

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES**

**COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE**

**PAR
AURÉLIEN ROBERT**

**«ESSENTIALISME ET NOMINALISME
CHEZ GUILLAUME D'OCKHAM»**

OCTOBRE 2001

2121

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

RÉSUMÉ

La présente étude se propose deux objectifs principaux. Le premier objectif est d'éclairer un certain nombre de thèses peu étudiées par les commentateurs concernant l'essentialisme au sein de la doctrine de Guillaume d'Ockham. Ce dernier soutient, on le verra, une forme très particulière d'essentialisme, qui constitue la clef de voûte de son entreprise nominaliste (critique des universaux et théorie de la signification). Les universaux sont des concepts mentaux et des noms conventionnels subordonnés à ces concepts. Ceux-ci signifient des individus entretenant entre eux des relations de ressemblance essentielle ou qualitative. Nous montrerons comment s'agencent essentialisme et signification des concepts. Nous qualifierons cette théorie des signes d'externaliste. En effet, donner une signification à un concept n'est pas une opération purement mentale, purement intérieure. Le second objectif est critique. Si Ockham montre que les universaux sont avant toute chose des concepts, il n'arrive pas à rendre compte de la signification de ceux-ci. La question centrale de cette étude sera celle de savoir comment rendre compte de la signification des concepts en termes purement naturalistes. Si la signification des concepts se réduit à leur pure représentativité, comment garantir qu'ils représentent les bonnes choses ? Comment être certains de nos concepts s'ils ne peuvent nous représenter simplement les essences ? Ockham, comme nombre de philosophes, cherche à établir une théorie de la vérité, mais celle-ci repose en dernière instance sur les concepts. Pour savoir si une proposition est vraie ou fausse, il faut se reporter à la supposition des termes, mais dans de nombreux cas, cette supposition est équivalente à la signification (supposition personnelle). Si la signification n'a aucune garantie, alors la théorie de la vérité d'Ockham doit en pâtir. En fin de compte, c'est une large partie de l'organisation du système ockhamien qui doit subir les conséquences de la théorie des concepts. Aussi, l'examen de ses carences montrera-t-il les difficultés d'une telle entreprise nominaliste.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout particulièrement Claude Panaccio pour avoir dirigé ce travail, et m'avoir donné les meilleures conditions pour le mettre à terme. Je remercie l'université de m'avoir permis d'être l'assistant de recherche de Claude Panaccio durant l'année 1999-2000. Je remercie aussi les personnes qui m'ont aidé par leurs conseils et encouragements : Julie Brumberg-Chaumont, Laurent Cesali, Michel Cinus, Hugo Clemot, Carlos Loddo, Michel Malherbe, Fabienne Pironet, Irène Rosier, Hélène Rouaud, Ernesto Santos, Daniel Vanderveken et Jean Michel Vienne.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	II
REMERCIEMENTS.....	III
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRES	
I – L'ONTOLOGIE.....	14
I – 1 Ockham et les réductions.....	14
I – 1 – 1 La méthode.....	14
I – 1 – 2 Le statut ontologique des universaux.....	25
I – 2 Le statut logique des universaux et l'essentialisme.....	29
I – 3 Les catégories.....	40
I – 4 La méréologie.....	44
II – RÉFÉRENCE DIRECTE ET ESSENTIALISME : L'EXTERNALISME D'OCKHAM.....	60
II – 1 Les principes de la sémantique ockhamiste.....	63
II – 1 – 1 Les atomes de signification.....	63
II – 1 – 2 Propositions et valeurs de vérité : la suppositio.....	74
II – 2 Logique modale et engagement aux essences.....	76
II – 2 – 1 La critique nominaliste des essences dans la philosophie contemporaine.....	76
II – 2 – 2 Nécessité, existence et occurrence.....	83
II – 2 – 3 Modalités <i>de re</i> et <i>de dicto</i> chez Ockham.....	90
II – 2 – 4 Propositions <i>per se</i> et <i>per se notae</i>	97
II – 3 Externalisme ou internalisme ?.....	102
II – 3 – 1 La formation des concepts.....	103
II – 3 – 2 Noms propres et démonstratifs chez Ockham.....	109
II – 3 – 3 L'externalisme.....	117
III – LA CONNAISSANCE DE L'ESSENCE.....	121
III – 1 – Analyses méréologiques.....	130
III – 1 – 1 Connaissance confuse et connaissance distincte.....	132
III – 1 – 2 Connaissance distincte des concepts.....	142
III – 1 – 3 Noms et définitions.....	148
III – 2 – La connaissance des substances.....	151
III – 2 – 1 La thèse de Duns Scot.....	156
III – 2 – 2 Ockham et la connaissance en soi des accidents.....	161

III – 3 <i>Cognitio in se et cognitio in aliquo conceptu</i>	165
III – 4 Connaissance des substances et connaissance de Dieu.....	175
III – 5 – De la connaissance des accidents à la connaissance des substances	185
III – 6 – Extension de la liste des cas de connaissance par complexes	198
IV – COMMENT FIXER LA SIGNIFICATION DES CONCEPTS ?.....	212
IV – 1 Le concept comme représentation.....	212
IV – 1 – 1 Les <i>ficta</i>	215
IV – 1 – 2 Les actes mentaux.....	224
IV – 2 Synonymie et langage mental.....	230
IV – 3 Noms divins, noms de substances et la question de la subordination	234
IV – 3 – 1 Les arguments de Duns Scot.....	236
IV – 3 – 2 La réponse d'Ockham.....	243
IV – 3 – 3 La subordination.....	249
CONCLUSION.....	258
BIBLIOGRAPHIE.....	263

INTRODUCTION

Ockham est généralement connu pour son rasoir : *pluritas non est ponenda sine necessitate* ou *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*¹. Certains pourraient donc s'étonner qu'il souscrive à une forme quelconque d'essentialisme. Était-il nécessaire d'ajouter des essences à la liste des entités qui peuplent notre monde ? Quel mode d'être attribuer à ces essences ? C'est là le premier point dont il faudra s'enquérir. Dans la philosophie contemporaine, l'essentialisme a été sévèrement critiqué par des philosophes représentant le renouveau du nominalisme, tels Nelson Goodman ou plus encore Willard Orman Quine. Que Guillaume d'Ockham soutienne un essentialisme proche de l'essentialisme aristotélicien est donc intéressant d'un point de vue philosophique. Ce que les contemporains voient comme une profonde erreur philosophique s'avère être un des éléments centraux chez leur ancêtre anglais. Si le programme du *Venerabilis Inceptor* réussit, il nous promet une conciliation possible de deux ontologies qui semblent antinomiques pour une large majorité des philosophes dits analytiques. Ce travail aura donc pour trame la question de cette compatibilité. Le cas Ockham, de ce point de vue, n'est pas non plus dénué d'intérêt pour l'historien des idées philosophiques. Ce dernier inaugure, avec Jean Duns Scot, un traitement des essences qui présente de fortes similitudes avec des théories postérieures (plus connues

¹ S.L., I, 12, p. 44 (trad. Biard) : « c'est en vain qu'on ferait avec plus de facteurs ce qui peut se faire avec moins ». On peut paraphraser la première version du rasoir par : « il ne faut pas multiplier les entités sans nécessité ». Ce principe n'est pas la propriété d'Ockham. On peut remonter jusqu'à Aristote dans les *Seconds Analytiques*, I, 25, 86a33, où il affirme la supériorité des démonstrations comportant le moins d'axiomes possibles. On retrouve ce principe chez de nombreux autres auteurs médiévaux, comme Odo de Rigaud vers 1250, qui formulait le principe ainsi : « frustra fit per plura quod potest fieri per unum ».

de nos historiens), notamment avec les théories de l'empirisme britannique. La philosophie nominaliste du *Venerabilis Inceptor* n'en reste pas moins profondément différente de la philosophie des empiristes, même si on peut y voir l'origine de cette dernière. Selon Alasdair MacIntyre, la philosophie est devenue une affaire linguistique à partir de Hobbes et Locke, lorsque ceux-ci ont affirmé qu'il n'y avait que des définitions nominales et non de définitions réelles². La question des essences est alors devenue une affaire de langage. Je peux bien établir une définition nominale à propos d'une espèce, mais je ne connaîtrai pas l'essence d'un individu particulier de cette espèce. Ockham ne pense pas l'essentialisme de cette façon, mais il a pu donner lieu, avec toute la tradition nominaliste qui l'a suivi, à une interprétation de ce type. Il faudra donc garder à l'esprit que ce n'est pas seulement le travail d'historien de la philosophie médiévale qui animera notre recherche, mais aussi la recherche généalogique plus générale des débuts d'une tradition encore bien vivante aujourd'hui, ainsi que la question théorique de la compatibilité du nominalisme et de l'essentialisme.

Le nominalisme ontologique d'Ockham peut se résumer dans la formule suivante : il n'y a dans l'univers que des choses singulières, des individus³. Il n'y a aucune chose commune et universelle. Parler de nominalisme en ontologie ne signifie pas l'acceptation exclusive de noms dans l'être. Comme si rien n'existait en dehors du langage, en dehors des noms. L'appellation est trompeuse, car il ne s'agit pas d'un idéalisme linguistique. Au niveau sémantique, le nominalisme d'Ockham ne se restreint pas non plus à une simple analyse des noms. La raison est simple, le langage contient aussi des termes qui ne sont pas des noms (catégorématiques) : les verbes, et tous les

² Alasdair MAC INTYRE, « Essence and Existence », *The Encyclopaedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), t. III, pp. 59-61.

syncatégorèmes. De plus, il est rare que Guillaume parle de « noms » à propos des termes du langage mental qui constituent pourtant, on le verra, le socle de son système. Cependant, les noms, ou termes catégorématiques, jouent un rôle fondamental dans l'entreprise de Guillaume. Nous essayerons ici de comprendre comment l'ontologie et plus précisément l'essentialisme d'Ockham sont liés à une théorie sémantique des termes catégorématiques, et plus particulièrement des termes d'espèces naturelles. Même si Ockham ne tombe pas strictement dans l'erreur qui consiste à « prendre tous les mots pour des noms » (Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §383), il commet peut-être l'erreur d'analyser la signification des mots avant celle des phrases, celle des concepts mentaux avant celle des termes conventionnels. Il commet surtout l'erreur de considérer la relation de signification comme une relation dyadique entre des signes et des choses, relation naturelle de ressemblance et/ou de causalité entre l'esprit et le monde (atomisme du mental). Ces critiques pourraient être soutenues par de nombreux auteurs contemporains, partisans d'un holisme sémantique et d'un holisme du mental, mais il n'est nul besoin d'éclairer les textes d'Ockham ainsi. La philosophie de Guillaume présente de nombreuses analogies avec des positions contemporaines, atomistes et mentalistes, comme l'a montré Claude Panaccio⁴. Les critiques de ces positions contemporaines valent donc *a fortiori* pour celle de Guillaume d'Ockham. Nos critiques seront donc, avant tout, internes. Nous devons administrer quelques coups de scalpel autour des centres nerveux de ce système clos, pour mieux entrevoir les mécanismes internes de ce corps complexe et difficile à saisir (totalement artefactuel) qu'est le nominalisme ockhamien. Le diagnostique externe est difficile. Le

³ *Ord.*, I, d. 2, q. 6, OTh II, p. 196 : « omnis res extra animam est realiter singularis et una numero ». Cette définition est d'ailleurs celle de Nelson GOODMAN : le nominalisme est « le refus d'admettre aucune entité autre qu'individuelle », *The Structure of Appearance*, Dordrecht, 1977, p. 26.

système semble bien portant (en vie depuis sept cents ans à peu près), et pourtant des parties semblent disfonctionner, d'autres semblent incompatibles entre elles (erreur de montage peut-être ?). La chirurgie philosophique à laquelle nous nous livrerons est délicate. Soit nous réussissons à guérir ce nominalisme en réparant les quelques incohérences fonctionnelles, raccommodant ci et là les pans capitaux de cette philosophie entre eux, soit l'opération est fatale. Une autre question, non moins intéressante, consisterait à se demander si l'évolution (durant sept siècles) a pu endiguer ces carences. Ce n'est pas là notre objectif.

Précisons que le nominalisme est une prise de position ontologique et sémantique. Cette précision permet de classer Guillaume dans un type de réalisme. Il est réaliste en épistémologie, car il admet que certaines entités existent réellement et nous pouvons le savoir immédiatement et avec certitude dans l'expérience. Il ne verse donc pas dans l'idéalisme ou le scepticisme. Non seulement, des objets individuels existent, mais ils ont des effets naturels sur nos appareils cognitifs. Ces effets se transforment, aux yeux de Guillaume, en relations sémantiques, sortes de réponses de l'esprit. Un individu, par son action sur nous (action qui est toujours le lieu d'une connaissance), laisse quelque chose dans l'esprit, et ce quelque chose peut devenir le signe de cette chose et même de plusieurs choses. Ce signe naturel peut même tenir lieu (*supponere pro*) d'une ou de plusieurs choses au sein d'une proposition (mentale à ce stade). Dans cette description sommaire, sur laquelle nous reviendrons tout au long de ce travail, il apparaît que la connaissance humaine fonctionne à merveille. Ce réalisme est en rapport fondationnel avec l'ensemble du nominalisme d'Ockham. C'est précisément à cette jonction de la sémantique et de l'épistémologie que nous voulons placer notre enquête, lieu où se

⁴ Claude PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses*, Vrin-Bellarmin, Paris-Montréal, 1992. Ockham est rapproché de Nelson Goodman, Donald Davidson et Jerry Fodor.

jouent l'ontologie et la métaphysique ockhamiste. La partie critique, destruction des universaux, est relativement indépendante. C'est dans la partie constructive qu'émanent des problèmes, lorsqu'il faut expliquer positivement ce que sont les universaux.

L'enjeu général de ce travail est multiple comme nous l'avons déjà indiqué plus haut. D'abord, la question de l'essentialisme chez Ockham nécessite quelques éclaircissements. La question a été quelque peu délaissée par les commentateurs. Le premier travail auquel nous nous livrerons est donc un travail d'historien de la philosophie, essayant de comprendre la position de Guillaume, en l'incorporant dans la tradition à laquelle il appartient. Ensuite, l'enjeu de la question est apparu clairement aux philosophes du vingtième siècle. L'essentialisme est aussi une affaire de langage, et pas seulement une thèse ontologique indépendante de son expression. Mais quelle théorie sémantique permet de rendre compte de l'essentialisme ? Nous examinerons donc le rapport entre essentialisme et sémantique, ainsi que le rapport essentialisme-épistémologie. L'approche critique de l'étude montrera que la réussite du programme d'Ockham est loin d'être totale. Elle pourra indiquer des pistes pour certains, montrer l'échec latent de toute position nominaliste pour d'autres. Nous soutiendrons plusieurs thèses dans ce travail que l'on peut résumer à trois affirmations : 1) L'essentialisme et la théorie de la connaissance sont les clefs de voûte du nominalisme d'Ockham, ils lui permettent notamment l'élimination des universaux ; 2) ils donnent lieu à des apories sémantiques et épistémologiques là où se joue le plus sérieusement le nominalisme (la conciliation échoue) ; 3) l'échec ne vient peut-être pas tant de l'essentialisme que de la théorie dans son ensemble, typiquement nominaliste et extensionaliste, qui se fonde en dernière analyse sur la théorie de la connaissance.

Notre démarche sera tout de même positive, car nous tenterons de montrer la cohérence d'Ockham dans son projet nominaliste grâce à la notion centrale d'essence individuelle. Les catégories aristotéliennes peuvent être réduites aux deux catégories fondamentales de substance et de qualité. La première correspond à l'essence de l'individu concret, la seconde aux accidents (bien que les qualités aient aussi une essence dans un certain sens). Les universaux sont éliminés de l'ontologie grâce à la restriction des catégories et grâce à la relation de ressemblance essentielle qui unit les individus en espèces et en genre et relègue les universaux au domaine conceptuel. Avec cet essentialisme individualiste, plus besoin de *res universalis* ou de nature commune : seuls les individus existent et se ressemblent par leurs essences. Il suffit à Ockham d'adapter une sémantique cohérente, une théorie du signe et de la dénotation multiple pour accommoder cette ontologie. L'analyse dira si nous allons de l'ontologie au langage ou l'inverse. Nous décrivons pour l'instant la méthode comme un calque du langage sur les présupposés réductionnistes, mais le rapport de primauté d'un domaine sur l'autre reste à déterminer.

La critique s'attachera surtout à l'épistémologie. Si le rapport sémantique-ontologie ne paraît pas évident, la primauté et la supériorité de la connaissance est évidente aux yeux de tout lecteur d'Ockham, surtout dans ses premières œuvres, un peu moins dans la *Somme de logique*. C'est ce primat de la connaissance que nous voulons interroger, en lien avec le réalisme et ses limites. L'attirail sémantique développé par Ockham s'articule autour de l'idée de concept. Celui-ci n'est analysable, dans la philosophie d'Ockham, qu'à travers une analyse de la connaissance humaine. Principalement dans la seconde théorie des concepts de Guillaume, les concepts sont identifiés aux actes de connaissance eux-mêmes (pour les termes référentiels catégorématiques du moins).

Ainsi, pour que le système fonctionne, il faut une épistémologie cohérente et adéquate à la sémantique et à l'ontologie. Il y a deux positions qui semblent se concilier difficilement. La sémantique d'Ockham est une parente de l'externalisme causal que nous connaissons aujourd'hui, la signification des concepts n'est pas « dans la tête » comme l'affirme Hilary Putnam⁵. Pourtant, Ockham fait dépendre la fixation de la référence (externe) de nos connaissances des futurs signifiés. Pour garantir la signification des concepts et des termes conventionnels, la théorie doit assurer la fiabilité de nos concepts. Or certains éléments semblent indiquer que ce n'est pas le cas. Ockham souhaiterait que notre connaissance soit adéquate, et en conséquence nos concepts fiables, mais il avoue par ailleurs notre incapacité à connaître directement certaines essences. Si la référence des signes aux choses individuelles est garantie par l'essentialisme qui permet de fixer la référence de ces signes, mais que le lien sémantique est quant à lui garanti par un acte de connaissance inadéquat, la philosophie d'Ockham est en péril.

Nous progresserons de l'ontologie à l'épistémologie. Il nous faudra savoir de quelle nature sont ces individus admis par l'ontologie ockhamienne, avant de savoir ce que nous pouvons en dire (comment signifier les choses ?) et de savoir ce que nous pouvons connaître de ces individus. Les individus, dans ce monde, sont réduits à deux catégories. Les dix catégories aristotéliciennes deviennent deux catégories fondamentales. Il n'y a que des substances singulières, les substances premières (il refuse donc d'accepter les substances secondes, qu'Aristote évoque dans certains textes, à titre d'entités réelles) et des qualités singulières. Mais, au moment même de la réduction catégorielle, l'ontologie s'enrichit de parties essentielles (*partes essentielles*). Un individu possède

⁵ Hilary PUTNAM, « The Meaning of « meaning », in *Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge University Press, 1975.

plusieurs formes substantielles et une matière singulière, parties constituantes essentielles de la substance. Quel statut donner à ces parties ? L'ontologie d'Ockham présente donc trois caractéristiques saillantes : elle est essentialiste, substantialiste et hylémorphiste. Les parties essentielles fondent la singularité des individus, mais aussi leur regroupement en espèces et genres naturels (des sortes). Nous examinerons en détail ces différentes caractéristiques dans la première partie en insistant d'abord sur la méthode utilisée, puis sur l'aspect méréologique de l'ontologie. Si les universaux ne sont que des signes, ils désignent néanmoins des individus dans le monde, regroupés en espèces et genres selon des relations de ressemblance entre certaines de leurs parties essentielles, qu'ils soient des substances ou des qualités. Comment les substances et les qualités peuvent-elles être des choses absolument distinctes (séparables) ? Quelles conséquences cela peut-il avoir sur le système en général ? Le problème méréologique de fond est le suivant : le réel est découpé en choses singulières et individuelles, Socrate, Platon ou Bucéphale ; mais celles-ci sont elles-mêmes sécables en individus plus élémentaires – substance individuelle, qualités individuelles, et ainsi jusqu'aux parties essentielles elles aussi individuelles –, alors l'expression même d'individu devient ambiguë. A quel niveau de la composition doit-on placer l'individu ? Doit-on poser des concepts et des noms pour toutes ces choses (question sémantique), et lesquelles, parmi ces choses, termineront nos actes de connaissance (question épistémologique) ? Nous procéderons donc, dans la deuxième partie à une description de l'appareil sémantique de la logique terministe d'Ockham. Dans les troisième et quatrième parties, c'est l'épistémologie qui sera passée au crible.

Nous avons la possibilité de connaître les choses elles-mêmes, et la possibilité *a priori* d'avoir une connaissance adéquate du monde en raison du naturalisme qui sous-

tend la noétique ockhamienne. L'expérience nous assure de l'existence de la chose connue, ainsi que de ses diverses caractéristiques accidentelles. Comment faisons-nous pour connaître les choses que nous n'expérimentons pas ? La réponse est encore très proche de l'empirisme. Nous faisons avec ce que nous avons, les autres données de l'expérience que nous combinons (comme les idées complexes chez Hume). Là le réalisme est moins direct. Nous intelligeons les choses directement en elles-mêmes, disent les commentateurs, sans l'intermédiaire d'une quelconque *species*. Mais le rejet des *species* peut-il garantir à lui seul le réalisme et l'adéquation au réel ? Le monde, selon Ockham, est ordonné indépendamment de tout esprit singulier humain, mais il faut bien que ces esprits puissent appréhender cet ordre et l'exprimer dans des concepts, des propositions. Il nous faut un accès à ces faits ontologiques autonomes du fait même que noétique et connaissance ne font qu'une. Le monde est découpé par des ressemblances essentielles, il faut bien que l'esprit appréhende ces relations ou au moins les *relata*, les parties essentielles, s'il veut avoir des concepts adéquats à la réalité. Sans cela la théorie ockhamienne souffre d'un manque sérieux. Si certaines essences sont connues, elles ne le sont pas toutes de la même manière. Les limites du réalisme épistémologique ne sont pas claires. Si nous pouvons connaître l'essence des choses et l'ordre établi dans le monde dans le processus naturel de formation des concepts comment pourrions-nous former de propositions fausses ? Par une erreur de composition ou de division, comme le pensait Aristote. Il y a, selon la théorie d'Ockham, une autre source possible d'erreur que celui-ci n'a pas perçue. Dès nos premières connaissances, nous pouvons nous tromper. Cette question peu étudiée par les historiens est, me semble-t-il, de la plus grande importance, car elle implique les thèmes les plus fondamentaux de la philosophie de Guillaume d'Ockham, évoqués plus haut.

Cette question donne lieu à au moins deux problèmes, deux impasses pour la théorie. Et, quelle que soit la réponse apportée nous devons tirer des conséquences, demandant au moins de fortes justifications de la part d'Ockham, si ce n'est des modifications dans son système. Soit il accepte une connaissance directe des essences, et alors nous fixons instantanément la signification de nos concepts, ceux-ci sont fiables, soit il n'accepte pas une telle connaissance directe, mais sa théorie de la vérité des propositions s'en trouve affaiblie. Au moins devra-t-il, dans ce second cas, expliquer efficacement le processus de fixation de la signification des concepts. Cette disjonction constitue la problématique générale de ce travail. Comment pourrais-je me tromper si j'ai un accès naturel et direct à l'essence des choses ? Par exemple, nous saurions tout de suite en voyant un husky égaré que ce n'est pas un loup, ou encore en voyant un caribou que ce n'est pas un cerf, etc. Nous pourrions alors classer immédiatement les individus que nous appréhendons dans l'espèce à laquelle ils appartiennent. Nous aurions immédiatement des concepts d'espèces naturelles fiables, ce que l'expérience infirme. Lorsque je rencontre pour la première fois un chien, disons un caniche, et que je n'ai vu jusque-là que des saint-bernard, je ne sais pas nécessairement avec évidence que ce caniche est un chien. La relation sémantique qui lie les concepts aux choses serait naturellement normative, voire hypernormative⁶. Cette règle sémantique devant être nécessaire et évidente, nous pourrions poser à Ockham la question sceptique posée par Kripke dans *Rules and Private Language* : comment pouvons-nous être certains de toujours suivre la même règle sémantique ? La règle dont il est question ici n'est pas une règle de grammaire comme chez Wittgenstein, mais une règle qui attribue à un signe tous les individus possibles d'une même sorte. Mais, il nous arrive parfois de

⁶ La relation sémantique qui nous intéresse ici est bien évidemment la relation de signification, qui est la relation sémantique primitive qui lie les concepts aux choses. Nous ne nous intéressons pas directement

changer l'extension de nos concepts. Là où Hilary Putnam avance le principe de l'expertise, seules certaines personnes sont aptes à fixer l'extension de nos concepts, Ockham laisse à chacun d'entre nous ce travail, garanti par l'universalité de nos capacités cognitives. Il faut pour cela une confiance extrême dans le naturalisme, garantissant que nous aurons tous les mêmes concepts, bien qu'ils soient formés à partir d'expériences diverses. Il n'y a pas à fixer la signification des concepts, elle est fixée naturellement. Si nous suivons certains commentateurs – comme Pierre Alféri – qui pensent qu'il y a chez Ockham « une vision d'essence », celle-ci étant directement intelligible selon lui, alors la théorie d'Ockham s'expose à ces problèmes⁷. Heureusement, en un sens, Alféri se trompe, car Guillaume ne semble pas accepter une telle connaissance des substances, sorte d'intuition généralisée des essences. Pourtant cela semble requis pour le bon fonctionnement de la théorie pour expliquer la signification des termes d'espèces naturelles.

Thomas d'Aquin, Duns Scot ou Pierre Auriol, par exemple, acceptent que l'erreur puisse intervenir dès l'appréhension sensible⁸. Accepter une connaissance directe de l'essence semble très contre intuitif. Si nous pouvons nous tromper au moment de la formation des concepts, les propositions et les jugements qui en découleront

ici à la *suppositio* des termes mentaux.

⁷ Pierre ALFERI, *Guillaume d'Ockham, le singulier*, Minuit, Paris, 1989, p. 383 : « La nécessité de l'essence est donc donnée immédiatement dans une seule intuition. Il y a une *vision d'essence* dans le singulier qui concerne un grand nombre de traits essentiels ». Alféri répète cela à de nombreuses reprises, sans fondement réel. Il fait de cette hypothèse une des clefs de voûte de son livre, et si elle s'avère fausse, elle entraînerait de nombreuses modifications dans ses interprétations d'Ockham. Nous reviendrons en détail sur notre critique dans la conclusion.

⁸ Pour Ockham Cf. Elizabeth KARGER, « Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition », in Paul Vincent SPADE, *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, 1999, spécialement pp. 215-220. Thomas d'Aquin, par exemple, accepte la possibilité d'erreur accidentelle due à un dysfonctionnement des organes sensoriels. Mais, ces passages de Thomas semblent très controversés par les commentateurs, et semblent amener plus de problèmes que de solutions. Nous y reviendrons plus loin, en analysant notamment quelques arguments donnés par Norman KRETZMANN, « Infallibility, Error and Ignorance », in R. BOSLEY et M. TWEEDALE, *Aristotle and his Medieval Interpreters*, volume supplémentaire n° 17 du *Canadian Journal of Philosophy*, 1991, pp. 158-

comporteront des erreurs. Ockham n'envisage pas ce type d'erreur qui remet en question une partie de sa théorie de la vérité. Comment la science, qui s'organise en propositions, pourra-t-elle fonctionner correctement s'il est impossible de connaître naturellement et directement l'essence des choses ? Nous pouvons connaître les essences, mais dans un cadre qui dépasse le réalisme épistémologique décrit plus haut, réalisme de l'intuition et de l'abstraction. Nous consacrerons la troisième partie à ce sujet.

Ockham affirme clairement dans les *Questions Quodlibétales* que nous n'avons pas d'accès direct *dans l'expérience* aux substances, c'est-à-dire à l'essence des individus⁹. La signification des concepts est formée à partir de l'expérience. Comment puis-je former un concept simple absolu d'espèce naturelle signifiant plusieurs substances qui se ressemblent entre elles par leur essence si je n'ai accès qu'aux accidents ? Il semble que je n'aurais pas de difficulté à former un concept absolu de qualité comme le concept « blancheur », puisque j'atteins les qualités directement. Mais pour les substances ? En tant que signe mental, un concept absolu est décrit par Ockham comme un signe qui signifie des substances, sans connoter quoi que ce soit d'autre. Le concept est une *similitudo*. Si l'objet de la connaissance, aussi bien sensible qu'intellectuelle, est le singulier sensible, alors le concept qui en résultera sera une *similitudo* de ce sensible, et au mieux une *similitudo* de plusieurs individus ressemblant qualitativement à cet individu sensible que j'ai appréhendé. Les différentes occurrences de concept dans chaque individu seront donc différentes du point de vue de la signification. Le concept ne signifiera pas des individus maximalelement similaires par leurs essences. Autre

194, et John JENKINS, dans « Aquinas on the Veracity of Intellect », *The Journal of Philosophy*, 88, 1991, pp. 623-632.

⁹ *Quod.*, III, 6, OTH IX, p. 227. Nous citons le texte au début de la troisième partie.

problème : qu'est-ce qui termine l'acte de connaissance ? Est-ce la totalité substance-accidents, ou bien dois-je avoir plusieurs actes pour chaque qualité sensible appréhendée ? C'est la simplicité même des concepts absolus qui peut être remise en cause, ainsi que la simplicité de tout acte intuitif. Ockham a une solution pour la connaissance des substances. La connaissance se termine dans les choses, la science dans les propositions. L'expérience a ses limites, mais les propositions les dépassent tout en trouvant leur origine dans ces expériences. Nous pouvons avoir une science des essences, celles-ci sont connaissables dans des concepts et des propositions, sans expérience intuitive. Si cette solution répond à quelques problèmes elle ne répond pas à la question de la fixation de la signification des concepts d'espèces naturelles qui semble être la question fondamentale pour la réussite du système.

Cette question, je l'espère, semblera d'une importance suffisante pour y consacrer l'espace de ce travail, malgré le caractère allusif de cette introduction. Le but n'est pas ici d'anéantir le système d'Ockham mais, plus modestement, de trouver des pistes pour une compréhension de celui-ci et de la position nominaliste qu'il sous-tend. L'entreprise peut sembler *ad hoc* de prime abord, car nous pourrions poser ces questions à presque toutes les théories épistémologiques médiévales, modernes et contemporaines. Dans un sens, c'est un reproche légitime, mais le problème de la substance que nous décrivons est celui posé par les empiristes britanniques. Peut-être avons-nous trouvé en Ockham un de leurs ancêtres. Sans dépasser les frontières historiques qui séparent le Moyen Age des modernes, une meilleure compréhension de la question permettra de comprendre pourquoi celle-ci a été une des questions très discutées pendant tout le XIV^e siècle, par Adam Wodeham et Robert Holcot en Angleterre, mais aussi par Nicolas d'Autrecourt et Jean Buridan en France.

I – L'ONTOLOGIE

I – 1 -Ockham et les réductions

I – 1 – 1 La méthode

Quelles entités, quelles choses, y a-t-il dans le monde ? Quel critère convoquer pour répondre à cette question délicate ? On sait que la querelle qui anima au plus haut point les esprits de ce temps fut celle des universaux, et la position de Guillaume à ce sujet est bien connue. Les universaux ne sont pas dans les choses et rien n'est universel si ce n'est par signification. Réduisant les modes d'être au seul mode d'être des individus de ce monde, Ockham refuse de penser que certains phénomènes linguistiques peuvent nous inciter à augmenter la population du monde d'entités non individuelles, notamment l'usage de termes abstraits. Si l'être se dit de multiples façons depuis Aristote, Ockham n'en reste pas moins convaincu qu'il n'existe que des individus appartenant aux catégories de substance et de qualité. Les catégories sont des sortes de signes, et non directement des sortes de choses, elles signifient des individus : substances singulières et qualités singulières. Ainsi, il faut expliquer la généralité dans le langage. (Notons d'emblée que nous ne nous intéresserons pas ici au débat ontologique portant sur les entités possibles, les *possibilia*¹⁰). A-t-on deux programmes

¹⁰ La question a déjà été largement débattue et ne concerne pas directement notre problème. Ockham est engagé à admettre les entités possibles. Cf. Marilyn ADAMS, « Ockham's Nominalism and unreal entities », *Philosophical Review* 86, 1977, pp. 144-176 ; Elizabeth KARGER, « Would Ockham Have Shaved Wyman's Beard », *Franciscan Studies* 40, 1980, pp. 244-264 et Arthur Mc GRADE, « Plenty of Nothing. Ockham Commitments to Real Possibles », *Franciscan Studies* 45, 1985, pp. 145-156.

distincts de réduction ontologique : d'une part, une réduction anti-réaliste qui consiste à éliminer les universaux du domaine de l'être en dehors de l'âme, et d'autre part la réduction des catégories aristotéliennes aux deux catégories fondamentales de substance et de qualité. En fait, la seconde inclut la première et réciproquement, on ne peut pas dissocier ces deux programmes. Si tous les êtres sont des substances premières et des qualités singulières, il ne peut y avoir d'universaux *in rebus*. Les autres catégories ne sont rien dans l'être extramental, mais sont plutôt des concepts ne signifiant que des individus appartenant à l'une ou aux deux des catégories précitées. Les universaux sont aussi des concepts qui signifient des substances et/ou des qualités. Notre problématique est donc au cœur du réductionnisme (Comment nos concepts peuvent-ils signifier les bonnes choses ?). Paul Vincent Spade est convaincu qu'il y a deux programmes distincts, mais qui mis ensemble forment le réductionnisme d'Ockham¹¹. Un argument historique soutient sa position, car d'autres nominalistes comme Jean Buridan rejettent les universaux, tout en acceptant un nombre plus grand de catégories, donc on peut juger que ces deux réductions sont indépendantes¹². Spade interprète la méthode de réduction ockhamienne comme une méthode avant tout linguistique comme celle de certains philosophes contemporains de la tradition analytique (Frege-Russell notamment)¹³. La méthode ockhamienne revêt en effet un caractère sémantique, mais les arguments invoqués sont aussi et surtout ontologiques (particularisme des qualités, pluralité des formes substantielles et ressemblances quidditatives et surtout une méréologie des individus), mais encore psychologiques (la sémantique des termes

¹¹ Paul Vincent SPADE, « Three Versions of Ockham's Reductionist Program », *Franciscan Studies* 56, 1998, pp. 347-358. Voir aussi l'article « Ockham's Nominalist Metaphysics : Some Main Themes », in P. V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, 1999.

¹² Cf. Calvin NORMORE, « Buridan's Ontology », in J. BOGEN and E. MCGUIRE (ed.), *How Things Are : Studies in Predication and the History of Science*, Dordrecht, 1985.

¹³ Par exemple dans « Three Versions of Ockham's Reductionist Program », *Franciscan Studies* 56, 1998.

mentaux est liée de très près au processus de la connaissance). Selon Spade, la réduction ontologique des catégories est soutenue par la possibilité de ne garder que les concepts catégorématiques absolus¹⁴ au sein du langage mental. Dans cette perspective, les termes connotatifs pourraient être éliminés par des définitions nominales synonymes ne contenant que des syncatégorèmes et des termes absolus. Ainsi, nous n'aurions que des concepts absolus dans le langage mental, tels « homme » ou « blancheur », qui ne nous engageraient qu'aux substances et qualités de par leur univocité. Dans ce cas, notre travail devrait se limiter aux seuls termes absolus, et non s'étendre aux termes connotatifs et aux syncatégorèmes, ce qui apparaîtra absurde au terme de l'étude. Par là même, les seuls universaux dans l'esprit seraient les concepts absolus de genres et d'espèces, ce qui est faux. Il est vrai que la signification mentale des termes absolus est fondamentale pour comprendre le programme d'Ockham, et c'est la raison pour laquelle nous leur consacrerons la quasi-totalité de ce travail. Mais, Ockham n'utilise pas l'élimination par des définitions explicites comme le pense Spade. Claude Panaccio a montré de manière définitive que Spade se trompait sur ce point. Il y a des termes connotatifs dans le langage mental, qui ne sont pas éliminables par leurs définitions¹⁵. Yiwei Zheng, qui s'accorde par ailleurs avec Spade sur de nombreux points, donne une définition de la méthode ockhamienne de réduction des catégories :

« Pour justifier son élimination des êtres présumés des catégories de « quantité », « relation », « action », « passion », « lieu », « temps », « situation », « habitude », il [Ockham] adopta une ligne de pensée familière aux philosophes du langage contemporains : il approcha les problèmes

¹⁴ Nous reviendrons fréquemment sur la distinction entre termes absolus et termes connotatifs. Les premiers correspondent aux termes d'espèces naturelles, les seconds ont plusieurs couches de signification et peuvent ainsi signifier des individus appartenant à différentes espèces ou genres. Cf. partie II.

ontologiques à partir d'une étude du langage, et dans sa version particulière, une entité présumée existe si et seulement si on doit y faire appel pour rendre compte de la signification d'un signe mental. »¹⁶

Ce que décrit Zheng n'est pas faux en un sens, mais cette description présuppose une antériorité du langage, objet de l'analyse. On analyse le langage et on voit ce qui est requis d'un point de vue extensionnel pour expliquer le fonctionnement des termes qui composent ce langage. Ockham procède ainsi la plupart du temps contre les réalistes, il veut en effet montrer qu'un terme simple ne signifie pas nécessairement une chose, un universel, mais plusieurs choses, plusieurs individus. Ainsi nul besoin d'admettre une chose universelle si une multiplicité de choses singulières suffit pour rendre compte de la signification des universaux dans le langage. Mais l'usage du rasoir est très limité, et on peut renverser la description de Zheng : quelles entités causent la formation de nos concepts ? En d'autres termes, faire appel à telle ou telle entité nécessite un passage par le processus de formation des concepts d'où ils tirent leur signification. Analyser la signification des termes, ce n'est donc pas tant analyser les termes de nos langues, nos usages, que l'origine de la constitution de ces langages à travers une analyse généalogique de la constitution du langage mental. La signification des concepts repose en dernier lieu sur la connaissance des individus. Comprendre la problématique des universaux ainsi que la méthode utilisée demandera un examen détaillé de l'épistémologie. Si parfois Ockham semble procéder à une analyse du langage ordinaire pour montrer qu'il n'engage pas à autre chose qu'aux seules entités individuelles, le

¹⁵ Claude PANACCIO, « Connotative Terms in Ockham's Mental Language », *Cahiers d'épistémologie*, n°9016, Publication du Groupe de Recherche en Epistémologie Comparée, Montréal, 1990.

¹⁶ Y. ZHENG, « Metaphysical Simplicity and Semantical Complexity of Connotative Terms in Ockham's Mental Language », *The Modern Schoolman*, LXXV, May 1998, p. 253 (la traduction est de moi)

véritable critère se trouve dans ce qui confère la signification aux termes universels dans l'esprit¹⁷. Il faut d'abord nous assurer de ce que signifient ces termes avant d'en faire la base d'un quelconque critère ontologique. Il y a deux modèles hétérogènes chez Ockham, mais la prééminence qu'il accorde à la signification des concepts, place ces derniers au premier plan de la réduction des universaux. Le cas des catégories est plus complexe, car il fait appel à une analyse du langage, principalement de la connotation, pour montrer par exemple que les relations ne sont rien dans l'être. La stratégie est un peu différente que pour les noms absolus qui tient aussi à la difficulté d'expliquer la formation naturelle des termes connotatifs. Ockham ne s'en explique guère en tout cas, il procède donc en sens inverse. Il nous invite à examiner une distinction qui permet de différencier les termes qui ne signifient qu'une sorte de chose (« chien » par exemple), et ceux qui en signifient plusieurs (« père » par exemple, qui signifie à la fois les pères et les enfants par connotation). Si cette distinction est légitime, alors nul besoin de poser les relations comme une chose entre les choses, ni la quantité comme une chose distincte des substances et des qualités. C'est la théorie de la signification et l'essentialisme qui jouent le plus grand rôle dans la réduction ontologique¹⁸. La ressemblance des essences garantit la réunion des individus en espèces et genres, nos concepts rendent compte de cet ordre. Nous tenterons de savoir comment ? Nous nous intéresserons donc particulièrement à ce qui lie ces deux armes du nominalisme, c'est-à-dire au rôle de l'essentialisme dans la formation et la signification des concepts. Il faut que les signes catégorématiques ne signifient que des substances et des qualités, deux seules catégories admises dans l'ontologie. Si la signification tient à notre connaissance

¹⁷ Claude PANACCIO, « Langage ordinaire et langage abstrait chez Guillaume d'Occam », *Philosophiques* 1, 1974, pp. 37-60.

de ces éléments, la question cruciale sera celle de savoir comment nous connaissons ces substances et ces qualités, condition nécessaire au bon fonctionnement de nos concepts dans le paradigme ockhamien. Nous montrerons que la question des universaux repose avant tout sur deux présupposés, l'un épistémologique, c'est le réalisme de la connaissance, l'autre méréologique (et atomiste), c'est la critique des distinctions autres que réelles, la compositionnalité des individus entre eux, ainsi que la ressemblance quidditative entre les individus.

On peut trouver une autre formulation d'un critère d'engagement ontologique chez Ockham : nous ne devons pas poser plus d'entités qu'il n'est nécessaire pour rendre vraie une proposition au présent¹⁹. Cette formulation décrit un fait indubitable de la théorie de Guillaume, car celui-ci s'évertue à montrer qu'il ne faut pas poser d'universaux dans l'être pour expliquer la vérité des propositions, mais qu'une bonne théorie de la supposition des termes permet de rendre compte de tous les phénomènes linguistiques qui donnent lieu à cette querelle. C'est même le principal reproche qu'il fait aux réalistes. Pourquoi chercher à poser des universaux, nous n'en faisons pas l'expérience, et on peut expliquer les universaux dans le langage par une théorie de la dénotation multiple. Le critère peut être reformulé de multiples façons, il fera toujours appel à la signification et la supposition des termes. La méthode n'est pas pour autant celle des logiciens contemporains. Le langage ordinaire n'est pas particulièrement trompeur. Il est certes plus riche que le langage mental, langage minimal et économique,

¹⁸ Le rôle prédominant de ces deux éléments a déjà été éclairci par Claude PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses...*, Vrin-Bellarmin, 1992. Nous ne faisons que détailler ses résultats, nous accentuerons l'analyse sur la théorie de la connaissance.

¹⁹ Par exemple, *Quodl.* IV, q. 24, OTh IX, p. 413 : « Quando propositio verificatur pro rebus, si duae res sufficiunt ad eius veritatem, superfluum est ponere tertium ». Cyrille MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, Paris, 1994, pp. 301 et suivantes pense que c'est le réel critère d'engagement ontologique. Voir aussi sur ce point John BOLER, « Ockham's Cleaver », *Franciscan Studies* 45, 1985, pp. 129-133. L'auteur soutient que le véritable critère est à chercher dans deux

mais tous les termes sont subordonnés à des concepts comme on le verra plus loin. Les langues de communication sont donc d'une certaine manière isomorphes au langage mental, bien que plus riches. Ockham nous invite plutôt à remonter aux causes de ce langage mental, c'est-à-dire à notre rapport cognitif au monde extérieur qui rend possible son universalité, du fait de l'universalité des facultés de l'homme. Il n'y a pas dans la philosophie d'Ockham de tournant linguistique (pour reprendre l'expression de Richard Rorty²⁰), mais bien un tournant (ou un retour !) épistémologique. Ockham s'inscrit de toute façon dans une tradition assez longue qu'il ne renie pas. Il est vrai qu'il rompt, avec Duns Scot, avec la tradition des grammaires spéculatives (des modistes notamment) et avec toute la littérature sophismatique qui s'attachaient l'une et l'autre à des analyses linguistiques et logiques à partir de nos langages conventionnels. La nouveauté d'Ockham tient à sa théorie du langage mental pourtant vieille de plusieurs siècles²¹. Comme nous le montrerons, la plus grande partie du langage mental, et donc de tout langage par subordination, repose sur la connaissance intellectuelle du singulier. Ockham ajoute à cela des arguments qui ne sont pas d'ordre psychologique, mais qui font plutôt appel aux contradictions des réalistes sur le plan ontologique, ce qui les entraîne dans des erreurs au niveau du langage. En ce qui concerne les universaux en tout cas, si on regarde attentivement les arguments de la *Somme de logique* par exemple (ch. 14-25), on ne rencontrera pas la méthode décrite par Spade. C'est la méthode même de ces commentateurs qui est à revoir. A partir de ressemblances entre les thèses soutenues par Ockham et celles soutenues par des philosophes contemporains, ils

principes, le principe d'indépendance de la concevabilité, et le principe de séparabilité des objets réellement distincts. Nous le suivons sur ce point en marquant un peu plus l'accent sur la concevabilité.

²⁰ Richard RORTY, *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, 1967. L'expression de « tournant » est aussi utilisée par Joël BIARD, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Vrin, Paris, 1989.

²¹ Cf. Claude PANACCIO, *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Seuil, Paris, 1999.

essayent de voir les ressemblances au niveau méthodologique. Leur interprétation est totalement guidée par ce qu'ils cherchent. Ils s'arrangent donc pour trouver ce qu'ils cherchent !

Les arguments principaux sont ceux de l'exclusivité des distinctions réelles et de la séparabilité des choses singulières, ainsi que les arguments par annihilation (si un universel est détruit, les individus subsumés sont détruits). Plus précisément, les arguments sont dans une large partie méréologiques. S'il n'y a que des distinctions réelles, et si on pose des universaux dans l'être, ces derniers doivent être réellement distincts des individus qui tombent sous ces universaux. Par exemple, l'humanité doit être quelque chose de réellement distinct de Socrate et de Platon et des autres hommes. Le terme « humanité » signifie donc une chose, l'humanité. Alors si les propositions « Socrate est un homme » et « Platon est un homme » sont toutes deux vraies, elles indiquent que Socrate est identique à Platon²². C'est la position du réalisme extrême. L'argument par l'annihilation procède de la même manière. Si les universaux et les choses singulières ne sont pas réellement distincts, ils sont identiques. Si on détruit Socrate, on détruit par là même l'humanité, on détruit donc tous les hommes ce qui est faux et stupide²³. Ockham ne s'attache pas longuement à détruire ce genre de réalisme. C'est le réalisme modéré de Duns Scot qu'il vise le plus. Le problème des universaux doit plutôt être traité comme un problème d'objectivité de nos concepts universels. Duns Scot admet que nous ne faisons que l'expérience d'entités individuelles. Mais, si les individus sont singuliers par eux-mêmes, lorsque nous comprenons ces individus sous un universel, nous ne les comprenons donc pas dans leur propre nature. Les concepts universels peuvent ainsi perdre leur objectivité. Duns Scot en appelle donc à

²² L'argument n'est pas exactement celui d'Ockham, mais il est simplifié dans l'esprit de ses critiques.

²³ *Ord* I, d. 2, q. 4, *OTh* II, p. 116-117.

une unité moins que numérique (*minor unitate numericali*). Ce qui fait l'unité spécifique de plusieurs individus n'est pas une unité numérique, sinon nous retombons dans les apories du réalisme extrême. L'idée de Scot est que l'humanité de Socrate n'est pas la même humanité que celle de Platon. Ces individus ont bien une nature commune qui n'est pas réellement distincte des individus. Cette nature commune est posée pour garantir l'objectivité de nos concepts. L'argument est en quelque sorte transcendantal, nous ne pouvons connaître la réalité si cette nature commune n'existe pas. Il faut aussi poser un principe d'individuation pour expliquer comment un individu peut être composé d'une nature commune et posséder une singularité propre²⁴. Les accidents ne peuvent jouer ce rôle, ils changent et leur existence dépend de celle d'une substance. Selon Thomas d'Aquin, c'est la matière qui est le principe d'individuation. La forme est universelle, mais son occurrence dans un individu est singulière, car couplée à une matière singulière. La forme ne peut pas non plus individuer. La doctrine de l'*haecceitas* est alors mise en place par Duns Scot. Cette nature est contractée par une différence (*differentia contrahente*) qui fait la singularité de chaque individu. Tout individu a donc pour constituants une nature commune et un principe d'individuation en acte qui ne tombent sous aucune catégorie. Ces deux constituants sont formellement distincts selon Scot, et non réellement distincts. Or, Ockham veut montrer qu'il n'y a que des distinctions réelles (et certaines distinctions de raison, mais nous laisserons ce point de côté). Si deux choses sont identiques on peut leur attribuer exactement les mêmes prédicats, car rien ne vaut la contradiction pour montrer la distinction de deux choses. Si des prédicats contradictoires sont affirmés de deux choses, elles sont réellement

²⁴ Pour une étude détaillée du principe d'individuation chez Duns Scot, voir Allan B. WOLTER, « John Duns Scotus », in Jorge E. GRACIA, *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, pp. 271-298. On consultera dans le même recueil l'article de Armand

distinctes²⁵. Ockham veut montrer que celui qui pose l'existence de distinctions formelles au sein d'une seule chose ne peut prouver cette distinction, ce n'est qu'une pétition de principe. Méthodologiquement, il apparaît clairement que ce n'est pas tant le rasoir qui est utilisé, que le principe d'indiscernabilité des identiques et le principe de contradiction, comme l'a clairement montré Marilyn Adams²⁶. Deux choses sont réellement distinctes lorsqu'elles sont séparables, et vice versa²⁷. Cela entraînera Ockham à affirmer que les parties d'un individu sont réellement distinctes. Les formes substantielles sont réellement distinctes de la matière, les formes sont réellement distinctes entre elles, la substance est réellement distincte des accidents, les accidents entre eux sont réellement distincts, etc. Dès que l'on pose l'existence de quelque chose on pose par là même son indépendance, sa distinction réelle des autres choses. « Toute chose singulière est singulière par elle-même »²⁸. Nul besoin de poser des natures communes et des principes d'individuation de ces natures. Que reste-t-il à l'exigence des distinctions réelles ? La méréologie. Ce qui fait d'un individu un individu, c'est soit sa simplicité même, soit au contraire sa complexité de parties. Ces parties ne peuvent être que des parties réellement distinctes si nous pouvons les dénombrer, ce sont donc

Maurer sur Guillaume d'Ockham, dans lequel l'auteur montre clairement qu'il n'y a pas de principe d'individuation chez Ockham. Une chose est individuée par elle-même ou par ses parties (essentielles).

²⁵ *Ord.* I, d. 2, q. 6, *OTh* II, p. 173-174 : « si natura et illa differtia contrahens non sint idem omnibus modis, igitur aliquid potest vere affirmari de uno et negari a reliquo ; sed de eadem re in creaturis non potest idem vere affirmari et vere negari ; igitur non sunt una res. Minor patet quia si sic, perit omnis via probandi distinctionem rerum in creaturis, quia contradictio est via potissima ad probandum distinctionem rerum. Igitur, si in creaturis ab eadem re vel ab eodem pro eadem re potest omnino idem vere negari et vere affirmari, nulla distinctio realis potest probari in eis »

²⁶ Marilyn ADAMS, « Ockham on Identity and Distinction », *Franciscan Studies* 36, 1976, pp. 5-74. Sur l'utilisation de ces différents principes chez Ockham, Cf. Armand MAURER, « Method in Ockham's Nominalism », *The Monist* 61, n°3, 1978, pp. 426-443. En plus de ces principes, l'auteur distingue bien un troisième outil qu'il appelle « conceptual analysis », qui consiste à montrer qu'il ne faut pas poser une entité correspondante aux termes universaux. Nous accordons ce point mais accentuons le fait qu'il faut interroger la genèse de la signification des concepts.

²⁷ *Ord.* I, d. 2, q. 5, *OTh* II, p. 159 : « Si in individuo essent duo realiter distincta, non videtur includere contradictionem quin unum posset esse sine altero ». Principe de séparabilité décrit aussi par John Boler (*op.cit.*).

²⁸ *Ibid.* p. 196 : « quaelibet res singularis se ipsa est singularis ».

des *res separabiles*²⁹. Une fois les universaux évacués de l'être, il ne restera qu'à rendre compte de l'objectivité de nos concepts qui posait problème au début de cette affaire.

Pourquoi la question des universaux appartient-elle au domaine de la logique ? Ockham s'en explique clairement dans le *prooemium* de l'*Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*. Porphyre, au début de l'*Isagoge*, nous dit qu'il y a trois questions à propos des universaux qu'il s'abstiendra de traiter :

« Tout d'abord, concernant les genres et les espèces, la question de savoir (1) s'ils existent ou bien s'ils ne consistent que dans de purs concepts, (2) ou, à supposer qu'ils existent, s'ils sont des corps ou des incorporels, et, (3) en ce dernier cas, s'ils sont séparés ou bien s'ils existent dans les sensibles et en rapport avec eux- , voilà des questions dont j'éviterai de parler, parce qu'elles représentent une recherche très profonde et qu'elles réclament un autre examen, beaucoup plus long (...) »³⁰

Nombreux sont les auteurs médiévaux qui ont voulu relever le défi. Ockham, quant à lui, comprend bien la volonté de Porphyre de laisser ces questions de côté, car il s'agissait pour lui de problèmes métaphysiques et non de problèmes logiques, mais elles ont eu une influence non négligeable sur la logique des modernes (*moderni*). Ockham écrit :

²⁹ *Ibid.* : « secunda conclusio, quod omnis res extra animam est realiter singularis et una numero, quia omnis res extra animam vel est res simplex vel composita. Si sit simplex, non includit multas res ; sed omnis res non includens multas res est una numero, quia omnis talis res et una alia consimilis praecise sunt duae res ; igitur utraque illarum est una numero, igitur omnis res simplex est una numero. Si sit composita, tandem oportet devenire ad certum numerum partium, et per consequens quaelibet illarum partium erit una numero, et per consequens totum compositum ex eis erit unum aggregatione ».

³⁰ PORPHYRE, *Isagogé*, texte grec et latin, et traduction par Alain DE LIBERA et Philippe SEGONDS, Vrin, « Sic et Non », 1998, p. 1.

« Bien que les questions précédentes et d'autres similaires n'appartiennent pas à la logique mais à la métaphysique elles sont cependant pertinentes parce que l'ignorance de celles-ci a fait tomber de nombreux modernes dans de multiples erreurs, qui sont aussi des erreurs de logique. »³¹

La question des universaux est donc avant tout métaphysique et les arguments peuvent se contenter d'être eux aussi métaphysiques. Si Ockham vise ses contemporains dans cette remarque (certainement Duns Scot et Gauthier Burley), elle est tout de même révélatrice de sa propre démarche. Selon lui, il y a d'abord des faits mondains, il y a des entités dans le monde qui s'agencent de certaines manières, ensuite nous pouvons procéder à différentes investigations à leur propos. La logique peut servir la cause de la métaphysique, mais elle consiste avant tout en une expression de l'ordre du monde. La logique est naturelle, c'est aussi une science pratique selon Guillaume. La logique est autonome en un sens. Les réalistes qui tentent d'accommoder la logique à une certaine métaphysique tombent dans l'erreur. L'expérience ne nous donne à connaître que des individus. Il faut donner un langage à l'expérience pour confirmer sa fiabilité. Ockham va donc répondre aux trois questions de Porphyre d'un seul coup : les universaux sont des concepts.

I – 1 – 2 Le statut ontologique des universaux

Les arguments développés dans ce proème sont à peu près les mêmes que ceux indiqués plus haut (*Ordinatio*, I, d. 2, q. 4-8, ainsi que dans la *Summa Logicae*, I, ch. 14-

³¹ Exp. In Libr. Porph. De Praed., Prooemium, §2, OPh II, p. 10 : « Quamvis praedictae questiones et consimiles non ad logicum sed ad metaphysicum sint pertinentes, quia tamen ex ignorantia earum multi moderni in multiplicibus errores etiam in logica sunt prolapsi (...) »

19). Nous ne reviendrons pas sur le détail de l'argumentaire³². Le seul mode d'être accepté est donc celui de la *res*, de la chose absolue, séparable de toute autre chose. Dès que l'on pose l'existence d'une entité, celle-ci est une chose absolument séparable. Dans le commentaire sur l'*Isagogè*, Guillaume élimine le problème très rapidement et donne directement sa solution, qui est moins facile d'accès dans les textes de l'*Ordinatio* étant donné les longs développements qu'il y accorde et surtout les nombreuses critiques et réfutations de ses adversaires. Le premier mouvement de son argumentation se divise lui-même en plusieurs strates. Premièrement, Ockham affirme qu'aucune chose imaginable ne peut être autre que singulière et numériquement une³³. Il faut donner toute son importance à cet argument par l'imagination (ou plutôt par la concevabilité). Cette affirmation n'est pas la simple prémisse d'un raisonnement, ni une simple mise en bouche ou effet d'annonce de la thèse à soutenir. On le verra dans les parties suivantes, la théorie des universaux dans son ensemble repose sur la connaissance des individus. Personne ne connaît d'universaux dans l'expérience, on ne peut donc pas en imaginer et poser leur existence. Deuxièmement, aucun universel n'appartient à la substance d'un individu ou à son essence. Thèse qui découle des arguments précités, ordonnés sur la méréologie. Troisièmement, Ockham présente un argument selon la raison (*per rationem*) pour confirmer les deux points exposés précédemment.

L'argument méréologique. Si une chose *a* n'est pas singulière par elle-même, Guillaume demande si cette chose contient essentiellement plusieurs choses ou si elle est une seule chose. Si elle inclut plusieurs choses, Ockham demande si ces choses sont numériquement unes ou non. Si elles ne sont pas numériquement unes alors elles sont

³² Voir Marilyn ADAMS, *William Ockham*, Notre Dame, 1987, ch. 2, pp. 13-71. Elle passe en revue les six versions du réalisme modéré discutées par Ockham.

infinies en acte, ce qui est impossible. Si ces parties sont numériquement unes, alors la totalité sera aussi numériquement une. Si cette chose *a* ne contient pas plusieurs choses, alors Ockham a gagné son pari, car cette chose est numériquement une et donc singulière. L'universel comme partie empêche l'unité numérique du composé. Ockham continue ensuite avec des arguments du même type, mais au sein des questions particulières de l'essence et de la substance. Tous ces arguments reposent sur la méréologie individualiste sur laquelle nous reviendrons plus loin, à savoir qu'il n'y a que des individus qui s'agencent en totalités et parties, ce qui exclut d'emblée la possibilité qu'un universel soit une partie d'un individu.

La réduction des universaux à des concepts n'est pas leur élimination de l'ontologie comme le pensent la plupart des philosophes qui utilisent Ockham à des fins parcimonieuses. Ockham écrit : « *Dicendum est igitur quod **universale est una res singularis** et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium* »³³. L'universel est une chose singulière, et plus précisément une qualité comme nous le verrons plus loin, car les termes mentaux (les concepts) sont des qualités de l'âme. Dans une première théorie des concepts, Ockham identifiait ces derniers à des créations de l'esprit (*ficta*) sans les ranger dans la catégorie de qualité. La thèse principale est donc qu'aucune substance n'est universelle (*nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens*). Ce ne peut être une substance singulière, car si une substance universelle était singulière et numériquement une, alors un individu *x* quelconque, existant actuellement, serait universel. Ce qui est faux. L'argument repose sur le fait que Guillaume accepte au départ qu'une substance est singulière et

³³ *Ibid.*, p. 11 : « Est autem tenendum indubitanter quo quaelibet res imaginabilis existens est de se, sine omni addito, res singularis et una numero, ita quod nulla res imaginabilis est per aliquid additum sibi singularis... »

³⁴ *S.L.*, I, 14, p. 50 (Biard), *op. cit.*

numériquement une, ce qu'il justifie dans la suite de l'argument que nous citons intégralement malgré sa longueur :

« Aucune substance singulière n'est donc un universel, mais toute substance est numériquement une et singulière³⁵ parce que toute substance est ou bien une seule chose et non plusieurs, ou bien plusieurs choses³⁶. Si elle est une chose et non plusieurs, elle est numériquement une, car c'est bien cela que tout le monde entend par numériquement un. Mais si une substance consiste en plusieurs choses, ou bien ce sont plusieurs choses singulières, ou bien plusieurs choses universelles. Dans le premier cas, il s'ensuivrait qu'une substance serait plusieurs substances singulières et par conséquent, pour la même raison, il y aurait une substance qui serait plusieurs hommes ; alors, bien que l'universel soit distinct d'un seul particulier, il ne serait pas distinct des particuliers³⁷. Mais si une substance consistait en plusieurs choses universelles, je prendrais l'une de ces choses universelles et je demanderais si elle consiste elle-même en plusieurs choses ou bien si elle est une et non plusieurs. Dans la seconde hypothèse, il s'ensuit qu'elle est singulière ; dans la première, je demande à nouveau si elle consiste en plusieurs choses singulières ou en plusieurs choses universelles. Ainsi, ou bien s'engage un procès à l'infini, ou bien il est établi qu'aucune substance n'est universelle qui ne soit en même temps singulière. Il en résulte qu'aucune substance n'est universelle. »³⁸

Cet argument ne fait en aucun cas appel au linguistique (comme moyen), bien que la solution finale soit linguistique. Il s'agit une fois de plus d'observer les contradictions méréologiques qui découleraient des positions réalistes. Si on est réaliste on ne peut pas

³⁵ Donc aucune substance n'est universelle.

³⁶ Ockham envisage ce qu'il adviendrait logiquement si une substance pouvait être plusieurs choses (i.e. universelle)

³⁷ On revient ici sur l'argument principal, avec la même contradiction, mais exprimée plus explicitement.

³⁸ *S.L.*, I, 15, p. 51-52 (trad. Biard). Dans le proème du commentaire sur Porphyre (page 12, lignes 60 à 80, *op. cit.*), Ockham construit une fois de plus ce type d'argument fonctionnant par ajout de propositions comme $(a \vee \sim a)$, mais avec l'idée d'essence qu'il semble alors distinguer de la notion de substance.

considérer que les choses que nous voyons dans l'expérience soient numériquement unes. Une conclusion s'impose :

« Aucun universel n'existe réellement en dehors de l'âme dans les substances des individus, ni n'appartient à leur substance ou leur essence »³⁹

Le présupposé qui guide tous les arguments est celui de la compositionnalité des choses, l'unité numérique des choses expérimentées et leurs distinctions réelles. Si la question des essences (des substances) semble dissociée de celle des universaux, c'est pour leur faire jouer un autre rôle, plus central. Examinons maintenant de plus près le lien entre essentialisme et universaux en expliquant de manière positive ce qu'est un universel. L'universel « se prédique de plusieurs », et comme la primauté est attribuée aux concepts dans l'ordre de la signification et de la prédication, il s'agit avant tout de déterminer comment on pourrait expliquer les universaux en termes de concept. Il faudra ensuite rendre compte de l'agencement des choses réellement distinctes. Leur distinction n'entraîne pas une absence totale de relations entre elles.

1 – 2 – Le statut logique des universaux et l'essentialisme

L'universel (genre ou espèce) n'appartient pas à l'essence des individus. Comment ne pas concevoir, dans l'aristotélisme médiéval, un rapport entre la thèse de l'essentialisme et la thèse sur les universaux ? L'essence est ce que possède un individu, et sans quoi il ne serait plus le même individu. C'est donc aussi ce qui persiste à travers le changement, qui peut recevoir successivement des contraires. Ce principe d'identité

individuelle que serait l'essence serait le même chez les individus appartenant à une même espèce par exemple. Ockham refuse les universaux dans l'être mais reste bel et bien essentialiste. Chaque individu possède une essence singulière, et les individus d'une même espèce se ressemblent du point de vue de cette essence. Certains commentateurs y ont vu une inconséquence d'Ockham qui le contraindrait à accepter une forme de réalisme ontologique, vis-à-vis des universaux. Louis Valcke par exemple, dans son introduction à la traduction par R. Gallibois du *Commentaire sur le livre des prédicables de Porphyre* de Guillaume d'Ockham, tente vainement de montrer que le *Venerabilis Inceptor* soutient ce genre de réalisme⁴⁰. La question qui préoccupe Valcke est de savoir comment des concepts peuvent signifier *de manière univoque* des individus qui n'ont rien en commun. Il n'arrive pas à comprendre les affirmations de Guillaume qui vont nous occuper tout le long de ce travail :

« les genres et les espèces ne sont pas des substances en dehors de l'âme, mais elles sont seulement dans l'intellect, car elles ne sont rien d'autre que des intentions ou des concepts formés par l'intellect exprimant les essences des choses et les signifiant, et ils ne sont pas ces essences, de même que le signe n'est pas son signifié »⁴¹

L'essence n'est pas l'universel, car l'essence n'est pas un concept. Par contre un concept universel exprime des essences. Valcke ne comprend pas qu'un signe puisse signifier plusieurs choses, il devrait y avoir selon lui un signifié et un seul (un universel

³⁹ *Exp. In Libr. Porph. Praed., prooemium*, §2, OPH II, p. 13 : « nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis, nec est de substantia vel essentia eorum ». (traduit par moi)

⁴⁰ OCKHAM, *Commentaire sur le livre des prédicables de Porphyre*, trad. Roger GALLIBOIS, introduction par Louis VALCKE, Sherbrooke, Centre d'études de la renaissance, Université de Sherbrooke, 1978.

⁴¹ *Exp. In Libr. Porph. Praed., Prooemium*, §2, OPH II, p. 14 : « genera et species non sunt subsistentia extra animam, sed tantum sunt in intellectu, quia non sunt nisi quaedam intentiones vel

in re), pour conserver une référence univoque. Il n'a sans doute pas compris la position d'Ockham, mais la question de la signification est en effet centrale. Le rapport entre essentialisme et universaux est un rapport d'expression et de signification. Le terme d'espèce « homme » exprime bien l'essence de Socrate, car si Socrate cessait d'être un homme il cesserait d'être Socrate. L'idée d'Ockham est pourtant relativement simple et clairement exprimée :

« [le concept] « homme » ne convient à rien, c'est-à-dire n'est prédiqué de rien, si ce n'est des hommes qui sont similaires entre eux par tout ce qui leur est essentiel, quand même ils ne seraient pas similaires selon leurs accidents »⁴²

Il est certain que cette affirmation pose certains problèmes, puisque nous allons lui accorder la plus grande partie de ce travail, mais les problèmes qui ont été soulevés par ces commentateurs ne sont pas les bons ou sont mal posés. C'est la relation de similarité entre les essences qu'il faut interroger. Claude Panaccio insiste sur le fait que la relation de similitude chez Ockham est une relation réelle de ressemblance, au sens où elle est un fait objectif et indépendant de toute activité de l'intellect⁴³. C'est un fait que le monde est ordonné de telle et telle manière que je l'appréhende ou non. Ockham écrit :

« Ce n'est pas l'intellect qui fait qu'une chose est semblable à une autre pas plus qu'il ne fait que Socrate est blanc ou que Platon est blanc »⁴⁴

conceptus formati per intellectum exprimentes essentias rerum et significantes eas, et non sunt ipsae, sicut signum non est suum significatum. »

⁴² *Expositio*, prooemium, 2, Oph II, p. 15 : « 'homo' non convenit, hoc est non praedicatur, nisi de hominibus qui secundum omnia sua essentialia sunt similes, quamvis sunt dissimiles secundum sua accidentia ».

⁴³ Claude PANACCIO dans *Les mots, les concepts et les choses*, *op.cit.*, p. 258

La ressemblance qu'il y a entre certains individus est ontologiquement assurée, de manière objective, par ces individus eux-mêmes, et non par quelque autre chose entre ces individus. Une chose blanche, par sa nature même, ressemble à une autre chose blanche. En peignant mon mur en blanc, celui-ci ressemble immédiatement à toutes les choses blanches. L'exemple pris ici concerne des qualités sensibles (des blancheurs), mais rien ne s'oppose à ce que le raisonnement soit identique pour des substances et des parties essentielles. Ockham écrit :

« Socrate et Platon conviennent réellement plus d'eux-mêmes que Socrate et un âne, non pas cependant en quelque chose de réel. »⁴⁵

Les universaux ne sont donc pas quelque chose de réellement existant dans les choses, ni la participation à une Idée ou à une forme. La ressemblance est la clef de voûte du nominalisme et de l'empirisme en général, et c'est d'autant plus vrai du nominalisme de Guillaume, bien que celui-ci se distingue nettement de ce qu'on appellera plus tard la philosophie des ressemblances.

Les interprètes qui veulent voir en Ockham un réaliste sont ceux qui n'arrivent pas à comprendre comment notre connaissance, la science, peut être assurée par des propositions contenant des termes (concepts, termes écrits ou parlés) qui ne renvoient pas à *une seule chose*, sous-entendu une chose universelle. L'adage aristotélicien selon lequel les sens connaissent le singulier et l'intellect l'universel semble bloquer la compréhension d'Ockham, qui se prétend aristotélicien. Pourtant, Ockham nous dit simplement que l'objet de la science est constitué de propositions universelles,

⁴⁴ Cité et traduit par Claude Panaccio, *ibid.*, tiré du texte de *Ord.*, I, d. 30, q. 5, OTh IV, p. 385.

