DE L'IMMÉDIATETÉ DE LA CONSTITUTION MENTALE DES OBJETS L'ÉCHO DE LA NOTION D'INTENTIONNALITÉ MÉDIÉVALE DANS LA PENSÉE DE PIERRE DE JEAN OLIVI

Pierre BONNEELS,
Université Libre de Bruxelles
Centre de Recherche en Philosophie
East Asian Studies (EASt)
pierre.bonneels@ulb.ac.be

Abtstract

In this work, I will explain the notion of intentionality from the point of view of perception and in particular, the immediate mental constitution of objects. To do this, I will follow the works of the Franciscan theologian and philosopher, Pierre de Jean Olivi (1248 - 1298). I will explain the general context, namely the debates surrounding the Eucharist, the difference between transubstantiation and consubstantiation, and the Latin term "*species."* I will then focus on the problem of intention and its medieval sources in addition to the defence of its immediacy according to de Jean Olivi. In the end, this paper demonstrates an attempt at understanding the structure of human ideas by observing the major problem of intentionality in the mediaeval age.

Keywords

Pierre de Jean Olivi, intentionality, immediacy, perception, ontology.

Introduction

Dans ce travail, je vais exposer la notion d'intentionnalité du point de vue de la perception et surtout de l'immédiateté de la constitution mentale des objets. Pour ce faire je vais suivre le théologien et franciscain

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

Pierre de Jean Olivi (1248 – 1298)[1] qui est l'auteur des premières discussions méthodiques sur les thèses du dominicain Thomas d'Aquin. Son œuvre constitue une contribution de qualité supérieure et même s'il a été censuré et condamné par le Vatican[2], il est connu et a influencé thématiquement des auteurs comme Jean Duns Scot, Pierre Auriol, Guillaume Durand de Saint-Pourçain, Guillaume d'Occam ou encore Descartes[3].

Je ne suis pas médiéviste. Ce travail est donc, avant tout, une exposition de l'agencement des arguments autour du débat de la constitution mentale des objets. On se concentrera exclusivement sur les problèmes philosophiques, c'est-à-dire sur la cohérence et la pertinence des arguments avancés. D'autre part, et puisque le débat est plus large que ce qui est présenté ici, ce travail doit également être considéré comme une partie de ma réflexion sur la question du « comment » de notre formulation de l'être, c'est-à-dire de l'ontologie. Je ne rentre pas dans les détails de l'histoire de la terminologie utilisée dans les débats médiévaux tant la longueur des textes demandée est importante. À ce titre je renvoi le lecteur aux très riches et nombreuses recherches lexicographiques sur la littérature latine[4]. Enfin, mon approche analytique des arguments note l'importance incontournable de l'enjeu critique et métaphysique trop peu mentionné et auquel des travaux ultérieurs devront faire place[5].

Le contexte général de la question de la constitution mentale des objets est celui des débats qui entourent la transformation du pain et du vin

[1] Sur la biographie d'Olivi, cf. David Burr, « The Persecution of Peter Olivi », Transactions of the American Philosophical Society 66, 1966, pp. 3-98; traduction française: *L'histoire de Pierre Olivi*, Fribourg-Paris, 1997.

[2] Sylvain Piron. Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican. Mélanges de l'École française de Rome - Moyen-Âge, École française de Rome, 2006,' 118-2, pp.313-373.

[3] Han Thomas Adriaenssen, 2017, *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*, Cambridge University Press.

[4] Ce constat est fondé sur les multiples consultations du *Corpus Christianorum*.

[5] Il faut prendre en compte l'approche du langage et surtout l'idéal d'objectivité des sens qu'il pourrait avoir. André de Muralt, *La métaphysique du phénomène – Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, Paris, 2012. Nous renvoyons également aux travaux de Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* Gallimard, 2004. Et plus récemment Sébastien Richard, *De la forme à l'être – Sur la génèse philosophique du projet husserlien d'ontologie formelle*, Ithaque, 2014.

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

en corps et en sang du Christ. C'est l'eucharistie (un mystère), sacrement de l'église chrétienne qui est considérée comme une expression de la liturgie céleste. Autrement dit, c'est le débat qui oppose la transsubstantiation et la consubstantiation. La transsubstantiation est la doctrine acceptée par les catholiques et les orthodoxes, celle de la consubstantiation l'est par les protestants. La transsubstantiation traduit l'opération par laquelle le pain et le vin se convertissent respectivement en chair et en sang. C'est une opération qui revient à changer la nature même du pain et du vin. Il s'agit donc de la conversion d'une nature en une autre. Au sein de ce débat, on trouvera, entre autres, Thomas d'Aquin et Guillaume d'Occam qui suivront les préceptes de la science de l'époque[6]. La question épineuse est de savoir pourquoi, alors qu'une transformation en chair et en sang s'opère, le pain et le vin conservent leurs natures. C'est Tomas d'Aquin qui va fixer la doctrine de la transsubstantiation en utilisant la physique d'Aristote. Tandis que les franciscains Guillaume d'Occam et Jean Duns Scot, repris plus tard par Martin Luther, vont opter pour la doctrine de la consubstantiation qui accepte la présence simultanée, la coexistence de deux substances différentes. C'est-à-dire que le pain et le vin conservent leurs particularités propres en coexistant avec la nature du corps et du sang du Christ. Les églises catholique et orthodoxe retiendront l'interprétation de Thomas[7].

