

Le problème sceptique au moyen âge

recueil des textes proposés par Christophe Grellard
lors de son intervention du 26 janvier 2007

1) a. Saint Augustin, *Contre les Académiciens*, II, 5, 11, trad. R. Jolivet, BA 4-1, DDB, Paris, 1948

Les Académiciens soutiennent d'une part que les hommes ne peuvent parvenir à la science des vérités qui relèvent de la philosophie – Carnéade refusait en effet de s'occuper du reste – et, d'autre part, que l'homme peut cependant être sage et que tout le devoir du sage, comme tu l'as exposé toi aussi, Licentius, au cours de cette discussion, consiste en la recherche de la vérité. Il résulte de là que le sage ne doit donner son assentiment à rien, car il se tromperait nécessairement – ce qui, pour le sage, est un crime – s'il donnait son assentiment à des choses incertaines. Et que tout fût incertaine, les Académiciens ne se bornaient pas à l'affirmer : ils appuyaient leur thèse sur des arguments très nombreux. Ils paraissaient avoir tiré leur doctrine que la vérité est inaccessible, de la fameuse définition du stoïcien Zénon, d'après laquelle on ne peut percevoir comme vrai qu'une représentation imprimée dans l'âme, à partir d'un objet réel, et telle qu'elle n'existerait pas, si elle ne venait d'un objet réel. Plus brièvement et plus clairement : le vrai peut être reconnu à des signes que ne peut pas avoir le faux. Or, que de tels signes ne puissent jamais se rencontrer, les Académiciens se sont grandement évertués à en convaincre. Les désaccords des philosophes, les erreurs des sens, les songes et les délires, les sophismes et les arguties, tout cela servit beaucoup à patronner leur opinion. Et comme ils avaient appris du même Zénon qu'il n'y a rien de plus vil que l'opinion, ils en déduisirent que si rien ne pouvait être perçu et si opiner était parfaitement vil, le sage ne devait jamais rien approuver.

b. Saint Augustin, *83 questions diverses*, q. 9, trad. J. A. Beckaert, BA 10, DDB, Paris 1952

Tout ce qu'atteint le sens corporel, et qui est défini comme sensible, évolue sans aucune relâche, ainsi lorsque s'allongent les cheveux de notre tête, ou que le corps s'achemine vers la vieillesse, ou qu'il s'épanouit en jeunesse, cela se fait d'une façon continue et n'interrompt jamais le mouvement. Or, l'instable ne peut pas être perçu : car cela se perçoit que l'on saisit par la science, et on ne peut saisir ce qui évolue sans relâche. Il ne faut donc pas attendre des sens du corps l'authentique vérité. Et que l'on ne nous dise pas qu'il y a des objets sensibles qui restent toujours dans le même état, et qu'on ne nous objecte pas le cas du soleil et des étoiles, sur lesquels on ne peut se former facilement une conviction. Mais voici à coup sûr de quoi chacun devra bien convenir : point d'objet sensible qui n'offre apparence de fausseté, sans qu'on puisse en faire la discrimination. En effet, pour ne citer que ce fait, tout ce dont nous avons la sensation physique, même quand cela ne tombe pas actuellement sous les sens, nous éprouvons pourtant les images tout comme si c'était présent soit dans le sommeil, soit dans l'hallucination. Et dans ces impressions, sont-ce bien les sens qui nous en donnent la sensation, ou s'agit-il des images des objets sensibles : c'est ce que nous ne pouvons pas discerner. Si donc il y a de fausses images d'objets sensibles, qui ne peuvent être discernées par les sens eux-mêmes – et l'on ne peut savoir que ce que l'on discerne du faux – c'est qu'il n'y a pas de critère de vérité qui s'applique aux sens. Aussi est-il très salutaire que nous soyons invités à nous détourner de ce monde, évidemment corporel et sensible, et à nous tourner de tout notre élan vers Dieu, c'est-à-dire vers la Vérité que l'on saisit par l'intellect et la pensée intérieure qui demeure toujours et n'a qu'un mode d'être, et qui n'implique pas une figuration fautive dont on serait incapable de la discerner.

2) Jean Buridan, *Question sur les Seconds Analytiques*, L. II, q. 1 : « Peut-on connaître quelque chose ? »

En outre, l'image (*species*) que tu as dans les sens et qui porte sur ce qui t'apparaît d'une certaine façon, Dieu peut tout à fait la conserver parfaitement dans ton organe sensoriel, sans que la chose ne soit présente et alors elle t'apparaîtra entièrement comme elle t'apparaît maintenant. Et ainsi, croyant juger la chose comme elle apparaît, tu ne jugeras pas correctement, puisque ton jugement est faux. En outre, comme argumentent certains, puisque Dieu peut faire telle chose s'il le veut, et puisque tu ne peux pas savoir avec certitude si Dieu le veut, alors tu ne peux pas être certain qu'il en est ainsi en réalité ni par conséquent si tu vois une chose à l'extérieure.

