

Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century

Edited by

Stephen F. Brown, Thomas Dewender
and Theo Kobusch

Copyright Protected Material



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2009

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century / edited by Stephen F. Brown, Thomas Dewender & Theo Kobusch.

p. cm. — (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters,
ISSN 0169-8028 ; v. 102)

Papers originally delivered at conferences in Bonn and Boston.

Includes bibliographical references.

ISBN 978-90-04-17566-2 (hbk. : alk. paper) 1. Paris (France)—Intellectual life—
Congresses. 2. Paris (France)—Intellectual life—Sources—Congresses. 3. Université
de Paris—History—Congresses. 4. Philosophy, Medieval—Congresses.

5. Theology—History—To 1500—Congresses. I. Brown, Stephen F. II. Dewender,
Thomas. III. Kobusch, Theo. IV. Title. V. Series.

DC725.P48 2009

189—dc22

2009007301

ISSN 0169-8028

ISBN 978 90 04 17566 2

Copyright 2009 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hoteli Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated,
stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic,
mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission
from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by
Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to
The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910,
Danvers, MA 01923, USA.

Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

SINGULARITÉ ET INDIVIDUALITÉ SELON PIERRE AURIOL

Tiziana Suarez-Nani (Fribourg)

L'interrogation sur le principe d'individuation—liée de près à la problématique de l'universel et de son rapport avec les réalités singulières—a été soulevée au Moyen Âge dans de nombreux textes, que ce soit à l'occasion des commentaires du *De trinitate* de Boèce où la question était traitée en relation à la distinction des personnes trinitaires, dans les commentaires des *Sentences*, dans les *Sommes* ou dans des écrits spécialement consacrés à ce sujet.¹ Conformément à cette large prise en considération du problème, les solutions formulées étaient très variées, au point où Pierre de Jean Olivi parlera d'une "infitam silvam opinionum in hac materia".² À cette "forêt d'opinions" nous voudrions en ajouter une autre: celle de Pierre Auriol, dont la position est d'un intérêt philosophique certain et ne manque pas d'originalité.³ En effet, bien que la thèse soutenue par Auriol à ce sujet ait déjà été relevée,⁴ il nous intéresse ici, d'une part, d'examiner de près son argumentation—développée par le biais d'une critique de la conception scotiste—, et, d'autre part, de rendre compte de la distinction significative, qui émerge de sa théorie, entre les notions d'"individuel" et de "singulier".

¹ Thomas d'Aquin, par exemple, traite du principe d'individuation dans de nombreux textes, dont l'évolution est retracée par I. Klinger, *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin*, Münsterschwarzach 1964.

² Une variété d'opinions qu'il résume en les classifiant selon quatre modèles: cf. Petrus Ioannis Olivi, *In II Sent.*, q. 12, ed. B. Jansen, Quaracchi 1924, vol. 1, p. 213 sqq.

³ Cet aspect de la pensée d'Auriol n'a par ailleurs pas fait l'objet d'études précises: on peut le constater en consultant la bibliographie la plus récente et exhaustive: cf. R. Friedman, *Peter Auriol Homepage*, pp. 6–22 (<http://www.igl.ku.dk/~russ/biblio.html>).

⁴ Cf. R. Friedman, "Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars", *Vivarium* 38 (2000), pp. 177–193 (voir pp. 178–179), ainsi que: "Peter Auriol on Intentions and Essential Praedication", in *Medieval Analysis in Language and Cognition*, ed. S. Ebbesen – R. Friedman, Copenhagen 1999, pp. 415–429; L.O. Nielsen, "Peter Auriol", in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. J.J. Gracia – T.B. Noone, Malden, MA 2003, pp. 494–503 (voir en particulier pp. 498–499). Je remercie Russ Friedman pour ses remarques pertinentes lors de la présentation orale de cette étude.

I. LE CONTEXTE DE LA DISCUSSION

Il convient de préciser tout d'abord le contexte dans lequel Auriol discute ce problème: il s'agit de la IX^{ème} distinction du commentaire du II^{ème} livre des *Sentences*—ou *Scriptum super libros Sententiarum*⁵—, dont la rédaction fut terminée en 1317.⁶ La distinction IX a pour objet les actes hiérarchiques des anges⁷ et comprend quatre questions: la première porte sur les actes hiérarchiques et traite de la connaissance mutuelle des créatures spirituelles (articles 1 et 2), de l'illumination (article 3) et du langage (article 4). La deuxième question s'occupe des hiérarchies et des ordres angéliques, dont il s'agit de clarifier les distinctions (distinction des anges à l'intérieur d'un même ordre et des ordres et des hiérarchies entre eux); cette question, très importante pour notre propos, est structurée en quatre articles et traite notamment de l'unité spécifique: il s'agit en effet de vérifier si l'unité spécifique est une réalité extra-mentale (article 1), si elle est une unité "d'indifférence" (article 2), s'il s'agit d'une unité de similitude ou "qualitative" (article 3), et si cette unité est réelle ou seulement d'ordre intellectuel (article 4). La troisième question—qui nous intéresse de plus près—s'interroge sur ce qui réduit la nature commune à l'individualité, c'est-à-dire précisément sur le principe d'individuation: "Per quid contrahatur ad individuum. Postquam visum est de communi entitate naturae specificae: nunc secundo videndum est de eo, quo contrahitur ad individuum, quod est principium individuationis".⁸ La quatrième et dernière question porte sur la distinction des hiérarchies angéliques, et notamment sur la légitimité de leur tripartition.

La problématique de l'individuation est donc discutée dans le cadre de l'angéologie: au-delà de la raison textuelle immédiate, une motivation théorique importante intervient ici, à savoir le caractère problématique du statut de l'ange, considéré comme une espèce par les uns et comme

⁵ Dans les notes qui suivent, nous citerons ce texte par l'abréviation *In II Sent.*

⁶ Cf. T. Kobusch, "Petrus Aureoli. Philosophie des Subjekts", in *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, ed. T. Kobusch, Darmstadt 2000, p. 237 ainsi que R. Friedman, *Peter Auriol Homepage*. Pour une étude textuelle détaillée du commentaire d'Auriol sur les livres des *Sentences* nous renvoyons à: L.O. Nielsen, "Peter Auriol's Way with Words. The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the Sentences", in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. G.R. Evans, Leiden – Boston – Köln 2002, pp. 149–219.

⁷ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9: "De angelis quantum ad actus hierarchicos et ad maiorem evidentiam", ed. Romae 1605, p. 97.

