



## Philosophie médiévale. Anselme de Cantorbéry, Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham sur le thème du discours intérieur : quel est le problème ?

David Piché

Volume 57, numéro 2, juin 2001

Le discours intérieur. Antiquité, Moyen Âge, époque contemporaine : autour d'un ouvrage récent de Claude Panaccio

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401348ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401348ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Piché, D. (2001). Philosophie médiévale. Anselme de Cantorbéry, Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham sur le thème du discours intérieur : quel est le problème ? *Laval théologique et philosophique*, 57(2), 243–249.  
<https://doi.org/10.7202/401348ar>

# PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

## ANSELME DE CANTORBÉRY, THOMAS D'AQUIN ET GUILLAUME D'OCKHAM SUR LE THÈME DU DISCOURS INTÉRIEUR : QUEL EST LE PROBLÈME ?

David Piché

Faculté de philosophie, Université Laval, Québec  
et École pratique des hautes études, Paris

*RÉSUMÉ* : La notion de discours intérieur (locutio mentis, verbum mentis ou oratio mentalis), telle qu'elle fut élaborée au Moyen Âge latin, a assumé, d'un auteur à l'autre, des fonctions ou des finalités théoriques différentes. Le texte qui suit adresse une question simple à Claude Panaccio : quel(s) problème(s) Anselme de Cantorbéry, Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham cherchent-ils respectivement à résoudre en faisant intervenir cette notion de discours intérieur ?

*ABSTRACT* : The notion of internal discourse (locutio mentis, verbum mentis or oratio mentalis), as it was worked out in the Latin Middle Ages, fulfilled different theoretical functions and aims, depending on the authors who had recourse to it. The following text asks Claude Panaccio a simple question : what problem(s) exactly do Anselm of Canterbury, Thomas Aquinas and William Ockham attempt respectively to solve by appealing to this notion ?

---

L'histoire du thème du langage mental que nous raconte Claude Panaccio se construit en obéissant à un principe de configuration qui en fait plus ou autre chose qu'une simple narration d'idées : un principe que l'on pourrait appeler « le principe de problématisation ».

Comme nous l'indique notre auteur dès son introduction, cela signifie que, pour chaque occurrence historique de la notion de discours intérieur, il importe avant tout pour lui d'identifier et de mettre au jour le problème ou la question que cette notion avait pour fonction de résoudre ou d'éclairer.

La variation des champs de problématisation est, pour ainsi dire, le premier moteur du processus par lequel se constitue l'historicité même de l'idée de langage mental : le sens, la portée et la valeur théoriques du concept de discours intérieur se transforment au rythme où apparaissent les divers problèmes, problèmes que rencontrent les penseurs dans la lecture combinée des textes et des phénomènes de l'expérience humaine.

De ce qu'a écrit Claude Panaccio concernant l'époque médiévale latine, un récit à la fois dense et précis, riche et percutant, je ne retiendrai que trois moments qui m'intéressent plus particulièrement, trois épisodes que j'interrogerai, après les avoir présentés succinctement, à la lumière de ce que je viens d'appeler « le principe de problématisation » : dans tel contexte théorique donné, quel problème la notion de langage mental est-elle censée dénouer, quelle difficulté est-elle appelée à éclairer, sous l'influence de quelle motivation aussi le ou les artisans de cette notion ont-ils été conduits à la mettre en œuvre ?

Voici donc les questions que j'adresse à l'auteur du livre qui nous a réunis.

Premier épisode : inauguré par le *Monologion* d'Anselme de Cantorbéry, rédigé vers 1070, cet épisode est marqué par la nette prédominance de la conception augustinienne du *verbum* chez les philosophes et théologiens de la fin du XI<sup>e</sup> jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. D'Abélard à Albert le Grand, avec certes des différences terminologiques d'un penseur à l'autre, s'impose à tous les esprits le schéma triadique que l'évêque d'Hippone avait principalement développé dans son *De Trinitate*, ressaisi à partir de la lecture anselmienne. Une distinction est ainsi établie entre le verbe préféré oralement, la représentation de ce verbe oral dans l'imagination et le verbe mental, lequel, situé dans les profondeurs de l'intériorité humaine, antérieur et sous-jacent à tout discours extérieur, ne relève d'aucune langue conventionnelle. Il importe de noter que cette triade n'est pas seule à occuper l'espace de jeu théorique ouvert à cette époque par la question du *verbum* : d'autres figures ternaires lui font concurrence, celles dessinées par les Boèce, Jean Damascène et Al-Fârâbî, mais ces rivales se voient tantôt supplantées par la triade augustiniano-anselmienne, tantôt absorbées ou assimilées par cette dernière.