3) Saint Bonaventure OFM (ca. 1217-1274), *Questions disputées sur le savoir du Christ*, q. 4, Traduction : E. Weber, ŒIL, Paris, 1985, p. 101-105

Pour comprendre ce qui a été dit, il faut remarquer qu'on peut interpréter de trois façons différentes l'affirmation que tout ce qui est objet de connaissance certaine est connu à la lumière des Raisons éternelles.

La première interprétation estime que l'évidence issue de la lumière éternelle constitue la cause exclusive et totale de la certitude de notre connaissance. Cette façon de comprendre est la moins justifiée, car elle conduit à la théorie qu'il n'y a de connaissance que dans le Verbe divin et donc qu'il n'y a aucune différence entre la connaissance chez l'homme pérégrin et celle de la patrie, ni entre la connaissance dans le Verbe et celle d'une chose dans son genre propre, ni entre le savoir typique de la science et celui qui relève de la sagesse, ni non plus entre la connaissance exercée par notre raison et celle qui est reçue par la révélation. Toutes ces conséquences étant fausses, la thèse ne doit pas être soutenue dans cette interprétation. En effet, certains où figurent les premiers Académiciens, l'ont soutenue en assurant que rien ne peut être connu avec certitude que dans le monde intelligible des archétypes. Or, à ce qu'en dit Augustin au livre II de son ouvrage Contre les Académiciens, c'est à l'origine d'une erreur des Académiciens ultérieurs selon qui absolument rien ne peut être objet de savoir puisque ce monde intelligible reste caché à l'esprit humain. On voit ainsi que pour avoir adopté cette première interprétation et avoir cherché à l'ériger en théorie générale, ils sont tombés dans une erreur manifeste. En effet, « minime au départ, une erreur à l'arrivée devient énorme. »

Selon la deuxième interprétation, on entend que le concours de la raison éternelle se fait par un influx illuminateur et qu'ainsi, lors de son intellection, le sujet connaissant n'atteint pas la Raison elle-même, mais cet influx seulement. Cette interprétation est insuffisante, à en juger d'après ce qu'enseigne Saint Augustin. Celui-ci déclare en termes exprès et avec des arguments probants que dans la connaissance certaine notre esprit doit se régler sur des principes immuables et éternels et ce non par l'intermédiaire d'un de ses habitus, mais grâce à ces principes eux-mêmes qui sont au-dessus de lui, dans sa Vérité éternelle. Ainsi prétendre qu'en son intellection notre esprit n'accède à rien de plus que l'influx illuminateur issu de la Lumière incréée revient à soutenir qu'Augustin s'est trompé, puisqu'il est vraiment difficile de réduire ses textes à cette interprétation. S'y efforcer serait d'ailleurs tout à fait absurde, concernant un Père si éminent et un Docteur doté de la plus haute autorité parmi les théologiens commentateurs de l'Écriture Sainte. En outre, l'influx de cette Lumière est soit général, tel que celui que Dieu diffuse en toutes les créatures, soit spécial, comme lorsque Dieu diffuse ses dons par mode de grâce. S'il est général, alors on n'a pas plus de raison pour dire de Dieu qu'il confère la sagesse que pour l'appeler fécondateur de la terre, ni plus de raison pour l'appeler source de la connaissance que source de richesses. Si l'influx est spécial, comme c'est le cas dans la grâce, alors on devra considérer toute connaissance comme infuse, aucune ne nous étant acquise, ni innée. Ce sont là toutes absurdités. C'est pourquoi il y a une troisième interprétation. Voie moyenne entre les deux précédentes, elle entend que pour la certitude de notre connaissance la Raison éternelle est nécessairement requise au

