiones in II Sententiarum* (dorénavant : *In II Sent.*), dans laquelle notre auteur soulève l'interrogation suivante : « *Utrum angelus intelligat componendo et dividendo et per discursum syllogisticum vel non* »⁷.

Il convient tout d'abord de situer ce thème à l'intérieur des questions angéologiques, qui sont au nombre de 12 et qui occupent la partie centrale de son commentaire du IIe livre des *Sentences* : il s'agit des questions 13 à 27⁸ ; le franciscain y discute différentes problématiques : le statut ontologique de l'ange (qu. 13, 14 et 15), sa localisation (qu. 16), le statut de l'intellect et de la volonté dans l'homme et dans l'ange (qu. 20 et 21), la causalité angélique (qu. 22), la modalité de la connaissance des anges (qu. 23), la volonté des démons et leur persévérance dans le mal (qu. 24), la causalité de l'objet sur la connaissance angélique (qu. 25), le langage (qu. 26) et la capacité des anges à connaître la pensée de leurs semblables (qu. 27).

On peut observer immédiatement que nous n'avons pas affaire à un ensemble homogène : hormis les 3 premières questions, qui explorent le statut des créatures spirituelles, les autres constituent chacune une unité isolée et examinent des aspects ponctuels. A partir de là, on peut vraisemblablement formuler l'hypothèse que François n'a pas cherché à élaborer un véritable traité d'angéologie, mais a voulu donner sa contribution à la solution de questions controversées et largement débattues à son époque.

dell'individuazione: F. de Marchia e l'individualità delle sostanze separate, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 16, 2005 (sous presse) ; *Un modello alternativo di conoscenza ? F. de Marchia e la causalità dell'oggetto*, in *Freiburgher Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52, 2005 (sous presse). Nous préparons par ailleurs une étude sur la localisation des substances séparées ainsi que sur la problématique de l'immortalité de l'âme che F. De Marchia.

⁷ Nous citons notre transcription de ce texte à partir du manuscrit : Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini lat. 791 (f. 48rb-51ra), donnée en Appendice.

⁸ Voici la liste des questions :

- qu. 13 : « *Utrum angelus vel anima sit compositus ex materia et forma* ;
- qu. 14 : « *Utrum in substantiis separatis possint esse plura individua in eadem specie* » ;
- qu. 15 : « *Utrum angeli sint compositi ex actu et potentia* » ;
- qu. 16 : « *Utrum angelus per se sit in loco* » ;
- qu. 17 : « *Utrum potentiae sensitivae in homine et in aliis animalibus sint eiusdem speciei* » ;
- qu. 18 : « *Utrum intellectus sive anima intellectiva sit immortalis* » ;
- qu. 19 : « *Utrum immortalitas animae possit naturaliter de ipsa anima demonstrari a priori vel a posteriori* » ;
- qu. 20 : « *Utrum intellectus et voluntas in homine et in angelo sint eiusdem rationis* » ;
- qu. 21 : « *Utrum idem sit obiectum intellectus et voluntatis* » ;
- qu. 22 : « *Utrum angelus possit causare effective aliquam formam substantialem materialem* » ;
- qu. 23 : « *Utrum angelus intelligat componendo et dividendo et per discursum syllogisticum vel non* » ;
- qu. 24 : « *Utrum voluntas demonis sit obstinata sic quod necessario velit malum* » ;
- qu. 25 : « *Utrum obiectum aliquod materiale possit aliquid causare in intellectu angeli* » ;
- qu. 26 : « *Utrum angelus loquens causet in illo cui loquitur actum intelligendi* » ;
- qu. 27 : « *Utrum unus angelus possit videre seu intelligere cogitationes alterius angeli* ».

Les questions 17-18-19 ne concernent pas directement les anges, mais fournissent des éléments utiles à l'examen des questions angéologiques

En ce qui concerne la connaissance, François s'intéresse à la modalité cognitive (qu. 23), à la causalité exercée par l'objet (qu. 25), à la connaissance suscitée par l'exercice du langage (qu. 26) et à la possibilité de connaître la pensée de ses semblables⁹. En revanche, il ne prend pas en considération d'autres thèmes largement présents dans les commentaires du IIe livre des *Sentences*, comme celui des objets de la connaissance angélique (connaissance de soi, de Dieu et de la réalité matérielle), celui de la mesure de leurs actes d'intellection ou celui de leur universalité. Dans la question 23, le franciscain examine la modalité cognitive des substances séparées à travers deux articles : le premier analyse les actes de composition et de division, le deuxième précise en quoi consiste la discursivité.

1. La connaissance par composition et division

L'ange connaît-il par composition et par division ? Avant de répondre à cette question, il convient de clarifier deux présupposés : premièrement, cette interrogation concerne la connaissance naturelle, et non pas la connaissance béatifique, qui est d'un autre ordre et par conséquent soumise à d'autres conditions ; deuxièmement, que la composition et la division dont il est question ici sont des actes relatifs à la connaissance d'un objet par lesquels l'intellect produit un jugement qui s'exprime dans l'énoncé « S est P » ou « S n'est pas P ». Un tel jugement représente la deuxième étape de la démarche cognitive, la première étant la saisie simple et immédiate d'un contenu de connaissance. Or, puisque ce n'est que dans le jugement qu'il y a vérité ou fausseté, les opérations de composition et de division sont essentielles dans la démarche visant à formuler la connaissance vraie d'un objet¹⁰. C'est pourquoi la question initiale revient à savoir si la connaissance angélique est capable de vérité et de fausseté¹¹.

La « *determinatio* » résulte de la confrontation avec une opinion qui va servir de point de référence tout au long de cette question. Selon cette opinion, l'ange ne fait aucun recours aux opérations de composition et de division, car il connaît parfaitement son objet par un acte simple d'intuition¹². Cette position est

⁹ Nous avons étudié certains de ces aspects dans les travaux signalés à la note n. 6.

¹⁰ Cf. Aristote, *Peri Hermeneias*, c. 1, 16a 12 et *Metaphysica* VI, 4, 1027b 19 sv.; Thomas d'Aquin, *In Aristotelis Peri hermeneias*, l. I, lectio 3. Pour les différentes acceptions du terme « compositio », cf. Petrus Hispanus, *Tractatus (Summulae logicales)*, tr. VII, n. 61, éd. L. M. De Rijk, Assen 1972, p. 118 sv. Pour la signification du terme « compositio » dans la scolastique tardive, cf. A. Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma 1972, p. 499 sv. Pour les différents sens du terme « compositio » chez Thomas d'Aquin cf. A. Zimmermann, *Les divers sens du terme « compositio » chez Thomas d'Aquin*, in : J. Hamesse (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la « latinitas »*, Louvain-la-Neuve 1997, p. 221-236.

¹¹ Cf. F. De Marchia, *In II Sent., qu. 23*, f. 48b: « Contra, quia omnis intellectus capax veritatis et falsitatis intelligit componendo et dividendo : veritas enim et falsitas in compositione et divisione consistunt, secundum Philosophum 6 *Metaphysice*. Sed intellectus angeli est huiusmodi, quia sicut eius voluntas est virtualiter ad bonum et ad malum et capax bonitatis et malitiae, ita etiam eius intellectus est capax veritatis et falsitatis sive erroris ; ergo etc. ».

¹² Cf. *ibid.*, 48vb-49ra: « Est unus modus dicendi quod intellectus angeli non intelligit naturaliter componendo et dividendo, sed intelligit unico actu simplici. Cuius ratio est, quia (...) intellectus angeli non diversis actibus

celle de Thomas d'Aquin¹³ et de Gilles de Rome¹⁴, qui attribuent aux anges la capacité de connaître intégralement et de manière parfaite chaque objet, grâce à la saisie intuitive de sa représentation intelligible reçue de Dieu dès leur création. Dans la conception de Thomas et de Gilles, l'ange possède en effet un statut d'excellence qui rapproche sa connaissance de celle de Dieu et la distingue nettement de la connaissance humaine : celle-ci fait effectivement recours à une démarche rationnelle qui implique plusieurs opérations et étapes successives, alors que la connaissance angélique est immédiate, instantanée et parfaite, et par là-même n'est pas susceptible d'erreur¹⁵. L'enjeu de la question relative à la modalité de l'intellection concerne donc un aspect essentiel de la relation cognitive, à savoir la vérité et la fausseté, autrement dit la capacité de l'ange de produire des connaissances vraies de ses objets.