⁸ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, ed. Romae 1605, p. 109.

un individu par les autres:⁹ d'où la nécessité de clarifier le principe de sa distinction, ce qui exigeait préalablement la détermination du principe d'individuation au niveau des réalités matérielles.

II. L'UNITÉ SPÉCIFIQUE OU *COMMUNITAS NATURAE*

La détermination du principe d'individuation dépend étroitement de la manière de concevoir le statut de l'espèce et son rapport aux réalités individuelles qui en font partie. À partir du constat de la similitude qui lie une multiplicité de réalités individuelles et permet de les regrouper en fonction de leur appartenance à une espèce, la difficulté majeure—qui a d'ailleurs marqué l'histoire de la problématique des universaux¹⁰—a consisté à déterminer la nature et le fondement de cette similitude: s'agit-il d'une simple représentation ou image, d'un concept ou d'une réalité subsistant indépendamment de l'esprit qui la conçoit? Dans la deuxième question de la distinction IX Pierre Auriol discute précisément ce problème et clarifie sa conception.

Dans une première étape de sa démarche, il se demande “*Utrum unitas specifica sit unitas alicuius rei communis extra animam in individuis*”.¹¹ Avant de formuler sa réponse, Auriol rappelle la conception platonicienne—“*haec fuit opinio Platonis*”—selon laquelle l'unité spécifique est celle d'un universel existant réellement et indépendamment de l'esprit, et relève que cette opinion trouve beaucoup de partisans chez ses contemporains: “*multi hodie realiter incidunt [in opinionem Platonis]*”. Cette conception est ramenée à l'idée de la différence réelle entre ce qui est commun à plusieurs individus et ce qui les distingue¹²—une différence dont l'admission débouche sur la thèse de l'existence réelle et séparée de la nature commune et de la différence individuelle. Qui sont les auteurs auxquels Auriol fait ici référence? Son renvoi est plutôt vague—puisqu'il se réfère simplement à “*multi*”—, mais la formulation de cette position permet sans doute d'y inclure celle de Jean Duns

⁹ Nous renvoyons, à ce propos, à notre étude: *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIII^e siècle*, Paris 2002 (I^{ère} partie). Dans une prochaine étude nous examinerons la position d'Auriol sur ce point.

¹⁰ On consultera, sur ce point, A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris 1996.

¹¹ Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 1, ed. Romae 1605, pp. 103–107.

¹² Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 1, ed. Romae 1605, p. 103b: “*Dicunt enim quod alia est realitas, in qua convenient Sortes et Plato, et aliae sunt realitates per quas differunt*”.

Scot,¹³ même si celui-ci ne semble pas représenter le seul terme de référence.¹⁴

Auriol s'oppose à cette conception par une première thèse, formulée en termes négatifs: l'unité spécifique n'est pas l'unité d'une entité réelle subsistant dans les individus et indépendante de l'intellect qui la conçoit.¹⁵ Le franciscain précisera plus loin (dans le troisième article) en quoi consiste cette communauté de nature ou similitude partagée par plusieurs individus; ici il se contente de nier l'existence réelle d'une nature commune présente en chaque individu comme entité distincte: son intérêt premier est en effet d'ordre critique et réside dans la réfutation de l'opinion qu'il associe à la conception platonicienne.

Auriol produit quatre arguments en faveur de sa thèse. Le premier est une réduction à l'absurde: si une telle unité spécifique existait réellement, Dieu ne pourrait pas anéantir un individu sans détruire tous les individus de la même espèce. Par analogie, il ne pourrait pas non plus créer un individu sans créer par là-même la totalité des individus de la même espèce. L'absurdité de telles conséquences impose le refus de la thèse dont elles dérivent, à savoir l'existence réelle dans chaque individu d'une communauté de nature ou unité spécifique.¹⁶

Le deuxième argument, inspiré par la critique aristotélicienne de la théorie platonicienne des idées, relève que si une telle nature commune existait réellement dans les individus, il s'ensuivrait la présence en chaque homme de "deux humanités", à savoir l'humanité commune partagée avec les autres individus et l'humanité propre de chacun. Une telle conséquence ne pouvant être admise, il faut refuser son fondement.¹⁷

Le troisième argument s'inspire encore d'Aristote et relève le fait suivant: si l'on posait une nature commune extérieure à l'intellect et

¹³ Jean Duns Scot présente sa conception de l'unité spécifique dans: Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 3, p. 1, q. 1, ed. Vat. VII, pp. 391–410.

¹⁴ En effet, lorsque Auriol se réfère exclusivement à Duns Scot, il le caractérise de manière plus précise, à savoir par "Doctor modernus" ou "Doctor subtilis": ici, en revanche, Scot est associé à une position partagée aussi par d'autres. À propos des différentes conceptions de l'unité spécifique dans la première école scotiste cf. J. Kraus, "Die Lehre von realen spezifischen Einheit in der älteren Scotistenschule", *Divus Thomas* (Fribourg) 14 (1936), pp. 119–144.

¹⁵ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 1, ed. Romae 1605, p. 103b: "Propositio est ista: quod unitas specifica non potest esse unitas alicuius rei existentis extra animam realiter in individuis".

¹⁶ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 1, ed. Romae 1605, pp. 103b–104a.

¹⁷ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 1, ed. Romae 1605, p. 104a.

indépendante de lui, il faudrait procéder de la même manière pour tous les genres et les espèces et poser les universaux correspondants, si bien qu'il y aurait une "animalité commune" comme il y aurait une "corporalité commune", et ainsi de suite. À partir de là, il faudrait admettre la conséquence absurde de la présence de plusieurs substances distinctes dans une seule réalité individuelle.¹⁸ Un tel résultat étant inacceptable—car "homo est per se una substantia"—, il faut refuser la thèse dont il découle.