Au moyen-âge, dans le débat de la constitution mentale des objets il semble également important de porter notre attention sur le terme latin *species* (espèce, en français) qui fait partie des cinq universaux définit par Porphyre: le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident[8]. Ces concepts sont ceux qui ont permis aux penseurs de l'époque de caractériser les différentes façons qu'ont les prédicats de s'accorder avec un sujet. Plus précisément, le concept de *species* va être érigé en tant que médiateur entre l'intellect et les objets extérieurs lorsque, par abstraction, nous en établissons une connaissance. Cette médiation est reproductrice dans le sens où elle indique les qualités et l'images des objets à ce qui est l'objet

[6] C'est-à-dire les traductions arabes d'Aristote redécouvertes aux XIe et XIIe siècles.
[7] Le dogme de la transsubstantiation est confirmé durant le concile de Trente (1545 à 1563). C'est d'ailleurs le même concile qui, par nomination, donnera le privilège de la vérité absolue au docteur de l'église, Thomas d'Aquin (Docteur angélique).
[8] Porphyre, *Isagogè,* traduit par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Vrin, Paris, 1998.

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

immédiat de la perception. La scolastique précise également deux sortes de *species*, les espèces sensibles et les espèces intelligibles. Si les premières n'affectent que nos sens, les secondes pénètrent notre intellect. Ces précisions sont importantes si l'on se référe à la célèbre querelle des universaux dont on peut lire les prémisses dans le début du commentaire de l'*Isagogè* de Porphyre[9].

Ces données contextuelles mises en lumière, on notera également que les écrits du XIII[e] siècle reprennent principalement les arguments d'Aristote et de St Augustin[10]. Au vu de ces dernières références, nous observerons pourquoi Pierre de Jean Olivi défend une thèse qui va à l'encontre de ces penseurs et propose une très large liberté d'enquête. Pour finir, j'aborderai la construction proprement dite de cette thèse et j'exposerai quelques réflexions sur la thèse proposée par Olivi.

1. Les problèmes de l'intention et leurs sources médiévales

L'une des questions sous-jacentes aux problèmes de la constitution mentale des objets est celle de la réalité. Or si l'on considère la réalité comme étant la totalité des phénomènes qui *effectivement* existent, l'on peut clarifier la position qui nous semble être celle d'Olivi. Le réalisme d'Olivi est, je pense, celui qui affirme l'existence d'une réalité extérieure et indépendante que l'on distingue de la pensée. Ceci signifie qu'un monde extérieur au sujet pensant existe et qu'il n'a aucunement besoin d'avoir un lien avec ce même sujet pour exister. Afin d'affuter mon argument et préciser ma position du point de vue de la philosophie de la perception et de la théorie de la connaissance, je note que l'on divise aujourd'hui le réalisme entre le réalisme direct et le réalisme indirect[11]. Si le réalisme indirect dicte que le monde ne peut être perçu directement, autrement-dit que les contenus de notre perception sont des choses qui dépendent, au moins en partie, du sujet qui les perçoit, la position du réalisme direct défend l'idée que les contenus de la perception sont, eux-mêmes, les choses qui composent le

[9] *Ibid*.
[10] Aristote (2eme et 3eme livre *De anima*, traduit par J. Tricot, Paris, 1995; *De interpretatione*, traduit par J. Tricot, Paris, 1994). Augustin *Quaestio de ideis*, éd. par A. Mutzenbecher, Turnhout, 1975.
[11] A. D. Smith, *The problem of perception*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2002.

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

monde. Suivant Olivi dans son argumentation, nous verrons que celui-ci réfute tout élément intermédiaire « mental » ou autre entre l'esprit et le monde[12]. Je pense donc qu'il fait partie des auteurs qui défendent un réalisme direct.