François rapporte fidèlement les arguments en faveur de l'opinion de Thomas et de Gilles, des arguments axés sur deux thèses fondamentales. La première est que l'ange connaît parfaitement et intégralement, c'est-à-dire dans toute l'étendue de son intelligibilité, chaque nature qu'il se donne comme objet ; de la sorte il connaît la totalité de son contenu, ce qui signifie qu'il saisit intuitivement tout ce qui se rapporte à telle ou telle nature et tout ce qui s'en distingue¹⁶. Pour cette raison, en connaissant un sujet, il saisit tous les attributs qui se rapportent à lui de même que tout ce qu'il n'est pas, et cette saisie globale s'effectue par un seul acte simple d'intuition¹⁷. La deuxième thèse – qui représente le cheval de bataille des conceptions angéologiques de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome – fait appel à l'axiome de l'ordre des choses pour attribuer à l'ange une modalité cognitive intermédiaire entre la connaissance divine, exempte de toute discursivité ou succession temporelle, et la connaissance humaine qui est discursive et temporelle à la fois¹⁸ : l'ange, en tant que réalité intermédiaire, connaît

intelligit subiectum et praedicatum, sed eodem actu, quo intelligit subiectum, intelligit simul omnia quae possunt subiecto attribui et etiam omnia quae possunt ab eo removeri ».

¹³ Cf. *De veritate*, qu. VIII, a. 11 ; *Summa theol.* I, 57, 2 ; I, 58, 3-4 ; *Quodlibet* VII, a. 3 ; *In II Sent.*, d. III, qu. 3, a. 3.

¹⁴ Cf. *De cognitione angelorum*, qu. IX, Venetiis 1503, 100vb-102rb. Sur la connaissance des anges chez Thomas d'Aquin et Gilles de Rome, cf. notre étude : *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris 2003.

¹⁵ Cf. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 108 ; *De malo*, qu. 16, a. 6 ; *Summa theol.*, I, 58, 5 ; Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, qu. VI, 90ra.

¹⁶ Cf. F. de Marchia, *In II Sent.*, qu. 23, 49ra : « Intellectus angeli potest intelligere quidditatem quamcumque creatam perfecte quantum intelligibilis est. Intellectus enim finitus potest intelligere sine contradictione quidditatem finitam, cuiusmodi est omnis creatura, quantum intelligibilis est. Sed intellectus perfecte intelligens quidditatem aliquam secundum totam suam intelligibilitatem, intelligit quidquid potest ei attribui et quidquid potest ab ipsa removeri ».

¹⁷ Nous ne sommes pas en mesure de savoir quels textes François avait sous la main lors de sa rédaction des questions sur le II livre des *Sentences*, mais l'argument qu'il rapporte est celui de Gilles de Rome lorsqu'il prouve que l'ange connaît simultanément plusieurs contenus : « Sic [sc. plura simul] angelus intelligit se et alia, naturam et supposita, subiectum et proprietates, causam et effectum » (*De cognitione angelorum*, qu. VII, 95va-vb).

¹⁸ Cf. François de Marchia, *In II Sent.*, qu. 23, 49ra : « Praeterea, id quod tenet medium inter aliqua quantum ad modum essendi, tenet etiam medium inter ipsa quantum ad modum cognoscendi sive intelligendi ; sed intellectus angelicus tenet medium quantum ad modum essendi inter divinum intellectum et humanum ; ergo etc. Sicut ergo

précisément chaque objet de manière intuitive, et plusieurs objets selon une succession discontinue d'actes d'intuition¹⁹.

De Marchia critique radicalement cette thèse en s'attaquant à son fondement, à savoir la capacité angélique de saisir par un seul acte simple un sujet et tout ce qui s'y rapporte. Il s'agit là d'un fondement erroné (« *fundamentum falsum* »)²⁰, qu'il faut corriger par la thèse suivante : « *Intellectus quicumque, qui aliquo actu intelligit predicatum et subiectum et habitudinem utriusque, intelligit dividendo et componendo* »²¹. Selon François on ne peut donc pas comprendre un sujet, ses prédicats et leur rapport sans recourir à plusieurs actes d'intellection, car la connaissance de plusieurs contenus fait appel à autant de représentations intelligibles distinctes les unes des autres. Dès lors, puisque la saisie de chaque espèce implique un acte d'intellection, la connaissance au moyen de plusieurs espèces exige plusieurs actes de ce type²². Il s'ensuit que la connaissance de plusieurs contenus se rapportant à un même objet ne peut être obtenue que par composition ou division de ces représentations et de ces actes. Il convient de relever ici que cette compréhension de la démarche cognitive ne posait pas de problème majeur et que les interlocuteurs de François n'auraient eu aucune difficulté à y souscrire relativement à la connaissance humaine : selon eux, en effet, l'être humain connaît effectivement un même objet par composition et division de plusieurs actes distincts qui se succèdent dans le temps²³.

L'opposition de François à ses interlocuteurs réside précisément dans le fait d'attribuer à l'ange la modalité cognitive qui caractérise la démarche humaine. Notre auteur le dit en toutes lettres : « *intellectus quicumque* ». Tout intellect créé partage selon lui une même démarche cognitive, ce qui implique un même rapport aux objets de connaissance. Aussi, dès lors que la formulation d'un jugement – c'est-à-dire d'une connaissance vraie – implique la saisie de plusieurs contenus, plusieurs actes d'intellection sont requis, auxquels l'ange ne peut se soustraire. Tout comme l'être humain, l'ange connaît en effet les termes d'une proposition et leurs rapports par des représentations intelligibles différentes, ce qui implique

intellectus divinus intelligit sine discursu et sine aliqua successione actuum, intellectus humanus per contrarium cum discursu et successione, ita videtur quod angelus teneat medium, sic videlicet quod intelligat sine discursu et cum successione ; ergo etc. ».

¹⁹ Pour la question de la succession des actes cognitifs angéliques et de leur mesure temporelle, cf. T. Suarez-Nani, *Tempo ed essere nell'autunno del Medioevo*, Amsterdam-Philadelphia 1989, ainsi que *Conoscenza e tempo : la simultaneità del conoscere angelico in Egidio Romano*, in : L. Cova-G. Alliney (éd.), *Tempus, Aevum, Aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, Firenze 2000, p. 67-87 ; P. Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale*, Leuven 1996.

²⁰ Cf. F. de Marchia, *In II Sent., qu. 23, 49ra* : « Sed contra istam opinionem arguo primo sic. Ista enim opinio accipit fundamentum falsum, videlicet quod intellectus angelicus intelligendo subiectum intelligat naturaliter praedicatum quodcumque quod potest sibi attribui vel ab eo removeri ».

²¹ *Ibid.*

²² Cf. *ibid.*, 49ra-rb : « Intellectus qui per diversas rationes distinctas realiter apprehendit aliqua, apprehendit etiam ipsa per diversos actus ».

²³ Cf., par exemple, Thomas d'Aquin, *Summa theol.* I, 58, 3 et 4 ; Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, qu. VI, 89va sv.

l'exercice d'actes distincts²⁴. Composition et division sont donc le seul procédé adéquat à la connaissance d'un objet complexe, c'est-à-dire à la formulation d'un jugement. L'objet de connaissance détermine la modalité du rapport cognitif : un contenu simple (ou terme) sera saisi par un acte simple d'intellection et un contenu complexe (proposition) fera appel à plusieurs actes distincts. Au niveau du créé il n'y a donc aucun sujet capable d'une relation cognitive différente : tous partagent une même modalité de connaissance, parce que déterminée par l'objet. Notre auteur relève ce fait en précisant que l'intellect humain connaît par composition et division pour la seule et simple raison qu'il a en face de lui plusieurs contenus différents relativement à un même objet²⁵.