Le quatrième argument fait appel aux modalités de prédication:¹⁹ il s'agit en effet de clarifier la manière dont une telle nature commune pourrait être prédiquée des individus. Selon Auriol il faut le vérifier en examinant l'alternative entre une prédication d'identité ou formelle et une prédication qui ne l'est pas: pour reprendre l'exemple de l'humanité et de l'individu humain, lorsqu'on dit "Socrate est un homme" ou "Platon est un homme", il faudra vérifier si la prédication est telle qu'on puisse affirmer en toute vérité que "cette humanité est la 'socraticité' ou la 'platonité' (*sorteitas, platonitas*)", ou bien s'il faut simplement dire que l'humanité n'est pas la "socraticité", mais seulement "quelque chose dans Socrate" et dans les autres individus humains. Auriol exclut le premier terme de l'alternative, car poser une prédication d'identité signifierait qu'une réalité peut être prédiquée par identité de plusieurs réalités réellement distinctes—ce qui ne se vérifie que pour les personnes de la Trinité divine; le second terme de l'alternative est tout aussi inacceptable, car, dans ce cas, connaître l'humanité de Socrate signifierait ne rien connaître de lui, puisque son humanité serait en lui en étant différente de lui. Puisque aucun de ces modes de prédication n'est valable, il faut en conclure que l'hypothèse de départ—l'existence réelle d'une nature commune—est fautive.²⁰

À l'occasion de cet argument, Auriol développe d'importantes considérations relatives à l'attribution d'un prédicat universel à un individu. En effet, lorsqu'on attribue le prédicat "homme" à Socrate ou à Platon, "homme" n'est pas quelque chose de différent de Socrate ou de Platon, ni quelque chose de commun qui serait présent en eux; autrement dit, la nature commune ou unité spécifique n'est pas une réalité (*res*) au sens propre, et ne possède donc pas une unité réelle.

¹⁸ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 1, ed. Romae 1605, p. 104b.

¹⁹ Pour plus de clarifications concernant la prédication selon Auriol voir: R. Friedman, "Peter Auriol on Intentions...".

²⁰ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 1, ed. Romae 1605, p. 104b.

L'unité qui apparaît lorsqu'on dit de chaque individu qu'il est un "homme" est une unité purement conceptuelle, résultant de ce que ces différents individus peuvent être conçus sous une notion commune. Cette notion ou concept, qui correspond à un acte intellectuel, permet de penser des réalités individuelles distinctes sous le mode de l'unité, mais il s'agit là précisément et uniquement d'une unité conceptuelle à laquelle ne correspond aucune réalité extra-mentale. Aussi, lorsqu'on dit que Socrate est un homme, on ne prédique pas une réalité d'une autre réalité, car "Socrate" et "homme" coïncident parfaitement, étant donné que dans la réalité il n'y a que l'individu Socrate qui existe. Au prédicat "homme" ou "humanité" ne correspond donc pas une chose une, mais uniquement un concept produit par l'intellect. Dès lors, il n'y a aucune communauté réelle de nature, aucune unité spécifique réelle, mais uniquement la convergence d'une pluralité en une notion dont l'unité est purement conceptuelle.²¹

L'on sait que cette manière d'envisager le rapport du concept universel aux réalités particulières a été interprétée et caractérisée de différentes façons: comme une forme de "réalisme modéré",²² comme "conceptualisme",²³ voire comme "nominalisme ambigu".²⁴ Nous n'allons pas discuter ici la pertinence de ces étiquettes, car il nous intéresse surtout de mettre en évidence la critique de la conception scotiste de la nature commune impliquée dans la position d'Auriol. Cette critique est développée à l'occasion de l'interrogation suivante: "Utrum unitas specifica sit unitas alicuius rei [in]differentis".²⁵ Se référant à Scot par

²¹ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 1, ed. Romae 1605, p. 106a: "Dico quod quando praedicatur homo de Sorte et Platone, homo non est res alia a Sorte et Platone, nec tamen est una res in ipsis, nisi unitate rationis, quae consistit in uno concipi, quia omnes illae res, puta Sortes et Plato, et sic de aliis, conveniunt in uno concipi passive, et ideo sub illa ratione attinguntur unica intellectione et uno intelligi, et ideo est una ratio, quae non est aliud, quam unitas conceptus, nec illud concipi, ut dictum est alias, respicit rem ut substratum, sed per indivisionem".

²² Cf. S. Vanni-Rovighi, "L'intenzionalità della coscienza secondo P. Aureolo", in *L'homme et son destin au Moyen Âge*, ed. C. Wenin, Louvain 1960, pp. 39-65.

²³ Cf. R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Petrus Aureoli*, Münster 1913 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI, 6), pp. 1-129; cette interprétation est critiquée par R. Friedman: "Peter Auriol on Intentions...".

²⁴ Cf. F. Prezioso, "Il nominalismo ambiguo di Pietro Aureolo", *Sapienza* 25 (1972), pp. 265-299.

²⁵ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 107a; dans l'édition de Rome de 1605, dans le titre de l'article on lit "rei differentis", que nous corrigeons par "in-differentis", car c'est bien de l'unité d'indifférence dont il est question tout au long de l'article.

la formule “quidam Doctores moderni”, Auriol en rappelle la théorie des trois unités.²⁶ Le Docteur Subtil avait en effet distingué l’unité de la réalité singulière ou unité numérique, celle du concept universel et celle de la nature commune (en tant qu’indifférente à l’égard de la singularité et de l’universalité). L’unité numérique ou individuelle est la plus accomplie et la plus parfaite, car elle coïncide avec l’ultime actualité de la chose. L’unité du concept universel est une unité neutre, produite par l’intellect, grâce à laquelle le concept peut être prédiqué de plusieurs sujets. L’unité de la nature commune est moins parfaite que celle de l’individu, mais lui est antérieure en tant qu’elle est neutre à l’égard du singulier et de l’universel: cette unité dite d’“indifférence” est celle de l’entité qui, selon Scot, est réellement commune à plusieurs individus, dans lesquels elle est présente en étant réduite à la singularité.

Auriol qualifie cette conception de *valde pulchra et subtilis*, mais la rejette radicalement.²⁷ Sa critique tient tout entière à la thèse que l’unité spécifique n’est pas l’unité d’une réalité “indifférente” (à la singularité et à l’universalité) existant réellement et indépendamment de l’intellect (*in re extra*), car en dehors de celui-ci, il n’existe aucune réalité “indifférente”, mais seulement des réalités déterminées et particulières.²⁸ Admettre une telle communauté d’indifférence conduirait à la conséquence absurde déjà relevée, à savoir la présence de deux humanités dans chaque être humain (l’humanité “d’indifférence” et l’humanité “individuelle”), ainsi qu’à la position platonicienne de la subsistance réelle des idées. En effet—se demande Auriol –, qu’est-ce qu’une telle communauté d’indifférence? Soit il s’agit d’une réalité commune présente dans plusieurs individus qui en participeraient—et on revient ainsi à la position platonicienne—, soit il s’agit d’une réalité particulière distincte de toutes les autres, mais alors il ne s’agira plus d’une réalité “indifférente”.²⁹ Par ailleurs—précise Auriol à l’encontre

²⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 3, p. 1, q. 1, ed. Vat. VII, en particulier pp. 404 sqq.