titre de principe régulateur et de raison motrice, non pas seulement – il est vrai – ni en sa clarté totale, mais avec la raison créée et partiellement discernée par nous, hommes en l'état pérégrin. / .../. Si donc pour la perfection de la connaissance intellectuelle on recourt à la Vérité absolument immuable et stable ainsi qu'à la Lumière absolument infaillible, il faut nécessairement que dans l'exercice d'une telle connaissance il y ait référence au suprême Savoir-selon-l'Art en tant que Lumière et Vérité. Lumière dis-je qui confère l'infaillibilité au sujet connaissant, et Vérité qui communique l'immutabilité à l'objet connu. Attendu que les choses existent de trois manières : dans notre pensée, dans leur genre propre et dans le Savoir-faire éternel, à notre esprit en quête de la connaissance certaine ne suffit pas la vérité des êtres telle que l'assure leur existence en notre esprit, ni celle qu'ils ont dans leur genre propre, car ici et là ils restent muables. Il faut encore que notre esprit atteigne ces êtres en tant qu'ils sont dans l'éternel Savoir-faire. /.../. Donc puisqu'elle est exercée par l'esprit rationnel en tant qu'il est image de Dieu, la connaissance certaine atteint les Raisons éternelles. Mais du fait qu'en notre état pérégrin notre esprit n'est pas encore pleinement déiforme, il n'atteint pas ces Raisons sur un mode clair, plein et distinct. Le degré de sa déiformité définit l'accès qui lui est possible. Il y a atteint plus ou moins, mais toujours d'un contact effectif car jamais la raison d'image ne peut l'abandonner. Aussi à l'état d'innocence, l'image étant exempte de la difformité du péché sans toutefois égaler encore la perfection de la déiformité de la gloire, l'esprit humain atteignait ces Raisons sous un mode partiel mais non pas énigmatique. Tandis qu'à l'état de nature déchu, manquant de déiformité, notre esprit atteint ces Raisons sur un mode partiel et énigmatique. Mais à l'état glorieux, délivré de toute difformité et devenu pleinement déiforme, il y atteint de façon plénière et parfaitement distincte. De plus l'âme n'étant pas image de Dieu par la totalité d'elle-même, atteint en même temps que ces Raisons les formes intelligibles qui, similitudes abstraites des choses à partir de leur images sensibles, constituent les raisons propres et distinctes de notre connaître intellectif. Sans ces formes intelligibles, la lumière issue de la Raison éternelle, chez l'homme à l'état pérégrin, n'est pas un principe suffisant pour l'âme, si ce n'est, peut-être, par une révélation spéciale qui transcende l'état présent, comme chez ceux qui sont ravis en Dieu ou pour les révélations accordées à certains prophètes.

4) Thomas d'Aquin (1225-1274), *Questions disputées sur la Vérité*, q. 18, a. 6 (texte latin : éd. Léonine, vol.)

On demande si Adam, dans l'état d'innocence a pu se tromper ou être trompé ?

[Arguments pour] (14) En outre, un homme dans l'état d'innocence a dormi, comme le dit Boèce dans le Livre de deux natures, et pour la même raison, il a rêvé. Mais dans tout songe, un homme peut être trompé, puisque d'une certaine façon, les similitudes des choses lui sont présentes comme les choses elles-mêmes. Donc Adam dans l'état d'innocence a pû être trompé. (15) En outre, Adam dans l'état d'innocence a fait usage des sens corporels. Mais, dans la connaissance sensitive, la tromperie se produit fréquemment, comme quand une chose est vue double et quand ce qui est éloigné paraît petit. Donc Adam dans l'état d'innocence n'a pas été entièrement libre de la tromperie.

[Argument contre] (1) Mais contre cela, comme le dit Augustin, « prendre le vrai pour le faux n'est pas institué par nature pour l'homme mais est une peine consécutive à la Chute ». Donc dans l'état d'innocence, il n'a pas été trompé, ce qui revient à prendre le vrai pour le faux. ». [...].

(4) En outre, quand ce qui est supérieur dans l'âme domine l'inférieur, il ne peut pas y avoir d'erreur, puisque ce qui est supérieur dans l'âme, à savoir la conscience (synderesis) et l'intelligence des principes rectifie l'ensemble de la connaissance humaine. Mais dans l'état d'innocence, ce qui est inférieur dans l'homme était entièrement soumis à ce qui est supérieur. Donc il ne pouvait pas y avoir alors de tromperie. [...].

[Réponse] Certains disent que, puisque Adam n'a pas eu absolument un savoir (scientia) de toutes choses, mais qu'il en a connu certaines et qu'il en a ignoré d'autres, parmi les choses dont il avait