A partir de là, il refuse de considérer ce procédé, caractéristique de la rationalité humaine, comme une marque d'imperfection de la raison en tant que faculté discursive incapable de saisir intuitivement ses objets. Ce procédé résulte au contraire d'une exigence inhérente à l'objet de connaissance. Aussi, en prenant l'exemple de l'argumentation syllogistique, il affirme, contrairement à ses adversaires, que l'incapacité à saisir immédiatement la conclusion dans les principes qui la fondent ne doit pas être attribuée à l'imperfection de l'intellect humain, mais simplement au fait que la conclusion ne peut être connue qu'à partir des principes et en quelque sorte à l'extérieur d'eux, au moyen d'un processus discursif²⁶. De Marchia ne s'en tient d'ailleurs pas là et va jusqu'à renverser la perspective de ses interlocuteurs, en affirmant que la saisie intuitive de deux objets, en tant que l'un est connu dans l'autre, exige une acuité intellectuelle inférieure ou égale – mais en aucun cas supérieure – à celle qui est requise pour la saisie distincte de deux objets séparés ; pour cette raison, la connaissance d'un effet dans sa cause n'est pas une connaissance plus parfaite que celle de l'effet à partir de sa cause et à l'extérieur d'elle²⁷.

²⁴ Cf. F. de Marchia, *In II Sent., qu. 23, 49ra-rb* : « ille intellectus qui per diversas rationes distinctas realiter apprehendit aliqua, apprehendit etiam ipsa per diversos actus ; sed intellectus angelicus per diversas rationes intelligendi intelligit extrema propositionis et eorum habitudines ». Jean Duns Scot attribuait lui aussi à l'ange la connaissance de contenus différents par des représentations intelligibles différentes : « angelus ad cognoscendum distinctas quidditates habeat distinctas rationes cognoscendi » ; « hoc est aequale in omni intellectu finito quod quilibet respectu plurium cognoscendorum requirit proprias rationes » (*Ordinatio* II, d. 3, pars 2, qu. 3, éd. C. Balic, Rome 1963, p. 590 et 601).

²⁵ Cf. F. de Marchia, *In II Sent., qu. 23, 49rb* : « Nulla enim alia ratio est, quare intellectus noster sic intelligat, videlicet componendo et dividendo, nisi quia diversis actibus intelligit extrema propositionis et habitudinem extremorum. Sed intellectus angelicus est huiusmodi ».

²⁶ Cf. *ibid.*, 50vb : « Nec valet quod dicitur, videlicet quod intellectus noster non potest intelligere conclusionem in principiis, licet obiective teneatur in eis, ratione imperfectionis sui luminis » ; *ibid.*, 50va-vb : « Quaero quare intellectus noster non potest intelligere conclusionem in ipsis principiis : aut hoc est propter imperfectionem intellectus nostri, aut quia conclusio non continetur in principiis nisi mediante discursu primo. Non propter primum, quia intellectus noster natus est intelligere hoc in hoc, sicut intelligit partem in toto et accidens in subiecto. Ergo hoc est propter secundum, videlicet quia conclusio non est nata intelligi per principia nisi ex eis mediante discursu syllogistico eliciatur ; ergo etc. ».

²⁷ Cf. *ibid.*, 50vb : « Minus lumen requiritur ad cognoscendum aliqua duo obiecta unitive, sic quod unum cognoscatur in alio in quo unitive continetur, quam ad cognoscendum ista obiecta distincta et separata. Vel saltem non videtur maius lumen esse [necessarium] ad primum quam ad secundum, sicut nec videtur esse maior perfectionis cognoscere effectum in causa quam cognoscere ipsum extra suam causam et deducere ipsum extra eam ».

Ces considérations dévoilent d'ores et déjà les principes directeurs et la logique argumentative adoptés par le franciscain face à ses interlocuteurs : le premier consiste à déterminer la modalité cognitive à partir de l'objet, et par là-même à refuser qu'une éventuelle différenciation au niveau de la condition subjective puisse exercer un impact décisif sur le rapport cognitif ; de la sorte, l'ange et l'être humain se trouvent dans une situation semblable face à leurs objets²⁸. Le deuxième motif réside dans l'adoption d'un autre ordre de valeur : alors que pour ses adversaires la saisie intellectuelle unitive est la modalité cognitive la plus parfaite au niveau du créé, car plus ressemblante à la connaissance divine, pour François elle ne représente pas une perfection en soi (« *simpliciter* ») ; au contraire, la connaissance distincte et séparée des choses dans leur réalité propre semble avoir à ses yeux plus de valeur, en tant que plus adéquate aux objets qui doivent être saisis dans leur individualité. L'idéal de la connaissance comme « *reductio ad unum* » ou « *reductio in principium* » semble avoir perdu ici de sa force normative au profit d'une saisie discursive des choses plus conforme à la manière dont elles subsistent en elles-mêmes et se donnent à être connues²⁹.

Pour cette raison, les opérations de composition, de division et de déduction caractérisent intrinsèquement et nécessairement la démarche cognitive de tout intellect créé et l'emportent sur le procédé de réduction (en tant que saisie des choses dans leur principe), car jugés plus aptes à saisir la vérité des choses multiples et composées. F. de Marchia se doit donc d'attribuer ce procédé à l'ange. L'en exonérer ne signifierait d'ailleurs pas lui attribuer une modalité cognitive plus parfaite, car l'intellection de plusieurs contenus par une seule raison intelligible et un seul acte produirait une saisie confuse³⁰. Par ailleurs, la connaissance intuitive immédiate de tout ce qui se rapporte à une même nature ou à un même sujet impliquerait la saisie d'une infinité de contenus (c'est-à-dire de tout ce qui peut être attribué ou nié par rapport à lui) par un seul acte : c'est là une conséquence inadmissible, car aucun intellect créé ne peut connaître simultanément par un seul acte et de manière distincte une infinité de contenus³¹. Il faut en conclure que

²⁸ Cela dit, l'homme et l'ange se distinguent en ce que l'homme est réceptif à l'égard de ses objets au niveau de ses organes sensoriels, alors que l'ange n'est pas réceptif à leur égard. L'ange connaît en effet par une représentation causée par l'objet, non pas dans la faculté cognitive de l'ange, mais dans le lieu où l'ange se trouve : cette doctrine est exposée dans la *quaestio* 25 du même commentaire du II livre des *Sentences* (Vat. Barberini lat. 54rb), que nous examinons dans notre article : *Un modello alternativo di conoscenza : F. de Marchia e la causalità dell'oggetto*, cit.

²⁹ En termes augustinien, on pourrait dire que F. de Marchia signale ici une préférence pour la « *cognitio vespertina* » - la connaissance des choses dans leur propre être - par rapport à la « *cognitio matutina* » - qui rapporte la connaissance du créé à Dieu, ou, peut être mieux, qu'il considère la « *cognitio vespertina* » plus adéquate aux capacités naturelles de l'intellect créé.

³⁰ Cf. F. de Marchia, *In II Sent.*, qu. 23, 49rb : « *Intellectus angelicus per diversas rationes intelligendi intelligit extrema propositionis et eorum habitudines. Probo, quia si per unam, quaero quae est illa : aut est aliqua ratio communis eis, videlicet istis terminibus oppositis – et hoc non, quia per talem non potest distincte aliquid eorum cognosci ; aut sunt propriae rationes eorum, et sic habetur propositum, quia tales sunt distinctae* ».