²⁷ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 107b: “tamen videtur mihi quod non sit rationabilis ullo modo”.

²⁸ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 107b: “Ideo pono unam conclusionem contra eam propositionem primam et est ista. Quod unitas specifica non est unitas rei indifferentis extra intellectum, cum extra illum [nihil] (*om. in textu*) sit indifferens, immo quaelibet res extra intellectum est determinata ad particularitatem, hoc tamen non obstante [absolute *in textu*] potest concipi universaliter”.

²⁹ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 107a: “In oppositum est, quia quaero, quid intelligitur per illam differentiam, aut quod res una, ut sit in pluribus partibus, et tunc reddit in opinionem improbatam in praecedenti

de Scot—lorsqu’une forme est reçue dans un substrat, elle ne lui ajoute aucune différence et ne provoque aucune distinction, si ce n’est celle de son effet formel (comme lorsque la blancheur est reçue dans une surface et la rend blanche sans perdre pour autant son “indifférence” propre); or, dans le cas de l’individu humain, l’effet formel d’une telle différence individuelle (supposée ajoutée à la nature commune) ne tient pas au fait d’être un homme (ce qui correspond à la nature commune), mais à quelque chose d’extrinsèque, si bien que deux individus ne se distingueraient pas par l’humanité, mais par leur substance, à la manière dont les personnes divines partagent réellement une même nature et ne se distinguent que substantiellement—ce qui est bien évidemment inadmissible.³⁰ De surcroît, chaque réalité individuelle *est et est une* par un seul et même aspect formel; aussi, c’est par la même humanité que Socrate est un homme et cet homme-ci: il n’est donc pas nécessaire de recourir à une différence individuelle ultérieure.³¹ Auriol produit enfin un dernier argument à l’encontre de la position scotiste: chaque réalité de soi indifférente à l’égard de plusieurs peut être transférée par Dieu d’une entité individuelle à l’autre; dès lors, on peut imaginer que Dieu pourrait transférer l’humanité qui est dans un être humain dans un autre être humain, si bien que “mon humanité pourrait devenir la tienne”, ce qui est absurde.³² En réalité, il faut se demander ce qui fait qu’un individu s’approprie la nature commune qu’est l’humanité: cela doit se

quaestione; aut illa est una res particularis, et tunc distinguitur ab omni alia: ergo non est indifferens”.

³⁰ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 108a: “Contra. Quando forma aliqua advenit alicui substrato indifferenti, ita quod invenit ipsum indifferens, totam differentiam intrinsecam ei relinquit, quia non tollit ab eo aliquid, quod ei inesset intrinsece, et praecise ponit effectum suum formalem circa eam. Ideo si facit differre, tantum facit differre penes suum effectum formalem; et ratio huius est, quia non causat distinctionem nisi per hoc, quod communicat suum effectum formalem, et ideo in substrato priori nullam facit differentiam, sed tantum in suo effectu formali, quem communicat: sed effectus formalis illius differentiae individualis, non est esse hominem, sed aliud extrinsecum: ergo Sortes et Plato non distinguuntur, ex hoc quod est esse hominem, et sic non distinguuntur in humanitate, sed in aliquo alio extrinseco actuali, quod est esse hypostaticum: ergo sequitur, ut prius”.

³¹ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 108a: “Item secundo ad idem: secundum Philosophum 9. *Metaphysice* eodem formaliter aliud est homo et hic homo et unus homo: sed Sortes est humanitate homo; ergo et hic humanitate; non ergo per talem proprietatem quam ponis”.

³² Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 108a: “... omnem realitatem indifferentem ad plura aliqua potest Deus transferre ab uno eorum in aliud. Hoc patet exemplo isto: quia enim materia est indifferens ad plures formas, non reputat ei transferri ab una in aliam; sed humanitas est res extra intellectum indifferens ad proprietatem meam et tuam, per te: ergo deus potest transferre humanitatem quae

faire soit par la raison d'humanité elle-même—mais cette éventualité doit être écartée, précisément parce qu'on pose que l'humanité comme telle est indifférente—, soit par quelque chose qui s'y ajoute et qui la prive de son indifférence: mais dans ce cas, il faut bien admettre que ce qui est ainsi privé d'indifférence serait une réalité nécessairement individuée, ce qui impliquerait que la nature commune d'humanité soit déterminée et individuée avant même qu'une telle propriété ne vienne s'y ajouter.³³ Quelle que soit la perspective adoptée, il est donc évident que l'humanité en tant que “nature commune indifférente” n'existe pas dans la réalité, mais seulement dans l'intellect, qui saisit l'individuel sous une raison commune partagée par plusieurs individus. La conception scotiste pêche donc par la position d'une entité qui n'est pas réelle, mais uniquement d'ordre conceptuel. Aussi, invoquant Boèce en sa faveur, Auriol réitère sa thèse, à savoir que, puisque tout ce qui est, est un, chaque chose, par le simple fait d'exister en dehors de l'intellect, est par elle-même une réalité singulière; la recherche d'une autre cause de son individualité s'avère ainsi parfaitement superflue: “cum omnis entitas, eo ipso quod est extra intellectum, sit singularis de se, nec debeo quaerere aliam causam”.³⁴

À partir de cette critique, Auriol va pouvoir préciser sa manière de concevoir l'unité spécifique. Il le fait à travers la *determinatio* de deux questions, dont les termes sont déjà significatifs de sa position: “Utrum unitas specifica sit tantum unitas similitudinaria et qualitativa” et “Utrum unitas specifica sit in actu extra intellectum”. Le franciscain explique en effet que l'unité spécifique (ou unité de la nature commune universelle) n'est qu'une unité de ressemblance ou “qualitative”, si bien que l'universel ne signifie pas un *hoc aliquid*, mais seulement une certaine qualité ou ressemblance, c'est-à-dire un *quale quid*.³⁵ Cette dé-réification de la nature commune n'implique pas pour autant que le concept universel qui l'exprime n'ait aucun ancrage dans la réalité: Auriol précise en effet que l'unité spécifique est présente “partim in

est sub proprietate mea ad tuam proprietatem, et per consequens potest fieri tua; et per consequens, humanitas mea potest esse humanitas tua, quod videtur absurdum”.

³³ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 108a: “Contra. Quaero per quid humanitas, quae est in me, appropriat sibi meam proprietatem; aut per rationem humanitatis simpliciter, et hoc non [...], ergo per aliquod additum, quod tollit ab ea indifferentiam: sed ablata ab ea differentia est individua: ergo humanitas ante adventum illius proprietatis est individua”.