D'autre part et si Olivi accorde, en quelque sorte, du crédit à la prémisse de l'existence d'un monde matériel qui se trouverait au dehors de notre intellect et, suivant que nos actes intellectuels sont liés aux objets de ce monde, nous serions aptes à pouvoir obtenir une connaissance de celui-ci. Alors c'est un réalisme métaphysique qui postule l'existence d'entités par une théorie ou une doctrine philosophique. En effet, pour Olivi, la question de la constitution mentale des objets se pose surtout de la manière suivante: comment se fait-il qu'une essence matérielle présente dans le monde matériel puisse avoir une essence intentionnelle dans nos actes psychiques et mentaux ? Par la présence de l'essence matérielle dans le monde matériel, nous sommes donc bien dans le cadre d'un réalisme direct tel que je l'ai défini et cette idée doit être claire lorsqu'à chaque moment j'avancerai dans mon argumentation.

Ceci étant clarifié, un des problèmes majeurs de l'intentionnalité est celui de la référence. Par référence, l'on entend la capacité qu'ont nos actes psychiques à se référer à quelque chose, ce qui institue par-là un certain contenu à ces derniers. C'est également le cas pour nos actes sensoriels tels que sentir, voir, etc. Par exemple, dans la proposition: «je pense à la communication que je dois faire à côté de Yoshinori Tsuzaki» ma pensée se réfère à cette personne[13]. Autrement dit, ce contenu de pensée est rempli par une référence préalablement questionnée, ce qui distingue une pensée d'une autre. Dès lors, je comprends que chacun de nos actes psychiques, entendus comme «espérer», «se souvenir» ou encore «penser», se réfère constamment à quelque chose: ils sont intentionnels. La question est de comprendre comment c'est possible. D'où provient cette capacité ? D'où provient la capacité que je puisse remplir ma pensée de certaines références plutôt que d'autres ?

[12] Ceci touche à la profonde question métaphysique du caractère essentiel de notre perception.

[13] Plus exactement, il faudrait dire «se réfère entre autres à» car pour «la communication que je dois faire» il y a également d'autres informations auxquelles ma pensée se réfère (ex: la communication, l'endroit où a lieu la communication, etc.).

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

Cette question posée, la réponse me dicte qu'à tout contenu une certaine matière doit être donnée. Quoi de plus naturel que de présupposer l'existence *d'autres objets* bien « réels »[14] qui seraient à la base de ce mouvement intentionnel et qui, de plus, seraient également distincts de la matière psychique ? C'est là le présupposé de Brentano[15]. Certains phénomènes psychiques ont une structure relationnelle avec certains phénomènes physiques. Les controversés *in-existants*, nous dit Brentano, traduisent littéralement l'existence d'objets dans nos actes psychiques[16]. Ce sont d'ailleurs les références explicites de ce dernier aux sources médiévales qui m'ont poussé à comprendre en quoi la scolastique a tenté d'analyser l'intentionnalité qui traversera, plus tard encore, l'œuvre de Husserl, pour aboutir au XX^{e} siècle aux états émergeants des états du cerveau avec W.V.O. Quine ou encore à la réponse critique d'Ōmori avec son monisme de l'apparence[17]. Et pourtant, il m'apparaît que ce réductionnisme[18] causal n'est pas le cas de tous les penseurs du moyen âge. Bien au contraire, un antiréductionnisme anti aristotélicien, qui s'opposera également, par effet de dominos, aux visions thomistes, peut être trouvé et c'est ce que nous allons observer.

[14] Le réel vient du mot « chose » (*res*), c'est-à-dire l'acte d'être de tout étant consécutif à l'étant pris en soi et absolument dans un mode général. Ce qui est la définition de Thomas d'Aquin. La deuxième signification de « chose » est celle de caractères de concepts, c'est-à-dire le problème de la propriété des choses ou de l'acte d'être. Ce sera cette dernière définition qui sera reprise par Brentano, grand-père de l'école phénoménologique. La question est de savoir comment passer des caractères aux propriétés et si c'est possible ce qui est le problème de la référence. On trouve cette dernière conception chez Kant, chez Frege et beaucoup d'auteurs contemporains. Une troisième définition, nous provient du réisme qui nous dit que la chose est l'objet concret que l'on touche directement et qui est défendu par un auteur comme Kotarbinski de l'école de Lvov-Varsovie, fondateur de l'ontologie formelle. Cf. Thomas d'Aquin, *Première question disputée sur la vérité. La Vérité (De Veritate)*, trad. C. Brouwer et M. Peeters, Paris, Vrin, 2002.

[15] Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. 1, éd. par O. Kraus, Hambourg, 1974; trad. Maurice de Gandillac, Paris, Vrin, 2008.

[16] *Ibid.*

[17] Influencé par W.V.O. Quine, Ōmori est un des tenants contemporains du courant de philosophie analytique au Japon. Le mot « apparence » est la traduction des termes japonais 立ち現われ (tachi araware) qui peut être rendu en allemand par *bloß Vorstellung*. Il s'agit d'une des notions centrales trouvées dans la pensée Ōmoricienne.