³¹ Cf. *ibid.* : « *Praeterea, intellectus qui eodem actu intelligit subiectum et quidquid potest sibi attribui vel removeri, unico actu intelligit infinita, cum ista sint infinita : omnia enim possunt removeri ab aliquo, puta ab isto individuo, quae non sunt ipsum ; talia autem sunt infinita. Sed nullus intellectus potest unico actu finito simul intelligere infinita distincte cum propriis rationibus eorum* ». Le motif de l'infinité des contenus de

l'ange ne peut pas comprendre par un seul acte un sujet et tout ce qui s'y rapporte, mais doit faire recours à plusieurs actes ainsi qu'à la composition et à la division³².

1. 1 : Les trois types de composition

Suite à cette critique, François clarifie sa position et précise la signification de sa thèse. Sa « *determinatio* » prend appui sur la notion de composition. Il faut distinguer trois types de composition : 1) il y a une « *compositio materialis* », propre de chaque objet qui peut être composé ou divisé³³. Ce type de composition peut être qualifiée d'ontologique, car elle relève de la structure de l'étant. A cet égard, elle caractérise de manière universelle tout étant créé, car chaque réalité créée présente l'une ou l'autre forme de composition, qu'elle soit physique, logique ou métaphysique³⁴. L'admission de ce type de composition comme condition ontologique implique que la connaissance vraie de tout étant soit une reconnaissance de la composition qui l'affecte.

2) Le deuxième type de composition concerne en revanche la connaissance : il s'agit de la composition relative aux actes et aux modes d'intellection et se vérifie lorsque l'intellect intègre, au moyen d'actes distincts, les termes d'une proposition ainsi que leurs rapports³⁵. Ce deuxième type de composition, qui intervient dans la formulation de propositions relatives aux objets de connaissance, fait partie intégrante de la démarche cognitive de tout sujet créé.

3) Le troisième type de composition affecte également la démarche cognitive, mais est plus restreint que le précédent, car il concerne uniquement le mode d'intellection³⁶. Il se vérifie lorsque les termes d'une proposition et leurs rapports sont saisis par un seul acte simple, à partir duquel l'intellect opère ensuite une

conscience ou des représentations était déjà présent dans la critique formulée par Guillaume de la Mare à l'encontre de la conception thomastique (cf. *Correctorium fratris Thomae*, articles XVIII et XIX ;éd. P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes : I, le « Correctorium corruptorii « Quare »*, Kain 1927, pp. 78-81 et 87-89), et réapparaît chez Henri de Gand (cf. *Quodlibet* V, qu. 14, Lovanii 1518, pp. 174 Z-A), Pierre de Jean Olivi (cf. *In II Sent.*, qu. XXXIV, éd. B. Jansen, vol. II, pp. 610) et Pierre Auriol (*In I Sent.*, d. XI, qu. 3, a. 2, Parisii 1605, pp. 138b).

³² Cf. F. de Marchia, *In II Sent.*, qu. 23, 49rb : « Ergo intellectus angelicus non eodem actu intelligit subiectum et illud quod sibi attribuit vel removet ab ipso. Ergo per consequens sequitur quod componat et dividat et componendo et dividendo intelligat ». Cette conclusion était déjà celle de Jean Duns Scot : « « (Angelus) clarius per illud cognoscit obiecta et citius utitur eis, componendo hoc obiectum cum illo et discurrendo ab uno cognito ad aliud » (*Ordinatio*, II, d. 3, qu. 3, éd. C. Balic, Roma 1963, p. 601).

³³ Cf. F. de Marchia, *In II Sent.*, qu. 23, 49rb : « Est enim quaedam compositio materialis, quae se tenet ex parte obiecti componibilis vel divisibilis ».

³⁴ Thomas d'Aquin donne une liste des différents types de composition qui affectent la réalité créée dans *Summa theol.*, I, 3, 7 ; de même, on trouve chez Pierre Auriol une liste de 7 modes de composition : trois « ex parte rei » et quatre « secundum rationem » : cf. *In I Sent.*, d. VIII, sec. 24, a. 2 (éd. E. Buytaert, New York – Paderborn 1956, vol. III, p.1044).

³⁵ Cf. F. de Marchia, *In II Sent.*, qu. 23, 49rb : « Secunda quae se tenet ex parte actus et modi intelligendi, et haec est quando intellectus diversis actibus comprehendit extrema sive terminos propositionis et ipsorum habitudinem ».

³⁶ Cf. *ibid.* : « Tertia, quae se tenet ex parte modi intelligendi tantum ».

composition ou une division pour formuler sa connaissance dans une proposition du type « *hoc est hoc* » ou « *hoc non est hoc* ». Cette composition présente donc un statut intermédiaire entre la connaissance par simple intuition et la connaissance discursive (qui correspond au second type de composition) : elle présuppose en effet la saisie de plusieurs contenus par un seul acte simple, auquel correspond néanmoins une composition relative au mode d'intellection permettant de formuler une connaissance adéquate de l'objet. Il s'agit là d'un type particulier de composition, que François évoque d'ailleurs en termes hypothétiques : cette composition se vérifierait en effet « *si intellectus noster apprehenderet eodem actu extrema et eorum habitudinem, adhuc per illum unicum actum posset componere et dividere dicendo 'hoc est hoc' et 'hoc non est hoc', non tamen esset in eo tunc aliqua compositio actuum, cum non haberet nisi tantum unicum* »³⁷.

Cette triple distinction permet au franciscain de préciser sa pensée : le premier type de composition, qui affecte tout étant, est une donnée objective de toute connaissance et concerne tout acte d'intellection, y compris l'intellection divine³⁸. Dieu connaît en effet parfaitement ses objets et reconnaît par conséquent que chaque étant est composé. Cette reconnaissance est le signe d'une connaissance vraie, et c'est en ce sens qu'elle est présente dans la connaissance divine, qui est une saisie des choses telles qu'elles sont. Cette composition inhérente aux choses est donc une donnée affectant toute réalité créée et chaque intellect capable de vérité doit la reconnaître. N'étant pas située sur le plan cognitif, cette forme de composition ne dit rien quant à la perfection ou à l'imperfection des actes d'intellection³⁹.

Le deuxième type de composition, relatif aux actes d'intellection, qualifie la modalité cognitive et signale la condition d'un intellect qui doit faire recours à plusieurs actes distincts afin de saisir son objet et de formuler à son égard une connaissance vraie. Ici, le besoin de recourir à plusieurs actes dénonce effectivement une certaine imperfection, et c'est pourquoi ce type de composition n'affecte aucunement l'intellect divin⁴⁰. Elle représente néanmoins une certaine perfection au niveau des sujets créés, et notamment lorsqu'on envisage la hiérarchie des facultés cognitives. Les facultés sensibles sont en effet incapables d'une telle composition, car chaque sens particulier, lorsqu'il est affecté par un objet, demeure incapable de composer ou de diviser les données qu'il reçoit en vue d'un jugement. L'imagination, en revanche, peut déjà opérer une première composition à partir des données des sens particuliers et peut ainsi formuler un jugement du type « ceci est cela ». L'intellect enfin est la faculté capable de composer et de diviser n'importe quelle donnée avec n'importe quelle autre, par

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cf. *ibid.* : « Prima compositio istarum (...) cadit in quocumque intellectu, etiam divino ».

³⁹ Cf. *ibid.* : « Intellectus enim divinus verissime intelligit quod hoc est hoc et quod hoc non est hoc, quia nec ista compositio est alicuius imperfectionis ».

⁴⁰ Cf. *ibid.* : « Secunda autem compositio (...) est imperfectionis, et ideo non est in intellectu divino summe perfecto ».

l'exercice de différents actes qui aboutissent au jugement et à la connaissance vraie de l'objet⁴¹. Aussi, il apparaît qu'au niveau des sujets créés la capacité d'exercer des actes de composition et de division représente une perfection, car cette démarche permet de formuler des connaissances vraies⁴². On peut alors avancer d'ores et déjà que ce type de composition concerne nécessairement tout sujet doué d'intellect.