⁴⁵ *Ord.*, I, d. 2, q. 6, Oth II, p. 212 : « ...dico quod Sortes et Plato se ipsis plus conveniunt quam Sortes et asinus, non tamen in aliquo reali »

contenant des concepts universels. La réponse basique qu'apporte Guillaume à cette question est pourtant simple : *la dénotation multiple*. Un concept ne signifie pas une chose, mais plusieurs choses. Le concept « homme » signifiera donc plusieurs hommes, et même plus, tous les hommes. Qu'est-ce qui fait le lien entre l'extension de ce concept et le fait de la conspécificité ? Ceux-ci signifieront la totalité des individus maximalement similaires par leurs parties essentielles (matière et formes)⁴⁶. La cogénéricité consiste en ressemblances entre certaines des parties essentielles :

« Ainsi, 'animal' est prédiqué des hommes, des ânes, et ainsi de suite, qui ont des essences non similaires comme la forme spécifique d'un homme n'est pas similaire à la forme spécifique d'un âne »⁴⁷

Cette ressemblance maximale fonde la conspécificité, ou plutôt, la conspécificité fonde cette ressemblance. Il est difficile de voir dans quel sens fonctionne ce fondement. Pour que deux individus soient de la même espèce spécialissime (*species specialissima*), il faut que toutes leurs parties essentielles soient maximalement similaires entre elles. Le raisonnement est le même pour les qualités. Les qualités sont singulières pour Ockham, et même simples ou composées de parties de même genre (degrés d'intensité de blancheur par exemple), alors les qualités forment des sortes (des espèces) pour reprendre le vocabulaire de Locke, puisqu'elles sont des *res* au même titre que les substances. Une qualité appartient à l'espèce des blancheurs si et seulement si elle est maximalement similaire aux autres blancheurs. Il ne faut pas interpréter cette notion de

⁴⁶ Cf. texte cité précédemment *Expositio...*, *Prooemium*, 2, OPh II, p. 15.

⁴⁷ *Expositio, Prooemium*, OPh II, p. 15-16 : « sicut 'animal' praedicatur de hominibus et asinis, et sic de aliis, quae habent essentias dissimiles, sicut forma specifica hominis non est similis formae specificae asini ». On remarquera l'usage pluriel que fait Guillaume du terme « essentia », qui indique bien qu'un

ressemblance maximale comme l'admission de degrés de ressemblances. Ce qui crée cette impression de degrés se situe au point de vue des différents degrés ontologiques des *relata*. Certains *relata* sont des essences, les autres des accidents. Ce qui fonde l'espèce humaine ce ne sont pas les qualités que tel ou tel homme peut avoir, mais les parties constitutives des membres de l'espèce sans lesquelles ils ne peuvent exister en tant que membres de cette espèce. On trouve un texte fort intéressant dans le *Commentaire sur le livre des prédicables de Porphyre*, affirmant une différence entre ce qui fonde ontologiquement les *relata* et ce que nous percevons de ceux-ci à un autre niveau de ressemblance :

« Deuxièmement, il faut noter que les individus extramentaux se distinguent essentiellement d'eux-mêmes, comme Socrate se distingue de Platon par sa substance, et ne se distingue pas proprement de lui par ses propriétés. Cependant, nous arrivons fréquemment à connaître cette distinction par leurs propriétés... »⁴⁸

Ainsi, les individus se ressemblent et se distinguent réellement (numériquement, distinction réelle oblige) au niveau de leur substance. La substance et ses parties garantissent donc à la fois l'individualité et la conspécificité. Il s'agit bien, comme l'indique ce texte, de quelque fait indépendant de nos intellects. La conspécificité et l'individualité sont bien fondées ontologiquement, sans faire appel à un principe d'individuation quelconque, et bien que ce soit quelque chose qui ne dépende pas de

individu substantiel se compose de plusieurs essences ou, pour être plus précis, de plusieurs parties essentielles.

⁴⁸ *Expositio in Librum Porphyrii de praedicabiliis*, c. 2, OPH II, p. 52 : « Secundo notandum quod ipsa individua extra se ipsis essentialiter distinguuntur, sicut Sortes per suam substantiam distinguitur a Platone, et non proprie distinguitur per suas proprietates. Tamen distinctio eorum frequenter nobis innotescunt per suas proprietates... ». Nous reviendrons sur ce texte important pour notre propos.

moi, je peux néanmoins réussir à connaître ce genre de faits, ou du moins l'exprimer par un concept.

Voici le lien entre nos deux problématiques de départ : les concepts universels (du moins ceux d'espèce et de genre) signifient un certain nombre d'individus qui entretiennent entre eux certaines relations de ressemblance, maximale pour la cospécificité, minimale pour la cogénéricité, etc. Plus l'extension du concept englobe d'individus d'espèces différentes, moins la ressemblance entre ces individus est grande. Etant donné qu'il n'y a que deux types d'êtres, à savoir des substances (et leurs parties essentielles) et des qualités, seules ces entités peuvent entretenir ce genre de relation. Pour être une substance il faut être constitué de parties essentielles qui, selon leur nature, garantissent aussi l'appartenance à telle ou telle espèce ou à tel ou tel genre. Une qualité est simple par nature, elle rentre donc immédiatement dans un genre ou une espèce. Comment ces concepts universels peuvent-ils ne signifier que telle ou telle sorte d'objets, puisque la relation qu'ils entretiennent entre eux est indépendante de mon esprit ? Il faut bien que je connaisse cette relation ou du moins que je soupçonne son existence par l'intermédiaire des *relata*. Il faut donc que j'aie des capacités naturelles qui me permettent de capturer les éléments pertinents de ces faits ontologiques. Au moins faut-il que je puisse former un concept qui signifiera tous ces individus et rien d'autre. Ockham semble en tout cas le penser lorsqu'il écrit :

« Si toute diversité était [seulement] numérique, alors l'intellect ne pourrait pas plus abstraire quelque chose de commun de Socrate et de Platon qu'il ne le peut de Socrate et d'une ligne et que n'importe quel universel serait une pure fiction de l'intellect, je dis à ce premier argument que du fait que Socrate et Platon diffèrent par eux-mêmes seulement numériquement, et que Socrate est maximalelement similaire à Platon selon sa substance, tout le reste étant mis de côté, l'intellect peut

abstraire quelque chose de commun à Socrate et Platon qui ne soit pas commun à Socrate et à une blancheur ; et nous n'avons pas besoin d'une autre cause que le fait que Socrate est Socrate, et Platon est Platon, et chacun d'eux est un homme. »⁴⁹

Ockham veut dire que sa position n'implique pas que les individus soient des atomes isolés dans le monde, différents par leur seule numéricité, autrement nous ne pourrions concevoir ces individus comme tels et tels. Nous pouvons classer les choses, et cela ne veut pas dire qu'une chose *a* et une chose *b* de même espèce soient la même chose ou des instances d'une même chose. C'est pourquoi l'intellect peut abstraire un concept commun à deux choses du fait même de la ressemblance qu'ils entretiennent. Dans le cas du concept d'homme, le simple fait que deux individus soient numériquement distincts et qu'ils soient des hommes (c'est-à-dire qu'ils entretiennent une relation de ressemblance maximale entre eux) me permet, par abstraction, de former un concept commun à des individus appartenant à une même espèce (Socrate et Platon), et non à des espèces différentes (Socrate et une blancheur), et cela malgré des différences accidentelles entre ces individus. Ce que Guillaume ne précise pas ici, c'est qu'il n'est même pas besoin d'appréhender deux individus humains pour abstraire le concept d'homme. On voit bien se dessiner la position d'Ockham, refusant des choses universelles, les renvoyant au domaine des entités singulières par l'intermédiaire d'une théorie du concept comme signe. La cospécificité étant fondée sur une relation de ressemblance maximale entre les essences des choses (qu'elles soient des substances ou

⁴⁹ *Ord.*, I, d. 2, q. 6, OTh II, p. 211 : « si omnis diversitas esset numeralis non plus posset intellectus abstrahere a Sorte et Platone aliquid commune quam a Sorte et linea et quod quodlibet universale esset purum figmentum intellectus, dico ad primum quod ex hoc ipso quod Sortes et Plato se ipsis differunt solo numero, et Sortes secundum substantiam est *similimus* Platoni, omni alio circumscripto, potest intellectus abstrahere aliquid commune Sorti et Platoni quod non erit commune Sorti et albedini. Nec est alia causa quaerenda nisi quia Sortes est Sortes et Plato est Plato, et uterque est homo ».

des qualités), il ne reste plus qu'à savoir comment faire le lien entre les signes et ces individus.

Il faut distinguer la prédication *in quid* des autres. Seuls les termes absolus sont prédicables *in quid* des individus. En demandant « qu'est-ce que ceci ? » à propos de Socrate, je réponds correctement par des termes d'espèces ou de genres, avec les phrases « ceci est un homme » ou « ceci est un animal » en montrant Socrate. Un terme est un terme d'espèce spécialissime lorsqu'il est prédicable d'une multiplicité d'individus entretenant une ressemblance essentielle maximale. Un terme est un terme de genre lorsqu'il est prédicable d'une multiplicité d'individus entretenant une ressemblance moins grande⁵⁰. Il nous faut donc une capacité de reconnaissance de ces ressemblances pour pouvoir dire « ceci est X », si X signifie des individus maximalement similaires comprenant l'individu montré ostensivement. Si la prédication n'est pas *in quid*, le prédicat signifie (« suppose pour » dans ce contexte prédicatif) une partie intrinsèque ou une partie extrinsèque. On tombe facilement dans l'erreur de ne considérer que les espèces et les genres parmi les universaux, mais Ockham prend en considération les trois autres universaux énoncés par Porphyre : la différence, le propre et l'accident. L'analyse précédente résoud aussi la question de ces universaux. Il faut différencier plusieurs types de significations. La signification selon la totalité (espèce-genre) et la signification selon les parties (les trois autres). Il faut encore distinguer la signification intrinsèque et la signification extrinsèque. Un terme peut signifier un tout ou une de ses parties, qu'elles soient intérieures ou extérieures. Si le prédicat, dans

⁵⁰ S.L. 1, 18, p. 65 (Biard) : « Omne universale est de multis praedicabile : aut igitur praedicatur in quid de multis aut non in quid. Si in quid, ita quod convenienter per illud contingit respondere ad quaestionem factam per quid de aliquo, hoc contingit dupliciter. Quia aut illa multa de quibus praedicatur sunt omnia similia, ita quod omnia essentialiter conveniunt, nisi forte unum componatur ex pluribus aequae similibus, et sic est species specialissima. Aut non omnia de quibus praedicatur praedicto modo conveniunt, sed contingit reperire aliqua duo quae simpliciter secundum se tota et secundum suas partes,

l'expression « ceci est X », exprime une partie intrinsèque, il s'agit d'un prédicable de différence, comme « rationnel ». S'il exprime une partie extrinsèque, soit il s'agit d'une prédication contingente, c'est alors un terme signifiant des accidents, soit il est prédiqué de façon nécessaire, c'est alors un terme signifiant le propre. La différence est un concept qui signifiera une partie essentielle en particulier. La différence entre ces trois derniers prédicables n'est pas évidente à saisir. Un accident inséparable, un propre et une différence appartiennent à un individu tout au long de son existence. C'est ainsi que l'on peut comprendre le texte suivant, tiré de la *Summa Logicae* :

« Il est évident que la différence est une certaine intention de l'âme puisqu'elle est un certain universel et que l'universel, comme nous l'avons montré plus haut, n'est qu'une intention de l'âme (...). Il est évident que la différence exprime une partie de la chose puisqu'il faut qu'elle ait une signification du côté des choses. Et elle ne signifie pas la totalité parce qu'alors elle ne se distinguerait aucunement de l'espèce ; elle signifie donc une partie de la chose ou quelque chose d'extrinsèque. Mais elle ne signifie rien d'extrinsèque puisqu'elle serait alors un propre ou un accident ; elle signifie donc une partie de la chose. La différence exprime toujours, par conséquent, une partie de la chose, à la manière dont « blanc » exprime la blancheur. »⁵¹

La différence s'exprime donc par des concepts connotatifs, mais il existe toujours un terme abstrait correspondant qui ne désigne que ces parties sans signifier le tout (rationnel/rationalité). Il apparaît clairement que les universaux ne sont pas que des termes absolus, et qu'on doit, selon Ockham, poser des connotatifs mentaux pour rendre

si habent partes, sunt dissimilia, sicut est de animali. Nam animal praedicatur de homine et asino, et maior est similitudo substantialis inter duos homines quam inter hominem et asinum. »

⁵¹ *S.L.*, I, 23, p. 81 (trad. Biard) : « Quod autem differentia sit quaedam intentio animae, patet per hoc quod est quoddam universale. Sed universale, sicut ostensum est prius, non est nisi intentio animae, nisi forte signum voluntarie institutum vocetur universale (...). Quod sit exprimens partem rei patet, quia oportet quod significet aliquid a parte rei. Et non significat praecise totum, quia tunc nullo modo distingueretur a specie ; igitur significat partem rei vel aliquid extrinsecum. Sed nullum extrinsecum

compte des universaux autres que l'espèce et le genre. Spade ne peut donc pas vouloir que la méthode soit réductionniste à ce point. Pour ce qui est des accidents, ils appartiennent tous à la catégorie de qualité. Ainsi, ce qu'on appelle « accident », n'est autre chose qu'un concept signifiant certaines qualités (un terme absolu, « blancheur ») ou parfois des substances et des qualités (un terme connotatif, « blanc »). Les accidents, contrairement aux différences, expriment quelque chose d'extrinsèque. Il est intéressant de noter que Guillaume conserve toujours l'ambiguïté des définitions strictement linguistiques et des définitions métaphysiques. L'accident, dit-il, est « quod adest et abest praeter subiecti corruptionem »⁵². Ainsi l'accident est une chose en dehors de l'âme et réellement inhérente dans une substance. Mais Ockham nous avise tout de suite que si on le comprend de la sorte, il ne s'agit plus d'un universel. Un accident est donc plutôt ce qui est prédicable de plusieurs de manière contingente. Ockham distingue encore deux sens, un premier selon lequel un accident est un prédicable qui exprime un changement qualitatif, et un second sens dans lequel il exprime un changement quantitatif. Dans ce dernier cas, le prédicable ne renvoie pas à une chose absolue, mais à la totalité⁵³. Les accidents pris comme choses sont toujours séparables en un sens, car ils sont postérieurs à la substance, et la substance n'a pas besoin de ces accidents pour exister. Il y a une distinction réelle entre substance et accidents. D'où la possibilité d'avoir un terme absolu ne signifiant que les blancheurs singulières. Pourtant, Ockham opère une distinction au sein des accidents entre accidents séparables et accidents inséparables. L'accident inséparable est un accident qui ne peut être détruit sans la destruction du sujet de cet accident. L'exemple paradigmatique est la noirceur du

significat, quia tunc esset proprium vel accidens, relinquitur igitur quod significat partem rei. Unde semper differentia exprimit partem rei, isto modo quo album exprimit albedinem. »

⁵² *S.L.* I, 25, p. 85.

⁵³ *Ibid.* p. 86.

corbeau. La noirceur reste par principe une chose singulière séparable, car si elle ne peut être retirée du corbeau elle peut néanmoins être retirée d'une autre chose. Le principe de séparabilité des relata d'une distinction réelle est conservé. Le cas est très proche du propre, d'ailleurs Ockham lui-même utilise le terme « propre » à la fin du paragraphe sur l'accident inséparable (p. 87). Le propre est ce qui convient à une seule espèce ou à un seul genre. Ockham distingue plusieurs emplois du terme. On peut dire qu'être grammairien est propre à l'homme bien que ce ne soit pas le propre de tout homme. En un autre sens, on dit qu'être bipède est propre à l'homme, mais ce n'est pas propre qu'à l'homme. En un troisième sens, on peut imaginer une propriété que les hommes auraient à un certain âge (par exemple Ockham imagine que tous les vieillards blanchissent). En un dernier sens, le bon, le propre est un terme prédicable de manière nécessaire d'un autre terme, comme « capable de rire » est prédicable nécessairement du terme « homme », car c'est le propre de l'homme.

Il est clair que les universaux sont des concepts absolus ou connotatifs, c'est-à-dire des termes catégorématiques du langage mental. La méréologie est apparue au premier plan de toutes les analyses. Les concepts signifient un tout ou les parties ou les deux. La cospécificité repose sur des relations de ressemblances entre les parties à divers degrés. Faisons un bref passage par les catégories avant d'expliquer les principes généraux de la méréologie d'Ockham.

I – 3- Les catégories

La réduction des catégories est intimement liée à la question des universaux. Les catégories aristotéliennes correspondent avant tout à des catégories de termes. De

même que Guillaume affirme que les universaux ne sont que des concepts pour lesquels nous n'avons pas besoin de poser un quelconque universel dans l'être extramental comme signifié de ce concept, il affirme que les catégories sont des sortes de termes. Dans *S.L.*, I, 40, Ockham nous dit que le terme « catégorie » est un terme de seconde intention (comme le terme « universel »)⁵⁴. Les dix catégories aristotéliennes ne peuvent être placées sur un même plan. Elles ne représentent pas toutes des êtres distincts, mais plutôt des manières de signifier les mêmes individus. Ockham écrit que « dans les catégories il y a aussi beaucoup de choses qui ne sont pas des êtres en dehors de l'âme »⁵⁵. Quel est alors le rapport entre catégories et choses extramentales ? D'abord un rapport de signification, car «... les dix catégories ne sont pas dix principes, comme des essences, intrinsèques aux choses qui sont dans les catégories... »⁵⁶. Dans un premier temps, les catégories ne seront traitées que comme des termes simples par lesquels on peut répondre à différentes questions. Par exemple, il faut répondre à la question « qu'est-ce que... ? » (*quid*) par des termes tels qu'« homme », « animal », etc.⁵⁷. On répond encore correctement à la question « comment est-ce ? » (*quia*), par les termes qui sont dans le genre de la qualité, par exemple : « blanc », « chaud », « carré », etc. Et il en va de même pour les autres catégories. Ockham appuie toute son argumentation sur les autorités d'Aristote et de Jean Damascène. Ses arguments ne sont que des arguments d'interprétation des autorités. Les autres catégories que celles de

⁵⁴ P. 116-117 (traduction Biard) : « Est autem sciendum quod hoc nomen 'praedicamentum' est nomen secundae intentionis sicut hoc nomen 'genus', quamvis illa de quibus praedicatur sint incomplexa primae intentionis ». Nous expliciterons plus précisément ce que veut dire « première intention » et « seconde intention » dans la partie II. Un terme de première intention réfère à des choses réelles extramentales, alors qu'une intention seconde réfère à d'autres concepts.

⁵⁵ *S.L.*, I, 40, p. 119-120 (trad. Biard) : « ...in illis praedicamentis sunt multa quae non sunt entia extra animam ».

⁵⁶ *Exp. In Libr. Porph. Praed.*, c. 2, OPh II, p. 42 : « Hic primo notandum est quod decem praedicamenta non sunt decem principia quasi de essentia et intrinseca illis quae sunt in praedicamentis... » (traduit par moi)

⁵⁷ *S.L.*, I, 41, p. 122 (trad. Biard).

substance et de qualité ne correspondent pas toujours à des termes connotatifs comme on pourrait le croire. Par exemple, dans le cas du lieu (et du temps), on répond correctement à la question « où... ? quand ? » par des adverbes ou une préposition avec un terme au cas oblique approprié. On répond autrement à la question de l'action par un verbe⁵⁸. Le but que Guillaume se fixe en commentant les *Catégories* est beaucoup plus simple que ce à quoi pense Spade, comme Guillaume l'écrit dans le proème au *Commentaire du livre des Catégories d'Aristote* :

« ...la principale intention de ce livre est de déterminer quelles choses sont signifiées par les mots (*vocibus*). Cependant, on détermine autrement ce que signifient les noms en grammaire, que dans le livre sur les *Catégories* et dans le livre *De l'interprétation* ; de fait, en grammaire, ce que signifient les noms est déterminé par institution, en déterminant les propriétés qui leur conviennent (...). Dans le livre sur les *Catégories*, ce que signifient les mots est déterminé en montrant les choses qu'ils signifient. Mais, dans le livre *De l'interprétation*, ce que signifient les noms est déterminé par le fait qu'ils causent la vérité ou la fausseté d'une proposition. (...) L'utilité de ce livre est de savoir quels noms signifient quelles choses. »⁵⁹

L'accent est mis sur les noms qui jouissent d'un certain privilège. S'il n'y a pas de grammairiens modistes chez les nominalistes, il n'en reste pas moins que c'est la principale préoccupation d'Ockham, de savoir comment les termes signifient de diverses manières les choses singulières et unes par soi. Il nous invite à distinguer avec

⁵⁸ S.L., I, 41, p. 123 (trad. Biard) : « Et sufficiat scire quod omne incomplexum per quod responderi potest ad aliquam quaestionem factam de substantia est in aliquo praedicamento, sive illud sit adverbium sive verbum sive nomen sive praepositio cum suo casuali ».

⁵⁹ *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis, Prooemium*, OPH II, p. 135-136 : « ...principalis intentio in hic libro est de vocibus res significantibus determinare. Aliter tamen determinatur de vocibus in grammatica, aliter in libro *Praedicamentorum* et in libro *Perihermeneias* ; nam in grammatica determinatur de vocibus proprietates ex institutione eis convenientes determinando (...). In libro *Praedicamentorum* determinatur de vocibus quales res significant ostendendo. Sed in libro *Perihermeneias* determinatur de vocibus secundum quod veritatis vel falsitatis propositionis sunt causativae. Utilitas istius libri est scire quae nomina quas res significant »

force les modes d'être des modes de signification. Les différentes catégories sont des catégories de termes, auxquelles ne correspond pas nécessairement une différence dans les choses. La stratégie utilisée est la même que pour les universaux. Ockham commence par examiner les catégories qu'il compte déjà accepter dans le domaine de l'être : la catégorie de substance et la catégorie de qualité. Ockham rend d'abord compte de la distinction entre substance première et substance seconde. Sur la même ligne argumentative, Ockham interprète la distinction comme une distinction de nom. Nous appelons une substance première un nom qui ne signifie qu'une substance, c'est-à-dire un nom propre, et les substances secondes des noms qui signifient plusieurs substances, des noms communs, « *Et ideo dicendum est quod ista divisio non est nisi divisio unius nominis communis in nomina minus communia* »⁶⁰.

Les universaux et les catégories sont traités avant tout comme des signes ne signifiant que des individus, substances ou qualités. Les arguments strictement linguistiques ne suffisent pas à poser l'existence des substances singulières et des qualités singulières. Il est nécessaire de poser des substances pour expliquer le changement dans un paradigme aristotélicien. Les changements correspondent à des modifications des parties essentielles ou à un changement qualificatif, les autres catégories n'étant que des signes. Cela présuppose une certaine conception des liens entre substances et qualités, entre matière et formes. Un individu comme Socrate est composé de parties possédant une existence indépendante. Le présupposé fondamental, au côté de l'épistémologie, est une méréologie typiquement nominaliste. Goodman et

⁶⁰ *Ibid.*, p. 125. Ockham continue, *Ibid.* : « ... nominum importantium seu significatium substantias extra animam quaedam sunt nomina propria uni substantiae, et illa nomina vocantur hic primae substantiae ; quaedam autem nomina sunt communia multis substantiis, et illa nomina vocantur secundae substantiae. (...) Quae tamen omnia vere sunt qualitates. Et ita omnia illa nomina communia quae vocantur secundae substantiae sunt in praedicamento qualitatis » (« importantium » est traduit par Joël Biard par « renvoyant », mais Guillaume accorde à cette expression un sens plus précis d'engagement ontologique)

Lesniewski ont mis au point des méréologies nominalistes, mais refusent la notion d'essence. L'originalité de Guillaume réside dans la systématique des analyses tout-partie, principalement des analyses des parties essentielles. Les universaux sont anéantis par des arguments méréologiques, et les cinq prédicables signifient le tout ou les parties des individus signifiés. De même, les catégories sont expliquées en référence à la relation tout-partie.

I – 4 –La méréologie

L'étude des totalités et de leurs parties est au centre de l'ockhamisme. Elle est aussi au centre de nombreuses préoccupations contemporaines qui opposent les partisans du holisme aux partisans de l'atomisme. En philosophie politique par exemple, on se demandera si un peuple n'est que la somme des parties qui le constituent. Dire que les Français ont gagné telle ou telle bataille contre les Anglais, ne veut pas dire que chacun des Français a gagné contre chacun des Anglais. On a l'impression que l'action est attribuée à l'armée comme une totalité. De même lorsqu'on dit que l'homme a pris une revanche contre la nature, on ne parle pas de chaque être humain en particulier. Par contre, lorsque nous disons que « l'homme est un animal », on a l'impression d'attribuer une propriété à chacun des individus humains. Le premier débat entre holisme et atomisme porte donc sur des rassemblements d'individus réellement distincts. Mais le débat joue à plusieurs niveaux. Selon Ockham, les parties d'un individu sont réellement distinctes, donc le problème se repose à l'échelle de l'individu. Quel genre de totalité est Socrate ? Quels genres de totalités sont les blancheurs d'intensités différentes ? La querelle joue jusqu'à la composition des propositions. Une

proposition est-elle une totalité indépendante de la somme de ses parties ? L'analyse d'une proposition est-elle réductible à l'analyse de ses parties, ou faut-il l'analyser comme un tout. Ces questions entraînent certaines ambiguïtés chez Ockham. Du fait de la divisibilité paradoxale des individus, Socrate est un individu, mais il est divisible en individus, on ne sait plus vraiment quelles sont les choses de base de l'ontologie. Pourquoi ne pas poser une divisibilité à l'infini ? Le plus gros problème, sur lequel nous nous attarderons longuement dans les parties suivantes, est celui de la connaissance du singulier. Ockham affirme dans plusieurs textes bien connus, que le premier objet de l'intellect est le singulier, par opposition à Aristote qui pensait que le singulier était l'objet des sens et l'universel l'objet de l'intellect⁶¹. Face à la multiplication des entités singulières, tout-parties, quelles choses singulières pourrions-nous connaître ? En tout cas on ne peut pas imaginer autre chose. Dans le proème de l'*Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, il écrit :

« Et nous tenons pour indubitable que toute chose que l'on peut imaginer existante est d'elle-même, sans aucune addition, une chose singulière et numériquement une, de telle sorte qu'aucune chose imaginable est par quelque chose d'ajouté une chose singulière (...) toute chose, par elle-même, est soit la même soit différente des autres. »⁶²

⁶¹ *Ord.*, I, d. 3, q. 5, *Oth* II, p. 473 : « Circa quod primo ostendam hanc conclusionem, quod primum cognitum a nobis primitate generationis est singulare ». Il s'agit aussi de la thèse de Duns Scot. Nous reviendrons bien évidemment sur ce point. Il s'agit là de mettre en rapport notre exposition de la méréologie et notre problématique générale.

⁶² *Exp. In Libr. Porph. De Praed., Prooemium*, *Oph* II, p. 11 : « Est autem tenendum indubitanter quod quaelibet res imaginabilis existens est de se, sine omni addito, res singularis et una numero, ita quod nulla res imaginabilis est per aliquid additum sibi singularis (...) omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia. »

Donc, « toute chose singulière est singulière par elle-même »⁶³ et « singulier » est synonyme de « numériquement un » :

« ...singulier est la même chose que numériquement un, ou mieux 'numériquement un' et 'singulier' semblent être des noms synonymes »⁶⁴

Nous avons donc une première thèse d'Ockham :

Thèse 1 : toute chose est singulière et numériquement une par elle-même

Une substance n'est rien d'autre que l'essence d'un individu. Guillaume appelle les parties constituantes de la substance des « parties essentielles », nous pouvons penser de bon droit que la substance constitue l'essence d'un individu matériel naturel. Donc, si nous intelligeons le singulier, nous n'intelligeons pas quelque chose d'autre que lui ou d'autres individus. Mais, les choses singulières dans la nature sont de deux sortes : simples ou composées. Une chose simple est singulière par elle-même, mais une chose composée est singulière par les parties qui la composent. Connaître une chose singulière simple, c'est alors connaître la chose elle-même dans sa simplicité. En revanche, connaître (par une connaissance adéquate) une chose composée et signifier cette composition est un peu plus délicat.

Le principe général de la méréologie ockhamienne est le suivant : une totalité singulière numériquement une doit être composée de parties singulières et numériquement unes. On a vu ce principe à l'œuvre dans les arguments anti-réalistes.

⁶³ *Ord.* I, d. 1, q. 6, Oth II, p. 196 : « Et primo ostendo istam conclusionem quod quaelibet res singularis se ipsa est singularis ».

« Car toujours, entre tout et partie, il y a une proportion, de sorte que, si le tout est singulier et non commun, alors chaque partie est de la même manière singulière selon la proportion, car une partie ne saurait être plus singulière qu'une autre ; donc, soit aucune partie de l'individu n'est singulière, soit toutes le sont ; et puisqu'une certaine l'est, n'importe laquelle l'est. »⁶⁵

On peut tirer du texte le principe général :

Thèse 2 : Si une totalité est singulière, alors toutes ses parties sont singulières

Le principe est unidirectionnel, il va du tout vers les parties. La condition pour qu'il y ait proportion entre le tout et les parties, c'est que le tout soit singulier. Cette direction lui permet d'éviter d'engager sa théorie à des entités abstraites comme les universaux. La totalité des hommes singuliers ne forme pas un nouveau tout singulier (l'humanité).

Le monde ockhamien est généralement décrit comme un monde dans lequel il n'y a que des substances et des qualités, puisque ce sont les seules catégories admises dans son ontologie, mais ne faut-il pas ajouter les éléments de ces substances, c'est-à-dire la matière et les formes substantielles, les parties essentielles. Ces éléments, plus simples que la substance, ne peuvent être classés parmi les choses, puisqu'elles n'appartiennent plus, les unes séparées des autres, à une des deux catégories admises par Ockham. Ils doivent appartenir à la catégorie de substance, mais, si une fois séparées, la matière et la forme sont des substances, il y a un problème. De quelle nature sont ces éléments

⁶⁴ *Ord.*, I, d. 23, q. unica, OTh IV, p. 60 : « ...singulare est idem quod unum numero, immo unum numero et singulare videntur esse nomina synonyma ».

⁶⁵ *Ord.*, I, d. 2, q. 5, Oth II, p. 158-159, cité et traduit par Pierre ALFERI, in *Guillaume d'Ockham, le singulier*, Minuit, Paris, 1989, p. 46. (Nous avons changé la fin de sa traduction). « ...Sed semper inter totum et partem est proportio, ita quod si totum sit singulare non commune, quaelibet pars eodem modo

simples qui composent la substance ? La substance est-elle une chose numériquement distincte de la somme des formes et de la matière ?

Qu'est-ce qu'une « totalité » selon Guillaume ? Il y en a plusieurs sortes. La distinction la plus générale se trouve dans la *Somme de logique* :

« « Tout » se comprend de plusieurs façons. En un sens, c'est quelque chose qui comporte plusieurs parties sans lesquelles il ne pourrait exister dans la nature. Ainsi, il est impossible qu'un homme existe sans une âme rationnelle existante et un corps ; de même, il est impossible que l'air existe sans la matière et la forme ; et de même que ce bois existe si telle de ses parties n'existe pas. La partie appartient alors toujours à l'essence du tout, mais non l'inverse. On comprend autrement le tout, comme ce qui est commun à plusieurs choses. Ainsi, on dit que le genre est un tout par rapport aux espèces et que l'espèce est un tout par rapport aux individus. « Tout » est alors la même chose que « commun ». C'est ainsi que fréquemment les logiciens emploient le mot « tout ».

En autant de sens on parle de « tout », en autant de sens on parle de « partie ». Par conséquent, certaines parties appartiennent à l'essence du tout et d'autres sont considérées comme des parties uniquement parce qu'elles sont moins communes que ce dont elles sont des parties. Les parties de cette sorte sont appelées « parties subjectives » parce qu'elles n'appartiennent pas plus à l'essence du tout que le tout n'appartient à leur essence ; et de même qu'elles peuvent exister sans le tout, de même le tout peut exister sans elles. »⁶⁶

est singularis proportionaliter, quia una pars non potest plus esse singularis quam alia ; igitur vel nulla pars individui est singularis vel quaelibet ; sed non nulla, igitur quaelibet. »

⁶⁶ *S.L.*, I, 35, pp. 104-105 (Biard) : « 'Totum' multipliciter accipitur. Uno modo dicitur aliquid complectens plures partes, sine quibus in rerum natura esse non potest. Sicut impossibile est quod homo sit sine anima rationali existente et corpore ; et similiter impossibile est quod aër sit nisi tam materia quam forma sit ; similiter impossibile est quod hoc lignum sit nisi haec pars sit. Et tunc semper pars est de essentia totius et non e converso. Aliter accipitur 'totum' pro aliquo communi ad multa. Et sic genus dicitur totum respectu specierum ; et species dicitur totum respectu individuorum. Et tunc 'totum' idem est quod 'commune'. Et sic logici communiter utuntur 'toto'.

Et quod modis dicitur 'totum', tot modis, proportionaliter, dicitur 'pars'. Unde quaedam pars est de essentia totius, quaedam pars non propter aliud dicitur pars nisi quia est minus communis quam illud cuius dicitur pars. Et ista vocatur 'pars subiectiva', quae non plus est de essentia totius quam e converso ; et sicut illa pars potest esse sine toto, ita totum potest esse sine parte illa ».

Une substance appartient donc à la première sorte de totalité, et ses parties à la première sorte de parties. Mais, dans le cas d'une substance, celle-ci ne peut exister sans ses parties essentielles, et ces parties semblent ne pas pouvoir exister sans le tout. Nous devrions conclure que les parties essentielles ne sont pas des *choses* réellement distinctes, puisque Guillaume affirme ailleurs que :

« ...s'il y a deux choses réellement distinctes dans un individu, cela n'inclut pas de contradiction que l'une puisse exister sans l'autre... »⁶⁷

Or, la forme ne peut exister sans matière. Pourtant Ockham affirme à de nombreuses reprises que les formes et la matière sont des choses réellement distinctes, et que c'est même le propre des matières et des formes que de pouvoir former une totalité d'un type spécial⁶⁸. Peut-être s'agit-il d'une séparabilité *de potentia dei absoluta* ? De la même manière que pour la séparabilité de la substance et des qualités dans l'Eucharistie, on peut y avoir recours pour comprendre pourquoi la matière et les formes peuvent être séparées. La position d'Ockham semble en tout cas réductionniste : la substance n'est que la somme de ses parties essentielles, et non une chose numériquement distincte de cette somme. Duns Scot, au contraire, pensait que la substance était quelque chose de plus que la somme de ses parties, et de numériquement distinct de celle-ci⁶⁹.

⁶⁷ *Ord.*, I, d. 2, q. 5, OTh II, p. 159. « ...si in individuo essent talia duo realiter distincta, non videtur includere contradictionem quin unum posset esse sine altero... ». (traduit par moi)

⁶⁸ Par exemple, *Expos. Praedicam.* c. 7, OPh II, p. 159 : « Si duae res sint distincta realiter et fiunt unum per se et sunt alterius rationis, ergo unum vere est materia et reliquum forma » ; c. 10, OPh II, p. 187 : « corpus compositum ex materia et forma corporeitatis hominis...est compositum ex partibus distinctis realiter ». Sur l'enjeu de cette question par rapport à la philosophie naturelle d'Ockham, Cf. Graham WHITE, « Ockham's Real distinction between Form and Matter », *Franciscan Studies* 44, 1984, pp. 211-225.

Thèse 3 : la substance n'est pas quelque chose de numériquement distinct de la somme de ses parties

Cela signifie seulement que la substance n'est pas une autre chose que ses parties jointes. En revanche, cette somme méréologique nécessite un certain agencement, un certain ordre. On retrouve cette idée quelques siècles plus tard, sous une forme différente, chez Spinoza par exemple (Cf. *lemme 4* de la proposition 13 de la première partie de l'*Ethique*). Spinoza affirme qu'un tout garde son identité, même si certaines parties sont remplacées par d'autres de même nature, à partir du moment où l'agencement est respecté. Ce n'est pas ce problème (qui rappelle le problème posé par Hobbes dans le *De Corpore* à propos du bateau de Thésée) qui nous intéresse ici. Néanmoins, il faut noter qu'il y a bien quelque chose de plus que les parties, à savoir un ordre, ce qui ne nous importe pas directement pour le problème de la connaissance que nous voulons traiter ici.

Ce premier élément ne nous dit pas encore ce qui fait l'unité de la substance comprise comme totalité méréologique. Examinons alors ce qu'il nous dit dans le passage déjà cité de l'*Ordinatio* où il affirmait que toute chose est singulière par elle-même. Il y écrit :

« ...toute chose en dehors de l'âme est réellement singulière et numériquement une, parce que toute chose en dehors de l'âme est soit simple soit composée. Si elle est simple, elle n'inclut pas plusieurs choses ; mais toute chose qui n'inclut pas plusieurs choses est numériquement une, parce que toute chose de ce genre et une autre chose précisément similaire sont deux choses ; donc

⁶⁹ Je renvoie pour les détails à l'article de Richard CROSS, « Ockham on Parts and Wholes », *Vivarium* 37, n°2, 1999, pp. 143-167. Nous reprenons ici quelques considérations de cet article afin d'éclaircir le problème qui nous intéresse.

chacune d'elles est numériquement une, donc toute chose simple est numériquement une. Si elle est composée, il est nécessaire d'arriver à la fin à un certain nombre de parties, et par conséquent n'importe quelle de ces parties sera numériquement une, et par conséquent le tout, composé de celles-ci, sera numériquement un ou sera un par agrégation. »⁷⁰

Nous retrouvons ici le principe méréologique général selon lequel il y a proportion entre parties et tout. Dans certains cas, lorsque le tout est numériquement un, les parties le sont aussi. La substance peut-elle n'être qu'un simple agrégat ? Un agrégat n'est rien de plus que la somme de ses parties, ce que souhaite précisément Ockham pour sa méréologie (thèse 3). Mais il rejette clairement cette possibilité. Une totalité peut être *une* de plusieurs manières, elle peut être dite « une par accident », ou « une par agrégation », ou encore « *per se una* »⁷¹. Un tout est un par accident quand ses parties auraient pu ne pas être unies, et quand ses parties ne sont pas de même genre, par exemple le tout que forme la substance et les accidents, lorsque ces accidents sont des qualités, ou peut-être deux qualités singulières mises ensemble. Un tout numériquement un par agrégat et un tout numériquement *unum per se* peuvent être distingués plus précisément. Par exemple, un artefact n'est qu'un agrégat selon Ockham, il s'agit d'un assemblage de parties, lesquelles diffèrent en espèce et en nombre (l'exemple fréquemment utilisé est celui de la maison qu'utilisait déjà Aristote). Un tout est *per se unum* sous plusieurs conditions données par Ockham dans le préambule de les *Summulae philosophiae naturalis* :

⁷⁰ *Ord.*, I, d. 2, q. 6, Oth II, p. 196 : « ...omnis res extra animam est realiter singularis et una numero, quia omnis res extra animam vel est simplex vel est composita. Si sit simplex, non includit multas res ; sed omnis res non includens multas res est una numero, quia omnis talis res et una alia res consimilis praecise sunt duas res ; igitur utraque illarum est una numero, igitur omnis res simplex est una numero. Si sit composita, tandem oportet devenire ad certum numerum partium, et per consequens quaelibet illarum partium erit una numero, et per consequens totum compositum ex eis erit unum numero vel erit unum agregatione. »(traduit par moi)

« ... « numériquement un » peut à présent être conçu de deux manières : en un sens strict et propre, est alors dit numériquement un ce qui est *per se unum*, c'est-à-dire une chose simple ou une chose composée de parties qui sont la forme et la matière ou de parties seulement numériquement distinctes et pas de genre différent; ainsi, ce feu est numériquement un et cette blancheur est numériquement une, et ainsi de suite. « Numériquement un » est conçu autrement, largement et improprement, pour ce qui est un par agrégation de plusieurs choses, soit distinctes par l'espèce, soit distinctes par le nombre, qui ne font pas une chose *unum per se*, comme ce tas de pierres peut être dit numériquement un parce qu'il est un tas et non plusieurs tas. »⁷²

Il ressort de ce texte que la substance est un tout *per se unum* et non un simple agrégat de parties. En effet, un composé est *per se unum* lorsque ses parties sont la forme et la matière nous dit le texte. Mais pour quelles raisons ? Richard Cross en répertorie quelques-unes qui peuvent nous suffire⁷³. Le premier élément qui distingue une substance d'un agrégat est qu'une substance doit avoir des parties appartenant à un même genre, c'est-à-dire celui de la substance, et un second élément est qu'une substance doit avoir une partie en puissance et une partie en acte. Une des parties inhère dans l'autre et l'informe. On peut noter au passage que plus haut, nous avons émis l'hypothèse intuitive selon laquelle deux qualités mises ensemble pour former un tout donnaient pour résultat un simple agrégat, mais, si les qualités mises ensemble sont du

⁷¹ Ces différents types de sommes montrent bien qu'il est nécessaire de poser une certaine disposition et certaines relations entre les parties, qui différenciera l'agrégat d'un tout un par lui-même.

⁷² *Summulae philosophiae naturalis*, « preambula », Oph, VI, pp. 138-139 (cité par Cross, traduction de moi) : « ...unum numero ad praesens dupliciter potest accipi : uno modo stricte et proprie, et tunc dicitur unum numero illud quod est per se unum, scilicet simplex vel compositum cuius partes sunt materia et forma vel solo numero distincta et non alterius rationis ; et sic iste ignis est unus numero et ista albedo est una numero, et sic de aliis. Aliter accipitur unum numero large et improprie pro illo quod est unum aggregatione multorum sive speciei sive solo numero distinctorum no facientum unum per se, quomodo acervus lapidum potest dici unus numero quia est unus acervus et non plures acervus. »

⁷³ R. CROSS, *op. cit.*, pp.157-158.

même genre, alors elles forment un tout « *per se unum* ». Ockham écrit dans les *Quaestiones variae* :

« ...je dis qu'il y a deux raisons pour lesquelles un tout composé *per se* est plus un que celui qui est seulement un par agrégation. La première raison est qu'un tout *per se* est composé de parties essentielles du même genre ; un tout *per accidens* de parties de genres différents. L'autre est qu'un tout *per se* est composé de parties essentielles, dont l'une est essentiellement en puissance et l'autre en acte, et aucune n'est *per se* dans un genre mais seulement par réduction. »⁷⁴

Ockham ajoute un autre critère pour distinguer les substances des agrégats. Les parties de la substance coïncident spatialement, ce qui n'est pas le cas dans la plupart des artefacts. Ockham écrit, dans la *Summa Logicae* :

« ...si une partie était en acte et l'autre en puissance, comme l'acte et la puissance ne sont pas localement distincts quand ils forment une seule chose, il faudrait que ces parties ne soient pas localement distinctes. »⁷⁵

Les parties essentielles d'une substance ne sont pas localement distinctes, car elles ne sont pas des étants singuliers complets, il faut que l'une soit avec l'autre pour créer une substance singulière existante. La non séparabilité de la forme et de la matière est confirmée dans les *Summulae in libros Physicorum*. Ockham y écrit que « La forme est une chose qui ne peut être par elle-même, mais est toujours dans un composé avec la

⁷⁴ *Qu. Var.*, 6, a. 2, Oth VIII, p. 213 : « ...dico quod duplex est ratio quare totum compositum per se est magis unum quam illud quod est solum unum per aggregatione. Una est quia totum per se componitur ex partibus essentialibus eiusdem generis. Alia est quia totum per se componitur ex partibus essentialibus, quarum una est potentia essentialiter et alia actus, et neutra est per se in genere sed solum per reductionem ». (traduit par moi)

matière, sans laquelle elle ne peut être. »⁷⁶. Nous retombons sur le problème de la séparabilité des parties essentielles. De même que les accidents inséparables sont séparables en principe, la forme et la matière sont séparables en principe bien qu'on ne les trouve jamais l'une sans l'autre. La substance est donc dépendante, quant à son existence, de ses parties essentielles. Ockham écrit à ce propos dans la *Summula Philosophiae Naturalis* :

« Je montre qu'on doit poser que la matière et la forme sont des choses et qu'elles sont distinctes (...). Or, Aristote pose qu'elles sont le principe d'une chose naturelle, tant dans le devenir que dans l'être : car à l'endroit en question il pose qu'elles sont les parties mêmes d'une chose générée, elles sont le principe de ces choses, autant dans le devenir que dans l'être, parce qu'une chose ne peut être produite ni être sans ses parties essentielles qui sont la matière et la forme »⁷⁷

Pour résumer, nous pouvons affirmer la thèse suivante :

Thèse 4 : la substance est un tout *per se unum*, ses parties essentielles, matière et formes sont de même genre, l'une est en puissance, l'autre en acte, et elles coïncident spatialement.⁷⁸

⁷⁵ S. L. I, 50, p. 167 (Biard) : « Similiter, si una pars esset actus et alia potentia, et actus et potentia quando faciunt unum non distant situationaliter, oportet quod illae partes non distant situationaliter, oporteret quod illae partes non distarent situationaliter »

⁷⁶ *Summulae in libros Physicorum*, I, 21.

⁷⁷ *Summulae Philosophiae Naturalis*, I, 2, Oph II, p. 158 : « Ostendo quod materia et forma sunt res ponendae et quod sunt distinctae (...). Ponit autem Aristoteles quod sunt principia rei naturalis tam in fieri quam in esse : eo enim ipso quod sunt partes rei generatae, sunt principia eius, tam in fieri quam in esse, quia res non potest fieri nec esse sine suis partibus essentialibus cuiusmodi sunt materia et forma ». (traduit et souligné par nous). Nous pouvons renvoyer cette position à Aristote, *Physique*, c. 1 à 5 particulièrement.

⁷⁸ L'affirmation selon laquelle les parties de la substance doivent être de même genre est douteuse et demanderait à être justifiée un peu plus. Mais, R. Cross semble tirer cette conclusion dans son article déjà

Ailleurs, Ockham va plus loin en affirmant qu'il en va de même pour les accidents, qui occupent le même lieu que la substance⁷⁹. Cette coïncidence spatiale pourrait donner lieu à des difficultés épistémologiques. Comment pourrais-je distinguer la substance des accidents dans l'expérience ? Pensons par exemple à l'expérience que nous faisons du béton. Nous ne pouvons plus distinguer ses éléments, le sable, l'eau et les graviers.

Thèse 5 : la substance et ses accidents coïncident spatialement

Ainsi, pour résumer : la matière individuelle ne peut exister sans la forme, la forme informe la matière, la matière première est en puissance et la forme en acte, mais la matière devient actuelle lorsqu'elle est informée par la forme, la forme et la matière ne sont pas des êtres complets appartenant au genre de la substance, elles occupent le même lieu qui est celui de la substance⁸⁰.

Rien n'empêche la substance d'exister sans un quelconque de ses accidents actuels, même si elle est toujours accompagnée d'accidents. Substance et accidents occupent un même lieu mais peuvent être séparés. Un objet chaud peut devenir froid, les qualités changent. Même les accidents inséparables sont en principe séparables. Si le noir ne peut être séparé du corbeau, il peut l'être d'un autre individu. Dieu, par sa toute puissance, peut toujours séparer une substance de ses accidents.

cité. En effet, si elles n'appartiennent pas à un même genre (ou espèce plutôt), c'est qu'elles constituent deux autres catégories, ce qui n'est pas acceptable pour l'ontologie d'Ockham.

⁷⁹ *Sum. Ph. Nat.* I, 19, Oph VI, p. 208.

⁸⁰ Nous nous permettons de renvoyer le lecteur, pour les textes d'Ockham sur le sujet, au livre d'André GODDU, *The Physics of William of Ockham*, 1984.

« En un sens tout à fait strict, on appelle substance ce qui, pouvant s'unir à un accident, n'est ni un accident inhérent à quelque chose, ni une partie essentielle de quelque chose »⁸¹

De plus,

« ...la substance, tout en restant numériquement une et identique, peut recevoir successivement des contraires ; ainsi, le même homme peut être d'abord noir et ensuite blanc. Cette propriété convient à la substance et ne peut convenir à rien d'autre... »⁸².

Ockham admet un principe selon lequel, « toute chose qui est première à une autre réellement distincte d'elle peut exister sans elle »⁸³. En accord avec Aristote, la substance est antérieure à ses accidents. La substance, pour Aristote, est en effet la première des catégories, car elle peut seule être à l'état séparé, elle est première dans l'ordre de la connaissance, et est parmi ses multiples sens un sujet⁸⁴. Ainsi, la substance peut exister sans ses accidents actuels, puisqu'il n'est pas nécessaire que tel ou tel accident existe pour que la substance existe. Cependant, une substance ne peut pas

⁸¹ S.L., I, 42, p. 124 : « Aliter dicitur substantia strictissime de illo quod nec est accidens alteri inhaerens nec est pars alicuius essentialis quamvis possit componere cum aliquo accidente »

⁸² S.L., I, 43, p. 132 (Biard) : « substantia, cum sit una et eadem numero, est susceptiva successive contrariorum ; sicut idem homo numero est primo niger et postea albus. Haec autem proprietas ita convenit substantiae quod nulli alii potest convenire... ». Ockham cite le texte d'Aristote de *Catégories* 5, 4a 10-22.

⁸³ *Ordinatio*, I, d. 2, q. 4, Oth II, p. 115 : « ...omnis res prior alia re realiter distincta ab illa potest esse sine ea... »

⁸⁴ Cf. le livre Z de la *Métaphysique*, dans lequel Aristote essaye de justifier cela. Par exemple, il écrit : « Toutefois la substance est absolument première, à la fois logiquement, dans l'ordre de la connaissance et selon le temps. En effet, aucun autre des catégories n'existe à l'état séparé, seule la substance le peut. Elle est aussi première logiquement, car dans la définition de chaque être est nécessairement incluse celle de la substance. Enfin, nous croyons connaître plus parfaitement chaque chose quand nous connaissons son essence, par exemple l'essence de l'homme ou du feu, que lorsque nous connaissons sa qualité, sa quantité ou son lieu, puisque chacun de ces modes eux-mêmes, nous ne les connaissons que lorsque nous savons quelle est leur essence, essence de la quantité ou de la qualité. » [*Métaphysique* Z, 1, 1028a 34 b 2]

exister sans aucun accident⁸⁵. La transsubstantiation dans l'Eucharistie est l'exemple par excellence qu'utilisent les théologiens pour montrer l'indépendance des accidents vis-à-vis des substances⁸⁶.

Thèse 6 : la substance et ses accidents forment une totalité *per accidens*. La substance n'existe jamais dans la nature sans accidents, mais elle reste numériquement une dans un même lieu, même si tous ses accidents actuels étaient enlevés pour les remplacer par d'autres (*saltem per potentiam divinam*), même par des contraires.

L'essence d'un individu est la combinaison de ses parties essentielles, la substance individuelle. Quelle est l'essence d'une qualité ? La substance est composée, donc son essence est composée de ses parties intrinsèques. La qualité, quant à elle, est simple. Donc, son essence est simple, c'est la qualité particulière elle-même.

Il est très important d'éclairer le sens du terme « essence » dans l'usage que Guillaume en fait, car certains commentateurs l'ont mal interprété. C'est le cas de Louis Valcke que nous avons déjà évoqué au début, mais c'est aussi le cas de Pierre Alféri. En effet, il écrit que « toute essence est singulière ». C'est vrai, il a raison d'une certaine manière. Mais, il affirme aussi :

⁸⁵ *Ord.*, I, d. 30, q. 1, (cité par M. Adams à l'époque où l'édition critique n'était pas terminée. Nous n'avons pas retrouvé le passage) : « ...Hoc non sufficit, quia sequendo rationem naturalem debet dici quod accidens non potest esse sine subiecto nec subiectum sine accidente et tamen utrumque vere est absolutum... »

⁸⁶ *De Corpore Christi*, c. 33, OTh X, p. 185 : « Stricte sumendo hoc vocabulum 'accidens', sic accidens significat rem distinctam a substantia inhaerentem illi rei, scilicet substantiae, et sine qua potest illa substantia saltem per potentiam divinam existere, ita quod contradictionem non includit substantiam illam existere et illo accidente distincte realiter non informari. Et tunc dicitur accidens res realiter adveniendi alteri rei et recedens ab ea vel potens recedere sine illius rei substantialis corruptione, non faciens per se unum cum illo cui realiter advenit, quod addo propter materiam et formam substantialem. » Ce passage intervient dans une justification de la transsubstantiation.

« L'essence est la chose singulière même. On ne peut donc pas dire que le singulier a une essence. »⁸⁷

Tout dépend de l'acception de l'expression « chose singulière ». En effet, l'essence n'est pas autre chose que la chose même en ce qu'elle n'est pas extérieure à cette chose, mais l'essence est en fait plusieurs choses : les parties essentielles sans lesquelles la chose ne peut exister. Socrate est plus que son essence. Il est l'agrégat d'une substance et de plusieurs qualités, et ces qualités ne lui sont pas essentielles, bien qu'il ne puisse pas exister sans qualités. L'ambiguïté d'Ockham que nous voulions soulever ici est la suivante : qu'est-ce que le singulier pour Ockham ? D'une part la totalité *per accidens* de la substance et de ses accidents, mais aussi les parties de ce tout (substance et qualités), aussi bien que les parties de la substance. Cette ambiguïté se trouve exprimée dans la sémantique, car certains prédicables signifient le tout d'autres les parties. En revanche, la théorie de la connaissance bute sur certaines difficultés subséquentes à la méréologie. Par exemple, Alféri écrit :

« ...à quoi bon parler de l'essence si elle ne signifie rien d'autre que la chose singulière, rien d'autre que l'étant existant ? (...) Dire que la chose singulière est sa propre essence, que ce platane est son essence, c'est en dire quelque chose de décisif sans pourtant mettre en cause sa simplicité ontologique : c'est dire que *le singulier est en lui-même intelligible*, ou encore, dans les termes d'un vieux et mauvais dicton, que le singulier n'est pas ineffable. »⁸⁸

On peut gloser la thèse d'Alféri en disant que l'essence d'un individu est directement intelligible. Nous verrons qu'il n'est pas possible d'affirmer cela. Alféri a bien vu le

⁸⁷ Pierre ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Minuit, 1989, p. 73.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 74.

rapport étrié entre la méréologie et l'épistémologie. La base de la signification des termes est dans notre connaissance des individus, totalités ou parties. Mais que veut dire Ockham lorsqu'il affirme que le singulier est le premier intelligible ?

L'objectif de cette première partie était d'exposer les grands principes de l'ontologie du *Venerabilis Inceptor*. Il s'est avéré que ce n'est pas tout le temps le rasoir qui est à l'œuvre, mais aussi d'autres principes comme le principe d'indiscernabilité des identiques, le principe de contradiction et le principe de séparabilité (distinctions réelles), autant de socles pour la construction d'une méréologie individualiste. Dans cette perspective, il semble y avoir deux mouvements dans la pensée d'Ockham. D'abord l'analyse conceptuelle, analyse des signes que sont les universaux et les catégories, et ensuite, un deuxième mouvement, dans lequel Ockham utilise des principes purement logiques, métaphysiques et théologiques. Le lien entre ces deux mouvements se situe dans le rapport des signes aux choses signifiées, aux individus, totalités ou parties, aux agrégats, etc. Dans la deuxième partie de ce travail, nous exposerons donc les grands traits de la sémantique ockhamiste, en accentuant l'exposé sur le naturalisme d'Ockham. Si les deux mouvements sont liés, c'est parce qu'ils sont liés naturellement, par le processus d'acquisition de la signification. Ce dernier processus, pierre angulaire du système, sera l'objet de nos critiques dans les parties III et IV.

II – Référence directe et essentialisme :

l'externalisme d'Ockham

Le programme nominaliste repose tout entier sur une théorie du signe. Ockham, dans ce domaine, se fait l'héritier de la logique terministe du siècle précédent qu'il mêle aux innovations de Duns Scot sur le plan noétique. Le langage à étudier en premier est le langage mental, premier dans l'ordre de génération, premier dans l'ordre logique. Si le système repose sur une théorie du signe, il repose avant tout sur une théorie des signes naturels. Si le langage mental possède un caractère universel, c'est qu'il est acquis naturellement par tous les hommes. Nous pensons tous à peu près de la même manière, bien que nous exprimions nos pensées dans des langues différentes. Pour analyser le langage, ses propositions et leurs liaisons, il faut d'abord étudier les propriétés des termes (*proprietas terminorum*), signification et supposition. La philosophie du langage sous-jacente à cette logique est atomiste. Même si la théorie de la supposition étudie la référence des termes en contexte propositionnel, l'étude sémantique se ramène toujours aux termes pris en eux-mêmes, à leur relation sémantique primitive au monde. Nous verrons comment s'agencent la théorie de la signification des termes et la théorie de la référence en contexte, la supposition. La relation de signification est première, il s'agit d'une relation qui est à sa base dyadique, relation entre un signe et une chose, et qui peut être polyadique, relation entre un signe

et plusieurs choses, entre plusieurs signes mis ensemble et une chose. La signification ne demande pas de tiers pour naître, en dehors des signes et des choses. Pas besoin d'interprétant. Ce n'est pas tant le sens que ce que nous appelons aujourd'hui la dénotation qui intéresse le philosophe anglais. Du fait de cet atomisme, un intérêt particulier sera porté aux noms, nominalisme oblige. Les noms, termes catégorématiques, signifient les individus extramentaux, alors que les syncatégorèmes ne signifient rien de déterminé en eux-mêmes. Les deux catégories de noms à étudier seront les noms absolus et les noms connotatifs déjà évoqués dans la première partie. Termes signifiant naturellement des individus classés en espèces et en genres, ce sont les principes de l'acquisition naturelle de la signification qui seront mis au premier plan dans les parties suivantes. Si ces termes signifient des individus singuliers et non des natures communes ou autres universaux *in rebus*, le *Venerabilis Inceptor* doit fournir une explication du processus qui fait d'un atome mental le signe d'une multiplicité d'individus. Dans cette deuxième partie, nous nous contenterons de décrire la sémantique des différents langages (mental, oral et écrit). Dans les parties suivantes, nous interrogerons de plus près la théorie de la connaissance sous-jacente et ses conséquences sur le système en général et sur le problème de la fixation de la référence en particulier.

Nous commencerons par quelques rappels sur la sémantique des termes et des propositions, les conditions de vérité des propositions. Nous ferons un bref détour sur les propositions modales, et plus particulièrement sur la distinction entre modalités *de re* et modalités *de dicto*. Cette distinction a pris toute son importance dans la logique modale contemporaine. Les nominalistes contemporains (surtout Quine) jettent la pierre aux modalités *de re*, engageant soi-disant à un essentialisme. Ce qui est dit nécessaire

d'une chose (« Socrate est nécessairement un homme ») lui est essentiel (l'essence de Socrate est d'être un homme). La position de Guillaume est intéressante de ce point de vue. Essentialiste et nominaliste à la fois, sa théorie des modalités aléthiques est tout à fait singulière. Parallèlement aux critiques de Quine, on a vu renaître un questionnement sur l'essentialisme dans la philosophie contemporaine aussi bien en logique qu'en sémantique. Kripke et Putnam sont les principaux tenants d'un type très particulier d'essentialisme et surtout d'une théorie de la référence directe des noms qui s'approche à peu de choses près des intuitions d'Ockham six cents ans auparavant. Kripke s'est surtout attaché aux noms propres⁸⁹ et Putnam aux termes d'espèces naturelles⁹⁰. Les noms propres sont, dans cette perspective, des désignateurs rigides, ils désignent le même individu dans tous les mondes possibles. Les noms communs d'espèces naturelles désignent quant à eux les membres d'une espèce indépendamment des croyances ou autre intervention subjective. La signification de ces termes vient de l'extérieur, des signifiés eux-mêmes. Le concept « chien » signifie tout ce qui est de la même espèce que tel échantillon prototypique de l'espèce. La référence (il faut entendre la signification) ne peut être fixée que par des experts, il faut établir une division du travail linguistique nous dit Putnam. Ockham souscrit à une forme d'externalisme sans division du travail. On peut qualifier la sémantique d'Ockham d'externaliste, mais il est aussi naturaliste et individualiste. Si les universaux sont des signes pour Ockham, qu'est-ce qui leur confère leur signification ? Comment déterminer avec exactitude les signifiés des concepts universels ? La théorie des conditions de vérité des propositions demande cette exactitude, clause difficile à remplir dans ce paradigme naturaliste.

⁸⁹ Saül KRIPKE, *Naming and Necessity*, in Gilbert HARMAN et Donald DAVIDSON, *Semantics for Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972. Trad. fr. *La logique des noms propres*, Minuit, Paris, 1982.

⁹⁰ Voir par exemple, Hilary PUTNAM, *Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge University Press, 1975.

L'intérêt de ce parallélisme est aussi historique, car Ockham est bien en un sens externaliste comme ces philosophes contemporains, la signification n'est pas donnée par l'esprit seul, mais la fixation de cette signification est un processus bien différent. Certains historiens ont vu dans Locke un pionnier de cette idée (Mackie par exemple), mais d'une part c'est faux, car Locke tend plutôt vers une sorte d'internalisme, et d'autre part, il existe un ancêtre plus ancien : Guillaume d'Ockham. Quelques commentateurs d'Ockham (surtout C. Panaccio) ont déjà montré cette anticipation, nous reprendrons ici leurs résultats. La portée de cette seconde partie est donc limitée, mais indispensable pour entrer dans le sujet de la fixation de la référence qui occupera les deux dernières parties. Il s'agira ici de mettre en place les maillons essentiels de la sémantique ockhamienne.

II – 1 – Les principes de la sémantique ockhamiste

II – 1 – 1 Les atomes de signification

Certains commentateurs parlent d'un « tournant ockhamiste » dans l'histoire du Moyen Age. D'autres seraient même tentés d'y voir un tournant linguistique, la métaphysique et l'ontologie étant une affaire de langage. Ce qui lui vaut aussi cette image novatrice pour le Moyen Age, c'est l'accent qu'il met sur l'idée de langage mental, notion à l'histoire longue et délicate⁹¹, clef de voûte de son système. Mais, à y regarder de plus près, la primauté accordée au langage mental fait du tournant linguistique un mirage linguistique. La tentation est grande de voir dans le langage

mental de Guillaume un signe avant-coureur de la méthode analytique, visant à réformer le langage ordinaire, celui-ci pouvant être dépassé en trouvant la forme logique des propositions. Le langage mental jouerait alors ce rôle de garde-fou. Ce langage universel et économique devrait nous garantir des éventuelles erreurs dans nos langues de communication. Ce n'est pas vraiment son rôle chez Ockham, et sa mise en place dépend surtout d'un modèle épistémologique. Même si la sémantique est au premier plan des œuvres de Guillaume, elle repose sur une théorie de la connaissance. Les concepts, premiers atomes de signification, sont totalement dépendants de notre connaissance des choses signifiées. Nous rappellerons les éléments de cette logique dans ses grands traits, car elle a déjà été exposée dans de nombreux articles et livres⁹².

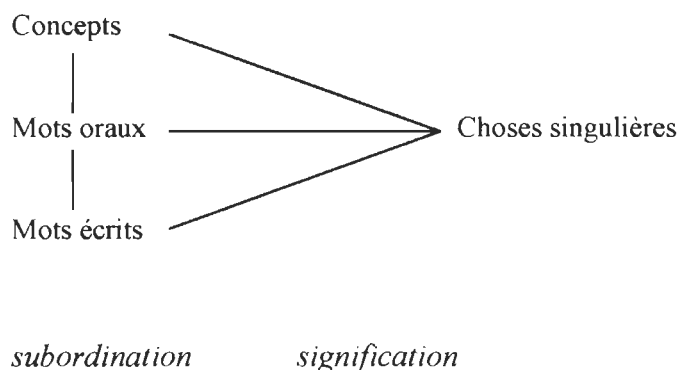
La signification naturelle est au centre de l'ockhamisme, en rupture avec le schéma classique aristotélicien de la signification. La sémiotique d'Aristote place aussi les concepts dans une relation naturelle avec les choses, relation de ressemblance ou de similitude de la chose. Ils signifient donc naturellement les choses ; les mots parlés, quant à eux, sont reliés conventionnellement aux états de l'âme (les concepts), et les mots écrits sont reliés conventionnellement aux mots parlés. Les mots conventionnels *signifient* les concepts et non les choses⁹³. Ce schéma est complètement abandonné par

⁹¹ Sur l'histoire de la notion de langage mental, et sur le rôle du langage mental chez Ockham, Cf. Claude PANACCIO, *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999. Les chapitres 7 à 9 sont particulièrement pertinents pour notre propos.

⁹² Nous pouvons citer quelques travaux remarquables, comme Marilyn ADAMS, *William of Ockham*, University of Notre Dame Press, 1987, Joël BIARD, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Vrin, Paris, 1989 ; Claude PANACCIO, *Les mots, mes concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Ockham et le nominalisme aujourd'hui*, Vrin-Bellarmin, 1991, Cyrille MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, 1994. Des descriptions tout à fait remarquables ayant déjà été faites, nous nous contenterons ici de reprendre les éléments de base pour remettre en contexte les développements qui suivront cette sous partie introductive. Néanmoins, nous espérons qu'à la fin de ce travail le lecteur pourra jeter un regard nouveau et problématique sur la sémantique ockhamienne.

⁹³ ARISTOTE, *De l'interprétation*, trad. Tricot, Vrin, Paris, 1994, 16a 3-8 : « Les sons sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images »

Ockham. Selon le *Venerabilis Inceptor*, les concepts signifient bien naturellement les choses en vertu de relations naturelles avec les signifiés, mais les mots conventionnels (parlés ou écrits) signifient aussi directement les choses et non les concepts. Ockham opère ce que Alain de Libera appelle « la refonte du triangle sémiotique »⁹⁴. La relation qu'il y a entre les mots conventionnels et les concepts est une relation de subordination et non de signification. Les termes conventionnels acquièrent leur signification par une sorte de transfert ordonné de la signification des concepts. L'origine de toute signification est donc naturelle au niveau des atomes conceptuels de signification. Ockham, à la suite de Boèce, distingue donc trois niveaux de langage ordonnés entre eux, le langage mental au premier niveau, à partir duquel est conférée la signification des termes des niveaux inférieurs, le langage oral, puis le langage écrit subordonné au langage oral. Nous avons donc le schéma suivant⁹⁵ :



Ce schéma ne vaut que pour les catégorèmes, car les syncatégorèmes (quantificateurs, et autres foncteurs logiques) ne signifient rien de déterminé, mais modifient la relation sémantique qu'entretiennent les mots et les choses au sein d'un discours (*oratio*). A cette distinction des mots correspond la même distinction du côté des propositions qui

⁹⁴ Alain DE LIBERA, *La querelle des universaux*, Seuil, Paris, 1996, p. 352.

se divisent en propositions mentales, composées de concepts, propositions orales, composées de mots oraux, et propositions écrites, composées de mots écrits. Les trois langages sont en quelque sorte isomorphes⁹⁶. Si le langage mental était un langage logique lessivé de toute ambiguïté, il faudrait expliquer cet isomorphisme. On doit retrouver approximativement les mêmes choses dans les différents langages, sauf les synonymes nous dit Ockham. Le langage mental fait l'économie des synonymes, deux termes synonymes français sont subordonnés à un même concept. Tous les traits grammaticaux des langues conventionnelles ne sont pas non plus présents dans le langage mental⁹⁷. Pour que la méthode soit proche de celle de Russell par exemple, il faudrait qu'on puisse faire le chemin inverse, des mots de nos langues vers les termes du langage mental primitif. Si ce regard rétrospectif est possible, ce langage mental devrait pouvoir nous être évident, transparent. Pourquoi irions-nous y subordonner des langues aussi variées que le sont les cultures qui les utilisent ? Comment introduire et décrire ce langage mental ? Nous ne pouvons ni le décrire, ni l'introduire, en dehors de nos langues de communication. N'est-ce pas biaisé dès le départ ? La théorie du langage mental d'Ockham reflète en tout cas une démarche caractéristique. La théorie est très complexe, faite de distinctions innombrables et de ramifications qui n'en finissent plus. Ockham veut soutenir une thèse sur les universaux. Nous ne connaissons que des individus, il n'y a que des distinctions réelles entre ces individus, ceux-ci peuvent s'agencer en totalités, etc. Il faut expliquer la généralité par les signes. A partir de là, Ockham opère des distinctions, pour mettre en place ce langage universel et naturel, qui doit garantir que nos signes ne signifient pas arbitrairement les espèces, les genres, etc.

⁹⁵ Je reprends ce schéma à Alain De Libera, *ibid.* p. 355.

⁹⁶ On verra dans la quatrième partie que l'isomorphie n'est pas totale. Nous consacrerons une sous-partie entière à la question de la subordination.

⁹⁷ Voir John TRENTMAN, « Ockham on Mental », *Mind* 79, 1970, pp. 586-590.

Si Ockham ne mettait pas en place ce langage mental, il n'aurait que peu de ressources pour soutenir ses présupposés sur les universaux. Le langage mental repose sur le présupposé central que l'intellect atteint directement le singulier, et dans un sens que du singulier.