Quelle fonction théorique les penseurs de ce premier épisode ont-ils assignée à la conception ternaire augustiniano-anselmienne du *verbum* ?

Claude Panaccio nous répond explicitement : ici la motivation est théologique, il s'agit essentiellement d'élucider le mystère central de la théologie trinitaire, à savoir l'engendrement du Fils, le Verbe divin, par le Père. Pour savoir quel sens s'accorde à la notion de Verbe lorsqu'elle est appliquée à la seconde personne de la Trinité, il fallait au préalable distinguer et définir les diverses acceptions du *verbum* lorsque ce terme est employé pour parler de la réalité langagière humaine. Or, une question surgit, que j'aimerais poser à Claude Panaccio : étant entendu que, pour ce premier moment de l'histoire qui nous intéresse ici, la finalité théorique ultime que l'on imprime au concept de verbe mental est d'ordre théologique, de quelle nature, par ailleurs, est la visée qui porte ce concept trilogique de *verbum* lorsqu'il est braqué en direction de l'humaine condition : une visée de nature purement descriptive et taxinomique ou une visée de nature explicative et herméneutique ? En d'autres termes, selon notre auteur, un Anselme ou un Albert le Grand cherche-t-il vraiment à comprendre comment la pensée et le langage s'articulent chez l'homme ou leur exercice de déclinaison du verbe n'a-t-il pour but que d'assurer la conjugaison parfaite de l'humain comme être de parole avec l'idée chrétienne de l'homme créé à l'image et à la ressemblance du Dieu trine ? Bien que nous ne soyons ici en présence que d'un cas

de figure parmi d'autres, ce premier épisode implique fortement, je crois, la question plus générale de la nature même de ce que nous appelons la *philosophie* médiévale : peut-on concevoir celle-ci autrement qu'un mouvement de pensée intrinsèquement théologico-centrique, qui perd irrémédiablement sa dynamique, son sens et sa force en l'absence précisément de ce centre de gravité que constitue la théologie ?

Second épisode : l'entrée en scène du Docteur angélique. En matière de psychologie philosophique, la question qui se pose à Thomas d'Aquin est de savoir comment intégrer le *verbum mentis* augustinien à la théorie de l'intellect élaborée par Aristote dans son *De anima*. Question de synthèse. La solution que Thomas propose à partir des *Questiones de veritate*, disputées à Paris entre 1256 et 1259, est une solution originale, novatrice et qui suscitera bien des controverses. L'Aquinat va distinguer soigneusement la *species* (ou la forme) intelligible aristotélicienne et le verbe mental augustinien. Ce faisant, il se trouve à ajouter un troisième moment au processus gnoseologique en deux temps tel qu'il le lit dans le *De anima*. À l'abstraction de la *species* intelligible par l'intellect agent et à la réception de cette même *species* par l'intellect possible qui, ainsi informé, peut alors passer de la puissance à l'acte de connaître, Thomas adjoint une étape ultime qui réside, précisément, dans la production ou l'engendrement subséquent d'un verbe mental par l'intellect possible. Dans ce modèle gnoseologique qui se déploie en trois gestes, la *species* intelligible tient lieu de principe de l'acte d'intellection, à savoir ce sur la base de quoi cet acte s'opère, tandis que le verbe mental, que Thomas appelle aussi « concept », « conception » ou « intention intelligée », joue le rôle du terme auquel aboutit l'acte d'intellection.