Le troisième type de composition, relatif au mode d'intellection, concerne très précisément la question de la vérité et de la fausseté : c'est en effet par rapport au mode d'intellection qu'une connaissance est qualifiée de vraie ou de fausse. Elle sera vraie lorsque l'intellect compose comme il doit le faire - à savoir conformément à la réalité connue -, et fausse lorsque sa composition ne sera pas conforme à l'objet⁴³. Il apparaît ainsi que dans la démarche cognitive le mode d'intellection est le « lieu » de l'adéquation avec la réalité connue: l'objet composé doit être connu selon la modalité de la composition et l'objet simple par une saisie intellectuelle simple. La « *compositio ex parte modi intelligendi* » est ainsi le pendant subjectif de la composition matérielle ou ontologique qui affecte chaque étant. Son exercice est un signe de perfection, car c'est en lui que se joue la vérité de la connaissance. Ce troisième type de composition apparaît ainsi comme le plus parfait, dans la mesure où il ne fait pas appel à une multiplicité d'actes d'intellection, mais compose ou divise sur la base d'un acte simple pour former un jugement vrai : dans cette démarche cognitive sont donc présents seulement deux modes de composition, à savoir la « *compositio materialis* » et la « *compositio ex parte modi intelligendi* ».

Mais une telle modalité cognitive est-elle possible au niveau du créé ? Nous avons déjà observé que François en parle en termes hypothétiques. Si nous cherchons à comprendre quelle serait la condition de sa réalisation, la réponse de notre auteur s'avère très significative : cette démarche cognitive - dit-il - se vérifierait dans l'intellect humain s'il était capable d'exercer un acte contenant la perfection des trois actes distincts par lesquels il saisit normalement les termes

⁴¹ Cf. *ibid.*, 49rb-49va : « Secunda compositio (...) est tamen alicuius perfectionis. Unde et sensus particularis nullo modo potest componere ratione suae imperfectionis, nec primo modo videlicet nec secundo : nullo enim modo nec uno nec diversis actibus intelligit seu apprehendit quod hoc non est hoc. Sensus autem communis, puta imaginatio, componit obiecta quinque sensuum et dividit apprehendendo « hoc est hoc » et « hoc non est hoc ». Intellectus autem componit quodlibet cum quolibet et dividit, et hoc diversis actibus comprehendendo extrema et habitudinem ipsorum ».

⁴² Cf. *ibid.*, 49va : « Perfectius enim est posse componere et dividere diversis actibus sicut facit intellectus noster et etiam imaginatio, quam nullo modo posse componere nec dividere, sicut facit sensus particularis ».

⁴³ Cf. *ibid.* : « Veritas autem et falsitas consistunt in compositione quae est ex parte modi intelligendi. Intellectus autem finitus non enim est verus, quia intelligit veritatem, nec falsus, quia intelligit falsitatem, sed est verus quia componit sicut debet componere et dividit sicut debet dividere, falsus autem propter oppositam rationem ». Dans le même sens vont les propos de Pierre Auriol que voici : « Ex quibus colligitur quod in actu intellectus, qui est credere vel componere, falsitas est compositio cui non correspondet compositio in re, veritas autem cui correspondet » (*In I Sententiarum*, d. 2, s. 10, éd. Buytaert, vol. II, p. 549). Voir aussi : Aristote, *Sophistici Elenchi*, c. 4, 165b 26 et 166a 23-38 ; c. 20, 177a 33-b 34.

d'une proposition et leur rapport⁴⁴ ; dans ce cas, en effet, il pourrait connaître son objet uniquement par l'exercice de la composition relative au mode d'intelliger. Or, il se trouve qu'un tel acte ne relève pas d'une capacité naturelle, si bien que sa réalisation n'est possible que par une intervention divine. En d'autres termes, une telle modalité cognitive n'est possible pour un intellect fini que si Dieu cause en lui un tel acte simple de saisie immédiate des termes d'une proposition et de leurs rapports. Dans ce cas, ce que l'intellect est déjà en mesure de réaliser par des actes distincts, il le pourrait par un seul acte reçu de Dieu⁴⁵.

Cette réponse est importante pour notre propos : elle indique que la connaissance par la seule « *compositio ex parte modi intelligendi* » n'est pas une donnée de nature et ne caractérise pas l'intellectualité comme telle, mais relève d'un don divin et dépend d'une condition surnaturelle. C'est ce qui résulte d'ailleurs clairement dans la suite du texte, lorsque François explique la différence entre l'état de nature d'un intellect créé et un intellect créé béatifié : le premier doit faire recours à la fois à la composition du côté des actes et des modes d'intellection, alors que l'intellect béatifié ne fait recours qu'au dernier mode de composition⁴⁶. La perfection inhérente à cette modalité de connaissance n'est donc pas le privilège d'une nature, mais relève d'un don surnaturel qu'on peut imaginer lié – non pas nécessairement, toutefois – à l'ordre du mérite et à l'ordre moral. C'est donc la béatitude, qui en dernière analyse n'est qu'un don de Dieu, qui donne accès à une forme de connaissance plus parfaite des réalités créées. Dans l'ordre de la connaissance naturelle - « *loquendo de natura intellectus* » - on a nécessairement affaire aux trois formes de composition, car elles sont toutes requises par le statut des intellects créés.

A partir de ces considérations on peut clarifier la modalité de la connaissance angélique selon le franciscain : l'ange connaît par la triple composition décrite plus haut, à savoir la composition du côté de l'objet, celle des

⁴⁴ Cf. *ibid.* : « Tertia compositio esset in intellectu nostro, videlicet ex parte modi intelligendi, si esset aliquis actus alius ab intellectu habitudinis et ipsorum terminorum et alterius rationis ab omnibus istis tribus, continens perfectionem istorum trium omnium ».

⁴⁵ Cf. *ibid.* : « Nulla tamen videtur esse impossibilitas nec repugnantia quin Deus deberet posse causare unum talem actum in intellectu nostro continentem perfectionem omnium trium actuum praedictorum, quorum duobus intelligit terminos sive extrema propositionis et tertio habitudinem ipsorum. Nec propter hoc, quod iste actus perfectionem istorum trium continet eminenter, oporteret ipsum esse simpliciter illimitatum, immo esset simpliciter limitatus et in genere. Et tunc, quidquid non potest facere intellectus noster mediantibus istis tribus actibus a tribus obiectis distinctis causatis, posset mediante illo unico actu, continente perfectionem trium praedictorum eminenter, a Deo immediate, non ab aliquo obiecto istorum trium causato. Et ita esset tunc in eo compositio ex parte obiectorum et ex parte modi intelligendi, sine compositione actuum ».

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 49vb : « Et ista tertia compositio, quae videlicet est ex parte modi intelligendi, stat cum intellectu quocumque creato beato : nullus enim intellectus creatus, videns obiecta diversa et varia esse in essentia divina, potest intelligere habitudines eorum ad invicem nisi sit in eo compositio ex parte modi intelligendi. Et tunc est ista differentia inter intellectum beatum et non beatum, quia beatus componit compositione quae se tenet ex parte modi intelligendi, non compositione quae se tenet ex parte actus, cum eodem actu videat divinam essentiam et alia ab ipsa ; non beatus autem componit et dividit compositione et divisione quae se tenet ex parte actus et ex parte modi intelligendi, sicut etiam et beatus loquendo de natura intellectus ».

actes d'intellection et celle des modes d'intelliger⁴⁷. Sur le plan de la connaissance naturelle, l'ange intellige donc comme n'importe quel autre intellect créé, c'est-à-dire à la manière de l'être humain, et comme celui-ci il n'a accès à la modalité cognitive la plus parfaite que dans la vision béatifique. Chez François de Marchia il n'y a donc pas de différenciation qualitative décisive entre les sujets cognitifs créés sur le plan strictement naturel : le clivage se situe ici entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, c'est-à-dire entre l'état de nature et l'état de grâce.