Revenons sur l'appellation « atomisme ». Certains commentateurs ont pensé que les véritables unités de base du langage étaient les propositions et non les termes, car disent-ils les termes n'acquièrent leur signification (leur supposition personnelle en fait) qu'au sein d'un contexte propositionnel⁹⁸. Ces commentateurs allaient même jusqu'à dire qu'il s'agissait là de la radicale originalité sémantique de Guillaume et qu'il n'était donc pas un strict atomiste et un strict nominaliste comme on pourrait le croire. Alors, comment justifier que les termes sont réellement les atomes de signification du langage, et qu'ils ont donc une sémanticité qui leur est propre indépendamment d'un quelconque contexte propositionnel, et en tout cas antérieur à celui-ci ? C'est le défi qu'a relevé Claude Panaccio dans plusieurs articles, dont un de 1984 a particulièrement marqué l'exégèse d'Ockham et que les commentateurs ont désormais admis⁹⁹. L'enjeu de la discussion est de savoir si la relation sémantique de signification est première, ou si c'est la supposition (la référence en contexte propositionnel) qui est première. Lorsqu'un terme suppose personnellement, il suppose pour ses signifiés. Y a-t-il ou non redondance ? Parmi les différentes définitions que donne Guillaume d'un terme, celle qu'il retient durant toute la *Somme de logique* est la suivante :

⁹⁸ Par exemple, Theodore DE ANDRES, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid, 1969, Mickael J. LOUX, « *Significatio and Suppositio* : Reflections on Ockham's Semantics », *The New Scholasticism*, 53, 1979, et Joël BIARD, « La redéfinition ockhamiste de la signification », in *Spärche und Erkenntnis im Mittelalter*, ed. W. KLUXEN et al., De Gruyter, Berlin, 1981.

⁹⁹ Claude PANACCIO, « Propositionalism and Atomism in Ockham's Semantics », *Franciscan Studies*, vol. 44, 1984 (Commemorative issue : William of Ockham), pp. 61-70. Voir aussi, « Supposition naturelle et signification occamiste », in *De Ortu Grammaticae*, ed. G.L. BURSILL-HALL and S. EBESSEN,

« On comprend autrement le nom « terme » lorsqu'on le distingue de la phrase ; alors tout élément simple est appelé terme. »¹⁰⁰

Ainsi, aussi bien les catégorèmes que les syncatégorèmes sont des termes. Panaccio montre donc que la notion de « terme » adoptée par Ockham n'est pas celle d'Aristote comme le pensaient les autres commentateurs. Reste un problème : lorsque Ockham définit ce qu'est la signification de ces termes, il utilise la supposition des termes¹⁰¹. Seulement, lorsqu'il définit la supposition il se sert là aussi de la notion de signification¹⁰². Plus particulièrement, la supposition personnelle (lorsqu'un terme dans une proposition réfère bien à des choses extra mentales) est définie ainsi : « la supposition est personnelle lorsque le terme suppose pour son signifié, et est pris significativement »¹⁰³. Une première conclusion s'impose : ni la signification ni la supposition n'est première logiquement l'une par rapport à l'autre dans l'ordre de la définition. Néanmoins, s'il n'y a pas de priorité logique de l'une sur l'autre dans l'ordre de la définition, il y en a une dans l'ordre de la détermination. Et là une seconde conclusion s'impose : c'est la signification qui détermine la supposition. De là suit implicitement le principe de compositionnalité qu'adopte Guillaume, la proposition est un tout composé de parties analysables, elle répond aux exigences générales de la méréologie individualiste décrite plus haut. En effet, les propriétés sémantiques d'une proposition sont déterminées par les propriétés sémantiques de ses constituants, et non

Benjamins, Amsterdam, 1990, et l'article plus récent et plus général « Semantics and Mental Language » in P.V. SPADE, *Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, 1999.

¹⁰⁰ S.L., I, I, OPh I, p. 9 (trad. Biard, p. 8) : « Aliter accipitur hoc nomen 'terminus' secundum quod distinguitur contra orationem ; et sic omne incomplexum vocatur terminus ».

¹⁰¹ Cf. S.L., I, 33.

¹⁰² Cf. S.L., I, 63.

l'inverse. La sémantique d'Ockham n'est donc pas holiste mais atomiste. Panaccio donne quelques arguments textuels tirés de l'épistémologie décrite dans l'*Ordinatio*¹⁰⁴ pour soutenir son interprétation. Ockham affirme clairement dans ces textes que l'esprit ne peut former une proposition que lorsqu'il connaît les termes singuliers. Enfin, l'argument le plus décisif de Claude Panaccio est le suivant : les termes « *signum* » et « *significare* » sont des termes connotatifs selon Ockham, et par ailleurs n'ont qu'une définition *quid nominis* et non une définition *quid rei*. Ainsi, les définitions qu'on trouve de ces termes dans les deux premiers chapitres de la *Somme de logique* sont des définitions nominales. Or, ces définitions, Ockham nous dit, indiquent généralement une des quatre causes aristotéliennes. Ici, on peut facilement identifier la cause finale. Nous trouvons donc deux finalités pour le terme « *signum* » : la première est « d'amener quelque chose à l'esprit » (*ducere in notitiam*, cf. Augustin) et la seconde, éventuelle, « de supposer pour quelque chose ». Donc, dans la signification de ces termes, on trouve la proposition parmi les *connotata* seulement. La signification première du terme « signe » est bien « d'amener quelque chose à l'esprit », et ceci ne requiert en aucun cas l'appel au contexte propositionnel. Ockham est donc vraiment atomiste, les concepts sont les premiers signes, ayant une relation sémantique au monde fondationnelle pour le reste de la sémantique.

La distinction la plus générale divise les termes en catégorèmes et syncatégorèmes, les premiers ayant une signification propre alors que les seconds ne signifient rien en eux-mêmes. Ensuite les catégorèmes, termes qui nous intéressent le plus dans cette étude, se divisent en termes concrets et termes abstraits, comme « homme » et « humanité ». Ils peuvent parfois être synonymes, auquel cas ils renvoient aux mêmes

¹⁰³ S.L., I, 64, p. 201 trad. Biard : « Sed ista definitio quod 'suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato et significative »

choses sur le même mode (*S.L.* I, 6, p. 19 éd. Biard). Les termes « homme » et « humanité » sont synonymes par exemple, le terme abstrait n'entraîne donc pas à poser autre chose que les individus signifiés par le nom concret « homme », l'un est prédicable de l'autre (*homo est humanitas*)¹⁰⁵. Comme il n'y a pas de synonymes dans le langage mental, il suit que nous n'avons qu'un terme correspondant à ces synonymes dans le langage mental. La division plus pertinente et la plus fondamentale pour étudier le langage mental est celle qui divise les noms en absolus et connotatifs. Cette division est plus générale, certains termes absolus sont concrets, d'autres abstraits, et les connotatifs sont le plus souvent concrets, bien que certains termes abstraits comme « paternité » soient connotatifs.

« les noms absolus sont ceux qui ne signifient pas quelque chose de manière principale et autre chose, ou la même chose, de manière secondaire ; tout ce qui est signifié par un tel nom l'est au même titre, comme on le voit pour le nom « animal », qui ne signifie que les bœufs, les ânes et les hommes, et ainsi de suite pour les autres animaux. (...) Le nom connotatif, en revanche, est celui qui signifie quelque chose de façon première et quelque chose de façon seconde.»¹⁰⁶

Les absolus n'ont donc qu'une strate de signifiés, il s'agit de termes d'espèces naturelles en signifiant que les individus appartenant à cette sorte de choses. Ces noms peuvent convenir à des substances (« homme »), des parties essentielles (« âme »), ou des qualités (« blancheur »). Les termes connotatifs, au contraire, ont une définition nominale et n'ont pas vraiment de définition réelle, du moins ce n'est pas nécessaire.

¹⁰⁴ Cf. *Ord.*, I, prologue q. 1, OTh I, p. 21 ; *S.L.*, III-II, 29.

¹⁰⁵ *S.L.* I, 6, 7 et 8.

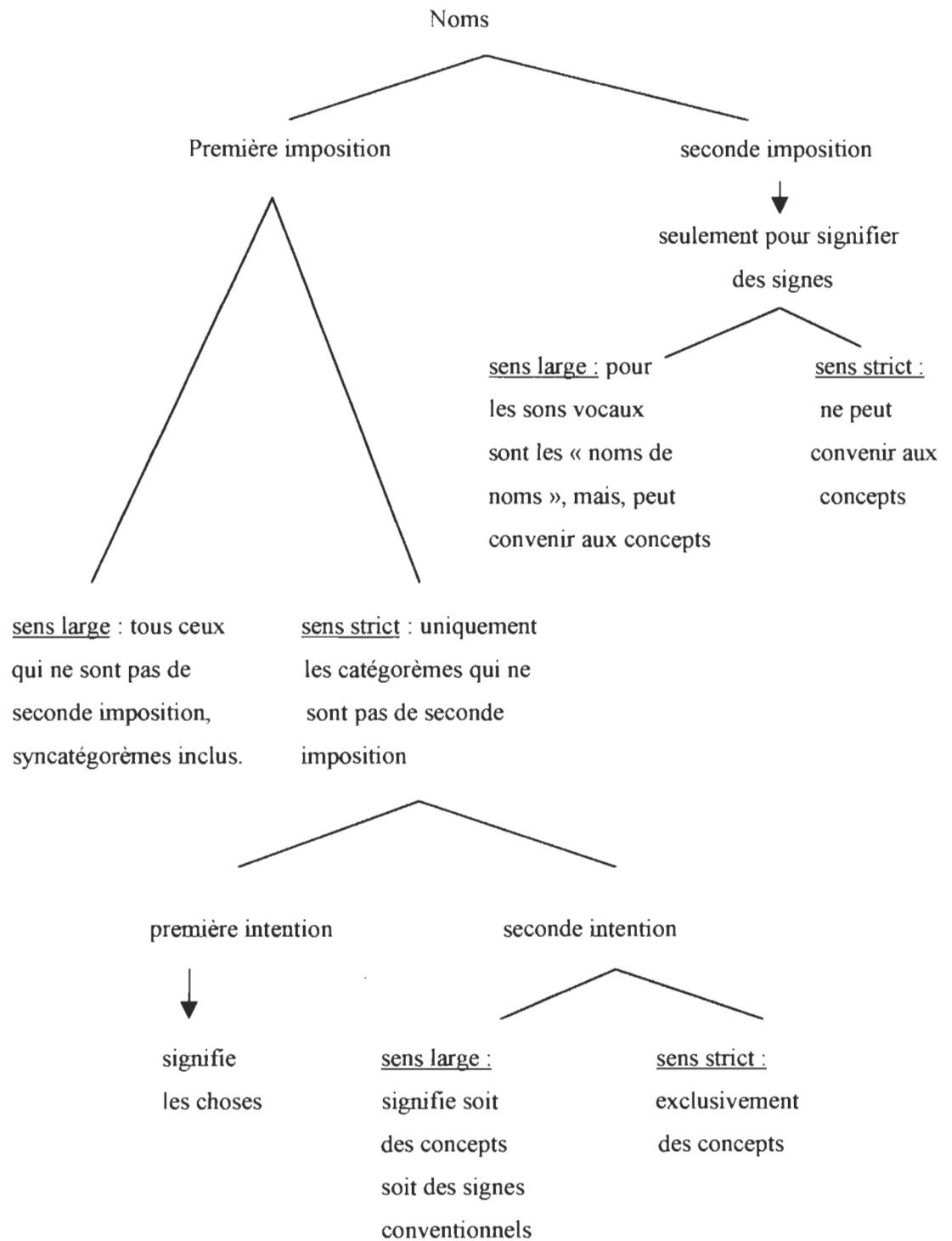
¹⁰⁶ *S.L.*, I, c. 10, p. 36 (Biard) : « Nomina mere absoluta sunt illa quae non significant aliquid principaliter et aliud vel idem secundario, sed quidquid significatur per illud nomen, aequè primo significatur, sicut patet de hoc nomine 'animal' quod non significat nisi boves, asinos et homines, et sic

Tous les termes relatifs sont des connotatifs, et non l'inverse. Ainsi, le terme « père » est relatif et connotatif, il a deux couches de signification, les pères et les enfants connotés par le terme. De même, « blanc » est connotatif, il signifie d'abord les objets blancs, et connote ou signifie secondairement les blancheurs individuelles, les qualités. Les termes absolus n'ont pas à proprement parler de définition nominale (*quid nominis*), nous dit Ockham, parce que plusieurs pourraient leur convenir, mais ils ont, en revanche, une définition réelle (*quid rei*). On n'a pas besoin de définition nominale pour expliquer la signification des termes absolus, car il est évident qu'ils signifient univoquement les individus de l'espèce. Lorsqu'on donne la définition réelle de l'homme, on donne les constituants essentiels et distinctifs des hommes, l'homme est un animal rationnel capable de rire, etc. En revanche, comme les connotatifs ont au moins deux significations, la définition nominale permet de délimiter les différents signifiés et leur place, signifiés premiers, seconds, etc. Par exemple, « blanc » est défini nominalement comme « quelque chose possédant une blancheur » (*aliquid habens albedinem*). Le dernier terme indique les *connotata*¹⁰⁷.

Passons rapidement sur d'autres distinctions importantes de la logique par un schéma général :

de aliis animalibus (...). Nomen autem connotativum est illud quod significat aliquid primario et aliquid secundario. »

¹⁰⁷ Nous reprenons ici les résultats de Claude Panaccio, présentés à plusieurs reprises, à Avignon au Symposium de logique et sémantique médiévale en juin 2000, et dans les conférences Pierre Abélard, Sorbonne, en Mars 2001.



Ockham résume cette exposition ainsi :

« On peut conclure de tout cela que certains noms signifient seulement des signes institués arbitrairement, mais uniquement en tant qu'ils sont des signes, et que certains signifient aussi bien des signes institués arbitrairement que des signes naturels. Certains signifient seulement des choses qui ne sont pas des signes faisant partie d'une proposition ; certains, enfin, signifient indifféremment de telles choses, qui ne font pas partie d'une proposition ou d'une phrase, et des signes, comme c'est le cas de « chose », « être », etc. »¹⁰⁸

Les signes peuvent signifier tout ce qui peut être signifié, des choses ou d'autres signes (qualités sensibles ou intellectuelles, donc aussi des choses). Ces distinctions sont centrales pour l'analyse des catégories et des universaux. On a vu dans la première partie que le terme « espèce » par exemple est un nom de seconde intention, il signifie d'autres concepts, les concepts d'espèces comme « homme », « cheval », etc. De même, les termes de catégories ne signifient pas directement les choses, mais signifient d'autres termes de première intention. « Substance » signifie les noms de substances, termes absolus généraux ou noms propres. Les distinctions que nous venons d'énumérer ne sont pas propres à Ockham, elles se sont mises en place progressivement avec l'essor de la logique terministe. Ockham a une pensée originale, mais ce n'est pas notre travail de faire la liste de ces cas¹⁰⁹. Ces distinctions valent pour la signification des termes en eux-mêmes, en dehors des contextes propositionnels, mais permettent les différents types de supposition. Si un terme peut signifier un concept ou un signe conventionnel,

¹⁰⁸ S.L.I, 11, p. 42, (Biard) : « Ex quibus omnibus colligi potest quod quaedam nomina significant praecise signa ad placitum instituta, et nominis dum sunt signa, quaedam autem praecise significant signa tam ad placitum instituta quam signa naturalia. Quedam vero significant praecise res quae non sunt signa talia, quae sunt partes propositionis ; quaedam indifferenter significant tales res quae non sunt partes propositionis nec orationis et etiam signa talia, cuiusmodi sunt talia nomina 'res', 'ens', 'aliquid' et huiusmodi. »

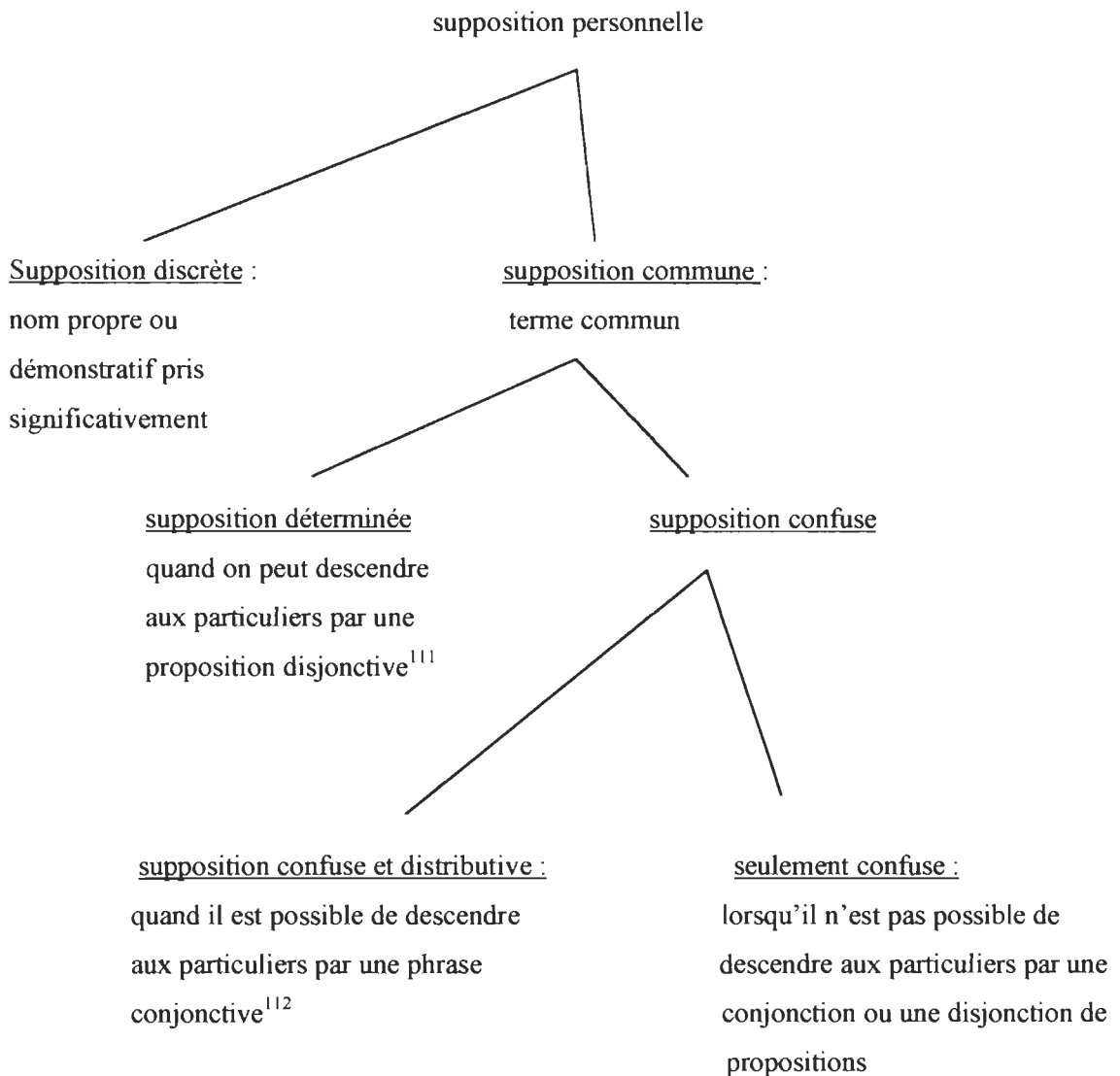
aussi bien que des choses, rien n'empêche logiquement des passages de l'une à l'autre signification dans des contextes propositionnels. Un même mot pourra supposer pour différentes choses selon les contextes.

II – 1 – 2 Propositions et valeurs de vérité : la suppositio

Les propositions sont mentales, orales ou écrites et se composent des termes appartenant aux niveaux de langage respectifs. Comme pour les termes, les propositions mentales sont premières. Si on veut analyser les valeurs de vérité d'une proposition dans une langue, elles seront en fait déterminées par la proposition mentale correspondante et le plus souvent par les signifiés des termes. Sa théorie de la vérité, autrement appelée « théorie des deux noms » par certains commentateurs comme Peter Geach, renvoie les conditions de vérité aux termes et à ce dont ils tiennent lieu dans la proposition. La forme classique d'une proposition est S est P. Pour qu'une telle proposition catégorique au présent soit vraie, il faut que « S » suppose pour les mêmes choses que « P ». Il ne s'agit pas d'une identité stricte des *supposita*, mais d'une sorte d'inclusion. Soit la proposition « omnis homo est animal », celle-ci sera vraie si dans les *supposita* du terme « animal » sont inclus les *supposita* du terme « homme ». Ce genre de proposition basique nécessite qu'on sache quels sont les signifiés des termes dont ils tiennent lieu dans la proposition, « homme » signifie les hommes et « animal » les animaux, et dans la proposition ces termes supposent personnellement, c'est-à-dire suppléent pour les signifiés. Un terme peut donc supposer personnellement (*suppositio personalis*), lorsqu'il désigne ses signifiés, ou supposer matériellement (*suppositio*

¹⁰⁹ On peut déduire la liste du travail de P.V. Spade sur internet *Thoughts, Words and Things...*, www.pvspade.com

materialis), et alors il tiendra lieu du terme lui-même (« homme » est un nom commun »), ou encore supposer simplement (*suppositio simplex*), c'est-à-dire que le terme supposera pour le concept auquel il est subordonné (« l'homme est une espèce »). Il y a d'autres ramifications, notamment au sein de la supposition personnelle, qui se greffent sur celles-ci¹¹⁰. Nous nous contenterons d'un schéma récapitulant ces différents types de supposition.



¹¹⁰ Cf. *Summa Logicae*, I, 63 à la fin.

¹¹¹ Par exemple, pour la proposition « un homme est un animal », le sujet et le prédicat ont une supposition déterminée, car on peut inférer la proposition « un homme est un animal, donc cet homme-ci ou cet homme-là est un animal », et ainsi de suite pour tous les animaux.

¹¹² « Tout homme est un animal » donc celui-ci et celui-là, etc.

Une fois déterminés les *supposita* des termes, on peut « calculer » les valeurs de vérité d'une proposition. Il faudra une correspondance des *supposita*, une intersection des ensembles de choses pour lesquelles les termes supposent. Par exemple, pour une proposition catégorique affirmative au présent, il faut que les *supposita* du sujet de la proposition soient les mêmes que ceux du prédicat, ou que les *supposita* du sujet fassent partie des *supposita* du prédicat. Il suffit ensuite de faire varier les types de relation que peuvent entretenir ces ensembles (les *supposita* des termes de la proposition, sujet ou prédicat), pour obtenir les valeurs de vérité de propositions quantifiées. Par exemple, la proposition « tout homme est capable de rire » est vraie parce qu'il y a identité entre l'ensemble des *supposita* du terme « homme », et celui du terme « capable de rire ». Les syncatégorèmes influencent la supposition des termes, ainsi que le temps du verbe. Dans une proposition au présent, le terme sujet suppose pour ses *supposita* présents, dans une phrase au passé pour les *supposita* passés, etc. La théorie de la supposition est donc d'une complexité terrible, car de nombreux paramètres peuvent jouer en même temps.

II – 2 – Logique modale et engagement aux essences

II – 2 – 1 La critique nominaliste des essences dans la philosophie contemporaine

N'en déplaise aux nominalistes contemporains, leurs ancêtres revendiquaient leur appartenance à l'aristotélisme et prônaient l'essentialisme. Comment expliquer le changement sans penser un substrat ? Parmi les philosophes du siècle dernier, le plus

virulent contre l'essentialisme est certainement Quine, qui déplore que la distinction entre modalités *de re* et modalités *de dicto* entraîne une position métaphysique insoutenable selon lui, l'essentialisme aristotélicien. Selon lui, être essentialiste revient à attribuer des propriétés nécessaires à un individu ou plusieurs. Les modalités *de re* semblent bien faire ce genre d'attribution. La distinction de ces modalités est d'abord syntaxique, elle dépend de la place et de la portée de l'opérateur modal. Lorsque l'opérateur modal porte sur une proposition, il s'agit d'une modalité *de dicto*. Au contraire, si l'opérateur entre au sein d'une proposition, comme dans « Socrate est nécessairement un homme », il s'agit d'une modalité *de re*, on parle de la chose en lui attribuant une propriété nécessaire, qu'elle ne peut pas ne pas avoir. En plus d'être syntaxique, la distinction apporte donc une distinction de sens selon Quine. On n'affirme pas la même chose dans un cas ou dans l'autre. L'argumentaire général contre les modalités commence par celui de l'opacité référentielle des contextes modaux. Dès qu'il y a modalité, les problèmes d'interprétation arrivent. La substituabilité d'expressions coréférentielles est notamment impossible selon Quine. Le célèbre exemple du nombre des planètes est censé le montrer. Tout le monde admettra qu'il est nécessaire que le nombre 9 soit plus grand que le nombre 7, autrement paraphrasé, 9 est nécessairement plus grand que 7. Il se trouve qu'il y a neuf planètes dans le système solaire, donc le nombre des planètes est 9. Selon Quine, on ne peut pas passer à la proposition (1) « le nombre des planètes est nécessairement supérieur à 7 », car nous parlons là d'un fait contingent du monde, qu'il n'y a que neuf planètes dans ce système solaire, il y aurait pu en avoir plus ou moins, ce n'est donc pas nécessaire. Mais, peu importe la distinction de *re* et de *dicto*, car (1) n'est pas nécessaire. Les contextes modaux sont opaques selon Quine. On ne peut pas passer d'une nécessité logique, dans

les propositions, à une nécessité métaphysique. On reconnaîtra aussi derrière ces critiques l'empirisme logique de Quine, celui-ci refusant toute distinction entre énoncés analytiques et énoncés synthétiques, distinction qui croise celle des modalités aléthiques à certains égards. Ce que refuse Quine, c'est qu'on puisse attribuer des propriétés nécessaires et des propriétés contingentes à un individu, c'est le résultat et le présupposé de l'argumentaire. Les modalités sont à rejeter car elles entraînent l'essentialisme, et l'essentialisme est à rejeter car il attribue des propriétés nécessaires et contingentes à des individus, ce qui ne veut rien dire. Il y a peut-être circularité. L'argument dirigé explicitement contre l'essentialisme est celui du mathématicien cycliste. Cet argument présuppose dès le début que les modalités aléthiques de nécessité et de possibilité sont l'expression d'essences. Quine écrit :

« Peut-être puis-je éveiller de la façon suivante la sensation juste de désorientation qui en résulte. Les mathématiciens peuvent raisonnablement être conçus comme étant nécessairement rationnels, mais non nécessairement bipèdes ; et les cyclistes comme nécessairement bipèdes mais non nécessairement rationnels. Mais qu'en serait-il d'un individu qui aurait au nombre de ses excentricités à la fois les mathématiques et le vélo ? Cet individu concret est-il nécessairement rationnel et bipède de manière contingente, ou vice versa ? Dans la mesure où nous parlons référentiellement de cet objet, et sans préjugé particulier en faveur d'un groupement de mathématiciens en tant que tels jugés plus importants que celui des cyclistes en tant que tels ou vice versa, dans cette mesure, il n'y a pas l'ombre d'un sens dans une évaluation qui compte certains des attributs nécessaires et d'autres comme des attributs contingents. Certains de ses attributs comptent comme importants et d'autres comme sans importance, sans doute, certains sont durables, d'autres passagers, mais aucun ne peut paraître nécessaire ou contingent. (...) Curieusement, il existe une tradition philosophique qui fait pareille distinction entre attributs nécessaires et attributs contingents. Elle a survécu dans les termes «essence» et «accident», «relation interne» et «relation externe». C'est une distinction que l'on attribue à Aristote (matière

à controverse chez les érudits ; c'est le prix des attributions à Aristote). Mais pour vénérable que soit cette distinction, elle est certainement insoutenable (...) En conscience, nous ne pouvons porter ces déboires variés de la modalité au compte de la notion d'analyticité ».¹¹³

Selon Quine, la nécessité réside dans nos façons de parler et non dans les choses. Le refus des modalités et des essences est une affaire d'empiriste depuis Hobbes, jusqu'à Hume, et maintenant jusqu'à Quine. L'argument ne fonctionne pas très bien, et il contient des présupposés trop forts. Les attributs choisis pour l'exemple ne seraient pas considérés comme essentiels par un essentialiste conséquent (le cas de « rationnel » est plus délicat, c'est la différence spécifique), « être bipède » n'est pas essentiel, car on peut ne pas être bipède, comme on peut être chauve. D'emblée, le sens de la nécessité invoquée dans l'exemple du mathématicien cycliste est faussé. Il ne s'agit pas d'une nécessité métaphysique mais d'une nécessité conditionnelle, pour être cycliste il faut être bipède, de même que pour faire du parachutisme il faut un parachute. Le caractère conditionnel des attributs mentionnés n'engage pas de toute façon à des essences. Ces attributs sont présupposés par la spécification d'une classe d'individus comme cyclistes ou mathématiciens, mais ne sont pas inclus dans la nature de l'individu en lui-même, sans ces spécificités contingentes ajoutées. La comparaison avec Ockham est intéressante, car ce dernier conserve la distinction de *re/de dicto* et l'essentialisme, alors même qu'il ne veut pas s'engager envers des essences abstraites, lui qui est extensionaliste comme Quine. Avant d'entrer dans cette comparaison, il faut déjà anéantir l'argument de Quine d'un point de vue logique, d'un point de vue formel. Nous ne voulons pas donner à Ockham le rôle du *respondens* aux critiques de Quine, car la discussion ainsi présentée est stérile. On a

¹¹³ W. V. O. QUINE, *Words and Object*, M.I.T. Press, Cambridge, 1960, trad. *Le mot et la chose*, p.

$$(1) \Box \forall x (Mx \rightarrow Rx) \wedge \sim \Box \forall x (Mx \rightarrow Bx)$$

$$(2) \Box \forall x (Cx \rightarrow Bx) \wedge \sim \Box \forall x (Cx \rightarrow Rx)$$

« M » est le prédicat pour «être mathématicien », «R » pour «être rationnel », «B » pour «être bipède » et «C » est le prédicat pour «être cycliste »¹¹⁴. Selon Barcan, on ne peut tirer aucune conclusion de ces deux prémisses qui permette de répondre à la question posée par Quine : est-ce que l'individu concret a, qui est mathématicien et cycliste, est nécessairement rationnel et bipède de façon contingente, et vice versa ? On sait qu'a est mathématicien et cycliste :

$$(3) Ma \wedge Ca$$

D'autre part, on peut dériver de (1) l'équivalence suivante, par l'instantiation universelle et la règle d'équivalence des opérateurs modaux :

$$(4) \sim \Diamond (Ma \wedge \sim Ra) \wedge \Diamond (Ma \wedge \sim Ba)$$

$$(5) \sim \Diamond (Ca \wedge \sim Ba) \wedge \Diamond (Ca \wedge \sim Ra)$$

Voici donc toutes les conclusions que l'on peut tirer de cette formalisation :

279-280.

¹¹⁴ C'est ainsi que commence l'analyse de Ruth BARCAN MARCUS, dans « Modalities and Intensional Languages », édité dans *Modalities*, 1993, Oxford University Press, p. 19-20.

$\Box (Ma \rightarrow Ra) ; \sim \Diamond (Ma \wedge \sim Ra) ; \Diamond (Ma \wedge \sim Ba) ; \sim \Box (Ma \rightarrow Ba) ; \Box (Ca \rightarrow Ba) ; \sim \Diamond (Ca \wedge \sim Ba) ; \Diamond (Ca \wedge \sim Ra) ; Ba ; Ra ; Ba \wedge Ra.$

Nulle part on n'a : (6) $(\Box Ra \wedge \sim \Box Ba) \vee (\sim \Box Ra \wedge \Box Ba)$. L'argument n'est pas concluant, car il ne répond pas à la question posée. On doit donc dire que la formule suivante est cohérente :

$$(7) [\Box \forall x (Mx \rightarrow Rx)] \wedge Ma \wedge \sim \Box Ra$$

c'est-à-dire : « il est nécessaire que pour tout individu x, si x est mathématicien, alors x est rationnel (1), et a est mathématicien (3), et a n'est pas nécessairement rationnel (de l'absence de (6)) Transformons (7) :

$$(8) [\Box \forall x (Mx \rightarrow Rx)] \wedge \sim (Ma \rightarrow \Box Ra)$$

$$(9) \sim (Ma \rightarrow \Box Ra)$$

Par généralisation existentielle sur (9)

$$(10) \sim \exists x (Mx \rightarrow \Box Rx)$$

en remettant (10) dans (7), on obtient

$$(11) \Box \forall x (Mx \rightarrow Rx) \wedge \forall x \sim (Mx \rightarrow \Box Rx)$$

Les mathématiciens ne sont pas nécessairement mathématiciens, même si tout homme qui est mathématicien est rationnel. Comme le remarque M. Sainsbury¹¹⁵ : « L'argument de Quine montre en fait que toutes les nécessités ne sont pas *de re*. Seulement, personne n'ira nier cela. L'essentialisme n'est pas l'affirmation que toutes les nécessités sont *de re*, mais seulement quelques-unes ». Seulement, le raisonnement de Quine ne doit peut-être pas se formaliser comme on vient de le faire, mais plutôt comme suit, en l'interprétant *de re*.

$$(1') \quad \forall x (Mx \rightarrow \Box Rx) \wedge \forall x (Mx \rightarrow \sim \Box Bx)$$

$$(2') \quad \forall x (Cx \rightarrow \Box Bx) \wedge \forall x (Cx \rightarrow \sim \Box Rx)$$

Autant la première formalisation ne nous permettait pas de répondre à la question de Quine, autant la seconde est une pétition de principe, et contient déjà ce qu'il faut démontrer. La critique nominaliste des essences et des modalités n'est pas féconde et Guillaume d'Ockham l'avait déjà remarqué à sa manière. Ce dernier sépare l'analyse des modalités de l'essentialisme. L'engagement aux essences se trouve dès l'analyse des termes et de leurs significations, mais au niveau des modalités il n'y a pas de rapport direct. Le problème de Quine demande des interprétations de la nécessité, car le terme « nécessaire » n'est pas univoque.

¹¹⁵ M. SAINSBURY, *Logical Form*, p. 243.

II – 2 – 2 Nécessité, existence et occurrence

La nécessité chez Ockham est presque toujours conditionnelle. Dans une première acception, quelque chose est nécessaire, pour Ockham, lorsque cette chose ne saurait *être* autrement¹¹⁶. En un autre sens, est nécessaire ce qui ne peut commencer ou cesser d'être, et donc seul Dieu est un être nécessaire dans ces deux premiers sens¹¹⁷. En effet, Dieu peut, par sa toute puissance, faire qu'un individu quelconque soit transformé par exemple en alligator, ce ne sera plus le même individu (le même homme), mais ce qui est essentiel peut être anéanti sans contradiction. Le monde est entièrement contingent. On trouve un autre sens de la nécessité dans les œuvres d'Ockham. D'abord, une proposition peut être nécessaire. On entend alors par nécessaire, une proposition qui, si elle a une occurrence, c'est-à-dire si elle est proférée, écrite ou pensée, ne peut être fausse, et donc ne peut être que vraie¹¹⁸. Ainsi, la notion d'occurrence (de *token*) est capitale dans la pensée d'Ockham. *p* est nécessaire si et seulement si *p* est vrai pour absolument toutes ses occurrences¹¹⁹. La totalité des occurrences considérée ici peut être reconstruite comme la totalité des occurrences dans tous les mondes possibles. Cette définition pose alors un problème : nous pouvons concevoir un monde où personne ne parle ni n'écrit, ni ne pense, ou encore un monde où aucun homme n'existe, et donc où il n'y a jamais aucune occurrence (aucun *token*) de telle ou telle proposition. C'est un problème ou du moins une thèse étrange par rapport à ce que nous connaissons en

¹¹⁶ *Quod.*, VI, q. 29, « necessitas importatur quod ita sit in re et non possit aliter esse ».

¹¹⁷ *Summa Logicae*, III, II-5, Oph I, p. 512 : « Uno modo dicitur aliquid necessarium, perpetuum et incorruptibile quia per nullam potentiam potest incipere vel desinere esse. Et sic Deus est perpetuus, necessarius et immortalis ».

¹¹⁸ *Ibid.* « Aliter dicitur necessarium, perpetuum et incorruptibile propositio quae non potest esse falsa ; quae scilicet est ita vera quod, si formetur, non est falsa sed vera tantum ».

¹¹⁹ On pourrait suggérer qu'il faut entendre par « proposition », une suite ordonnée de mots, et chaque fois qu'on retrouve cette suite de mots, il s'agit d'une occurrence. Le problème est de savoir de quoi ces

logique contemporaine, car une proposition n'est pas nécessaire lorsqu'elle est vraie dans tous les mondes possibles, mais dans tous les mondes possibles où elle existe, c'est-à-dire dans lequel elle a une occurrence. En effet, une proposition comme « Socrate est un homme » n'est pas nécessaire en un sens, puisque nous pouvons imaginer un monde où Socrate n'existe pas, et donc où la proposition serait fausse selon les conditions de vérité ockhamistes. Ockham nous dit que la proposition « l'homme est un animal » n'est pas nécessaire, car elle serait fausse si aucun homme n'existait, par contre elle ne pourrait être fausse si étaient affirmées simultanément deux propositions d'existence à propos du sujet et du prédicat.

« Il faut aussi remarquer que, bien que le genre se prédique de l'espèce, cette prédication n'est pas toujours nécessaire ; ainsi, « un homme est animal » n'est pas nécessaire. En effet, s'il n'y avait aucun homme, la proposition « un homme est un animal » serait fausse (...). Mais bien que la proposition « l'homme est un animal » soit contingente, la proposition conditionnelle « si un homme existe, un animal existe » est nécessaire. »¹²⁰

Seules certaines propositions comme « Dieu existe » sont nécessaires. Mais nous pouvons reformuler la thèse d'Ockham de façon plus souple, afin de ne pas avoir constamment recours aux conditionnels. Une proposition catégorique « p » au présent de la forme « S est P » est nécessaire si et seulement si elle est proférée, écrite ou pensée, et si le sujet n'est pas vide. Ailleurs, discutant du « propre », il écrit :

occurrences sont-elles des occurrences ? La sémantique d'Ockham devrait être de type *inscriptionaliste*, c'est-à-dire qu'il ne devrait y avoir que des *tokens* propositionnels et pas de propositions *types*.

¹²⁰ *S.L.*, I, 22 : « Est etiam advertendum quod quamvis genus de specie, praedicatio tamen illa non semper est necessaria, sicut haec non est necessaria 'homo est animal'. Si enim nullus homo esset, haec esset falsa 'homo est animal' (...) Quamvis autem ista sit contingens 'homo est animal' ista tamen

« des propositions telles que 'tout homme est susceptible d'apprendre', 'tout corps est mobile', 'tout homme est capable de rire', sont nécessaires parce qu'elles ne peuvent pas être fausses en même temps que serait vraie une proposition énonçant l'existence de leur sujet, et sont équivalentes à des propositions portant sur le possible »¹²¹.

Ces propositions *de possibili* permettent d'incorporer implicitement l'outil sémantique des mondes possibles. Par exemple, la proposition « l'homme peut être un animal » est nécessaire selon Guillaume, alors que la même proposition avec une copule au présent est fausse. Il écrit à ce propos, dans un autre passage de la *Somme de logique* :

« On comprend autrement « per se » au sens strict. Et ainsi, la première condition pour qu'une proposition soit *per se*, est qu'elle-même soit simplement nécessaire, de telle sorte qu'elle ne peut, qu'elle n'a pu et qu'elle ne pourrait être fausse. (...) Dans cette acception de l'expression « per se », cette proposition « tout homme est un animal » n'est pas *per se*, parce qu'elle peut être fausse, dans la mesure où il n'existerait aucun homme. Il est vrai cependant que les propositions portant sur le possible et leurs équivalentes, composées de tels termes sont *per se*. Ainsi, cette proposition « tout homme peut être un animal » est *per se*, puisque son sujet suppose pour ce qui peut être. »

122

condicionalis est necessaria 'si homo est, animal est' », voir traduction française, J. Biard, édition T.E.R., 1993, pp. 75-76.

¹²¹ S.L., I, 24 : « Sed tales propositiones 'omnis homo est susceptibilis disciplinae', 'omne corpus est mobile', 'omnis homo est risibilis' necessariae sunt, sic quod non possunt esse falsa cum veritate propositionis in qua enunciatur esse de subiecto, et aequivalent propositionibus de possibili », trad. fr. Biard, p. 84. Voir aussi la distinction entre nécessité absolue et nécessité hypothétique dans les *Quodlibeta*, VI, q. 2.

¹²² S.L., III-II, 7, Oph I, p. 516 : « Aliter accipitur 'per se' stricte. Et sic, cum prioribus condicionibus, ad hoc quod propositio sit per se, requiritur quod ipsa sit simpliciter necessaria, ita quod nec potest nec potuit nec poterit esse falsa. (...) Unde sic accepto 'per se', haec non est per se 'omnis homo est animal', quia potest esse falsa, puto posito quod nullus homo sit. Verumtamen propositiones de possibili et eis aequivalentes, compositae ex talibus terminis, sunt per se. Unde ista est per se 'omnis homo potest esse animal', sumpto subiecto pro eo quod potest esse. » Ockham prend cet exemple dans un texte où il examine les nuances entre propositions *per se* et propositions nécessaires. Nous reviendrons sur cette distinction dans notre exposé.

Ainsi, les vraies propositions nécessaires ne sont pas nécessairement les propositions *de necessario* dans lesquelles apparaît un opérateur modal de nécessité. Seules les propositions par soi sont vraiment nécessaires. Le principe est le suivant : le sujet de la proposition suppose pour tous les individus possibles qui sont des hommes, et le prédicat peut aussi supposer de cette manière, bien qu'en général cette règle soit plutôt réservée au sujet de la proposition, comme nous le verrons dans les textes un peu plus loin. Ainsi, cette proposition est nécessaire à partir du moment où elle a au moins une occurrence qui est ou a été vraie, puisque même s'il n'existait plus d'animaux ou plus d'hommes, cette proposition, étant donné qu'elle porte sur des individus possibles, est nécessaire. Elle sera vraie à chaque occurrence, dans tous les mondes possibles.

Il y a deux éléments dans la sémantique ockhamiste qui peuvent nous permettre de reconstruire une sémantique des mondes possibles. Premièrement, le plus généralement possible, il y a deux modes de signification. Il y a la signification au sens strict et la signification au sens large. Au sens strict, un terme, qu'il soit écrit, oral ou mental, signifie certaines choses qui existent au moment de l'occurrence. Ockham écrit dans la *Somme de logique* :

« En un sens, en effet, on dit qu'un signe signifie quelque chose quand il suppose ou est destiné à supposer pour cette chose, de telle sorte qu'il peut être prédiqué, au moyen du verbe « être », du pronom démonstratif qui désigne cette chose. De cette manière, « blanc » signifie Socrate, car la proposition « ceci est blanc » est vraie, lorsque je montre Socrate ».¹²³

¹²³ S.L., I, 33, p. 99 (Biard) : « Nam uno modo dicitur signum aliquid significare quando supponit vel natum est supponere pro illo, ita scilicet quod de pronomine demonstrante illud per hoc verbum 'est' illud nomen praedictur. Et sic 'album' significat Sortem ; haec enim est vera 'iste est albus', demonstrando Sortem. » (la traduction est de J. Biard).

Dans ce premier sens les termes signifient seulement des individus existants. Au sens large, au contraire, un terme signifie les choses qui existent au moment de l'occurrence, mais aussi les choses passées ou futures, et plus largement les choses possibles.

« On comprend « signifier » autrement quand le signe peut supposer pour quelque chose dans une proposition vraie au passé, au futur, au présent, ou bien modale. De cette manière, « blanc » ne signifie pas seulement ce qui maintenant est blanc, mais également ce qui peut être blanc ; car dans la proposition « un blanc peut courir », en prenant le sujet pour ce qui peut exister, le sujet suppose pour les choses qui peuvent être blanches ».¹²⁴

On a fréquemment reproché à Kripke de restreindre son analyse aux objets qui existent dans le présent. Le problème posé est que dans les énoncés de la science, lorsque nous parlons des fourmis en biologie par exemple, nous ne parlons pas des fourmis qui existent actuellement, mais des fourmis en général, c'est-à-dire des fourmis qui ont existé et de celles qui existeront. L'intérêt de la théorie ockhamiste est donc d'élargir la signification des termes, et ainsi d'échapper à ce problème. Dans la sémantique kripkéenne, il n'est pas possible de faire intervenir le temps du verbe copulatif, d'autant que sa théorie est fonctionnelle. Il y a donc là un réel intérêt pour l'histoire de la philosophie qui peut trouver dans ces développements des pistes de recherche pour des nouveaux systèmes sémantiques. Autre aspect intéressant de ce texte, Ockham définit un mode de signification en faisant appel à la supposition. Nous sortons un peu du cadre que nous suivions depuis quelques pages, mais cette remarque pourra éclairer la position d'Ockham à plusieurs égards. Un terme, lorsqu'il a une *signification* large, peut

¹²⁴ *Ibid.* : « Aliter accipitur 'significare' quando illud signum in aliqua propositione de praeterito vel de futuro vel de praesenti vel in aliqua propositione vera de modo potest pro illo supponere. Et sic 'album' non tantum significat illud quod nunc est album, sed etiam illud quod potest esse album ; nam in

supposer pour des possibles. La question qui se pose est celle de savoir si un terme, lorsqu'il est formé dans l'esprit par un mécanisme naturel, a d'emblée une signification large, ou s'il a seulement une signification stricte. En effet, un même terme peut avoir deux modes de signification qui ne sont pas expliqués autrement qu'en termes de supposition. On croirait voir deux significations possibles, mais il s'agirait plutôt d'une description des phénomènes d'*ampliatio* dans certains contextes. Ce passage peut sembler corrosif pour l'interprétation atomiste que nous avons faite plus haut, mais il peut s'agir d'une maladresse de la part d'Ockham, ou bien y a-t-il une autre raison. Les exemples que prend Ockham sont des connotatifs (« blanc »), et leur mode de signification dans l'esprit a été source d'interprétations divergentes ces dernières années. Il est possible théoriquement, on y reviendra, que ces termes n'aient pas de signification naturelle, mais seulement une signification conventionnelle. On les trouve néanmoins dans le langage mental, mais ils sont encore des termes imposés *ad placitum*. Dans ce cas, ces termes n'ont peut-être qu'une supposition et aucune signification précontextuelle déterminée. Ockham n'affirme jamais cela et ce serait contradictoire avec certaines de ses thèses. L'hypothèse mériterait quand même d'être poursuivie, ce que nous ne pouvons faire ici. Le problème est de poser une pluralité de significations qui vaut pour un seul concept dans le langage mental, et de lier la signification large à la supposition. Est-ce qu'un même terme peut réellement avoir les deux types de signification ? Dans un autre texte fort intéressant de la *Somme de logique*, Ockham revient sur cette question et tente de répondre à un doute sur la supposition du terme « homme » dans la proposition « Socrate fut un homme ». La question générale qu'il pose est la suivante : « comment supposent les termes des propositions au passé, au

ista propositione 'albus potest currere', accipiendo subiectum pro eo quod potest esse, subiectum supponit pro his quae possunt esse alba ».

futur, ou concernant le possible et les autres modalités ? »¹²⁵. Le premier élément de réponse est que les termes supposent personnellement dans chacune de ces propositions conjuguées. Le second est formulé ainsi :

« A cet égard, il faut comprendre qu'un terme suppose personnellement quand il suppose pour ses signifiés ou pour les choses qui furent, qui seront ou qui peuvent être ses signifiés. C'est ainsi qu'il faut comprendre ce qui a été dit antérieurement ; car nous avons vu plus haut qu'en un sens « signifier » se comprend ainsi. Il faut toutefois comprendre qu'un terme ne suppose pas de cette manière pour ses signifiés avec n'importe quel verbe. Il peut supposer avec n'importe quel verbe pour les choses qu'il signifie, s'il a de tels signifiés, en prenant « signifier » au sens strict. Mais il ne peut supposer pour les choses qui furent ses signifiés que s'il est mis en relation avec un verbe au passé. (...) Pareillement, un terme ne peut supposer pour les choses qui peuvent être signifiées par lui mais qui ne le sont pas, que s'il est en relation à un verbe exprimant la possibilité ou la contingence... »¹²⁶

Il y a donc toujours une ambiguïté de supposition dans les propositions avec un verbe conjugué ou modal (Ockham nous dit qu'il faut toujours faire une « distinction » pour ces propositions, car le sujet peut supposer pour ce qui existe ou pour ce qui a existé, existera, ou peut exister selon le mode du verbe). On doit donc considérer qu'un terme a toujours une signification large, et que des verbes peuvent restreindre ses signifiés aux seuls individus présents, passés ou futurs. La logique des modalités aléthiques du

¹²⁵ *S.L.* I, 72, p. 219 (Biard) : « Similiter, qualiter supponunt termini in illis de praeterito et in illis de futuro et de possibili et in aliis propositionibus de modo ».

¹²⁶ *S.L.*, I, 72, *ibid.*, p. 220 (trad. Biard) : « Pro quo est intelligendum quod tunc terminus supponit personaliter quando supponit pro suis significatis, vel pro his quae fuerunt sua significata vel erunt vel possunt esse. Et sic intelligendum est prius dictum ; quia dictum est prius quod uno modo 'significare' sic accipitur. Hoc tamen intelligendum est quod non respectu cuiuscumque verbi supponit pro illis ; sed pro illis quae significat stricte accipiendo 'significare' supponere potest respectu cuiuscumque verbi, si aliqua talia significet. Sed pro illis quae fuerunt sua significata non potest supponere nisi respectu verbi de praeterito. (...) Similiter pro his quae possunt esse significata et non sunt non potest supponere nisi respectu verbi de possibili vel de contingenti... ».

Venerabilis Inceptor est donc assez étrange. Seules certaines propositions peuvent être nécessaires (les propositions *de possibili*, les propositions sur Dieu, certaines propositions négatives, des propositions affirmant une impossibilité, etc.), mais des propositions affirmatives au présent qui portent sur notre monde, ici-bas, peuvent être nécessaires. D'un autre côté, le critère de nécessité est la vérité constante pour chacune des occurrences de cette proposition : à chaque occurrence de *p*, *p* est vraie. Rien à voir avec l'essentialisme pour l'instant. Être un homme est essentiel à Socrate, mais la proposition « Socrate est un homme » n'est pas nécessaire, pas plus d'ailleurs que la proposition « Socrate est nécessairement un homme » qui est fausse. Ce que certains philosophes contemporains ont critiqué, c'est le passage de la nécessité *de re* à l'essentialisme, or chez Ockham une proposition affirmant une nécessité *de re* à un individu (ou espèce) contingent (autre que Dieu) est fausse. En revanche, la proposition « Socrate n'est pas nécessairement un homme » est vraie. Est-elle nécessaire ? Voyons pour cela les conditions de vérité de ces propositions.

II – 2 – 3 Modalités *de re* et modalités *de dicto* chez Guillaume d'Ockham

Guillaume distingue les propositions modales avec *dictum* et les propositions modales sans *dictum*¹²⁷. Comme il est courant de faire en logique médiévale, il distingue ensuite, au sein des propositions modales avec *dictum*, les propositions prises au sens de la composition (*sensu compositionis*), et les propositions prises au sens de la division (*sensu divisionis*). Le premier type de proposition correspond à ce qui est plus communément appelé modalité *de dicto*, c'est-à-dire que le mode porte sur un *dictum propositionis*. Guillaume ne s'affaire pas à définir ce qu'est le *dictum propositionis*,

comme ont pu le faire les logiciens du XII^e siècle par exemple (qu'on pense seulement au cas Abélard)¹²⁸. Le deuxième type de propositions modales est équivalent aux modales sans *dictum*, et semble donc correspondre à la modalité *de re*. Ce genre de propositions est aussi appelé par Ockham, des propositions *de necessario*. Il semble évident que Guillaume va donner plus d'importance à la modalité *de dicto*. Comment peut-on comprendre alors la modalité *de re* chez Ockham ? André Goddu propose une interprétation selon laquelle Guillaume comprend la modalité *de re* en termes de modalité *de dicto*. Il ne suffit pas de dire cela, car des propositions *de necessario* peuvent être fausses et contingentes. Elles ne reviennent donc pas strictement à la modalité *de dicto* correspondante. C'est ce que nous allons essayer de voir par la suite. La distinction ici décrite est d'abord syntaxique, c'est évident par la place de l'opérateur modal, mais est-elle aussi sémantique ?

Il faut, dans un premier temps étudier les conditions de vérité des propositions modales *in sensu compositionis*, pour lesquelles il est possible de proposer deux interprétations. On sait, d'une part, qu'une proposition est nécessaire, si, chaque fois qu'elle est formulée, elle est vraie et ne peut pas être fausse, selon l'interprétation générale que nous avons proposée plus haut. Par ailleurs, on sait que pour former une telle modale, on ajoute simplement un opérateur à une proposition d'inhérence (*de inesse*)¹²⁹. La première interprétation, qui est selon certains acceptée de façon décisive, serait de dire que la valeur de vérité d'une proposition modale *in sensu compositionis*

¹²⁷ Cf. S.L., II, 9 et 10.

¹²⁸ La discussion du statut de ce qui est dit par une proposition sera reprise après Ockham, par son disciple le plus proche, Adam Wodeham, puis par d'autres nominalistes comme Grégoire de Rimini.

¹²⁹ S.L., II, 1, « *Propositio modalis est illa in qua ponitur modus...praedicabilis de tota propositione* ». Notons que cette définition vaut pour toutes les modalités, car Guillaume n'accepte pas uniquement des modalités aléthiques, mais aussi des modalités épistémiques. Une proposition peut être sue, connue, mise en doute, etc., et à chacun de ses modes correspond un opérateur qui agira sur la proposition. Il faut aussi noter que Guillaume d'Ockham rejette l'inhérence réelle d'une nature commune par exemple à un sujet quelconque.

revient à la valeur de vérité d'une proposition du type « *a* est *b* », où *a* est le *dictum* et *b* le prédicat modal de nécessité. L'autre interprétation est de considérer que le *dictum* doit être vrai, chaque fois qu'il est formulé (c'est-à-dire l'interprétation décrite plus haut). Ainsi, la valeur de vérité d'une modale *in sensu compositionis* revient à la valeur de vérité du *dictum* et non plus à la valeur de vérité de la proposition entière « « dictum » est nécessaire ». Ces deux interprétations sont compatibles, puisque l'opérateur modal de nécessité peut être prédiqué de la proposition, mais l'une n'explique en rien ce qu'est la nécessité pour une proposition. En effet, dire qu'une proposition est nécessaire si cette proposition appartient à l'ensemble des occurrences propositionnelles nécessaires n'explique rien du tout.

Dans la première interprétation, la proposition « *dictum* est nécessaire » est vraie parce que, ce pour quoi suppose le *dictum* entier, et non ses constituants, se retrouve aussi dans ce pour quoi suppose le terme « nécessaire » dans la proposition. Mais, méréologie nominaliste oblige, une proposition n'est rien de plus que la somme de ses constituants. Nous pouvons citer, par exemple, la formulation de Claude Panaccio :

« Quant aux modales avec *dictum* prises selon le sens de composition, on peut considérer qu'elles sont logiquement de forme « *p* est *N* » où « *p* » est un *dictum* supposant pour une proposition donnée – plus précisément pour les occurrences ponctuelles de cette proposition – et où « *N* » est un prédicat métalinguistique signifiant toutes les propositions – ou occurrences de propositions – qui présentent une propriété donnée (« nécessaire », « possible », « vraie », etc.). (...) « 'Neuf est plus grand que huit' est nécessaire », par exemple (...) est vraie si et seulement si les occurrences propositionnelles (orales, écrites ou mentales) pour lesquelles suppose le *dictum* à titre de sujet forment un sous-ensemble non-vide de l'ensemble des entités pour lesquelles le prédicat suppose,

c'est-à-dire, dans ce cas, de l'ensemble de toutes les occurrences propositionnelles sémantiquement nécessaires ».¹³⁰

Nous ferons quelques remarques sur cette interprétation, mais examinons d'abord la seconde. Dans cette interprétation, le *dictum* est dit nécessaire (l'équivalent semble-t-il de « p est N ») lorsque toutes ses occurrences propositionnelles sont vraies, c'est-à-dire que le sujet du *dictum* suppose au moins pour un sous-ensemble de ce pour quoi suppose le prédicat du *dictum* (c'est le cas pour toutes les propositions affirmatives). Exposons pour commencer l'argument qui a été formulé contre cette deuxième interprétation. Une proposition comme « il existe une occurrence de phrase » est nécessaire étant donné les critères de la deuxième interprétation ; or, on peut concevoir un monde possible dans lequel personne ne parle, et donc où il n'y a jamais d'occurrences de phrases. Donc, elle ne serait plus nécessaire. Cet argument pourrait sembler puissant contre cette interprétation, mais étant donné que nous avons inclus la clause d'existence pour le sujet de la proposition, et la clause qu'il y ait une occurrence propositionnelle, dans notre définition de la nécessité, nous ne pouvons inclure un tel monde dans ce modèle. De plus, dans un monde possible où personne ne parle, ni n'écrit, ni ne pense, aucune proposition n'est vraie dans ce monde, puisqu'une proposition n'a de valeur de vérité que si elle existe. La proposition n'est donc même pas fausse. Ainsi, si notre critère pour une proposition nécessaire était d'être vraie dans tous les mondes possibles, sans limitation, alors il n'y aurait aucune proposition nécessaire, puisque nous serions toujours encombrés par ce monde étrange et inhabité. Une autre raison qui nous pousse à préférer la deuxième interprétation, c'est que la première présente un défaut majeur : elle n'explique pas ce que c'est qu'être nécessaire

¹³⁰ Claude PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses. Op.cit.*, p. 51, et note 62.

pour une proposition (ce que Panaccio et Spade reconnaissent par ailleurs). En effet, dans cette interprétation, on présuppose l'ensemble des « occurrences propositionnelles sémantiquement nécessaires », et ensuite on voit si les *supposita* du *dictum* en font partie. Comment voir l'ensemble des occurrences propositionnelles nécessaires ? Si nous le pouvions, nous n'aurions plus besoin des critères de vérité d'Ockham, la proposition nous apparaîtrait immédiatement comme nécessaire. Ockham est bel et bien terministe, et il faut descendre jusqu'aux parties individuelles pour examiner la vérité d'une proposition. D'abord les propositions, puis les termes et enfin les choses. « N » est un prédicat métalinguistique, qui signifie toutes les occurrences propositionnelles ayant une certaine propriété (le terme n'est pas bon), ici celle d'être nécessaires, mais ailleurs celle d'être vraies. Ainsi, dire qu'une proposition est vraie, ce serait dire que les *supposita* du *dictum* coïncident partiellement avec l'ensemble de toutes les occurrences propositionnelles vraies. Seulement, quand Ockham définit les conditions de vérité d'une proposition, ce n'est pas ce critère qu'il utilise, même s'il est admissible. Il utilise plutôt la supposition des constituants du *dictum*, et c'est même la condition *sine qua non*, semble-t-il, pour comprendre la première interprétation. Alors, si le prédicat métalinguistique de nécessité est du même genre que le prédicat métalinguistique de vérité, il faut pencher pour la deuxième interprétation. Ainsi, les deux interprétations sont correctes, mais on préférera la deuxième pour ses qualités explicatives que la première ne possède pas. La deuxième explique la première en quelque sorte.

La thèse la plus intéressante pour notre confrontation avec les nominalistes contemporains est que les modales *in sensu divisionis*, ou modales *de re*, équivalent aux modales sans *dictum*. Les conditions de vérité de celles-ci sont un peu différentes, bien qu'elles se ramènent finalement à celles des propositions avec *dictum*, comme nous

allons le voir. Une proposition modale sans *dictum*, ou avec *dictum in sensu divisionis*, de la forme « S est nécessairement P » est vraie lorsque celle-ci a une occurrence (si elle est prononcée, écrite ou pensée), et que chaque proposition de la forme « ceci est P », dans laquelle « ceci » désigne un des *supposita* du sujet de la proposition, est nécessaire¹³¹. Nous pouvons déjà remarquer quelque chose d'intéressant : il y a, chez Ockham, des propositions singulières nécessaires. Si nous adoptons là encore, la première interprétation, nous ne serons pas très avancés. En revanche, si nous utilisons la deuxième, peut-être serons-nous éclairés. Ainsi, « ceci est P » est nécessaire si, pour chaque occurrence, elle est vraie et ne peut pas être fausse. Ainsi, s'interroger sur la vérité d'une proposition comme « Socrate est nécessairement un homme » revient à se demander si la proposition « ceci est un homme » en montrant Socrate est nécessaire, c'est-à-dire de savoir si à chaque fois que quelqu'un montre Socrate, la proposition « ceci est un homme » est vraie.

La question qui nous anime depuis le début est celle de savoir s'il existe un lien chez Ockham entre la sémantique des propositions, une quelconque nécessité métaphysique et les essences. La réponse que nous donnerons provisoirement à cette question sera négative, puisqu'il dit lui-même que la proposition « tout homme par nécessité est un animal » est fausse. Il s'oppose donc à ce que nous dit Aristote dans les *Premiers Analytiques*, I, c. 15, 34b 16-17, où il affirme le contraire. Cela s'explique évidemment par le fait que Guillaume conçoive le monde comme totalement contingent. Cela empêche-t-il de penser des essences ? Lorsque Quine critique la modalité *de re*, la

¹³¹ S.L., II, 10, (Biard, p. 40) : « Propter quod sciendum quod ad veritatem talium propositionum requiritur quod praedicatum sub propria forma competat illi pro subiectum supponit, vel pronomini demonstranti illud pro quo subiectum supponit ; ita scilicet quod modus expressus in tali propositione vere praedicatur de propositione de inesse, in qua ipsummet praedicatum praedicatur de pronome demonstrante illud pro quo subiectum supponit propositionaliter sicut dictum est de propositionibus de praeterito et de futuro ». Le prédicat « nécessaire » doit être prédiqué de la proposition singulière comportant un démonstratif.

soupçonnant d'engager à une forme d'essentialisme aristotélicien, il se trompe. Non seulement il se trompe mais ces modalités ne compromettent en rien le nominalisme, ce n'est pas la bonne question. Les essences singulières que pose Guillaume lui servent avant tout à éviter des natures communes ou des formes partagées. Elles sont même la garantie d'existence. Ockham ne distingue pas l'essence de l'existence, une chose existe en tant qu'elle a telle essence, et elle a telle essence en tant qu'elle existe. Socrate possède par nature certaines parties essentielles, sans lesquelles il n'existerait pas, du moins pas en tant que Socrate. Ainsi, l'essence entre indirectement seulement dans les conditions de vérité, puisque l'existence des référents du sujet est nécessaire. De plus, on a vu que la réduction des universaux fonctionnait si, en contrepartie, on posait la ressemblance essentielle entre les individus signifiés par les concepts universels. Dans de nombreux cas, les essences ont donc un premier rôle, car elles doivent assurer que les signifiés sont les bons. Les conditions de vérité doivent toujours être repoussées jusqu'aux signifiés eux-mêmes, sauf dans les cas de supposition matérielle. Les propositions modales demandent un double effort, analyser la première prédication d'un prédicat métalinguistique à un *dictum*, puis analyser la prédication à l'intérieur de ce *dictum*. Pour les propositions simples d'inhérence, il s'agit d'analyser la supposition des termes. Dans les cas de supposition personnelle, le terme suppose pour ses signifiés, il faut donc savoir quels sont les signifiés de ce terme. Nous nous intéresserons plus particulièrement aux propositions contenant des termes d'espèces et de genres naturels, une grande partie des universaux, dont la signification dépend en large part de l'essence de ses signifiés. Il faut pour cela envisager la notion de proposition *per se* et la notion de proposition *per se nota*.

II – 2 – 4 Propositions *per se* et *per se notae*

Il y a chez Ockham des prédicats métalinguistiques intéressants pour notre propos. Une proposition peut être vraie, nécessaire, mais elle peut aussi être vraie en vertu de la signification des termes ou encore vraie en vertu d'une définition nominale, enfin une proposition peut être dite *per se*. Une proposition est vraie *par soi*, lorsqu'un terme supérieur est prédiqué d'un inférieur. Ockham n'envisage que des exemples contenant des termes absolus, lorsque, par exemple, nous prédiquons un genre d'une espèce, comme « dans « un homme est un animal ». La condition pour qu'une proposition soit *per se* est qu'elle soit nécessaire. Toutes les propositions nécessaires ne sont pas pour autant *per se*¹³². Cette classe de propositions est traitée avec un certain privilège. Ces propositions peuvent faire partie de démonstrations, et ainsi faire partie des énoncés scientifiques. Ce qui est intéressant, c'est que ces propositions *per se* ont une autre propriété : elles sont *per se notae*. Ockham ne le dit pas tel quel, c'est pourtant évident selon sa théorie générale. En effet, une proposition est *per se nota* lorsqu'elle m'apparaît comme une évidence une fois que j'ai les termes qu'elle a pour extrêmes dans l'esprit (l'analyse doit valoir aussi pour les termes conventionnels, mais c'est un peu plus difficile à comprendre). Ockham ajoute que cette propriété est d'autant plus vérifiée lorsque les extrêmes sont des termes absolus. Ainsi, la proposition « un homme est un animal » est *per se nota*. Il suffit que j'aie appréhendé un individu humain pour posséder le concept d'homme. Si j'appréhende ensuite un chien, je posséderai alors le concept de chien et celui d'animal, puisque j'aurai maintenant appréhendé deux

¹³² Ockham est ambigu sur ce point. Il suggère parfois que toutes les propositions nécessaires ne sont pas obligatoirement *per se* sur un quelconque mode. Mais, ailleurs il écrit : « Circa primum dico quod omnis propositio necessaria est per se primo modo vel secundo. Hoc patet, quia omnis simpliciter necessaria » [Ord., I, prol. Q. 7, OTh I, p. 178].

individus d'un même genre. A ce moment précis, je puis former une proposition combinant ces deux actes. Cette proposition sera connue par moi immédiatement comme évidente, c'est-à-dire comme vraie. Il écrit :

« Une proposition connue par soi est sue de façon évidente par n'importe quelle connaissance des termes eux-mêmes...soit abstractive, soit intuitive ». ¹³³

« ...n'importe quelle proposition mentale, dans laquelle sont mis devant l'esprit et sont prédiqués de tels concepts absolus, est connue par soi, parce que connue aussitôt que sont connus les termes ». ¹³⁴

De ces deux textes il suit clairement que les propositions par soi sont connues par soi. Toute proposition nécessaire est une proposition *per se*, mais pas l'inverse. On a vu plus haut que la proposition « homo est animal » n'est pas nécessaire puisqu'il se pourrait qu'aucun homme n'existe. Pourtant, selon les critères de vérité des propositions nécessaires que nous avons dégagés, il semble que les propositions par soi et connues par soi sont assez proches des propositions nécessaires en général. En effet, dès que nous connaissons les termes de ces propositions nous savons qu'elles sont vraies avec une évidence incontestable. Une telle proposition est donc vraie à chaque occurrence. Il manque encore la cause la plus importante d'existence d'au moins un des signifiés. Etant donné la définition primaire des propositions connues par soi, elles pourraient être vraies sans que des individus signifiés par les termes existent, s'il suffit d'une connaissance des termes. Elle serait donc nécessaire. On retomberait ainsi dans une

¹³³ *Ord.*, I, prologue, q. 1, OTh I, p. 6 : « Propositio per se nota est ille quae scitur evidenter ex quacumque notitia terminorum ipsius...sive abstractive sive intuitiva ». Nous renvoyons aussi le lecteur à *Ordinatio*, I, d. 3, q. 4, OTh II, où la question est aussi discutée.

théorie plus proche d'Aristote, mais il n'en est rien. La vérité d'une proposition connue par soi n'est pas seulement connue avec évidence grâce à la connaissance des termes. Il faut attester de l'existence des signifiés, et il faut pour cela avoir été en contact intuitif avec un de ces signifiés. Sans cette condition une proposition par soi n'est pas connue par soi¹³⁵. L'appréhension initiale d'au moins un des individus parmi les signifiés distingue l'évidence d'une vérité propositionnelle d'une simple croyance. Ockham distingue simplement les cas dans lesquels nous avons une expérience intuitive d'un individu, puis nous formons un concept simple absolu, des cas dans lesquels nous n'appréhendons pas cet individu, auquel cas nous ne formerons au mieux qu'un concept complexe, non absolu, dont aucune des parties n'est propre à l'animal signifié. Ockham discute notamment le cas des lions, dont il n'a jamais appréhendé intuitivement un seul échantillon de l'espèce, les propositions orales ou écrites dans lesquelles il prédiquera le terme « lion » d'un autre terme, comme « animal », ne seront pas *per se notae*, car les termes conventionnels qui composent cette proposition ne sont pas subordonnés à des concepts absolus simples. Pour connaître la vérité des propositions il faut connaître les termes ou les signifiés ou bien les deux. On ne peut pas connaître tous les signifiés d'un terme absolu d'espèce, mais il suffit que nous ayons été une fois en contact avec un des membres de l'espèce pour être certains de sa signification. Nous serons aussi certains du fait que la proposition dans laquelle ce terme se prédique d'un terme supérieur est vraie

¹³⁴ S.L., III-II, 29, OPh I : « ...quaelibet talis propositio mentalis in qua subiciuntur et praedicantur tales conceptus mere absoluti est per se nota, quia statim sciuntur cognitis terminis ».