De la notion thomasienne de verbe mental, telle que nous la présente de manière lumineuse Claude Panaccio, trois aspects essentiels doivent être soulignés avec force :

1) le verbe mental, bien qu'il demeure au sein même de l'esprit humain qui l'engendre, est réellement distinct de l'acte d'intellection dont il est le terme. Quand l'intellect entreprend activement de connaître le réel, il produit un objet de pensée, le verbe mental justement, qui ne se réduit pas à l'opération intellectuelle qui lui a donné naissance ;

2) deuxième aspect, corollaire du premier : étant quelque chose d'autre que l'acte d'intellection, le verbe mental détient un statut ontologique propre, qui diffère de l'être naturel que possède l'intellect et qui échappe ainsi aux catégories aristotéliciennes, à savoir le statut d'un être purement intelligible, un pur objet de pensée, dont l'existence ne dure que le temps que l'esprit le conçoit de manière active, consciente et réfléchie ;

3) troisième et dernier aspect sur lequel il faut insister : dans l'optique thomasienne, penser le réel équivaut à l'acte par lequel l'intellect tend vers ce verbe mental et saisit à travers lui les choses extérieures, ce qui revient à dire que le verbe mental est l'objet premier de l'intellection, ce en quoi (*in quo*) les choses extérieures sont connues par l'intellect. Cela ne signifie aucunement que le verbe mental est une chose intérieure qui viendrait s'interposer entre le sujet connaissant et la réalité

extérieure, une sorte d'écran entre la pensée et le réel, un écran sur lequel l'intellect irait projeter les choses qu'il appréhende.

En effet, comme on l'a dit, en vertu de sa modalité d'être purement intentionnelle, le verbe mental ou le concept n'est justement pas une *res*, un quelque chose de réel au sens « chosique » du terme : il est une pure transparence grâce à laquelle et à travers laquelle l'intellect se donne le moyen de « lire » ou de « voir », en la rendant intelligible en acte, la structure essentielle des choses du monde. Le verbe mental s'épuise tout entier dans son être de pure représentativité.

C'est pourtant ce que vont principalement reprocher à Thomas d'Aquin les critiques de sa théorie de la connaissance, au premier rang desquels se trouve le franciscain Pierre de Jean Olivi dans les années 1280 : selon eux, en faisant du verbe mental l'objet premier de l'acte d'intellection dont il se distingue réellement, la doctrine thomasienne compromet la possibilité pour l'intellect d'appréhender directement les choses extérieures elles-mêmes et, qui plus est, cette doctrine repose sur un postulat infondé selon lequel un acte interne de l'esprit doit nécessairement conduire à la fabrication d'une entité distincte de lui. Bref, pour les adversaires de la conception thomasienne du verbe mental, ce pur objet de pensée que pose l'Aquinat dans le processus de la connaissance représente un intermédiaire inutile et superflu entre la pensée et le réel. Il peut et doit donc être éliminé. C'est d'ailleurs ce qu'ils feront : ainsi, chez nombre d'auteurs franciscains, de Pierre de Jean Olivi à la seconde théorie du concept de Guillaume d'Ockham en passant par Jean Duns Scot, le verbe mental est radicalement identifié à l'acte d'intellection lui-même ; l'un et l'autre ne font qu'un.

Or, pour être en mesure d'évaluer le bien-fondé de cette critique du verbe mental tel que le conçoit Thomas d'Aquin, il nous faudrait savoir en vertu de quelles exigences théoriques ce penseur en est venu à le poser comme terme indispensable et objet distinct de l'acte de connaître. On aimerait que ce que j'ai appelé « le principe de problématisation » s'applique pleinement dans le cas présent. On aimerait savoir quel problème au juste a voulu résoudre Thomas en faisant intervenir sa notion de verbe mental ; quelle lacune, quelle zone d'ombre il a aperçues dans la gnoseologie aristotélicienne pour se sentir obligé de lui apporter ce supplément d'âme, ce nouvel éclairage qui lui étaient suggérés par Augustin avec la notion de verbe mental : bref, on aimerait que Claude Panaccio nous instruisse à propos de la pertinence *philosophique* du concept thomasien de verbe mental, si celui-ci, selon l'auteur du *Discours intérieur*, est pertinent, évidemment. Pourquoi, pour quelles raisons philosophiques, pour rendre compte de quels phénomènes, Thomas d'Aquin a-t-il développé sa doctrine du verbe mental ? En élaborant sa notion de *verbum mentis*, l'Aquinat n'avait-il en tête qu'une visée concordataire, c'est-à-dire donner droit de cité à la psychothéologie augustinienne dans le cadre de la noétique aristotélicienne ? Avouons que ce serait bien surprenant qu'un penseur de la trempe de Thomas d'Aquin, et sur un thème aussi crucial, se soit limité à une telle visée... Ou encore, à l'instar de ses prédécesseurs, notre Dominicain n'était-il motivé que par des raisons strictement théologiques, à savoir le besoin de retrouver ou d'inscrire au plus profond