³⁴ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 108b.

³⁵ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 108b.

re, partim in specie, partim in actu, partim in conceptu”.³⁶ Cet énoncé signifie que la réalité singulière est apte à susciter dans l’intellect une ressemblance appelée “espèce” ou “raison”;³⁷ or, à celle-ci correspond un acte intellectuel capable de saisir l’ensemble des individus qui convergent en une raison commune; un tel acte engendre un concept, et plus précisément un “concept objectif parfait”, qui n’est rien d’autre que “la chose qui apparaît objectivement à travers l’acte de l’intellect qu’on appelle concept”.³⁸ Le concept universel—signifiant la ressemblance et la convergence de plusieurs individus en une condition commune—a donc la fonction de poser l’objet dans un “être apparent objectif”. Dans ce processus de “présentation de l’objet”, l’unité spécifique ou nature commune est résorbée dans l’acte intellectuel d’abord, et dans le concept objectif ensuite: or celui-ci—comme on l’a relevé—ne renvoie pas à une *res*, mais à un *quale quid*, c’est-à-dire à une unité de ressemblance ou “qualitative”.³⁹ Aussi, chez Auriol, la nature commune, à laquelle Duns Scot attribuait une unité réelle d’indifférence, est ramenée à l’unité de ressemblance exprimée par le concept objectif, et dont la consistance réelle réside uniquement dans le fait que chaque chose se donne par sa présence à être saisie par l’intellect. Il est utile de rappeler la formulation de Pierre Auriol: “Est ergo unitas specifica in conceptu obiectivo

³⁶ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 109a.

³⁷ R. Friedman, “Peter Auriol on Intellectual Cognition...” insiste sur le fondement réel de l’universel.

³⁸ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, p. 109a: “Ubi considerandum est quod ille est ordo, quia res illa particularis est apta nata facere in intellectu similes impressiones et eiusdem rationis, ideo causant in intellectu speciem eiusdem rationis. Ad speciem autem eiusdem rationis sequitur in intellectu actus unus eiusdem rationis; sive species sit actus ille, sive non, non curo modo. Ideo individua, quae possunt communicare in una specie, communicant in uno actu. Ad unum autem actum sequitur in intellectu unus conceptus, ita quod si actus sit perfectus, et terminatus, conceptus obiectivus erit perfectus, et terminatus; et ideo quae possunt communicare in uno actu, communicant ex consequenti in uno conceptu obiectivo: conceptus autem obiectivus non est aliud, quam res apparens obiective per actum intellectus, qui dicitur conceptus”.

³⁹ Cette conception rappelle, *mutatis mutandis*, celle de Pierre Abélard: pour Abélard—dont la position ne pouvait pas être connue par Auriol—le référent de l’universel n’était pas une “chose”, mais un “état de choses” (par exemple l’état consistant dans le fait d’être un homme). Pour la problématique du référent de l’universel nous renvoyons, entre autres, aux études suivantes: A. de Libera, *La querelle des universaux...*, p. 404; J. Biard, “La notion de ‘praesentialitas’ au XIV^e siècle”, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden 2001, pp. 265–282 (en particulier pp. 270 sqq.); pour Auriol: T. Suarez-Nani, “‘Apparentia und Egressus’. Ein Versuch über den Geist als Bild des trinitarischen Gottes nach Petrus Aureoli”, *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986), pp. 19–38.

formaliter, et hoc est in re, in quantum obicitur intellectui et includit intrinsece concipi”.⁴⁰ À la notion commune d’“humanité” correspond donc la présentation objective de ce que chaque individu humain est réellement dans l’être apparent d’un concept.

III. INDIVIDUALITÉ ET SINGULARITÉ

Il convient à présent de considérer de plus près la question de l’individualité. Auriol l’examine en deux étapes, dont la première consiste à se demander: “*utrum individuum sit formaliter individuum per aliquod positivum pertinens intrinsece et per se ad naturam speciei*”, et la seconde revient à savoir “*utrum generaliter loquendo species contrahatur ad individua per aliquod additum positivum, vel privativum*”.⁴¹

Dans la première interrogation on reconnaît aisément les termes de la solution scotiste du problème: selon le Docteur Subtil, l’individualité résulte en effet d’un facteur (ou “différence”) qui s’ajoute à la nature commune et la réduit à la singularité.⁴² Cette solution ne peut pas être acceptée par Auriol, qui ne reconnaît à la nature commune aucune subsistance extra-mentale (en tant que *res*) et ne peut dès lors envisager l’individuel comme résultat d’une réduction de la nature spécifique à la singularité. Aussi, déclare-t-il: “*Pono intentam propositionem oppositam directe isti opinioni, quod individuum non est formaliter individuum per talem differentiam intrinsece constituentem ipsum et per se ad speciem pertinentem*”.⁴³ Les motifs invoqués en faveur de cette thèse⁴⁴ obéissent à une seule et même considération, à savoir que chaque entité qui existe *in re extra*—c’est-à-dire indépendamment de l’intellect—est par elle-même une réalité déterminée et individuelle, c’est-à-dire un *hoc aliquid*.

⁴⁰ Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, p. 109b.

⁴¹ Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, p. 109a.

⁴² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 3, p. 1, q. 6.

⁴³ Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 1, ed. Romae 1605, p. 110a.

⁴⁴ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 1, ed. Romae 1605, p. 110a: “*Hanc conclusionem probo primo per motivum principale oppositae opinionis, sic: Posterius sub ratione qua posterius numquam est causa prioris in ratione qua est prius: sed proprietate illa hypostatica est posterior natura specifica individuata et particulata; ergo*”; ainsi que *ibid.*, p. 111b: “*Quarta ratio est ista. Illud quod est ex ratione sua aliquid communicabile, non potest esse ratio formalis, quo specie contrahitur ad hoc individuum; [...] sed quaecumque differentia individualis de se habet, quod possit esse communis, et communicabilis alteri, immo hoc habet quaecumque accidentalitas, quae est extra nihil, ut probabo; ergo etc.*”.