une connaissance (notitia), il n'a pu être en aucune façon trompé, comme à propos des choses qu'il a connues de façon naturelle et des choses qui lui ont été révélées par la divinité. Mais parmi les choses dont il n'a pas eu un savoir, comme les pensées de son cœur, les futurs contingents, et les choses singulières absentes aux sens, il a pu avoir une fausse estimation, croyant à ce propos trop légèrement quelque chose de faux mais non pas tel que cela cause un assentiment de façon catégorique. Et c'est pourquoi ils disent que l'erreur n'a pas pu lui échoir, et il n'a pas pu prendre le vrai pour le faux, puisque de cette façon on désigne seulement l'assentiment à ce qui est faux. [...] Or, je dis que non seulement, il n'a pas pu y avoir d'erreur dans l'état d'innocence, mais une opinion fausse quelconque non plus, comme c'est évident par ce qui suit : en effet, bien que dans l'état d'innocence, un bien a pu d'une certaine façon faire défaut, en aucune façon cependant il n'a pu y avoir corruption de ce bien. Cependant le bien de cet intellect est la connaissance de la vérité, et pour cette raison, les dispositions par lesquelles l'intellect se perfectionne en connaissant la vérité, sont appelés des vertus, comme il est dit dans le livre VI de l'Éthique à Nicomaque. Mais la fausseté n'est pas seulement le manque de vérité mais sa corruption. En effet, il ne possède pas la vérité celui qui est privé de la vérité en ayant une connaissance qui manque de vérité, même s'il ne pense pas le contraire ; ni celui qui a une opinion fausse dont l'estimation est corrompue par la fausseté. Donc, de même que dans l'état d'innocence il n'y a eu ni mal ni corruption, il n'a pas pu y avoir, dans l'état d'innocence, d'opinion fausse. [...] En outre, le mouvement propre de l'intellect est de posséder la vérité infaillible. Donc, chaque fois que l'intellect est mû par un signe faillible, il y a en lui un désordre, qu'il soit mû parfaitement ou imparfaitement. Donc, puisqu'il n'a pu y avoir aucun désordre dans l'intellect humain à l'état d'innocence, jamais l'intellect d'un homme n'a été incliné davantage dans un sens que dans l'autre, sinon en raison d'un motif infaillible. De là, il est patent que, non seulement il n'y a eu en lui aucune opinion fausse, mais plus encore il n'y a eu en lui aucune opinion, et tout ce qu'il a connu, il l'a connu avec certitude. [Réponse aux arguments opposés] : Au 14^e argument il faut répondre que certains disent qu'Adam à l'état d'innocence n'aurait pas rêvé. Mais ce n'est pas nécessaire. En effet, la vision d'un rêve n'est pas dans la partie intellectuelle de l'âme, mais dans la partie sensitive. Donc la tromperie n'a pas été dans l'intellect qui n'a pas eu un usage libre dans le rêve, mais davantage dans la partie sensitive. Au 15^e argument, il faut répondre que quand un sens représente en fonction de ce qu'il reçoit, il n'y a pas de fausseté dans le sens, comme Augustin le dit dans *La vraie Religion*, mais la fausseté est dans l'intellect, qui juge qu'il en est dans les choses comme le sens le montre. Or, jamais la fausseté n'a été en Adam, puisque soit son intellect a différé son jugement, comme dans le sommeil, soit, jugeant des sensibles dans l'état de veille, il a eu un jugement vrai.

5) Jean Duns Scot, OFM (1266-1308), *Commentaire des Sentences* (dans *Opus oxoniensis*, ed. C. Balic, vol. 3, Vatican, 1954), L. I, d. 3, q. 4

[Article 2] Concernant le second article, afin que l'erreur des Académiciens n'ait lieu dans aucun domaine du connaissable, il faut voir comment les trois types de connaissables énoncés plus haut doivent être traités, à savoir à propos des principes connus par soi et des conclusions, ensuite les choses connues par expérience, et enfin nos actes. Peut-on en avoir naturellement une certitude infaillible ?

Donc, concernant la certitude des principes je réponds ainsi. Les termes des principes connus par soi ont une telle identité qu'il est évident que l'un inclut nécessairement l'autre. Et pour cette raison, l'intellect composant ces termes dans une proposition après les avoir appréhendés, a présent à lui-même la cause nécessaire, et plus encore la cause évidente, de la conformité de cette proposition avec les termes qui la composent. Et c'est pourquoi cette conformité dont il appréhende la cause évidente dans les termes, est nécessairement évidente pour lui. Donc, il ne peut pas y avoir dans l'intellect une appréhension et une composition des termes sans qu'il n'y ait conformité de cette composition avec les termes, de même que deux objets blancs ne peuvent pas exister sans une relation de similitude entre eux. Mais cette conformité de la composition et des termes est la vérité de la composition. Donc, il ne peut y avoir composition de ces termes sans qu'elle ne soit vraie. Et