1.2 : Intellectualité humaine et intellectualité angélique

N'y a-t-il pour autant aucune différence qualitative entre l'intellectualité angélique et l'intellectualité humaine ? La réponse de notre auteur est très nuancée. Il pose avant tout une distinction permettant de préciser en quoi consiste la connaissance parfaite d'un objet. Celui-ci peut être connu « *intensive* » - c'est-à-dire saisi dans toute son intelligibilité intrinsèque - ou « *extensive* » - c'est-à-dire connu selon toute l'étendue de son intelligibilité, impliquant toutes les déterminations extrinsèques possibles : cette seconde modalité de connaissance inclut la première. Or, en ce qui concerne les anges, François admet qu'ils puissent connaître parfaitement et par un seul acte un objet en lui-même (« *intensive* »), mais leur refuse la connaissance (« *extensive* ») de toutes les déterminations possibles par un seul acte, car cela signifierait l'intellection simultanée d'une infinité de contenus⁴⁸.

De Marchia reprend par ailleurs le motif, déjà évoqué, de la plus grande perfection (*objective*) de la connaissance par composition par rapport à l'intellection simple d'un contenu : à partir de là, il affirme que l'ange qui connaîtrait les déterminations d'un sujet par la saisie simple de celui-ci ne le connaîtrait pas parfaitement et distinctement, mais de manière confuse. Pour bien connaître son objet, il doit donc aller au-delà de l'intellection simple de son

⁴⁷ Cf. *ibid.*, 49vb : « Tunc ex hoc, ad propositum de angelis, dico quod in angelis est compositio et ex parte obiecti et ex parte actuum, quia non eodem actu, sed distinctis actibus apprehendit extrema et habitudinem ipsorum, cum intelligit ista per diversa media sive per diversas rationes intelligendi. Unde non intelligit unico actu quidquid intelligit naturaliter, immo diversis actibus. Est etiam tertio in ipso compositio ex parte modi intelligendi, quia vere dicit 'hoc est hoc'. Sans examiner cette problématique *ex professo*, Jean Duns Scot attribue lui aussi à l'ange le procédé de composition et de division ; cfr. *Ordinatio* I, d. 3, pars 2, qu. 3, éd. C. Balic, Rome 1963, p. 601 : « [angelus] clarius per illud cognoscit obiecta et citius utitur eis, componendo hoc obiectum cum illo et discurrendo ab uno cognito ad aliud ».

⁴⁸ Cf. *ibid.* : « Dico quod perfecte intelligere subiectum potest intelligi dupliciter : uno modo quod intelligitur secundum quod est intelligibile intensive, alio modo quod intelligitur secundum omnem modum quo est intelligibile extensive. Tunc concedo quod intelligens perfecte subiectum, hoc est quantum est intelligibile intensive, etiam extensive intelligit seu intelligere potest quidquid illi subiecto potest attribui vel removeri. Sed tunc nego minorem in isto sensu : licet enim intellectus angelicus unico actu posset intelligere subiectum finitum quantum est intelligibile intensive, tamen, quod posset intelligere omni modo quo est intelligibile extensive, non, cum possit intelligi in ordine ad obiecta omnia quae possunt ab eo removeri vel sibi attribui ; ista autem sunt infinita, ut superius dictum est ».

contenu afin de formuler, grâce à la composition, des propositions complexes vraies du type « ceci est cela »⁴⁹.

François passe ensuite de la considération du contenu à celle des actes d'intellection. Aussi précise-t-il que, quand bien même l'intellection d'un objet (par exemple une cause) impliquerait celle d'un autre objet (par exemple de son effet), la saisie de ce double contenu ne pourrait pas se réaliser dans et par un seul acte, mais exigerait le recours à des actes différents⁵⁰. Il y a en effet deux types d'inclusion d'un objet dans un autre et des actes d'intellection respectifs, à savoir une inclusion objective et une inclusion virtuelle. La première se vérifie exclusivement dans le cas de l'essence divine : celle-ci inclut objectivement tous les objets car elle en est la cause, si bien que la connaissance de l'essence divine implique effectivement celle de tous les objets qui y sont contenus. L'inclusion virtuelle, en revanche, est une inclusion imparfaite qui caractérise tout objet créé, et dans ce cas la connaissance de l'objet n'implique pas nécessairement celle de ce qui y est inclus virtuellement⁵¹.

Un dernier motif mérite enfin d'être retenu : c'est celui de la « *medietas* » des créatures spirituelles, un motif capital dans la conception angéologique critiquée par F. de Marchia. A ce propos, notre auteur maintient la thèse de la « *medietas* », mais en réalité il en modifie la signification en la ramenant à l'intérieur de la hiérarchie des facultés cognitives humaines et des modalités de leur exercice. Le franciscain pose en effet une hiérarchie à l'intérieur du mode de connaissance par composition, selon laquelle la connaissance divine ne compose pas du côté des actes, la connaissance humaine compose du côté des actes à la fois par l'imagination et par l'intellect, et la connaissance angélique compose du côté

⁴⁹ Cf. *ibid.*, 50ra: « Primo, quod esto quod intellectus angelicus in quidditate subiecti inspiceret absolute seu intelligeret quidditatem passionis, tamen ista notitia non esset perfecta. Sicut enim notitia imaginationis est perfectior notitia cuiuscumque sensus particularis, quia imaginatio cognoscit componendo et dividendo, non autem aliquis sensus particularis, ita consimiliter eadem ratione notitia intellectus per viam compositionis, per quam videlicet intellectus cognoscit 'hoc est hoc', puta passionem de subiecto, perfectior est notitia simplici terminorum. Et ideo, si angelus perfectam debeat habere notitiam de subiecto et de passione, non sufficit quod habeat simplicem notitiam subiecti et passionis, sed oportet quod cognoscat habitudinem unius ad alterum, et per consequens quod componat dicendo 'hoc est hoc' ».

⁵⁰ Cf. *ibid.* : « Secundo, dico quod angelus intelligens subiectum non cognoscit in ipso passionem unico actu, ut dicis. Et quando probas quod intelligens perfecte causam, etc., concedo quod intelligens perfecte causam potest intelligere effectum, sed non sequitur propter hoc quod eodem actu quo intelligit causam intelligat et effectum, sicut non sequitur : 'posita causa ponitur et effectus, ergo eodem actu quo ponitur causa ponitur et effectus'. Unde hic est fallacia figurae dictionis ».

⁵¹ Cf. *ibid.* : « Distinctio tamen de obiecto est enim duplex. Obiectum quoddam in quo continetur aliud obiectum non tantum virtualiter, sed etiam objective, sicut essentia divina : in ipsa enim obiecta alia non tantum virtualiter, sed etiam objective et repraesentative continentur ; et de tali obiecto potest concedi quod intelligens ipsum intelligit illa quae continentur in ipso. Aliud autem est obiectum continens imperfecte et diminute aliud, quia videlicet tantum continet illud virtualiter seu illative, non autem objective sive repraesentative ; et tale obiectum cognoscens, non oportet quod cognoscat illa quae continentur in eo. Nunc autem sic est de subiecto respectu passionis : subiectum enim, si est causa effectiva passionis, continet ipsam objective, non tantum virtualiter vel tantum materialiter ; si non est causa effectiva, non autem continet ipsam objective, quia nec repraesentat causa, et ideo cognoscens perfecte subiectum non est necessarium quod cognoscat passionem, licet possit eam cognoscere ».

des actes d'intellection, mais uniquement par l'intellect⁵². Cette hiérarchie place donc fermement la connaissance des anges à l'intérieur du mode de connaissance par composition, en lui accordant simplement de ne pas composer par des actes rattachés à l'ordre du sensible. Cela dit, la composition du côté des actes intellectuels est la même pour l'ange et pour l'être humain.