La discussion relative à la seconde question confirme cette thèse et apporte des précisions importantes en proposant une distinction significative. La première précision concerne le sens même de la question de l'individuation: selon Auriol, en effet, ce n'est pas la même chose de se demander quelle est la cause qui produit la contraction de l'universel en une réalité individuelle désormais indivisible en parties subjectives⁴⁵ et de se demander ce qui fait qu'il est participé à l'intérieur d'une même espèce par plusieurs individus.⁴⁶ Autrement dit, la question qui porte sur le fondement de l'individualité n'équivaut pas à celle qui porte sur la raison de l'appartenance d'une pluralité d'individus à une même espèce. Cette précision implique une critique claire de la perspective universaliste, et jusqu'alors dominante, dans l'approche du problème de l'individuation: rappelons, à cet égard, que pour un Thomas d'Aquin, par exemple, la question de l'individuation revenait à celle du principe de distinction numérique à l'intérieur d'une unité préalablement donnée,⁴⁷ et que, après lui, Jean Duns Scot—malgré sa critique de la solution thomasienne—continuait à envisager l'individualité comme résultat d'un facteur réduisant la nature commune à l'individualité. Ce faisant, ces penseurs opéraient une fusion entre les deux dimensions du problème qu'Auriol s'attache au contraire à distinguer, à savoir précisément l'irréductibilité de l'individu d'une part (son indivisibilité en parties subjectives), et d'autre part l'appartenance des individus à une même espèce (le fait qu'une pluralité peut être conçue sous une raison commune). Par cette séparation, Auriol va donc plus loin que ses illustres prédécesseurs et fait preuve d'une finesse d'analyse qui apparaît notamment dans une distinction significative aussi bien au niveau de la compréhension du problème que sur le plan ontologique: il s'agit de la distinction entre l'individuel et le singulier.

Comme on vient de le voir, l'individualité implique l'indivisibilité ou l'irréductibilité en parties subjectives, c'est-à-dire le fait que chaque individu constitue comme tel et par lui-même une réalité ultime (ou

⁴⁵ Les parties subjectives sont celles qui représentent une unité propre et ultime: aussi, un individu ne se laisse-t-il pas diviser en parties subjectives; cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 3, p. 1, q. 2, n. 48, ed. Vat. VII, pp. 412–413.

⁴⁶ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 2, ed. Romae 1605, p. 112b: "Aliud est quaerere, per quid formaliter universale contrahitur, ut sic contractum sit indivisibile in partes subiectivas; aliud est quaerere, per quid habet participem rationem infra eandem speciem".

⁴⁷ Cf. Thomas Aquinas, *Super Boethium 'De Trinitate'*, q. 4, a. 2, ainsi que T. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie...*, pp. 35–39.

“première”, selon la perspective d’Auriol).⁴⁸ L’individualité implique cependant encore une autre condition, à savoir le fait qu’il existe d’autres réalités semblables comprises sous la même espèce, si bien que lorsque l’individu est envisagé en relation à ses semblables, il peut être considéré comme une partie du tout qu’est l’espèce à laquelle il appartient. Pour Auriol, l’individualité implique donc la réalisation concomitante de ces différentes conditions: indivisibilité, ressemblance dans l’être, participation à un tout (*indivisibilis, habere comparticipem, esse pars speciei*).⁴⁹ Or, si l’indivisibilité en soi et la distinction à l’égard des autres réalités de la même espèce figuraient, d’une manière générale, dans toutes les conceptions de l’individuation formulées jusque-là, chez Auriol ces deux conditions sont non seulement présentes, mais aussi nettement et clairement distinguées: l’indivisibilité en soi et par soi est considérée comme la dimension interne à la constitution de chaque individu, alors que la participation à un tout (l’espèce) est une dimension toujours présente, mais externe à la constitution ontologique de la réalité individuelle. En effet, à partir de sa critique de la nature commune, Auriol ne conçoit en aucun cas la participation à une espèce comme participation à une nature commune réellement existante, mais uniquement comme convenance en une notion ou concept commun: aussi, *habere comparticipem* et *esse pars speciei* signifie simplement pour l’individuel qu’il existe d’autres réalités individuelles semblables et que, avec elles, il peut être conçu sous une notion commune. Autrement dit, l’individuel n’émerge pas sur fond d’un horizon commun, mais compose cet horizon dès lors qu’il est envisagé en relation aux réalités qui lui sont semblables. L’appartenance à une espèce (*esse pars speciei*) ne signifie donc pas participation à une réalité commune, car à la ressemblance réelle entre des individus (*habere comparticipem*) ne correspond pas une nature commune extra-mentale.

Cette démarcation claire entre l’irréductibilité de l’individuel et sa distinction par rapport aux autres réalités semblables permet à Auriol de concevoir une manière particulière de subsister, à l’égard de laquelle

⁴⁸ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 2, ed. Romae 1605, p. 112b: “Omnis res, in quantum res, est extra intellectum se ipsa ut sit indivisibilis in partes subiectivas”.

⁴⁹ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 2, ed. Romae 1605, p. 112b: “... nulla res habet comparticipem, nec est individua, nisi quae potest esse pars etiam: et totum individuum, aut indivisibile primo modo, licet in se sit indivisibile in plura talia, tamen ei non repugnat habere comparticipem; et ratio est, quia individuum non dicit totam rationem illam, sed est portio quaedam speciei. Unde individuum dicit duo, quia aliud in se indivisum, et divisum contra aliquid aliud infra illam speciem”.

une seule de ces deux dimensions suffit: il s'agit de la singularité. Le singulier partage avec l'individuel le fait de l'indivisibilité par soi, c'est-à-dire de l'irréductibilité, mais se distingue de lui car il n'admet pas d'autres réalités semblables et ne peut donc pas être envisagé comme partie d'un ensemble. La singularité apparaît ainsi comme la manière de subsister de ce qui est en soi et par soi une individualité qui n'a pas besoin de distinction à l'égard d'autres réalités semblables, car elle ne partage pas de raison commune avec d'autres entités: "Singulare autem, cui repugnat habere comparticipem, non idem est, quod individuum [...]. Illud autem, quod est singulare sic, quod ei repugnat habere comparticipem, sed in se sit indivisum, cum nihil habeat commune cum eo, a quo sit divisum".⁵⁰ Cette précision confirme l'idée que la distinction à l'égard d'autres réalités semblables (*divisio ab aliis*) est une condition qui accompagne l'individuel de manière "extérieure", si bien qu'elle n'est pas toujours requise: c'est notamment le cas des réalités singulières, qui ne vérifient pas cette condition.

Une question surgit cependant: de telles entités existent-elles? La réponse d'Auriol est positive, mais ne fait état que d'un seul cas, à savoir la réalité divine. L'essence divine, en effet, est une réalité (par soi) indivisible en parties subjectives, et qui d'autre part n'admet pas de réalité semblable: Dieu ne constitue donc pas une individualité au sens propre, mais une singularité.⁵¹ Tel serait aussi le cas—ajoute Auriol—s'il existait une rose subsistant en tant que *rosa simpliciter* et résumant en elle toute la réalité de l'espèce "rose": une telle rose subsistante serait adéquate à la multiplicité de toutes les roses possibles, si bien qu'aucune autre rose ne pourrait exister;⁵² cela dit, une telle hypothèse ne peut pas se vérifier, car elle signifierait poser l'existence réelle d'un universel.⁵³

⁵⁰ Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 2, ed. Romae 1605, p. 112b.