ainsi, il ne peut pas y avoir perception de cette composition et perception des termes sans qu'il n'y ait perception de la conformité de la composition et des termes, et ainsi perception de la vérité, puisque ce qui perçu en premier inclut avec évidence la perception de la vérité de cette proposition. On confirme cet argument de façon semblable au moyen de l'argument du Philosophe, dans le livre IV de la Métaphysique (c. 2, 1005 b 23-24) quand il veut que l'opposé des principes ne puisse pas venir à un intellect, à savoir qu'il est impossible qu'une même chose existe et n'existe pas puisqu'alors les opinions contraires seraient en même temps dans l'esprit. /.../. Une fois acquise la certitude des premiers principes, est évidente la façon dont on acquiert celle des conclusions inférées à partir d'eux, en raison de l'évidence du syllogisme parfait, puisque la certitude de la conclusion dépend d'une certaine façon de la certitude des principes et de l'évidence de l'inférence. Mais, dans cette connaissance des principes et des conclusions l'intellect ne se trompera-t-il donc jamais si tous les sens le trompent à propos des termes ? Je répondrai quant à cette connaissance que l'intellect n'a pas les sens pour cause, mais seulement pour occasion, puisque l'intellect ne peut pas avoir de connaissance des choses simples sinon en les recevant des choses. Mais une fois reçue, il peut, par son pouvoir, composer les simples. Et si une proposition est évidemment vraie en raison des termes impliqués, l'intellect par son pouvoir propre donnera son assentiment à cette proposition en raison des termes et non en raison des sens dont il reçoit extérieurement les termes. Exemple : si la notion de « tout » et celle de « plus grand que » sont reçues des sens et que l'intellect forme la proposition « le tout est plus grand que la partie », l'intellect par son propre pouvoir et celui des termes donnera son assentiment indubitablement à cette proposition et pas seulement parce qu'il voit les termes vérifiés dans la chose, comme quand il donne son assentiment à cette proposition : « Socrate est blanc », parce qu'il voit les termes unis en réalité. Bien plus, je dis que si tous les sens dont nous tirons de tels termes étaient faux, ou ce qui est plus trompeur si un sens était faux et un sens vrai, l'intellect ne serait pas trompé sur ces principes puisque les termes qui étaient cause de vérité lui seraient toujours présents. Par exemple, si les images du blanc et du noir étaient imprimées miraculeusement chez un aveugle de naissance, durant son sommeil, et qu'elles subsistaient après quand il est éveillé, l'intellect en les abstrayant pourrait former la proposition : le blanc n'est pas noir, et l'intellect ne serait pas trompé à ce sujet, même si les termes étaient tirés de sens qui se trompent, puisque la signification formelle des termes à laquelle il est arrivé, est cause nécessaire de la vérité de cette proposition négative.

A propos du second type de connaissance, à savoir les connaissances par expérience, je réponds que même si l'on n'a pas d'expérience de tous les singuliers, mais de plusieurs, ni en tout temps, mais seulement fréquemment, un homme d'expérience (expertus) connaît de façon infaillible qu'il en est ainsi en tout temps et pour toute chose, et ce en raison d'une proposition qui est dans l'âme : « tout ce qui se produit dans plusieurs cas, par une cause non libre, est un effet naturel de cette cause ». C'est une proposition qui est connue par l'intellect même si les termes sont dérivés d'un sens qui se trompe, puisqu'une cause non libre ne peut pas produire dans plusieurs cas un effet non libre opposé à ce qui est ordonné par sa forme à produire. Mais une cause casuelle est ordonnée ou non à produire l'opposé d'un effet casuel. Donc, rien n'est cause casuelle d'un effet fréquemment produit par elle, et ainsi si elle n'est pas libre, elle sera une cause naturelle. Mais cet effet est produit par une telle cause, donc ce n'est pas un effet fréquemment produit par une cause casuelle, puisqu'il n'est pas casuel. De fait, cet effet est produit par cette cause dans plusieurs cas. C'est reçu de l'expérience, puisque en trouvant telle nature maintenant avec tel accident à ce moment, puis tel autre, on a découvert que, quelle que soit la diversité des accidents, cette nature suivait toujours de tels effets, donc ce n'est pas par accident mais par nature qu'un tel effet s'ensuit. Mais en outre, on doit noter que chaque fois que l'on reçoit une expérience de la conclusion, par exemple que la lune subit fréquemment une éclipse, et donc en supposant la validité de cette conclusion, on cherche la cause d'une telle conclusion par la voie de la division. Et dans ce cas, on passe d'une conclusion expérimentée, à des principes connus par leurs termes, et ainsi à partir de tels principes connus par leurs termes, la conclusion qui auparavant était seulement connue par expérience, peut être connue avec plus de certitude, à savoir par le premier genre de connaissance, en tant qu'elle est déduite d'un principe connu par soi. Par exemple, c'est un principe connu par soi qu'une chose opaque

interposée entre un objet visible et la source de lumière empêche la multiplication de la lumière vers un tel corps visible. Et si quelqu'un a découvert par division que la terre est un corps de cette sorte, interposé entre le soleil et la lune, il saura par une démonstration du pourquoi très certaine, puisqu'il saura par la cause et non pas seulement par expérience, comme il savait cette conclusion avant la découverte du principe. Mais, parfois, nous avons une expérience d'un principe de telle sorte qu'il n'est pas possible par voie de division de trouver par la suite un principe connu par l'analyse des termes. Mais nous devons nous contenter d'un principe dont les termes sont connus par expérience être fréquemment unis, comme : « cette herbe de telle espèce est chaude ». Et on ne trouve pas d'autre moyen antérieur par lequel démontrer la propriété du sujet par une démonstration du pourquoi. Mais nous devons nous contenter de ce principe comme du premier connu en raison des expériences, même si alors l'incertitude et la faillibilité sont écartées par cette proposition : « un effet produit dans plusieurs cas par une cause non libre en est un effet naturel ». Mais c'est le plus bas degré de la connaissance scientifique, et peut-être ici n'avons nous pas une connaissance actuelle de l'union des termes, mais de leur capacité à être unis. Si, en effet, la propriété est une chose absolue différente du sujet, on pourrait sans contradiction la séparer du sujet, et l'homme d'expérience n'aurait pas connaissance du fait qu'il est ainsi, mais du fait d'une capacité à être ainsi.