de l'âme humaine le dynamisme même qui, au sein de la Déité, unit le Principe au Verbe qu'il engendre (cf. p. 186) ?

Serions-nous « théophile » jusqu'à la moelle des os, une telle explication ne laisserait pas moins le philosophe en nous sur sa faim...

Je laisse ces questions ouvertes pour m'acheminer vers le troisième et dernier moment que j'ai retenu de cette histoire de l'idée de langage mental au Moyen Âge narrée par Claude Panaccio.

Troisième épisode donc : l'intervention d'Ockham, pour reprendre l'intitulé même de Claude Panaccio. Au regard du thème du discours intérieur, Ockham est à la fois un héritier et un novateur. En effet, de ses devanciers, il hérite essentiellement trois philosophèmes : 1) l'idée d'une identité stricte entre l'acte d'intellection, le concept et le signe naturel, autrement dit une interprétation sémiotique de la pensée qui réduit le concept à l'acte noétique lui-même, lequel à son tour n'est rien d'autre qu'une unité signifiante qui, normalement, pointe en direction des choses peuplant le monde extérieur. Cette idée anti-thomasiennne se trouve pleinement développée chez un Duns Scot, par exemple, et il importe de dire que Guillaume d'Ockham va l'adopter dans les œuvres qu'il rédige à partir des années 1320, après avoir abandonné sa première théorie du concept qui faisait de l'entité conceptuelle un « *factum* », un pur objet mental distinct de l'acte cognitif ; 2) l'idée, déjà esquissée chez Albert le Grand et, surtout, chez Thomas d'Aquin, voulant que la pensée discursive soit le lieu d'application de la science logique ; en d'autres termes, dans cette optique, l'objet sur lequel porte la logique en tant que science n'est pas le langage proféré oralement, mais bien plutôt les articulations et les structures selon lesquelles les intellections sont intérieurement organisées ; 3) l'idée, fortement liée à la précédente, du caractère compositionnel du langage mental : le langage mental est formé de séquences discursives, des propositions et des raisonnements produits respectivement par les deuxième et troisième opérations de l'esprit, des séquences discursives qui sont susceptibles d'être analysées ou décomposées en leurs constituants élémentaires, les concepts, par exemple, produits par la première opération de l'esprit, des unités conceptuelles simples et primitives dont va dépendre, en dernière instance, la valeur de vérité des énoncés qui en sont composés et qui forment le discours intérieur. On ne retrouve ni chez Augustin, ni chez Anselme cette idée d'un verbe mental capable de se déployer logiquement du simple au complexe en vertu des diverses opérations de l'esprit ; en revanche, cette idée est présente chez un Thomas d'Aquin qui, cependant, et contrairement à ce que réalisera Ockham, ne répond pas à l'exigence théorique centrale qu'elle comporte, à savoir le développement et la mise en application d'une théorie capable d'expliquer le rapport sémantique existant entre les unités propositionnelles complexes et les termes conceptuels simples.

Quelle est maintenant l'originalité d'Ockham ? En quoi fait-il figure de novateur ? Premièrement, en ceci qu'il opère une mise en harmonie des trois philosophèmes que je viens d'exposer. Mais ce n'est là que le point de départ. L'innovation forte d'Ockham réside en ceci qu'il assume jusqu'au bout les divers réquisits théoriques qu'implique la mise en jeu de ces trois philosophèmes. Cela signifie que le

*Venerabilis inceptor* est le premier à avoir systématiquement appliqué une analyse sémantique rigoureuse et précise à la pensée conçue comme langage obéissant au principe de compositionnalité et, ce faisant, il est le premier à avoir osé transposer à l'ordre du discours intérieur ce qui, avant lui, était strictement réservé au langage parlé, à savoir certaines catégories grammaticales et, surtout, les notions clefs de la logique terministe, la logique des propriétés des termes, cette *logica modernorum* non-aristotélicienne qui s'était développée depuis le XII<sup>e</sup> siècle jusqu'à lui.