¹³⁵ S.L., III-II, 25, OPh I, pp. 550-551 : « Et propositio mentalis, vel vocalis tali mentali correspondens, in qua subicitur nomen mere absolutum affirmativum, nullo modo cognosci potest evidenter nisi res importata per subiectum intuitive et in se cognoscatur, puta nisi aliquo sensu particulari sentiatur, vel nisi sit intelligibile et non sensibile et ab intellectu videatur illo modo, proportionaliter, quo potentia visiva exterior videt visibile. Unde nullus potest evidenter cognoscere quod albedo est vel esse potest nisi viderit aliquam albedinem, et sic de aliis. Et propter hoc, quamvis credere possim narrantibus quod leo est vel quod struthio est, et sic de aliis, tamen talia evidenter non cognosco.(...) Veruntamen ad sciendum evidenter tales propositiones, non oportet sic apprehendere omnia significata per subiectum, sed quandoque sufficit unum solum apprehendere et quandoque plura ; et ita talis quaestio si est non

et *per se*. C'est donc le processus de formation des concepts qui compte dans l'évaluation de la vérité de ce genre de propositions. L'enjeu n'est pas mince car la science porte exclusivement sur des propositions nécessaires, c'est-à-dire *per se*. Pour comprendre comment la science est possible dans le système de Guillaume, il faut se retourner vers la formation des concepts, donateurs de signification pour les termes conventionnels. Ce processus sur lequel nous nous attarderons jusqu'à la fin de ce travail commence toujours par un contact intuitif avec une chose singulière.

Les modalités *de re* n'ont donc rien à voir avec l'essentialisme, du moins directement. En revanche, les propositions connues par elles-mêmes ont peut-être un lien plus fort avec l'essentialisme, puisqu'elles reposent en dernier lieu sur la formation des concepts absolus¹³⁶. Certains commentateurs voient même un lien direct entre la question de l'essentialisme et celle des propositions *per se notae*. Par exemple, Pierre Alféri écrit :

« Mais « l'homme est un animal » est, à l'évidence, une proposition d'un autre type, qui concerne l'essence de tous les hommes et se donne sous l'aspect de la nécessité ou, en tout cas, de l'invariance. La notion de « proposition nécessaire » devra être abordée dans la description des formes propositionnelles et de leur modalité en général. Pourtant, le rôle de l'intuition dans la fondation des jugements portant sur les propositions de ce type peut être déjà esquissé à la lumière de l'expérience, telle que nous l'avons décrite avec Ockham. Les signes communs « homme » et « animal » ne signifient, assurément, rien d'autre du côté des étants que la série, la « pluralité » des hommes singuliers et celle des animaux singuliers dans leur essence. Or, nous avons vu que, selon Ockham, l'intuition de chaque singulier peut déjà atteindre, comme intuition intellectuelle, son essence. (...) Pour le dire en un mot, ce n'est pas parce que l'on passe aux séries, aux signes

poterit terminari nisi per experientiam, hoc est nisi per notitiam visivam, quae est principium experientiae ».

communs et aux propositions, que l'on connaît des essences ; c'est au contraire parce que l'on appréhende intuitivement des essences singulières, que l'on peut connaître universellement ou en série ». ¹³⁷

Pierre Alféri se trompe sur de nombreux points. Il fait de la proposition « l'homme est un animal » une proposition nécessaire alors qu'elle ne l'est pas, et il fait intervenir une connaissance intuitive des essences qui n'existe pas, comme nous le montrerons dans la troisième partie. La fin du passage est intéressante. Connaît-on les essences dans les signes communs et les propositions ou bien dans l'appréhension intuitive du singulier ? Alféri va à l'encontre de ce que pense Ockham, car ce dernier pense exactement le contraire (Cf. notre partie III). Mais, la question qu'il se pose est tout à fait pertinente et intéressante. L'assentiment à la vérité de la proposition considérée dans le texte d'Alféri dépend-il de l'essentialisme ? Les essences jouent un rôle fondamental dans la construction des concepts universels si nous voulons nous assurer qu'ils signifient bien les bonnes choses. Elles jouent donc un rôle prédominant dans la vérité des propositions dans lesquelles des termes absolus supposent personnellement. Comment les concepts peuvent-ils signifier naturellement certains individus ayant entre eux des ressemblances essentielles ? C'est la question à laquelle nous tenterons de répondre dans les parties III et IV. Pour l'instant, il nous reste à décrire les différents moments du processus de formation des concepts. Ce processus est au centre de tout l'ockhamisme, au centre des universaux, des catégories, et de l'évaluation des propositions mentales. La théorie du signe est imbriquée dans une théorie de la connaissance : pas de signes sans

¹³⁶ Nous avons laissé de côté les propositions de type *primo vera* qui pourraient s'avérer importantes pour la question.

¹³⁷ Alféri, *op. cit.* pp. 257-258.

connaissances, pas de connaissance sans signes, c'est là le point central de la pensée ockhamiste.

II – 3 – Externalisme ou internalisme ?

Non seulement Ockham anticipe les critiques de Quine sur les modalités, mais il est aussi en avance sur lui en ce qui concerne la signification. La théorie de Guillaume est externaliste, c'est-à-dire que la signification des mots n'est pas dans l'esprit. Quoi de plus surprenant pour un promoteur du mentalais ! Les termes conventionnels tirent leur signification des termes mentaux, la signification est donc avant tout mentale, mais elle n'est pas « fixée » (pour reprendre l'expression contemporaine de la philosophie analytique) par un pur acte de l'esprit. Ce n'est pas l'esprit qui pose des signes pour signifier les choses, mais ce sont les choses mêmes qui seront signifiées qui créent ces signes. Je ne décide pas des signifiés de mes concepts catégorématiques. La signification ne naît pas d'un simple retour du langage sur lui-même, ou dans l'appréhension d'une idée, mais du simple rapport cognitif entre l'esprit et le monde. L'externalisme d'Ockham est avant tout causal. C'est parce que les signes sont causés dans l'esprit par les choses singulières extérieures qu'ils ont une signification déterminée. L'élément causal n'est pas suffisant pour expliquer la signification de tous les termes mentaux. L'autre élément central est la ressemblance. Un signe est une similitude des choses qu'il signifie, un terme absolu d'espèce naturelle ressemblera de la même manière à tout ce qui est de la même espèce que l'individu qui a causé tel ou tel concept absolu. L'affaire est plus compliquée pour les termes connotatifs. Il faudra rendre compte des concepts singuliers, ne signifiant qu'un seul individu. Comment un

concept pourra-t-il ressembler à un individu plutôt qu'un autre dans ce paradigme d'une ressemblance transitive ? Quels sont les équivalents des noms propres et démonstratifs dans le langage mental ? Bref, il faudra rendre compte de toute la complexité d'un véritable langage de l'esprit.

II – 3 – 1 La formation des concepts

Décrire le processus de formation des concepts, c'est prendre la mesure de ce que les commentateurs ont appelé *le réalisme épistémologique* de Guillaume d'Ockham. Le processus cognitif est le même que celui des concepts. Ockham est réaliste en ce sens qu'il accepte un rapport direct de l'esprit aux choses, sans lequel il n'y aurait pas de relations naturelles entre les deux. Connaître quelque chose c'est automatiquement former un concept, ou réveiller un *habitus*, un concept déjà acquis. Tout commence avec la chose singulière, extérieure à l'esprit, et l'appréhension sensible que j'ai de cette chose. Ockham est donc empiriste en un sens, car toute connaissance commence par une connaissance intuitive sensible des choses extérieures à l'âme. Mais, à la différence d'Aristote, il pense que l'intellect accède aussi au singulier, et non pas seulement à l'universel comme l'affirmait le stagirite. L'intuition est double, elle est sensible et intellectuelle. Les deux ont pour objet le singulier. Un acte de connaissance intuitif n'est donc autre chose qu'un contact direct de l'esprit avec une chose singulière. L'intellect forme ensuite un concept universel à partir d'un ou plusieurs singuliers. Pour former ce concept, l'acte de connaissance requis n'est pas un acte intuitif, mais un acte abstraktif. Claude Panaccio résume parfaitement ce processus :

« Le processus cognitif ainsi construit prend, au total, l'allure d'une séquence causale assez complexe. L'objet sensible produit d'abord en moi une sensation, puis, à l'aide de celle-ci, une intuition intellectuelle singulière, qui provoque elle-même deux choses à l'intérieur de l'intellect, un jugement singulier d'existence d'une part (ou de façon plus générale, l'adhésion certaine à des propositions contingentes au présent), et un acte abstraktif simple d'autre part, insensible, lui, à l'existence ou à la non-existence de son objet. Et ce dernier acte, à son tour, cause la formation d'un *habitus* – une disposition, si l'on veut – qui permettra plus tard, une fois l'objet disparu, la réactivation de l'acte abstraktif et qui est, de cette façon, une forme de mémoire. »¹³⁸

Aucun concept catégorématique simple ne peut être formé sans contact intuitif d'au moins une chose appartenant à son extension. Les concepts simples ne précèdent pas mon appréhension des choses qu'ils signifient, et lorsque je forme une proposition comme « un homme est un animal », je dois avoir formé les deux concepts qui servent de sujet et de prédicat à la proposition¹³⁹.

Connaissances intuitives et connaissances abstractives ne diffèrent pas quant à leurs objets. Chez Duns Scot, la distinction était garantie par une différence d'objets. L'intuition se terminait dans la chose singulière, l'abstraction dans une *species*. La connaissance intuitive permet de savoir ou non si la chose existe. Aussitôt que l'intellect a cette connaissance, il juge et sait, de façon évidente, que la chose existe ou non¹⁴⁰. La

¹³⁸ Claude PANACCIO, « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, 1, 1992, p. 66.

¹³⁹ *Summa Logicae*, III-II, 29, in OPh, I, p. 557 : « Unde istis conceptibus 'homo' et 'animal' existentibus in intellectu et aliquo homine viso statim scitur quod homo est animal. Non quod isti conceptus praecedant notitiam intuitivam hominis, sed iste est processus quod primo homo cognoscitur aliquo sensu particulari, deinde ille idem homo cognoscitur ab intellectu, quo cognitio habetur una notitia generalis et communis omni homo. Et ista cognitio vocatur conceptus, intentio, passio, qui conceptus communis omni homini ; quo existente in intellectu statim intellectus scit quod homo est aliquid, sine discursu. Deinde apprehenso alio animali ab homine vel aliis animalibus, elicitur una notitia generalis omni animali, et illa notitia generalis omni animali vocatur passio seu intentio animae sive conceptus communis omni animali ».

¹⁴⁰ *Ord.*, prologue q. 1 : « Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cujus potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si sit res, statim intellectus judicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae...vel sit aliud impedimentum ».

connaissance intuitive cause la formation de propositions contingentes à propos de l'individu connu. Si j'apprehende Socrate, je forme des propositions contingentes au présent comme « Socrate existe », « Socrate est blanc », « Socrate est un homme », etc. La connaissance abstractive, elle, a deux acceptions. Premièrement, elle est une connaissance universelle à partir d'un ou de plusieurs individus. Les concepts « universaux » sont, au sein de l'*oratio mentalis*, les actes abstractifs eux-mêmes¹⁴¹. Ce sont les termes généraux dans le langage mental. Deuxièmement, elle est la connaissance faisant abstraction de l'existence ou de la non-existence de la chose connue, et de tout ce qui peut lui être attribué accidentellement¹⁴². Un acte abstractif pourra donc être recordatif, lorsque je me souviens d'un individu, comme il pourra être une connaissance générale par laquelle je ne connais pas plus tel individu que tel autre. Ainsi, pour avoir une connaissance intuitive d'un individu, qu'elle soit sensible ou intellectuelle, il faut la présence de cet individu, alors que pour une connaissance abstractive ce n'est pas nécessaire.¹⁴³

Le concept chez Ockham est l'achèvement du processus cognitif. Il suffit d'apprehender au moins un individu de l'espèce, un seul suffit, pour engendrer une première connaissance abstractive (*prima abstractiva*), concept commun à tout ce qui est maximalement similaire (*similimi*) à cet individu que j'apprehende. Ainsi, comme

¹⁴¹ Cf. *Quod.*, V, quaestio 7 : « Et loquor de conceptu qui est cognitio abstractiva » (*Oth.* IX, p. 504), cité par Panaccio, *Ibid.* p. 69.

¹⁴² *Ord.*, *Ibid.* : « Sciendum tamen quod notitia abstractiva potest accipi dupliciter. Uno modo quia est respectu alicujus abstracti a multis singularibus. Et sic cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicujus universalis abstrahibilis a multis (...) Aliter accipitur secundum quod abstrahit ab existentia et non existentia et ab aliis conditionibus quae contingenter accidunt rei vel praedicantur de re ». Pour une présentation complète, voir par exemple Léon BAUDRY, *op.cit.*, l'article *notitia*, pp. 172-179, Joël BIARD, *Guillaume d'Ockham, logique et philosophie*, P.U.F., Paris, 1997, 2^{ème} partie, pp. 55-83, et Claude PANACCIO, « Intuition, abstraction,... », *op.cit.*

¹⁴³ Il y a de nombreuses discussions sur ces types de connaissance. Par exemple, les commentateurs ont beaucoup discuté la connaissance intuitive des non-existants que Dieu pourrait causer dans mon esprit. Dieu joue alors le rôle méthodologique du malin génie cartésien. Nous ne traiterons pas de ces questions qui ne sont pas pertinentes ici. Cf. par exemple, Philotheus BOEHNER, « The Notitia Intuitiva of Non-Existents According to William Ockham », *Traditio* I, 1943, pp. 223-275.

chez Putnam, un terme absolu prend sa signification à partir d'un échantillon stéréotypé de l'espèce, et ce terme désignera tout ce qui est maximalelement similaire à ce stéréotype. C'est ce qui permet d'éliminer les universaux, comme nous l'avons vu dans la première partie. Ce n'est pas en appréhendant des ressemblances entre plusieurs individus qu'un concept spécifique sera formé, puisqu'un seul individu est suffisant. Il s'agit seulement de dire que le concept est un signe, et qu'il est le signe naturel de plusieurs individus maximalelement similaires entre eux par leur essence. Ockham pense donc cette relation de ressemblance maximale comme une relation transitive. Mon concept C ressemble à l'individu x qui a causé ce concept, et x ressemble maximalelement à x_1, \dots, x_n , alors C ressemblera d'emblée à x_1, \dots, x_n .

Il faut nuancer ce propos généralisant en prenant en considération les deux théories d'Ockham. Dans une première théorie, Ockham assimilait le concept à un *fictum*, objet de pensée qui n'a qu'une existence objective (*esse obiectivum*) purement intentionnelle (*esse intentionale*). Les *ficta* eux sont engendrés par les actes d'intellection, comme le résultat d'un processus noétique. Dans une seconde théorie, il assimila le concept à l'acte d'intellection lui-même (dans la période des *Questions sur la Physique*, de la *Somme de logique* et des *Questions quodlibétales*). La deuxième théorie donne au concept un tout autre mode d'être. Celui-ci est un acte, et donc aussi une qualité. Lorsque l'esprit passe de la puissance à l'acte il acquiert une qualité. Lorsqu'il n'est plus en acte il ne reste qu'un habitus dans l'esprit, qui pourra à tout moment être remis en acte par l'appréhension d'un individu ou autre mécanisme interne à la pensée. Les *ficta* sont clairement des représentations (*similitudines*) des choses. Ainsi, ces concepts ressemblent à ce qu'ils signifient. Pour les concepts généraux, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas ressembler plus à l'un qu'à un autre de ses signifiés, et c'est précisément ce

qui fait la généralité de ces concepts. On peut tout de suite voir une des conséquences désastreuses : que faire des termes singuliers, noms propres et démonstratifs. La relation ne doit plus être une ressemblance mais une identité, sinon ces concepts seraient généraux. En effet, la ressemblance garantit la généralité, mais comme deux êtres singuliers ne peuvent être identiques (Socrate n'est pas Platon), ils se ressemblent. Ockham pense que si mon concept de Socrate ressemble à Socrate, il ressemblera aussi à Platon et aux autres hommes qui lui ressemblent. Comment dans ces conditions penser les termes singuliers ? La solution semble être l'identité. Mon concept singulier de Socrate est identique à Socrate. S'il s'agit d'une identité alors mon concept est identique à la chose signifiée, le concept est la chose même ! Nous aurions ces choses singulières dans l'esprit, ou l'esprit dans les choses. Ou bien une partie des propositions peut être en dehors de l'âme (le sujet) alors qu'une autre sera dans l'âme (le prédicat par exemple). Ockham n'affirme pas cela de cette manière, mais Elizabeth Karger a établi cette idée à partir de certains textes¹⁴⁴. La conséquence que Karger en tire est qu'il n'y a que des concepts simples généraux dans le langage mental chez Ockham au moment de sa théorie des *ficta*. Dans la deuxième théorie, la relation de causalité permet d'individuer les concepts et d'avoir des concepts singuliers. Telle occurrence de concept est différente de telle autre parce qu'elles sont causées par différents individus. Cela n'empêche pas deux occurrences de concepts, dans deux esprits distincts, de signifier les mêmes choses dans le monde grâce à la ressemblance objective des concepts. En

¹⁴⁴ Elizabeth KARGER, « Théories de la pensée, de ses objets et de son discours chez Guillaume d'Occam », *Dialogue*, vol. XXXIII, n°3, 1994.

effet, même dans la seconde théorie d'Ockham, les concepts-actes sont des représentations¹⁴⁵.

Dans la seconde théorie, les concepts sont donc les actes mentaux eux-mêmes. Plus précisément les actes intuitifs et les actes abstractifs eux-mêmes. Les propositions seront donc des composés d'actes. Dans la proposition « l'homme est un animal », il y a composition de trois actes, deux actes abstractifs et un acte copulatif (plus mystérieux que les deux précédents). Par le premier acte sont conçus tous les hommes, et par le second sont conçus tous les animaux, ce sont des actes abstractifs, des concepts universels. Le troisième acte sert de copule pour former cette proposition affirmative au présent. Les deux premiers actes sont causés directement par les choses (réalisme épistémologique) et non par des *species*. La chaîne causale ininterrompue permet de déterminer la signification en termes naturalistes. La généralité est expliquée en termes de ressemblance et de causalité, la singularité en termes de causalité seulement. Un concept est singulier parce qu'il a été causé par telle chose et non telle autre, comme une photographie. Un concept général signifie plusieurs choses parce qu'il ressemble à la chose qui l'a causé, et donc à toutes celles qui lui ressemblent. La connaissance intuitive n'a besoin que de la causalité pour exister, de la présence de l'objet. La connaissance abstractive n'a pas tant besoin de la causalité que de la ressemblance. Les concepts singuliers sont problématiques pour la théorie d'Ockham. Ils doivent correspondre à un acte intuitif, ou à un acte abstractif simple qui n'a qu'un objet, ou encore un acte abstractif complexe, une description définie. L'acte abstractif, le concept, nous dit Ockham, sont toujours généraux du fait de la ressemblance. Alors qu'est-ce qui va tenir lieu de terme singulier dans le langage mental ?

¹⁴⁵ Nous renvoyons pour une argumentation de détail à l'article de Claude Panaccio, « Référence et représentation », in J. Vuillemin, *L'âge de la science 3 : La philosophie et son histoire*, Odile Jacob,

II – 3 – 2 Noms propres et démonstratifs chez Ockham

Ockham ne semble pas attacher grande importance aux démonstratifs dans son œuvre, même s'il les utilise constamment. Selon Claude Panaccio, il leur attribue pourtant « inconsciemment » un rôle opératoire de la plus grande importance¹⁴⁶. Dans le rôle thématique que Guillaume attribue aux démonstratifs, ceux-ci sont des substituts des noms propres. Les noms propres ont une *institutio* originale, quelqu'un impose définitivement tel nom pour telle chose, alors que les démonstratifs signifient quelque chose en vertu de la seule intention du locuteur, qui peut l'utiliser à la place de n'importe quel nom propre¹⁴⁷. Par ailleurs, un nom propre est conçu comme un signe qui signifie conventionnellement un individu, qui devrait être subordonné à un concept signifiant naturellement l'individu désigné par ce nom propre. En effet, tout terme conventionnel doit être subordonné à un concept. On serait donc tenté de dire qu'un nom propre et un pronom démonstratif, dans les langages conventionnels, désignent le même individu lorsqu'ils sont subordonnés au même concept, par exemple au concept de « Socrate » lorsque l'on nomme Socrate ou lorsqu'on le montre. L'usage de l'un ou de l'autre n'étant qu'un effet dans la langue. Ce cas est peut-être envisageable dans la perspective d'Ockham, mais il ne résout en rien les questions du fonctionnement de ces deux catégories de termes. Il semble que ces deux catégories de termes aient d'emblée des différences d'usage. Nous utilisons un nom propre que l'individu soit présent ou non, alors que nous utilisons un démonstratif lorsqu'un individu est présent. Distinction

Paris, 1990.

¹⁴⁶ Claude PANACCIO, « Occam et les démonstratifs », *Historiographica Linguistica*, VII : 1 / 2, 1980, pp. 189-200.

¹⁴⁷ *Quodlibeta*, II, 19, réponse à la *quaestio* et réponse au premier problème.

qui rappelle la distinction intuitif/abstractif. Si ces deux catégories de termes fonctionnent différemment, alors comment peuvent-elles être subordonnées à un seul type de concept qui, lui, va signifier la chose naturellement et d'une façon unique ? Y aurait-il deux sortes de concepts singuliers dans le langage mental chez Ockham ? En tout cas les démonstratifs ont un rôle opératoire important chez Ockham. Ils servent en effet pour définir l'appartenance à un genre ou à une espèce, et évitent à Ockham de tomber dans le réalisme des universaux, ils servent aussi à définir la *significatio* et la *suppositio*, et aussi par exemple à définir les conditions de vérité des modales sans *dictum*¹⁴⁸. Pourquoi les noms propres ne jouent-ils pas ce rôle dans la sémantique ockhamiste, si ceux-ci peuvent être remplacés par des démonstratifs ? Cela pousse Panaccio à les distinguer en adoptant le clivage russellien entre *noms propres ordinaires* et *noms propres authentiques* (ou logiques). Ainsi les démonstratifs peuvent être appelés des « désignateurs directs », ce qui ne conviendrait pas, selon Panaccio et Russell, aux noms propres du langage ordinaire. Sont données ensuite quatre propriétés qu'ont ces « désignateurs directs » :

- 1) « ces désignateurs directs ont une dénotation, mais pas d'intension. Ils désignent en quelque sorte leurs référents en eux-mêmes, sans leur attribuer quoi que ce soit, sans les décrire d'aucune façon »¹⁴⁹.
- 2) « l'usage correct des désignateurs directs implique l'existence réelle de leurs *denotata* ».
- 3) « l'emploi d'un désignateur direct implique l'unicité du référent ».

¹⁴⁸ Cf. *Summa Logicae*, I, 18 ; I, 33 et I, 63. Cf. le développement que nous avons fait sur ces modales.

¹⁴⁹ Panaccio, *op. cit.* p. 196.

- 4) « l'usage d'un désignateur direct suppose que le locuteur soit en contact intuitif immédiat avec l'objet »¹⁵⁰.

La question est donc de savoir si les noms propres, chez Ockham, sont des abréviations de descriptions définies (noms propres ordinaires chez Russell) ou des désignateurs directs (à peu près les désignateurs rigides de Kripke). Il semble, en effet, que les démonstratifs possèdent ces quatre propriétés. Essayons de savoir pourquoi les noms propres ne peuvent pas avoir les quatre propriétés énumérées ci-dessus chez Ockham.

D'abord, ils peuvent posséder la première, puisque Guillaume définit la signification en termes purement extensionnels, les noms propres et les démonstratifs ne font donc que signifier leurs *significata*. Les signifient-ils comme des termes absolus simples, comme des connotatifs, ou s'agit-il de concepts complexes ? On peut très bien imaginer des noms propres connotatifs. Des cas nous viennent à l'esprit tout de suite. On pourrait imaginer par exemple qu'un nom propre connote le sexe de son porteur : « Caroline » connote le sexe féminin, et « Jérémie » le sexe masculin par exemple, bien qu'il s'agisse plutôt d'une évocation. Les noms propres sont-ils de simples étiquettes ou ont-ils une signification plus complexe. Un nom propre n'a pas de définition, ni nominale ni réelle. Comment le savoir alors ? Les noms propres et les démonstratifs ont la même supposition personnelle dans une phrase : la supposition discrète¹⁵¹.

Pour ce qui est des deux propriétés suivantes, les noms propres peuvent aussi les posséder idéalement chez Ockham. Il suffit de se rapporter au chapitre 19 de la *Summa Logicae* où il distingue plusieurs acceptions du terme « individu » :

¹⁵⁰ *Ibid.* pour les trois citations, pp. 196-197.

¹⁵¹ *S.L.*, I, 70, p. 214 (Biard) : « suppositio discreta est in qua supponit nomen proprium alicuius vel pronomen demonstrativum significative sumptum ; et talis suppositio reddit propositionem singularem,

« En un troisième sens, on appelle individu le signe propre à une seule chose ; on l'appelle aussi un terme discret ; (...) Il existe trois cas dans lesquels on peut assigner [au terme] un tel statut d'individu. Parfois, il s'agit d'un nom propre, comme 'Socrate' ou 'Platon'. Parfois, c'est un pronom démonstratif, comme dans 'ceci est un homme', en montrant Socrate. Parfois, c'est un pronom démonstratif pris avec un terme commun, comme 'cet homme', 'cet animal', 'cette pierre', et ainsi de suite »¹⁵².

Il est clair ici que la clause d'unicité du référent peut être idéalement remplie par le nom propre (malgré l'ambiguïté du langage ordinaire). On pourrait aussi accepter la clause d'existence du référent à partir de ce texte, puisque le nom propre est « un signe propre à une seule chose ». Un nom propre peut aussi supposer pour lui-même (*suppositio materialis*), comme dans « Socrate a sept lettres », et ainsi il est le signe d'un seul nom, ce qui ne nous intéresse pas. Le nom propre a toujours la possibilité de supposer personnellement (*suppositio personalis*), c'est-à-dire de tenir lieu d'un seul individu. Un nom propre peut être équivoque, un même nom peut être attribué à plusieurs individus. Pour distinguer la signification de ces différents noms propres, il faut se reporter aux concepts auxquels ils sont subordonnés.

« ...les termes équivoques sont de deux sortes. Certains sont équivoques par hasard, quand un son vocal se trouve subordonné à plusieurs concepts de telle manière qu'il serait subordonné à l'un même s'il ne l'était pas à l'autre, et qu'ainsi il signifierait l'un même s'il ne signifiait pas l'autre. Tel est le cas du nom 'Socrate', attribué à plusieurs individus »¹⁵³.

sicut hic 'Sortes est homo', 'iste homo est homo', et sic de aliis ». Ainsi, ces deux catégories ont normalement la même fonction référentielle en contexte propositionnel.

¹⁵² *Ibid.*, I, 19, p. 69 (Biard).

¹⁵³ *S.L.*, I, 13, 25-29, pp. 46-47 (Biard): « Tale autem aequivocum est duplex. Unum est aequivocum a casu, quando scilicet vox pluribus conceptibus subordinatur, et ita uni ac si non subordinaretur alteri et ita

Ce phénomène est donc dû au hasard, ce n'est pas un problème. La clause d'unicité du référent pourrait être acceptée, au prix d'une solution pratique pour désambiguïser la référence. Il faudrait avoir conscience qu'à tel nom propre conventionnel correspond tel terme singulier mental (simple ou complexe, la question reste posée). Les noms propres sont de première imposition au sens strict, c'est-à-dire qu'ils sont des catégorèmes et ne sont pas imposés pour signifier des signes. Ensuite, ils sont de première intention, c'est-à-dire qu'ils signifient exclusivement des choses, c.-à-d. des choses existantes dans le monde, ceux de seconde intention pouvant aussi signifier des signes :

« On appelle nom de première intention tous les autres noms, c'est-à-dire tous ceux qui signifient des choses qui ne sont ni des signes, ni ce qui caractérise des signes, comme « homme », « animal », « Socrate », « Platon », « blancheur », « blanc », (...) »¹⁵⁴.

La quatrième propriété est certainement la plus importante, car c'est bien elle qui semble différencier le plus les noms propres ordinaires des noms propres authentiques (nous suivons la distinction de Bertrand Russell). Lorsque nous utilisons un déictique, nous désignons ou montrons quelque chose ou quelqu'un de présent. La caractéristique indexicale des démonstratifs est qu'ils désignent, pour chaque contexte d'énonciation, la chose qui est présente et désignée par le locuteur. Au contraire, j'utilise les noms propres ordinaires aussi bien pour désigner un individu qui se trouve à mes côtés, qu'un

significat unum ac si non significaret aliud, sicut est de hoc nomine 'Sortes', quod imponitur pluribus hominibus. »

¹⁵⁴ Cf. *S.L.*, I, 11. Particulièrement : « Nomina autem primae intentionis vocantur omnia alia nomina a praedictis, quae videlicet significant aliquas res quae non sunt signa, nec consequentia talia signa, cuiusmodi sunt omnia talia 'homo', 'animal', 'Sortes', 'Plato', 'albedo', 'album'... », p.41 (Biard). Il faut noter quelque chose qui pourrait apporter une certaine confusion. Pour Occam, les signes aussi sont des choses, mais c'est justement pour cette raison qu'il distingue les deux types d'intention. Les noms désignent toujours des choses : soit des signes, soit des choses du monde, i.e. des individus.

ancien philosophe comme Alexandre d'Aphrodise par exemple, ou pour des objets futurs, lorsque je décide du prénom d'un enfant à naître.

Elizabeth Karger a montré qu'au moment de l'hypothèse des *ficta*, il n'y a que des concepts généraux dans le langage mental¹⁵⁵. Ceci implique qu'il n'y a pas de concepts correspondant à des noms propres ou même des déictiques dans le langage mental. Alors, qu'est-ce qui va tenir lieu de ces termes simples et singuliers dans le langage mental ? La réponse d'Ockham, via Karger, est que ce sont les choses singulières elles-mêmes qui peuvent faire partie d'une proposition mentale. Tout d'abord, Ockham écrit dans l'*Ordinatio* que « l'intellect peut prédiquer tout ce qui est connu, que ce soit une chose ou un concept, de tout ce qui est connu »¹⁵⁶. Elle donne, toujours dans le même article, toute sa force à cette affirmation avec plusieurs exemples, comme celui du bienheureux qui, ayant une connaissance directe de Dieu, peut former des propositions dans lesquelles Dieu lui-même est le sujet. Un autre exemple qui est celui des qualités. Ockham affirme, en effet, qu'en appréhendant en même temps intuitivement une blancheur et une noirceur, je peux former une proposition dans laquelle sont prédiquées ces qualités elles-mêmes. Elle clôt son argumentation par un texte dans lequel Ockham affirme que « tout ce que l'intellect peut appréhender d'une connaissance simple, il peut le composer avec une autre chose ou avec cette chose elle-même, disant : ceci est cela »¹⁵⁷. Elle donne cependant raison, dans une note, à l'interprétation qu'en faisait le disciple de Guillaume, Adam Wodeham, dans sa *Lectura secunda*, selon lequel Ockham utilisait cette façon de parler dans un sens métaphorique, voulant simplement dire qu'une chose était appréhendée par un intellect. Sauf cas très particuliers comme celui du bienheureux, la théorie d'Ockham est différente. Le correspondant mental d'un nom

¹⁵⁵ E. Karger, *op. cit.*

¹⁵⁶ *Ord.*, prologue, q. 2, OTh I, p. 110. Cité et traduit par Karger, *Ibid.*, p. 441.

propre ordinaire comme « Socrate » est une sorte de description de l'individu, c'est-à-dire une connaissance complexe et non simple. Nous pouvons ensuite instituer un terme conventionnel dans les langues écrites et orales qui sera un nom propre. Ces noms propres seront donc des sortes d'abréviations de descriptions définies. Se pose alors le problème que Kripke évoquait dans *Naming and Necessity* : une description définie ne convient pas qu'à un seul individu, du moins elle aurait pu convenir à quelqu'un d'autre. C'est un problème que Guillaume ne se pose pas. C'est pour cette raison précise que nous ne pouvons avoir que des concepts généraux dans le langage mental à l'époque des *ficta*. Ockham écrit :

« Aucun concept, si ce n'est peut-être un concept institué au gré du sujet, ne peut être tel, c'est-à-dire propre à une seule chose, parce que tout concept abstrait d'une chose est de la même manière concept de tout ce qui est maximalelement similaire. (...) Ainsi, eu égard aux créatures, aucun concept naturellement abstrait ne peut être un concept propre qui ne soit commun ou qui puisse être prédiqué de plusieurs »¹⁵⁸.

Ockham laisse entendre, dans le texte que nous avons cité, qu'un terme institué conventionnellement peut être propre à une seule chose. En effet, c'est là où nous voulions en venir, un nom propre conventionnel est bien propre à une seule chose pour l'usage que je fais de cette institution, même si « par hasard » quelqu'un d'autre porte le même nom. Comme j'ai moi-même subordonné un nom propre conventionnel à un

¹⁵⁷ *Ord.*, prologue, q. 1, OTH I, p. 49. Cité et traduit par Karger, *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ord.*, d. 2, q. 9, OTH II, pp. 307-308 : « ...nullus conceptus – nisi forte institutus ad placitum – potest esse talis, scilicet proprius uni rei, quia omnis conceptus abstractus a re aequaliter respicit omne sibi simillimum (...). Ideo respectu creaturae cuiuscumque nullus potest esse conceptus proprius naturaliter abstractus quin sit communis vel possit praedicari de pluribus. » (la traduction est de moi). E. Karger cite partiellement ce texte, sans mentionner que Guillaume parle ici de l'abstraction. La question reste ouverte de savoir si Ockham pouvait, à ce moment de sa pensée, concevoir que la connaissance intuitive pouvait être elle-même un concept propre à une chose.

concept complexe, je sais à qui il s'applique. Une autre possibilité serait qu'il y ait des concepts conventionnels, solution qu'il a envisagée à une époque¹⁵⁹. Pourquoi ne pas instituer un concept qui abrégait notre connaissance complexe d'un individu¹⁶⁰ ? Si nous pouvons subordonner un terme simple conventionnel à un concept composé, pourquoi ne pourrions-nous pas faire la même chose dans l'esprit ? Les noms propres se distinguent donc des démonstratifs en ce qu'ils ne sont pas subordonnés aux mêmes concepts. Les premiers sont subordonnés à des concepts complexes dont les parties sont des concepts généraux, mais qui mis ensembles ne signifient que tel individu (pour moi). Les démonstratifs sont quant à eux subordonnés aux actes intuitifs eux-mêmes. C'est plus clair encore dans la deuxième théorie. L'acte d'intellection intuitif peut supposer pour quelque chose dans le langage mental :

« L'intellect appréhendant par intuition une chose singulière, se forme en lui-même une connaissance intuitive qui est connaissance de cette chose singulière seulement, capable de par sa nature de supposer pour cette chose singulière [...]. Et de même qu'un mot suppose par institution pour son signifié, de même cette intellection suppose naturellement pour la chose à laquelle elle se rapporte »¹⁶¹.

L'acte intuitif est lui-même un terme singulier simple du langage mental, dont la signification est déterminée par une causalité naturelle de la chose à l'esprit. Claude

¹⁵⁹ *Ord.*, d. 2, q. 8, OTH II, p. 286 : « Tunc ab istis vocibus sic significantibus abstrahit intellectus conceptus communes praedicabiles de eis, et imponit istos conceptus ad significandum illa eadem quae significant ipsae voces extra » (cité et traduit par Karger, *op. cit.*).

¹⁶⁰ Les concepts, nous dit-il, peuvent être soit abstraits de mots oraux, soit institués. « Possunt autem tales conceptus imponi vel conceptus abstrahi a vocibus, et ita fit de facto vel semper vel communiter », *Ibid.*, p. 285.

¹⁶¹ *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, 7 : « intellectus apprehendens intuitionem rem singularem elicit unam cognitionem intuitivam in se quae est tantum cognitio illius rei singularis, potens ex natura sua supponere pro illa re singulari ». (texte cité et traduit par Panaccio, in « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, 1, 1992, p. 74.)

Panaccio a consacré deux articles à cette question, ceux-ci montrent clairement que les actes intuitifs sont des sortes de « déictiques rigides », c'est-à-dire « qu'ils montrent leur référent et n'en changent jamais »¹⁶². Panaccio conclut que nous avons là une catégorie intéressante de termes qui ne correspond ni aux noms propres ordinaires, ni aux démonstratifs d'un langage conventionnel, ni aux noms propres logiques de Russell. Comme la subordination d'un terme conventionnel à un concept est un transfert de propriété sémantique chez Ockham, un nom propre aura les mêmes propriétés que le signe mental que Panaccio appelle un « déictique rigide ». Mais, le problème pour cette interprétation est que l'acte intuitif est dépendant de l'existence et de la présence de la chose. Seul l'acte abstraktif fait abstraction de l'existence ou de la non-existence de la chose extérieure. On aurait donc quelque chose qui se rapprocherait davantage d'un démonstratif temporaire. On peut donc subordonner un démonstratif à un acte intuitif, mais pas un nom propre. Il faudrait une subordination à long terme, ce qui est selon Panaccio acceptable aux vues de certains aspects de la théorie¹⁶³. Ce n'est en fait pas nécessaire, car on peut avoir un acte abstraktif ne visant qu'un seul objet.

II – 3 – 3 L'externalisme

Tout le monde est d'accord pour identifier les concepts absolus aux termes d'espèces naturelles (*natural kind terms*)¹⁶⁴. Ces termes, nous l'avons vu, tirent leur signification des rapports naturels de l'esprit et du monde, causalité et similitude. La question de ce

¹⁶² Panaccio, *Ibid.*, p. 77.

¹⁶³ Cf. article déjà cité sur les propositions singulières et la subordination.

¹⁶⁴ Cf. Claude PANACCIO, « Occam et les démonstratifs », *op. cit.*, p. 135. Aussi, C. NORMORE, *The Logic of Time and Modality in the Latter Middle Ages, the Contribution of William of Ockham*. Thèse de doctorat de l'Université de Toronto, 1975, pp. 13-21. Ernesto PERINI SANTOS, « Os termos absolutos em Ockham e designadores rígidos em Kripke e Putnam », *Cad. Hist. Fil. Ci.* Campinas, Série 3, v.7, n.2, pp. 121-148, 1997.

travail est celle de savoir comment fixer la référence des termes absolus en termes purement naturalistes. Les termes absolus ont un critère d'application *a posteriori*, ils dépendent de notre connaissance du monde. La noétique est liée de très près à la théorie de la connaissance, particulièrement dans la seconde théorie des concepts, ceux-ci étant identifiés aux actes de connaissances eux-mêmes. La théorie du signe naturel est donc assez proche de celle d'un Putnam, bien que ce dernier ne rapporte pas ces termes à des items mentaux. Selon Putnam, c'est seulement de manière *a posteriori* que nous fixons la signification et la référence d'un terme d'espèce naturelle¹⁶⁵. Par exemple, nous pourrions découvrir que les tigres sont en fait des robots dirigés par des martiens, et nous ne cesserions pas pour autant de les appeler des tigres, et, plus encore, ils ne cessent pas *d'être* des tigres. Il y a un décalage entre ce que sont les choses et l'usage que je fais des signes qui les signifient. Ceci est plus clair encore avec la fameuse parabole de la terre jumelle qui soutient la thèse externaliste de Putnam. Sur cette terre jumelle coule un liquide qui en apparence a les mêmes propriétés que l'eau (le liquide qui coule sur terre), de telle sorte que nous ne pouvons les distinguer à l'œil nu. Toutes leurs « macropropriétés » (ou phénotypes) sont identiques. Pour parler en termes aristotéliens, tous leurs accidents se ressemblent maximalement. Mais d'un point de vue substantiel, elles diffèrent, l'eau de la terre-jumelle est composée de molécules de XYZ. Sur cette même terre jumelle, les habitants parlent la même langue que nous, et sont dans les mêmes états psychologiques que nous par rapport à cette chose. Le mot « eau » a-t-il ou non la même signification sur ces deux terres ? Nous ne l'utilisons pas de fait pour les mêmes choses. Tout dépend de l'état de nos connaissances. Si nous découvrons que la structure moléculaire est différente, alors, selon Putnam, les termes n'auront plus la même signification, c'est-à-dire la même extension. C'est l'extension

¹⁶⁵ Cf. « The meaning of « meaning » », *Mind, Language and Reality*, op. cit., pp. 215-271.

du terme qui détermine la signification du terme (comme chez Ockham). Le mot « eau » désigne tout ce qui a la même structure que ce qui est désigné par « ceci », lorsque je montre un échantillon d'eau. Il y a donc un rapport causal de la chose au nom. La référence du terme est donc fixée sociolinguistiquement, et principalement par les scientifiques selon Putnam. Il y a une division du travail linguistique, les experts fixent la signification des termes d'espèces naturelles. Nous vulgarisons un peu la thèse de Putnam, mais il s'agit là de l'essentiel pour notre comparaison.

On retrouve clairement quelques-unes des idées fondamentales de *l'externalisme* chez Ockham. D'abord, un terme absolu désigne tous ses signifiés de la même manière¹⁶⁶. Ockham écrit à ce sujet :

« ...celui qui en premier a institué le son vocal « homme », en voyant un homme particulier, l'a fait pour signifier cet homme-là et n'importe quelle substance telle que cet homme. Il n'a pas eu besoin de penser à une nature commune puisqu'une telle nature commune n'existe pas. Toutefois, le son vocal « homme » n'est pas équivoque bien qu'il signifie au même titre plusieurs choses, parce que c'est un signe qui, en signifiant au même titre ces différents hommes, est subordonné à un seul concept et non à plusieurs. »¹⁶⁷

L'extension d'un terme d'espèce absolu est fixée pour et par un locuteur donné, et non pour une communauté scientifique déléguée à cette tâche comme chez Putnam. Comme

¹⁶⁶ *Summa Logicae*, I, ch. 10, p. 36 (Biard) : « Nomina mere absoluta sunt illa quae non significant aliquid principaliter et aliud vel idem secundario, sed quidquid significatur per illud nomen, aequè primo significatur, sicut patet de hoc nomine 'animal' quod non significat nisi bove, asinos et homines, et sic de aliis animalibus ».

¹⁶⁷ *Summa Logicae*, I, c. 43, p. 130 (Biard) : « Hoc enim nomen 'homo' non significat primo unam naturam communem omnibus hominibus, sicut multi errantes imaginantur, sed significat primo omes homines particulares, (...). Ille enim qui primo instituit hanc vocem 'homo', videns aliquem hominem particularem, instituit hanc vocem ad significandum illum hominem et quamlibet talem substantiam qualis est iste homo. Unde de natura communi non oportuit eum cogitare, cum non sit aliqua talis natura communis. Non tamen est haec vox 'homo' aequivoqua, quamvis significet multa aequè primo, quia est signum subordinatum uni conceptui et non pluribus in significando illos plures homines aequè primo. ».

nous l'avons montré dans la première partie, les universaux sont en grande partie des termes absolus signifiant des individus entretenant des ressemblances essentielles entre eux. Si mes concepts sont mes actes de connaissance et que je peux fixer moi-même la signification de mes concepts, sans experts, alors je dois avoir un accès cognitif aux substances qui garantissent la conspécificité des signifiés, c'est-à-dire la signification. Cette question ne sera traitée que dans la partie IV, car il faut avant cela déterminer notre mode de connaissance des substances et des parties essentielles. Le programme nominaliste d'Ockham repose donc non seulement sur une théorie du signe, mais plus encore sur une théorie de la connaissance. Il est maintenant clair que la connaissance des essences est la clef de voûte de la réussite du système.

III – La connaissance de l'essence

Les deux dernières parties (III et IV) font corps, c'est pourquoi nous introduirons leur contenu dans un même mouvement. Après avoir montré comment Guillaume d'Ockham mettait en place une ontologie économique, n'admettant que les formes, matières, substances et qualités singulières, à titre de choses dans l'ontologie, il reste à examiner le dernier maillon du système : la théorie de la connaissance. En décrivant le fonctionnement du langage, en l'occurrence l'*oratio mentalis*, commune à tous les individus appartenant aux diverses communautés linguistiques, Ockham a montré que nous pouvions parler ou signifier ce qu'il y a dans le monde sans poser d'entités superflues comme les universaux et les catégories autres que substance et qualité. La théorie du signe a une place de premier choix dans le système ockhamien. En effet, le langage mental auquel sont subordonnées toutes les langues s'est avéré être un jeu de combinaisons de signes naturels ne signifiant que des individus (des sortes de noms mentaux, absolus et connotatifs) et de signes (non-naturels) syncatégorématiques. La démarche de Guillaume est aussi apparue épistémologique. En effet, la primauté est accordée aux signes mentaux naturels, ceux-ci résultant du contact cognitif avec le monde extramental, par l'intermédiaire de différents actes de connaissance, intuitifs et abstractifs. Ce que l'on nomme « nominalisme » n'est donc pas une réduction du

langage à des noms, mais plutôt une réduction d'entités à de simples phénomènes de signification, expliquée par un langage premier et universel, le langage mental. Le but de la sémantique ockhamienne est d'éviter le recours aux universaux et de conserver l'objectivité de la connaissance et du langage. L'idée générale est que toute la sémantique repose en dernière instance sur les concepts, termes du langage mental, auxquels sont subordonnés nos termes conventionnels. Les mots que nous utilisons en français ou en anglais ou dans n'importe quelle langue tirent leurs significations des concepts auxquels ils sont subordonnés. Ainsi, comme la réduction des catégories et la suppression des universaux *in rebus* passent par une analyse sémantique de la signification des termes mentaux (du moins dans la partie constructive de la théorie des universaux), notre tâche revient à essayer de comprendre le fonctionnement de ce langage de l'esprit, et surtout de la théorie générale de la connaissance qui le sous-tend. C'est là que le bât blesse, car des apories apparaissent dès que l'on se penche de plus près sur la gnoséologie. Le point d'orgue de la pensée d'Ockham, le signe mental, pourrait devenir un point aveugle. Tous les problèmes que nous dégagerons de la théorie de la connaissance auront nécessairement des répercussions directes sur la sémantique à tous ses niveaux, et *a fortiori* sur son projet ontologique et autres traits fondamentaux de la pensée ockhamienne.

Dans la *Somme de logique*, nous trouvons une description du fonctionnement de la sémantique que nous avons exposée dans la seconde partie, mais Ockham ne revient guère sur le fondement ultime du langage mental, c'est-à-dire notre rapport cognitif au monde, le rapport de l'âme à l'en-dehors-de-l'âme (*extra anima*) qui est à l'origine de la formation des signes mentaux. Jusque-là, notre étude n'a pas proposé d'analyses originales. Ont été exposées les grandes lignes de l'ockhamisme, de l'ontologie à la

sémantique, sans remettre en question le programme nominaliste lui-même. La contribution du présent travail se découvrira plutôt dans les parties suivantes. Elle permettra une relecture rétrospective de ce qui a été annoncé de manière programmatique dans les deux premières parties. Il s'agira d'évaluer la philosophie du nominaliste jusque dans ses derniers retranchements pour peut-être revoir l'orthodoxie interprétative de l'œuvre du *Venerabilis Inceptor*. Nous ne nous livrerons pas à une reconstruction analytique, bien que nous utiliserons ici et là des auteurs contemporains pour des fins explicatives ; nous évaluerons la cohérence du système, avec pour angle d'attaque le décalage apparent entre signification d'essences et connaissance d'essences. À partir de là, il s'agira de comprendre comment les signes mentaux peuvent signifier les bons individus, découper le monde en espèces et en genres. Comment un terme d'espèce naturelle comme « autruche » signifie bien toutes les autruches, c'est-à-dire tous les individus entretenant une relation de similitude maximale entre leurs parties essentielles ? Pour cela il faut, si l'on en croit la description du rapport étroit entre connaissance et concepts (Guillaume ira jusqu'à identifier les concepts aux actes de connaissance eux-mêmes dans sa deuxième théorie noétique), que nous ayons une certaine connaissance de ces parties essentielles. Ce sera là l'interrogation principale de cette partie : quelle connaissance avons-nous des essences, des phénomènes de cospécificité ? L'investigation commencera donc là où commence la connaissance : que signifie l'adage ockhamien, la connaissance commence dans une connaissance du singulier ? Il n'y a que des individus dans le monde, et toute connaissance procède de la connaissance des parties ultimes de l'univers. Comment pourrait-elle commencer ailleurs, puisque selon lui rien d'autre n'existe. Une connaissance universelle provient toujours d'une connaissance singulière.

La primauté de la signification des termes mentaux repose sur une épistémologie individualiste et naturaliste (une sorte d'anticipation du naturalisme contemporain de la philosophie de l'esprit). La signification des concepts est naturelle, elle est rendue possible par des relations naturelles de l'âme au monde : la causalité et la ressemblance. La volonté n'intervient que très peu dans la signification des concepts, universalité oblige. Toute connaissance est causée par un objet singulier, une chose singulière dans le monde ou un objet singulier mental, un concept. S'ajoute à cette relation insuffisante pour rendre compte de toutes les significations, la relation de ressemblance. Les concepts ressemblent au monde extérieur à l'âme. Pour s'assurer que les universaux sont seulement des signes, il faut rendre compte de ce processus de formation des concepts. Comme le souligne à juste titre Cyrille Michon¹⁶⁸, nominalistes et réalistes ont le même monde. Ils s'accordent sur ce qu'il y a dans celui-ci, des individus qu'ils classent dans les mêmes espèces et les mêmes genres. Ce qui les sépare est l'engagement ontologique à des entités supplémentaires, un universel *in re*, réellement distinct des individus, ou distinct de ceux-ci par une distinction formelle ou une distinction de raison. Certains multiplient les modes d'être, d'autres non. La réponse d'Ockham au réaliste est claire, les choses s'agencent en espèces et en genres indépendamment de mon esprit, ce n'est pas moi qui construit cette classification. Il se trouve que mon esprit rassemble naturellement ces individus sous un concept auquel les réalistes veulent faire correspondre une chose. Cette idée que les universaux ne sont que des ressemblances objectives indépendantes d'un esprit qui les pense repose sur une théorie de la relation bien particulière. Une relation n'est pas une chose entre les choses. Seuls les individus existent. Aussi bien entre les individus eux-mêmes qu'entre mon esprit et ces individus, la relation de ressemblance est indépendante de ma pensée.

¹⁶⁸ Cyrille MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, Paris, 1994.

Donc, ce qui fonde ma pensée est indépendant d'une pensée. C'est un fait que mon concept ressemblera à certains objets plutôt qu'à d'autres, je peux ne pas le savoir, de même que je ne sais pas nécessairement que si quelqu'un peint son mur en blanc au Japon il ressemblera de fait au mur de mon jardin en France. Ce qu'on appelle universel n'est donc pas d'abord un concept, il y a bien un fait ontologique de ressemblance indépendant de tout concept ! Il est dit que les universaux sont des concepts, parce que la question des universaux devient épistémologique. Un concept devient universel à partir du moment où il signifie plusieurs choses, lorsqu'il est prédicable de plusieurs.

Il n'y a que des choses singulières dans le monde, regardez autour de vous ! Tel aurait pu être le slogan de propagande de l'ockhamisme. *Omnis res imaginabilis est singularis* écrit fréquemment Ockham. On a l'impression que pour lui n'existent que les choses que nous pouvons connaître. Ce que nous ne connaissons pas empiriquement, comme donné immédiatement dans l'expérience, nous pouvons toujours le connaître à partir de connaissances empiriques préalables. Comment l'esprit pourrait imaginer quelque chose d'universel, personne n'en fait l'expérience ? Ockham présente de nombreux arguments contre les réalistes, mais la question de la connaissance de l'individu laisse paraître une réponse autosuffisante. Si nous expliquons la généralité à partir de notre connaissance des individus et des relations de ressemblance, il n'est pas nécessaire de poser d'autres choses dans l'être. Le rasoir suffit à l'argumentation épistémologique. Pour réussir cette explication de la signification et des connaissances générales, il faut que l'esprit puisse appréhender d'une certaine manière ces faits ontologiques de ressemblance appelés à tort des universaux selon le *Venerabilis Inceptor*. Nous voici au présupposé de ce mouvement argumentatif que nous reconstruisons. L'épistémologie d'Ockham se doit d'être réaliste, il faut d'une certaine

manière que nous soyons certains de pouvoir, en principe, épuiser le monde par notre connaissance. Deux raisons à cela. Premièrement, si nous ne connaissons pas tout ce qu'il y a dans le monde, peut-être y a-t-il des universaux dans les choses que nous ne connaissons pas. Même si la plus grande partie des arguments contre les universaux sont logiques, il ne faut pas oublier que leur élimination repose sur la sémantique des concepts qui elle-même repose sur nos connaissances. En plus de cela, une grande partie du débat sur les universaux est épistémologique. La question de la connaissance intellectuelle du singulier en témoigne. Non seulement Ockham pense que nous connaissons toujours d'abord le singulier, dans les sens et dans l'intellect, nul besoin de connaissance universelle préalable, mais il pense aussi que nous ne connaissons que du singulier, les choses et des concepts, la connaissance universelle étant une connaissance confuse de plusieurs individus. Deuxièmement, étant donné sa théorie de la vérité fondée sur la supposition des termes (avant tout des termes mentaux), il faut que ces termes, issus de nos actes de connaissance, signifient les bons individus lorsque les termes supposent personnellement. Notre connaissance doit être en adéquation au monde extérieur afin de garantir la théorie de la vérité des propositions proposée par Ockham et toute la logique terministe acceptant cette idée du langage mental. Cette thèse du réalisme épistémologique nécessite l'abandon des *species* et à la fin de sa carrière philosophique le refus des concepts comme *ficta*¹⁶⁹. Ockham préférera une théorie appelée par certains le « réalisme direct »¹⁷⁰, qui ne pose plus aucun

¹⁶⁹ Nous ne nous attarderons pas sur les arguments proposés par Ockham. En revanche, nous nous permettons de renvoyer à quelques travaux sur la question. K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden, New York, København-Köln, 1988 ; R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1997 ; E. STUMP, « The Mechanisms of Cognition : Ockham on Mediating Species », in P.V.SPADE, *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, 1999. Nous pourrions ajouter d'autres références, mais celles-ci font le tour de la question.

¹⁷⁰ Thomas d'Aquin et bien d'autres sont aussi taxés de « réalisme direct », malgré les grandes différences au sein de chaque épistémologie. À nous de dégager le sens de cette expression appliquée à Ockham.

intermédiaire entre le sujet connaissant et l'objet connu. Tous nos concepts catégorématiques sont des relations directes aux individus extramentaux. En dernier ressort, la question qu'il faut poser est donc celle de savoir comment Ockham rend compte de notre connaissance de ce qui est essentiel aux choses singulières et qui garantit leur rassemblement sous des espèces et des genres. Comment nos concepts absolus signifient-ils les espèces et les genres ?

Notre approche sera désormais critique. Ockham n'arrive pas à rendre compte de façon satisfaisante de la formation et de la signification des concepts universels. Le problème général est double. D'abord, il suffit de la rencontre avec un individu pour former un concept d'espèce. Ainsi il n'est pas besoin d'appréhender les ressemblances entre plusieurs individus de l'espèce. Cette thèse, nous le montrerons, ne tient que si nous prenons au sérieux l'idée que les concepts sont des ressemblances des choses extérieures. Ockham pense certainement que la relation de ressemblance est transitive, la ressemblance d'un concept avec un individu suffit à garantir la signification des autres individus de l'espèce puisqu'ils se ressemblent maximalement (ce qui est faux et voue à l'échec son programme dès l'origine). Ensuite, ce concept d'espèce est simple. Cela signifie que d'un acte simple de l'esprit je puisse signifier une quantité indéterminée d'individus appartenant à une même espèce. L'enjeu de cette analyse est de taille. Si notre analyse de Guillaume est juste, et s'il est cohérent, il devrait accepter que nos concepts puissent ne pas être fiables. La théorie de la vérité s'en trouve alors affectée, du moins pour les cas dans lesquels la supposition personnelle des termes sujet et prédicat est le critère de vérité. Soit la proposition mentale qui équivaut à « un chien est un animal ». Pour que cette proposition soit vraie, il faut que les termes sujets et prédicats supposent (personnellement) pour les mêmes choses. Du moins, il faut que

l'extension du prédicat coïncide au moins partiellement avec celle du sujet. Comment garantir cela, que les termes mentaux « chien » et « animal » signifient bien les chiens et les animaux, sans penser que l'esprit doive appréhender les parties essentielles d'au moins un chien et d'autres animaux. Les deux réquisits de la pensée d'Ockham, réalisme épistémologique et signification naturelle des concepts, entraînent cette vision des choses. Le plus étonnant est que ces concepts ne sont pas issus d'un processus mental complexe, mais sont formés dès le contact avec la chose singulière.

Cette thèse paraît pourtant tout à fait contre-intuitive. Comment d'une simple appréhension pourrions-nous embrasser l'essence d'une chose ? Dans le paradigme contemporain, la question pourrait être reformulée ainsi : comment pourrions-nous appréhender dans l'expérience quotidienne (par une connaissance intuitive) l'ADN des individus qui nous entourent (le microscope n'existait pas à l'époque d'Ockham, les connaissances intuitives et abstractives sont donc à interpréter comme des connaissances expérimentales quotidiennes) ? Contrairement à ce qu'ont pensé certains commentateurs, telle n'est pas la thèse d'Ockham. Nous n'appréhendons pas directement les parties essentielles, ni la substance elle-même. Cela ne vient-il pas renverser le réalisme épistémologique ? Non, car il est réaliste tout de même, nous connaissons bien le monde extérieur directement, je connais Socrate, la maison de mon voisin et autres objets, je ne construis pas la réalité. Il ne verse pas dans l'idéalisme : nous pouvons connaître ces essences selon Ockham. Nous voulons montrer que la connaissance de la substance et des parties essentielles n'est ni une connaissance intuitive simple, ni une connaissance abstraite simple. Que reste-t-il ? La construction logique du monde pointe à nouveau. Si cette connaissance n'est pas le fruit d'une

connaissance empirique directe, ne présuppose-t-elle pas une sorte d'idéalisme ? Laissons en suspens la question pour l'instant.

Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, la question est délicate. Si Ockham acceptait une connaissance directe de l'essence de certains individus (dès l'intuition), alors nos concepts jouiraient d'une normativité très forte. J'aurais une sorte d'évidence directe et immédiate de l'extension de mes concepts, alors la relation sémantique qui lie ces concepts aux choses devra aussi m'apparaître comme évidente. L'erreur deviendrait quasiment impossible dans la plupart de nos jugements. L'erreur pour Ockham se situe bien évidemment au niveau des propositions, mais les constituants de celles-ci, s'ils ne sont pas fiables, influenceront bien évidemment sur la vérité de celles-ci. Si, au contraire, Ockham répond négativement à cette question, alors nous sauvons par là même la possibilité de l'erreur, mais ne garantissons plus un langage mental lavé de toute ambiguïté. Le nœud de la question est dans la naturalité de la signification mentale.

Nous commencerons cette troisième partie par la question de la connaissance de l'individu et de la connaissance de l'universel, la question des universaux sous l'angle épistémologique. La méréologie décrite en première partie fera naître un premier paradoxe. Un individu peut lui-même être un tout composé d'individus. Que signifie alors l'affirmation selon laquelle toute la connaissance commence dans la connaissance de l'individuel ? Comment connaissons-nous un tout et ses parties ? Comment connaissons-nous l'universel et les individus qui tombent sous lui ? Après cette question préalable, nous entrerons directement dans la question de la connaissance des substances et des parties essentielles, ce qui nous amènera à analyser une des distinctions centrales de la pensée d'Ockham : la distinction entre connaissance *in se* et

connaissance *in alio*. Nous comparerons au passage différents cas cognitifs, notamment celui de la connaissance de Dieu pour le voyageur et le bienheureux, ainsi que les cas de connaissance de choses sans intuition de celles-ci. Ceci nous conduira à notre quatrième partie, dans laquelle nous traiterons plus directement de la signification des concepts et des termes conventionnels : la question de la fixation de la référence. Plusieurs difficultés apparaîtront clairement dans ce développement. Ockham devrait peut-être, pour plus de cohérence, accepter une synonymie entre des termes simples dans le langage mental, thèse qu'il récuse totalement. Peut-être devrait-il aussi renoncer au représentationalisme ou même à la fondation ultime du langage dans un langage mental universel et naturel.

III – 1 – Analyses méréologiques

Tout commence donc dans la connaissance intuitive du singulier. Il faut noter, pour commencer, une première question. Ockham affirme clairement, après Duns Scot et d'autres, que l'objet de la connaissance tant intuitive qu'abstractive est le singulier. Cependant qu'est-ce que cela veut dire ? Quelle est cette chose singulière qui termine l'acte de connaissance ? Un individu concret, disons Socrate, est lui-même composé d'individus : une substance singulière (et ses parties essentielles singulières) et des qualités singulières, parfois composées elles-mêmes d'autres qualités individuelles (dans le cas de l'intensification d'une couleur par exemple). L'expression « *res singularis* » est donc équivoque. Elle signifiera tantôt Socrate comme totalité, tantôt un de ses accidents, tantôt une autre de ses parties essentielles. Laquelle termine la connaissance intuitive et abstractive ? La méréologie décrite plus haut impose à

Guillaume cette ambiguïté. En plus de cela, la méréologie ockhamienne implique à certains niveaux ce qu'on peut appeler des « individus collectifs ». Pour les qualités notamment, car elles peuvent s'accumuler au sein d'un même genre pour former de nouvelles qualités singulières, des totalités unes par soi.

Une solution serait de dire qu'un acte de connaissance (intuitive ou abstractive) peut se terminer en plusieurs choses individuelles. Certains textes semblent proposer cette interprétation. J'appréhende Socrate et sa blancheur dans l'intuition, puisque je peux ensuite former la proposition contingente « Socrate est blanc » et y donner mon assentiment immédiatement. Nous examinerons donc les thèses de Guillaume sous l'angle d'un problème méréologique. Appréhendé-je la totalité (les totalités) d'un seul acte de connaissance ? Ai-je une connaissance de la substance d'un individu matériel concret, c'est-à-dire de son essence, dans sa simple appréhension intuitive ? N'ai-je au contraire qu'une connaissance des qualités (de l'essence des qualités) ? Ou bien ai-je une connaissance confuse des substances et des accidents dans l'intuition et l'abstraction ? Enfin, puis-je au moins avoir une connaissance de la substance seule de manière abstractive ?

Il faut commencer par expliquer le rapport des facultés cognitives à une totalité quelconque, c'est-à-dire face à plusieurs individus. Il faut bien évidemment distinguer plusieurs totalités, une par soi ou une par accident, comme nous l'avons montré dans la première partie. Nous nous intéresserons particulièrement à la connaissance d'un singulier composé de singuliers. Classiquement, on parle de connaissance confuse de plusieurs choses ensemble, ou au contraire de connaissance distincte de chaque partie. Ockham définit cette distinction de manière bien plus précise.

III – 1 – 1 Connaissance confuse et connaissance distincte

La *notitia distincta* est discutée en détail dans la distinction 3, question 5 de l'*Ordinatio*. La discussion de cette notion a une histoire assez longue et Camille Bérubé fait remonter les disputes du XIV^e siècle au franciscain Richard de Mediavilla, qui affirme dans son *Commentaire des Sentences* que : « tandis que connaître l'universel, c'est connaître indistinctement, connaître le singulier, c'est connaître distinctement »¹⁷¹. Connaître distinctement un individu c'est le connaître dans sa singularité, sans déterminations générales et communes à d'autres singuliers. Connaître indistinctement, c'est au contraire avoir une connaissance qui n'est pas celle d'un singulier en particulier, mais d'un certain nombre d'individus, c'est-à-dire une connaissance universelle. Cette phrase de Richard de Mediavilla situe bien le débat dans lequel s'inscrit le texte d'Ockham : est-ce que le singulier est le premier objet connu ? Est-il connu distinctement ? Est-ce que l'universel peut l'être aussi ? Il s'agit de la question des universaux posée sous un autre angle, celui de l'ordre de la connaissance. Cette question remonte en fait à Aristote. Le travail exégétique des médiévaux est de concilier la singularité de l'objet des sens dans laquelle commence le processus gnoséologique et l'affirmation d'Aristote (*Physique* I) selon laquelle toute connaissance commence par des connaissances générales. Thomas d'Aquin a rendu compte de manière très complète de cette difficulté dans la *Somme de théologie*, mais qu'en est-il pour le *Venerabilis Inceptor* ?

Le texte d'Aristote qui apporte le plus d'ambiguïté est certainement le livre I de la *Physique* dès ses premiers paragraphes. D'autres textes sont problématiques, mais

Guillaume n'y prête guère d'attention¹⁷². La question de la connaissance du singulier se divise en deux grandes questions : celle de l'ordre des connaissances, du singulier à l'universel ou l'inverse ; et celle, méréologique cette fois, de la connaissance du tout et des parties. La deuxième question est une branche de la première, puisque c'est là encore une question d'ordre et de généralité. Citons le texte d'Aristote qui suscita tant de problèmes pour ce débat, au moins chez l'Aquinate, le Docteur Subtil et Guillaume d'Ockham. Selon Aristote :

« La voie la plus naturelle est de passer des choses les plus connues et les plus claires pour nous aux choses plus claires et plus connues par nature, car les mêmes choses ne sont pas connues pour nous et absolument. C'est pourquoi il est nécessaire de progresser de cette manière des choses les plus obscures par nature et plus claires pour nous vers les choses plus claires et plus connues par nature. Or, les choses qui nous sont d'abord manifestes et claires sont les plus confuses, mais plus tard, à partir de celles-ci, les éléments nous deviennent connus (...) C'est pourquoi il faut aller des choses en général vers les choses particulières : le tout est plus connu selon la sensation, et le général est un certain tout, car il comprend plusieurs choses comme ses parties. D'une certaine manière les noms se trouvent dans la même situation par rapport à la définition, car ils signifient un tout d'une manière indéfinie, par exemple le cercle, tandis que la définition de celui-ci le divise en choses particulières. Les petits enfants aussi appellent d'abord tous les hommes pères, et mères toutes les femmes, et distinguent plus tard chacun d'entre eux. »¹⁷³

La connaissance est d'abord un « pour nous », et il se trouve que notre statut nous donne d'abord un accès à une connaissance confuse. Il ressort de ce texte que la

¹⁷¹ *Sent.*, I, 4, d. 24, a. 3, q. 4, Brixiae, 1591, t. II, p. 312 : « Cognoscere autem in universali, est cognoscere indistincte, cognoscere in singulari est cognoscere distincte ». (cité par C. BERUBE, dans *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*.)

¹⁷² ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, II, 19, 100a15 – 100b1, p. 245 dans la traduction TRICOT (Vrin) : « Quand l'une des choses spécifiquement indifférenciées s'arrête dans l'âme, on se trouve en présence d'une première notion universelle ; car bien que l'acte de perception ait pour objet l'individu, la sensation n'en porte pas moins sur l'universel : c'est l'homme, par exemple, et non l'homme Callias. »

confusion dans la connaissance équivaut à une connaissance générale, connaissance d'un tout sans connaissance de toutes les parties. La distinction entre connaissance distincte et connaissance confuse est donc plus large que celle de Richard de Mediavilla. La distinction n'opère pas seulement pour le singulier et l'universel. Le singulier peut être connu distinctement ou confusément. Il s'agit donc de savoir comment nous connaissons un individu singulier et ses parties, un tout universel et les individus subsumés sous cet universel. Thomas d'Aquin est le premier qui s'attache à éclaircir cela dans sa *Summa theologiae* I, question 85, article 3. La question est celle de la primauté de la connaissance du singulier. Sa thèse est bien connue, le singulier est premier dans un certain sens, puisque la connaissance sensible est première et qu'elle a pour objet le singulier, mais « tant dans le sens que dans l'intelligence, la connaissance d'un objet plus général est antérieure à la connaissance d'un objet qui l'est moins »¹⁷³ (C'est dans ce sens qu'il faut interpréter la phrase des *Seconds Analytiques* II, 19). Lorsque nous connaissons un objet singulier dans l'expérience, il faut que nous ayons déjà une connaissance plus générale pour pouvoir le connaître. Nous connaissons Socrate et en même temps qu'il est homme, nous le connaissons sous le concept d'homme dirait-on aujourd'hui. Les arguments de Thomas seront discutés par Ockham. L'autorité sous laquelle se place Thomas est Aristote et son premier livre de la *Physique*, cité plus haut, affirmant qu'il faut commencer par des connaissances générales et confuses pour se diriger vers du particulier et distinct. Quant à l'origine, le singulier est premier du fait de la primauté du sens sur l'intellect. Mais, selon le passage de la puissance à l'acte il n'en va pas de même. Entre la puissance et l'acte il y a l'acte

¹⁷³ ARISTOTE, *Physique*, I, 184a15-184b15. P. 67, traduction A. STEVENS, Vrin, Paris, 2000.

