

Introduction

« Tu diras : je ne veux pas parler des mots, mais seulement des choses ; je répondrai que, bien que tu ne veuilles parler que des choses, cela n'est cependant possible que par la médiation des mots ou d'autres signes. »

*Écrit sur le premier livre
des Sentences,
distinction 2, question 1, p. 47*

Avant la césure de 1328, qui conduit Guillaume d'Ockham à se consacrer à des polémiques politico-ecclésiologiques¹, son œuvre est principalement une élucidation des rapports entre la logique et les disciplines qui traitent de choses existant indépendamment du langage, en particulier la théologie et la philosophie naturelle.

Accorder une fonction déterminante à la logique au sein de l'architecture du savoir n'est pas une innovation. Au Moyen Age, de manière générale, les disciplines qui s'occupent du langage constituent un socle sur lequel se construisent les élaborations philosophiques ou théologiques. Des raisons proprement théoriques (théologie du Verbe remontant à Augustin, exigences d'interprétation de l'Écriture sainte, conception symbolique de la nature particulièrement forte au xn^e siècle) se combinent avec des déterminations institutionnelles : dans les universités telles qu'elles s'organisent au xm^e siècle, la faculté des arts constitue le premier degré de l'étude, un passage obligé pour qui se destine à la théologie, au droit ou à la médecine. Et

1. Voir «Éléments de chronologie» à la fin du présent ouvrage.

les arts du langage, encore dits arts du *trivium*, comprenant la grammaire, la logique et la rhétorique, constituent le premier cycle des arts libéraux. Leur acquisition est indispensable dès lors que les pratiques pédagogiques reposent essentiellement sur le commentaire de textes et le débat public. Or parmi ces arts ou sciences du langage, l'importance relative des disciplines n'est pas immuable. Au cours du Moyen Age latin, la rhétorique se trouve vite réduite à la portion congrue, et si la grammaire a son heure de gloire avec la grammaire spéculative à la fin du xnr, la logique se développe continûment depuis le début du xn^e siècle et affirme de plus en plus sa suprématie.

Conférer une place cruciale à la logique n'est donc pas original. Toutefois, Guillaume d'Ockham est sans doute le premier à concevoir et à pratiquer systématiquement la philosophie comme une entreprise d'élucidation logico-linguistique des discours tenus par la théologie, la métaphysique ou la physique. C'est - avec la place essentielle accordée à la théorie du signe et de la signification - l'un des éléments qui lui font inaugurer une nouvelle manière de philosopher. Celle-ci va marquer son époque et par des voies diverses, bien au-delà d'une «école ockhamiste» qui n'a jamais existé comme telle, dominer le xrv^e siècle, se maintenir tout au long du Moyen Age tardif, et se traduire dans le surnom de *Venerabilis Inceptor* qui lui sera donné, selon un jeu de mots bien connu. En effet, après avoir terminé ses études et être devenu bachelier formé (à Oxford, on dit encore *inceptor*), Guillaume d'Ockham n'est pas encore maître régent lorsqu'il doit se rendre à la cour papale d'Avignon, suite à la dénonciation de certaines de ses thèses. Cela va mettre un terme à sa carrière universitaire. Il restera donc toute sa vie un «vénéralable débutant». Mais on entendra ultérieurement par la "qu'il a *initié* une nouvelle façon de penser.

Dans le texte le plus exhaustif qu'il ait consacré à la nature et à la fonction de la logique, à savoir le «Proème» de *Y Exposition sur les livres de l'art logique*, Guillaume d'Ockham commence par faire sienne une caractérisation des plus classiques. La logique doit permettre de discerner le vrai du faux¹. Mais si, à strictement parler, seules les propositions sont susceptibles d'être vraies ou fausses, l'étude des propositions, de leurs conditions de vérité et des relations de conversion (ce qui forme l'objet de la deuxième partie de la *Somme de logique*) s'articule immédiatement, d'un côté, avec la maîtrise de l'argumentation sous ses diverses formes, du syllogisme démonstratif à la théorie des inférences ou des obligations, car «la logique est encore utile en ce qu'elle permet de répondre promptement»², de l'autre avec une théorie de la signification et de la référence qui permet aussi bien de comprendre le sens des mots et des énoncés que d'interpréter les textes: «La logique aide encore à rendre facile de percevoir la valeur des mots et la façon propre de parler. Car grâce à cet art, on sait facilement ce que disent les auteurs au sens littéral du discours, [et] ce qu'ils disent non en un sens littéral mais selon la façon courante de parler ou d'après leur intention particulière...»³

La logique ainsi entendue, donc en un sens plus large que dans son acception contemporaine, a de manière indissociable une fonction propédeutique, une fonction

1. Voir *Expos., Prooemium*, «Opéra philosophica» (dorénavant: OP) II, p. 6 ; trad. p. 54. Voir en annexe, à la fin du présent ouvrage, la liste des textes de Guillaume d'Ockham qui sont cités et les abréviations utilisées. Concernant *l'Exposition sur les livres de l'art logique*, je renvoie également à la traduction de R- Galibois, l'une des rares à exister en français, mais généralement en la modifiant.