A propos du troisième type de connaissances, à savoir nos actes, je réponds que nous sommes autant certain de beaucoup d'entre eux que des premiers principes et des principes connus par soi, ce qui est évident dans le livre IV (c. vi, 1011 a 6-13) de la Métaphysique, où le Philosophe répond aux arguments de ceux qui disent que toutes les apparences sont vraies : ces arguments demandent si maintenant nous dormons ou veillons. Ces doutes se rapportent tous à la même chose, car ils pensent qu'il y a des justifications pour toute chose. Et Aristote ajoute : ils cherchent des justifications à ce qui n'en a pas. En effet, il n'y a pas de démonstration des principes de la démonstration. Donc pour lui, le fait que nous soyons éveillés est connu par soi, comme le principe de la démonstration. Et ce n'est pas gênant que ce soit un fait contingent, puisque comme nous l'avons dit ailleurs, il y a un ordre parmi les choses contingentes. Il y a une proposition première et immédiate, sinon soit il y aurait une régression à l'infini, soit un contingent suivrait d'une cause nécessaire. Les deux cas sont impossibles. De même que nous sommes aussi certains d'être éveillés que nous sommes certains des propositions connues par soi, de même aussi nous sommes certains de beaucoup d'autres actions qui sont en notre pouvoir, comme le fait que j'intelligence, que j'entende, etc. Ce sont des actes parfaits. En effet, bien que je ne sois pas certain que je vois l'objet blanc situé à l'extérieur, soit en raison du sujet, soit en raison de la distance, puisqu'il peut y avoir une illusion dans le milieu ou dans l'organe, et dans bien d'autres facultés, cependant je suis certain que je vois même s'il y a une illusion dans l'organe, qui semble être la plus grande illusion, à savoir quand le même type d'acte prend place dans l'organe sans la présence de l'objet comme il devrait prendre place si l'objet était présent. Et dans un tel cas, si la faculté devait agir, ce que l'on appelle vision (que ce soit une action, une passion ou les deux), devrait être vraiment présente. Mais si l'illusion ne se trouvait pas dans l'organe propre mais dans quelque chose de proche qui ressemble à l'organe (par exemple si l'illusion se trouve dans un complexe de nerfs), mais si dans ce même œil se trouvait l'impression d'une image (species) semblable à celle qui résulte naturellement de l'objet blanc, alors il y aurait encore un acte de vision puisqu'une telle image (ou ce qui est susceptible d'être vu en elle) serait vue puisqu'elle a une distance suffisante par rapport à l'organe de la vue qui est dans le complexe de ces nerfs. /.../

Mais comment avons nous connaissance des choses qui tombent sous les actes des sens, par exemple que quelque chose d'extérieur est blanc, ou chaud, comme il apparaît l'être ? Je réponds : à propos d'un tel objet connu, soit les opposés apparaissent à différents sens, soit ce n'est pas le cas et tous les sens connaissant cet objet ont un même jugement à son propos. Si c'est le second cas, alors nous possédons une certitude à propos de la vérité d'un objet connu par les sens, en vertu du principe déjà mentionné : « ce qui se produit dans plusieurs cas en raison de quelque chose qui n'est pas une cause libre, en est un effet naturel ». Donc quand un même changement se produit plusieurs fois en présence de cet objet, il suit que ce changement ou l'image (species) produite est un effet