[18] J'aborde la question du réductionnisme *infra*.

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

Mais avant tout, quelles sont les sources principales des auteurs médiévaux concernant le problème de l'intentionnalité ? Elles sont au nombre de quatre. La première est celle que l'on peut lire dans le 2e livre du *De anima* d'Aristote. Dans celui-ci, le Stagirite dit que la condition de possibilité d'une théorie de la sensation dépend du besoin *nécessaire* de la réception des formes sensibles[19]. Qu'est-ce à dire ? Tout simplement que, lorsque dans le cas d'un acte visuel, je vois quelque chose, je dois être capable *d'effectivement* recevoir une forme visuelle (par exemple la couleur de ce quelque chose). Ceci est également valable pour chacun des sens qui nous composent. La réception d'une forme est bien évidemment emblématique et pose, encore aujourd'hui, de nombreux débats dans lesquels nous n'entrerons pas ici[20]. C'est dans le troisième livre du *De anima* que l'on trouve une autre source de controverses sur l'intentionnalité. Dans celui-ci, Aristote soutient que non seulement l'intentionnalité est une particularité des actes sensoriels, mais qu'elle serait également une particularité des actes intellectuels[21]. C'est cette analogie qui trahit notre propension, toute actuelle[22], à vouloir traduire les formes sensorielles dans nos facultés sensorielles tout comme nous le ferions pour les formes intellectuelles dans nos facultés intellectuelles. C'est le *De Interpretatione* qui nous offre la troisième source aristotélicienne de l'intentionnalité. Il est dit que ce sont des « états de l'âme » qui sont à la base des relations sémantiques existant entre les signes qui désignent des choses dans le monde[23]. Ces *états relationnels* seraient d'ailleurs la condition passerelle entre, d'une part, nos expressions linguistiques et, d'autre part, le monde matériel. Il va sans dire que cette expression qui rend compte de la proximité immédiate entre une théorie de l'intentionnalité et la sémantique ne va pas de soi ; que des questions sur la nature exacte de ces *états* peuvent

[19] *De anima* II, 12 (424a17-21); trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 2010, p.164.
[20] Cf. Michael Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, Gallimard, 1991, pp. 68-88.
[21] *De anima* III, 4 (429a13-16), éd. J. Tricot, *op. cit.*, p.199.
[22] "This human subject is accorded a certain experimentally controlled input and – certain patterns of irradiation in assorted frequencies, for instance – and in the fullness of time the subject delivers as output a description of the three-dimensional external world and history" in W.V.O. Quine, « Epistemology Naturalized », *Naturalizing Epistemology*, éd. par H. Kornblith, Cambridge (Mass.)-Londres, 1994, p. 25.
[23] *De interpretatione*, 1 (16a3-8); trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 2008, p.89.

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

êtres soulevées. Finalement et avec les *idées éternelles*, c'est Augustin qui donne la dernière source principale au problème qui nous préoccupe. Par le schéma des idées divines, il va soutenir que grâce aux idées, nous, humains, sommes capables, dans un ordre secondaire par rapport à Dieu, d'observer quelque chose de concret dans une situation précise. En effet, dans une théorie des formes, il soutient que les idées sont éternelles et maintenues dans l'intelligence divine. Et donc les humains, tout comme le divin, mais dans un ordre second, utilisent les idées afin d'établir une relation intentionnelle avec les choses qui composent le monde matériel[24]. Toute la question est alors de comprendre la structure des idées humaines et l'on voit bien que la question de l'acquisition des idées, des formes, de leurs références, de leur formation divine ou non, est essentielle dans le débat médiéval sur la perception des objets du monde qui nous entoure.

Parcourant les conditions de possibilité des actes sensoriels, psychiques et mentaux proposés par Aristote, nous ne pouvons donc nier que, pour lui, la réception de formes sensorielles est essentielle. De même Augustin nous rappelle que, dès lors que j'ai des idées, elles doivent bien provenir de quelque part[25]. Oui, mais si l'on répond à la question du lien entre réalité matérielle et réalité psychique, l'on ne répond pas à la question du « comment » de l'existence des idées ou formes universelles. Autrement dit, dans les deux cas, l'importance de l'existence préalable de ces entités intérieures à l'intellect est indéniable, mais non explicitée autrement que par ces entités préalables. Dans les deux cas, la réponse est donnée par le biais d'entités métaphysiques, les idées, dont nous n'avons aucune preuve d'existence. Mais prenons un exemple pour illustrer le problème encore différemment: lorsque j'observe une tasse, ce n'est certainement pas une tasse matérielle qui entre dans mon esprit. Car ce qui y rentre, ou ce qui s'y trouve est, plutôt, un ensemble de formes universelles qui composent et représentent cette tasse. Dans un mouvement secondaire donc, ma pensée va transformer ces formes en ce «quelque chose» qu'elle pense être une tasse.