Encore ici, pour ce troisième épisode, je poserai, à partir du « principe de problématisation », des questions de même nature que celles soulevées à l'occasion des deux épisodes précédents : quel est le problème que tente de résoudre Ockham en faisant intervenir son analytique sémantique du langage conceptuel ? Quelle est la motivation qui le pousse à interpréter la pensée comme structure discursive décomposable en constituants élémentaires et à entreprendre à son sujet une telle analyse sémantique pour en dégager les règles de compositionnalité ? Quelle fonction théorique Ockham assigne-t-il à l'entreprise de critique logico-sémantique du langage mental ? Claude Panaccio nous répond clairement : ce que vise Ockham, c'est d'expliquer minutieusement comment le discours intérieur peut fonctionner en adéquation avec le réel sans avoir besoin d'admettre l'existence d'une quelconque entité universelle. Comment le langage mental peut en arriver à « dire » le réel avec vérité sans jamais inscrire dans l'ontologie qui le porte autre chose que des réalités singulières, c'est-à-dire, en termes aristotéliciens, des substances premières et des accidents qui leur sont inhérents : tel est le défi que se propose de relever l'ockhamisme. Le problème à résoudre est donc le fameux problème des universaux, les genres et les espèces, problème que Porphyre, via Boèce, avait légué au Moyen Âge latin. Ainsi, tout le système philosophique construit par Ockham repose en définitive sur son option nominaliste, c'est-à-dire sur la négation péremptoire de l'existence réelle des universaux. Sans entrer dans le détail d'une théorie complexe, disons que les concepts de « *significatio* » et de « *suppositio* » (la supposition ou référence) sont les principaux outils théoriques que la logique terministe fournissait à Ockham pour qu'il puisse rendre compte de l'activité de la pensée et de son rapport au réel en l'absence de tout universel.

De prime abord, il semblerait donc que nous soyons ici en présence d'un enjeu strictement philosophique : il n'est plus question en tout cas pour Ockham, à la différence de ce que nous avons rencontré chez Augustin, Anselme et Thomas, d'éclairer le mystère de la relation entre le Père et le Fils sur la base du *verbum mentis* tel qu'il se donne à entendre dans l'horizon de la noétique humaine. Or, si nous poussons un peu plus avant le « principe de problématisation », si nous opérons une mise en question de l'ontologie du singulier, un des fondements de la pensée d'Ockham, bref, si nous retournons cette pierre angulaire de l'ockhamisme, peut-être apercevrons-nous au-dessous d'elle quelque chose qui ressemble à un pilier théologique...

Enfin, c'est de manière interrogative que je voudrais terminer mon exposé. À la lecture du chapitre sur Ockham, on aimerait savoir, puisque son nominalisme est le principe recteur de sa sémantique du discours intérieur, pourquoi, selon Claude

Panaccio, le *Venerabilis inceptor* refuse d'accorder aux universaux une existence réelle ; sous la conduite de quelle motivation ou pour quelles raisons il supprime ou exclut radicalement les universaux de son ontologie ? Ou encore, pour exprimer en d'autres termes la même interrogation, quel statut épistémique doit-on accorder à l'affirmation selon laquelle « aucun universel n'est une substance existant hors de l'âme » : s'agit-il d'un postulat indémontrable, d'une proposition pouvant être positivement démontrée, d'une conclusion s'appuyant sur une preuve par l'absurde, c'est-à-dire découlant de la considération des absurdités et contradictions logiques auxquelles conduirait inévitablement le réalisme des universaux ; ou bien, finalement, s'agit-il d'une décision *philosophique* qui procède de motifs d'ordre *théologique* ? Il en va, ici pour Ockham comme tout à l'heure pour Anselme, de la nature même de ce que nous appelons la *philosophie* médiévale.