naturel d'une telle cause, et ainsi telle chose extérieure sera blanche, chaude ou telle qu'elle est apte à être représentée par l'image produite par l'objet dans la plupart des cas. Mais si divers sens ont des jugements différents à propos de l'objet vu à l'extérieur (par exemple la vue dit que le bâton dont une partie est dans l'eau et une partie dans l'air est brisé, et que tout objet vu de loin est plus petit qu'il ne l'est), dans de telles circonstances nous avons la certitude de ce qui est vrai et nous savons quel sens se trompe, en vertu d'une proposition apaisante dans l'âme, plus certaine que tout jugement des sens, et par les actes de plusieurs sens concourant, de sorte qu'une proposition rectifie toujours l'esprit ou l'intellect à propos des actes des sens, indiquant lequel est vrai et lequel est faux (et dans cette proposition l'intellect ne dépend pas des sens de façon causale mais occasionnelle). Exemple : l'intellect possède cette proposition apaisante : « aucun objet plus dur n'est brisé dans le contact avec une chose plus mole lui cédant. » Cette proposition est connue par l'analyse des termes, même si elle est reçue de sens qui se trompent, de telle sorte que l'intellect ne peut pas en douter. Bien plus, l'opposé inclut une contradiction. Mais qu'un bâton soit plus dur que l'eau, et que l'eau lui cède, les deux sens, tant de la vue que du toucher le disent. Il suit donc qu'un bâton n'est pas brisé comme le juge un sens, et ainsi il suit quel sens se trompe et quel sens ne se trompe pas à propos de la brisure d'un bâton, et l'intellect juge au moyen de quelque chose de plus certain que tout acte des sens. De la même façon, dans les autres cas équivalents, il est connu à l'intellect dans quelle mesure une connaissance des termes est reçue d'un sens qui se trompe. Le sens de la vue autant que le toucher indiquent que la même mesure peut être appliquée à l'objet éloigné ou proche. Donc, la taille de l'objet vu, qu'il soit proche ou éloigné, est la même. Cette conclusion, on la tire de principes connus par eux-mêmes et d'actes des deux sens qui savent que dans la plupart des cas il en est ainsi. Ainsi, chaque fois que la raison juge qu'un sens se trompe, elle ne le juge pas par une connaissance seulement acquise à partir des sens en tant que cause, mais par une connaissance occasionnée par un sens qui ne trompe pas, et par une autre connaissance acquise par le témoignage fréquent d'un ou plusieurs sens, dont on sait qu'ils sont vrais en raison de la proposition souvent alléguée : « ce que se produit dans plusieurs cas, etc. ».

6) Jean Duns Scot, *Questions sur la Métaphysique*, L. I, q. 4, *Opera philosophica* III, St Bonaventure, New York, The Franciscan Institute, vol. 1, 1997

[a] A cela, il faut répondre que l'argument prouve quelque chose de vrai, à savoir que la connaissance expérimentale, aussi fréquente soit-elle, n'implique pas nécessairement qu'il en est ainsi de toutes choses, mais seulement avec probabilité. Et de là, il suit qu'elle n'est pas une cause suffisante pour produire un art ou une science, ce que l'on peut concéder, mais est seulement un coadjuvant ou une occasion. Par là, il faut répondre aussi au second argument, que de l'expérience ne suit pas une connaissance scientifique du pourquoi, mais du fait. (...). Donc, un homme d'expérience, au moyen des singuliers, argumente par le semblable, à savoir qu'il en est pour un singulier comme pour plusieurs, et pour de nombreux comme pour tous ces singuliers. Mais, qu'un singulier soit semblable à un autre, il l'appréhende en ce que ce sujet est comparé à un prédicat, non selon un accident ni selon ce par quoi il diffère d'un autre singulier, mais par soi et selon une nature qui leur est commune. Contre cela : comment puis-je savoir par expérience qu'un prédicat inhère à plusieurs singuliers en raison d'une nature qui leur est commune, alors que l'on peut douter, à propos d'un singulier qui n'a pas été vu, qu'il contient ce prédicat ? En outre, supposer qu'un singulier est de telle sorte en raison d'une nature commune par laquelle il est assimilé à d'autres singuliers, c'est supposer que cette propriété commune est de telle sorte par soi. Mais c'est commettre une pétition de principe puisque une telle connaissance provient des singuliers. [...]. [b] Au premier argument principal, il faut répondre que, à partir de plusieurs singuliers, auxquels on ajoute la proposition « la nature agit de façon régulière (ut in pluribus) si elle n'est pas empêchée », il suit une proposition universelle. Et s'il n'y a pas de cause d'empêchement, on peut inférer absolument que c'est le cas pour tous les singuliers [de même nature]. (...). Celui qui n'a pas d'expérience (inexpertus), et à qui manque une démonstration, a seulement une croyance de la

conclusion portant sur un fait. Mais l'homme d'expérience, à qui il manque une démonstration, a un savoir certain de ce fait, et il le connaît de façon indubitable, puisqu'il voit et est certain que la nature, de façon régulière, agit de façon uniforme et ordonnée. Celui qui appréhende un principe, sans l'appliquer à une conclusion, a un savoir en puissance ; quant à celui qui a une démonstration, il a un savoir de la cause de ce fait.