[24] Augustin, *Quaestio de ideis*, éd. Par A. Mutzenbecher, dans *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, CCSL XLIV/A, Turnhout, 1975, p. 71.

[25] Il s'agit ici dans l'ordre de la connaissance naturelle proposé par Augustin, de la lumière intelligible, c'est-à-dire la condition de possibilité de la vérité qui est le privilège de Dieu. Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, 1949, p. 128.

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

Ce qu'il faut bien observer ici est que tout en faisant cela, le contact direct avec la tasse est perdu. C'est comme si les objets qui parcourent ma pensée n'étaient pas les objets en eux-mêmes, mais tout au plus, l'idée de ces mêmes objets. C'est ce problème qui va être pris à bras le corps par Pierre de Jean Olivi. Et pour fonder une théorie de l'intentionnalité consistante du point de vue du lien direct entre les objets matériels et les objets de nos actes d'intellection, il va prendre en compte une relation immédiate entre les objets qui composent ce lien.

2. L'immédiateté et Pierre de Jean Olivi

Je vais maintenant exposer le problème de l'immédiateté. Comme je l'ai mentionné, un des problèmes majeurs soulevé par une théorie de l'intention est celui de la référence. Et puisque la référence doit bien se rapporter à quelque chose, ce problème nous renvoie à celui de la réceptivité des objets qui est la condition nécessaire à l'établissement de cette même référence. Quel est donc ce rapport que l'esprit peut bien avoir en fixant son attention vers un objet ou un autre ? Et d'abord, dans les théories précédemment citées, est-ce que cet acte intelligible choisit vraiment quel objet il fixe et quel objet il ne fixe pas ? Nous pouvons en douter. En effet, rien n'indique que l'activité psychique de *jet de lumière* proposée par Aristote fasse autre chose que convertir un certain potentiel de formes déjà présentes, en quelque chose d'intelligible[26]. Du fait de la préexistence même des idées, on voit peu comment l'esprit peut choisir une chose plutôt qu'une autre. En d'autres mots et puisque que la lumière est diffuse, l'esprit est limité dans son choix et toute action d'orientation de sa part n'a pas vraiment lieu d'être. Ce point est essentiel.

Prenons un exemple concret. Dans le cadre de la théorie aristotélicienne, si j'essaie de comprendre comment je peux penser une table, il nous dira que j'ai d'abord recueilli certains percepts comme la rugosité de la table par le toucher ou sa couleur et sa grandeur par la vue. Dans un second temps, les formes vont d'elles-mêmes s'appliquer à ces percepts pour que finalement la table m'apparaisse. Dans cette suite de différents phénomènes, l'on peut remarquer qu'aucune action de l'esprit n'est nécessaire. Tout ce que l'esprit doit faire c'est abstraire la forme

[26] *De anima* III, 5 (430a10-16); trad. J. Tricot, Paris, 2010, p. 208.

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

«table» de toute une série d'autres formes. Mais en dehors de cette abstraction psychique, la réception des formes reste, elle, passive. En d'autres mots, le seul moment actif est bien celui de l'abstraction et non celui du choix, dans le monde matériel, de fixer la table. De telle sorte que l'objet intentionnel ne paraît, en aucun cas, déterminé par l'esprit qui le fixe. Une échappatoire à ce problème est de rejeter l'abstraction, mais alors nous perdrions notre capacité à choisir un objet plutôt qu'un autre. C'est exactement ce problème que Pierre de Jean Olivi voulait éviter. En effet:

Même si une puissance cognitive est toujours informée par un *habitus* et une espèce, qui diffère d'une action cognitive, elle ne peut point déboucher sur une activité cognitive si elle ne vise pas en acte d'abord l'objet, de telle manière que le regard de son intention soit actuellement fixé sur l'objet et se dirige vers celui-ci[27].

Il nous semble que l'exigence de la part d'Olivi en matière de concentration de l'esprit et par extension du *regard sur* quelque chose paraît ici extrêmement claire. Et si l'esprit doit être à la base d'un choix, ceci doit aller au-delà de l'activité d'abstraction proposée par Aristote. Il m'apparaît donc que pour Olivi, les objets intentionnels doivent faire partie intégrante et immédiate de l'acte intentionnel.