¹⁷⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 85, art. 3, p. 91, édition Cerf, traduction J. WEBERT : « Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis ».

incomplet, intermédiaire entre l'ignorance et l'acte parfait de connaissance. Cet acte incomplet ne nous donne pas de connaissance distincte, mais permet une connaissance distincte. Thomas écrit :

« Quant à l'acte incomplet, c'est une science imparfaite qui ne donne qu'une connaissance indistincte et confuse. Car ce qu'on connaît de cette façon, est connu sous un certain rapport en acte et sous un autre en puissance. Aussi, dit Aristote au premier livre de la Physique, « ce qui est d'abord connu et certain l'est d'une manière assez confuse ; mais ensuite nous distinguons avec netteté les principes et les éléments ». Or, connaître une chose qui renferme plusieurs éléments, sans avoir une connaissance propre de ceux-ci, c'est la connaître confusément. On peut connaître ainsi le tout universel en qui les parties sont contenues en puissance, et le tout intégral. L'un et l'autre peuvent être connus d'une manière confuse, sans que leurs parties soient nettement distinguées. Or, lorsqu'on connaît distinctement ce qui est contenu en un tout universel, on connaît quelque chose dont l'extension est moindre. »¹⁷⁵

Nous commençons donc toujours par une connaissance confuse pour aller vers une connaissance distincte. Lorsque nous connaissons un singulier, mais que nous ne connaissons pas toutes ses parties, cette connaissance n'est pas encore assez propre à ce singulier, et comporte encore une certaine généralité. Pouvons-nous avoir une connaissance propre d'un être singulier sans connaissance propre de ses parties ? Il

¹⁷⁵ *ibid.* (nous citons le texte plus largement que la traduction citée) : « Secundo considerare oportet quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus est scientia completa, per quam distincte et determinate cognoscuntur. Actus autem incompletus et scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione : quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde Philosophus dicit, in I *Physicam*, quod « sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis ; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa ». Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quaedam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione sine hoc quod partes distincte

semble que non. Lorsque nous connaissons un objet sans en connaître toutes les parties, un téléviseur par exemple, notre connaissance n'est pas une connaissance de ce téléviseur, mais la connaissance d'un téléviseur. Ma connaissance est commune à d'autres téléviseurs, au moins ceux de même marque. Mais en connaissant chacun de ses composants, je pourrais peut-être atteindre une connaissance propre de ce téléviseur, avec ces particularités. Pour l'universel et le singulier, les exemples que développera Thomas seront discutés par tous les protagonistes du débat. Lorsque nous voyons quelqu'un s'approcher nous distinguons d'abord qu'il s'agit d'un animal, puis qu'il s'agit d'un homme, etc., jusqu'à s'apercevoir qu'il s'agit de Socrate. Thomas distingue deux manières de connaître la partie d'un tout. D'abord nous pouvons la connaître en elle-même, nous pouvons alors connaître la partie avant le tout, la pierre avant la maison¹⁷⁶. Ensuite, nous pouvons connaître une partie en tant qu'elle est la partie d'un certain tout. De cette manière, le tout est connu avant la partie, nous connaissons la maison avant d'en distinguer toutes ses parties¹⁷⁷. Dès que nous connaissons une totalité composée de parties singulières, nous avons d'abord une connaissance confuse de ce tout. Entre en jeu la simultanéité de la connaissance des parties. Dans l'article 4, Thomas explique que la connaissance des parties en tant que parties d'un tout est confuse, c'est-à-dire que la puissance cognitive connaît simultanément « par la seule forme du tout »¹⁷⁸. Il est possible d'atteindre une connaissance distincte de ces parties, dans ce cas elles ne sont pas connues simultanément, chaque partie imprime une image

cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali est habere cognitionem de re minus communi. »

¹⁷⁶ *Summa theologiae, op. cit.*, p. 94 : « dicendum quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est : et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum ».

¹⁷⁷ *Ibid.* : « Alio modo secundum quod sunt partes huius totius : et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes ; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. »

propre dans l'intellect¹⁷⁹. Dans le premier texte, Thomas prenait l'exemple d'artefacts (la maison), et dans celui-ci il étend sa réflexion à toute sorte de totalité. Il est intéressant de remarquer que le problème des universaux est traité sous l'angle de la querelle holisme/individualisme, le holisme étant la position de Thomas et l'individualisme la position de Guillaume. Ce débat anachronique entre les deux philosophes a déjà été établi sur le plan politique et juridique¹⁸⁰, mais il est désormais intéressant de l'envisager du point de vue épistémologique et sémantique.

Ockham va déplacer la distinction présente chez Thomas. La distinction joue sur deux niveaux. D'abord, sur la méréologie au niveau des êtres concrets. Ensuite, elle se superpose à la distinction singulier-universel. Ce dernier niveau va être problématique pour Ockham. Dans le texte cité plus haut, Thomas nous dit que connaître quelque partie d'un universel distinctement, c'est connaître un universel moins universel que celui dans lequel il est contenu. Thomas parle de « chose moins commune ». Pour Ockham, il ne peut s'agir d'autre chose que d'un concept d'extension moindre. Pour la question de la primauté de la connaissance universelle sur la connaissance singulière, il s'agit de savoir si nous connaissons d'abord les individus dans le monde, ou d'abord des concepts (puisque les universaux ne sont rien d'autre que des concepts). Il devra donc distinguer entre une connaissance des choses singulières et la connaissance des universaux, connaissance des concepts. On a vu que la méréologie de Guillaume joue sur plusieurs niveaux, un individu concret se divise en plusieurs parties singulières, certaines sont essentielles et forment le noyau de cet individu, sa substance, d'autres

¹⁷⁸ *Ibid.* art. 4, p. 100 : « dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo sub quadam confusione prout sunt in toto et sic cognoscuntur per unam formam totius et sic simul cognoscuntur ».

¹⁷⁹ *Ibid.* : « Alio modo cognitione distincta secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem et sic non simul intelliguntur ».

¹⁸⁰ Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, « La catégorie politique et l'état à partir du XIII^e siècle », Seuil, Point, 1983. Il reprend sur ce point les cours de Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne, le franciscanisme et le droit*, Paris, Les cours de droit, 1963.

sont des accidents, des qualités attachés à cette substance. Si Guillaume avait suivi Thomas, une connaissance confuse serait la connaissance d'un individu, sans connaissance propre de chacune de ses parties, la connaissance distincte, une connaissance propre de chacune des parties de cet individu. Mais Ockham ne pose la distinction que pour les parties essentielles ou intrinsèques :

« La connaissance distincte d'une chose est celle par laquelle tout ce qui est essentiel à l'objet connu apparaît clairement à la puissance [cognitive], de telle sorte que rien de l'essence ou de ce qui est intrinsèque à l'objet n'est inconnu de cette puissance, parce que diviser en singuliers, c'est connaître tout ce qui est essentiel à la chose appréhendée. La connaissance confuse de l'objet est celle par laquelle quelque chose apparaît clairement à la puissance [cognitive] et quelque chose de l'objet lui-même est inconnu de cette puissance, de telle sorte que ce n'est pas l'ensemble de l'objet qui est appréhendé, ainsi il va de soi que des éléments de l'objet lui-même sont dissemblables, soit par leurs essences, soit selon la figure, soit selon la majorité et la minorité, ils ne peuvent pourtant pas être discernés. »¹⁸¹

Ockham présente ici les deux types (deux modalités) de connaissance par rapport à un même objet, sans préciser si nous sommes dans le cadre d'une connaissance intuitive ou d'une connaissance abstractive. La distinction est plus large et vaut pour les deux types de connaissance. Mais, aucune connaissance abstractive simple ne peut être formée sans une connaissance intuitive préalable du même objet. Aussi, on peut reporter le problème sur l'intuition des parties d'un tout. Il est étonnant que Guillaume restreigne son analyse aux parties essentielles et parties intrinsèques (peut-être inclut-il les qualités ?). Si tel est

¹⁸¹ *Ord.*, I, d. 3, q. 5, OTh II, pp. 471-472 : « Cognitio rei distincta est illa qua quidquid est cognito essentialia patet potentiae, ita quod nihil de essentia vel intraneitate obiecti lateat potentiam, quia hoc est dividere in singula, hoc est quidlibet essentialia rei apprehensae. Cognitio confusa obiecti est illa qua aliquid patet potentiae et aliquid latet illam potentiam ipsius obiecti, ita quod non quidlibet illius obiecti apprehendatur, ita scilicet quod posito quod aliqua ipsius obiecti sint dissimilia, vel in essentiis suis vel

le cas, alors une connaissance distincte est la connaissance de la totalité substantielle, par laquelle les formes substantielles et la matière individuelle sont connues distinctement. La connaissance distincte d'un tout, c'est la connaissance distincte des parties. Dans ce cas, les parties peuvent être discernées, et connues les unes séparément des autres semble-t-il. La connaissance confuse est la connaissance d'un tout sans connaissance distincte des parties essentielles, ou seulement de quelques-unes. Connaît-on néanmoins toutes les parties, mais seulement quelques-unes distinctement ? Non, certaines parties échappent tout simplement à la puissance cognitive. Faut-il interpréter cette confusion comme s'il pouvait y avoir des parties cachées dans l'individu ? Oui. La conséquence est que nous pouvons connaître un tout sans avoir de connaissance de certaines de ses parties. Même s'il semble que Guillaume ne traite ici que de la connaissance des substances, le scénario est le même pour un individu concret. J'intuitionne un confus sensible, je comprends bien qu'il y a là plusieurs choses dont certaines que je ne peux pas connaître. Je peux seulement dire qu'il y a des choses dissemblables bien que je ne puisse réellement les discerner, les connaître distinctement. Suit-il de cela que nous connaissons les universaux avant les singuliers, car la connaissance d'un tout est plus générale que la connaissance des parties. La réponse de Guillaume est négative. Il est vrai que pour connaître universellement il n'est pas nécessaire de connaître tous les singuliers qui tombent sous ce concept universel. Ockham écrit dans les *Quaestiones in libros physicorum* :

« Avoir une intellection confuse de l'homme, ce n'est pas autre chose qu'avoir une intellection par laquelle un homme n'est pas davantage intelligé qu'un autre. Et ceci n'est pas autre chose que dire qu'une telle connaissance n'est pas une plus grande similitude d'un homme que d'un autre, mais

que par une telle connaissance est plus intelligé un homme qu'un âne, et ceci parce que, par une telle connaissance, sous un certain mode d'assimilation, un homme est plus assimilé qu'un âne.
 »¹⁸²

La connaissance confuse est ici assimilée à la connaissance abstractive, qui par sa généralité ne nous fait pas connaître un individu plus qu'un autre de la même espèce ou du même genre. Néanmoins, on sait que l'extension de ces concepts universels dépend du fait ontologique de la ressemblance entre les parties essentielles de certains individus. Le parallélisme entre les deux connaissances confuses semble étonnant, car d'une part une connaissance confuse serait une connaissance universelle, dans un concept d'espèce ou de genre, mais elle serait aussi définie comme une connaissance par laquelle toutes les parties essentielles de l'objet ne sont pas connues. Il faudrait plutôt que ce soit la connaissance distincte d'un individu qui cause la formation d'un concept absolu d'espèce naturelle, afin qu'une certaine fiabilité de nos concepts soit assurée.

Pour mieux comprendre la distinction, Ockham montre qu'il y a une ambiguïté entre deux expressions : « connaître quelque chose de confus » et « connaître confusément quelque chose ».

traduction).

¹⁸² *Qu. Phys.*, q. 6, OPh VI, p. 408 : « ...habere illam intellectionem confusam hominis non est aliud quam habere unam intellectionem qua non magis intelligitur unus homo quam alius. Et hoc non est aliud quam quod talis cognitio non est magis similitudo unius hominis quam alterius hominis, sed tali cognitione magis intelligitur unus homo quam asinus; et hoc quia talis cognitio aliquo modo assimilationis assimilatur magis homini quam asino ».(traduit par moi) La première occurrence de « hominis » pourrait être traduite par « d'un homme » plutôt que « de l'homme ». Cette décision a évidemment de l'importance pour la compréhension du texte, à savoir comprendre s'il s'agit de connaître ce qu'est l'homme, ou bien connaître *un* homme de manière confuse, c'est-à-dire ne pas connaître toutes ses parties essentielles, ce qui reviendrait à identifier ce type de connaissance confuse avec la connaissance universelle, ce qui serait étrange.

« En effet, un confus est connu, lorsqu'un tout quelconque ayant des parties intrinsèques est connu, ou lorsqu'un quelconque universel commun à plusieurs est connu, et cependant l'un ou l'autre de ceux-ci peut être distinctement connu. Mais, connaître confusément est conçu de deux façons, au sens propre, lorsque quelque chose est connu et que cependant tout ce qui lui est intrinsèque n'est pas manifeste pour la puissance [cognitive], et de cette manière seules les totalités incluant des parties distinctes peuvent être connues confusément. Et au sens impropre, on dit que quelque chose est connu confusément lorsqu'on dit connaître quelque chose parce que quelque chose d'autre que lui, commun à d'autres choses, est connu, ou lorsqu'on connaît quelque chose qui lui est propre, incluant quelque chose de commun ou connotant quelque chose qui n'est pas lui-même. | ou lorsque quelque chose est connu, ni par une connaissance simple et propre, ni par quelque chose d'équivalent | »¹⁸³.

Le vocabulaire de la confusion et de la distinction s'applique toujours selon Ockham aux deux niveaux, celui des choses matérielles singulières et celui des concepts. Il distingue implicitement deux types généraux de connaissance, une connaissance de la chose elle-même et une connaissance dans des concepts. La connaissance abstractive générale est toujours une connaissance confuse. Il s'agit là d'une description générale des différentes connaissances auxquelles nous pouvons de droit parvenir. De quoi pouvons-nous avoir une connaissance distincte ? La question qui nous intéresse le plus ici est celle de savoir si la connaissance distincte des parties essentielles est nécessaire pour posséder des termes absolus signifiant des substances. Est-elle seulement atteignable ?

¹⁸³ *Ord.*, I, d. 3, q. 5, OTh II, p. 472 : « Confusum enim cognoscitur, quando aliquod totum habens partes intrinsecas sibi cognoscitur, vel quando aliquod universale commune ad multa cognoscitur, et tamen utrumque istorum potest distincte cognosci. Sed cognoscere confuse accipitur dupliciter, scilicet proprie, quando aliquid cognoscitur et tamen non quilibet intrinsecum sibi patet potentiae, et isto modo solum totum includens partes distinctas confuse cognoscitur. Aliter improprie, quando aliquid dicitur cognosci quia aliquid aliud quod est sibi commune cognoscitur, vel quando aliquid proprium cognoscitur includens aliquid commune vel connotans aliquid quod non est ipsum quod dicitur cognosci confuse | vel quando aliquid cognoscitur, nec cognitione simplici propria nec aequivalenti | (rajout postérieur de l'auteur) ».

Reprenons les deux distinctions. Un confus a deux acceptions. Le confus¹ un tout composé de parties, la confus² un concept universel. Une connaissance confuse est aussi double, il s'agit soit d'une connaissance imparfaite d'un confus¹, soit d'une connaissance d'un confus², dans ce deuxième cas, il est possible de connaître plusieurs confus² ensemble, c'est-à-dire un concept complexe. Il est aussi possible qu'un confus² soit connotatif. Cette deuxième acception de la connaissance confuse correspond à la connaissance dans un concept universel, dans un connotatif, ou dans un concept complexe et propre à la chose connue, mais en aucun cas à une connaissance simple et propre.

III – 1 – 2 Connaissance distincte des concepts

Ockham affirme que l'universel peut être distinctement connu, c'est-à-dire qu'un concept peut être intellectuellement connu, et même connu distinctement comme nous l'avons vu dans le texte cité ci-dessus. Un des leitmotive de la question cinq de la troisième distinction de l'*Ordinatio* est que tout ce qui est appréhendé par les sens d'une certaine manière est appréhendé de la même manière par l'intellect¹⁸⁴. Même si l'intellect peut accéder à un objet auquel la sensation ne peut atteindre, il peut atteindre les objets sensibles, donc le singulier. La formulation correspond à la formule suivante :

$$(1) \forall x (Sx \rightarrow Ix)$$

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 474 : « in potentiis ordinatis in quodcumque obiectum potest potentia inferior, in idem potest, et sub eadem ratione, potentia superior. (...) Igitur in omne obiectum in quod potest sensus, intellectus potest in illud idem. »

où « S » est un prédicat pour « être objet des sens », et « I » pour « être objet de l'intellect ». Mais il est évident que si (1) est vraie, il ne suit pas nécessairement que (2) soit vraie :

$$(2) \forall x (Ix \rightarrow Sx)$$

Eleonore Stump voit chez Ockham une redondance dans les deux actes de connaissance, intuition sensible et intuition intellectuelle, ce qu'elle considère comme une erreur de la part de Guillaume¹⁸⁵. Mais, il semble que la connaissance distincte des concepts ne peut être la connaissance d'un sensible. D'ailleurs, Guillaume affirme explicitement dans le prologue de l'*Ordinatio* que l'intellect n'accède pas qu'au sensible :

« Il est clair que notre intellect, ici bas, appréhende non seulement les sensibles, mais appréhende en particulier et intuitivement certains intelligibles qui ne tombent en aucune manière sous les sens (...), comme les pensées, les actes de la volonté, le plaisir qui en découle ou la tristesse, etc., dont l'homme peut éprouver en lui la présence et qui pourtant ne sont pas sensibles et ne tombent sous aucun sens »¹⁸⁶.

On ne sait pas vraiment de quoi parle Guillaume dans ce texte. S'agit-il des actes d'intellections ?, et non des concepts ? Peut-être une telle connaissance est-elle possible pour les deux ? Il ne faut pas perdre de vue que les textes que nous discutons font partie

¹⁸⁵ E. STUMP, « The Mechanisms of Cognition : Ockham on Mediating Species », in P.V.SPADE, *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, 1999, p. 194.

¹⁸⁶ *Ord.*, prologue, q. 1, a. 1, OTh I, pp. 39-40 : « Patet enim quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit ista sensibilia, sed in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones,

du corpus de la première théorie du concept comme *fictum*, défini comme objet de connaissance. Il est étonnant que Guillaume accepte une connaissance intuitive des concepts. Il est certain qu'il accepte une telle connaissance des actes de l'esprit, puisqu'il nous dit dans la suite du texte cité que je connais avec évidence la proposition *ego intelligo*¹⁸⁷. Or, une telle connaissance évidente ne peut suivre que d'une connaissance intuitive. Reste toujours l'ambiguïté d'Ockham dans ces textes entre connaissance des termes et connaissance des choses signifiées par ceux-ci. Ockham affirme explicitement la même thèse dans la suite du texte, il écrit :

« La troisième conclusion est que quelque chose d'autre que le singulier peut être premièrement distinctement connu. Ceci est évident, parce que ayant une telle connaissance confuse d'une chose sensible, on peut avoir une connaissance confuse intellectuelle du même sensible ; mais ayant cette connaissance confuse intellectuelle, l'intellect peut abstraire un concept absolument simple avant la connaissance d'une quelconque autre chose singulière ; donc ce qui est connu après la connaissance confuse du singulier sera ce concept simple. Mais une chose simple ne peut être connue si ce n'est distinctement, parce que, du fait qu'elle est simple, il n'est pas possible que quelque partie de cette chose apparaisse clairement et qu'une autre soit cachée ; donc le premier connu distinctement sera quelque universel qui n'est pas un singulier. »¹⁸⁸

actus voluntatis, delectatio consequens et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nec sub aliquo sensu cadunt. »

¹⁸⁷ *Ibid.* : « Quod enim talia cognoscantur a nobis in particulari et intuitive patet quia haec est evidenter mihi nota ego intelligo. (...) Sed manifestum est quod non sufficit notitia intuitiva mei, igitur requiritur notitia intuitiva intellectionis. »

¹⁸⁸ *Ord.*, I, d. 3, q. 5, OTh II, p. 475 : « Tertia conclusio est quod aliquid aliud a singulari potest esse primum distincte cognitum. Hoc patet, quia stante cognitione confusa alicuius sensibilis, potest esse cognitio confusa intellectiva eiusdem sensibilis ; sed illa cognitione confusa intellectiva stante, potest intellectus abstrahere aliquem conceptum simpliciter simplicem ante cognitionem cuiuscumque alterius rei singularis ; igitur illud cognitum post cognitionem singularis confusam erit ille conceptus simplex. Sed simplex non potest cognosci nisi distincte, quia non est possibile, eo ipso quod est simplex, quod aliquid eius lateat et aliquid pateat ; igitur, primum cognitum tunc distincte erit universale quod non est singulare. » (traduit par moi).

La première chose connue distinctement, dans le cas particulier exposé ci-dessus est un universel, c'est-à-dire un concept (singulier), qui n'est pas une chose singulière extramentale. Ockham semble donc accepter une connaissance intellectuelle des concepts et pas seulement des actes de l'esprit. De quel type peut bien être cette connaissance ? Elle était intuitive pour les actes d'intellection, de volonté, etc., mais il serait étonnant qu'elle soit intuitive pour les concepts, car une connaissance intuitive n'est pas une connaissance eu égard à un concept selon Ockham [et Scot]¹⁸⁹. Ockham n'apporte pas de réponse sur ce point. Il faudra en tout cas considérer ce dualisme des connaissances des choses et des concepts.

Si nous connaissons confusément dans le premier sens un confus¹, il suivra une connaissance universelle (connaissance confuse au sens 2) dans l'intellect, à partir de laquelle l'intellect formera un concept absolument simple (*simpliciter simplex*), un terme absolu, signifiant plusieurs individus. Il y a un premier mouvement qui forme, à partir de l'intuition sensible et intellectuelle suivie de l'abstraction, un concept universel simple. Et un deuxième mouvement dans lequel le concept peut devenir lui-même objet de connaissance intellectuelle, il y a réflexivité de l'intellect sur ses concepts. Et, comme tout ce qui est simple peut être connu distinctement, puisque le simple n'inclut pas de parties, nous pouvons connaître distinctement les concepts universels. Le concept qui en résulte, Ockham ne s'en explique pas, est certainement un nouveau concept universel, un terme de seconde intention dans le langage mental. Donc, l'intellect connaît bien autre chose que l'objet sensible individuel, il connaît distinctement tous les concepts simples. L'important dans cette question est que Guillaume admet comme Aristote et Thomas que la connaissance peut commencer dans la confusion, elle n'en

¹⁸⁹ Ord. I, d. 3, q. 5, OTH II, p. 459 : « ...notitia intuitiva non est respectu alicuius conceptus ».

commence pas moins dans l'individuel. Il est clair que dans le processus décrit ci-dessus, l'universel est connu après que l'intellect ait formé cet universel. Ockham ne précise pas si la connaissance distincte d'un concept universel signifie avoir une connaissance distincte de son contenu, de sa signification. Sait-on seulement qu'il s'agit d'un concept ou sait-on qu'il s'agit du concept de telle espèce ou tel genre, ou d'un syncatégorème, etc. ? Comment distinguer les concepts dans l'esprit, comment les individuer ? C'est la connaissance du lien causal avec l'échantillon qui a causé la formation du concept qui devrait individuer ce concept, mais cela ne semble pas marcher dans tous les cas (e.g. les syncatégorèmes, les verbes, ...). En ce qui concerne la primauté de la connaissance du singulier, Ockham n'a pas tout à fait compris la position de Thomas. Je puis peut-être connaître distinctement un concept dans mon esprit, mais encore faut-il que je le connaissance en tant que concept. Ne faut-il pas au moins posséder le concept de concept ? Il manque à Guillaume un critère d'identité permettant de déterminer notre connaissance, notre signification. La thèse de Thomas est que nous connaissons un individu sous un concept, pas que nous avons des idées innées, réminiscence ou illumination divines, mais seulement que nous ne connaissons pas un individu directement dans sa singularité propre. Ces connaissances générales font partie du processus d'identification des individus. Ockham n'est pas foncièrement contre cette idée, puisqu'une fois un concept général formé dans l'esprit, à la rencontre d'un individu tombant sous ce concept, celui-ci réveillera l'*habitus* de ce concept, je connaîtrai donc cet individu en tant que tombant sous ce concept.

Le cas étudié ci-dessus n'est pas le seul envisageable. Nous pouvons commencer par avoir une connaissance distincte d'un objet autre qu'intelligible dès sa première appréhension. D'abord, si les sens peuvent connaître quelque chose distinctement,

l'intellect peut aussi connaître cette même chose distinctement (p. 474), et « un singulier peut être connu distinctement par les sens avant tout acte de l'intelligence »¹⁹⁰. Quel singulier peut être distinctement connu dans l'appréhension sensible ? Les sens n'accèdent en principe qu'aux accidents sensibles. Lorsque je vois Socrate, je vois en fait les qualités sensibles qui inhérent en lui, sa couleur, son odeur, etc. Il est clair que je ne peux pas connaître distinctement toutes les parties essentielles de Socrate lorsque je le perçois, de même que je ne perçois pas l'ADN d'un individu que j'appréhende dans la rue. Si l'on repense à la méréologie décrite en première partie, il y a lieu de penser que Guillaume veut dire qu'une qualité est nécessairement connue distinctement, puisqu'elle est soit simple, et tout simple est connu distinctement, soit composée de qualités simples de même genre, elles peuvent alors être connues distinctement une à une. Il suit que le singulier peut être premier dans l'ordre des connaissances, une qualité est connue en elle-même distinctement. De même, l'intellect atteint le singulier sensible, et le singulier intelligible. Tout est connaissance de singuliers, même la connaissance de l'universel qui est la connaissance d'un concept singulier. La thèse de Guillaume est donc plus importante que celle qu'il annonce : nous ne connaissons que des singuliers. Aristote terminait son texte de la *Physique* cité plus haut par un rapprochement avec la problématique des noms et des définitions. On se doutera que ceci n'a pas échappé à nos philosophes. La position de Guillaume se démarque des aristotéliens.

¹⁹⁰ *Ord.*, I, d. 3, q. 5, *Oth* II, p. 474 : « ...singulare potest ante omnem actum intellegendi esse distincte cognitum a sensu ».

III – 1 – 3 Noms et définitions

Selon le Stagirite, lorsque nous nommons une chose, nous la signifions dans son unité, comme une totalité. Lorsque nous prononçons le mot « Socrate », nous signifions l'individu concret Socrate, et non ses parties. Au contraire, sa définition (réelle) nous dit quelles sont les parties essentielles de Socrate. De même le nom « homme » ne signifie pas plus un homme qu'un autre, il signifie donc la totalité des hommes sans signifier un à un les individus appartenant à cette totalité. Ainsi, la *définition* est une connaissance distincte et le *nom* une connaissance confuse des mêmes choses. Thomas et Scot s'accordent avec Aristote sur ce point, mais Ockham pinaille. D'abord, la définition n'est pas toujours le moyen d'une connaissance distincte :

« ...je dis que la définition n'est pas toujours un principe pour connaître parfaitement n'importe quelle chose qui est définie, parce que parfois, comme il sera déclaré plus loin (d. 3, q. 5), ce qui est défini peut être parfaitement connu sans aucune définition ; mais il est bien vrai que si on a une définition, des parties de ce qui est défini peuvent être connues comme étant dans ce qui est défini. »¹⁹¹

Ockham déplace la distinction. Il nie la véracité universelle du principe en posant la possibilité d'exceptions. Mais, il ne pèse pas encore les conséquences pour l'autre branche de la distinction : les noms. Au lieu de cela, il appuie sa thèse sur un argument épistémologique : nous pouvons connaître une chose distinctement sans définition. Il

¹⁹¹ *Ord.*, I, d. 2, q. 4, Oth II, p. 131 : « ...dico quod non est semper definitio principium perfecte cognoscendi quodlibet cuius est definitio, quia aliquando, sicut post declarabitur, illud cuius est definitio perfecte potest cognosci sine omni definitione ; sed bene verum est quod habita definitione partes alicuius, cuius est definitio, possunt cognosci esse in illo cuius est definitio ».

s'agit des cas discutés plus haut. Lorsque j'acquies une définition, celle-ci est générale, c'est-à-dire que je sais par exemple que tous les hommes sont des animaux rationnels et donc que tous les hommes ont certaines parties essentielles en commun. Donc si on me présente un homme dont je n'ai aucune connaissance préalable, je sais qu'il a des parties essentielles de tel genre, car je peux lui appliquer ma définition d'homme. Mais Ockham ajoute que même si nous connaissons le genre de parties essentielles dont sa substance est composée, nous ne les connaissons pas en elles-mêmes distinctement. Il ajoute dans le même texte :

« ...ainsi une définition conduit d'une certaine manière à une connaissance distincte de la chose singulière (...), mais non sans que coexiste une connaissance confuse de cette chose singulière. Au sens propre, cette chose singulière n'est pas connue distinctement, mais seulement improprement, parce qu'il est évident que ce sont des prédicables qui sont connus d'elle, qui signifient des parties distinctes de cette chose singulière. »¹⁹²

Ce texte est doublement important pour notre propos. Premièrement, il répond partiellement à Scot en affirmant que la connaissance distincte ne peut être assimilée à la connaissance par définition, puisque dans le cas de la définition réelle, les parties qui sont exprimées ne sont pas plus les parties de tel individu que de tel autre¹⁹³. Ainsi, cette connaissance qui nous donne des éléments pour connaître l'essence est toujours accompagnée d'une connaissance confuse. Deuxièmement, il introduit une distinction entre une *connaissance distincte propre* et une *connaissance distincte impropre*. Au

¹⁹² *Ibid.* : « ...ita definitio isto modo ducit in notitiam aliquo modo distinctam rei singularis (...), sed nonnisi coexistente notitia confusa illius rei singularis. Non tamen proprie cognoscitur illa res singularis distincte per illam definitionem sed improprie, scilicet quia cognoscuntur de eo praedicabilia quae significant partes distinctas illius rei singularis ».

¹⁹³ Il aurait fallu étudier dans le détail la théorie ockhamienne des définitions. Il en distingue plusieurs sortes : définition nominale, réelle, métaphysique, naturelle, etc.

sens impropre il s'agit d'une connaissance de concepts, de prédicables. La connaissance distincte impropre correspond donc à la connaissance confuse au sens 2, c'est-à-dire une connaissance dans des concepts communs ou composés. Il est implicitement suggéré qu'au sens propre, la connaissance distincte est la connaissance intuitive et directe des parties essentielles, et non des prédicables qui sont communs.

Ockham répond directement à Scot, en affirmant que nous avons parfois une connaissance distincte d'une chose singulière avant d'en avoir une définition. En effet, écrit Ockham :

« Ceci est évident, parce que la connaissance intuitive d'une chose peut être distincte, mais on peut avoir une telle connaissance intuitive de la chose avant toute connaissance par définition, etc. La majeure est manifeste, parce qu'une chose simple connue intuitivement est nécessairement distinctement connue, donc, etc. »¹⁹⁴

Là encore, Ockham entend parler des qualités sensibles, ou de n'importe quelle chose simple. Dieu par exemple est simple et le bienheureux qui en a une intuition connaît nécessairement Dieu distinctement, pourtant il n'a pas encore de définition de Dieu. Ockham s'attache à réfuter Aristote, Thomas et Scot sur les définitions, mais ne porte pas son attention sur les noms, ce qui est pour le moins étrange pour le père du nominalisme. Néanmoins, nous avons vu que les termes généraux, les noms communs, amenaient une connaissance confuse, puisqu'ils sont prédicables de multiples individus, ils signifient tous les individus. Par contre, ils ne signifient pas une totalité abstraite, l'humanité par exemple. En cela ils ne signifient pas un tout, mais plutôt toutes ses

¹⁹⁴ *Ord.*, I, d. 3, q. 5, Oth II, pp. 478-479 : « Hoc patet, quia notitia rei intuitiva potest esse distincta, sed notitia talis intuitiva rei potest haberi ante omnem notitiam definitivam, igitur etc. Maior est manifesta, tum quia res simplex potest intuitive cognosci, igitur etc. »

parties. Ceci devrait correspondre à une connaissance distincte de ce tout, mais non. Justement parce qu'il ne s'agit pas d'une totalité une par soi. La question la moins traitée dans cette histoire est certainement celle des noms propres. Guillaume ne nous dit pas quel type de connaissance apporte un nom propre.

Avons-nous une connaissance distincte de Socrate ? Pouvons-nous connaître toutes ses parties essentielles ? Nous avons établi dans les deux types de connaissance, distincte et confuse, deux branches inférieures, impropres. Ockham distingue la connaissance des choses elles-mêmes et la connaissance dans des concepts. La connaissance dans des concepts est réputée confuse au sens improprie ou distincte ou sens improprie. Par lequel de ces deux moyens connaissons-nous Socrate dans ce qui fait sa singularité, ses parties essentielles et ses accidents ?

III - 2 – La connaissance des substances

Notre faculté cognitive n'atteint pas directement les substances dans l'intuition. Cela ne paraît pas si troublant à première vue, car en formulant la question de manière plus contemporaine, il est évident que nous ne connaissons pas l'ADN des individus que nous appréhendons dans l'expérience sensible. Thomas d'Aquin par exemple pensait déjà qu'une substance ne pouvait être sentie dans l'expérience si ce n'est par ses accidents. Le fait qu'une substance soit d'un certain genre ne peut être découvert que par l'intellect. Anthony Kenny¹⁹⁵, dans une introduction à la philosophie de Thomas, donne un exemple assez clair : je peux voir de l'acide sulfurique sans savoir que cette substance est de l'acide sulfurique. Ce n'est qu'après hypothèses et expérimentations

¹⁹⁵ A. KENNY, *Aquinas*, Past Masters, Hill and Wang, New York, 1980, p. 35. On trouvera une excellente analyse de Thomas d'Aquin sur l'essentialisme dans ce livre.

que je pourrais savoir à quel genre de substance appartient ce liquide. Quelques commentateurs concèdent pourtant à Guillaume une telle connaissance directe des substances des individus matériels dès la connaissance intuitive du singulier, d'autres n'y prêtent guère attention¹⁹⁶. Le problème est toutefois mentionné par certains des meilleurs commentateurs. Marilyn Adams, qui consacre un petit chapitre à cette question, l'intitule à juste titre « complications et difficultés »¹⁹⁷. Malheureusement, elle ne fait que mentionner le problème de la cohérence entre certaines affirmations dans l'œuvre sans chercher à en faire un examen critique et détaillé, ni une reconstruction systématique. Son analyse reste épistémologique, elle ne pense pas aux conséquences sémantiques de la question. Selon Marilyn Adams, il s'agit d'une simple incohérence de la part d'Ockham d'accepter dans certains textes une connaissance des substances et de rejeter ce type de connaissance dans d'autres textes. Théodore Scott¹⁹⁸ a tenté de répondre à cette question, mais il ne prend pas en compte l'histoire de la problématique, ni même tous les paramètres de la philosophie ockhamienne. Selon Scott, Ockham aurait soutenu que nous connaissons la substance en tant que sujet des accidents, c'est-à-dire que nous connaissons confusément la substance et ses accidents dans un acte simple d'appréhension intuitive. Nous discuterons ses arguments plus loin, mais ils reposent sur des textes qui restent ambigus ou sur des suppositions peu fécondes. Scott pense notamment que Guillaume a dû soutenir une position analogue à celle de Buridan, qui est assez claire sur ce point. Rien n'est moins certain, car Buridan est un philosophe postérieur à Ockham et qui diverge du *Venerabilis Inceptor* sur de nombreux points. De

¹⁹⁶ P. ALFERI, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Minuit, Paris, 1989, affirme clairement que notre puissance cognitive atteint directement l'essence de la chose singulière puisque la chose n'est pas différente de son essence.

¹⁹⁷ M. ADAMS, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, 1987, Ch. 13-18, pp. 534-547.

¹⁹⁸ T. K. SCOTT, « Ockham on Evidence, Necessity and Intuition », *The Journal of the History of Philosophy*, vol. 7, n°1, 1969.

plus, tous les autres textes cités par Scott discutent des cas particuliers de la connaissance, connaissance des anges par exemple¹⁹⁹. Cyrille Michon est sans aucun doute un de ceux qui ont le plus pris conscience des problèmes que pose la connaissance des substances, mais il reste très allusif et repousse le problème²⁰⁰. Enfin, Claude Panaccio y consacre un court passage dans lequel il affirme que Guillaume avait en tête un type particulier de connaissance pour les substances, à savoir une connaissance inférentielle des accidents à la substance²⁰¹. Des êtres appartenant à une même espèce ayant les mêmes pouvoirs causaux, ils auront les mêmes effets gnoséologiques sur nous, notre appareil cognitif fonctionnant par des relations causales à ses objets. Les divergences interprétatives montrent bien qu'il y a un réel problème et qu'il faut le statuer définitivement. Il nous reste donc à savoir s'il y a vraiment une incohérence chez Ockham (s'il soutient deux thèses contradictoires dans l'ensemble de son œuvre), s'il y a une évolution dans sa pensée, ou s'il faut réinterpréter la théorie de la connaissance face aux apories menaçantes. Ockham, il faut l'avouer, n'est pas toujours très clair sur cette question, il faudra donc évaluer les possibilités théoriques permises par le système d'Ockham afin de résoudre ces quelques difficultés : N'a-t-on aucune connaissance des substances ? A-t-on une connaissance inférentielle des substances, à partir des accidents par exemple ? A-t-on une connaissance confuse des substances et des accidents ? Nous montrerons que les commentateurs ont manqué une distinction très générale des types de connaissance et une analogie avec la théologie négative du *viator* pour rendre intelligible la réponse du *Venerabilis Inceptor*. Nous n'avons pas d'intuition des substances, mais nous pouvons les connaître par d'autres voies.

¹⁹⁹ Voir le commentaire que fait M. Adams des arguments de Scott, *op. cit.*, pp. 544-547.

²⁰⁰ Cyrille MICHON, *Nominalisme...*, pp. 123-126. L'auteur ne fait que mentionner certains problèmes.

²⁰¹ Claude PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses...*, *op.cit.*, p. 265.

Ockham n'affirme nulle part que nous connaissons les substances par un acte cognitif unique et direct. Par contre, dans plusieurs textes, Ockham affirme que nous ne connaissons les substances dans l'expérience que par ou à travers les accidents, ce qui a fait pencher de nombreux interprètes vers la thèse d'une connaissance inférentielle ou confuse des accidents aux substances. Il écrit dans les *Questions quodlibétales* :

«...nous n'avons pas l'expérience d'une substance autrement que par les accidents. »²⁰²

Cette phrase demande une interprétation. Mais, pour comprendre cette phrase, il faut commencer par relever différentes formulations de cette thèse. Dans son *Commentaire des Sentences* (*Ordinatio* I, d. 3, q. 2), à propos de la possibilité de connaître l'essence divine, Ockham écrit en réponse à un doute sur sa position :

« Je dis que nous ne connaissons naturellement aucune substance corporelle extérieure en soi (*in se*), quoi qu'il en soit de l'âme intellectuelle ou d'une quelconque substance qui appartienne à l'essence du connaissant. »²⁰³

Ou encore dans l'*Expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus* :

« Notre intellect connaît les accidents directement et en soi (*in se*), il n'en va pas de même pour les substances. »²⁰⁴

²⁰² *Quod.*, III, 6, OTh IX, p. 227 : « ...de substantiis non habemus experientiam nisi per accidentia... ». Cf. aussi *Ord.* I, d. 3, q. 6, OTh II, p. 541.

²⁰³ *Ord.*, I, d. 3, q. 2, OTh II, p. 412 : « ...dico quod nulla substantia corporea exterior potest a nobis in se naturaliter cognosci, quidquid sit de anima intellectiva vel quacumque substantia quae est de essentia cognoscentis » (traduit et souligné par moi).

²⁰⁴ *Exp. In Libr. Porph. De Praed.*, c. 2, OPh II, p. 52 : « accidentia directe et in se cognoscuntur ab intellectu nostro, non sic autem substantiae ».

Il y a donc une différence entre les accidents et les substances, car ils ne peuvent être connus sous le même mode, celui de « l'en soi ».

La première citation nous laisse penser que nous connaissons tout de même les substances « à travers » (*per*) les accidents, c'est-à-dire que ceux-ci laisseraient peut-être transparaître la substance en arrière-plan, comme un support en filigrane, et qu'ainsi nous la connaissons par ce même acte de connaissance. Peut-être les accidents sont-ils un simple intermédiaire ? Ce n'est certainement pas une transparence, mais plutôt un *medium*. À partir des accidents nous pouvons connaître les substances. Nous montrerons que Guillaume n'accepte aucun type de remontée aux causes par les seuls effets que sont les accidents, ni de transparence d'ailleurs. Tous les commentateurs veulent que Guillaume accepte une connaissance des substances parce que sa théorie semble le demander, mais la modalité de cette connaissance est tenue pour problématique. Tenons-nous-en pour l'instant aux deux thèses suivantes :

Thèse A : Nous n'avons pas de connaissance directe et en soi (*cognitio in se*) des substances corporelles extérieures.

Thèse B : Nous avons une connaissance directe et en soi des accidents.

Il est évident que tout se joue dans la notion de connaissance en soi. Ockham définit la connaissance *in se* comme une connaissance qui se termine dans une chose singulière et non dans plusieurs²⁰⁵. Ainsi, un acte de connaissance (intuitive ou abstractive) peut se terminer dans un accident seul, mais pas dans la substance seule. C'est maintenant la thèse de T. Scott qui semble pointer. Si nous ne connaissons pas la substance seule,

nous la connaissons confusément avec les accidents qu'elle supporte. Pourquoi ces interprétations hâtives, alors que Guillaume met en œuvre des procédures totalement différentes dans le reste de son œuvre ? Notons au passage que Guillaume ne fait pas preuve d'originalité en niant cet accès à la substance seule, de nombreux auteurs ont soutenu une position analogue. Thomas d'Aquin, mais surtout Duns Scot, le plus proche de Guillaume. Si les commentateurs n'ont pas saisi la pensée de Guillaume, c'est qu'ils ont négligé l'impact de Duns Scot sur l'esprit de Guillaume. Le clivage entre réalisme modéré et nominalisme n'épuise pas la totalité des philosophies de ces deux auteurs. Ils s'accordent sur de nombreux points, et Guillaume s'appuie toujours sur Scot pour poser ses propres thèses. Selon Scot, nous n'avons pas d'intuition des substances, ce qui n'implique pas leur ineffabilité. Notre connaissance de celles-ci est seulement moindre. Cette connaissance est toujours abstractive. Sur ce point donc, Guillaume suivra en grande partie le Docteur Subtil, mais est-ce compatible avec le reste de la théorie du *Venerabilis Inceptor* qui se dégage du scotisme ?

III – 2 – 1 La thèse de Duns Scot

La problématique de la connaissance des substances est intimement liée, dans toute la tradition, à celle de la connaissance de Dieu. Précisément, de même que nous n'avons pas d'intuition de Dieu ici-bas, de même les substances ne sont pas données dans l'intuition. Dans la distinction 3 de son *Ordinatio*, Duns Scot affirme la thèse suivante :

« ... on prouve qu'il ne serait pas possible de poser, à cause de l'attribution de tous les accidents à la substance, la substance pour premier objet de notre intellect, puisque les accidents ont leur

²⁰⁵ *Ord.* I, d. 3, q. 2, OTH II, p. 401. Nous citons le texte plus loin, III-3.

propre vertu motrice de l'intellect. Donc, la substance ne meut pas envers soi et envers toutes les autres choses. »²⁰⁶

Pour Thomas d'Aquin, le premier objet de l'intellect est la quiddité de la chose matérielle, pas pour Duns Scot. Le premier objet de l'intellect est un concept, et un concept absolument simple, qu'on ne peut pas résoudre en plusieurs concepts (dans une définition par exemple). Ce concept, premier et absolument simple, est le concept d'être. Dès que l'intellect connaît quelque chose, il doit déjà avoir cette connaissance du concept univoque d'être. Ailleurs, Duns Scot explique plus précisément sa pensée en affirmant que nous ne pouvons connaître la substance que sous le concept d'être, comme dans le cas de Dieu (ou « étant » selon la traduction de Boulnois du terme *ens*) :

« ... comme on a démontré que Dieu n'est pas connaissable naturellement par nous, à moins que l'être ne soit univoque au créé et à l'incrée, on peut aussi le démontrer de la substance et de l'accident. En effet, si ce n'est pas la substance qui dispose immédiatement notre intellect à une intellection d'elle-même, mais seulement l'accident sensible, il s'ensuit que nous ne pouvons avoir aucun concept quidditatif de cette substance, à moins qu'un tel concept ne puisse être abstrait du concept d'accident ; mais aucun concept quidditatif de cette sorte ne peut être abstrait du concept d'accident, sauf le concept d'être »²⁰⁷

Et plus loin :

²⁰⁶ DUNS SCOT, *Ord.*, I, d. 3, q. 3, ed. Vaticana, p. 80 : « Per easdem rationes probatur quod non potest poni primum obiectum intellectus nostri substantia propter attributionem omnium accidentium ad substantiam, quia accidentia habent propriam virtutem motivam intellectus. Ergo substantiam non movet ad se et ad omnia alia (trad. O. BOULNOIS, P.U.F., 1988, p.137).

²⁰⁷ DUNS SCOT, *Ord.*, I, d. 3, q. 3, pp. 86-87 : « Sicut argutum est etiam quod Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato, ita potest argui de substantia et accidente. Si enim substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur quod nullum conceptum quiditativum poterimus habere de illa nisi aliquis possit abstrahi a conceptu accidentis ; sed nullus talis quiditativus abstrahibilis a conceptu

« Donc l'on n'a naturellement aucun concept quidditatif de la substance, causé immédiatement par la substance, mais seulement un concept causé ou abstrait d'emblée de l'accident, et celui-ci n'est rien d'autre que le concept d'être. Par le même argument on conclut aussi notre propos touchant les parties essentielles de la substance. En effet, si la matière ne dispose pas l'intellect à un acte qui la concerne, pas plus que la forme substantielle, je demande quel concept simple de matière ou de la forme aura-t-on dans l'intellect. Si tu dis que c'est un concept relatif ou un concept 'par accident' (à savoir un concept d'une propriété de la matière ou de la forme), je demande quel est le concept quidditatif auquel ce concept 'par accident' ou relatif est attribué. Et si l'on n'a aucun concept quidditatif, il n'y aura rien à quoi ce concept 'par accident' soit attribué. Or on ne peut avoir aucun concept quidditatif s'il n'a pas été imprimé ou abstrait de ce qui meut l'intellect, à savoir l'accident, – et celui-là sera le concept d'être : et ainsi rien ne sera connu des parties essentielles de la substance si l'être n'est pas commun et univoque à elles et aux accidents. »²⁰⁸

Ceci ne peut servir directement d'argument pour la primauté du concept d'être dans l'intellect. En effet, si les accidents meuvent notre intellect, nous avons des concepts de ces accidents sans avoir préalablement le concept d'être (ce sera à peu près la position d'Ockham). En tout cas, il est impossible d'attribuer des concepts relatifs, négatifs, ou autre concept par accident, concepts dénominatifs, sans avoir le concept d'être. Ce qui intéresse le plus le métaphysicien, le physicien, la philosophie naturelle en général, etc., c'est la substance. Si nous ne connaissons que les accidents, il nous faut bien un moyen

accidentis est, nisi conceptus entis. » (trad. O. BOULNOIS, que nous modifions un peu, p. 142-143, *op. cit.*).

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 90 : « Nullus igitur conceptus quidditativus habetur naturaliter de substantia immediate causatus a substantia, sed tantum causatus vel abstractus primo ab accidente, et illus non est nisi conceptus entis. Per idem concluditur etiam propositum de partibus essentialibus substantiae, si enim materia non immutat intellectum ad actum circa ipsam, nec forma substantialis, quaero quis conceptus simplex in intellectu haberitur de materia vel forma ? Si dicas quod aliquis conceptus relativus (puta partis) vel conceptus 'per accidens' (puta alicuius proprietatis materiae vel formae), quaero quis est conceptus quidditativus cui iste 'per accidens' vel relativus attribuitur ? Et si nullus quidditativus habetur, nihil erit cui attribuitur iste conceptus 'per accidens'. Nullus autem quidditativus potes haberi nisi impressus vel abstractus ab illa quod movet intellectum, puta ab accidente, et ille erit conceptus entis : et

de connaître ces substances que nous posons pour expliquer le changement. Il y a au moins un concept que l'on peut abstraire des accidents et qui contiendra dans son extension les substances, c'est le concept d'être. Pour abstraire un concept commun aux accidents et aux substances, ne faut-il pas que ces substances soient données confusément avec les accidents dans l'acte d'intuition ? Scot est catégorique : nous n'avons pas d'intuition des substances. Celles-ci ne meuvent ni les sens, ni l'intellect. La raison principale qui appuie cette thèse est théologique. Si nous avions intuition de la substance, nous devrions nous apercevoir du changement de substance dans l'Eucharistie. Un opposant inventé pour la cause de l'exercice demande à Scot s'il y a une possibilité de connaissance abstractive des substances. L'opposant admet néanmoins la réfutation de l'intuition des substances. En effet, dans l'Eucharistie nous ne nous apercevons pas de la transsubstantiation, donc nous ne connaissons pas avec évidence la présence d'une substance quelconque dans l'hostie, ni du pain, ni du corps du Christ. Or, c'est précisément le rôle de l'intuition que de donner l'évidence de la présence de l'objet connu. La réponse de Scot à la question est que toute connaissance abstractive nécessite une première appréhension intuitive de la chose connue²⁰⁹. La seule connaissance que nous ayons de la substance pourra se faire par un concept commun et univoque à la substance et aux accidents, le concept d'être, grand tour de force de la pensée scotiste selon certains commentateurs²¹⁰. Qu'en est-il de la connaissance des parties essentielles pour Ockham ? Scot refuse là aussi un accès direct et intuitif aux parties elles-mêmes, puisqu'elles ne peuvent mouvoir l'intellect (ni les

ita nihil cognosceretur de partibus essentialibus substantiae nisi ens sit commune univocum eis et accidentibus » (p. 145 de la traduction).

²⁰⁹ *Ibid.* p. 143. (trad. *op. cit.*)

²¹⁰ Par exemple Olivier BOULNOIS, *Être et représentation*, P.U.F., 1999. Selon l'auteur, Duns Scot inaugure le grand tournant métaphysique, métaphysique de l'être, qui trouvera son apogée dans Heidegger. C'est du moins la thèse implicite de l'ouvrage.

sens d'ailleurs). Quoi de plus normal après tout : si la substance ne meut pas l'intellect, pourquoi ses parties le pourraient-elles ?

Ockham semble là encore partager cette opinion. Serait-il possible de connaître les parties essentielles de la substance sans connaître la substance elle-même ? Si Ockham affirme que nous ne pouvons connaître *in se* la substance, admet-il néanmoins la possibilité de connaître *in se* les *partes essentielles* de la substance (matière et formes), au moins de quelques-unes d'entre elles ? La réponse est négative :

« Toute matière est une chose existant actuellement et nécessairement distincte de la forme, cependant elle n'est pas intelligible par soi, car elle n'est pas intelligible par une connaissance qui lui soit simple et propre. Mais, néanmoins, l'intellect peut composer des concepts simples communs et particuliers à d'autres choses et déclarer, par la raison, qu'une telle composition de concepts signifie quelque partie de la chose et peut vraiment tenir lieu de cette chose [dans une proposition] (...). Or, il est important de savoir que ce n'est pas seulement vrai de la matière mais aussi de la forme, parce que nous ne pouvons pas connaître la forme de la substance d'une autre manière. »²¹¹

Ainsi, ni la substance, ni ses parties essentielles ne peuvent être connues en elles-mêmes. Pour la matière et la forme, Ockham utilise l'expression « per se » plutôt que l'expression « in se », mais ici l'usage est le même. Scot aussi utilise indifféremment les deux.

²¹¹ *Summulae Philosophiae Naturalis*, I, 14, OPh VI, p. 194 : « Quantumcumque materia sit res aliqua actualiter existens et necessario distincta a forma, tamen non per se intelligibilis, hoc est non est intelligibilis cognitione simplici et propria sibi. Sed tamen habitis conceptibus simplicibus communibus et particularibus aliarum rerum, intellectus potest componere ad invicem et per rationem declarare quod tale compositum ex aliquibus conceptibus significat aliquid a parte rei et potest vere stare pro re (...). Oportet autem scire quod non solum verum de materia sed etiam de forma, quia forma substantialis a nobis per aliam viam cognosci non potest ». (traduit par moi)

III – 2 – 2 Ockham et la connaissance en soi des accidents

Posons pour l'instant les thèses suivantes :

Thèse C : les parties essentielles d'un individu concret matériel ne peuvent pas être connues *in se* pour les hommes ici-bas (*viatores*).

Thèse D : les parties essentielles d'un individu concret matériel peuvent être connues dans un concept simple et commun ou dans un concept composé et propre.

On arrive en fin de compte à un panorama étrange de l'épistémologie ockhamienne. Toute la théorie de la connaissance est fondée sur la primauté de la connaissance individuelle. Les accidents singuliers peuvent terminer seuls nos actes de connaissance, qu'il s'agisse d'actes de connaissance sensible ou intellectuelle. En revanche, ni la substance ni ses parties ne peuvent terminer un quelconque acte de connaissance seules. Au sens le plus basique de la connaissance, c'est-à-dire au niveau de la connaissance empirique d'où toute la connaissance procède, seuls les accidents sont connus. On ne peut pas poser cette thèse aussi rapidement, mais nous développerons au long de cet exposé une série d'arguments en faveur de cette thèse. Quand Ockham affirme que la connaissance se termine dans le singulier, il veut donc dire qu'elle se termine dans des accidents singuliers ! Pourtant, j'ai bien une intuition de Socrate, c'est-à-dire une intuition de la totalité par accident composée de la substance de Socrate et de ses accidents. Voici un premier paradoxe. De plus, le concept « homme » se termine dans des hommes singuliers, c'est-à-dire aussi dans des substances. Les hommes changent en

même temps que changent leurs accidents, le concept d'homme ne peut donc signifier exclusivement des accidents. De la conjonction de la thèse C et de la thèse D résulte une asymétrie entre la connaissance des substances et la connaissance des accidents. La substance ne déclenche pas la connaissance intuitive. On peut donc répondre à T.K. Scott, en disant que dans l'intuition la substance n'est pas comprise. D'autres textes semblent aller dans ce sens. Dans la *Reportatio*, Ockham dit clairement que nous pouvons connaître les accidents sans la substance, dans les sens comme dans l'intellect :

« toute chose absolue peut être intelligée sans qu'aucune autre chose absolue ne le soit. On le prouve parce que la dépendance d'un accident à la substance est plus importante que n'importe quelle autre dépendance d'une chose absolue à une autre, mais l'accident peut être intelligé corporellement sans que la substance soit vue, parce que tout ce que peut une puissance inférieure la puissance supérieure le peut aussi »²¹².

Si nous suivons le raisonnement de ce texte, Ockham veut établir une conclusion portant sur l'intellect. Pour cela, il passe par la faculté inférieure, la faculté sensitive, et l'adage de hiérarchisation selon lequel tout ce que peut un inférieur, un supérieur le peut de la même manière. Ainsi, tout ce que peut la sensation, l'intellection le peut aussi. Or, on peut voir des accidents sensibles sans leur support (on voit le bleu du ciel sans voir un support à cette couleur, l'exemple de l'arc-en-ciel est encore plus frappant). Donc, l'intellect aussi peut intelliger des accidents sans intelliger la substance. Le

²¹² *Rep.* III, q. 8, OTh VI, p. 194 : « omne absolutum potest intelligi, nullo alio absoluto intellecto. Probatur, quia maior est dependantia accidentis ad substantiam quam absoluti ad absolutum, sed accidens potest intelligi corporaliter non visa substantia, quia quicquid potest potentia inferior et superior ». On peut ajouter à cela un texte de l'*Ordinatio*, dans le quel Ockham affirme sensiblement la même chose. *Ord* I, d. 30, q. 1, OTh IV, p. 287 : « Omnis res realiter distincta ab alia re potest intelligi, illa alia non intellecta, et maxime si neutra illarum est pars alterius (...) Maior videtur manifesta, quia non plus dependet intellectio unius rei totaliter disparatae ab alia re disparata, quam intellectio effectus ab intellectione causae suae essentialis. Sed non est inconveniens nec includit contradictionem, illud quod est

raisonnement est étrange, car on aurait pu le transformer en argument positif, puisque l'intellect est supérieur, il pourrait très bien accéder à des choses auxquelles n'accèdent pas les sens. La règle est générale et vaut d'autant plus pour les accidents vis-à-vis de la substance. Ockham écrit encore :

« Et de la même manière on le dit de l'accident, parce que l'accident peut être intelligé intuitivement sans sujet, parce qu'il peut être séparé du sujet. Ceci est évident dans l'Eucharistie. Et ainsi il est intelligé intuitivement sans sujet. (...) De même, une entité peut aussi bien être intelligée distinctement par l'intellect qu'elle est vue par l'œil corporel, parce que tout ce que peut une puissance inférieure la puissance supérieure le peut aussi. Mais, l'œil corporel peut voir une blancheur sans voir la substance, si ce n'est par accident... »²¹³

Il semble qu'on peut tenir pour acquis que seuls les accidents sont connus dans l'intuition. L'argument de la séparabilité (*per potentiam divinam*) des accidents et des substances, ajouté au fait que seuls les accidents peuvent être connus en soi, que l'intuition intellectuelle n'a pas un objet distinct de l'objet de l'intuition sensible. Tout cela combiné montre bien que la substance n'est pas objet d'intuition. Il n'y a pas de raisons de considérer le cas de l'Eucharistie comme une exception à la règle. L'argument repose aussi sur la connaissance sensible. L'objet des sens est le même que celui de l'intellect. L'intellect a des objets propres (les concepts par exemple), mais ne saisit rien de plus dans l'appréhension d'une chose singulière que les sens. La connaissance intuitive d'un individu concret est donc toujours confuse au sens propre,

effectus intellectus sine sua causa intellecta ». Sur l'enjeu méthodologique de cette thèse, voir John BOLER, « Ockham's Cleaver », *op. cit.*

²¹³ *Rep.* III, q. 8, OTH VI, p. 241 : « Et eodem modo dicit de accidente, quia accidens potest intelligi intuitive sine subiecto, quia potest separari a subiecto. Patet de Eucharistia. Et tunc intelligitur intuitive sine subiecto. (...) Item, non minus repugnat entitate distincte intelligi ab intellectu quam videri oculo corporali, quia quidquid potest potentia inferior et superior. Sed oculus corporali potest videre albedinem

puisque certaines de ses parties sont cachées à la puissance de connaître. La connaissance intuitive des qualités est au contraire distincte. Plus encore, nous montrerons que les substances ne peuvent être connues que confusément dans tous les sens de l'expression. Elles sont connues confusément au sens impropre, non pas dans l'intuition mais dans des concepts simples mais généraux, ou propres mais complexes. La solution d'Ockham, nous le montrerons, est très proche de celle de Scot. La connaissance procède de la connaissance des accidents sensibles. La différence est d'élargir les possibilités de connaître les substances au delà du concept d'être. D'autres concepts communs permettent de connaître les substances. Au contact d'un individu, je forme un terme absolu d'espèce naturelle. Comment ? Tel est notre problème. Je peux aussi connaître les substances dans d'autres concepts naturels ou non. Pour bien comprendre la problématique et les thèses d'Ockham, il faut expliciter la distinction fondamentale entre connaissance en soi et connaissance dans des concepts, qui trouve vraisemblablement son origine chez Duns Scot.

III – 3 – Cognitio in se et cognitio in aliquo conceptu

Ockham discute vraisemblablement les textes de Scot dès qu'il aborde la question de notre connaissance ici-bas des substances. Le vocabulaire de Guillaume est différent de celui de Scot à bien des égards, mais les idées fondamentales restent les mêmes. Il rend les analyses de Scot plus claires grâce à une distinction fort utile et très fréquemment employée : la distinction entre connaissance d'une chose en elle-même (*in se*) et connaissance de cette chose dans ou par des concepts (*in aliquo conceptu*). Cette

non videndo substantiam, nisi per accidens. » La traduction du dernier « per accidens » est difficile. Ockham veut-il dire qu'on peut connaître la substance par accident, par hasard ou bien par un accident ?

distinction n'est pas aussi tranchée chez Scot, celui-ci parlera plus volontiers de connaissance de la chose opposée à une connaissance discursive de cette chose, à moins que cette distinction ne reprenne tout simplement la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive chez Duns Scot. Ce dernier définissait l'intuition comme un accès direct à la chose elle-même, tandis que la connaissance abstractive se terminerait plutôt dans une *species*²¹⁴. Ockham refusant les *species* aurait remplacé celles-ci par les concepts. L'attirail conceptuel développé par Ockham lui permet plus de rigueur sur ce plan. Duns Scot accepte notamment que nous puissions connaître intuitivement un universel, disons l'espèce à laquelle appartient l'individu que j'apprends. Mais, pour Ockham, l'appéhension d'un quelconque universel ne peut être qu'une appéhension de concept. La distinction entre connaissance en soi et connaissance dans des concepts est vraiment centrale, mais pose d'emblée quelques questions. La question principale étant pour nous celle de savoir si, comme l'écrit Paul Vignaux, « la pensée conceptuelle, parallèle au langage, comparable à une langue universelle, naturelle, semble parler des choses sans les appréhender « en soi ». De ce point de vue, toute affirmation sur la structure du réel paraît résulter d'une réflexion sur le monde immanent des propositions, seul immédiatement accessible. L'ontologie de l'ockhamisme serait un postulat de sa logique »²¹⁵. Heureusement, ce n'est pas la bonne interprétation d'Ockham, celle-ci en faisant une sorte d'idéaliste, ne signifiant le monde que par une auto-réflexion sur ses concepts. C'est dans le rapport entre ces deux modes

²¹⁴ La distinction est beaucoup plus complexe, mais il la définit ainsi dans la *Reportatio Parisiensis* II, d. 3, q. 3, §10, XXII, p. 592 : « Alia est cognitio intuitiva, seu visiva, quae est rei in se », et Prol. q. 2, §15, XXII, p. 41 : « Duplex est cognitio ; quaedam quidem est per speciem, quae non est rei in se praesentis, et haec vocatur cognitio rei abstractiva ; alia est cognitio rei ut habet esse in actuali existentia, et haec dicitur cognitio intuitiva ».

²¹⁵ P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIV^e siècle*, Vrin-reprise, Paris-Montréal, 1981, p. 42-43.

de connaissance qu'il faut chercher. Au contraire de la phrase de Vignaux, toute pensée commence dans des connaissances en soi des choses.

Revenons à la substance. Ockham laisse plusieurs possibilités ouvertes pour la connaissance des substances d'après les textes cités précédemment. Premièrement, la possibilité de connaître ces substances d'une autre manière (*non in se*). Deuxièmement, la possibilité de connaître *in se* les substances non corporelles. Troisièmement, la possibilité de connaître notre propre substance (opposée aux substances extérieures), c'est-à-dire notre propre essence ou une partie de celle-ci, sans pour autant avoir un quelconque accès direct aux substances des autres.

Nous n'aborderons pas ici la question de la connaissance de notre âme intellectuelle, qui constitue en effet une des parties essentielles d'une substance, ni de la connaissance de nos propres actes mentaux, bien que cette question soit très intéressante. Cette question a déjà été travaillée en rapport avec le soi-disant « cogito ockhamien ». En effet, Ockham semble parfois affirmer un rapport privilégié de soi-même à son intériorité. De plus, Ockham affirme que nous avons une connaissance évidente de la proposition « *ego intelligo* », ce qui accentue l'idée, pour certains commentateurs, d'un *cogito ockhamien*²¹⁶. Si nos hypothèses critiques de départ sont pertinentes (Cf. Introduction), cet accès privilégié à l'intériorité pose une série d'interrogations. Si nos concepts sont nos actes de connaissance eux-mêmes et que la relation sémantique de ces concepts aux choses en découle. Et si, d'autre part, la question de la normativité de la relation sémantique des concepts aux choses, que nous avons esquissée est pertinente, alors chaque homme saisit de façon évidente la relation sémantique qui lie le concept « homme » aux hommes individuels puisqu'il aurait cette intuition directe de sa propre

²¹⁶ Cf. par exemple A. DE MURALT, « La connaissance intuitive du néant et l'évidence du 'je pense' », *Studia Philosophica*, 26, 1976, pp. 104-158.

essence d'homme. « Homme » signifiera tout ce qui est maximale-ment similaire à moi-même²¹⁷, et puisque j'ai alors une connaissance de mes parties essentielles, cette relation sémantique sera très fiable et normative. Ockham n'est pas très loquace à ce propos et ne nous dit pas si l'homme a accès à toutes ses parties essentielles. De toute manière, même si un homme avait accès à une seule de ses parties essentielles directement et *in se*, il aurait au moins un concept simple et propre qui jouirait d'une normativité sémantique supérieure aux autres concepts (peut-être celui de rationalité ?). Dans cette question se dessine ce que Descartes poussera à l'extrême, à savoir l'accès privilégié à soi-même, la conscience. Si nous faisons remonter l'individualisme ou le solipsisme à Descartes, il faudra en fait repousser un peu plus loin l'investigation, au moins jusqu'à Ockham et certainement avant lui²¹⁸. Nous laisserons aussi la question de la connaissance de substances non corporelles, car Guillaume n'aborde pas cela directement. Revenons plutôt aux différents types de connaissance.

Peut-être pouvons-nous avoir une connaissance des substances extérieures *in alio* ? ou plus précisément *in aliquo conceptu* ? C'est en effet cette option que le *Venerabilis Inceptor* va choisir assez clairement. Nous connaissons une chose *in se*, nous dit Ockham, lorsque :

« rien d'autre, ni distinct de raison, ni distinct par la nature de la chose, ne termine l'acte de connaissance si ce n'est la chose elle-même, et ceci qu'elle soit connue intuitivement ou abstractivement. Une chose peut être autrement intelligée non *in se* mais dans un concept... »²¹⁹.

²¹⁷ Cf. les analyses des deux premières parties.

²¹⁸ Louis Dumont fait remonter d'autres formes d'individualisme jusqu'aux premiers chrétiens. Dans la genèse de l'individualisme, Ockham et les nominalistes en général, jouent un rôle prééminent. Cf. *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris, 1983. Dans une autre genèse, celle de l'individualisme en philosophie de l'esprit, Ockham aurait proportionnellement une place de choix.

²¹⁹ *Ord.*, d. 3, q. 2, Oth II, p. 401 : « aliqua res potest cognosci in se, ita quod nihil aliud, nec distinctum ratione nec distinctum ex natura rei, terminet actum intelligendi nisi ipsamet res, et hoc sive

L'expression « in se » est donc une exclusion, et n'exprime pas la connaissance d'un en soi au-delà d'un pour nous, d'un phénomène. Il nous dit ailleurs qu'une chose ne peut être connue *in se* si elle n'est pas déjà connue intuitivement²²⁰, ce qui ne signifie pas d'emblée que toute connaissance intuitive soit une connaissance *in se*. Mais, une connaissance abstractive en soi est possible si elle suit une connaissance en soi intuitive. Se pose la question de l'objet d'un acte de connaissance intuitive. En effet, si les accidents sensibles sont connus *in se*, il doivent donc terminer seuls cet acte (ou ces actes) de connaissance et cet(ces) acte(s) doit être une connaissance intuitive ou découler d'une connaissance intuitive. La question est alors de savoir s'il nous faut plusieurs actes intuitifs lorsque nous appréhendons un individu complexe, ou bien si la chose singulière comme totalité est appréhendée par un acte intuitif unique, qui peut donner suite à une série d'actes abstratifs *in se* se terminant respectivement en chacun des accidents. Guillaume n'est pas très clair, mais il suggère qu'un acte intuitif cause la formation de plusieurs propositions contingentes, ce qui laisse supposer que plusieurs choses peuvent terminer un acte intuitif (au moins plusieurs accidents). Il y a alors une sorte de paradoxe, que le terme « individu » n'aide pas à résoudre. L'accident sensible, une qualité individuelle, est une chose absolue et peut de droit terminer seul l'acte de connaissance intuitive ou abstractive. Donc, un objet individuel est attaché à cet acte simple et il ne peut y en avoir d'autres, puisque seul il termine cet acte. Il faut alors plusieurs actes de connaissance, pour chacune des qualités qui inhérent dans un sujet. On retombe une fois de plus sur le paradoxe méréologique de l'épistémologie

cognoscatur intuitive sive abstractive. Aliter potest aliquid intelligi non in se sed in aliquo conceptu...». (traduit par moi).