⁵¹ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 2, ed. Romae 1605, pp. 112b-113a: "Exemplum. Divina essentia est indivisibilis in partes subjectivas, et hoc unde habet? Dico quod habet se ipsa [...]. Individuum secundo modo [hoc est singulare] est tota natura subsistens. Hoc modo repugnat, quod sint plures Dii, quia Deus est tota entitas eminenter subsistens, ita quod sua ratio adaequata est conceptui enti".

⁵² Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 2, ed. Romae 1605, p. 113a: "Hoc etiam modo, si una rosa poneretur extra subsistens, quae esset rosa simpliciter, et tota natura speciei rosae subsistens, illa adaequaret totam multitudinem possibilem rosarum, nec posset alia rosa esse".

⁵³ Pour cette même raison Auriol refuse la thèse que chaque ange forme une espèce: il considère en effet que cette thèse pose les anges comme des singularités, c'est-à-dire comme des entités non seulement irréductibles, mais aussi n'admettant aucun co-individu dans la même espèce; ce qui revient, pour Auriol, à faire de chaque ange

Individuel et singulier ne se recouvrent donc pas, car, tout en partageant la même condition d'indivisibilité, ils signifient des modalités d'existence tout à fait différentes, le premier impliquant des "co-individus", le second n'admettant aucun "co-singulier". Or, dans la perspective d'Auriol, cette distinction est capitale aussi en ce qui concerne la manière de poser le problème de l'individuation: car celui-ci ne revient pas à se demander ce qui exclut la présence de "co-individus"—et ne revient donc pas à poser la question de la singularité—, mais consiste à saisir ce qui exclut la divisibilité de l'individu en parties subjectives.⁵⁴ Nous avons là une confirmation de ce qu'Auriol porte son attention sur la raison intrinsèque d'indivisibilité et d'irréductibilité—ce par quoi il se distancie de la perspective universaliste et choisit celle qui envisage l'individu comme réalité première. Aussi, par rapport à la solution scotiste, il réitère que: "Ratio specifica, quae consistit in conceptu, non potest contrahi ad individuum, sic, quod conceptus communis contrahatur ad illud individuum signatum per aliquod additum".⁵⁵ L'individu n'est pas le résultat d'une quelconque adjonction à l'espèce ou nature commune, car celle-ci—répétons-le—n'a aucune subsistance réelle indépendamment de l'intellect qui la conçoit. À partir de là, l'altérité des individus l'emporte sur leur communauté ou ressemblance, car la première est réelle, alors que la deuxième est d'ordre conceptuel.⁵⁶

un universel subsistant à la manière des idées platoniciennes (cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 2, ed. Romae 1605, p. 112b).

⁵⁴ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 2, ed. Romae 1605, p. 113a: "Tunc ad propositum, per quod individuum est individuum, non quaeritur de individuo secundo modo, scilicet, per quid repugnant tali habere participem in eadem specie; sed quaeritur de individuo primo modo, quod est illud per quod repugnat tali rationi dividi in partes subiectivas".

⁵⁵ Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 2, ed. Romae 1605, p. 113a.

⁵⁶ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 2, ed. Romae 1605, p. 114a: "Ad argumentum in oppositum bene procederet, si duo individua realiter convenirent et realiter differunt, quod non concedo. Conveniunt enim in communi conceptu tantum, et differunt realiter per rationes proprias". Dans ce même article 2 de la troisième question, Auriol démontre la vérité de sa thèse en refusant toutes les formes d'adjonction à la nature de l'espèce (quantité, matière, existence) que Duns Scot avait déjà répertoriées et critiquées: l'articulation du texte montre à l'évidence que Pierre Auriol a bâti son examen du problème en rapport à la discussion scotiste.

IV. LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION

Y a-t-il un principe d'individuation? Cette question ne semble pas encore avoir trouvé de réponse précise, car le franciscain a privilégié jusqu'ici la démarche critique vis-à-vis de la conception scotiste. Aussi, revient-il sur ce problème et énonce la thèse suivante: "Respondeo. Pono hic tres propositiones. Prima est, quod realiter loquendo quaestio nulla est, cum quaeritur, quid addit individuum ad rationem speciei, quoniam omnis res eo quod est singulariter est [...]. Ideo quaerere aliquid per quid res, quae extra intellectum est est singularis, nihil est quaerere".⁵⁷ Anticipant la position de Guillaume d'Ockham⁵⁸—mais aussi, à plus longue échéance, celle de Francisco Suárez (*Disputationes metaphysicae*, disp. V, de 1597) et celle de Leibniz (*Disputatio metaphysica de principio individui*, de 1663)—, Pierre Auriol signale ainsi la vacuité de l'interrogation qui porte sur un principe d'individuation, la jugeant désormais illégitime en raison de la primauté du singulier. Chaque existence extra-mentale est en effet synonyme d'une réalité individuelle qui est en elle-même et par elle-même irréductible: "Dico, quod omnis res est se ipsa singularis, et per nihil aliud, sed per illam".⁵⁹ Cette irréductibilité rend alors insensée et caduque la question d'un principe qui surviendrait comme cause de l'individualité des choses.

À partir de là, une seule difficulté demande encore à être résolue: celle qui consiste à savoir si la notion de l'individuel ajoute quelque chose au concept général sous lequel l'individu peut être conçu.⁶⁰ On remarquera que par cette nouvelle interrogation Auriol opère un renversement de perspective tout à fait significatif: non seulement l'individu ne résulte pas d'une adjonction à la nature commune, mais il faut se demander, au moins à titre d'hypothèse, si ce n'est pas la notion de l'individuel qui ajoute quelque chose à la notion générale de l'espèce.

⁵⁷ Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 3, ed. Romae 1605, p. 114a.

⁵⁸ Cf. Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio)*, dist. 2, q. 6, in *Opera theologica* II, ed. S. Brown – G. Gál, St. Bonaventure, NY 1970, pp. 196–197: "... quaelibet res extra animam seipsa est singularis [...], nec est quaerenda aliqua causa individuationis". Auriol ne semble pas avoir connu les écrits d'Ockham, alors que celui-ci a vraisemblablement pris connaissance de certains écrits d'Auriol: cf. L.O. Nielsen, "Peter Auriol", p. 501.