3. La défense de l'immédiateté

Nous avons compris la position de Pierre de Jean Olivi. Essayons maintenant de comprendre pourquoi et comment il soutient une telle théorie. La première pièce maîtresse de sa théorie n'est autre que la liberté ou plutôt la volonté. En effet, pour lui, l'être humain est pourvu d'une volonté qui n'entrave pas son choix libre d'action. Et ce qui, en premier lieu, conditionne la liberté, c'est l'indétermination des actes de la volonté. Tout de suite va se poser la question de savoir pourquoi un être humain va choisir une action plutôt qu'une autre. Sur ce point, Olivi va convoquer un « sens intime », attribut de notre expérience, qui nous fait voir qu'il ne peut en être autrement[28]. Cette certitude d'une volonté entièrement libre est donc la base

[27] *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 72, éd. par B. Jansen, Florence, Quaracchi, 992, vol. III, p. 9 ; trad. Dominikik Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Mayenne, 2003, p. 45.
[28] *Quaestiones*, q. 58 (II, 413)

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

de sa théorie, certes non suffisante. Pour sauver celle-ci, une téléologie volitive des actes cognitifs va être érigée. Si je fixe la table, c'est que j'en ai besoin. Ce sont donc les « causes terminatives » qui guident ma volonté de fixer la table et rien d'autre. Une autre notion importante pour Olivi est celle du « regard » (*aspectus*) car selon lui, toujours, si nous pouvons choisir librement ce que nous fixons, c'est avant tout car notre volonté possède un «regard»[29]. Qu'est-ce à dire ? Comment Olivi parvient-il à établir une liberté de l'intellect disponible comme volonté ? Sur ce point, la théorie la plus en vogue au XIII[e] siècle est celle des *species in medio* ou des entités porteuses d'un contenu cognitif qui sont, très souvent transmis, par «jet de lumière », aux organes sensoriels. En d'autres termes, il s'agit d'une théorie perspectiviste. Or Olivi rejette cette théorie. En effet, il nous dit dans un parallélisme avec sa théorie de la volonté que seule la «puissance» sensorielle est à la base de nos actes de sensation et qu'aucune *species* n'est nécessaire[30]. C'est donc sans médiation aucune de la part d'entités médiatrices comme les *species* et sans passivité de l'esprit qu'Olivi veut établir sa théorie.

Mais pourquoi donc Pierre de Jean Olivi rejette-t-il la théorie des *species* de son temps ? Il semble que nous pouvons exposer cette raison en deux points. Le premier est qu'Olivi ne voit pas en quoi une *species* non vivante pourrait être à la base d'un acte cognitif qui serait lui, d'un autre ordre, c'est-à-dire, vivant. En effet, si les *species* doivent être de petites entités diffusées par rayonnement lumineux, l'on voit peu en quoi elles seraient le moteur causal et vivant des actes cognitifs. En d'autres termes, ce qu'Olivi nous demande, c'est bien que les *species* soient des particules actives et non des particules passives. En effet, comment peut-on imaginer un acte cognitif qui serait activé par des particules, qui si elles contiennent bien des informations cognitives, ne sont en aucun cas à la base de la constitution même des données qui les constituent ? Les *species* seraient donc tout au plus ce que j'appellerai des *capsules* d'information inertes qui, en aucun cas, ne peuvent être du même ordre que le vivant. De ceci découle l'idée que des entités strictement matérielles ne peuvent être la cause d'une

[29] François-Xavier Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siècle de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Vrin, Paris, pp. 103-133.
[30] *Quaestiones*, q. 58 (II, 467)

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

genèse de nos actes sensoriels et que leur simple présence ne suffit pas à expliciter notre capacité cognitive[31].

Un autre argument proposé par Olivi est celui de la multiplicité des *species*. Autrement dit, il s'agit du problème de la transmission d'informations entre deux substances distinctes: d'une part l'objet perçu et d'autre part l'organe sensoriel. En effet si l'on doit comprendre cette transmission d'information par une longue chaîne de *species* qui va de l'objet à l'organe sensoriel, l'on remarque qu'au sein de cette chaîne, chacune des *species* n'est en contact direct qu'avec la dernière *species* qui la précède dans cette même chaîne. Autrement-dit le contact direct entre l'organe sensoriel et l'objet, passant par une multitude de « moyens termes », est rompu. Mais dans le chef des défenseurs de la multiplication des *species*, le problème est partiel puisque pour eux, chaque particule est une image de l'objet lui-même. À l'encontre de quoi Olivi va opposer que lorsqu'on voit un objet dans un miroir, l'on ne voit finalement pas directement l'objet en lui-même[32]. Pour finir, la naturalité et la spiritualité intentionnelle de l'essence même de ces particules vont être mises au défi, puisque, tel qu'il nous est apparu, pour Olivi, la pure matérialité des particules ne fait aucun doute[33]. Il ne comprend pas comment des entités déposées dans nos organes sensoriels privés peuvent parfaitement rendre compte de l'objet extérieur visé ! C'est bien la différence de statut entre les catégories naturelles et non naturelles qui est posée et critiquée ici. Et si l'on doit expliciter l'intention, l'on ne peut, en aucun cas, faire appel à des entités non naturelles, conclura Olivi. C'est donc toute l'idée de medium si importante à la théorie des *species* qui est rejetée en bloc.