Telle est donc la réponse du franciscain : l'intellectualité angélique est différente de l'intellectualité humaine du fait de ne pas dépendre du concours des facultés sensibles. L'intellectualité des anges est donc une « intellectualité pure » en ce qu'elle se suffit et fonctionne de son propre ressort, mais son procédé est le même que celui de l'intellect humain, puisque comme celui-ci l'ange doit faire recours à plusieurs actes et à leur composition. La « *medietas* » de la modalité cognitive des créatures spirituelles est ainsi sauvegardée, mais sa signification et sa valeur sont sensiblement réduites et affaiblies. La prérogative de l'intellectualité angélique n'est pas celle d'un fonctionnement différent, mais celle d'un conditionnement en moins, à savoir l'absence du recours à la connaissance sensible et au phantasme. L'exercice de l'intellectualité comme telle est le même chez l'homme et chez l'ange, car il exige, chez les deux sujets, composition et division. La fonction paradigmatique que Thomas d'Aquin et Gilles de Rome attribuaient à la connaissance angélique en tant que saisie intuitive, immédiate, totale et parfaite de son objet est donc supprimée. François de Marchia maintient que l'ange et sa connaissance naturelle sont différents et plus parfaits⁵³, mais cette différence et cette supériorité par rapport à l'être humain sont fortement nuancées. L'ange et son rapport aux objets signalent toujours une « *medietas* » dans l'ordre du créé, mais alors que cette « *medietas* » pour Thomas et pour Gilles signifiait une plus grande proximité de Dieu, chez François elle est ramenée à une plus grande proximité à l'égard de l'être humain.

2. La connaissance discursive

⁵² Cf. *ibid.* : « Ad tertium, quando dicitur quod angelus tenet medium, etc., dico quod sicut tenet medium in essendo, ita in componendo et dividendo. Dupliciter enim intellectus humanus componit et dividit, scilicet sensibilia per sensum et intelligibilia per intellectum, et hoc compositione et divisione quae se tenet ex parte actuum. Intellectus autem divinus nullo modo dividit et componit compositione se tenente ex parte actus : non enim componit nec dividit per sensum, cum non habeat, nec per intellectum, cum omnia uno actu intelligat. Intellectus autem angelicus tenet in hoc medium, quia componit et dividit per intellectum, non per sensum ».

⁵³ Cette diversité et perfection majeure de l'ange sont illustrés dans la question 20 – « Utrum intellectus et voluntas in homine et in angelo sint eiusdem rationis » (40va-45va) -, où François défend la thèse que les intellects angéliques et humains sont de nature différente (« alterius rationis ») ; ici aussi, toutefois, cette différence repose, en dernière analyse, sur l'indépendance de l'ange à l'égard du sensible, aussi bien au niveau de son propre être qu'à celui de sa connaissance. De la sorte, F. de Marchia maintient certes une différence de statut, mais n'envisage pas cette différence comme un ordre de valeur pouvant faire de l'ange un paradigme pour l'homme sur le plan naturel.

Ces considérations trouvent confirmation dans le second article de la question 23, qui est en tous points analogue au premier et que nous allons donc examiner plus brièvement.

L'interrogation concerne ici la démarche argumentative de type syllogistique, à savoir l'inférence d'une conclusion à partir de prémisses vraies. Le problème consiste à déterminer si l'ange procède dans une telle démarche de manière discursive – « *Utrum angelus intelligat discurrendo* » - ou s'il est capable d'une saisie immédiate de la conclusion dans ses prémisses. François clarifie sa position à travers la confrontation avec l'opinion qui veut que l'ange ne connaît pas de manière discursive⁵⁴. Cette thèse - que nous savons être celle de Thomas d'Aquin⁵⁵ et de Gilles de Rome⁵⁶ -, lui fournit le point d'ancrage de sa critique.

Le franciscain distingue avant tout la saisie d'une conclusion dans ses principes (« *in principiis* ») de sa connaissance à partir de ses principes (« *ex principiis* ») : la première est une connaissance intuitive immédiate, la seconde est une connaissance déductive et par conséquent discursive. A partir de là, l'argumentation est développée comme suit : un intellect qui connaîtrait de la première manière, connaîtrait les prémisses et la conclusion par un seul et même acte ; or, aucun intellect créé ne peut comprendre de cette manière, mais doit faire appel à plusieurs actes pour connaître d'abord les prémisses et en inférer ensuite une conclusion ; par conséquent, l'ange connaît nécessairement de manière discursive⁵⁷.

De Marchia allègue une série de considérations à l'appui de sa thèse, axées sur le motif de la correspondance nécessaire entre un objet et l'acte de son intellection. Aussi, à partir du moment où le sujet est en présence de plusieurs objets - et dans un syllogisme chaque prémisses représente un objet d'intellection distinct -, il est obligé de recourir à plusieurs actes d'intellection et de les articuler dans un procédé déductif afin d'aboutir à la conclusion⁵⁸. Comme précédemment, François de Marchia refuse donc d'attribuer à l'ange la prérogative d'une modalité de connaissance dont l'homme ne serait pas capable : pour cette raison, il n'accepte pas le motif de l'imperfection de la connaissance humaine comme raison

⁵⁴ Cf. F. De Marchia, *In II Sent., qu. 23, 50ra* : « Est una opinio, quod intellectus angeli non intelligit discurrendo, hoc est cum discursu, licet intelligat discursum istum ».

⁵⁵ Cf. *Summa theol.* I, 58, 3-4.

⁵⁶ Cf. *De cognitione angelorum*, qu. VIII.

⁵⁷ Cf. F. de Marchia, *In II Sent., qu. 23, 50va* : « Contra istam opinionem ponentem quod angelus intelligit sine discursu, quia intelligit conclusionem in principiis, non ex principiis, arguo primo sic : intellectus intelligens conclusionem obiective in principiis eodem actu quo intelligit principia intelligit conclusionem ex eis ; sed nullus intellectus creatus potest intelligere conclusionem obiective in principiis eodem actu, sed tantum inferendo ex eis. (...) Quare etc. ». Pierre de Jean Olivi avait déjà mis en discussion la thèse de la non-discursivité de la connaissance angélique en affirmant que la discursivité n'était pas le propre de la rationalité humaine en tant que telle, puisque, d'une part, les démons y font recours, et que, d'autre part, les êtres humains possédant pleinement l'« habitus » de la science ne connaissent plus de manière discursive : cf. *Quaestiones in II Sententiarum*, qu. LVI, éd. Jansen, vol. II, p. 303.

⁵⁸ Cf. *ibid.* : « Praeterea, unum et idem obiectum non continetur nec cognoscitur obiective nisi in unico obiecto intelligibili. Sed maior et minor propositio non sunt unum obiectum intelligibile, sed distincta. Ergo conclusio, quae est unum obiectum, non potest intelligi obiective in praemissis sicut in obiecto cognito ».

de son incapacité à saisir la conclusion dans les prémisses. Au contraire, puisque l'homme est capable de connaître la partie dans un tout ou l'accident dans un sujet, il pourrait également connaître la conclusion dans ses prémisses, si cela représentait véritablement une perfection.

Mais en réalité, pour le franciscain la connaissance discursive est plus parfaite, car elle est une saisie claire et distincte de chaque contenu de connaissance⁵⁹. Pour cette raison, la capacité de connaître de manière discursive inclut la saisie intuitive du même objet, car – poursuit notre auteur – un intellect capable d'inférer une conclusion à partir de ses prémisses et de la connaître « à l'extérieur » (« *extra* ») d'elles est capable également de la saisir dans (« *in* ») ses prémisses, pour autant qu'elle y soit incluse objectivement⁶⁰. Cette intellection « *extra* » correspond donc, au niveau de l'objet, à la connaissance « *extensive* » qui inclut sa saisie « *intensive* ». Ici encore François renverse la perspective et l'ordre des valeurs en attribuant plus de perfection à une démarche cognitive successive et multiple par rapport à une saisie intuitive immédiate du même contenu⁶¹.