7) Nicolas d'Autrécourt, *Exigit ordo (Traité universel examinant si les thèses aristotéliennes sont concluantes)* [Texte latin dans *Medieval Studies*, 1939]

a. D'autres disent qu'un tout est évident, qui cependant n'est pas évident pour eux, sinon partiellement. De sorte que, quelqu'un énonçant une universelle, qu'il accepte seulement par induction sur certaines singulières, dit parfois, en proposant ainsi : ceci est évident pour moi. Et cependant rien ne lui est évident sinon ces propositions singulières sur lesquelles il fait une induction, pas plus qu'il ne lui est évident que ces singuliers sont de même nature dans l'ordre du prédicat.

b. La treizième conclusion est que, à propos des choses connues par expérience, comme quand on dit que l'on sait que « la rhubarbe soigne la bile » ou que « l'aimant attire le fer », on a seulement une disposition à conjecturer et non une certitude. Quand on prouve que la certitude est obtenue au moyen d'une proposition présente dans l'âme, à savoir que ce qui est produit dans plusieurs cas par une cause non libre en est un effet naturel, je demande : qu'appelles-tu cause naturelle ? Ce qui a été produit dans plusieurs cas par le passé, et sera produit dans le futur si elle persiste et s'exerce ? Alors la mineure n'est pas connue, à savoir que quelque chose est produit dans plusieurs cas. Et il n'est pas certain qu'il doive en être ainsi dans le futur.

8) Nicolas d'Autrécourt (1330-1369), *Correspondance, Deuxième Lettre à Bernard d'Arezzo*, § 24 (traduction Vrin)

Personne n'a la connaissance probable d'un conséquent en vertu d'un antécédent dont il n'est pas certain avec évidence que le conséquent a parfois été vrai avec l'antécédent. Ainsi, en effet, si quelqu'un observe bien, il acquiert une connaissance probable. Par exemple, puisqu'il m'a été évident parfois que, quand je posais la main sur le feu, j'avais chaud, pour cette raison il est probable pour moi que si je la posais maintenant, j'aurais chaud.

9) Jean de Salisbury, *Metalogicon IV*, 31

Or, l'académicien fluctue et n'ose pas déterminer ce qui est vrai parmi les singuliers. Mais cette secte se divise en trois. Il en est qui prétendent ne rien savoir du tout, et en raison leur excessive prudence ils ne méritent pas le nom de philosophe. Il en est d'autres qui prétendent ne connaître que les seules choses qui sont nécessaires et connues par soi, c'est-à-dire qui ne peuvent pas ne pas être connues. Le troisième degré est celui des nôtres, qui ne précipitent pas les jugements sur les choses qui sont douteuses au sage.

Appendice 1 : schématisation du processus inductif chez Duns Scot

1) soit p, le report de l'observation O en t : « x est avec y au moment t »

2) soit p₁, p₂, p_n, le report de O en t+1, t+2, t+n : « x est avec y au moment t+1 » ; « x est avec y au moment t+2 » ; « x est avec y au moment t+n »

3) la conjonction de p₁, p₂, p_n permet de déduire le comportement uniforme de x et y à tout moment

4) l'application du principe causal à « x est avec y au moment t+n » permet de déduire la nécessité

de la concomitance « x est toujours avec y », donc

5) « il est nécessaire que x soit toujours avec y » est une loi de la nature

Appendice 2 : la théorie des inférences de Nicolas d'Autrécourt

P1 : une conséquence est évidente si et seulement si le signifié du conséquent est inclus dans ou identique au signifié de l'antécédent.

P2 : une conséquence est évidente si et seulement si il est impossible que l'antécédent et la contradictoire du conséquent soient vrais en même temps

R1 : la conséquence « si a est, alors b est » n'est pas évidente ssi (1) a et b sont des termes absolus ; et (2) $a \supset b$.

R2 : La conséquence « si a est, alors b est » est évidente ssi (1) b est un terme relatif à a ; ou (2) soit a et b deux termes absolus, $b \supset a$.

Appendice 3 : Bibliographie sommaire

Pour une introduction à la philosophie médiévale :

Flash, Kurt, *Introduction à la philosophie médiévale*, Champs Flammarion, Paris, 1998

Vignaux, Paul, *Philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 2004

Sur le problème du scepticisme au moyen âge :

De Rijk, L. M., *La philosophie au moyen âge*, Leiden, Brill, 1985, chap. 9 « Scepticisme antique et criticisme médiéval »

Grellard, C., « Comment peut-on se fier à l'expérience ? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au scepticisme » *Quaestio*, 4, (2004) [disponible en ligne : <http://gramata.univ-paris1.fr/MEMBRES/grellard.html>], « Jean de Salisbury. Un cas médiéval de scepticisme », à paraître en juin 2007 dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*
Hacking, I. *L'émergence de la probabilité*, trad. française de M. Dufour, Paris, Seuil, 2002 [The Emergence of Probability, Cambridge UP, 1975]

McCord Adams, M., *William Ockham*, Notre Dame University Press, vol. 1, chap. 14 « Certainty and Scepticism » p. 551-629

Perler, D., *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Klosterman, Frankfurt-am-Main, 2006

Schmitt, C. B., *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*, La Hague, 1972 , « The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times », in M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London, California UP, 1983, p. 225-252.