C'est ici que Thomas d'Acquin apparaît. Car il faut parler des espèces intelligibles dont il défendait la thèse[34]. Pour ce dernier, l'on ne peut

[31] *Quaestiones*, q. 73 (III, 83): « […] immediatum principium actus essentialiter vivi et cognitive oportet essentialiter esse vivum et cognitivum ».
[32] *Quaestiones*, q. 58 (II, 498): «[…] species rei secundum veritatem non videtur in speculo, sed potius ipsa res videtur per radios reflexos in speculo ». Cf. aussi q.73 (III, 69).
[33] Cf. *Quaestiones*, q. 73 (III, 87).
[34] Cf. *Summa theologiae* I, q. 85, art. 2; cf. aussi *Quodlibeta* VIII, q. 2, art. 2.

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

espérer percevoir des objets sans l'aide des *species* puisque c'est dans l'abstraction des espèces intelligibles qu'une représentation des objets est possible. Sans cette production de l'intellect, aucune connaissance des objets ne peut donc être admise. Mais Olivi va, ici aussi, rejeter ces affirmations pour la raison que ces entités lui paraissent être redondantes, qui, en plus, mettent en péril le lien direct que l'intellect a avec l'objet. Elles ne font que « voiler » notre accès direct à l'objet[35]. Une telle affirmation est-elle possible ? Il s'agit de bien comprendre en quoi l'espèce intelligible *sert* notre intellect dans notre appréhension du monde. Nous pouvons faire deux interprétations de l'expression « servir d'objet ». Soit c'est la seule chose qui représente l'objet et nous tombons dans le voilement de la chose en soi. Car l'activité d'appréhension capture l'espèce intelligible de l'objet et non l'objet en lui-même, et il ne s'agit donc pas de l'objet ; ou alors la *species intelligibilis sert* à montrer l'objet en question, mais alors elle ne fait que viser la chose. Autrement dit montrer n'est pas l'être de la chose qu'on présente et une distance se créer. En définitive l'on comprend mieux la différence entre Thomas d'Aquin et Olivi. Le premier stipule l'existence des *species* par nécessité indispensable à nos fonctions cognitives, tandis que le second ne leurs donne aucun crédit puisqu'il pense que ces entités métaphysiques ne font que produire leurs propres essences et ne sont pas l'objet en question.

Pour finir notre exposition de la thèse d'Olivi il nous reste à parler de son refus de la notion de représentation. En effet, les *espèces*, tel qu'exposé, auraient cette fonction de représenter et par là de présenter plus que leurs propres essences. Cependant, l'on comprend vite que ce qui va être retenu par Olivi est l'aspect secondaire de la re-présentation. Autrement dit, il va retenir que si l'espèce va d'abord se présenter elle-même, elle va seulement et ensuite présenter la chose qu'elle est sensée re-présenter. Impossible dans le cadre d'une théorie de l'immédiateté de pouvoir accepter un deuxième temps dans l'appréhension des objets, raison pour laquelle

[35] Cf. *Quaestiones*, q. 58 (II, 469).

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

cette notion sera tout de suite rejetée[36]. Le deuxième point sera celui de la supposée intervention de Dieu dans l'existence des *species*, qui, par sa totalité englobante ne permet pas de soutenir que ces entités ne soient pas entachées de son empreinte[37]. La résultante étant que le lien entre le monde matériel et le monde des espèces est sérieusement mis en doute. En d'autres termes, il me semble que si une théorie de l'immédiateté doit être défendue, c'est surtout contre tout intermédiaire possible entre l'objet matériel et l'objet de l'intellect qu'elle sera trouvée.

4. Activité et immédiateté

Mais comment donc Olivi va-t-il faire pour défendre sa théorie de l'immédiateté tout en soutenant une intentionnalité active? La réponse est à chercher dans la puissance même de notre faculté cognitive[38]. En effet, c'est bien celle-ci qui doit, en premier lieu, être en présence de l'objet fixé. Pour Olivi, c'est dans un processus d'identification qu'une présence essentielle va se concrétiser lorsque notre faculté cognitive reçoit une chose. Cependant cette présence ne peut être du statut de la forme intelligible, tel que les aristotéliciens l'entendent, mais plutôt de celui du virtuel. La raison en est que la *virtus* est justement une faculté de l'âme. C'est cette faculté non passive et tout à fait réelle qui se confond entièrement avec l'objet qu'il appréhende[39]. En d'autres termes, cette faculté n'a besoin que de la fixation de l'intellect pour devenir l'objet qu'elle approche. Tout ceci semble donner l'impression que l'intention n'est autre que l'attention cognitive. Si tel est le cas, comment est-ce que l'on ne tombe pas dans un raisonnement circulaire? Car si j'explique l'intention en la décrivant comme étant l'attention cognitive qui est elle-même le caractère essentiel de l'intention, je ne fais qu'expliquer l'intention par ce qu'elle est censée faire. Et pourtant, même si l'on peut supposer cela, ce n'est pas l'option retenue par Olivi. Car plutôt que d'expliquer par d'autres phénomènes plus profonds, qui réduisent les