A ce stade de notre analyse, nous pouvons néanmoins supposer avec vraisemblance qu'un tel résultat dépend d'une autre manière de concevoir le rapport au temps⁶² et d'une autre appréciation de la relation entre l'extériorité des choses et leur raison essentielle. Toutefois, ce qui importe ici c'est que la connaissance discursive ne doit pas être mise au compte d'une imperfection, mais simplement du fait que les objets se donnent dans le rapport de connaissance de manière à ne pas pouvoir être saisis autrement : le cas échéant, le procédé discursif est nécessaire, car la conclusion d'un syllogisme ne peut être saisie qu'au terme d'un tel procédé⁶³. La discursivité est donc inhérente à la démarche cognitive de tout sujet créé, y compris de l'ange : « *Sic ergo dico : angelus intelligit discurrendo sicut et nos* »⁶⁴.

2.1 : Discursivité humaine et discursivité angélique

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 50vb-51ra : « Nullus intellectus potest intelligere distincte conclusionem in principiis, licet posset eas intelligere indistincte in eis, sicut etiam intelligendo Deum intelliguntur omnia alia quae continentur in ipso, et hoc confuse et indistincte ».

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 50vb : « Omnis intellectus potens elicere conclusionem ex principiis et ipsam cognoscere extra principia potest eam cognoscere in principiis, supposito quod objective contineatur in eis. Sed intellectus humanus est huiusmodi ».

⁶¹ Cf. *ibid.* : « Nec videtur esse maior perfectionis cognoscere effectum in causa quam cognoscere ipsum extra suam causam et deducere ipsum extra eam ». Dans cette considération résonne comme une écho de l'énoncé de Jean Duns Scot que « perfectio in intellectu [sc. creato] est (...) quod possit ex quibusdam cognitis, virtualiter includentibus alia, illorum aliorum cognitionem acquirere » (*Ordinatio* II, d. I, qu. 6 ; éd. C. Balic, Roma 1963, p. 312). Guillaume d'Ockham, contemporain de De Marchia, défend la même position : cf. *Quaestiones in II Sententiarum*, qu. 14, éd. G. Gal, St. Bonaventure, New York 1981, pp. 317-318 : voir, à ce propos, les considérations de C. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris 1999, p. 224.

⁶² F. De Marchia prend en considération le rapport de l'ange au temps dans la question 16 (« *Utrum angelus per se sit in loco* »), article 4.

⁶³ Cf. F. de Marchia, *In II Sent.*, qu. 23, 50vb : « Conclusio non est nata intelligi per principia nisi ex eis mediante discursu syllogistico eliciatur ».

⁶⁴ *Ibid.*, 50rb.

Ici encore on peut se demander si l'ange procède de la même manière que l'être humain ou s'il existe une différence entre les deux formes de discursivité. Nous ne serons pas surpris de constater que la réponse est analogue à celle de l'article précédent. François introduit ici aussi une distinction permettant de nuancer sa position. Il y a – dit-il – deux types de discursivité : la première est propre à l'intellect et consiste – comme on le disait – dans l'inférence d'une conclusion à partir de ses prémisses ; la deuxième est propre à l'imagination, qui infère ses connaissances à partir des données fournies par les facultés sensibles⁶⁵. Notre auteur précise alors que la discursivité humaine présuppose toujours et nécessairement le procédé discursif de l'imagination, alors que l'ange ne fait recours qu'à la discursivité intellectuelle⁶⁶. La prérogative des créatures spirituelles réside donc ici encore dans l'indépendance à l'égard de la perception sensible, ce qui sur le plan de l'argumentation exonère l'ange du procédé discursif d'élaboration des données de la sensibilité. Grâce à la distinction des deux types de discours, notre auteur maintient donc certes une différence entre l'homme et l'ange, mais ne cède en rien quant à la thèse fondamentale de leur ressemblance, qui apparente la connaissance angélique à celle des hommes par une même démarche discursive au niveau de l'intellect.

3. Quelques remarques conclusives

Au terme de ce parcours il convient de relever quelques aspects saillants de la position de notre auteur.

On peut observer avant tout que les maîtres-mots de la critique élaborée par François sont ceux de distinction et de diversité. Que ce soit par rapport aux procédés de composition et de division ou par rapport à la discursivité, François a toujours critiqué la possibilité d'une saisie immédiate et par un seul acte d'une pluralité de contenus : à chaque contenu cognitif doit nécessairement correspondre une raison d'intelligibilité et un acte d'intellection distinct⁶⁷. C'est là une nécessité relevant de l'objet et une condition requise à la connaissance distincte et adéquate des choses. Aussi, aucun sujet cognitif créé ne peut-il faire l'économie de ces exigences : il y va, pour l'ange comme pour l'être humain, de la saisie de la vérité des choses. Il y a donc une égalité foncière des sujets connaissant à l'égard des

⁶⁵ Cf. *ibid.* : « In nobis est duplex discursus. Unus per se, qui est in intellectu, quo quidem ipse intellectus ex principiis infert conclusionem (...). Alius discursus est in nobis, videlicet discursus imaginationis : imaginatio enim discurret sensibiliter, intellectu discurrense intelligibiliter ».

⁶⁶ Cf. *ibid.* : « Unquam in nobis potest esse naturaliter discursus intellectus sine discursu imaginationis. In angelo autem est tantum unus discursus : tantum enim discurret secundum intellectum ».

⁶⁷ Dans le même ordre d'idées on lit chez Jean Duns Scot que « hoc est aequale in omni intellectu finito quod quilibet respectu plurium cognoscendorum requirit proprias rationes » (*Ordinatio*, II, d. III, pars 2, qu. 3 ; éd. C. Balic, p. 601).

objets de connaissance, une égalité qui déclenche un processus cognitif analogue quant à la composition et à la division et quant à la discursivité. Il en résulte, sur le plan naturel, une proximité entre l'homme et l'ange plus accentuée que leur diversité : l'ange reste certes supérieur dans l'ordre des choses, mais ne partage pas moins des points communs importants avec l'être humain. Leur distinction repose en effet sur la présence et le besoin des facultés sensibles chez l'homme et leur absence chez l'ange. François de Marchia relativise cependant cette distinction de manière à en réduire les conséquences au niveau des conditionnements respectifs. Aussi, dans le cas présent, l'ange connaît-il de la même manière que l'être humain, mais sans être tributaire des données sensibles et de leur élaboration. Une fois atteint le plan intellectuel, les deux sujets fonctionnent cependant de la même manière.

Ce résultat - comme ceux que nous avons constatés lors d'analyses précédentes⁶⁸ - nous permet de relever qu'en raison de la proximité de l'ange et de l'homme explicitement posée par notre auteur, sa réflexion dans ce domaine s'inscrit dans ce que nous avons caractérisé ailleurs comme un « processus d'humanisation de l'ange »⁶⁹ : ce processus visait à corriger la figure de l'ange comme créature « déiforme », élaborée par Thomas d'Aquin et Gilles de Rome dans le sillage du Pseudo-Denys et du *Liber de causis*. Ce processus d'humanisation a été promu par le syllabus de 1277 et par ses héritiers spirituels, tels Henri de Gand ou Guillaume de la Mare, et poursuivi, entre autres, par Roger Marston, Pierre de Jean Olivi et Jean Duns Scot⁷⁰. Bien qu'à partir de présupposés et d'argumentations différentes, ces penseurs – dont la liste pourrait être complétée – ont tous fait appel à la créaturalité de l'ange afin de le rapprocher de façon plus ou moins accentuée de la condition humaine – le résultat de cette démarche étant la suppression de la valeur et de la fonction paradigmatique des créatures spirituelles sur le plan naturel. Dans la question 23 de son commentaire du II livre des *Sentences* François de Marchia contribue à ce processus par une conception dont l'intérêt est une invitation ultérieure à explorer bien davantage sa pensée.

Marly, décembre 2004

⁶⁸ Cf. les études signalés à la note n. 6.

⁶⁹ Cf. notre étude : *Olivi et la subjectivité angélique*, cit., pp. 303-309.

⁷⁰ Nous avons analysé quelques articles relatifs aux anges condamnés en 1277 dans : *Les anges et la philosophie*, cit., pp. 75-86, 173-182 et *Connaissance et langage des anges*, cit., pp. 171-184.