⁵⁹ Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 3, ed. Romae 1605, p. 114b.

⁶⁰ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 3, ed. Romae 1605, p. 114b: "Tamen difficultas est, utrum [individuum] addit aliquid in conceptum".

La solution de cette difficulté fait appel à une importante distinction dans l'ordre de la connaissance. Une même chose peut en effet être conçue de deux manières: soit en elle-même, envisagée de manière absolue, soit sous une notion générale qui la considère en relation aux choses qui lui sont semblables. Le premier concept ne résulte pas du second ni, inversement, le concept général du concept de la chose prise dans sa réalité absolue: ce sont là deux notions distinctes et indépendantes de la même chose.⁶¹ Plus précisément, la notion "absolue" est celle qui rend compte d'une réalité en tant que particulière, individuelle, indivisible et irréductible, alors que la notion générale, dite "qualitative" ou "de ressemblance", rend compte d'une chose en tant qu'elle admet des "co-individus" pouvant être conçus sous une même notion commune.⁶² Aussi, à partir de la distinction clarifiée précédemment, il apparaît que la notion absolue rend compte d'une singularité dans sa dimension d'irréductibilité, alors que la notion générale ne peut être relative qu'à des individus dans leur dimension de ressemblance. En effet, le général (ou l'universel) est une notion communicable et attribuable à plusieurs, car elle n'indique pas le *quid* de la chose, mais le *quale* (le "comment") qui peut se vérifier simultanément dans plusieurs individus. C'est pourquoi, Socrate et Platon ne partagent pas le même *quid* (car ce que chacun d'eux est, est incommunicable), mais bien le même *quale*, c'est-à-dire une même modalité d'être, à savoir celle de l'être humain.⁶³ Pour cette raison, Auriol précise-t-il que "ego et tu non sumus idem, sed tamen ego possum esse talis, qualis es".⁶⁴ Ce *qualis* est précisément ce dont rend compte le concept universel, qui pour cette raison reçoit l'appellatif de "concept qualitatif". Aussi, puisque

⁶¹ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 3, ed. Romae 1605, pp. 114b-115a: "Secundo noto quod eadem res potest concipi sub duplici conceptu, uno quidem rei, ut res est absolute, et alio similitudinario et qualitativo; et hi sunt duo conceptus duplicis ordinis et omnino disparati, nec unus alium includit. [...] conceptus similitudinarius non constituitur per conceptum rei, ut res est, nec e converso".

⁶² Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 3, ed. Romae 1605, p. 115a: "... omnium res, eo quod existit, est particularis: eo autem ipso, quo potest habere secum participem, fundat quendam conceptum similitudinarium illis". À propos du "conceptus similitudinarius" cf. Prezioso, "Il nominalismo ambiguo...", pp. 290-294.

⁶³ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 3, ed. Romae 1605, p. 115a: "Universale est communicabile, quod est res concepta, et simillima; et hinc est, quod conceptus universalis est qualitativus. Unde quale quid est Sortes, responderetur quod homo; et ideo Philosophus, ubi arguit contra Ideam, dicit quod communitas Sortis ad Platonem non est penes quid, sed penes quale, quod pro tanto est, quia nihil est in me, quod sit in te; et tamen nihil in me, cui simillimum non possit esse in te".

⁶⁴ Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 3, ed. Romae 1605, pp. 114b-115a.

la notion d'espèce est une notion générale (ou "qualitative") et celle d'individu une notion "absolue" (ou quidditative), ces deux notions sont parfaitement distinctes et n'interfèrent pas l'une avec l'autre; par conséquent, la notion d'individu n'ajoute rien à la notion d'espèce: "quod individuum nihil omnino in conceptu addit ad conceptum speciei, sed sunt conceptus disparati et alterius ordinis".⁶⁵

L'altérité de ces concepts reproduit celle qui sépare l'ordre de l'être de l'ordre du connaître: seul l'individu appartient au premier et lui seul est par lui-même—c'est-à-dire intrinsèquement—un et irréductible. Par conséquent, même si Auriol est prêt à admettre la quantité comme facteur de division et de distinction des réalités purement quantitatives—car c'est par la quantité que deux morceaux de pain ou deux pierres se distinguent⁶⁶—, il réaffirme sans cesse que: "Individuum habet per propriam entitatem, quod sit distinctum ab omni individuo".⁶⁷ C'est pourquoi, en dernière analyse, la question d'un principe d'individuation a désormais perdu sa pertinence.

V. EN GUISE DE CONCLUSION

Pour conclure, nous voudrions attirer brièvement l'attention sur l'intérêt philosophique de la position d'Auriol, qui assume de manière critique la tradition précédente et l'intègre dans une solution personnelle originale. À travers sa critique de la conception scotiste de la nature commune, il fait place à la théorie de l'universel comme pur concept et montre clairement l'incommensurabilité de l'ordre du réel et de l'ordre conceptuel: de là l'incongruité d'une conception de l'individuation comme résultat d'une réduction ou d'une addition par rapport à la nature commune de l'espèce. Seul l'individuel existe à proprement parler et lui seul se donne comme une réalité première et irréductible. Nous avons vu par ailleurs que cette notion d'individualité est complétée et précisée par celle de singularité, dont la clarification permet de distinguer mieux que cela n'avait été fait jusque-là l'indivisibilité en soi de la distinction

⁶⁵ Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 3, ed. Romae 1605, p. 114b.

⁶⁶ Cf. Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 3, ed. Romae 1605, p. 114b: "Probo, quod scilicet individuum quantum habet, quod differat et fit aliud ab alio individuo comparticipe eiusdem speciei formaliter per quantitatem sic: illo differunt duo lapides actu distincti, quo differrent in potentia, si essent continuati; sed si duo lapides essent continuati differrent ad invicem praecise per quantitatem [ergo]...".

⁶⁷ Petrus Aureoli, *In II Sent.*, dist. 9, q. 3, a. 3, ed. Romae 1605, p. 114b.

par rapport à des “co-individus” : leur présence devient alors le critère distinctif de l’individualité multiple par rapport à l’unicité du singulier. Individualité et singularité/unicité ne se recouvrent donc pas : la notion de singularité, qui déploie sa valeur explicative notamment dans le cas de l’individuation des substances séparées, acquiert ainsi une valeur philosophique particulière, car elle permet de concevoir une modalité d’existence dont l’irréductibilité n’est pas synonyme d’individualité.

Copyright Protected Material