[36] Cf. *Quaestiones*, q. 73 (III, 123).
[37] Cf. *Quaestiones*, q. 58 (II, 470).
[38] Cf. *Quaestiones*, q. 72 (III, 35).
[39] Cf. *Quaestiones*, q. 58 (II, 486-487).

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

phénomènes à d'autres entités, Olivi pense que l'on ne peut pas le réduire *ad infinitum*. Autrement dit, la base la plus profonde doit simplement être constatée dans la « présence virtuelle » de l'intellect. Ce point fondamental n'est donc autre que l'attention cognitive, un fait qui dans l'expérience est directement accessible et ne peut être réduit à d'autres faits ou phénomènes.

Comme nous l'avons compris, Olivi prend donc, du point de vue de l'intentionnalité, une position qui n'est pas réductionniste. Par *approche réductionniste de l'intentionnalité* l'on entend les relations causales supposées que l'on pourrait observer entre une fonction cognitive et un objet extérieur. Il n'entend donc pas expliquer le fait complexe de notre perception par des composantes plus petites et *ad infinitum* qui suffiraient à en rendre compte. Une autre théorie, courante au XIII^{e} siècle, est l'essentialisme. Il s'agit d'une position qui soutient que lorsqu'on reçoit un objet, on devient cet objet. Le débat tourne ici autour de l'essence des objets qui serait reçue et acceptée au sein de l'intellect après qu'il eut décidé de le faire. Cette théorie est le fer de lance des aristotéliciens à qui Olivi reproche de sous-estimer la part active de l'intellect. Pour lui, l'intentionnalité n'est pas équivalente à une assimilation d'essence entre l'objet et l'intellect. Car si l'on doit accepter la formule de Thomas d'Aquin qui nous dit que «l'intellect en acte est la chose intelligée en acte»[40], alors nous devons reconnaître que la passivité de l'intellect implique, de prime abord, une activité de celui-ci.

Conclusion

Dans la compréhension de la structure des idées humaines, l'on a observé que le problème majeur de l'intentionnalité est celui de la référence. Cette référence nous a posé problème dans le sens où nous ne savions pas comment nous pouvions l'acquérir, étant donné qu'elle est supposée d'une nature différente de celle trouvée dans nos actes intellectuels. D'autre part, l'existence possible des formes essentielles n'ayant pas trouvé d'argument

[40] Cf. *Summa theologiae I*, q. 14, art. 2, corp.; q. 85, art. 2, ad 1.

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)

suffisant remet également en cause l'architecture intentionnelle classique proposée par Aristote et Thomas d'Aquin à propos de la connaissance des objets.

À l'encontre de ce débat et afin de rendre une réalité cohérente aux objets de nos pensées, il nous semble que Pierre de Jean Olivi, va proposer d'aborder leur acquisition par immédiateté. Cette immédiateté est la conséquence directe du besoin de réceptivité des objets en vertu d'une téléologie volitive des actes cognitifs. Il s'agit de protéger l'espace actif de notre psychique. Autrement-dit c'est le psychique qui doit être aux commandes et être capable, par son propre regard, de fixer le sens du monde qui l'entoure. Pour défendre une telle théorie, Olivi va interdire tout réductionnisme au-delà de notre puissance sensorielle, ce qui implique de ne pas reconnaître des entités comme les *species*, mais également tout autre intermédiaire comme Dieu ou une image déformante entre l'objet et la perception de celui-ci. C'est d'ailleurs cette puissance qui s'identifiant littéralement avec l'objet va rendre notre réalité cohérente. Il n'y a aucune pétition de principe ici, juste une reconnaissance, l'établissement d'un constat. Notre intellect est parcouru par une infinité de présences virtuelles, fondamentales et irréductibles.

Quel constat pouvons-nous faire ? Le premier est certainement la très large liberté d'enquête proposée et poursuivie par Olivi. Sa défense de la vérité concernant le possible de notre réception cognitive reste originale et en porte-à-faux avec notre propension, tout actuelle, à vouloir traduire les formes sensorielles dans nos facultés sensorielles tout comme nous le ferions pour les formes intellectuelles dans nos facultés intellectuelles.

BDD-A27365 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:55:00 UTC)