²²⁰ *Ord.*, I, d. 3, q. 2, OTh II, p. 403 : « ...universaliter nulla res potest in se cognosci nisi primo cognoscatur intuitive ».

d'Ockham. Un individu est composé d'individus. Les commentateurs font cette erreur de rapprocher trop rapidement Ockham des nominalistes contemporains. Ockham n'emploie guère le terme « individu », il préférera l'expression « chose singulière », opposée à « chose universelle ». Une chose singulière peut être divisée, pas un individu par définition. Le nominaliste ockhamiste n'accepte donc que des choses singulières. Le problème se repose encore au niveau des accidents sensibles. Je vois une blancheur, et je peux la distinguer d'une autre blancheur d'intensité plus forte ou plus faible. Ockham explique les degrés d'intensité des couleurs par la méréologie. Une blancheur de degré n est une qualité simple, une blancheur de degré $n+1$ est une adjonction de deux blancheurs simples (individuelles) qui forme une nouvelle qualité plus blanche. Me faut-il alors deux actes de connaissance pour savoir que cette blancheur est plus blanche que la première, c'est-à-dire un acte pour chaque blancheur simple ? Non, car ces blancheurs une fois unies forment une nouvelle blancheur particulière dont je ne peux plus distinguer les parties. Alors comment puis-je appréhender les différences d'intensité des qualités sensibles ? La question des couleurs est assez délicate. Lorsque je montre un objet blanc et que je dis « ceci est blanc », parlé-je de la totalité de la surface, de quelques-unes de ses parties, d'une seule des parties. Je ne peux pas dénombrer les objets blancs disposés sur mon bureau, tout simplement parce qu'il y a de multiples manières de les dénombrer. Le livre est blanc, sa couverture est blanche, ses pages sont blanches, mais aussi chaque fibre de chaque page est blanche, etc²²¹. Au contraire, chez Ockham, on a l'impression qu'il est possible de comptabiliser les blancheurs, puisqu'il accepte une connaissance distincte en soi de chacune d'elles. Puis se pose le problème méréologique qui repousse le problème. Jusqu'où connaissons-nous

²²¹ Cet argument est d'inspiration frégréenne et wittgensteinienne. Il a été formulé de diverses manières, je ne l'emprunte donc pas à quelqu'un en particulier.

les éléments simples des choses dans l'intuition ? Laissons cela et revenons à notre distinction.

Rien n'empêche la substance d'être connue dans des concepts. Il semble alors que nous ayons un nouveau paradoxe. Ces concepts sont abstraits des choses que nous connaissons d'abord intuitivement, alors il y a circularité. Nous ne connaissons pas directement la substance, nous la connaissons donc par des concepts ; ces concepts doivent être abstraits des choses en principe (tel que nous l'avons posé dans les parties précédentes), mais pour avoir une connaissance abstractive des choses, il faut déjà avoir une connaissance intuitive de ces choses²²², or nous ne sommes pas certains d'avoir cette connaissance intuitive des substances ; d'où viennent alors ces concepts et de quelle nature sont-ils ? Le paradoxe est bloqué si nous n'avons pas d'intuition des substances. Quels sont donc ces concepts par lesquels nous pourrions connaître quelque chose qui n'apparaît pas seul à notre faculté cognitive ? Ockham nous donne les différents modes de connaissance, il y en a quatre :

« toute chose que nous pouvons connaître est soit connue en elle-même (*in se*), soit dans un concept simple qui lui est propre, soit dans un concept composé et propre, soit dans un concept qui est commun à cette chose et à d'autres. »²²³

Cette partition est omniprésente dans le *Commentaire des Sentences*. Cette période de l'œuvre du *Venerabilis Inceptor* est caractérisée par une théorie des concepts qu'il abandonnera plus tard. Les concepts sont alors identifiés à des fictions (*ficta*), qui n'ont d'être qu'en tant qu'objets de connaissance. Ainsi, nous pouvons connaître les choses

²²² Cf. Prologue de l'*Ordinatio*.

²²³ *Ord.*, I, d. 2, q. 9, OTh II, p. 315 : « omne cognoscibile a nobis aut cognoscitur in se, aut in conceptu simplici sibi proprio, aut in conceptu composito proprio, aut in conceptu communi sibi et aliis. »

extérieures (Ockham reste donc réaliste en épistémologie), mais nous pouvons aussi connaître les concepts seuls. Notre connaissance se termine donc dans les choses ou dans les concepts²²⁴. Il nous reste donc trois manières de connaître les substances. D'abord, nous pouvons peut-être connaître une substance dans un concept simple qui lui est propre. Seulement, lorsque Guillaume s'attache à définir précisément ce qu'est un concept simple et propre resurgit la notion de connaissance *in se*. Selon Guillaume, aucune chose ne peut être connue par un concept simple et propre si cette chose n'est pas d'abord connue en soi²²⁵. Nous pouvons d'ores et déjà éliminer cette possibilité pour la substance elle-même, car elle nécessite une connaissance intuitive *in se*.

Si la substance n'est pas connue *in se*, elle n'est pas non plus connue par un concept simple et propre. Il n'est pas simple parce que la substance ne termine pas l'acte d'intellection. Peut-être est-il composé et propre ? C'est précisément un doute²²⁶ qui est levé par Ockham :

« Au sixième [doute] on peut répondre que nous ne pouvons pas connaître une substance dans un concept composé et propre *aux substances*, de telle sorte que toutes les parties de ce concept puissent être naturellement abstraites de ce qui leur est inférieur (...). »²²⁷

D'abord, Ockham parle de concepts propres à plusieurs choses, en l'occurrence propres aux substances. Donc aucun concept propre à une substance ou aux substances n'est envisageable, qu'il soit simple ou composé. Pas vraiment. Il ne faut pas faire fi de la

²²⁴ Nous verrons que la distinction est toujours présente dans sa deuxième théorie. La présente étude vaut donc dans une large part pour la théorie des concepts-actes.

²²⁵ *Ord.*, I, d. 2, q. 9, OTh II, p. 314 : « nihil potest cognosci a nobis ex puris naturalibus in conceptu simplici sibi proprio nisi ipsum in se praecognoscatur. »

²²⁶ Sixième doute, *Ord.*, I, d. 3, q. 2, OTh II, p. 408 : « Sextum dubium est de substantia, an possit cognosci in aliquo conceptu composito proprio sibi. »

dernière clause, celle de la naturalité des termes simples qui composent ce complexe. Si les parties de ce concept ne sont pas abstraites des choses, alors quels peuvent être ces composants ? L'argument est proche de celui de Scot. Que pourrait-on abstraire comme concept si je ne connais pas la substance en elle-même, afin que celui-ci soit commun à autre chose ? Puis-je abstraire un concept commun aux accidents et aux substances ? Oui, répondent Scot et Ockham, le concept d'*ens*²²⁸ (et des concepts contenus sous le concept d'être. Qu'entend-il par « contenu sous le concept d'être » ? Des concepts de moindre extension ? Des concepts dénominatifs, donc non quidditatifs ?). La solution que donne Ockham un peu plus loin dans le texte montre clairement sa position. Le *Venerabilis Inceptor* va alors utiliser une stratégie qu'il utilise souvent dans d'autres contextes : la *connotatio*. Ockham écrit :

« Une substance est connue par des concepts connotatifs et négatifs, par exemple : être subsistant par soi, être qui n'est pas en autre chose, être qui est le sujet de tous les accidents, et ainsi de suite. »²²⁹.

Notons d'abord qu'il s'agit de concepts complexes, dont les parties ne sont pas abstraites naturellement des choses si Ockham est cohérent avec le texte cité plus haut. La position du *Venerabilis Inceptor* est donc proche de celle de Scot, car le terme « être » se trouve dans toutes les expressions complexes signifiant des substances (seul concept quidditatif de ces complexes, les autres étant connotatifs ou négatifs,

²²⁷ *Ord.*, I, d. 3, q. 2, OTh II, p. 416 : « As sextum potest dici quod substantia non potest cognosci a nobis in aliquo conceptu composito proprio substantiis, ita quod quilibet illorum partialum conceptuum sit naturaliter abstrahibilis ab inferioribus suis. » (traduit et souligné par moi)

²²⁸ *ibid.*, pp. 416-417 : « Et ratio est, quia non videtur quod aliquis conceptus sit communis substantiae et alicui alii quin sit communis aliis, nisi forte aliquis contentus per se sub conceptu entis, et hoc verum est de conceptu communi praecise aut contento sub genere generalissimo substantiae »

dénominateurs). Nous pouvons abstraire un concept commun aux accidents et aux substances²³⁰. Pourtant, les accidents sont variés et changent d'un individu à un autre, et changent même au sein d'un seul individu. L'affirmation d'Ockham selon laquelle notre intellect peut appréhender un « commun » aux accidents et aux substances suit la position de Scot. Ockham glose Scot, affirmant qu'une substance « ne peut être connue si ce n'est par un concept qui est commun à elle et aux accidents, et par conséquent elles ne peuvent être connues sans avoir préalablement acquis le concept d'être, et d'autres concepts les plus communs »²³¹. Ockham accepte un peu plus de choses que le Docteur Subtil, car nous avons plus que le seul concept d'être pour comprendre une substance, ou plutôt ce qu'est une substance. Ces autres concepts sont les concepts dénominateurs, autrement dit connotatifs. Ockham veut peut-être faire entrer dans cette catégorie les termes absolus formés au contact d'un seul individu, « chien » si nous croisons un chien par exemple. Ces termes absolus seraient alors formés à partir des accidents! Nous reviendrons sur ce problème dans la quatrième partie. Ce texte laisse aussi entrevoir que Guillaume considère les termes mentaux connotatifs et négatifs comme des termes qui ne sont pas abstraits des objets singuliers mondains. Ainsi, nous ne pourrions avoir aucune connaissance naturellement acquise et propre aux substances. Nous pouvons seulement avoir une connaissance commune et complexe, constituée de termes imposés *ad placitum* dans l'esprit²³². Ockham n'a pas suivi cette thèse sur les connotatifs durant

²²⁹ *Ord.*, d. 3, q. 2, OTh II, p. 417 : « ...et ideo substantia cognoscitur in conceptibus connotativis et negativis, sicut in talibus : ens per se subsistens, ens non in alio, ens quod est subiectum omnium accidentium, et sic de aliis. ».

²³⁰ *Ord.*, I, prologue, q. 4, OTh I, p. 435 : « ...intellectus noster pro statu isto potest apprehendere unum commune ad substantiam et accidens, tamen non substantiam ».

²³¹ *Ord.*, I, d. 3, q. 5, OTh II, p. 457 : « [Sed aliqua illorum, sicut substantiae] non possunt cognosci nisi in conceptu communi sibi et accidentibus, et per consequens non possunt cognosci nisi prehabito conceptu entis, et aliis conceptibus communissimis (...) ».

²³² Ockham ne le dit pas explicitement, mais dans un texte parallèle sur la connaissance de l'essence divine, il distingue clairement la connaissance par concepts abstraits des choses singulières, et la

toute sa carrière, il semblerait qu'à la fin de sa vie philosophique il ait posé les termes connotatifs sur le même plan de naturalité que les absolus (C'est du moins l'interprétation que propose Claude Panaccio²³³). Aussi bien pour la substance comme totalité que pour ses parties, notre seule connaissance de ces éléments sera complexe et conceptuelle.

Pour les qualités donc, le problème est réglé, car je peux les connaître *in se* et ainsi posséder *a priori* un concept propre et simple. Je pourrais aussi former un concept plus général signifiant toutes les qualités de même espèce, c'est-à-dire ressemblant maximalement à cette qualité. Le problème pour les substances est que la connaissance de ce qu'est une substance en général (de son *quid*) ne semble pas permettre d'inférer un quelconque concept absolu, car il s'agit d'une connaissance générale de ce qu'est une substance et non de telle ou telle substance appartenant à une espèce ou même un genre. De plus, cette connaissance est complexe et constituée de connotatifs. En plus, mais cet élément est incertain, si les concepts connotatifs et négatifs sont institués conventionnellement, alors la signification d'un tel concept composé est en majeure partie conventionnelle. Comment éviter alors que réapparaisse le problème auquel Guillaume veut échapper, à savoir celui de l'arbitraire des concepts de substances ? Il faut bien que ces concepts connotatifs aient une base naturaliste du point de vue de la signification. Les textes que nous venons d'étudier nous indiquent seulement la manière dont nous pouvons atteindre une connaissance très générale qui s'applique à toutes les substances, qu'elles appartiennent à n'importe quelle espèce, nous apprenons ce que c'est qu'être une substance : subsister par soi, etc. S'il nous faut déjà composer des concepts pour arriver à une connaissance générale de ce qu'est une substance, on peut

connaissance par concepts connotatifs ou négatifs *ad placitum* dans l'esprit. Cf. *op. cit.* p. 405. Nous reviendrons sur ce point dans les pages qui suivent.

supposer qu'il en sera de même pour dégager un concept qui ne signifiera que des substances appartenant à une espèce. Que deviennent alors les concepts absolus, simples et naturellement formés dans l'esprit ? Comment les forme-t-on et comment fixons-nous leur signification ? Pour éclaircir la position de Guillaume, il est nécessaire de faire un parallèle entre les différents cas envisagés de connaissance en soi et de connaissance par concepts en fonction des objets appréhendés. Notamment, dès que Guillaume aborde la question de la connaissance de la substance il aborde aussi la connaissance que l'homme crée a de Dieu et de son essence, et vice versa.

III – 4 Connaissance des substances et connaissance de Dieu

Ce rapprochement des deux questions de la connaissance des substances et de la connaissance de Dieu et de son essence, n'est pas le seul fait du *Venerabilis Inceptor*. D'un point de vue historique, ces deux questions sont généralement traitées l'une à côté de l'autre chez des auteurs comme Avicenne, Henri de Gand²³⁴, Duns Scot et bien d'autres. Mais, les discussions d'Ockham se rapportent sans cesse aux analyses scotistes de la connaissance de Dieu, qui lui-même faisait référence à Henri de Gand, ce dernier s'inspirant de certaines doctrines d'Avicenne (et Thomas d'Aquin). Nous pourrions retrouver ainsi des réseaux de pensée, de références et de querelles autour de cette question disputée depuis plusieurs siècles. Nous laisserons cette tâche à d'autres pour nous contenter de voir en quoi Ockham et Duns Scot ont des positions très proches à bien des égards, mais qu'ils se séparent néanmoins sur le sujet qui nous intéresse ici. Il est évident, à la lecture des textes, que Guillaume reprend le noyau dur de la philosophie

²³³ Claude PANACCIO, « Connotative Terms in Ockham's Mental Language », *op. cit.*

scotiste dans son traitement de la connaissance des substances et dans celui de la connaissance de l'essence divine, mais là où Scot se limite à une connaissance par le concept univoque d'être, Ockham rend l'analyse plus complexe.

Rappelons d'abord que Guillaume est d'accord avec beaucoup de ses contemporains et prédécesseurs pour affirmer la simplicité de Dieu. Ainsi, comme pour les qualités, Dieu est confondu avec son essence, et si Dieu est connu intuitivement, il est nécessairement connu *in se* et dans sa totalité du fait même de sa simplicité²³⁵. Mais, cette vision de Dieu n'est possible que pour le bienheureux, comme il est généralement admis à l'époque, donc seul il pourrait le connaître en soi, c'est-à-dire le connaître totalement. Nous connaissons donc, nous *viatores*, Dieu dans des concepts²³⁶. Nous retrouvons le même schéma que pour la connaissance de la substance. Dès qu'une chose n'est pas appréhendée en soi, elle est connue par concepts. La distinction de ces deux modes généraux de connaissance trouve son origine chez Scot. Le vocabulaire n'est pas le même, et dans le cas des substances étudié plus haut, Scot n'est pas toujours explicite puisqu'il étudie cette question pour affirmer une thèse plus générale concernant précisément la connaissance de Dieu que peut avoir d'un côté l'homme ici-bas et de l'autre le bienheureux. Mais d'un point de vue théorique, l'association de ces deux problématiques semble trouver son origine dans un problème philosophique classique : le dépassement de la connaissance empirique. Les médiévaux suivent pour la plupart l'empirisme aristotélicien, mais l'intellect doit pouvoir passer à l'universel qui n'est pas donné au sens. En plus du passage à l'universel se pose la question du passage à une

²³⁴ Henri DE GAND, *Summa Quaestionum Ordinarium*, 24, 2 : « Utrum ex puris naturalibus sit quid sit Deus », ed. Paris, 1520.

²³⁵ *Ord.* I, d. 3, q. 2, OTh II, p. 417 : « quando simplex cognoscitur in se, aut totaliter cognoscitur aut totaliter ignoratur, quia nihil potest illius latere quin totum lateat »

²³⁶ *Ord.*, I, d. 2, q. 9, OTh II, p. 312 : « Deus non potest cognosci in se, ita quod ipsamet divina essentia terminet immediate actum intelligendi, nullo alio concurrente in ratione obiecti ».

connaissance de ce qui n'est pas expérimenté du tout dans l'intuition sensible. Ni la substance, ni Dieu ne sont donnés aux sens, alors la question est de savoir comment l'homme va-t-il passer à une connaissance de ces objets. L'origine de la connaissance intellectuelle est la même que celle de la connaissance sensible selon Ockham, elles ont le même objet, la chose singulière. Mais, une fois que l'intellect a formé des concepts généraux, en les prenant pour objet, l'intellect peut connaître plus de choses que la simple chose singulière dans laquelle a débuté cette connaissance. La distinction entre connaissance en soi et connaissance par concepts ne recoupe pas totalement la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive, car ces deux types de connaissance peuvent être des connaissances *in se*. Cependant, toute connaissance intuitive semble être une connaissance en soi. Si nous prenons les grandes distinctions d'Ockham, une chose est connue en elle-même ou dans des concepts. Mais la connaissance dans des concepts n'est pas une connaissance intuitive au sens où elle serait causée par la chose extérieure. Si la connaissance en soi est définie comme une connaissance qui se termine dans une seule chose, elle correspond à la définition basique de l'intuition. Le seul problème est que ce sont donc les accidents sensibles qui sont objet de l'intuition, qu'ils sont plusieurs et nécessitent donc plusieurs actes d'intuition, ce qui contredit quelques affirmations du *Venerabilis Inceptor*. Il suivrait de cette hypothèse que la distinction correspond en gros à la distinction entre connaissance empirique et connaissance conceptuelle.

Le problème de la connaissance de Dieu et celui de la connaissance des substances sont très proches : comment passer de la connaissance d'un être dans l'ordre créé à la connaissance d'un être dans l'ordre incréé ? Et, pour les substances, comment passer de la connaissance d'êtres appartenant à une catégorie à la connaissance d'êtres

appartenant à une autre catégorie à laquelle nous n'accédons pas directement dans l'expérience ? Etant donné que l'épistémologie de Guillaume est homogène et s'applique à tous les objets possibles de connaissance, le modèle est le même pour Dieu et les substances.

Henri de Gand pose les bases du problème : il y a trois manières de connaître Dieu²³⁷. Premièrement nous pouvons le connaître directement dans son essence (c'est l'équivalent de la connaissance en soi). Deuxièmement, nous pouvons le connaître par son espèce propre lorsqu'il est absent, si nous avons eu préalablement le premier type de connaissance (équivalent du concept simple et propre d'Ockham). Et enfin, troisièmement, nous pouvons connaître Dieu par une autre espèce qui ne lui est pas propre (concept commun pour Guillaume). Seul le bienheureux peut avoir les deux premiers types de connaissance, nous pouvons donc connaître Dieu de la troisième manière. Sur le plan de la connaissance naturelle, nous retrouvons à peu près cette structure. L'association de nos deux problématiques est d'ailleurs repérée par Olivier Boulnois selon lequel, chez Henri de Gand, « le transfert qui est effectué sur le plan transcendantal, de l'être connu de la créature à celui de Dieu inconnu, est de même nature que celui qui se produit sur le plan catégorial, entre les accidents et la substance d'un étant créé »²³⁸. Ce passage par concepts communs des accidents à la substance est très problématique et il est difficile à première vue de penser que Guillaume a adhéré à une telle position.

Duns Scot s'oppose à la conception d'Henri de Gand et son argument est simple. Si nous connaissons la substance à partir des accidents, la *species* qui nous fera parvenir à cette connaissance sera fausse. Plusieurs exemples peuvent le montrer : les accidents

²³⁷ Je reprend ici synthétiquement les détails rassemblés par O. Boulnois dans son introduction de la traduction de l'*Ordinatio*, d. 3, *Connaissance de Dieu et univocité de l'étant*, P.U.F., Paris, 1988.

changent et la substance reste, ou l'inverse dans le cas de la transsubstantiation. La solution de Scot est simple : il y a un seul concept simple qui nous permette de connaître la substance, c'est le concept univoque d'être qui est commun aux substances et aux accidents. Même solution pour la connaissance de Dieu. Pour montrer cette difficulté, Scot et Ockham s'attachent à l'expérience de pensée suivante : l'agneau possède un instinct qui le rapproche de sa mère. Pourtant, si par la toute puissance divine la brebis était changée dans tous ses accidents afin qu'elle ressemble parfaitement à un loup, l'agneau fuirait sa propre mère. Ceci prouve, selon Duns Scot, que l'image (la *species*) fournie par les accidents sensibles peut être fausse et que ce modèle noétique hérité d'Henri de Gand ne fonctionne pas²³⁹. Il faut se restreindre à une connaissance première par le concept d'être. Dans un premier temps nous savons seulement que la substance est. Pour Ockham, Dieu ne peut être connu en soi *pro statu isto*, et pourtant Dieu est bien connaissable. Nous ne pouvons le connaître par un concept simple et propre pour les mêmes raisons que dans le cas des substances, puisqu'un tel concept nécessite une connaissance en soi. Nous pouvons donc connaître le divin par un concept composé et propre ou dans des concepts communs à Dieu et aux créatures. La solution du *Venerabilis Inceptor* utilise ces deux dernières possibilités. Dieu est connaissable par des concepts simples et communs à Dieu et aux créatures, abstraits naturellement à partir des créatures, et ces différents concepts peuvent être composés par l'esprit pour former un concept composé et propre à Dieu par un jeu de

²³⁸ Olivier BOULNOIS, *op. cit.*, p. 42.

²³⁹ DUNS SCOT, *Ord.*, I, d. 3, q. 2, p. 112 dans la traduction Boulnois. Les expériences de pensée auxquelles se livrent Scot et Ockham rappellent celles d'un Kripke ou d'un Putnam qui n'hésiteront pas à faire l'hypothèse que nous puissions découvrir un jour que les chats sont tous des robots. Les accidents sensibles ne sont pas des guides fiables pour découper le réel en espèces. Cette conséquence n'effraie pas ces auteurs contemporains, elle les pousse au contraire à séparer complètement l'épistémologie de la sémantique.

restriction des extensions des concepts dont il est composé²⁴⁰. Ainsi, « l'essence divine peut être connue par nous dans un concept propre, cependant composé, et ceci dans un concept dont les parties sont abstraites naturellement des choses »²⁴¹. À la différence des substances, Dieu peut être connu dans un concept composé dont les parties sont des concepts abstraits naturellement des créatures. Il s'agit bien du même genre d'argumentation que pour la connaissance des substances, et Guillaume traite quasiment toujours ces deux questions dans les mêmes textes, mais la solution est un peu différente. Comme Scot il pense que nous pouvons abstraire le concept d'être²⁴², mais à l'inverse de Scot il pense que nous pouvons avoir plusieurs concepts quidditatifs abstraits à partir des individus créés : le concept de sagesse, de bonté, etc (Cf. *Ord.* I, d. 2, q. 9 et d. 3, q. 3). Ces concepts peuvent se composer entre eux dans un concept complexe. Seul Dieu satisfera ce concept. Cette solution n'exclut pas la connaissance par des concepts connotatifs institués volontairement qui signifient Dieu soit par eux-mêmes, ou bien s'intégreront dans des concepts complexes. Ils seront dénominatifs (sage, bon, créateur, etc.), attribuables au concept *ens*.

Ce parallélisme entre la connaissance de Dieu et la connaissance des substances, Ockham le fait volontiers et s'en explique clairement dans un texte de la *Reportatio*. Dans ce texte, Ockham reprend précisément la question que nous discutons en posant le

²⁴⁰ *Ord.*, I, d. 3, q. 2, OTh II, pp. 402-403 : « Per hoc dico ad quaestionem quod nec divina essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid quod est realiter Deus potest in se cognosci a nobis, ita quod nihil aliud a Deo concurrat in ratione obiecti. Secundo, dico quod essentia divina vel quidditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio, compositio tamen, et hoc in conceptu cuius partes sunt abstrahibiles a rebus. Tertio, dico quod est cognoscibilis a nobis in conceptu aliquo modo simplici ad placitum instituto ad significandum, et hoc in conceptu connotativo et negativo sibi proprio ».

²⁴¹ *Ibid.*, p. 403. Le texte latin a déjà été cité.

²⁴² *Ord.*, I, d. 3, q. 2, OTh II, p. 404 : « Verbi gratia, ab entibus potest abstrahi conceptus entis qui est communis Deo et omnibus aliis entibus ».

parallélisme que nous souhaitons montrer²⁴³. Ce texte est intéressant, car il va plus loin que les autres dans l'explication. D'abord, lorsqu'il aborde la connaissance *in alio*, il se demande si cet *autre* est un concept ou une chose réelle, il refuse la deuxième solution²⁴⁴. Nous ne connaissons Dieu que par concepts communs. Ensuite, il explique comment on passe de la connaissance d'un individu à la connaissance d'un concept sous lequel tombent plusieurs individus. On ne peut pas passer d'une connaissance incomplexe en soi d'une chose à la connaissance incomplexe en soi d'une autre chose. Cet adage d'Ockham est bien connu, et il en tire la conclusion que de la connaissance d'une chose singulière créée je ne peux connaître Dieu en soi, d'où nous ne le connaissons que dans des concepts communs²⁴⁵. Le raisonnement doit valoir pour les substances : de la connaissance en soi d'un accident je ne peux connaître en soi la substance. Ockham prend l'exemple d'une blancheur. Je vois une première blancheur par une connaissance incomplexe en soi, en formant le concept de blancheur, je connais d'autres blancheurs que je n'ai jamais vues auparavant et qui tombent pourtant sous ce

²⁴³ *Rep.*, III, q. 10, OTh VI, pp. 340-341 : « omnes concedunt quod aliquam notitiam incomplexam habemus de Deo pro statu isto et etiam de substantia creata materiali et immateriali. Tunc quaero quando intelligo Deum intellectione incomplexa, aut cognosco eum in se, aut in alio. Non in se, secundum omne, quia nec intuitive nec abstractiva, quia illa cognitio semper praesupponit intuitivam, saltem in illa forma qua est abstractiva respectu eiusdem rei, sicut alibi patet. Igitur etc. Unde Deus in se non plus cognoscitur a me abstractiva pro statu isto quam Papa quem numquam vidi, sed tantum eum cognosco in conceptu hominis. Deus igitur in se non intelligitur a me pro statu isto, nec aliqua substantia ».

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 341 : « Si in alio, tunc aut in aliquo conceptu communi sibi et aliis, aut in aliquo reali. Si in aliquo reali, aut illud distinguitur a Deo secundum rationem tantum, aut realiter. Non primo modo, quia probatur est in primo quod res non potest distingui a re ratione. Nec distinguitur realiter, quia tunc, cum intelligo Deum, aliqua res singularis creata terminat intellectionem meam. Et tunc non plus cognosco Deum quam quamcumque aliam rem de qua nihil cogito, quia tantum cognosco illam rem singularem quae terminat cognitionem meam. Igitur oportet necessario ponere quod intelligendo Deum pro statu isto cognoscam eum in conceptu communi sibi et aliis, ita quod illud quod terminat actum intelligendi est aliquid unum sine multitudine, et illud est commune ad multa ».

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 342 : « Item, ex notitia incomplexa unius rei in se non potest causari notitia incomplexa alterius rei in se, sicut in prologo primi dictum est. Unde quantumcumque videas essentiam divinam clare, numquam per hoc videbis asinum in se, ita quod una notitia causetur ex alia. Igitur si notitia incomplexa creaturae ducit in notitiam incomplexam Dei, hoc erit in conceptu communi creaturae et Deo. Et hoc modo concedo quod notitia incomplexa unius rei in se ducit in notitiam incomplexam alterius rei in conceptu communi. Sicut per notitiam incomplexam albedinis quam vidi, ducor in notitiam alterius albedinis quam numquam vidi, per hoc quod a prima albedine abstraho conceptum albedinis qui indifferenter respicit unam et aliam. »

concept. Ockham n'envisage pas la question des concepts composés dans ce texte, mais seulement la question des concepts communs. Quel est le concept commun par lequel je vais connaître Dieu ? En répondant à cette question, Ockham reprend le parallélisme inaugural et reprend aussi la réponse de Scot : le concept d'être :

« De la même manière, à partir d'un accident quelconque que je vois, j'abstrais le concept d'être qui ne signifie pas plus cet accident que la substance, pas plus la créature que Dieu. Et ainsi, dans ce concept il n'y a pas de priorité d'une chose en soi sur une autre, comme dans le concept d'homme Platon n'est pas premier par rapport à Socrate »²⁴⁶.

Ainsi, même si la noétique de Guillaume est homogène, elle présente des différences selon les choses connues. Pour la connaissance de Dieu, notre concept sera composé de concepts absolus (sagesse, bonté, perfection...) communs à Dieu et d'autres choses, alors que pour la connaissance des substances, notre concept sera composé exclusivement de termes connotatifs et négatifs, car mis à part le concept d'être aucun concept commun aux accidents et à la substance ne peut être abstrait naturellement. Le seul point commun entre les substances et Dieu, c'est que les deux ne sont pas connaissables en eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas donnés dans l'expérience. Ce modèle des concepts de Dieu n'offre guère d'avantages, il mène nécessairement à une vision très anthropomorphique du divin puisque nous ne pouvons le concevoir sans les concepts que nous formons à partir du monde créé. La théologie n'est plus purement négative, mais il faut en tirer les conséquences. De plus, comme nous ne connaissons pas Dieu intuitivement, et que seule la connaissance intuitive de quelque chose peut

²⁴⁶ *Ibid.*, « Eodem modo, ex aliquo accidente quod vidi, abstraho conceptus entis qui non plus respicit illud accidens quam substantiam, nec plus creaturam quam Deum. Et ideo, in illo conceptu non est aliqua prioritas qua una res in se sit prior aliqua, sicut nec in conceptu hominis est Plato prior Sorte ».

nous permettre de juger avec évidence de son existence, alors nous ne pouvons juger avec évidence que Dieu existe. De même pour les substances, si elles ne sont pas du tout objet d'intuition alors on ne peut savoir avec évidence qu'elles existent, ce qui n'est pas sans rappeler les débats empiristes d'un Locke et d'un Berkeley.

Il y a une exception à la règle précédemment décrite dans le cas de Dieu. L'essence divine, Dieu, contrairement aux substances, peut être connue par un concept simple qui lui est propre, bien qu'il n'y ait pas de connaissance en soi de Dieu ! Pourtant, Ockham disait plus haut qu'il n'était pas possible d'avoir un concept simple et propre sans connaissance intuitive *in se*. Il faut là encore distinguer les concepts naturels des concepts institués. Distinction qui n'est pas très bien justifiée par Ockham mais qui est bien présente dans les textes sur lesquels nous nous appuyons. Nous pouvons selon lui instituer un terme simple, conventionnel, qui ne signifiera que Dieu. Il s'agira, précise Ockham, d'un terme connotatif ou négatif, comme *creativus* par exemple²⁴⁷. Ce texte a été utilisé par Claude Panaccio pour montrer l'existence de termes connotatifs simples dans le langage mental²⁴⁸. Il se trouve qu'il faut retirer cet exemple de son argumentation si le but est d'affirmer l'existence de connotatifs simples mentaux acquis naturellement dans le processus de formation des concepts. Ockham ne nous dit pas clairement comment ces termes institués conventionnellement deviennent des concepts dans l'esprit. Dans le cas des syncatégorèmes, il a envisagé que nous nous représentions les mots conventionnels, le concept correspondant serait donc une similitude du terme conventionnel. Ceci n'explique pas du tout comment ce terme mental acquiert sa signification. Là aussi, Ockham emploie un connotatif, car bien que les deux termes de la relation de création ne soient pas connus, nous pouvons instituer un terme signifiant

²⁴⁷ Cf. *Ord.* I, d. 3, q. 5, OTh II, p. 403.

ce rapport entre Dieu et les créatures (tous les relatifs sont des connotatifs). La solution d'un concept simple et propre à une substance pourrait de droit être envisagé pour les substances, nous pourrions instituer un terme conventionnellement ne signifiant qu'une substance ou plusieurs substances appartenant à une espèce, mais Ockham n'envisage pas cette possibilité. La raison à cela est que Dieu est unique et simple, il est d'autant plus facile de lui attribuer un concept simple et propre (même s'il s'agit là d'une pétition de principe). Les substances au contraire se ressemblent parfois par toutes leurs parties essentielles au sein d'une espèce, nous sommes donc dans l'impossibilité de former, même institutionnellement, un concept propre à une substance. Ce concept serait d'emblée commun à d'autres substances. Dieu quant à lui n'est maximalelement similaire à rien d'autre que lui-même. Cette analyse de la connaissance en soi et de la connaissance par concepts peut être élargie à des cas autres que Dieu et les substances. Nous établirons plus loin la portée très générale de ce propos, mais pour l'instant il faut faire un aparté pour répondre à la possibilité théorique envisagée par certains commentateurs. La connaissance des substances n'est pas directe, pas confuse dans une appréhension commune aux accidents et aux substances, si ce n'est dans le concept d'être. Est-elle inférentielle ou inductive ? Non plus, cela est clair à partir de ce que nous avons montré précédemment. Il ne s'agit pas d'une inférence mais d'une combinaison de concepts formés à partir d'autres choses et qui contiennent des substances dans leur extension (le concept d'être), ou qui signifient les substances de façon première ou seconde, ou négativement. Il faut néanmoins ajouter quelques arguments.

²⁴⁸ Claude PANACCIO, « Connotative Terms in Ockham's Mental Language », in *Cahiers d'épistémologie*, Université du Québec à Montréal, n°9016, 1990.

III – 5 – De la connaissance des accidents à la connaissance de la substance

Nous avons maintenant exposé l'analogie entre le passage d'une catégorie à une autre et le passage de l'ordre créé à l'ordre divin. N'ayant pas de ressemblance ou d'assimilation entre qualités et substances²⁴⁹, nous ne pouvons avoir de concepts communs univoques aux qualités et aux substances (à part le concept d'être), mais seulement des connotatifs. La solution de la connaissance inférentielle a été éliminée de fait. Attachons-nous néanmoins aux arguments développés par Claude Panaccio. Dans la dernière section de son livre *Les mots, les concepts et les choses*, celui-ci traite explicitement de l'essentialisme et surtout de la relation de ressemblance maximale entre les parties essentielles dont nous parlons depuis le début (Nous empruntons d'ailleurs en grande partie son analyse dans la première partie). À la fin de cette dernière section, Claude Panaccio évoque rapidement une question pourtant fondamentale qui est celle qui nous préoccupe ici : si la cospécificité repose sur la relation de ressemblance maximale entre les parties essentielles d'individus, et si nos concepts universels fondent leur extension sur ce fait, et que la sémantique est liée à l'épistémologie, Ockham doit admettre que l'on puisse au moins retracer cette similitude maximale à partir des effets gnoséologiques qu'elle produit sur l'appareil cognitif. L'argument repose sur la prémisse suivante : les concepts sont liés à la réalité par des relations naturelles, notamment une relation causale, alors les parties essentielles ont des pouvoirs causaux sur notre faculté cognitive²⁵⁰. Claude Panaccio s'appuie ici sur

²⁴⁹ *Ord.*, I, d. 2, q. 8, OTh II, p. 282 : « nullum accidens potest assimilari substantiae ».

²⁵⁰ Claude PANACCIO, *op. cit.*, p. 265 : « Disons seulement que puisque la similitude maximale entre deux choses – et la cospécificité par conséquent – implique entre elles une étroite parenté au niveau de leurs pouvoirs causaux, et puisque d'autre part, la théorie occamiste de la connaissance repose entièrement, comme on l'a vu au chapitre 2, sur des relations causales, deux êtres maximalement similaires doivent, toutes choses étant égales par ailleurs, finir par produire des effets gnoséologiques

deux textes, le premier affirme que des causes de même sorte ont des effets de mêmes sortes (*Ord.*, I, prologue, q. 1, OTh I, p. 42), et le second affirme qu'il y aurait une certaine régularité causale naturelle qui permettrait de remonter des accidents aux substances (*Ord.*, I, d. 3, q. 6, OTh II, pp. 511-520). Cette lecture d'Ockham présuppose que les substances ont des effets sur notre puissance cognitive ou que certains accidents sont toujours attachés aux mêmes sortes de substances. Le premier présupposé semble infondé, puisque nous avons cité des textes dans lesquels il est dit que seuls les accidents meuvent les sens et l'intellect (les deux ayant de toute façon les mêmes objets). La deuxième possibilité paraît tout aussi improbable étant donné ce que dit Ockham du rapport substance-accident dans un texte que nous allons étudier plus bas. Cette interprétation d'Ockham est cohérente et résout certains problèmes que nous nous posons dans ce travail. Ockham semble en effet suggérer cela lorsqu'il affirme par exemple, que lorsqu'une chose est connue en soi, nous connaissons en même temps le *quia* et le *quid*, alors que si elle n'est pas connue en soi, nous connaissons d'abord le *quia* et ensuite le *quid*. Ockham dit clairement dans ce texte que nous connaissons le '*quid est*' de tous les accidents qui terminent l'acte de connaissance, mais pas directement le *quid* de la substance²⁵¹. Il semble donc que nous passions à la connaissance du *quid* de la substance après avoir pris connaissance du *quid* des accidents. L'interprétation que propose Panaccio a déjà été proposée par d'autres

maximalement apparentés, ce qui assure en principe la liaison voulue entre l'ontologie et l'épistémologie. »

²⁵¹ *Ord.*, I, d. 3, q. 2, OTh II, p. 402 : « ...quando enim res in se cognoscitur simul cognoscitur 'quia est' et 'quid est', quia ipsa res non potest cognosci nisi quidditas vel saltem aliqua pars quidditatis in se cognoscatur. (...) Quando autem tantum cognoscitur in aliquo conceptu sibi proprio, prius cognoscitur 'quia est' quam 'quid est', hoc est, antequam quidditas vel quaecumque pars quidditatis vel quodcumque simplex sibi proprium cognoscatur, sicut videndo ignem cognoscitur et quia est ignis et quid est ignis; et hoc si ignis in se cognosceretur, sed de facto non cognoscitur in se nisi accedens ignis, tamen ipse calor simul cognoscitur quia est et quid est. Et ita est de omnibus accidentibus quae immediate terminant actum intelligendi ; sed de aliis quae non sic cognoscuntur, prius cognoscitur quia est quam quid est... »

auteurs comme Hochstetter²⁵² qui pensent que la connaissance de la substance est inférentielle. Néanmoins, cette solution ne vaut que si nous n'avons pas pris conscience de l'importance de la connaissance dans des concepts.

Ockham a peut-être cru à une si grande régularité dans la nature à une certaine époque de sa carrière, mais certainement pas tout au long de sa carrière. Nous avancerons d'abord quelques arguments, puis nous exposerons un texte des *Questions quodlibétales* qui montre bien la position du *Venerabilis Inceptor* à la fin de sa carrière philosophique. D'abord, Claude Panaccio tient le principe selon lequel des causes de même sorte (*eiusdem rationis*) produisent des effets de même sorte pour universel, mais Ockham n'est pas très clair quant à l'universalité de ce principe. Notamment, il formule parfois ce principe comme la simple expression d'une possibilité : « omnes formae eiusdem rationis possunt habere effectus eiusdem rationis » (*Rep.*, II, q. 25). Ainsi, de droit, certains accidents peuvent provenir des mêmes causes, mais rien n'indique ici qu'il s'agit de tous les cas, il s'agit du moins d'une possibilité.

Par exemple, pour deux êtres totalement similaires, le principe fonctionne bien évidemment. Ils se ressemblent maximalement et ont les mêmes accidents. Lorsque Guillaume s'interroge sur la connaissance des anges, il se demande si un ange pourrait connaître le contenu de ma pensée si deux jumeaux étaient placés à égale distance de moi. L'ange ne pourrait distinguer les deux concepts que j'aurais de ces deux individus, si ce n'est par la relation de causalité qui lie mon concept à chacun d'eux. Ockham prend aussi l'exemple de deux feux et de leurs fumées. Nous ne pouvons distinguer ces fumées si ce n'est par le fait qu'elles sont causées par deux feux distincts²⁵³. La

²⁵² HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin, 1927, chapitre 4.

²⁵³ *Rep.*, II, q. 16, OTh V, pp. 378-379 (cité par M. ADAMS, « Was Ockham a Humean About Efficient Causality », *op. cit.*, p. 35) : « Sciendum quod videns cognitionem singularis intuitive non videt illud

causalité a donc un rôle déterminant dans l'individuation des concepts, c'est toute la teneur de l'externalisme causal de Guillaume. Deux photographies de deux jumeaux ne peuvent être individuées autrement que par la causalité. Il faut savoir lequel des deux a causé telle photographie. La causalité est importante parce que la ressemblance ne suffit pas à déterminer le contenu d'un concept propre à un singulier. La causalité est aussi importante pour les concepts généraux, mais c'est la ressemblance qui sera déterminante. Un concept est général en vertu de sa ressemblance avec tous les individus qu'il signifie. Si ce concept ressemble à tous les individus qui se ressemblent entre eux par leurs essences, plus que par leurs accidents, c'est que nous atteignons ces essences directement. Or, ce n'est pas le cas. D'où, l'autre hypothèse, selon laquelle des substances maximalement similaires ont des accidents maximalement similaires, donc des effets similaires sur notre appareil cognitif. Il faut poser pour cela que la relation entre certains accidents et certaines substances est constante, ce n'est pas le cas. Examinons les textes sur lesquels s'appuie Claude Panaccio. Après avoir montré qu'ils ne disent pas exactement ce que veut leur faire dire l'interprétation de Panaccio, nous examinerons un texte dans lequel Ockham nie explicitement la relation constante d'un genre de substance à des genres d'accident.

singulare intuitive quatenus ad illud singulare terminatur cognitio. Quia etsi angelus videat cognitionem alicuius singularis intuitive, et illud etiam singulare intuitive – ponamus – non tamen videt quod ista est huius singularis. Quia si sint duo singularia aequae approximata intellectui quorum utrumque angelus videt, non plus scit quod haec cognitio est ab isto obiecto quam ab illo, maxime si sint similia. Et etiam si tantum esset unum singulare approximatum intellectui, adhuc non potest evidenter scire quod ista cognitio est huius singularis et ab eo partialiter et effective, quia ista cognitio potest esse a solo Deo.

Exemplum : si sint duo ignes et appareat fumus causatus, non plus scio quod iste fumus causatur ab isto igne quam ab illo, quia ab utroque potest indifferenter causari. Et si etiam sit tantum unus ignis et videatur fumus, non potest evidenter sciri quod causatur ab isto igne, quia potest causari a solo Deo. Sic est in proposito. Unde ad hoc quod sciam evidenter quod haec cognitio quam video intuitiva sit ab hoc singulari, oportet quod sciam quod nullum aliud sibi simile sit approximatum angelo in quo est ista cognitio intuitiva, et quod ista cognitio intuitiva non sit a Deo sicut a causa totali. Et si alterum istorum deficiat, tunc non scio evidenter quod haec cognitio intuitiva causatur ab hoc singulari. Ista autem non possum scire nisi per multos discursus, vel saltem per unum discursum, et ideo licet cognoscam intuitive cognitionem alicuius singularis, tamen non cognosco intuitive illud singulare cuius est, sed vel non

Le texte décisif, évoqué en note par C. Panaccio²⁵⁴, est assez compliqué et long et s'inscrit dans la discussion de la primauté de la connaissance intuitive dans le processus cognitif. Plus précisément, l'endroit où est discutée la connaissance des parties essentielles n'est pas dans la réponse de l'auteur à la question mais dans la discussion d'arguments d'autorité. La question principale étant de comprendre l'affirmation d'Aristote selon laquelle les sens atteignent le singulier et l'intellect l'universel. Ockham discute alors les arguments d'Henri de Gand, de Thomas d'Aquin et d'Averroès. La portion de texte indiquée par Panaccio comprend deux grands moments intéressants pour notre propos, d'abord une discussion de la position d'Averroès selon qui l'intellect perçoit d'emblée la différence entre le singulier et sa forme universelle, et ensuite une discussion de l'accès direct ou réflexif au singulier. Nous avons déjà traversé la thèse de ce chapitre qui est celle de la primauté de la connaissance du singulier sur la connaissance de l'universel, aussi bien du point de vue sensible que du point de vue intellectuel.

Le premier point intéressant est donc la discussion de la différence forme/individu. Ockham veut simplement affirmer que la forme est une partie essentielle de l'individu. Ainsi, il peut contrer ceux qui prétendent que l'intellect a d'abord accès à la forme et donc à l'universel, car pour avoir une connaissance de la forme, il faudra avoir une connaissance du singulier²⁵⁵. L'idée d'Ockham est que l'objet est bien le même pour les

cognosco vel solum cognosco per discursum ». Claude Panaccio fait allusion à ce texte sous la référence *Rep.*, II, q. 16, OTh V, pp. 378-379.

²⁵⁴ Claude PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses...*, *Op. cit.*, 4, III, note 91. Le texte d'Ockham est *Ord.* I, d. 3, q. 6, OTh II, pp. 511-520.

²⁵⁵ *Ord.*, I, d. 3, q. 6, OTh II, p. 511-512 : « Et eodem modo est de individuo et de forma quae est pars eius substantialis, quia forma substantialis nullo modo potest cognosci nisi praesupposita notitia singularis, quod tamen individuum non est pars formae, ideo necesse est quod intellectus comprehendat ista vel per diversas virtutes vel per dispositionem diversam, et illa dispositio diversa erit actu sentiendi per quem, tamquam per causam respicientem illud idem pro obiecto, intellectus intelligit ipsum individuum, et postea per se ipsum, nullo alio actu cognoscendi respectu ipsius formae concurrente, cognoscit ipsam formam ».

sens et pour l'intellect, mais que par plusieurs dispositions nous pouvons comprendre à la fois le singulier et la forme (singulière). Mais, Ockham ne fait qu'expliquer Averroes et il n'est pas tout à fait d'accord. Selon lui, lorsque Averroes distingue l'individu sensible et sa forme, il s'agit simplement de distinguer singulier et universel et non la totalité et ses parties²⁵⁶. Il s'agit là d'une erreur d'interprétation que font Thomas d'Aquin et Henri de Gand. Ockham pense qu'il faut interpréter Aristote et Averroes différemment. Ils veulent simplement dire que les sens atteignent les individus sensibles qui ont une forme substantielle et une matière substantielle, et des accidents sensibles²⁵⁷. Mais, ni la matière substantielle ni la forme substantielle ne sont sensibles²⁵⁸ ; comme nous devons bien les connaître d'une certaine manière, Ockham doit accorder que c'est l'intellect qui connaît la forme et la matière. Ockham veut simplement établir le processus correct de la noétique. Le processus est le suivant :

« Le processus est donc, que les sens sentent premièrement le singulier sensible ; deuxièmement, l'intellect intellige ce même singulier sensible, troisièmement, l'intellect intellige la forme ou l'universel ; et quatrièmement, il juge de la différence entre ceux-là [le singulier et la forme ou l'universel] »²⁵⁹

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 512-513 : « Si dicatur quod haec auctoritas est ad oppositum, primo quia dicit quod 'sensible dividitur in duplex esse, scilicet in singulare et suam formam' ; sed nihil dividitur in se ipsum ; igitur per singulare et suam formam non intelligit totum individuum et suam partem, sed intelligit universale et singulare ».

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 513 : « dico quod ista sensibilia non proprie dividuntur in tale duplex esse, sed intelligit quod entia sensibilia sunt quaedam singularia, et non tantum sunt singularia sed etiam habent formam substantialem et accidentia sensibilia per se. (...) et illae formae substantiales non possunt cognosci nisi praesupposita notitia sensibilis ».

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 514 : « Similiter, ipsa materia substantialis non plus est sensibilis quam forma substantialis, igitur non cognoscitur sensu, nec facit ad notitiam formae ».

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 515 : « Est igitur iste processus, quod sensus primo sentit singulare sensible ; secundo, intellectus intelligit illud idem singulare sensible ; tertio, intellectus intelligit formam vel universale ; et quarto, iudicat differentiam inter illa ».

Pour l'instant, rien ne nous permet de trancher la question. Ockham veut seulement poser que la connaissance du singulier est nécessaire, même pour l'intellect, pour accéder à la connaissance d'un universel ou à la connaissance de la forme. Vient ensuite la question du comment de cette connaissance intellectuelle de la forme. Trouvons-nous dans ce texte les soi-disant pouvoirs causaux réguliers qui permettraient cette remontée des accidents à la substance ?

La question à laquelle s'attache Guillaume dans la suite du texte est la suivante : connaît-on le singulier de manière directe ou réflexive (*linea spirali vel reflexiva*) par l'intellect ? et de même, connaît-on l'universel et la forme de manière directe ou réflexive ? Certains attribuent à Aristote et à Averroes la thèse selon laquelle l'universel serait connu directement par l'intellect et le singulier de manière réflexive (thèse aussi soutenue par l'Aquinate). Ockham pense le contraire et cite quelques textes du commentaire d'Averroes sur le *De anima* d'Aristote (pp. 516-517). Mais ensuite il en vient enfin aux arguments théoriques qui ne sont malheureusement pas très bavards. Il avance d'abord que l'intellect forme quasi directement un concept commun et quidditatif, qui indiquera (signifiera) la quiddité de la chose appréhendée²⁶⁰. Ainsi le singulier comme l'universel (le concept commun) est connu directement (Cf. notre analyse de la connaissance confuse). En revanche, la connaissance de la forme requiert une réflexion, une investigation (*investigando*). Une fois que l'intellect a achevé cette première besogne, il lui faut réfléchir et se poser des questions à propos du singulier qu'il vient d'appréhender. En se demandant si ce singulier a une forme substantielle, il

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 518 : « Sed habita ista apprehensione rei singularis, intellectus quasi linea recta abstrahit et intelligit unum conceptum communem quidditativum, non quia sit de quidditate rei sed quia indicat quidditatem, et est haec quasi linea recta quia non est aliquid bis intellectum ».

en conclura que oui. Ockham ne nous dit pas comment²⁶¹. Le processus n'est donc pas un processus de remontée aux causes ou du moins ce n'est pas explicite, d'autant que Guillaume donne un petit résumé du processus :

« Heureusement, l'intellect intellige d'abord cette blancheur premièrement sentie, et de même cette chaleur, et ainsi de suite pour tous les autres accidents de l'homme. Ensuite, l'intellect abstrait de nombreux concepts, comme le concept d'être, le concept de qualité, et de nombreux concepts connotatifs, comme « dépendre », « être en autre chose », « soutenir quelque chose », et bien d'autres encore. Et il commence à se demander si l'homme est composé d'une matière et d'une forme, et il conclut que c'est le cas, qu'il y a dans l'homme quelques formes ou quiddités informant la matière. »²⁶²

Ensuite l'intellect se demande si cette forme est composée et ainsi de suite. Ockham ne nous dit pas ce qui pousse l'intellect à se poser ce genre de question, ce qui semble étrange, mais la solution générale est bien la même que celle que nous avons dégagée depuis le début de ce travail, à savoir la connaissance par complexes et par connotatifs, et non par une remontée aux causes. La connaissance des causes ne peut être obtenue que par « de nombreux discours » (*per multos discursus*). La connaissance des parties essentielles n'est donc pas naturelle au sens strict, c'est-à-dire causée directement par les choses extérieures. Nous n'y avons pas d'accès sensible, et nous les posons spéculativement après réflexion et composition de concepts. Ockham termine le texte en

²⁶¹ *Ibid.* : « Postea investigando inquit an illud singulare sensibile, vel in quo est illud singulare sicut accidens in subiecto, habeat aliquam formam substantialem, et concludit quod sic, quasi linea reflexa, quia iam illud idem quod primo fuit cognitum est modo secundo cognitum in ista *notitia complexa*, et ita quasi intellectus redit ad illud idem quod primo intellixit ».

²⁶² *Ibid.*, p. 518-519 : « Verbi gratia, intellectus intelligit primo hanc albedinem primo sensatam, et similiter hunc calorem, et sic de aliis accidentibus hominis. Postea abstrahit multos conceptus, sicut conceptum entis, conceptum qualitatis, et habet multos conceptus connotativos, sicut dependere, esse in alio, substare alii, et sic de multis aliis. Et incipit inquirere an homo componatur ex materia et forma, et concludit quod sic, quod est in homine aliqua forma vel quidditas informans materiam ».

réaffirmant que les formes substantielles ne sont pas connues en elles-mêmes²⁶³. Ainsi, notre problème de la fixation de la référence des termes absolus mentaux d'espèces naturelles n'est pas réglé, car Ockham se contente une fois de plus de dire que nous formons par abstraction des concepts communs et quidditatifs quasi instantanément sans expliquer en quoi consiste réellement cette abstraction. Une fois dépouillés les accidents, il ne reste pas grand-chose à notre faculté cognitive, si ce n'est la vague supposition qu'il doive y avoir un substrat du changement, etc. Comme la connaissance est confuse, la substance n'est pas du tout donnée dans l'intuition. Alors réapparaît la différence entre d'une part définir ce qu'est une substance et dire pourquoi on doit la poser, et d'autre part caractériser un certain type de substance pour assurer la signification de nos concepts. Le problème est celui de la naturalité des concepts et leur statut de représentation dont nous traiterons plus loin. Nous pouvons encore rajouter quelques arguments pour renoncer à l'explication de la connaissance des parties essentielles par remontée des effets aux causes, des accidents aux parties essentielles.

Dans les *Questions quodlibétales*, Guillaume s'attache à une question qui peut paraître étrange : *Utrum formae partium organicorum animalis distinguantur specie puta carnis et ossis*. (les parties organiques d'un animal, à savoir la chair et les os, sont-elles d'espèces différentes ?)²⁶⁴. Mais, la question déborde sur la question de la connaissance des substances et celle qui nous préoccupe encore plus, à savoir la classification des substances en genres et espèces. Nous avons déjà cité ce texte, dans lequel Ockham affirme que la substance n'est connue que *per accidentia*. Guillaume va répondre négativement à la question, car cela ne peut être prouvé, dit-il, ni par des

²⁶³ *Ibid.*, pp. 519-520 : « Et ita ideo dico quod per quidditatem intelligit [Averroes] formam quae vere est pars rei quae intelligitur non in se, pro statu isto, sed in aliquo conceptu ».

²⁶⁴ *Quod.*, III, q. 6, OTh IX, p. 225 et suivantes.

propositions connues par soi (*per se notae*), ni par l'expérience²⁶⁵. Ockham va largement insister sur l'expérience en disant que celle-ci est trop vague, car des substances de mêmes espèces auront des accidents de mêmes espèces et d'autres non. Ockham écrit :

« On peut renforcer la preuve, parce que nous voyons fréquemment que des substances d'espèces différentes sont les sujets d'accidents de différentes espèces, et aussi d'accidents de même espèce. Le premier exemple est celui du feu et de l'eau, qui diffèrent en espèce et ont des accidents d'espèces différentes. Le deuxième exemple est celui du feu et de l'air qui diffèrent en espèce, et cependant ont des accidents de même espèce comme la chaleur. (...) Nous voyons que des substances sont de même espèce et sont sujets d'accidents d'espèces diverses et aussi d'accidents de la même espèce. Premier exemple : deux pommes sont de la même espèce, et pourtant l'une est naturellement douce et l'autre amère. De même pour deux hommes : l'un est blanc, l'autre noir ; l'un est audacieux, l'autre timide ».²⁶⁶

Ockham est donc conscient du problème que pose le passage des accidents à la substance. Même si la question était au début limitée aux parties organiques du corps, on voit bien que les arguments utilisés dépassent ce simple cadre. La solution d'une remontée vers les causes semble improbable étant donné les conclusions que Guillaume en tire :

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 225 : « Ad istam quaestionem dico quod neutra pars potest sufficienter probari ex propositionibus per se notis, patet de se ; nec per experientiam, quia non potest probari per diversitatem accidentium et operationum nec per identitatem ; et aliam experientiam non habemus de substantia nisi per accidentia ».

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 225-226 : « Assumptum probatur, quia videmus frequenter quod substantias diversae speciei sunt subiecta accidentium diversae speciei, et similiter accidentium eiusdem speciei. Exemplum primi, de igne et aqua, quae differunt speciei et tamen habent accidentia alterius speciei. Exemplum secundi : ignis et aer differunt speciei, et tamen habent accidentia eiusdem speciei, puta calorem. (...) videmus quod substantias sunt eiusdem speciei, et sunt subiecta accidentium diversae speciei et similiter accidentium eiusdem speciei. Exemplum primi : dua poma sunt eiusdem speciei, et tamen unum est naturaliter dulce et aliud amarum. Similiter, duo homines : unus est albus, alius niger ; unus audax, alius timidus ».

« Donc, comme nous n'avons d'expérience des substances si ce n'est par les accidents, et que ceux-ci ne prouvent pas suffisamment qu'il y ait une distinction spécifique ou une unité, il est manifeste que d'aucune manière nous pouvons suffisamment prouver une distinction spécifique ou une unité entre ces formes »²⁶⁷.

Ockham continue :

« ...je dis que nous n'avons aucun argument évident qui établit démonstrativement une distinction d'espèce parmi les substances, parce que, comme il a été montré, ce n'est ni possible par des propositions connues par soi, ni par l'expérience, mais nous prouvons cela en partie avec l'expérience, et en partie avec des arguments probables »²⁶⁸.

Ainsi, même si Ockham peut suggérer parfois que le passage des accidents à la substance est possible et qu'ainsi ils assurent notre connaissance des substances, de manière générale, il doute de cette possibilité et nous demande de se plier à un savoir probable sur les substances. Cette thèse sera d'ailleurs partagée par de nombreux auteurs, comme Nicolas d'Autrecourt et Jean de Mirecourt notamment, mais aussi quelques Anglais comme Richard Fitzralph, Robert Holcot ou John Titleshale²⁶⁹.

À cela, nous pouvons ajouter un argument plus simple. Ockham admet que Dieu peut séparer les accidents des substances par sa toute puissance²⁷⁰. De plus, l'analyse de la

²⁶⁷ *Ibid.* p. 227 : « Cum igitur de substantiis non habemus experientiam nisi per accidentia, et illa non probant sufficienter quod sit distinctio specifica vel unitas, manifestum est quod per nullam viam possumus sufficienter probare distinctionem inter illas formas ».

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 228 : « Ad aliud dico quod nullam rationem evidenter demonstrative probantur distinctionem specificam inter quascumque substantias habemus, quia nec per se notis, nec per experientiam, sicut ostensum est ; sed probamus hoc partim per experientiam, partim per rationes probabiles ».

²⁶⁹ Cf. pour les textes de ces auteurs et une analyse générale, L. KENNEDY, « Philosophical Scepticism in England in the Mid-Fourteenth Century », *Vivarium*, XXI, 1, 1983.

²⁷⁰ Cf. notre première partie.

transsubstantiation dans l'Eucharistie montre que le lien entre substance et accidents ne peut être connu de manière certaine et évidente (voir le texte cité plus haut dans lequel Ockham prend l'exemple de l'Eucharistie pour montrer que les accidents peuvent être connus sans leur sujet). Plus généralement, Ockham pose un principe selon lequel la connaissance intuitive en soi d'une chose ne peut entraîner la connaissance intuitive en soi d'une autre chose, car pour cela il faudrait avoir une connaissance intuitive préalable de cette autre chose (principe déjà cité)²⁷¹. Or, comme nous n'avons pas d'intuition en soi de la substance, mais seulement une intuition en soi des accidents, la connaissance intuitive de ceux-ci ne peut me faire connaître intuitivement cette substance. L'argument principal d'Ockham étant précisément celui de la causalité. Une connaissance est causée par la chose elle-même qui termine l'acte de connaissance. Elle ne peut pas non plus causer une connaissance abstractive, du moins une connaissance abstractive qui lui soit propre, car ce genre de connaissance nécessite aussi une connaissance intuitive préalable de la chose²⁷². Ockham ne nie pas que nous puissions avoir une connaissance des relations causales comme l'a montré Marilyn Adams. Il faut connaître les termes de la relation pour connaître une relation causale. Mais, il semble que dans le cas précis des substances, nous ne puissions avoir ce genre de connaissance du fait même que nous ne connaissons pas intuitivement les substances en elles-mêmes. Comment pourrait-on mettre deux choses en relation si nous ne connaissons qu'une seule des deux, et que la relation n'est autre chose que les *relata* pour Ockham ?

En plus de poser un problème d'interprétation des textes, cette question pose des problèmes philosophiques qui deviendront classiques dans l'empirisme britannique du

²⁷¹ Cf. *Ord.*, I, Prologue, q. 9, OTh I, p. 241. (voir aussi *Quod.*, IV, q. 17.) Sur ce point, voir J. WEINBERG, « Ockham's Theory of Scientific Method », in *Ockham, Descartes and Hume. Self-knowledge, substance and causality*, University of Wisconsin Press, 1977, ch. 3.

²⁷² Cf. *Quod.*, IV, q. 17. « Responsio auctoris ».

XVII^e siècle. En effet, Berkeley demandera à Locke pourquoi il veut absolument poser l'existence de substances. Pour reprendre vulgairement la thèse de Berkeley, n'existe que ce qui est perçu (*esse est percipi*). Alors, comme nous ne percevons pas ces substances, pourquoi poser ces substances ? Ockham doit se poser cette question, car selon lui, la seule chose qui puisse me faire connaître avec certitude l'existence d'une chose est la connaissance intuitive de cette chose, car elle est causée par cette chose. Comme je n'ai pas cette connaissance intuitive de la substance, je puis douter de son existence. Là encore, Ockham va proposer une solution aristotélicienne assez orthodoxe. Nous ne pouvons pas expliquer le mouvement et le changement sans penser que la chose en mouvement, la chose qui change, gagne et perd certaines choses. Dans la deuxième question de la septième série des *Questions quodlibétales*, Ockham s'attache à la question suivante : « les qualités diffèrent-elles réellement des substances ? ». Sa réponse est positive en ce qui concerne les qualités de la troisième espèce, c'est-à-dire les qualités sensibles, celles qui nous intéressent le plus. Elle est négative en ce qui concerne les qualités de la quatrième espèce, c'est-à-dire les qualités comme la figure, la densité ou la rareté. L'argument pour sa première réponse est donc qu'il faut poser cette différence pour expliquer le passage d'une chose d'un état à un autre contradictoire. Mais il pose un problème : « comment quelqu'un peut-il savoir qu'une qualité est une chose différente d'une substance ? ». Dans le cas des qualités de la quatrième espèce, il n'est pas nécessaire de poser autre chose que la substance et ses parties, nous dit Ockham, car un prédicat de ce genre peut être affirmé puis nié successivement d'une chose par un simple mouvement local des parties de la substance. En revanche, cette prédication successive pour les termes de qualités de la troisième espèce ne peut s'expliquer par un simple mouvement des parties de la substance. Ces

prédicats doivent donc importer (*importare*) autre chose que des substances. La réponse n'est pas très satisfaisante, car il faudrait pouvoir connaître ces mouvements des parties de la substance, mais Ockham n'est pas clair quant au moyen de cette connaissance comme nous l'avons vu plus haut. Il y a donc une zone de flou sur la théorie d'Ockham que nous n'avons pas réussi à percer.

Il faut conclure que nous passons d'une certaine manière des accidents à la substance, puisque nous pouvons abstraire le concept d'être des accidents, celui-ci signifiera aussi la substance. Ensuite, toujours à partir des accidents, nous formerons des concepts connotatifs et négatifs signifiant la substance. Tout ce qui n'est pas donné dans l'intuition sera connu dans des concepts. L'analyse a donc une portée générale.

III – 6 – Extension de la liste des cas de connaissance par complexes

La différence entre les deux modes de connaissance que nous considérons ici se trouve renforcée par un texte de la *Somme de logique* dans lequel Guillaume étend les cas dans lesquels la distinction opère. Dans ce texte la distinction est presque superposée à la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive. Bien qu'il puisse y avoir une connaissance abstractive *in se*, les autres cas de connaissance par concept sont des cas de connaissances abstractives. Peu importe l'objet de connaissance, si je n'en fais pas l'expérience, si je n'ai pas de connaissance intuitive de cette chose, je ne pourrais la connaître autrement que par des concepts complexes, ou par un concept institué volontairement. Ceci est vrai *a fortiori* pour Dieu et les substances, mais aussi pour les objets fictifs, les objets dont je n'ai que des témoignages extérieurs sans les avoir vus.

Un des cas que discute Guillaume est celui d'animaux qu'il n'a jamais vus, notamment les lions. Il n'en a donc pas de connaissance intuitive en soi et donc pas de connaissance évidente de l'existence des lions. La proposition mentale que Guillaume a dans l'esprit est différente de celle qu'a celui qui a déjà vu des lions. En effet, pour avoir un concept simple absolu comme sujet (équivalent au mot « lion ») il faut nécessairement avoir eu une intuition d'un échantillon de l'espèce. La proposition de Guillaume a pour sujet un terme « composé de plusieurs connaissances complexes dont aucune n'est simple et propre au lion »²⁷³. Cet exemple du lion s'inscrit dans une double discussion : celle des propositions connues par soi (*per se notae*) et celle des définitions réelles. Ockham utilise cet exemple pour montrer quelles sont les propositions connues par soi. Parmi celles qui sont connues par soi Ockham compte toutes les propositions dans lesquelles un terme absolu de genre est prédiqué d'un terme absolu d'espèce par exemple. Les propositions mentales que Guillaume a dans l'esprit à propos des lions ne rentrent pas dans cette catégorie de propositions. Ockham place alors plusieurs types de propositions sur le même plan :

« ...de telles propositions [comportant pour sujet un concept complexe] je dis que, proportionnellement, comme je l'ai dit ailleurs à propos de la proposition 'Dieu est' que forme le bienheureux en voyant l'essence divine et de la proposition que nous avons de fait ici-bas, qu'elles sont des propositions distinctes, de même les propositions que peut avoir celui qui voit ou verra intuitivement la substance d'un lion et la proposition que j'ai de fait à propos des lions sont des propositions distinctes (...) De même la proposition que forme un aveugle de naissance à propos

²⁷³ S.L., III-II, 29, OPh I, p. 559 : « Et habeo unam propositionem mentalem cuius subjectum est compositum ex multis notitiis incomplexis quarum nulla est simplex et propria leoni ».

des couleurs est une proposition distincte de celle que je forme dans mon esprit en disant que la blancheur est une couleur »²⁷⁴.

Nous retrouvons toujours côte à côte les cas de Dieu, celui de l'aveugle qui n'a pas d'intuition des qualités visibles comme les couleurs et enfin celui des substances. Ce texte comporte néanmoins une difficulté d'interprétation, car il nous dit que quelqu'un qui « voit ou verra intuitivement la substance d'un lion » aura une proposition mentale différente de la sienne. Que faut-il entendre par cette possibilité de vision de la substance ? Est-ce une simple expérience de pensée ? Peut-être veut-il simplement dire que si quelqu'un *pouvait* voir la substance d'un lion il aurait pour sujet de sa proposition mentale un concept simple et absolu, mais que lui-même et tous les autres hommes, ne voyant pas cette substance, ne peuvent avoir que des concepts complexes. Au contraire, Ockham veut peut-être dire que n'ayant jamais eu d'expériences d'un lion, il en a une connaissance complexe comme lorsque nous décrivons un animal rare à quelqu'un par une multitude de propriétés. Ainsi, la personne qui n'a jamais vu cet animal aura comme sujet de ses propositions mentales cette description complexe de l'animal. Le terme « substance » serait donc employé ici dans un sens assez vague pour indiquer seulement qu'un lion est une substance naturelle. Lorsqu'il emploie l'expression « voir intuitivement la substance du lion », il veut simplement dire « voir un lion », puisqu'il nie cet accès intuitif par la vision dans tous ses autres écrits, même dans les *Questions quodlibétales* qui font partie de ses écrits les plus tardifs. Enfin, Ockham est-il tout

²⁷⁴ S.L., III-II, 29, Oph I, p. 560 : « ...dico, proportionaliter, (...) de illa propositione 'Deus est', quam format beatus videns essentiam divinam et de ista propositione quam habemus modo de facto, quia sicut sunt distinctae propositiones, ita illae propositiones quarum unam posset habere de leone ille qui videt vel vidit intuitive substantiam leonis et illa propositio quam modo de facto habeo de leone sunt distinctae propositiones (...) Similiter illa propositio quam format caecus a nativitate de coloribus, dicendo quod albedo est color, est distincta propositio ab illa quam ego formo in mente, dicendo quod albedo est color... ». (la traduction est de moi).

simplement ambigu sur ce point et n'y a pas pensé. Ou bien a-t-il évolué au long de sa carrière philosophique. La *Summa Logicae* est un texte tardif, et peut-être a-t-il pris conscience de certaines apories subséquentes à cette question dans cette Somme qui est censée nous donner la version définitive de la pensée d'Ockham telle qu'elle est exposée aux étudiants de l'époque. On a en tout cas l'impression que Guillaume étend son analyse à tous les cas où nous n'avons jamais fait l'expérience de telle ou telle chose. Par exemple, Guillaume nous dit ne jamais avoir vu le Pape, il n'a donc aucune connaissance en soi du Pape, je le connais néanmoins dans le concept d'homme, et certainement dans d'autres concepts complexes²⁷⁵.

Il semble clair que la distinction centrale entre connaissance en soi et connaissance dans des concepts était motivée au départ par un modèle épistémologique particulier : les *ficta*. Dans cette première théorie, les concepts étaient objets de connaissance, ils avaient un *esse obiectivum*, un *esse intentionale* dans l'esprit. Il y avait donc d'une part le contact avec les choses singulières, et ensuite la connaissance par concepts pour former des propositions et des raisonnements. Mais, Ockham n'a pas abandonné l'idée dans sa deuxième théorie, et ce n'est pas un hasard si cette distinction resurgit dans la discussion des propositions *per se notae* et plus généralement dans le cadre d'une discussion des démonstrations *a priori* et *a posteriori*. Ockham définit une proposition connue par soi comme une proposition dont la connaissance des termes suffit pour nous à donner notre assentiment à l'évidence et la vérité de celle-ci. On aurait ce même dualisme : connaissance des choses singulières en dehors de l'âme (connaissance

²⁷⁵ *Rep.* III, q. 10, OTh VI, p. 340 : « Deus igitur in se non plus cognoscitur quam Papa quam numquam vidi, sed tantum cognosco eum in conceptu hominis ». et *Ord.* I, prol. q. 9, OTh I, p. 254-255 : « Et ideo dictum est prius quod notitia unius rei extra non ducit sufficienter, cum intellectum, in notitiam primam incomplexam alterius rei in se. Et voco rei in se quando illa incomplexa cognitione nec aliqua parte ipsius aliquid ab illa re intelligitur. Per quod excluditur instantia per quam probatur quod cognosco Papam quem numquam vidi ».

intuitive) et connaissance des termes des propositions dans l'âme (*cognitis terminis*). On pourrait être tenté d'interpréter les propositions connues par soi comme des propositions analytiques, d'autant que les propositions *per se* sont *per se notae*, lorsque deux termes absolus sont prédiqués l'un de l'autre par exemple, la proposition est connue par soi. Lorsque la définition est prédiquée du défini, la proposition est aussi connue par soi. On aurait donc d'un côté la connaissance empirique à partir de laquelle tout procède, et des connaissances « analytiques » qui suivent nos capacités *a priori* à former des propositions, etc. On aurait aussi à la fois un réalisme épistémologique, notre connaissance est empirique et directe, et une sorte d'idéalisme de la connaissance dans des concepts. En fait ce n'est pas le cas. Ce que Guillaume veut expliquer dans ce passage de la *Summa*, c'est que tous nos concepts simples et absolus découlent nécessairement d'une appréhension intuitive d'un membre de l'extension de ce concept. Donc en connaissant ces termes, je connais avec évidence la vérité de cette proposition. Par exemple, je vois un chien, je forme le concept simple et absolu « chien ». Je forme simultanément le concept « animal » si j'ai déjà eu une appréhension intuitive d'autres animaux. Je peux donc former la proposition « un chien est un animal » (peut-être même l'universelle correspondante). Je connaîtrais donc avec évidence la vérité de cette proposition puisque je l'ai formée au contact du même individu. Ockham veut montrer précisément le lien entre connaissance en soi et connaissance des termes (donc aussi des concepts). Sa thèse est qu'une proposition dans laquelle sont prédiqués des termes absolus simples est connue par soi si les termes des propositions sont issus d'une connaissance en soi des choses signifiées par ces termes. De même que l'aveugle de naissance n'a pas de propositions connues par soi à propos des couleurs, nous n'avons pas de propositions connues par soi à propos des choses dont nous n'avons jamais eu

l'expérience. Nous ne pouvons avoir de connaissance évidente d'une proposition que si nous avons eu une intuition des choses signifiées par les termes, et plus particulièrement par le terme sujet²⁷⁶. C'est pour cela que Guillaume écrivait déjà dans le prologue de l'*Ordinatio* que seule une connaissance intuitive peut causer dans notre esprit la formation de propositions évidentes contingentes au présent. Il ne faut pas oublier que pour Guillaume une proposition comme « *homo est animal* » est contingente, puisque si aucun homme n'existait la proposition serait fausse. Il faut au moins appréhender un membre de l'espèce, parfois plusieurs, pour avoir des concepts absolus et des propositions connues par soi du genre examiné ici²⁷⁷. D'où Guillaume n'a pas de propositions de ce type à propos des lions et des autruches, dont il n'a jamais eu une connaissance empirique directe comme on peut le supposer d'après le texte. La question générale qui est sous-jacente à cette question est la distinction entre la question *si est* ? et la question *quid est* ?. La thèse de Guillaume est que si nous répondons à la question de savoir ce qu'est la chose, nous savons par là même qu'elle est (réponse à la question *si est* ?). Le plus étrange est qu'il accepte la converse, c'est-à-dire que la réponse à la question de savoir si la chose est répond à la question du *quid* de la chose²⁷⁸. Il faut expliquer cela en termes de propositions. La proposition « un homme est un animal » est contingente, alors que la proposition hypothétique « si un homme existe, il est un animal » est nécessaire. Comme nous sommes dans le gros chapitre concernant les

²⁷⁶ S.L., III-II, 25, OPh I, p. 550 : « Et propositio mentalis, vel vocalis tali mentali correspondens, in qua subicitur nomen mere absolutum affirmativum, nullo modo cognosci potest evidenter nisi res importata per subiectum intuitive et in se cognoscatur, puta nisi aliquo sensu particulari sentiatur, vel nisi sit intelligibile et non sensibile et ab intellectu videatur illo modo, proportionaliter, quo potentia visiva exterior videt visibile. Unde nullus potest evidenter cognoscere quod albedo est vel esse potest nisi viderit aliquam albedinem, et sic de aliis. Et propter hoc, quamvis credere possim narrantibus quod leo est vel quod struthio est, et sic de aliis, tamen talia evidenter non cognosco ».

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 551 : « Veruntamen ad sciendum evidenter tales propositiones, non oportet sic apprehendere omnia significata per subiectum, sed quandoque sufficit unum solum apprehendere et quandoque plura ; et ita talis quaestio si est non poterit terminari nisi per experientiam, hoc est nisi per notitiam visivam, quae est principium experientiae ».

démonstrations, il faut des propositions nécessaires pour que les démonstrations soient valables, d'où ce questionnement sur le *si est* et le *quid est*²⁷⁹. Cette affirmation anticipe ce qu'il va développer au chapitre 27, à savoir qu'il n'y a pas de distinction entre essence et existence. Donc si quelqu'un connaît l'essence d'une chose il connaît son existence. C'est l'inverse qui est difficile à admettre. Si je vois quelque chose arriver au loin, je peux savoir que cette chose existe sans savoir ce qu'elle est (c'est l'argument de Thomas d'Aquin pour montrer qu'on peut commencer par avoir des connaissances générales avant des connaissances particulières). Selon Ockham, et c'est là le point que nous ne comprenons pas bien, dès que j'entre en contact avec une chose singulière je forme dans mon esprit le concept de son espèce, je connais donc sa quiddité, du moins en partie. Je vois Socrate, je sais qu'il est un homme, parce qu'il réveille un *habitus* du concept que j'ai formé précédemment au contact d'autres hommes. Certaines propositions sont démontrables de manière *a priori* (une proposition sur le mode du possible par exemple), mais les propositions contingentes telles que « un homme est un animal » ne peuvent entrer dans une démonstration si nous n'avons pas eu préalablement une ou plusieurs connaissances intuitives de membres de l'extension du concept. Notre question revient au galop : que faut-il appréhender de la chose singulière pour que ces concepts signifient les bonnes choses et que je puisse connaître avec évidence cette proposition dans laquelle sont prédiqués des termes absolus ? Ockham évacue la question de manière étonnante, il écrit que par une connaissance intuitive d'un composé, je peux savoir si telle ou telle partie est une partie essentielle, et même parfois je peux connaître parfaitement la chose singulière par de simples intuitions, sensibles ou

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 551 : « Unde quantum aliquis scit de aliquo tali quid est, tantum scit si est et e converso »

²⁷⁹ voir par exemple, *S.L.*, III-II, 5, pp. 511-514.

intellectuelles, qui ont de toute façon le même objet²⁸⁰ ! Soit il a changé d'avis et accepte véritablement une connaissance intuitive de l'essence, soit il envisage cette possibilité pour des cas très particuliers, des qualités sensibles seulement, des artefacts ? La deuxième solution est à envisager. D'abord Ockham distingue deux cas, le cas courant, lorsque j'ai une connaissance intuitive d'une chose singulière complexe, je m'aperçois qu'elle est composée de parties, je peux même parfois me rendre compte que certaines parties sont essentielles (Ockham a tendance à généraliser cela à toute intuition). Par exemple, je peux me rendre compte dans l'expérience que le cerveau d'un individu est une de ses parties essentielles, sans laquelle il n'est plus. Le deuxième cas envisagé est celui dans lequel toutes les parties sont senties (*sentiuntur*). Mais il ne peut donc s'agir des parties substantielles, qui ne sont pas objets des sens. Je peux par exemple appréhender toutes les parties d'une voiture et savoir que certaines de ses parties sont essentielles (le moteur et les roues par exemple).

L'idée générale est que les propositions dans lesquelles sont prédiqués des termes absolus sont connues par soi parce qu'elles suivent une appréhension intuitive. Au contraire, dans les cas où je n'ai pas cette appréhension intuitive, ces propositions ne sont pas connues par soi. Cela vaut pour tous les cas de non-intuition, c'est-à-dire de connaissances par complexes²⁸¹. Ockham envisage ailleurs un autre cas de connaissance complexe : les objets de fiction. Bien évidemment nous n'appréhendons pas ce qui est

²⁸⁰ *S.L.*, III-II, 25, OPH I, p. 551 : « Verbi gratia si sit aliquod compositum ex pluribus partibus et per notitiam intuitivam seu visivam in particulari sciatur quod una pars non est alia, tantum scitur quod illa pars est pars quidditatis et essentiae rei et non alia ; quando autem sentiuntur omnes partes rei, tunc scitur perfecte quod res illa est et quid est res illa ».

²⁸¹ Ockham termine d'ailleurs ce passage par la question de la connaissance de Dieu. *Ibid.*, p. 551 : « Et si dicatur quod de Deo scimus quod est et tamen nescimus quid est, dicendum quod nullam propositionem mentalem in qua subicitur terminus omnino simplex et mere absolutus conveniens Deo vel supponens pro Deo possumus pro statu isto habere ; quod si possemus, sciremus de Deo quid est si sciremus si est. Possumus tamen habere propositionem mentalem in qua subicitur terminus communis Deo et aliis, et ideo de aliquo contento possumus scire si est et quid est, et quantum scimus si est tantum

fictif, alors les termes fictifs sont des connotatifs complexes. Dans les *Questions quodlibétales*, Ockham affirme clairement que nous connaissons une chimère par un concept composé qui inclut une contradiction (réponse à la cinquième objection, *Quodlibeta*. IV, 17.) Et il est dit dans la *Somme de logique* que les termes fictifs (*termini ficti*) ont plusieurs exposantes, c'est-à-dire plusieurs couches de signification : ce sont des connotatifs²⁸². Ces concepts, précise Ockham, ne signifient que des choses existantes en acte, mais d'une manière différente des termes absolus. Donc, dès que quelque chose n'est pas objet immédiat dans l'expérience, notre seul recours pour avoir une connaissance de cette chose est une connaissance complexe, qu'on serait tenté d'appeler discursive. Ces différents exemples confortent notre hypothèse selon laquelle la substance n'entre même pas dans l'objet de l'intuition. L'intuition est la première connaissance d'un objet en soi possible, ensuite le même objet peut être connue en soi de manière abstractive. Sinon, les objets sont connus dans des concepts.

Conclusions

Pour terminer, je voudrais exposer rapidement la position de Pierre Alféri qui contredit tout ce qui vient d'être affirmé. J'espère que les textes présentés plus haut suffiront à montrer qu'il se trompe. Alféri consacre un court passage à paraphraser fidèlement la distinction 3 question 5 que nous venons d'étudier, mais il en tire la conséquence finale, sans fondement textuel ou théorique, que :

scimus quid est et e converso. Ex quibus patet quod talis propositio nullo modo demonstrari potest, nec a priori nec a posteriori ».

²⁸² *S.L.*, II, 14, pp. 51-53 dans la traduction de Joël Biard.

« Quant à l'essence, l'ontologie d'Ockham s'arrête à ceci que la substance singulière est une essence, dans l'indivision de sa nature propre et de son exister, et qu'elle est, à ce titre, l'objet premier de toute connaissance, originairement et directement intelligible »²⁸³.

Il me semble qu'après les quelques textes que nous venons de présenter, nous avons de quoi douter de cette position qu'Alféri soutient tout le long du livre. Alféri soutient des thèses encore plus engagées vers la fin du livre, où il écrit :

« Car Ockham, à propos de l'induction et pourtant la court-circuitant, dit clairement *qu'une seule intuition d'une seule singularité* permet de connaître – c'est-à-dire, en fait, de voir – son essence. Il suffit que je voie *un* homme pour saisir, en une intuition intellectuelle, quels sont ses traits essentiels. Que ces traits soient essentiels, cela veut dire qu'ils sont nécessaires : s'il est essentiel à André d'avoir deux yeux, une bouche, un nez, des bras, des jambes, etc., cela lui est nécessaire. La nécessité de l'essence est donc donnée immédiatement *dans une seule intuition*. Il y a une *vision d'essence* dans le singulier qui concerne un grand nombre de traits essentiels. Certes, c'est par une série d'au moins deux intuitions de deux singuliers, disons d'André et d'Olivier, que ce grand nombre de traits essentiels devient le thème d'une seule visée sérielle, d'un *concept* spécifique : le concept d'homme »²⁸⁴.

Selon lui, l'intuition intellectuelle atteindrait directement l'essence d'un individu, mais malheureusement il ne s'appuie sur aucun texte pour l'affirmer clairement. D'autre part, ce qu'il appelle des traits essentiels n'en sont pas, puisqu'André pourrait s'être crevé les yeux, avoir perdu ses jambes, etc. Le plus étonnant est qu'il cite Kripke quelques pages plus loin sur le fait qu'on puisse découvrir que les hommes sont des robots. Enfin, il suffit d'un seul acte de connaissance intuitive pour former un concept spécifique, nous

²⁸³ Pierre ALFERI, *Guillaume d'Ockham, le singulier*, op.cit., p. 88.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 383.

n'avons pas besoin d'Olivier et d'André. Mais ce n'est pas fini, car il affirme à la page suivante (je passe les quelques pages où il répète plusieurs fois la même chose) :

« L'important, pour ce qui concerne la *vérité*, c'est qu'en formant un tel signe, je *décide*, (consciemment ou non) que je ferai par lui référence à tout – et seulement à – ce qui porte de tels traits essentiels, existant, ayant existé ou pouvant exister »²⁸⁵.

Cette position n'est pas celle d'Ockham, je ne décide pas de la signification des termes mentaux. La question méritait donc d'être éclairée.

Nous pouvons avoir une connaissance des substances selon Ockham, mais celle-ci ne pourra jamais être simple et propre, car nous n'avons pas d'intuition simple de la substance. Nous connaissons les substances sous l'angle de la généralité uniquement. Soit dans un concept simple et commun aux substances et aux accidents, le concept d'être, soit dans des concepts complexes qui ne signifieront que des substances mais jamais une seule substance, c'est le cas de certaines descriptions (« être subsistant par soi ») et des définitions, qui n'apportent que des connaissances confuses (ou distinctes au sens impropre). Les termes connotatifs et les termes négatifs sont très utiles pour ces connaissances. En effet, je connais les signifiés seconds de ces termes et je peux supposer l'existence des signifiés premiers. Je peux imposer un terme qui signifiera quelque chose que je ne connais pas, en le formant néanmoins à partir de ce que je connais. À partir des créatures je peux imposer un terme connotatif signifiant Dieu (*creativus*). À partir des accidents, je peux former un terme connotatif signifiant une substance (« blanc »). La distinction entre connaissance en soi et connaissance par concepts est exhaustive, comme la distinction connaissance intuitive – connaissance

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 384.

abstractive, elle vaut donc pour toute connaissance primitive. Dès que nous connaissons dans des concepts, nous connaissons abstractivement, donc la connaissance en soi est tout simplement la connaissance intuitive. Nous n'avons donc pas d'intuition de la substance. La démarche de Guillaume peut être qualifiée à juste titre d'empiriste. Toute connaissance procède inéluctablement d'une connaissance intuitive sensible et intellectuelle du singulier. Il se trouve que certains concepts simples et absolus signifient des choses que je ne connais pas, ainsi je peux connaître cet inconnu dans ce concept. Mais comment le savoir ? Comment puis-je connaître une chose que je ne connais pas dans un concept général ? ! Le cas de Dieu est plus aisé à comprendre, je combine des concepts ensembles et personne ici-bas ne correspond à cette description. Rien ne l'empêche logiquement, c'est donc l'Inconnu, Dieu. Impossible donc de prouver son unicité. Pour les substances, il faut aussi combiner des concepts, mais nous sommes obligés de faire intervenir des concepts connotatifs et négatifs que Guillaume n'oublie pas de qualifier de concepts institués *ad placitum*. Nous devons décider volontairement que des mots signifieront des substances de manière seconde. Les substances tombent trivialement sous le concept d'être selon Ockham, encore faut-il être certain qu'elles soient. Guillaume déroge à sa règle selon laquelle seule une connaissance intuitive nous garantit de l'existence d'une chose. Dans le cas des substances, cette subsomption sous le concept d'être est une stipulation négative. Un accident ne peut pas être sans substance, donc la substance est²⁸⁶. Pour cette raison, Guillaume admet que toutes les propositions dans lesquelles le sujet est un terme

²⁸⁶ Un autre problème se pose. Si les concepts sont des représentations, le concept d'être représente tout ce qui est. Il faudrait donc qu'en ayant ce concept je connaisse toute son extension pour faire tomber les substances sous lui, sinon comment faire pour dire, à partir des accidents, que les substances sont. La question est la suivante : comment à partir d'un signe mental simple formé naturellement dans l'expérience, puis-je l'appliquer à des réalités hétérogènes ? Aux accidents et aux substances, aux créatures et au créateur, etc. ? Que de fait des individus que je ne connais pas soient contenus sous un

complexe ne sont pas démontrables ni connues par soi, car leur vérité n'est pas assurée à cent pour cent. Il ne s'agit plus d'une connaissance empirique mais bien d'une construction logique. Un certain agencement de concept devrait représenter la structure du monde, par stipulation en quelque sorte.

Notre problème n'est pas résolu pour autant, et les dernières analyses font ressortir de façon plus précise le paradoxe de cette distinction. Pour former des concepts absolus, il faut une connaissance intuitive préalable. La connaissance idéale pour Ockham est donc la suivante : j'appréhende des individus, je forme des concepts généraux, puis des propositions connues par elles-mêmes, etc. J'arrive *in fine* à une connaissance fiable et certaine de la vérité de ces propositions, et donc du monde. L'autre cas, dans cette division la plus générale et primitive de la connaissance, est la connaissance par complexe. Mais là aussi l'intuition est nécessaire. Les constituants de ces concepts complexes sont des termes mentaux qu'il a fallu former à partir d'intuitions. Ces concepts communs comptent dans leur extension les choses que je ne connais pas. Dans mon concept d'homme sont contenus tous les hommes, parmi eux ceux que je n'ai jamais rencontrés. De même, dans mon concept de sagesse est inclus Dieu. Mais comment puis-je le savoir ? Il manque un maillon à l'argumentation. Qu'est-ce qui me permet de combiner ces concepts ? Comment savons-nous qu'il n'y a pas d'autres concepts communs aux substances et aux accidents que le seul concept d'être ? Comment savons-nous que nous pouvons connaître négativement Dieu ou les substances par les créatures ou les accidents ? Affirmer que nous ayons des signes mentaux, des représentations mentales, est une chose ; expliquer comment nous utilisons ces représentations en est une autre. Dire que nous formons des propositions

concept que je possède est plausible, mais comment puis-je savoir à quoi les appliquer ? Ockham fait appel à la ressemblance que nous étudierons dans la partie suivante.

mentales avec des syncatégorèmes pour lier ces représentations entre elles n'explique pas tout étant donné le modèle cognitiviste de Guillaume. C'est le problème de l'extensionnalisme qui se dispense d'une distinction entre sens et référence. La référence ne suffit pas, il faut encore expliquer les règles de notre utilisation de ces items mentaux. La théorie de la supposition est sur la bonne voie pour ce faire, mais il faudrait peut-être supprimer la théorie de la signification des termes dans le cadre pré-propositionnel. Aussi bien le sens que la référence des termes sont contextuels. L'atomisme de Guillaume l'a mené sur la mauvaise voie. Notre critique n'est pas une critique de tout atomisme, mais elle montre que de nombreuses difficultés peuvent survenir dans ce genre d'entreprises.

L'explication ultime de la signification est naturaliste. Nous allons terminer notre étude par cela : comment forme-t-on naturellement des concepts signifiant les bonnes choses singulières, c'est-à-dire les choses singulières classées par espèces et genres ? On a vu que ce point était le point le plus central de toute la pensée d'Ockham, au carrefour de la dispute des universaux, des catégories, du rapport langage-pensée-monde, de la science en général.

IV – Comment fixer la signification des concepts ?

IV – 1 – Le concept comme représentation

Comme nous l'avons déjà évoqué dans les parties précédentes, Ockham a tenu deux positions distinctes à propos de la nature des concepts. La question du passage d'une théorie à l'autre s'inscrit dans une discussion ontologique. Quel est le mode d'existence des concepts dans l'esprit ? Pour la théorie du *fictum*, le concept n'a qu'une réalité objective (*esse obiectivum*) dans l'esprit, et non une réalité subjective (*esse subiectivum*) comme les êtres en dehors de l'esprit appartenant aux catégories d'étants. Le mode d'être du concept se ramène à un « être connu ». À l'inverse, dans la deuxième théorie, Ockham accordera aux concepts une réalité subjective, pour reprendre un vocabulaire qu'il n'utilisera pas dans ces passages, car les concepts deviennent alors des actes mentaux, et parmi eux nos actes de connaissance, et plus précisément encore, ces concepts sont qualités dans l'esprit, comme la blancheur dans un mur. Ainsi, les concepts entrent donc dans les catégories admises par Guillaume. Cette discussion sur le statut ontologique des concepts a donné lieu à une quantité de travaux, et nous ne reprendrons pas ici les questions historiques concernant l'influence de Gauthier Chatton sur ce changement, ni la discussion postérieure chez Adam de Wodeham, ni encore tout

le détail de l'argumentation d'Ockham²⁸⁷. Guillaume nous dit simplement que le mécanisme de la conceptualisation reste le même, bien que le concept ne soit plus un *fictum* mais un acte mental (principe d'économie). Nous nous intéresserons donc à savoir quels sont ces traits communs aux deux théories qui fondent ce que Guillaume entend par concept. Nous considérerons que l'idée du concept comme représentation est le nœud de la question. Ockham distingue clairement, dans la première théorie, une connaissance en soi (intuitive ou abstractive) et une connaissance dans des concepts. Cette distinction est supportée par le statut ontologique des concepts. Si le seul être des concepts est d'être objet de connaissance, il faut évidemment que nous puissions connaître ces concepts, et connaître dans ces concepts ce qu'ils signifient. Un concept de cette sorte est bien une représentation. Je connais une chose en soi, puis je forme un concept. Ce concept lui-même peut être objet de connaissance, au même titre que la trace de pas dans la neige, il me rappelle la chose connue. De même, pour que la statue d'Hercule représente Hercule, il faut que je connaisse déjà Hercule. Le concept, la trace et la statue représentent d'autres choses qu'eux-mêmes. Dans le vocabulaire plus précis d'Ockham, un concept peut être un signe naturel de la chose qui l'a causé. La représentation d'une chose singulière se comprend aisément, mais comment comprendre la représentation d'une multitude, commandée par l'analyse conceptuelle de la généralité ? Ceci est encore plus problématique dans la deuxième théorie. Qu'est-ce que connaître un concept ou connaître dans un concept dans la théorie des concepts comme

²⁸⁷ Pour cela voir Ph. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, ch. 9 et 13, St. Bonaventure, 1958 ; G. GAL, « Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis », in *Franciscan Studies*, vol. 27, 1967, pp. 191-212 ; G. LEFF, *William of Ockham : The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, ch. 2, Manchester University Press, 1975 ; S. READ, « The Objective Being of Ockham's Ficta », *Philosophical Quarterly*, vol. 27, 1977, pp. 14-31 ; M. ADAMS, *William Ockham*, vol. 1, ch. 3 et 4, Notre Dame University Press, 1987 ; E. KARGER, « Théories de la pensée, de ses objets et de son discours chez Guillaume d'Occam », *Dialogue*, vol. 33, n°3, 1994, pp. 437-456 ; C. PANACCIO, *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Seuil, 1999, ch. 9. Nous pourrions encore allonger

actes ? Un acte doit prendre un autre acte pour objet ? Non, il doit prendre la qualité laissée par l'acte pour objet. Alors quelle est la différence entre les deux théories ? Une qualité mentale semble pouvoir jouer le même rôle qu'un *fictum*, celui de représenter les choses extérieures. Peut-être la différence se trouve-t-elle dans l'être des concepts simplement. Une qualité existe sans être connue, pas un *fictum*. Nous avons donc un stock de qualités mentales inhérent à l'âme sous forme d'un *habitus*. La difficulté de comprendre la deuxième théorie est plutôt de comprendre comment un acte peut représenter quelque chose. Mais si seules les qualités mentales étaient des représentations, ce point serait sauvé. Laissons cela pour l'instant.

Les considérations sur la connaissance de Dieu et des substances ne changent pas d'une théorie à l'autre, bien qu'elles aient des conséquences différentes dans un cas et dans l'autre. La preuve en est que Guillaume s'attache encore à ces questions dans les *Questions quodlibétales* qui sont des textes tardifs²⁸⁸ et tire les mêmes conclusions alors qu'il tient maintenant le concept pour un acte mental. Il y a en tout cas un trait des concepts qui ne change pas : ce sont des représentations, des similitudes des choses extérieures. Tout le monde n'est pas d'accord avec cette idée, certains pensent en effet que le passage à une théorie du concept comme acte vient rompre avec le représentationnalisme de la première période, mais Claude Panaccio a clairement montré que Guillaume accepta cette idée jusqu'à la fin de sa carrière philosophique, bien que ses motivations ne soient pas très claires²⁸⁹. En plus de n'être pas claire, si les concepts

sérieusement la liste des publications à ce sujet, mais nous avons là l'essentiel de l'interprétation contemporaine des *ficta*.

²⁸⁸ Cf. *Quod.*, IV, q. 17 par exemple.

²⁸⁹ Pour l'abandon du représentationnalisme, voir K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham...*, 1988, *op. cit.*, ch. 5, et J. BIARD, *Logique et théorie du signe...*, 1989, *op. cit.*, ch. 2 à 4 et P. ALFERI, *Guillaume d'Ockham...*, Minuit, 1989, II, ch. « Contre la représentation ». Pour le maintien du représentationnalisme : C. PANACCIO, « Référence et représentation », in J. VUILLEMIN, *L'Âge de la science, 3 : La philosophie et son histoire*, Paris, Odile Jacob, 1990 ; et *Le discours intérieur...*, *op. cit.*, ch. 9.

sont des représentations, notre question de la connaissance des substances se pose sous un nouvel angle encore plus corrosif. Admettons une première possibilité : nous n'accédons dans l'expérience sensible qu'aux accidents sensibles. Cet objet de connaissance sensible est le même objet que l'objet de connaissance intellectuelle quel que soit le statut ontologique du concept, alors nos concepts ne représenteront que des accidents et non les substances. Comment comprendre alors que nos concepts d'espèces naturelles ne signifient que des substances ? Cela pose problème en ce qui concerne la question qui nous occupe ici, à savoir la fixation de l'extension de nos concepts. En effet, mon concept de chien n'engloberait dans son extension que ce qui est similaire accidentellement au premier chien appréhendé, cause de ce concept. Mais, la théorie d'Ockham demande que les concepts absolus signifient des individus maximalement similaires par leur essence. Rappelons que lorsque Guillaume explique la distinction entre substance première et substance seconde, il calque celle-ci sur la distinction nom propre-nom commun. En effet, Ockham nous dit qu'il y a des noms propres à une seule substance dans la *Somme de logique*²⁹⁰. Peut-être « Socrate » est-il parmi ces noms ? Mais rien n'empêche que le nom propre « Socrate » conventionnel soit propre à la substance Socrate par imposition, bien que notre concept « Socrate » soit une représentation de la totalité *per accidens* de la substance et ses qualités.

IV – 1 – 1 Les *ficta*

Cela ne fait aucun doute que les concepts soient des représentations, des similitudes des choses extérieures à l'esprit, dans la première théorie d'Ockham. Un *fictum* est engendré par des actes d'intellection, et se distingue donc de ceux-ci. Il est une

²⁹⁰ *S.L.*, I, c. 42, OPH I, p. 119.

ressemblance des choses appréhendées, ce qui lui confère le rang de signe naturel de ces choses. Évidemment, si ces concepts représentent ou peuvent représenter la structure essentielle d'une chose, alors par une sorte de transitivité, ils seront généraux, malgré eux pourrait-on dire, à cause de la ressemblance essentielle entre les individus d'une même espèce. En effet, si un concept C ressemble à l'essence d'un individu x, et que par ailleurs cet individu x est maximalement similaire par son essence à de nombreux individus existants x_1, \dots, x_n ; et même à des individus simplement possibles, alors mon concept les représentera tous (x, ..., x_n) au même titre. Nous obtiendrions ainsi, sous certains aspects, un résultat satisfaisant pour notre question de départ. L'extension de nos concepts serait assurée par ce double jeu de similitudes. Ockham semble bien admettre cette transitivité de la relation de ressemblance maximale au niveau des essences et des qualités. Encore faut-il que Guillaume accepte vraiment que ces fictions représentent l'essence des choses et non simplement leurs accidents.

Un concept d'espèce n'est pas plus une similitude de tel individu que d'un autre maximalement similaire. E. Karger voit donc dans ce concept conçu comme *fictum* :

« une sorte de maquette purement idéale de la chose, maquette qui en représente la constitution essentielle, de sorte que si, par impossible, l'esprit devait avoir le pouvoir de produire une chose hors de lui, il pourrait, en suivant le modèle que forme un tel *fictum*, produire une chose ayant exactement la même constitution essentielle que celle dont le *fictum* a été abstrait et qui serait par conséquent de même espèce qu'elle. Un tel *fictum* mérite bien d'être appelé une « similitude » de la chose dont il est abstrait et de toutes les choses de même espèce qu'elle ». ²⁹¹

²⁹¹ E. KARGER, « Théories de la pensée, de ses objets et de son discours chez Guillaume d'Ockham », *Op. cit.*, p. 439.

Pour que le concept soit à la fois une représentation des membres d'une espèce et un signe signifiant ces individus (ces substances), il faudrait interpréter Ockham comme le fait Elizabeth Karger. Mais avec ce que nous venons de montrer dans les parties précédentes, cette interprétation semble pour le moins étrange, puisque ni la substance, ni ses parties essentielles ne terminent nos actes intuitifs. E. Karger s'appuie sur un texte de l'*Ordinatio* pour son interprétation. Le but de ce texte est de montrer quel mode d'être a un *fictum* dans l'esprit. Celui-ci a un être objectif dans l'âme, et la chose extérieure a un être subjectif dans la réalité. Il y a néanmoins une similitude entre ces deux modes d'être :

« Par cette façon avec laquelle l'intellect en voyant une chose extérieure à l'âme modèle une chose entièrement semblable (*consimilem*) dans l'esprit, de telle sorte que s'il avait la capacité de produire, comme il a la capacité de modeler, il la produirait avec un être subjectif – numériquement distincte de la première. Et elle serait entièrement semblable – proportionnellement – comme l'est l'artifice. Ainsi en effet, un artisan voyant une maison ou un édifice extérieurs à lui, se fait un modèle dans son âme entièrement semblable à la maison, et ensuite il en produit une entièrement semblable (...) ce *fictum* dans l'esprit venant de la vision d'une chose extérieure serait ce genre de modèle (*exemplar*). (...) Et celui-ci peut être appelé universel, parce qu'il est un modèle prenant indifféremment en considération toutes les choses singulières extérieures, et eu égard à cette similitude, en tant qu'être objectif, il peut supposer pour les choses extérieures qui sont exactement le même être en dehors de l'intellect »²⁹².

²⁹² *Ord.*, d. 2, q. 8, Oth II, p. 272 : « Et hoc per istum modum quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente ita quod si haberet virtutem productivam sicut habet virtutem fictivam, talem rem in esse subjectivo – numero distinctam a priori – produceret extra. Et esset consimiliter – proportionabiliter – sicut est de artifice. Sicut enim artifex videns domum vel aedificium aliquod extra, fingit in anima sua consimilem domum et postea consimilem producit extra (...) illud fictum in mente ex visione alicuius rei extra esset unum exemplar. (...) Et illud potest vocari universale, quia est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra, et propter istam similitudinem in esse objectivo potest supponere pro rebus extra quae habent consimile esse extra intellectum. » (traduit par moi). Le verbe « fingere » a plusieurs sens, nous avons choisi de traduire par modeler, mais il peut aussi vouloir dire « se représenter » ou « représenter », ou encore « imaginer faussement », « forger de toute

Ce texte est très intéressant pour notre propos et celui de Karger. Il semblerait que les concepts sont des modèles des choses extérieures comme les plans de l'architecte. Nous ne sommes pas convaincus par l'interprétation que fait Karger du concept comme représentant de la constitution essentielle de tous les individus. Il y a plusieurs raisons à cela. D'abord, les raisons philosophiques évoquées depuis le début de ce travail, et les quelques textes dans lesquels Ockham nie une connaissance en soi de la substance et des parties essentielles. Comment un concept simple pourrait-il représenter la multiplicité de la structure interne des individus ? Si un concept simple peut représenter plusieurs choses, ces choses seront similaires entre elles. Un concept connotatif peut aussi représenter plusieurs choses. Mais ce n'est pas des concepts connotatifs dont il est question ici. Un concept simple représente normalement une chose, s'il représente plusieurs choses il ne s'agit pas de plusieurs parties d'une même chose. Ce texte pourrait nous faire changer d'avis, examinons-le attentivement. Premièrement, ce modèle représente la chose extérieure. Ockham ne nous dit pas qu'il représente sa constitution essentielle. Il représente donc la chose extérieure telle qu'elle nous apparaît, c'est-à-dire composée d'une substance que nous ne connaissons pas, et surtout de plusieurs qualités que nous connaissons distinctement et en elles-mêmes. Il est vrai que si Ockham veut que ce concept signifie réellement toutes les substances maximalement similaires à celle que j'apprends, il devrait soutenir ce que Karger voit dans ce texte, c'est justement notre critique. Ockham aurait dû suivre cette piste pour être cohérent, mais ce n'est pas de toute façon une bonne solution. Deuxièmement, l'analogie qui est faite dans ce texte entre un architecte par exemple et notre esprit, montre bien quel type

pièce ». Il y a aussi une connotation particulière au champ lexical du *fictum*, car un *fictum* est avant tout un mensonge.

d'objets nous pourrions produire (ou re-produire). Les artefacts par exemple, qui sont des totalités *per accidens*. Ockham n'affirme décidément pas franchement ce que Karger souhaiterait. Il nous dit par ailleurs que ce *fictum* vient de la chose que nous voyons (*ex visione*), et donc n'affirme pas une saisie intellectuelle différente de la saisie sensible de la chose. Ce qu'il faut comprendre c'est que nous formons au mieux une représentation de la chose comprenant tous ses accidents, ainsi nous pourrions reproduire cette chose à l'identique. De même qu'en voyant Napoléon on pouvait peindre celui-ci, ne représentant ainsi que son apparence, ses qualités sensibles. L'idée paraît, en tout cas, étrange étant donné l'absence d'intuition des essences, seul un concept complexe pourrait représenter la structure essentielle d'un individu selon Ockham. Un texte de l'*Ordinatio* consacré aux concepts universels, *ficta* et actes mentaux, (d. 2, q. 8) est décisif. Ockham répond au doute suivant :

« ... on peut douter [de la position d'Ockham], parce que de telles choses [*ficta*] ne sont pas des similitudes des choses, parce qu'aucun accident ne peut être assimilé à une substance ; mais ce *fictum* est plus distant de la substance qu'aucun accident ; donc il ne peut pas être une similitude d'une chose extra mentale »²⁹³.

Nous ne voulons pas, quant à nous, remettre en cause l'idée générale de similitude, mais nous voulons savoir, si ce concept est une similitude, de quoi il est une similitude. Examinons la réponse d'Ockham :

²⁹³ *Ord.*, I, d. 2, q. 8, OTh II, p. 282 : « Secundum, quia videtur quod talia non sunt similia rebus, quia nullum accidens potest assimilari substantiae ; sed illud fictum plus distaret a substantia quam quodcumque accidens ; igitur non potest esse similitudo rei extra animam. » (nous nous inspirons de la traduction d'Hélène Poitevin, dans *Philosophie*, n°30, 1991, p. 20).

« Au second [doute] qu'ils disent que de tels *ficta* sont réellement des similitudes, mais qu'ils sont plus dissimilaires et distants de la substance que d'un accident ; cependant il sont [les *ficta*] tels dans l'être objectif que le sont les choses dans l'être subjectif »²⁹⁴.

L'argument des sceptiques est simple. Le concept est un accident de l'esprit (une qualité), alors, s'il est une ressemblance de la chose, il ressemble plus aux accidents qu'à la substance. Ockham ne répond pas vraiment au doute, mais il est tout de même difficile de comprendre comment un *fictum* pourrait être autre chose qu'une représentation de ce qui est connu dans l'expérience, c'est-à-dire l'ensemble des accidents sensibles. Si le *fictum* est identique dans l'être objectif à la chose dans l'être subjectif (dans le monde extérieur à l'âme), il est identique à ce qui nous apparaît. N'oublions pas que Guillaume a lu Pierre Auriol, pour qui l'être objectif est l'*esse apparens*. Le texte continue ainsi :

« et l'intellect possède de par sa nature propre la faculté de pouvoir se représenter les choses *telles qu'il les connaît* dans la réalité. Par suite, de même qu'il peut se représenter des choses qu'il ne connaît pas, grâce à la multitude de celles qu'il connaît, de même, *il peut se représenter des choses telles qu'il les connaît* »²⁹⁵.

On retrouve ici la connaissance complexe des choses que nous ne connaissons pas dans l'expérience. Guillaume est clair, en tout cas, nous ne connaissons pas les substances en elles-mêmes. Le risque, si les concepts sont de représentations, est qu'ils ressemblent

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 283 : « Ad secundum dicerent quod talia ficta sunt realiter similia, sed magis dissimulantur et distant a substantia quam accidentia ; tamen sunt talia in esse obiectivo qualia sunt alia in esse subiectivo ». Nous traduisons le subjonctif imparfait « dicerent » par le subjonctif présent français pour l'agrément de la traduction.

²⁹⁵ *Ibid.* : « et hoc habet intellectus ex natura sua : posse talia fingere qualia cognoscit extra. Unde sicut potest fingere qualia non cognoscit, et tamen cognoscit multa propter quae potest talia fingere, ita potest fingere qualia cognoscit » (souligné par moi).

plus aux accidents qu'aux substances. Or, nous avons montré précédemment (III-5) qu'à partir des accidents ne pouvait être prouvée une distinction d'espèce parmi les substances. On peut ajouter à cela un argument décisif, utilisé par Ockham pour rejeter la *species* du procès cognitif. Le simple rasoir ne suffit pas à éliminer cet intermédiaire entre le connaissant et le connu, Ockham élimine donc la *species* pour son statut de représentation, d'assimilation des choses extérieures à l'âme. On ne sait pas vraiment si l'argument vise la *species* seulement ou la processus d'assimilation, ou les deux. Si une *species* s'assimile aux choses extérieures, elle ne pourra s'assimiler qu'aux accidents et non à la substance de ces objets :

« [on ne pose pas une *species*] en raison d'une assimilation, parce qu'une assimilation est soit dans l'essence et la nature de l'intellect par lequel l'objet connu est assimilé, soit il s'agit d'une assimilation de l'effet à la cause. On ne la pose pas en vertu du premier mode d'assimilation, parce que si l'intellect intellige une substance, alors il est plus assimilé à l'objet qu'est la substance de par sa propre nature, qu'à une *species* qui est un accident, parce qu'il est moins assimilé à l'accident d'une substance qu'à la substance d'une substance »²⁹⁶.

L'argument est utilisé par Katherine Tachau pour affirmer que Guillaume refuse le représentationalisme lorsqu'il rejette les *species*²⁹⁷. On ne peut pas faire ce pas si rapidement. Ockham ne parle pas de la représentation directement, mais semble considérer l'assimilation de l'objet connu par la faculté connaissante comme la condition de possibilité de toute représentation. La nature de l'intellect est substantielle,

²⁹⁶ Nous citons plus largement le texte latin pour le contexte. *Rep.* II, q. 13, OTh V, p. 272 : « Species non ponitur nisi propter assimilationem vel propter causationem intellectionis, vel propter repraesentationem obiecti, vel propter determinationem potentiae, vel propter unionem moventi et moti (...). Non propter assimilationem quia illa assimilatio aut est in essentia et natura intellectuali per quam assimilatur obiecto cognito, aut est assimilatio effectus ad causam. Non primo modo, quia si intellectus intelligat substantiam, tunc magis assimilatur in natura sua propria obiecto quid est substantia, quam per speciem quae est accidens, quia minus assimilatur accidens substantiae quam substantia substantiae ».

c'est une partie essentielle, l'âme intellectuelle. Celle-ci peut recevoir des accidents, mais si elle s'assimile elle-même à un objet extérieur elle ne peut s'assimiler à quelque chose qui n'est pas de la même nature qu'elle. Elle ne pourra donc s'assimiler à une substance. L'argument semble présupposer la possibilité d'une telle assimilation substantielle, ce qui est étrange étant donné nos développements antérieurs. En plus, l'intellect pourrait-il être assimilé à une substance, puisqu'il n'en est lui-même qu'une partie ? L'argument peut de toute façon être généralisé pour notre propos. S'il vaut pour les *species*, il vaut aussi pour les concepts ! Un concept, même dans la deuxième théorie, est toujours un accident de l'esprit. Celui-ci ne pourra donc être assimilé à des substances. Comment dans ces conditions les concepts, même à l'époque des *ficta*, peuvent être des représentations de la structure essentielle des individus d'une même espèce. L'argument vaut aussi pour la représentation. Un ou plusieurs accidents peuvent représenter une totalité par accident telle que Socrate, mais ne représenteront pas sa substance. Ils ne pourront *a fortiori* représenter plusieurs substances. Une autre solution serait de dissocier l'assimilation de la représentation. Un concept pourrait représenter quelque chose sans y être assimilé, ce qui semble plus cohérent de toute façon. Comment un concept représentant une multiplicité d'individus pourrait-il s'assimiler à tous ces individus ? Le concept doit être un signe qui ne nécessite pas d'assimilation.

L'erreur de Karger est de considérer qu'un *fictum* simple peut représenter la constitution essentielle des individus qu'ils signifient. Par contre un concept composé pourrait fort bien jouer ce rôle²⁹⁷. Ockham a conscience de ce problème déjà souligné

²⁹⁷ K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham...*, *op. cit.*, p. 132.

²⁹⁸ Peut-être la théorie de Guillaume est-elle assez proche de l'idée de représentation picturale de la réalité du premier Wittgenstein. Les complexes que nous formons pour connaître et signifier la chose (descriptions, propositions en tout genre), du moins leurs formes logiques, représenteraient la structure du monde. Peut-être les définitions surtout (*quid rei et quid nominis*) jouent-elles ce rôle en mimant la structure de la réalité tout en la divisant ? Ce parallélisme est certainement exagéré, mais peut donner des pistes pour la compréhension de la philosophie d'Ockham.

avant lui par Henri de Gand et Duns Scot, mais voulant pallier la théorie de l'abstraction de Thomas (entre autres) sa propre théorie de la formation des concepts universels souffre du manque de critère précis de la fixation de la signification de ces concepts. Le langage mental n'appartient à aucune langue, nous avons donc tous les mêmes concepts quelles que soient nos langues de communication, il faut donc que le processus de fixation de la référence soit le même chez tous les hommes. Si nous avons tous des facultés identiques, nous devrions nous représenter les individus extramentaux de la même manière, peu importe l'échantillon qui a causé la formation de mon concept général d'espèce naturelle. Il ne s'agit pas ici d'une reconstruction de l'épistémologie d'Ockham à la lueur de l'externalisme contemporain, le *Venerabilis Inceptor* s'exprime bien dans ces termes. Dans un passage de l'*Ordinatio* (d. 3, q. 6) traitant justement de la primauté de la connaissance du singulier sur la connaissance d'un universel, question centrale pour notre propos, il affirme clairement que nous formons nos concepts à partir d'individus distincts, et nos concepts signifient pourtant les mêmes individus. Pour paraphraser ce passage, Ockham nous explique que certains hommes n'auront jamais certaines connaissances scientifiques de certains animaux ne vivant pas dans leur région. En revanche, ils auront des connaissances précises des animaux qu'ils côtoient quotidiennement. Tout concept universel simple nécessite la connaissance préalable d'un individu de l'espèce, mais il est clair que selon les pays nous commencerons par avoir des connaissances d'individus distincts. Malgré cela nous aurons les mêmes concepts²⁹⁹. Il ressort donc nettement un décalage immense entre la connaissance que

²⁹⁹ *Ord.* I, d. 3, q. 6, OTH II, pp. 501-502 : « Sicut patet in aliis, quia omnes homines habent notitiam de animali et de proprietatibus animalis communibus, et tamen de multis animalibus non habent propinquam potentiam ut cognoscant ea. Sicut homines in una praecise regione morantes nullam scientificam notitiam possunt habere de animalibus quae praecise inveniuntur in alia regione, et ita communitas hominum potest habere notitiam proprietatum animalis de animali et tamen nullus vel cum maxima difficultate potest habere notitiam propriam de multis animalibus specialibus. Et tamen unus homo vel plures ita faciliter possunt scire proprietates alicuius speciei animalis cuius individua et actus

nous avons des essences et nos concepts qui les signifient, pourtant l'un repose sur l'autre. Voyons maintenant si Ockham a abandonné l'idée que les concepts sont de représentations dans sa deuxième période philosophique.

IV – 1 – 2 Actes mentaux

Claude Panaccio a montré dans de nombreuses publications que le vocabulaire de la représentation est bien présent dans la deuxième théorie des concepts³⁰⁰. Il ne s'agit pas là d'une simple inadvertance ou inconséquence de la part d'Ockham, comme le pensent certains commentateurs comme Pierre Alféri. Au contraire, selon Claude Panaccio, il y a des raisons philosophiques sérieuses qui le poussent à conserver cette idée de représentation. Si Guillaume considère encore les concepts comme des images des choses extérieures, c'est pour mieux fonder sa théorie des concepts comme signes naturels. Le refus d'un être purement intentionnel des concepts et des intermédiaires superflus dans la cognition n'ont rien à voir, selon Claude Panaccio, avec une prise de position concernant le représentationalisme. Selon Pierre Alféri, Ockham abandonne une théorie représentationaliste au profit d'une théorie sémiotique. La thèse d'Alféri

eorum tota die vident sicut possunt habere notitiam de animali et de suis communibus proprietatibus. Patet enim quod homo ita potest habere notitiam alicuius determinati animalis quantum ad communia animalis, et ideo scientia ista quae est de universalibus, sive uno modo sive alio, quantum ad multa est facilius communitati quam scientia specialium. Et tamen utraque notitia incipit a notitia singularium, sed notitia universalium in diversis hominibus incipit a notitia diversorum singularium diversarum specierum, sicut addiscens in Graecia incipit a notitia animalium singularium quae ibi inveniuntur, et forte multa eorum non inveniuntur in Italia, et e converso est de studente in Italia vel Francia vel Anglia, et sic de aliis regionibus. Sed notitia de homine vel de asino oportet quod incipiat a notitia singularium speciei humanae vel asinae, et multi possunt attingere ad notitiam proprietatum specialium leonis vel ursi, et sic de aliis. Et ideo ordine doctrinae, quantum ad communitatem hominum, prius incipiendum est a notitia animalis et suarum proprietatum quam a notitia leonis vel ursi, et sic de aliis. Et tamen in quolibet homine notitia cuiuscumque universalis praesupponit notitiam alicuius singularis vel aliquorum singularium, sed in diversis hominibus aliquando non praecedunt notitiae eorundem singularium sed diversorum, quamvis universale principium scitum est idem »

³⁰⁰ C. PANACCIO, « Référence et représentation », in J. Vuillemin, *L'âge de la science 3 : la philosophie et son histoire*, Paris, Odile Jacob, 1990. Cf. bibliographie pour les autres articles.

dépend d'une conception de la théorie des idées comme représentation qu'il attribue à Descartes ou Spinoza : celle de la réalité objective des idées. Une représentation est donc à la fois une similitude et quelque chose possédant un être objectif. Si Ockham refuse l'être objectif des concepts, il ne refuse pas l'idée de similitude et de représentation³⁰¹. Même dans cette deuxième période, un concept absolu C ressemble à l'individu x_1 qui l'a causé, et aussi à tous les individus x_2, \dots, x_n qui ressemblent maximalement à x_1 . Cela fait-il du concept une représentation ? Une représentation doit présenter une seconde fois à l'esprit la chose connue. Il faut donc que l'esprit appréhende le concept pour se représenter les choses auxquelles il renvoie, les choses qu'il signifie. Une représentation demande un interprétant, dirait Pierce, un tiers qui juge que ce concept représente telle ou telle chose, d'où l'idée de représentation est aussi associée à un être objectif des concepts. De même que la statue d'Hercule représente Hercule pour celui qui connaît déjà Hercule³⁰². S'il nous faut un concept représentant sans assimilation, il faut une première connaissance du représenté. La trace de pas dans la neige représente le pied sans assimilation à cause d'une différence de nature. L'odeur ou la sonorité d'une substance peuvent bien représenter une substance sans sa présence. L'odeur de curry dans la cuisine représente bien le curry quoi que ce dernier ait été déplacé dans le salon, la substance n'est donc pas présente au moment de la représentation. Une qualité, un concept, pourrait donc bien représenter une substance dans l'esprit sans que la substance elle-même soit dans l'esprit (sans assimilation). Mais pour cela, il faut connaître la substance. Il faut d'une part que les concepts soient aussi des objets de connaissance, et que nous connaissions ce qu'ils représentent. Il nous faut

³⁰¹ Cf. *Quodl.* IV, q. 35, *OTh* IX, p. 474 ; *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. 7, *Oph* VI, p. 412, entre autres textes où Guillaume affirme son représentationalisme (textes cités par Claude Panaccio, *op.cit.*).

une première appréhension (intuitive) et le concept (acte abstraktif) servira de représentation de l'objet appréhendé préalablement. Cela pose peu de problèmes à la première théorie, un *fictum* est objet de connaissance. C'est plus délicat pour la seconde théorie. Un acte mental doit représenter des choses extramentales. Autre problème, une représentation d'une chose singulière se comprend sur le modèle d'un tableau, mais la représentation de plusieurs choses qui se ressemblent entre elles est plus difficile à saisir. Nous faudrait-il une connaissance de tous les individus que le concept représente ? C'est impossible et ce n'est pas la thèse d'Ockham. Il faudrait que le concept soit une copie floue, vague, ne permettant pas de dire s'il ressemble plus à tel homme qu'à un autre. C'est ainsi que Joël Biard interprète la généralité des concepts :

« il faut plutôt se représenter qu'en ajustant, en quelque sorte, de manière plus lâche notre appréhension de la chose, on est *ipso facto* à même d'appréhender les individus *simillimi*, c'est-à-dire ceux qui tomberont sous le concept spécifique ainsi formé. Il suffit que j'aie appréhendé une fois un chien pour, premièrement être capable de le reconnaître et, deuxièmement, si je rencontre un autre chien, saisir que c'est un chien »³⁰³.

La fin du texte cité apparaîtra, je l'espère comme une erreur de la part du commentateur (ou de la part d'Ockham). J. Biard interprète Guillaume en termes de relâchement de l'appréhension de la chose, ce qui est différent de ce que propose Karger. Il n'est pas question d'une représentation des essences, mais au contraire d'une représentation confuse, interprétée comme un relâchement de l'appréhension. La lecture de Duns Scot et d'autres nominalistes plus tardifs comme Pierre d'Ailly a certainement motivé l'interprétation de J. Biard. Duns Scot parle des *species* générales comme des

³⁰² Rep. q. 12-13, OTH V, p. 274 : « representatum debet esse prius cognitum, aliter repraesentans

ressemblances diminuées. Dans un article de 1992, Joël Biard explique que Pierre d'Ailly suit Guillaume d'Ockham sur la distinction qu'il faut faire entre connaissance intuitive et connaissance abstractive. Mais, je crois qu'il veut plutôt l'inverse, c'est-à-dire que Guillaume ait la même idée que Pierre d'Ailly quelques années plus tôt, ce qui me paraît un peu étrange. Selon d'Ailly, la connaissance intuitive est une similitude, et la connaissance abstractive est une « ressemblance diminuée »³⁰⁴. Admettons que les concepts-actes puissent ressembler à plusieurs choses, comment ressemblera-t-il aux bonnes choses s'il s'agit d'un simple relâchement de l'attention ?

Nous voulions faire ressortir que l'idée de représentation n'est pas adéquate pour caractériser la sémantité des concepts. Il ne suffit pas de dire qu'un concept dans mon esprit signifie tous les individus appartenant à une espèce. Il me faut une sorte de garantie, il faut que je sache, dans une certaine mesure ce pour quoi mon concept peut supposer. De même que je ne peux pas savoir que certains tableaux de Dali représentent sa femme si je ne connais pas sa femme ou si l'on ne m'a pas avisé de cela. J'y verrai une simple représentation de femme inconnue. Ockham distingue donc une connaissance en soi d'une connaissance dans un concept ou plusieurs, la première étant condition de la seconde. Est-ce suffisant ? La relation de ressemblance de mes concepts au monde est indépendante d'une activité de la pensée. De même que tel mur blanc ressemble à tel autre sans que personne ne les voie ou ne les pense. Mon concept ressemble donc de fait à toutes les choses qui se ressemblent par tels ou tels traits

numquam duceret in cognitionem repraesentati tamquam in simile ».

³⁰³ J. BIARD, *Guillaume d'Ockham, logique et philosophie*, P.U.F., Paris, 1997, p. 70.

³⁰⁴ L'expression est citée par Biard, dans son article « Présence et représentation chez Pierre d'Ailly. Quelques problèmes de théorie de la connaissance au XIV^e siècle », *Dialogue*, XXXI, 1992, p. 464. Le texte de référence chez d'Ailly est le *Commentaire des Sentences*, I, q. 3, art. 1. Notons au passage qu'une comparaison entre Ockham et d'Ailly sur le thème de la connaissance serait très intéressante, notamment parce qu'il distingue deux types de connaissance abstractive : la première est une connaissance *in se*, ayant la même définition qu'une connaissance *in se* chez Ockham, et la seconde est *in alio*, mais dans un

essentiels. Cette relation est purement dyadique pour Ockham. Il faudra bien pourtant que je conçoive cette relation pour penser les signifiés du concept. Pour former une proposition à propos des hommes, il faut que je pense aux hommes signifiés par le sujet de cette proposition, il faut que j'appréhende le concept d'homme et qu'il m'amène à la connaissance des hommes (le concept *ducit in notitiam*). Le modèle est difficile à penser. Plus difficile encore : la relation de ressemblance n'affecte pas les termes. Ce n'est pas une relation réelle au sens où elle a une action sur quelque chose. Que telle chose ressemble à telle autre ne change rien à ces choses. Ockham ajoute donc la causalité à la ressemblance. Il y a donc un effet, une modification dans mon esprit. Et c'est tout. J'ai un concept causé par une chose singulière que j'ai connue en soi, il ressemble à beaucoup de choses, mais je ne le sais pas. Le seul effet réel sur ma connaissance est la création d'un concept que je peux appréhender, mais je ne peux pas concevoir ce que signifie ce concept, si ce n'est la représentation de la cause. Qu'un concept ressemble à une multiplicité de choses n'en fait pas le signe de ces choses. Il faut une stipulation de la part de l'intellect, ou un acte de la volonté. Il faut poser ce signe comme étant le signe de tout ce qui est de la même espèce que l'échantillon qui a causé ce concept³⁰⁵. Pour ce qui est des signes de substances, le problème se fait plus insistant encore. Nous n'avons pas de connaissance en soi des substances, comment pourrions-nous posséder des signes les signifiant. Aucun signe ne pourra représenter ce que nous ne connaissons pas. À partir des choses que nous connaissons dans l'expérience, nous formons des concepts qui mis ensemble seront le signe de choses que nous ne connaissons pas empiriquement. C'est ce qui ressort de nos analyses

sens différent de celui d'Ockham. Pour d'Ailly, la connaissance abstractive *in alio* est une connaissance par une *species*.

antérieures. Mais là encore le problème apparaît. Comment considérer un complexe de signes comme le représentant de quelque chose que nous ne connaissons pas ? Nous ne pouvons que le stipuler, dire que les choses qui satisfont cette description sont des substances. On ne voit pas en tout cas comment nous pouvons former des termes absolus d'espèce naturelle dans la philosophie du *Venerabilis Inceptor*.

Soit Ockham a renoncé à l'idée de représentation pour les concepts, mais reste à expliquer la signification naturelle des concepts, et aucune autre piste n'est donnée dans les textes, soit il a bien continué à considérer les concepts comme des similitudes des choses. Dans ce cas ces concepts doivent représenter les accidents des individus plutôt que leurs substances, alors qu'ils doivent ne signifier que des substances maximalement similaires entre elles. On pourrait décréter que nos concepts signifient tout ce qui est de la même espèce que l'échantillon qui a causé pour la première fois une occurrence de ce concept, mais la signification de ce concept n'est plus naturelle au sens où l'entendent la plupart des commentateurs. Ceci a plusieurs conséquences sur la philosophie du *Venerabilis Inceptor*, dont la plus grave est que nous ne sommes pas certains que nos concepts signifient les bonnes choses si nous ne faisons pas comme s'il les signifiait. Or, une signification fiable est requise pour la théorie de la vérité des propositions dans lesquelles les termes sont en supposition personnelle. Mais, de là suit une autre conséquence, non moins importante pour la cohérence du système : Ockham doit admettre que des termes simples puissent être synonymes dans le langage mental.

³⁰⁵ Nous ne proposons pas cette solution comme une bonne solution, pour la philosophie contemporaine par exemple, car c'est tout le modèle ockhamien qui serait à revoir. Une signification ne

IV – 2 – Synonymie et langage mental

La similitude n'est pas la solution la plus heureuse pour expliquer la pensée et le langage mental. Admettons que je puisse former un concept C1 en appréhendant un individu x1, et former un concept C2 distinct de C1 en appréhendant un individu x2. x1 est de la même espèce que x2, mais ce dernier diffère de x1 par une large majorité d'accidents. De fait, x2 devrait être inclus dans l'extension de C1, mais je n'ai pas reconnu assez de points communs entre x1 et x2, j'ai donc formé un nouveau concept C2 qui n'est pas une occurrence de C1. C'est sans doute ce qui se passerait si quelqu'un voyait pour la première fois un chat à poils ras d'un pedigree extrêmement rare, avec un cou très allongé, une taille supérieure à la moyenne des chats, il forme alors un nouveau concept différent du concept de chat qu'il possède déjà³⁰⁶. Dans ce cas, soit ce nouveau concept signifiera tous les chats à poils ras et eux seuls, soit il signifiera tous les chats. Pour la cohérence du système, Ockham devrait accepter la deuxième solution. En effet, un concept est censé signifier tous les individus de la même espèce en vertu de son externalisme. Les concepts C1 et C2 sont tous deux des concepts absolus et doivent signifier les mêmes individus. Dans cette hypothèse, Ockham devrait admettre la possibilité d'une synonymie dans le langage mental, ce qu'il refuse pourtant explicitement. Ockham définit la synonymie ainsi :

« Au sens strict, on appelle synonymes des termes que tous les locuteurs entendent employer tout à fait pour la même chose ; ce n'est pas de cette manière que je parle ici de synonymes. Au sens

peut être une simple relation signe-chose.

³⁰⁶ L'exemple choisi est un peu simple, mais il est assez parlant. On pourrait bien évidemment complexifier l'exemple. David CHALMERS a développé plusieurs autres types d'exemple pour faire accepter à Ockham une certaine synonymie dans le langage mental, dans « Is There Synonymy in

large, on appelle synonymes des termes qui signifient absolument la même chose sur tous les modes, de telle sorte que rien ne soit signifié par l'un sur un certain mode qui ne le soit par l'autre sur le même mode, *même si les locuteurs ne croient pas tous qu'ils signifient tous la même chose*, mais estiment faussement que quelque chose est signifié par l'un des termes sans l'être par l'autre ... »(souligné par moi)³⁰⁷.

Ce texte nous laisse la porte grande ouverte pour notre interprétation. La synonymie est indépendante des croyances, elle peut échapper aux locuteurs. Guillaume doit accepter cette synonymie, parce que les esprits forment deux concepts absolus synonymes et ne le savent pas nécessairement, cela arrive à chaque fois que nous ne reconnaissons pas un individu appartenant à une espèce dont nous avons déjà le concept. Si Guillaume acceptait une intuition des substances et des parties essentielles, le concept qui en découlerait pourrait discriminer des différences d'espèce, mais ce n'est pas le cas (Cf. surtout III-5). S'il veut conserver la signification naturelle des concepts par représentation, il faut qu'il accepte que nos concepts ne signifient pas nécessairement les bons individus. Soit nos concepts signifient seulement les individus qui se ressemblent entre eux maximale-ment par leurs accidents, soit Ockham doit accepter des synonymes. Guillaume rejette en tout cas sévèrement la possibilité de synonymie mentale :

« A une pluralité de noms synonymes ne correspond pas une pluralité de concepts »³⁰⁸.

Ockham's Mental Language », in Paul Vincent SPADE, *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, 1999, pp. 76-100.

³⁰⁷ *S.L.*, I, 6, p. 19 (traduction BIARD) : « Stricte dicuntur illa synonyma quibus omnes utentes intendunt simpliciter uti pro eodem, et sic non loquor hic de synonymis. Large dicuntur illa synonyma quae simpliciter idem significant omnibus modis, ita quod nihil aliquo modo significatur per unum quin eodem modo significetur per reliquum, quamvis non omnes utentes credant ipsa idem significare, sed decepti aestiment aliquid significari per unum quod non significatur per reliquum... ».

³⁰⁸ *Quod.*, V, 9, OTh IX, p. 513 : « pluribus nominibus synonymis non correspondet pluritas conceptuum ».

et

« comme la multiplicité des synonymes n'a pas été inventée pour les besoins de la signification mais pour l'ornement du discours ou pour une autre cause accidentelle du même genre (car tout ce qui est signifié par des synonymes pourrait être exprimé d'une manière suffisante par l'un d'entre eux et, pour cette raison, il n'y a pas une multiplicité de concepts qui corresponde à une pluralité de synonymes) »³⁰⁹.

Une conséquence non négligeable pour la théorie ockhamiste du langage mental est que ce langage mental n'est pas un langage idéal s'il y a des synonymes, et des termes qui ne signifient pas parfaitement tous les individus qu'ils devraient signifier. De nombreux commentateurs comme Paul Vincent Spade, John Trentman, Nino Cocchiarella, Mikko Yrjönsuuri, et bien d'autres³¹⁰ aimeraient que le langage mental d'Ockham corresponde à un langage logique idéal. Le langage mental serait la *Begriffsschrift* de Frege, ou la *lingua characteristica* de Leibniz. Un des arguments en faveur de cette interprétation était justement l'absence de synonymes dans le langage mental et l'appartenance de celui-ci à aucune langue. Les derniers travaux qui vont dans ce sens sont ceux de Cocchiarella, qui, après avoir créé une théorie en logique qu'il appelle « le réalisme conceptuel », tente de montrer que toute la logique terministe médiévale peut être incluse dans ce programme. Pourtant un langage idéal ne peut reposer sur des représentations (Cf. Frege « La pensée »). Il y a d'autres arguments pour

³⁰⁹ S.L., I, 3, p. 10 (traduction BIARD) : « Propter quod sicut nominum synonymorum multiplicatio non est propter necessitatem significationis inventa, sed propter ornatum sermonis vel aliam causam consimilem accidentalem, quia quidquid per omnia synonyma significatur posset per unum illorum exprimi sufficienter, et ideo multitudo conceptuum tali pluralitati synonymorum non correspondet ».

³¹⁰ Par exemple : Paul Vincent SPADE, *Thoughts, Words and Things : An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantics*, disponible uniquement sur internet, www.pvspade.com, John TRENTMAN, « Ockham on Mental », *Mind* 79, 1970 (réponse aux arguments de Geach (*Mental Acts*) contre Ockham), Nino B. COCCHIARELLA, « Logic and Ontology », in *Logic, Philosophy and Ideology : Essays in Memory of J. Bochenski*, G. Kung et al. (eds.), 1997, in *Studia Philosophica*, Cf. surtout « A Logical Reconstruction of Medieval Terminist Logic in Conceptual Realism », disponible sur internet :

nier cette idéalité du langage mental chez Ockham, notamment les ambiguïtés de *suppositio*. En effet, un terme mental peut toujours supposer personnellement, mais aussi simplement ou matériellement, selon le contexte propositionnel. L'autre ambiguïté notoire est celle de la copule conjuguée. Dans une proposition au passé par exemple, le sujet tient-il lieu des choses qui étaient, desquelles je prédique telle ou telle chose, ou bien tient-il lieu des choses actuellement existantes, desquelles j'affirme qu'elles étaient telles et telles. La synonymie mentale vient, à mon sens, définitivement réduire à néant ces interprétations. Claude Panaccio a noté qu'il y a une ambiguïté plus fondamentale chez Ockham, entre un programme empirique comme chez Jerry Fodor, et un programme de logicien, de sémantique pure³¹¹. On aurait donc, chez Guillaume, une sémantique empirique s'appuyant sur le fonctionnement des langages conventionnels pour décrire le langage mental, et une sémantique pure qui souhaiterait trouver un langage idéal n'appartenant à aucune langue. Peter Geach a fortement critiqué la première, soupçonnant Ockham de décrire un langage mental trop proche du latin, et Trentman lui a répondu par les arguments de l'idéalité du langage mental. Je propose ici une version moins forte que ces deux positions dominantes³¹². Le langage mental peut n'appartenir à aucune langue, et posséder un caractère universel, sans être pour autant idéal. Si la pensée s'organisait en un langage logique idéal, nous le saurions déjà et n'écririons rien de tout cela.

Les concepts sont des représentations et sont censés signifier ce qu'ils représentent, mais il est possible que l'esprit se représente mal les choses extérieures. Qu'advient-il alors de la signification des concepts et des mots conventionnels qui leur sont

www.space.tin.it (on trouvera aussi sur ce site une bibliographie sur le langage mental et la théorie de la supposition).

³¹¹ *Les mots, les concepts et les choses*, op. cit., 2, III.

³¹² Cf. articles cités plus haut en note.

subordonnés ? Les modes de signification doivent-ils suivre les modes d'intellection comme le soutenaient les modistes ? Etant donné la sémantique naturelle des termes, tout semble indiquer que c'est le cas. S'ensuit-il que les termes conventionnels subordonnés aux concepts suivent eux aussi les modalités du connaître pour régimenter les modes de signification ? En effet, après avoir décrit une sémantique cohérente, l'épistémologie pose une série de problèmes pour la réussite de la philosophie ockhamienne. Après avoir décrit les différentes modalités de connaissance, se repose la question de la signification. Les deux niveaux, gnoséologiques et sémantiques, sont tellement étroitement liés qu'une avancée dans un domaine entraîne à reconsidérer l'autre. Ockham, à la suite de Scot, s'interroge sur la relation des modes d'intellection aux modes de signifier dans une question, on s'en doutera, où est traitée le problème de la connaissance de Dieu et de la connaissance des substances (distinction 22, question unique). Comment pourrais-je signifier distinctement Dieu, ou des substances, alors que je ne puis les intelliger distinctement ?

IV – 3 – Noms divins, noms de substances et la question de la subordination.

Une fois de plus cette question met en scène plusieurs protagonistes. La distinction 22, question unique, du *Commentaire des Sentences* de Thomas d'Aquin traitait déjà de cette question, et il en va de même pour Duns Scot et Guillaume d'Ockham. La question est bien évidemment d'origine théologique et nous trouvons des traitements dans d'autres corpus que les commentaires des Sentences de Pierre Lombard, par exemple

chez Henri de Gand³¹³. Quelques commentateurs ont étudié cette question mais n'ont pas centré l'intérêt de leur recherche sur la question de la subordination. Jennifer Ashworth par exemple s'intéresse à ce problème en voulant surtout montrer que ce n'était pas seulement un problème de langage religieux, mais que l'analyse d'un Duns Scot ou d'un Ockham est plus générale et s'applique à tous les domaines du langage³¹⁴. Nous partageons son analyse en tous points. On trouvera aussi une analyse de détail, un commentaire suivi, dans un article de Paola Müller dans lequel elle glose cette question de la distinction 22 dans le détail de sa progression en amenant ça et là des informations assez générales sur la philosophie d'Ockham³¹⁵. Enfin, on trouvera des informations sur Duns Scot dans le chapitre consacré aux noms divins par Olivier Boulnois dans son livre *Être et représentation*³¹⁶. Nous ne reprendrons pas ici toutes les questions traitées par ces commentateurs, en nous focalisant seulement sur la question, qui était chère aux grammairiens modistes, des modes de signifier (*modi significandi*) et des modes d'intellection (*modi intelligendi*).

La distinction 22 est particulièrement intéressante chez Ockham car elle commence par une question purement sémantique : celle de la signification des termes conventionnels par rapport à celle des termes mentaux. La question de la subordination est donc présente en filigrane dans ces analyses. Selon Ockham cette question fait partie intégrante de la question de la nomination de l'essence divine qui est l'enjeu plus

³¹³ On trouve cette question non dans la distinction 22, mais dans les *Summae Quaestionum Ordinarium*, article 73 notamment. Ce texte est édité par Irène Rosier dans son article, « Henri de Gand, le *De Dialectica* d'Augustin, et l'institution des noms divins », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1995, pp. 145-254. Nous ne nous intéresserons pas au détail de son argumentation.

³¹⁴ Jennifer ASHWORTH, « Can I Speak More Clearly than I Understand ? A Problem of Religious Language in Henry of Ghent, Duns Scotus and Ockham », in *Historiographica Linguistica* VII :1/2. pp. 29-38, 1980.

³¹⁵ Paola MÜLLER, « Nominare l'essenza divina. La distinzione XXII dell'*Ordinatio* di Ockham », *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, vol. 81, 2, 1989, pp. 224-254.

général. Y a-t-il un décalage entre notre conception de Dieu et la signification des termes conventionnels subordonnés ? La thèse soutenue paraît contradictoire avec ce que Guillaume exprime au début du texte et ailleurs. Le début du texte reprend l'idée générale qu'un signe conventionnel est toujours subordonné à un signe mental, un concept. Pourtant la thèse générale d'Ockham, qu'il emprunte à Duns Scot, est que nous pouvons signifier certaines choses plus distinctement que nous ne les connaissons. Ainsi, bien que je n'ai pas une connaissance distincte de telle ou telle chose, je peux néanmoins la signifier conventionnellement de manière distincte. Le problème que nous souhaitons soulever est le suivant : normalement, tout terme conventionnel est subordonné à un concept dont il tire sa signification. La subordination est considérée par les commentateurs comme un transfert de signification des concepts aux mots. Un terme absolu conventionnel doit être subordonné à un terme absolu mental, c'est du moins ce que Guillaume semble dire à plusieurs endroits et ce que les commentateurs ont cru comprendre de la sémantique ockhamienne. Alors comment comprendre le décalage entre les modes d'intellection et les modes de signification ? La subordination donne les signifiés, pas les modes de signification. Il faut, pour comprendre cette thèse, faire un détour du côté de l'*Ordinatio* de Duns Scot qui détaille un peu plus l'argumentation.

IV – 3 – 1 Les arguments de Duns Scot

Duns Scot prend vraiment cette question à cœur. Il n'y a, selon lui, qu'une *magna altercatio* réductible à la querelle du signifié des termes conventionnels. Est-ce la chose

³¹⁶ Olivier BOULNOIS, *Être et représentation*, P.U.F., 1999, chapitre VI, pp. 293-326. Voir aussi, « Noms divins et concepts univoques à propos de Dieu chez Duns Scot », *Documenti e studi sulla*

en dehors de l'âme qui est signifiée par les termes conventionnels, ou bien est-ce le concept comme le pensait Aristote ? Si les termes conventionnels signifient les choses extérieures par l'intermédiaire des concepts, alors leur signification est déterminée par ces concepts, or ces concepts correspondent précisément à nos intellections, nous devons donc accepter l'adage modiste « *sicut intelligatur, sic nominatur* ». Duns Scot s'insurge clairement contre cette position en faisant jouer le fait qu'une chose peut être signifiée de manière distincte alors qu'elle n'est pas connue distinctement³¹⁷.

Duns Scot nous a légué cinq versions distinctes de cette question. Dans l'*Ordinatio* nous en avons deux versions, dont une est en appendice mais est très développée³¹⁸. Nous en avons une autre dans la *Lectura prima*³¹⁹ et une dernière dans la *Commentaria Oxoniensa*³²⁰. Il en existe une autre version que nous n'avons pu consulter, celle qui se trouve dans les *Reportata Parisiensis*, I, d. 22, q. unica, in *Opera Omnia*, ed. Wadding, Lyon 1639, réédité par Vivès en 1891 à Paris, p. 262 et suivantes. Les deux derniers textes ne sont pas très détaillés, nous nous attarderons donc sur les deux premiers. Le plus complet est sans aucun doute l'Appendice ajouté en fin de volume par les éditeurs. L'intérêt de ces textes réside dans le fait qu'ils ne font pas seulement appel à des notions théologiques, mais surtout à la notion de substance qui nous est chère. C'est seulement par analogie avec la connaissance des substances que Duns Scot traitera la question de la connaissance de l'essence divine et de sa signifiabilité dans les langues de communication.

tradizione filosofica medievale 6, 1995, pp. 255-280.

³¹⁷ DUNS SCOT, *Ord.*, I, d. 22, q. unica, Vaticana, V, (1959), p. 343 : « Potest dici ad quaestionem breviter quod ista propositio comunis multi opinionibus – scilicet quod 'sicut intelligatur, sic et nominatur' – falsa est si intelligatur praecise, quia distinctius potest aliquid significari quam intelligi »

³¹⁸ *Ord.*, I, d. 22, *op.cit.* pp. 339-347 : « Utrum deus sit nominabilis a nobis aliquo nomine significante essentia divinam in se, ut est 'haec' », et dans le même volume « Appendice A », pp. 383-393.

³¹⁹ *Lectura* I, d. 22, q. unica, ed. Vaticana, XVII, (1966), pp. 301-302 : « Utrum deus sit nominabilis a nobis aliquo nomine significante essentiam divinam ».

Jennifer Ashworth n'a retenu qu'un argument qu'elle tire de la *Lectura* (p. 301). Il est vrai qu'il semble tout à fait décisif mais Scot en donne d'autres, et surtout il formule l'argument d'une manière plus intéressante pour notre propos dans les autres textes. Pour paraphraser Ashworth ou Duns Scot, voici l'argument : lorsque nous voyons un mur ayant une certaine forme et une certaine couleur (disons que ce mur est blanc), la couleur peut varier alors que la forme reste la même, et la forme peut varier alors que la couleur reste inchangée. De cela nous concluons qu'il y a un substrat à ces changements, que nous pouvons nommer *a*. Nous pourrions dès lors utiliser ce terme alors que nous ne connaissons pas ce substrat empiriquement. Notre connaissance de celui-ci s'arrête à un simple démonstratif ou au mieux un « cet être » selon Scot. La situation est identique pour Dieu, nous pouvons imposer un nom simple pour le signifier alors que nous le connaissons mal ou que nous ne le connaissons pas du tout. Un autre argument fréquemment utilisé dans les œuvres de Scot et Ockham, hérité de la *Physique* d'Aristote, est celui de l'aveugle né (par exemple p. 391 dans l'Appendice A). Un aveugle né ne peut avoir de connaissance distincte des couleurs (il ne les connaît pas *in se* comme le dit Ockham), mais il peut très bien utiliser des termes conventionnels pour en parler de manière distincte. Lorsqu'un aveugle parle de la blancheur à quelqu'un d'autre, ce terme signifie bien les blancheurs. Dans le vocabulaire de Guillaume, le terme qu'emploiera l'aveugle ne sera pas subordonné au même concept que le terme qu'emploiera un voyant, ils signifieront pourtant les mêmes choses. Henri de Gand n'aurait pas accepté ces arguments, car selon lui, nous ne pouvons parler clairement de ce dont nous ne comprenons rien, et en effet, Duns Scot ne se pose pas vraiment la question de savoir si l'aveugle comprend clairement ce qu'il dit. La question est

³²⁰ *Commentaria Oxoniensa*, t. 1, d. 22, q. unica, ed. Quarrachi, St. Bonaventure (1912), pp. 924-927 : « Utrum deus sit nominabilis a nobis viatoribus aliquo nomine significante essentiam divinam ut haec ».

pourtant celle-là, lorsque je m'exprime dans ma langue, dois-je avoir claires à l'esprit les intellections correspondantes, autrement dit un langage mental isomorphe et transparent ? Dans un autre argument cette question pointe pourtant clairement. Le docteur Subtil propose un argument proche de celui de la « chambre chinoise » proposé par John Searle. Quelqu'un qui ne parle pas Hébreu pourrait très bien utiliser les signes hébreux sans les comprendre, en ayant seulement connaissance des règles de mise en ordre des signes, et formuler des propositions sensées qui signifient bien certaines choses³²¹. Scot présente d'autres arguments annexes, mais nous ne retiendrons que l'argument principal qui reprend l'argument cité par Ashworth. Tout comme dans la distinction 3 de l'*Ordinatio* dans laquelle Scot traite explicitement de la question de la connaissance des substances au côté de la question de la connaissance de l'essence divine, le docteur subtil reprend ce parallélisme dans la distinction 22. La question des noms de substance est la même que celle des noms divins. En plus d'être traité sur le même mode, l'argument par la substance va servir d'analogie pour poser sa thèse sur les noms divins. Ce rapprochement n'est pas nouveau chez Scot. Ce problème est issu d'une longue tradition, du pseudo-Denys à Henri de Gand, en passant par Augustin et Avicenne, etc. (Voir l'article d'Irène Rosier, *op. cit.*). Un des lieux communs de cette discussion des noms divins est la connaissance après le péché originel. Adam, lorsqu'il donna naturellement des noms aux espèces et aux genres, les donna en connaissance des quiddités de ces choses, mais après la Chute, l'homme ne fut plus capable de nommer

³²¹ *Ord.*, I, d. 22, *op. cit.*, p. 346 : « Exemplum etiam esset : si quis imponeret characteres hebraeos, nesciens voces hebraeas in particulari – sciens tamen quod aliqua vox est prima et aliqua secunda et aliqua tertia – imponeret sic 'aliqua est prima, et quaecumque est sit illa, volo quod significetur tali nomine et tali characteres essent signa illarum vocum hebraerum, quas aliquis hebraeus distincte cognosceret obiectis sibi talibus signis, non hebraeus autem etsi intelligeret quid significaretur per istas figuras, non tamen illud quod significatur distincte cognosceret, sed tantum in ratione primae vocis vel secundae. »

les choses de la sorte et dut instituer des noms arbitrairement (*ad placitum*). Ceci est encore clairement exprimé chez Henri de Gand³²²

Nous trouvons l'argument par la substance dans les quatre versions de cette question, et c'est le seul que nous retrouvons dans chacune d'elles. Il s'agit bien de l'argument central que Duns Scot va utiliser contre toute une tradition modiste, contre une *propositio communis multi opinionibus* dit-il, qui identifie les modes d'intellection aux modes de signification. Lorsque, dans l'*Ordinatio*, Scot affirme que la position adverse est fausse, car nous pouvons nommer des choses de manière distincte alors que nous ne les connaissons pas distinctement, le premier argument qu'il donne est le suivant :

« Nous pouvons nous persuader à partir du fait que, comme une substance n'est pas intelligible au voyageur si ce n'est dans le concept commun d'être (comme il a été prouvé dans la distinction 3), si elle ne pouvait être signifiée plus distinctement qu'elle n'est intelligée, aucun nom imposé par le voyageur ne signifierait une chose appartenant au genre de la substance (...). Et nous pouvons pousser l'argument pour tous les autres noms imposés à des choses du genre de la substance, car aucun de ceux-ci ne signifie quelque chose d'autre que quelque propriété accidentelle intelligée par celui qui impose [le nom], ou il faut dire que le nom signifie plus distinctement que ce qu'a intelligé celui qui impose [le nom] »³²³

Duns Scot part donc du présupposé que certains noms signifient des substances alors que nous ne pouvons les comprendre autrement que par le concept général d'être. Cet argument de fait peut donc signifier deux choses : soit ces noms ne signifient pas ce

³²² HENRI DE GAND, *Summa quaestionum ordinariam*, art. 73, q. 1, l. 423 et l. 427 sq. ; q. 9, l. 12-13 et 58-60, dans l'édition d'Irène Rosier.

³²³ *Ord.*, I, d. 22, q. unica, *op. cit.*, pp. 343-344 : « Quod videtur persuaderi ex hoc, quod cum substantia non sit intelligibilis a viatore nisi in communi conceptus entis (sicut probatum est in distinctione 3), si non possit distinctius significari quam intelligi, nullum nomen impositum a viatore significaret aliquam rem in genere substantiae (...) Et ita potest argui de omnibus aliis nominibus, impositis rebus de genere substantiae, quod nullum illorum significat aliquid nisi proprietatem

qu'on croit qu'ils signifient, soit il faut abandonner l'idée de correspondance entre le niveau de l'intellection et le niveau de la signification. Le docteur subtil poursuit en reprenant l'idée du premier argument cité³²⁴. Lorsque je conçois de nombreux accidents qui concourent en une même chose, et que certains restent dans cette chose alors que les autres ne restent pas dans ce sujet, et vice versa, je conçois qu'il y a alors un sujet commun à ces différents accidents puisque n'importe quel accident peut être détruit sans que le sujet soit lui aussi détruit. De ce sujet je n'ai aucun concept quidditatif si ce n'est le concept d'être (Cf. nos analyses de la troisième partie). On peut néanmoins imposer un nom « de telle sorte qu'en imposant un nom, celui-ci vise à signifier cette essence appartenant au genre de la substance »³²⁵. Donc non seulement c'est un fait que nous nommons des substances distinctement alors que nous ne les connaissons pas, mais en plus ce phénomène s'explique très simplement par déduction des choses les plus connues vers les moins connues, et par un jeu de l'intention qui fait signifier telle chose à un terme (*intendit significare*). Ainsi nous pouvons de la sorte nommer l'essence divine sous sa raison propre (p. 347 : « *Est ergo Deus nominabilis a viatore nomine significante proprie essentiam divinam ut est 'haec essentia', quia viator potest uti illo signo et intendere exprimere significatum illius signi...* »). On retrouve le même genre d'argument dans l'Appendice A³²⁶, mais Duns Scot prend alors vraiment en compte les termes d'espèce naturelle. De plus, il évoque le problème que nous avons traité précédemment de la signification des termes : peuvent-ils ne signifier que des

accidentalem aliquam quae intelligebatur ab imponente, vel oportet dicere quod nomen distinctius significat quam intellexit imponente ».

³²⁴ *Ibid.*, pp. 344-346.

³²⁵ *Ibid.*, p. 345 : « ita quod imponens nomen, intendit illam essentiam de genere substantiae significare ».

³²⁶ Appendice A, *op. cit.*, p. 391 : « probo quia de nulla substantia habemus conceptum per se et proprium, si igitur non est possibile distinctius nominare quam concipere, sequitur quod viator nullo nomine significat substantiam distincte, ut utens nomine impositum a viatore significabit aliquam substantiam distincte ».

accidents ? Le problème se pose pour les concepts, se pose-t-il pour les termes conventionnels ? Si ce n'est pas le cas pour les termes conventionnels que nous pouvons toujours faire signifier telle ou telle chose par un acte de la volonté, ne pourrait-ce pas être le cas pour les concepts si ceux-ci sont des représentations ? La question reste un peu floue pour le système de Scot, mais vient se poser avec encore plus d'insistance pour Ockham, car rien ne semble l'empêcher. Voici ce que nous dit Duns Scot :

« Par ce nom 'homme' nous ne voulons pas signifier seulement l'animal (c'est évident), mais quelque chose sous l'animal, distinct du cheval et du reste ; d'où nous tenons pour vraie cette proposition « l'homme se distingue par soi du cheval, etc. ». Par ce nom 'homme' nous ne voulons pas non plus signifier un accident ou quelques accidents, mais plutôt une espèce appartenant au genre de la substance seulement, d'où nous tenons pour vraie cette proposition « l'homme se distingue par lui-même de tout accident » (...). Nous ne voulons pas non plus signifier une quelconque description [construite] à partir de l'animal et d'un accident (ou de plusieurs accidents), au contraire nous voulons signifier sous sa raison propre quelque chose une par soi et faite pour posséder un concept un par soi qui la définisse, alors que nous n'intelligions pas ainsi cette chose »³²⁷.

Dans une théorie de la représentation comme celle d'Ockham, si nous n'accédons pas à la substance mais seulement aux accidents, et si la relation de signification entre les termes mentaux et les choses en dehors de l'esprit est la même que le rapport de représentation qu'entretiennent ces mêmes concepts avec les mêmes choses extramentales, comment ces concepts pourront-ils signifier autre chose que des classes

³²⁷ *Ibid.*, p. 392 : « Per hoc nomen 'homo' non intendimus significare tantum animali (patet), sed aliquid sub animali, distinctum ab equo et aliis ; unde haec est nobis vera 'homo per se distinguitur ab equo', etc. Nec intendimus significare per hoc nomen 'homo' aliquod accidens vel aliqua accidentia, immo speciem in genere substantiae tantum ; unde haec est nobis vera 'homo per se distinguitur a quocumque accidente' (...). Nec intendimus significare aliquam descriptionem ex animali et accidente

d'individus regroupés par des ressemblances accidentelles et non des ressemblances entre parties essentielles. Pour les termes conventionnels, la question ne se pose pas vraiment. Nous pouvons instituer un terme conventionnellement pour signifier telle ou telle chose indépendamment de la connaissance que nous avons de ces choses. Mais le problème sur lequel nous nous concentrerons maintenant n'est plus celui des concepts seuls, ni celui des termes des langues de communication seuls, mais bien le problème du lien entre les deux niveaux, mental et conventionnel. Qu'est-ce précisément que cette relation de subordination entre les termes mentaux et les termes oraux et écrits ?

IV – 3 – 2 La réponse d'Ockham

La distinction 22 de l'*Ordinatio* de Guillaume est particulièrement intéressante car le *Venerabilis Inceptor* commence justement le traitement de la question par un rappel sur l'ordre des différents niveaux de discours. Là où Ockham s'arrêtait à une simple énumération de thèses dans le premier chapitre de la *Summa logicae*, dans la distinction 22 il propose quelques arguments contre Aristote (ou plutôt contre Thomas). Ce texte a donc un double intérêt : d'abord il nous permettra d'éclairer la question de la subordination des mots aux concepts, ensuite l'analyse de ce texte laisse entrevoir une solution pour les apories que nous avons soulevées jusque-là.

Le premier argument de Guillaume est simple : les mots oraux (*voces*) signifient selon l'institution *ad placitum*, et celui qui impose un nom peut faire que (*intendit*) ce nom signifie des choses plutôt que des concepts. Le second argument est nettement plus intéressant et vise la thèse suivante : on dit que l'impositeur d'un nom ne peut vouloir

(vel accidentibus), immo aliquid per se unum et in se natum habere per se unum conceptum definitivum, quod autem intendimus significare sub propria ratione nec tamen illud sic intelligamus ».

(*intendit*) que ce nom signifie quelque chose qui ne soit pas connu, et comme rien n'est connu sans concept, les mots oraux ne peuvent signifier autre chose que des concepts. Ockham répond à cela en affirmant que certaines choses peuvent être connues sans concept ! Lorsque nous connaissons une chose singulière intuitivement nous la connaissons sans concept³²⁸. On retrouve ici la distinction entre connaissance en soi et connaissance dans des concepts. Ockham propose un troisième argument par les définitions. Aristote enseigne que les définitions signifient la quiddité de certaines choses, alors ces termes ne signifient pas des concepts puisqu'une quiddité n'est pas un concept³²⁹. Les termes conventionnels peuvent tout de même signifier des concepts, il suffit de distinguer les termes de première et de seconde intention. Dans sa réponse, Ockham reprend simplement ce que nous avons exposé dans la partie II, à savoir les grandes distinctions entre différentes impositions et différentes intentions, etc. La thèse est bien la même que dans la *Summa logicae* :

« Je dis que ce n'est pas l'intention du Philosophe de dire que les mots oraux signifient les passions de l'âme, mais que les passions de l'âme et les mots oraux sont des signes ordonnés, de telle sorte que les mots oraux sont institués pour signifier, non pas les passions de l'âme, mais les choses dont elles sont les passions, et d'une certaine manière ces passions sont des signes de ces choses »³³⁰.

³²⁸ *Ord.*, I, d. 22, q. unica, OTh IV, p. 47 : « Si dicatur quod imponens non potest intendere aliquid significare per vocem nisi cognitum, et non potest esse cognitum sine conceptu mentis, et ideo primo significabit per conceptum mentis : haec protervia nihil valet, tum quia aliquid potest cognosci sine conceptu mentis, nisi per conceptum mentis intelligas ipsam cognitionem – sicut patet in notitia intuitiva rei singularis ».

³²⁹ *Ibid.* p. 47 : « Praeterea, secundum Philosophum in diversis locis, definitio significat quidditatem rei ; sed quidditas rei non est conceptus mentis ; igitur talis vox non primo significat conceptum mentis ».

³³⁰ *Ibid.* p. 50 : « ...dico quod non est intentio Philosophi quod voces primo significant passionem animae, sed quod passionem animae et voces sunt quaedam signa ordinata, ita quod voces instituuntur ad significandum, non ipsas passionem animae, sed res illas quarum sunt illarum rerum ».

Ockham commence par ces rappels, car c'est précisément cette thèse forte contre l'interprétation classique d'Aristote qui va lui permettre d'abandonner la thèse selon laquelle les mots oraux et écrits ne signifient que ce qui est conçu par l'esprit puisqu'ils ne signifient plus ces concepts. Notons au passage que Guillaume n'utilise pas ici le terme de subordination, mais qualifie les signes mentaux, oraux et écrits comme des signes ordonnés (*ordinata*), idée déjà présente chez Duns Scot. Ce n'est que dans la *Summa Logicae* et dans les *Quodlibeta septem* qu'il thématise la notion de *subordinatio* qui ajoute l'idée de primauté des signes mentaux sur les autres signes des langues de communication.

La question du rapport entre mots, intellections et concepts est centrale comme nous l'avons montré précédemment. Nous avons une connaissance intuitive d'une chose, ou nous connaissons cette chose dans des concepts. Dans le cas de Dieu ou des substances, nous n'avons pas de connaissances intuitives, mais seulement des concepts simples et communs ou des concepts composés, comprenant parfois des termes dénominatifs. Dans ces cas précis, nous avons vu qu'il est impossible d'avoir une connaissance distincte de l'objet connu. Alors comment signifier Socrate et lui seul ? Ses accidents changent, il vieillit, c'est sa substance qui fait de lui le même homme de sa naissance à sa mort. Mais nous n'avons pas accès à cette identité intrinsèque de Socrate. De même, si un individu possédait exactement les mêmes accidents, je ne pourrais savoir si c'est Socrate ou quelqu'un d'autre (son jumeau). Je n'ai donc pas de connaissance distincte, de concept simple et propre de Socrate. Pourtant c'est bien Socrate que j'entends nommer lorsque je l'appelle Socrate. De même, si Dieu existe, c'est bien lui et lui seul que je signifie par le terme Dieu, bien que je n'ai pas de connaissance distincte de lui. Ockham, en tout cas, pense le problème dans cette direction : « Le voyageur peut

imposer un nom signifiant Dieu ou l'essence divine distinctement »³³¹. Ockham joue alors sur les mots. Nous n'avons pas de connaissance distincte de Dieu au sens où nous ne pouvons connaître directement son essence, mais nous pouvons le connaître comme distinct de toute autre chose, et quiconque peut connaître quelque chose comme distinct de tout autre peut imposer un nom pour signifier cette chose³³². Ce genre de connaissance est suffisante pour imposer un nom, c'est un sens faible de la connaissance distincte, que Guillaume appelle dans d'autres contextes une connaissance discriminante (*notitia discretiva*). Une chose peut donc être signifiée distinctement sans avoir été intelligée distinctement au sens développé dans la partie III. Ockham prend l'exemple du terme « homme » qui signifie tous les hommes bien que certains n'aient jamais été intelligés. La signification distincte n'est donc pas exclusivement la signification d'un seul individu. Il est d'ailleurs généralement admis qu'un nom de Dieu n'est pas un nom propre au sens strict, mais un terme général n'ayant qu'un seul individu dans son extension. Une ou des choses sont signifiées distinctement lorsque rien d'autre n'est signifié ni connoté³³³. Les noms propres, les démonstratifs et les termes absolus en tous genres signifient donc distinctement. Il s'agit là du premier sens de l'expression « signifier distinctement », Ockham en distingue trois :

« Je dis que l'expression « un nom signifie distinctement quelque chose » peut être comprise d'une première façon comme ce qui ne signifie pas quelque chose d'autre ni ne connote ni ne donne à intelliger quelque chose d'autre du fait de son institution. Et de cette manière, Dieu peut être

³³¹ *Ibid.*, p. 55 : « Ideo dico ad istum articulum quod viator potest imponere nomen ad distincte significandum Deum vel essentia divina ».

³³² *Ibid.* : « Hoc patet quia quicumque potest vere intelligere aliquid esse distinctum ab alio, potest instituire nomen ad illud distincte significandum. Sed viator potest vere intelligere et scire Deum esse distinctum ab omni alio, igitur, etc. ».

³³³ *Ibid.* : « illius per nomen distincte significatur quod praecise significatur, et nihil aliud significatur, nec per ipsum connotatur. Sed hoc est possibile viatori, quia potest imponere *a* ad significandum illam et nihil aliud, nec aliquid aliud connotando, sicut hoc nomen 'deitas' nihil connotat aliud in creaturis ».

signifié distinctement, bien qu'on ne le conçoive pas distinctement. D'une deuxième façon « signifier distinctement » veut dire qu'une chose est signifiée et non une autre – qu'autre chose soit connoté ou non – et ainsi Dieu peut être signifié distinctement »³³⁴.

Le troisième sens ne permet pas de signifier distinctement Dieu, il s'agit de l'usage courant d'une expression conventionnelle (*ex vi institutionis et communi usu utentium*). Nous laisserons cette troisième voie de côté, bien qu'elle soit la plus intéressante et la plus proche de la vérité, car Ockham la laisse de côté. Donc, pour signifier quelque chose distinctement, il suffit de savoir que cette chose est distincte des autres, ou que le terme signifie plusieurs choses de même espèce ou de même genre. Par exemple, nous ne connaissons pas distinctement le soleil, mais nous voyons une chose dans le ciel et nous la nommons soleil. Ce nom signifiera bien le soleil et rien d'autre³³⁵. La procédure est presque la même pour l'essence divine. À lire ce passage d'Ockham on serait tenté de mettre ces deux cas sur le même plan, mais il faut se remémorer les distinctions établies dans les parties précédentes. Dieu n'est pas connu en soi, mais dans des concepts alors que le soleil est connu en soi intuitivement³³⁶. La différence entre le cas du soleil et le cas de Dieu est la suivante : dans le cas du soleil nous voyons tout de suite qu'il y a une chose qui est le soleil, même si nous ne connaissons pas toutes les parties du soleil, nous avons une intuition en soi de la chose singulière soleil. Dans le cas de Dieu ou d'une substance, nous n'avons pas cette intuition. Il faudra donc, on peut le

³³⁴ *Ibid.* p. 56 : « Dico ergo quod 'aliquid nomen distincte aliquid significare' potest intelligi uno modo quod non significet aliquid aliud nec connotet nec det intelligere ex vi institutionis aliquid aliud. Et isto modo potest Deus distincte significari, quantumcumque Deus non sic concipitur a nobis. Secundo modo potest aliquid intelligi distincte significare aliquid aliud quia significat illud et non aliud – sive connotet aliud sive non – et sic potest distincte significari ».

³³⁵ *Ibid.* p. 57 : « aliquis videns solem non distincte videt nec intelligit solem quia non videt distincte quidquid est ipsius solis, et tamen ista vox 'sol' apud eum distincte significat solem quia significat sibi illam rem quam videt confuse et nullam aliam ».

³³⁶ *Ibid.* : « Ita est de nomine significante alicui divinam essentiam, quam tamen non intelligit in se quia non intelligit eam sine conceptu medio ».

présumer, une investigation à propos de Dieu, des démonstrations et raisonnements qui permettront d'établir sa distinction des créatures par exemple, ou plus simplement, dans des termes négatifs.

Ockham ne fait pas directement le rapprochement avec la question de la connaissance des substances, mais il s'impose de lui-même étant donné les rapprochements déjà établis dans les parties précédentes et qu'il glose la question traitée par Scot. Même si nous n'avons pas de connaissance distincte des substances, nous pouvons néanmoins deviner qu'il y en a une derrière chaque agrégat mouvant d'accidents que nous rencontrons tous les jours. Face au changement des accidents, je suppose qu'il y a un substrat distinct des accidents, mais aussi distinct des autres substances, et je peux lui donner un nom. De même, bien que je ne connaisse pas tous les hommes, je peux imposer un nom signifiant tous les hommes, passés, présents et futurs. Ainsi, ce texte ouvre la porte pour une autre interprétation d'Ockham, ou du moins laisse entrevoir une possibilité théorique intéressante pour son système. On a vu l'échec latent de la signification naturelle des termes absolus, si nous l'expliquons en termes de ressemblance. Mais, pourquoi ne pas concevoir que nous imposions les significations des concepts. Pour que l'explication en terme de ressemblance fonctionne à peu près, il faudrait que nous accédions immédiatement à l'essence des individus d'une espèce, mais nous n'avons pas cet accès. Il faudrait mieux dire que nous décidons de la signification de ces termes par un acte de volonté (la solution par l'usage ordinaire d'une communauté linguistique est certainement meilleure). Le problème auquel Guillaume veut faire face est précisément celui de l'arbitraire des classifications des êtres naturels en espèce et genre. Il garantit cela au niveau ontologique en faisant intervenir les ressemblances essentielles entre les individus, et au niveau des concepts,

la ressemblance entre ces concepts et les choses. Mais, pourquoi vouloir des classifications fixes, elles changent, c'est un fait. Ce sont les scientifiques qui déterminent les espèces petit à petit. La meilleure solution pour Ockham, qui ne lui coûterait que quelques modifications, serait d'adhérer à un externalisme strict de type putnamien ou kripkéen. Il faut dégager la sémantique de l'épistémologie, comme il commence à le faire dans le passage que nous venons d'étudier. La signification ne peut pas être liée de si près à l'état de nos connaissances, surtout de nos connaissances individuelles. Il suffirait de savoir qu'un lion n'est pas un ours pour former deux concepts distincts, sans connaître l'essence du lion et l'essence de l'ours. Il suffit ensuite de former un concept qui signifiera tout ce qui est de la même espèce que cet échantillon, sans savoir précisément quelles choses seront signifiées. Peut-être aurons-nous alors des erreurs et des redondances dans le langage mental, mais ce ne serait pas si étonnant après tout.

IV – 3 – 3 La subordination

Ockham admet des modes de signification. Un terme peut signifier distinctement ou non par exemple, de manière directe ou oblique. La subordination serait un transfert de signification. La question que nous voulons poser est celle de savoir s'il s'agit aussi d'un transfert des modes de signification. Vraisemblablement non. Les modes de signification des termes conventionnels ne suivent pas les modes d'intellection (et de signification mentale). Je peux très bien posséder un concept complexe confus et lui subordonner un terme simple absolu dans le langage conventionnel. Néanmoins, tous les termes conventionnels seront subordonnés à des concepts. Les mots conventionnels

signifieront les mêmes choses mais pas nécessairement sur le même mode. Claude Panaccio, dans l'article précité, s'intéresse particulièrement aux propositions singulières³³⁷. Le problème qu'il se pose est le suivant : Guillaume décrit une sémantique des propositions singulières, mais existent-elles dans le langage mental ? Le doute naît du fait que Guillaume, même dans sa seconde théorie, n'accepte pas de concepts simples et propres à un seul individu, du fait de la ressemblance maximale³³⁸. Heureusement, conclut Panaccio, il reste une place pour les propositions singulières dans le langage mental, car les actes d'intuition peuvent supposer pour un individu et un seul dans une proposition. C'est alors la causalité plus que la ressemblance qui fixe la référence du terme singulier mental. Arrivent ensuite les problèmes. Un acte d'intuition ne reste dans l'esprit que le temps de la présence de l'objet connu, tant que l'objet cause l'acte. Alors se pose un premier problème concernant la subordination. Un terme singulier ne tirera sa signification que de manière provisoire. Claude Panaccio en conclut qu'il faudrait accepter une subordination à effet prolongé pour que les termes conventionnels aient une signification stable. L'idée ne pose guère de problèmes à la théorie d'Ockham et c'est même requis pour sa cohérence générale. Les termes écrits sont subordonnés aux termes oraux, il faut donc un effet prolongé de la subordination pour que cette idée soit compréhensible. Le deuxième argument est plus intéressant. Dans la *Somme de logique*, Ockham dit que des termes absolus conventionnels peuvent être subordonnés aux concepts absolus que je possède ou à ceux que d'autres possèdent :

³³⁷ « Subordination et singularité. La théorie ockhamiste des propositions singulières », non publié.

³³⁸ *Quodl.*, V, 7, OTh IX, p. 506 (déjà cité).

« De ceci que les mots oraux sont conventionnels, il suit que des termes oraux absolus peuvent être imposés pour signifier des choses dont nous possédons des concepts absolus, ou dont d'autres personnes possèdent des concepts »³³⁹.

L'idée de Panaccio est donc de dire que je peux utiliser un terme conventionnel absolu subordonné au concept absolu de quelqu'un d'autre ayant eu un contact intuitif avec un individu de l'espèce impliquée. On retomberait dans un externalisme plus proche de celui de Putnam. En remplaçant le contact intuitif par la connaissance scientifique des experts, la signification des termes que nous utilisons n'est pas fixée par nous mais par ceux qui connaissent ce que signifie ce terme. Le cas discuté est celui du lion que nous avons déjà évoqué. Ainsi, *l'impositor* doit avoir un concept absolu pour imposer un terme conventionnel qu'ensuite nous utiliserons. L'idée est intéressante mais ce n'est pas exactement celle de Guillaume semble-t-il. Le texte d'Ockham nous dit seulement qu'il importe peu que nous ayons le concept absolu correspondant, d'autres doivent l'avoir. N'oublions pas que le cas du lion est toujours traité en parallèle avec le cas de l'aveugle par rapport au voyant et celui du voyageur par rapport au bienheureux. Dans le cas du concept de Dieu, le terme simple conventionnel que je pourrai utiliser pour signifier distinctement Dieu n'est pas subordonné au concept d'un bienheureux, car je n'ai pas de contact avec les bienheureux. Je peux pourtant imposer un terme simple pour signifier Dieu et lui seul. L'idée de la distinction 22 est seulement de séparer les modes d'intellection des modes de signification. Je subordonne toujours mes termes conventionnels à *mes* concepts. Je peux subordonner un terme simple absolu à un concept complexe contenant des connotatifs. La subordination n'est pas un transfert strict de la signification. Le concept m'indique les choses que je pourrai signifier,

³³⁹ S.L. III-II, 29, OPh I, p. 558 : « ...nam ex quo voces sunt ad placitum, voces mere absolutae possunt

parfois de manière seulement confuse. Par des termes négatifs composés je peux me rendre compte, je déduis, qu'il y a un individu qui satisfait ce complexe. Je peux subordonner à cette description un terme simple signifiant l'individu qui apparaît négativement. Lorsque Guillaume étudie ce cas, il veut différencier les propositions connues par soi et celles qui ne le sont pas. Il faut une intuition préalable d'un individu pour que nos propositions soient connues par elles-mêmes (Cf. partie II et dernière sous-partie de la partie III). Il ne parle alors que des propositions mentales. Comment les différencier dans les langages conventionnels ? Nous utilisons les mêmes mots, mais nous n'avons pas les mêmes connaissances des signifiés. Ces mots signifieront néanmoins les mêmes choses. Le mot « lion » a le même sens pour tous les locuteurs quelque soit l'état de nos connaissances. Si telle est la position d'Ockham elle est, me semble-t-il, encore plus intéressante. Claude Panaccio se demande si « le recours à la subordination à effet prolongé – et parfois même, à effet très prolongé – n'introduit pas un écart inquiétant entre la pensée du locuteur et son propre discours » (p. 22). Il n'y a pas d'écart en un sens, les mêmes choses seront signifiées. Lorsque je pense aux lions sous une description générale, car je n'en ai jamais vu, je pense tout de même aux lions selon Ockham. Cette description peut très bien ne signifier que les lions. Je ne pense pas de la même manière aux lions que la personne qui a eu une *acquaintance* avec un lion, mais l'objet de ma pensée est le même. L'écart se situe dans les modalités d'intellection et de signification. Au mieux, on peut interpréter le texte précité comme une subordination indirecte du concept d'un autre à mon terme conventionnel. Celui qui a le concept simple absolu de lion peut m'en parler, comme je n'ai pas ce concept j'aurai du mal à le comprendre. Alors il entreprendra certainement de me décrire l'animal dans des termes que je connais, dont j'ai déjà acquis les concepts simples correspondants. Je

formerai un concept complexe à partir de cette description auquel je subordonnerai le mot « lion » pour discuter avec lui. Mais, Ockham nous met en garde, nos propositions à propos des lions seront toujours différentes bien qu'on utilise le même terme conventionnel pour parler de cet animal, car nous n'aurons pas l'évidence de l'existence des signifiés des termes.

Pour de nombreuses raisons, Ockham ne peut être dit empiriste au sens que nous attachons à ce mot en référence à Locke ou Hume entre autres. Il doit notamment admettre quelques principes *a priori* ou innés pour permettre la pensée. Mais il s'agit bien pour lui de trouver une adéquation entre l'expérience et le langage de l'expérience. Une fois notre connaissance immédiate réduite à de pures données, nous n'avons pas à trouver un langage exprimant notre expérience. Le langage naît de concert avec l'expérience, c'est là toute la force de l'idée de langage mental telle qu'elle est développée chez Ockham. Mais l'expérience ne nous enferme pas dans des limites figées. Nous dépassons l'expérience sensible par des connaissances par concepts issues de cette expérience. Il y a donc bien un embryon d'empirisme dans le nominalisme d'Ockham, mais qui ne prend pas le chemin de la philosophie analytique. La question n'est pas de savoir si le langage ordinaire est défaillant, s'il faut trouver la forme logique des propositions. Le langage mental n'est pas le langage logique qu'il faut retrouver par l'intermédiaire des langues de communications. La question n'est pas posée dans ce sens.

Le langage mental est premier et tout terme appartenant à une langue quelconque doit être subordonné à un concept dans le mental d'un individu. Il doit y avoir une sorte d'isomorphie entre les différents langages, mental, oral et écrit. Un système de correspondance d'un niveau à un autre, ordonné de la pensée à l'écriture. Mais il faut

introduire ce langage mental pour nous faire comprendre qu'il existe et qu'il est premier, etc. Ockham mélange pour cela des arguments purement théoriques (d'économie par exemple) avec des arguments empiriques, constat de fonctionnements récurrents de la pensée, d'habitudes, mais il se calque aussi sur les langues de communications (l'explication des termes syncatégorématiques pose notamment problème). C'est là un reproche qui lui a été fait par Peter Geach³⁴⁰. John Trentman³⁴¹ a pris la défense d'Ockham en invoquant l'idéalité du langage mental. Claude Panaccio a montré l'ambiguïté du programme d'Ockham, oscillant entre description empirique et arguments *a priori*. Rien d'étonnant à ce que Guillaume rapproche les langues conventionnelles du langage mental, ils sont liés par une subordination. Le langage mental est un langage logique économique, seuls les traits grammaticaux pertinents pour expliquer la vérité des propositions sont retenus dans le langage mental. Cette thèse présuppose l'économie du langage mental (pourquoi serait-il économique ?) et une démarche de remontée de la subordination des termes (sans compter le préjugé universaliste et naturaliste du langage de la pensée tiré d'Augustin). Les individus pensants sont sur un pied d'égalité, nous devons avoir la même structure mentale. Nous devons au moins avoir des capacités mentales communes du fait de notre cospécificité, car nous nous ressemblons maximalelement. Etant donné la diversité des langues, cette structure commune doit être minimale, la complexité de chaque langue ne peut pas être contenue en puissance dans le mentalais de tout un chacun. Cette procédure ne va-t-elle pas à l'encontre du naturalisme du mentalais ? Comment poser la naturalité et l'universalité du langage mental ? La critique de Geach a sans doute été mal interprétée. Ce n'est pas une simple incohérence de la part d'Ockham que d'avoir un peu trop

³⁴⁰ Peter GEACH, *Mental Acts*, London 1957, p. 102.

³⁴¹ John TRENTMAN, « Ockham on Mental », *Mind* 79, 1970.

calqué le langage mental sur le latin, c'est qu'il n'a pas le choix. Nous ne pouvons introduire un langage logique formel ou autre sans l'introduire dans une langue. Il faudra toujours expliquer les règles et le reste dans notre langue, et nous transférons ainsi notre langue dans ce nouveau langage artificiel. Nous ne créons pas un nouveau sens en créant un nouveau langage, nous déplaçons le sens de notre langage dans un autre langage. Le processus est le même pour l'introduction du langage mental. Il est clair que Guillaume tente d'expliquer le caractère naturel des concepts par des relations naturelles de ces concepts aux signifiés. Il veut ainsi montrer que nous avons les mêmes concepts indépendamment de nos langues de communication. Mais décrire la sémantique naturelle de ces atomes de signification du mentalais ne fait pas pour autant du langage mental dans son ensemble un langage naturel, et logiquement idéal et économique. La signification des catégorèmes mentaux est expliquée en termes naturalistes, mais les modes de supposition en contexte propositionnel ne peuvent être expliqués par des relations naturelles. Une phrase contient presque toujours des termes syncatégorématiques et des verbes. Comment expliquer les traits naturels de ces termes ? Les termes syncatégorématiques doivent être subordonnés à des termes mentaux selon la hiérarchie ockhamienne. Ockham ne peut sortir de son langage quotidien. Comment pourrait-il penser sans syncatégorèmes ? Ockham a tenté d'expliquer la formation des syncatégorèmes mentaux par la représentation. Ceux-ci seraient des représentations des syncatégorèmes oraux ou écrits. Solution vraiment inacceptable. D'abord, comment la représentation d'un mot ou d'un son pourrait-elle conférer à un concept une quelconque signification ? Ce concept signifiera les sons ou les mots eux-mêmes et rien d'autre ! Ensuite, cela présuppose que des termes

conventionnels soient premiers par rapport aux termes mentaux, affirmation contradictoire avec la primauté des termes mentaux³⁴².

Ockham ne peut sortir d'une multiplicité d'apories liées à l'origine empirique des connaissances, à l'atomisme sémantique et au naturalisme de l'esprit. Le premier point est maintenant assez clair puisque nous avons concentré notre attention sur lui depuis le début. Les conséquences de l'atomisme auraient pu être évitées. La théorie de la supposition est plutôt holiste. La signification d'un mot est contextuelle. Mais, Guillaume conserve une signification non-contextuelle aux termes, naturelle et conceptuelle. On a vu que la signification n'était pas un phénomène simple à expliquer à l'intérieur du système ockhamien. Si la signification permet de dire quels sont les *supposita* d'un terme dans une proposition au présent comme « tout homme est un animal », elle n'épuise pas les ressources de la supposition personnelle, qui se divise en plusieurs catégories. Selon les syncatégorèmes accrochés au terme ou selon le temps du verbe, il pourra supposer personnellement mais pour un nombre limité d'individus par exemple (« quelques hommes... »). Mais un mot n'est jamais isolé. Dire simplement « homme » ne veut rien dire. Il ne sert à rien de décrire sa signification originelle comme atome de signification. Dans les langues conventionnelles, un mot n'est jamais isolé, sauf si le contexte permet de lui attribuer un sens spécial (un code militaire par exemple, ou autre). Ce contexte est paraphrasable dans la langue. Pourquoi n'en serait-il pas de même dans la pensée ? La représentation que j'ai de l'animal, même objective et naturelle, ne peut pas donner sa signification au terme « animal », encore moins son sens dans une phrase. Les termes mentaux peuvent avoir tous les modes de supposition,

³⁴² En fait, même la plupart des catégorèmes ne peuvent être expliqués en termes naturalistes par des processus naturels d'abstraction. Comment expliquer le terme abstrait « liberté » dans le paradigme ockhamien ? Faut-il appréhender des libertés individuelles pour abstraire le concept général de liberté ? Les exemples de ce type sont beaucoup plus nombreux que les termes d'espèces naturelles.

pourquoi leur donner une signification en plus. Certains logiciens de la *Logica moderna* pensent qu'un terme garde toujours sa signification mais change de supposition seulement. Que signifie garder sa signification alors que la supposition change ? Un même terme entretiendrait toujours deux relations sémantiques avec des objets, parfois les mêmes. C'est la signification naturelle qui ne fonctionne pas réellement. Le soi-disant tour de force de l'ockhamisme rencontre en fait de nombreuses difficultés dont il est difficile de sortir. Ces difficultés valent toujours d'ailleurs pour les philosophes contemporains, dont certains souhaitent encore mettre en place des théories atomistes et naturalistes de l'esprit dans un paradigme empiriste toujours présent. Si une généalogie de ces positions philosophiques devait être faite, nous tiendrions là un des premiers ardents défenseurs de ces trois positions combinées comme l'a montré Claude Panaccio.

CONCLUSION

Le but de ce travail est modeste, il s'agissait de montrer que tout le système repose sur la connaissance des essences. Cette thèse centrale entraîne certains problèmes et certaines apories. Le résultat est que Guillaume n'arrive pas à rendre compte de la signification dans des termes strictement naturalistes. Nous n'avons pas d'intuition des substances, ni de nombreux autres objets. Alors nous pouvons avoir des connaissances complexes de ces choses sans les avoir appréhendées intuitivement. Le problème général tient en ceci que la sémantique repose sur l'épistémologie, l'une et l'autre atomiste et individualiste. Savoir ce que signifie un terme comme « homme » ce n'est pas fixer l'extension du terme, ni dans sa tête ni ailleurs. Guillaume d'Ockham reflète une manière de penser chère à de nombreux philosophes contemporains de la tradition analytique. Il fait donc face aux mêmes problèmes. L'individu est le socle de tout le système, et pourtant, bien que nous ne connaissions pas d'universaux mais seulement des individus, nous ne connaissons pas directement ce qui fait leur individualité, les individus paraissent presque ineffables, on a vu que les termes singuliers n'étaient pas une mince affaire pour notre philosophe anglais. La solution générale se déploie dans la distinction de la connaissance intuitive en soi et de la connaissance par des concepts complexes. Quine voulait montrer que les termes singuliers sont superflus, Ockham les conserve sans pouvoir vraiment se tirer d'affaire. On ne peut pas s'en sortir dans ce genre de théories extensionnalistes. La signification y est vue comme une relation simple d'un signe à une ou plusieurs choses. Les relations naturelles invoquées par Guillaume ne rendent pas compte de toute la complexité du langage. Il nous décrit

plutôt un langage enfantin, au moment de l'apprentissage. Peut-être commençons-nous à acquérir le langage de la sorte, mais le langage s'imprègne rapidement de la société et des mœurs, de règles tacites entre les locuteurs de notre communauté d'appartenance. La subordination ne garantit pas la possibilité d'un langage mental universel. Si langage mental il y a, pourquoi serait-il universel ? Que nos facultés cognitives aient un caractère universel, on n'en doute point, les cerveaux de chaque être humain se ressemblent fort. Mais on ne peut démontrer philosophiquement l'existence d'un tel langage. Dans la description qu'en fait Guillaume, le langage mental est toujours déjà presupposé. Il n'y a pas de déduction transcendantale du mentalais, ni déduction tout court. Quoi de plus normal ! Le problème est le même aujourd'hui dans les sciences cognitives. Que les philosophes patientent, mais ce n'est pas à eux de montrer comment fonctionne le cerveau. Laissons aux scientifiques ce travail, divisons le travail cognitif. Que le cerveau soit l'outil de la pensée, c'est indéniable. Mais l'outil ne fait pas le travail. La pensée ne peut être réduite au seul cerveau. La pensée est éminemment sociale, éprise de conventions et de règles changeantes, indépendantes du cerveau. De même, les facultés cognitives décrites par Ockham, connaissance intuitive et abstractive, doivent être considérées comme autant de conditions de possibilité de la pensée, mais vouloir réduire la pensée à l'agencement discursif de ces actes de connaissance paraît impossible. D'ailleurs, la théorie d'Ockham achoppe sur le cas des syncatégorèmes mentaux. Soit ils correspondent à des actes qui se trouvent de manière *a priori* dans l'esprit, soit ils ne sont que conventions. Mais pourquoi les traiter sur un mode différent des autres concepts ? Une pensée exclusivement catégorématique est en tout cas impossible.

Les termes catégorématiques ne peuvent être analysés comme de simples signes dénotant plusieurs individus de la même espèce. Que l'esprit ne fixe pas l'extension, c'est à peu près certain. En cela l'externalisme est salvateur. Mais une fois de plus l'externalisme causal et l'externalisme de la ressemblance ne mènent nulle part à mon sens. Cet externalisme ne vaut que pour qui conçoit le langage comme un ensemble de signes n'ayant qu'une référence. Il est difficile, après Frege, de ne pas accepter l'idée qu'un terme a un sens (*Sinn*) et une référence (*Bedeutung*). Ockham essaye de rendre compte de la référence, mais en oubliant l'autre détermination des mots, leur sens, il perd l'essence même du langage. Le sens n'est pas subjectif, Frege refuse à ce propos que le sens soit une représentation. Il n'y a pas non plus d'impositeur. Personne ne décide du sens d'une expression. Même les académiciens n'ont pas ce pouvoir. Le sens est intersubjectif ou objectif. Au mieux, un scientifique peut fixer la référence d'un terme, c'est-à-dire nous éclairer sur une espèce en distinguant en elle des sous-espèces par exemple. Les sémantiques frégréennes sont dites réalistes parce que certains ont posé des entités abstraites supplémentaires. Les sens des mots sont quelque chose par exemple. Nul besoin de poser des entités abstraites pour cela, et nul besoin d'être nominaliste pour ne pas poser d'entités abstraites. Le sens est déterminé par des règles dont nous n'avons pas toujours conscience lorsque nous utilisons les termes. Ces règles ne peuvent être autres que sociales. C'est un externalisme social qu'il faut pour rendre compte, à la fois de la référence et du sens. On ne peut guère affirmer cela si rapidement que je le fais ici, mais ce n'était pas le but de toute façon. En tout cas, Ockham est l'ancêtre le plus représentatif d'un certain courant de pensée individualiste et atomiste, c'est-à-dire non-holiste. Ceci s'est avéré vrai à plusieurs reprises. Par exemple, nous pouvons connaître l'individu directement, sans l'appréhender en tant que tel ou tel. Un

individu pourrait donc être connaissable dans sa nudité la plus intime. Que reste-t-il pourtant lorsque nous pensons à un individu sans toutes les déterminations communes qu'il exemplifie ? Comment connaître Socrate sans le connaître comme étant un homme ? On n'identifie pas un homme par son nom propre. Il faut des termes généraux pour l'identifier. C'est d'ailleurs à cette idée qu'arrive Guillaume avec la connaissance dans et par des concepts. De même, l'atomisme en sémantique doit rendre compte de ce que c'est pour un signe isolé d'avoir une signification. La supposition aurait suffi, mais il a fallu ajouter une signification première. On a vu dans quelles complications cela nous menait. Que signifie, ou plutôt que veut dire, le signe « animal » dans mon esprit. J'ai un signe simple et isolé, et il signifie les animaux. Pour comprendre cela, il faut le dire. Dire que mon signe signifie tous les animaux. Comment ? parce qu'il ressemble à tous les animaux, du moins à tous ceux qui ressemblent à celui que j'ai rencontré. La signification est superflue dans le système d'Ockham, elle l'entraîne vers des apories inéluctables. La supposition en revanche promet de meilleurs résultats. Si on veut conserver signification et supposition, on risque de tomber dans les discussions farfelues des successeurs du *Venerabilis Inceptor*. Par exemple, Paul de Venise et Paul de Pergula tenteront d'examiner les liens entre signification et supposition, afin de pouvoir réduire l'une à l'autre³⁴³. Leurs efforts vont plutôt dans le sens d'Ockham. Les termes ont plusieurs significations, qui deviennent suppositions dans les propositions. Un terme peut signifier toutes les occurrences de ce terme lui-même (supposition matérielle), etc. Je crois que le plus raisonnable serait d'emprunter l'autre voie qui consiste à abandonner toute signification prépropositionnelle.

³⁴³ Voir à ce sujet, avec une belle discussion des thèses d'Ockham, les articles de Elizabeth KARGER, « La supposition matérielle comme supposition significative : Paul de Venise et Paul de Pergula », in Alfonso MAIERU, *English Logic in Italy in the 14th and 15th Centuries*, Rome, 1980, pp. 331-341 ; et

Le fond du problème est le naturalisme de Guillaume. La signification des mots est naturelle en un sens. Nous ne sommes pas tout le temps obligés de nous rappeler de la règle qui fixe le sens des mots, ce sens nous vient naturellement dirons-nous. Mais, dans ce sens précis de l'adverbe « naturellement », il n'y a pas de contradiction avec l'adverbe « conventionnellement ». Une convention tacite peut être tout à fait naturelle. La convention pose un problème à Ockham. Dans sa vision ontologisante du monde, il n'y a que des individus. Quel être donner à la convention elle-même ? Si ce n'est rien, on ne peut pas en parler. On a vu que, selon lui, même les fictions ne sont que le fruit d'une composition de nos connaissances réelles. Ockham, en réduisant les modes d'être au seul mode d'être des choses singulières de l'expérience s'interdit de penser de nombreuses choses. La signification des mots ne peut dépendre d'autres choses que des individus eux-mêmes. Partant de l'universalité de nos appareils cognitifs (égalité des capacités humaines), il lui suffit de montrer que nous sommes tous capables de former les mêmes concepts signifiant les mêmes choses. Nous pourrions donc écrire des manuels de traduction d'une langue à l'autre en comprenant que les mots de ces différentes langues sont subordonnés aux mêmes concepts. La question n'est pas posée dans le bon sens. Ce n'est pas parce que nous avons les mêmes concepts que nous nous comprenons, mais parce qu'il faut les mêmes concepts pour nous comprendre. Je peux très bien utiliser correctement un terme sans avoir jamais rencontré un seul individu de l'extension de ce terme, et cela aussi bien que quelqu'un qui aurait une expérience d'un membre de l'extension. Bien utiliser un terme, c'est savoir dans quels contextes il faut l'utiliser, et donc posséder les bons critères d'usage, ce n'est pas posséder le bon concept référentiel ni un concept complexe.

BIBLIOGRAPHIE

I – Sources

Duns Scot

- *Commentaria Oxoniensia*, ed. Quarrachi, St. Bonaventure, 1912.
- *Ordinatio*, editio Vaticana, éd. C. Balic, Vatican, 1959.
- *Lectura I*, editio Vaticana, éd. C. Balic (ed.), Vatican, 1966.

Guillaume d'Ockham

Opera philosophica (OPh) :

- *Summa Logicae*, OPh I, éd. Ph. Boehner, G. Gal et St. Brown, St. Bonaventure, New York, 1974.
- *Expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus*, OPh II, éd. E. A. Moody, St. Bonaventure, New York, 1978.
- *Brevis summa libri Physicorum, Summula philosophiae naturalis, Quaestiones in libros physicorum Aristotelis (Qu. Phys.)*, OPh VI, éd. St. Brown, , St. Bonaventure, New York, 1984.

Opera theologica (OTh):

- *Scriptum in librum primum sententiarum ordinatio (Ord.)* :

Prologus et distinctio prima, OTh I, éd. G. Gal et St. Brown, St. Bonaventure, New York, 1967.

Distinctiones II-III, OTh II, ed. St. Brown, St. Bonaventure, New York, 1970.

Distinctions XIX-XLVIII, OTh IV, St. Bonaventure, New York, 1979.

- *Quodlibeta septem*, (*Quodl.*), OTh IX, éd. J. Wey, St. Bonaventure, New York, 1980.
- *Quaestiones Variiae*, (*Qu. Var.*), OTh VIII, St. Bonaventure, New York.

Traductions :

Somme de logique, première partie, trad. J. BIARD, T.E.R., Mauvezin, (2^e éd.) 1993.

Somme de logique, deuxième partie, trad. J. BIARD, T.E.R., Mauvezin, 1996.

Commentaire sur le livre des prédicables de Porphyre, précédé du *proème du commentaire sur les livres de l'art logique*, traduit par R. GALIBOIS, introduit par L. VALCKE, Centre d'études de la Renaissance, Université de Sherbrooke (Québec), 1978.

Quodlibetal Questions, trad. par A. J. FREDOSSO et F. E. KELLEY, Yale University Press, New Haven and London, 1991.

Traductions partielles :

A. HYMAN et L.J. WALSH, *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, Harper and Row publishers, New York, Evanston and London, 1967.

R. IMBACH et M-H. MELEARD, *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles*, 10-18, Paris, 1986.

H. POITEVIN, « Guillaume d'Ockham. Sur l'universel », *Philosophie*, n°30, 1991, pp. 3-28.

P.V. SPADE, *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 1994.

Autres traductions utilisées :

DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, traduction O. BOULNOIS, P.U.F., Epiméthée, Paris, 1988. (Ord. I, d. 3, et I, q. 8)

PORPHYRE, *Isagoge*, texte grec et latin, et traduction par A. DE LIBERA et P. SEGONDS, Vrin, « Sic et Non », Paris, 1998.

Littérature secondaire

ADAMS M., « Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism in William Ockham », *Traditio*, XXVI, pp. 389-398, 1970.

- « Ockham on Identity and Distinction », *Franciscan Studies* 36, pp. 5-74, 1976.
- « Ockham's Nominalism and Unreal Entities », *Philosophical Review* 86, pp. 144-176, 1977.
- « Ockham's Theory of Natural Signification », *The Monist*, vol. 61, n°3, pp. 444-459, 1978.
- « Was Ockham Humean About Efficient Causality », *Franciscan Studies* 39, pp. 5-48, 1979.
- *William Ockham*, 2 vol., University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 1987.

ALFERI P., *Guillaume d'Ockham, le singulier*, Minuit, Paris, 1989

ASHWORTH J., « 'Can I Speak More Clearly than I Understand?' A Problem of Religious Language in Henry of Ghent, Duns Scotus and Ockham », *Historiographia Linguistica*, VII : ½, pp. 29-38, 1980.

BARCAN MARCUS R., « Modalities and Intensional Languages », édité dans *Modalities*, Oxford University Press, p19-20, 1993.

- BASTIT M., *Le principe des choses en ontologie médiévale. Thomas, Duns Scot et Occam*, éditions Bière, Bordeaux, 1997
- BAUDRY L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, P. Lethielleux éditeur, Paris, 1958
- BERUBE C., *La connaissance de l'individu au Moyen Age*, Presses de l'Université de Montréal et P.U.F., Institut d'études médiévales de Montréal, 1964.
- BIARD J., « La redéfinition ockhamiste de la signification », in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, ed. W. KLUXEN et al., De Gruyter, Berlin, 1981.
- *Logique et Théorie du signe au XIV^e siècle*, Vrin, Paris, 1989.
 - « Présence et représentation chez Pierre d'Ailly. Quelques problèmes de théorie de la connaissance au XIV^e siècle », *Dialogue*, XXXI, 1992.
 - *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie.*, P.U.F., Paris, 1997.
 - *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Cerf, Paris, 1999.
- BOEHNER P., « The Notitia Intuitiva of Non-Existents According to William Ockham », *Traditio* 1, pp. 223-275, 1943.
- BOLER J., « Connotative Terms in Ockham », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, n°1, pp. 21-37, 1985.
- « Ockham's Cleaver », *Franciscan Studies* 45, pp. 129-133, 1985.
- BOULNOIS O., « Noms divins et concepts univoques à propos de Dieu chez Duns Scot », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 6, pp. 255-280, 1995.
- *Être et représentation*, P.U.F., épiméthée, Paris, 1999.
- BROWN D., « The Puzzle of Names in Ockham's Theory of Mental Language », *Review of Metaphysics*, Vol. L, N°1, pp. 79-99, 1996.

CHALMERS David, « Is There Synonymy in Ockham Mental Language », in P.V. Spade, *The Cambridge Companion to Ockham*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

COCCHIARELLA N. B., « Logic and Ontology », in *Logic, Philosophy and Ideology : Essays in Memory of J. Bochenski*, G. Kung et al. (eds.), (*Studia Philosophica*), 1997.

- « A Logical Reconstruction of Medieval Terminist Logic in Conceptual Realism », disponible sur internet : www.space.tin.it

CROSS R., « Ockham on Parts and Wholes », *Vivarium*, vol. 37, n°2, pp. 143-167, 1999.

DE ANDRES T., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid, 1969.

DE MURALT A., « Kant, le dernier occamien, une nouvelle définition de la philosophie moderne », *Revue de Métaphysique et de Morale* 79, pp. 32-53, 1975.

- « La connaissance intuitive du néant et l'évidence du 'je pense' », *Studia Philosophica* 26, pp. 104-158, 1976.

GODDU A., *The Physics of William Ockham*, E.J. Brill, Leiden/Köln, 1984.

GOODMAN N., *The Structure of Appearance*, Dordrecht : Reidel, 1977.

GUELLUY R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain – Paris, 1947

HOCHSTETTER E., *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin, 1927

JENKINS J., « Aquinas on the Veracity of Intellect », *The Journal of Philosophy* 88, pp. 623-632, 1991.

JOLIVET J., *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrines du langage*, Vrin – Reprise, Paris, 1987.

KARGER E., « Would Ockham Have Shaved Wyman's Beard », *Franciscan Studies* 40, pp. 244-264, 1980.

- « Théories de la pensée, de ses objets et de son discours chez Guillaume d'Ockham », *Dialogue*, XXXIII, n°3, pp. 437-456, 1994,
- « Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition », in P.V.SPADE (1999), pp. 204-226.

KENNEDY L. « Philosophical Scepticism in England in the Mid-Fourteenth Century », *Vivarium*, XXI, 1, pp. 35-57, 1983.

KENNY A., *Aquinas*, Past Masters, Hill and Wang, New York, 1980.

KNUUTILA S., *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London-New York, 1993.

KRETZMANN N., KENNY A., PINBORG J., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

KRETZMANN N., « Infallibility, Error and Ignorance », in R. Bosley et M. Tweedale, *Aristotle and his Medieval Interpreters*, volume supplémentaire n° 17 du *Canadian Journal of Philosophy*, pp. 158-194, 1991.

KRIPKE S., *Naming and Necessity*, in D. Davidson and G. Harman (eds.), *The Semantics of Natural Language*, Dordrecht : Reidel, pp. 254-355, 1972. Traduction française par Pierre Jacob et François Recanati, *La logique des noms propres*, Editions de minuit, Paris, 1982.

LEFF G., *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, 1975.

LOUX M. J., « *Significatio* and *Suppositio* : Reflections on Ockham's Semantics », *The New Scholasticism*, 53, pp. 407-427, 1979.

MAURER A., « Method in Ockham's Nominalism », *The Monist* 61, n°3, pp. 426-443, 1978.

Mc GRADE A., « Plenty of Nothing. Ockham Commitments to Real Possibles », *Franciscan Studies* 45, pp. 145-156, 1985.

MICHON C., *Nominalisme. La théorie de la signification de Guillaume d'Occam.*, Vrin, Paris, 1994.

PANACCIO C., « Occam et les démonstratifs », *Historiographica Linguistica* VII : ½, pp. 189-200, 1980.

- « Le commentaire de Guillaume d'Ockham sur le livre des prédicables de Porphyre », *Dialogue*, XX, 2, pp. 318-334, 1981.
- « Propositionalism and Atomism in Ockham's Semantics », *Franciscan Studies*, vol. 44 (Commemorative issue : William of Ockham), pp. 61-70, 1984.
- « Connotative Terms in Ockham's Mental Language », in *Cahiers d'épistémologie*, Université du Québec à Montréal, n°9016, 1990.
- « Référence et représentation », in J. Vuillemin (ed.), *L'Âge de la science*, 3, *La philosophie et son histoire*, pp. 287-299, O. Jacob, Paris, 1990.
- *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme aujourd'hui*, Vrin-Bellarmin, Paris-Montréal, 1991.
- « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, 1, pp. 61-81, 1992.
- « From Mental Word to Mental Language », in *Philosophical Topics*, vol. 20, n°2, pp. 125-147, 1992.

- « La philosophie du langage de Guillaume d'Occam », in Sten Ebbesen, *Geschichte der Sprachtheorie. Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter.*, Gunter Narr Verlag Tübingen, pp. 184-206, 1995.
- *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.
- « Subordination et singularité. La théorie ockhamiste des propositions singulières », non publié.

PASNAU R., *Theories of Cognition in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1997

PUTNAM H., « Is Semantics Possible », dans *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers vol. II.* Cambridge University Press, p. 139-152, 1975.

- « The Meaning of « Meaning » », *Ibid.* p. 215-271.

QUINE W. V. O., *Words and Object*, M.I.T. Press, Cambridge, 1960

READ S. « The Objective Being of Ockham's *Ficta* », *Philosophical Quarterly*, vol. 27, pp. 14-31, 1977.

ROSIER I., « Henri de Gand, Augustin et l'institution des noms divins », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 6, pp. 145-253, 1995.

SANTOS E., « Os Termos Absolutos em Ockham e Designadores Rígidos em Kripke e Putnam », *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 7, n. 2, pp. 121-148, 1997.

SPADE P. V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Oxford University press, Oxford, 1999.

- « Ockham's Distinctions Between Absolute and Connotative Terms », *Vivarium*, XIII, pp. 55-76, 1975.
- « Three Versions of Ockham's Reductionist Program », *Franciscan Studies*, Vol. 56, pp. 347-358, 1998.

- STUMP E., « The Mechanisms of Cognition : Ockham on Mediating Species », in P.V.Spade, *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, p. 194, 1999.
- TACHAU K., *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden, New York, København-Köln, 1988 ;
- TRENTMAN J., « Ockham on Mental », *Mind* 79, pp. 586-590, 1970.
- VIGNAUX P., *Nominalisme au XIVe siècle*, Vrin – Reprise, Paris, 1981.
- WEINBERG J., *Ockham, Descartes and Hume. Self-knowledge, Substance and Causality*, University of Wisconsin Press, 1977.
- WHITE G., « Ockham's Real Distinction Between Form and Matter », *Franciscan Studies* 44, pp. 211-225, 1984.
- WIPPEL J. F., « Essence and Existence », in KRETZMANN et al., pp. 385-410, 1982.
- ZENGH Y., « Metaphysical Simplicity and Semantical Complexity of Connotative Terms in Ockham's Mental Language », *The Modern Schoolman*, LXXV, pp. 253-263, 1998.

Ouvrages consultés non-cités

- DE LIBERA A., *La philosophie médiévale*, P.U.F., Paris, 1993.
- DE RIJK L. M., « The *Posterior Analytics* in the Latin West », in M. Asztalos, J. Murdoch, I. Niiniluoto, *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, publié dans *Acta Philosophica Fennica*, vol. 98, Helsinki, 1990.
- PANACCIO C., « Stratégies Nominalistes », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 46, n°2-3, pp. 161-170, 1993.

- « Semantics and Mental Language », in P.V. SPADE, *Cambridge Companion to Ockham*, 1999.
- « La philosophie et l'histoire de la philosophie », P. ENGEL (ed.), *Précis de philosophie analytique*, P.U.F., 2000.

NORMORE C., *The Logic of Time and Modality in the Later Middle Ages. The Contribution of William of Ockham*. Ph.D. Thesis, University of Toronto, (n°BCN656), 1975.

PUTNAM H., « It Ain't Necessarily So », *The Journal of Philosophy*, LIX, 22, 1962.

- « Is Semantics Possible ? », in H. Kiefer et M. Munitz, *Languages, Belief and Metaphysics*, volume I of *Contemporary Philosophic Thought : The international Philosophy Year Conferences at Brockport*, New York University Press, New York, 1970.
- *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990. Traduction française par Claudine Tiercelin : *Le réalisme à visage humain*, Seuil, Paris, 1994.
- « Is Water Necessarily H₂O », paru dans Putnam 1990, pp. 54-79. Et pp. 179-216 dans la traduction française.