2. *Ibid.*, p. 6; trad., p. 55.

3. *Ibid.*

critique et une fonction plus positive dans l'élaboration de thèses relevant des autres sciences.

La fonction propédeutique résulte de la position de la logique dans le cursus universitaire. Mais elle est confortée par le fait que toute science a pour objet immédiat des propositions. Si la notion de «science» désigne une disposition de l'esprit avant de signifier une structure conceptuelle ou discursive, l'assentiment évident n'en porte pas moins sur des propositions, lesquelles peuvent être connues par soi, connues par expérience ou prouvées par un enchaînement démonstratif. La logique dans toutes ses dimensions (théorie de la signification des termes, de la référence, de la vérité, du raisonnement et des diverses formes d'argumentation...) est donc requise en permanence. Elle conditionne toute autre acquisition scientifique, à tel point qu'elle apparaît comme préliminaire. C'est ce que traduisent les formules qui en font un art destiné aux enfants: «Si de telles connaissances enfantines étaient parfaitement possédées, [...] [les autres] sciences seraient très aisées et ne présenteraient pratiquement pas de difficulté.»¹ Par-delà telle ou telle formule provocatrice, l'idée est omni-présente : on ne saurait se lancer dans l'étude des autres disciplines avant d'avoir acquis un certain nombre d'instruments logiques.

Pourtant, il ne s'agit aucunement d'une simple étude préalable qu'on pourrait ensuite laisser de côté. Elle a des effets sur le contenu même des autres disciplines, et non pas seulement sur la plus ou moins grande perspicacité ou agilité d'esprit des étudiants et des maîtres.

De ce point de vue, la fonction de la logique est d'abord critique. La critique paraît même avoir parfois des effets

1. *Sent.*, I, d. 2, qu. 4, «Opéra theologica» (dorénavant: OT) II, p. 147-148.

destructeurs. Il s'agit de dissoudre des faux problèmes (tels que le problème de l'individuation), de récuser la réalisation d'entités abstraites (par exemple « humanité »), de reconduire les catégories en lesquelles certains voyaient des genres de l'être (en particulier les deux catégories controversées de la quantité et de la relation) à des manières de signifier, plus généralement de proposer une ontologie minimale dans laquelle on se gardera d'imaginer autant de distinctions réelles que le langage requiert de types de termes ou de traits morphologiques pour son bon fonctionnement. « Celui qui croit que tout se produit dans les choses de la même manière que dans les noms et inversement tombe facilement dans des paralogismes. »¹ Et à propos de la «non-simultanéité» dans la *Physique*: « Une telle fiction, faite de noms abstraits forgés à partir d'adverbes, de conjonctions, de prépositions, de verbes et de syncatégorèmes, suscite de nombreuses difficultés inextricables et conduit beaucoup à des erreurs. Ils imaginent en effet par là que, de même qu'il y a des noms distincts, il y aurait des choses distinctes leur correspondant, de sorte qu'il y aurait autant de distinctions entre les choses signifiées qu'il y en a entre les noms signifiants ; cela n'est cependant pas vrai, parfois les mêmes choses sont signifiées et il n'y a diversité que dans le mode logique ou grammatical de les signifier. »² C'est pourquoi la familiarité avec la logique permet de résoudre bon nombre d'arguments fallacieux.

Dans le même temps, cette fonction critique se double d'une fonction plus constructive. Le déploiement de la critique logico-linguistique s'appuie sur quelques thèmes métaphysiques ou théologiques qui interdisent de réduire l'ockhamisme à une simple critique de l'ontologie. La thèse

1. *Expos. Elench.*, I, c. 1, OP III, p. 8.

2. *Expos. Phys.*, III, c. 2, OP V, p. 433-434.

centrale, maintes fois réaffirmée, de la singularité de tout étant (qui permet, en un sens usuel, de qualifier Guillaume d'Ockham de «nominaliste») paraît souvent simplement présupposée, ou plus exactement affirmée comme principe premier; c'est souvent ainsi qu'elle apparaît à titre d'argument dans des raisonnements : « Étant donné qu'il n'est en dehors de l'âme que des choses singulières. »¹ Mais même en ce cas, Guillaume d'Ockham renvoie à d'autres passages justifiant cette affirmation, passages qui sont consacrés à la critique de la réalité de l'universel^{1 2}.

L'idée que tout ce qui existe est singulier pourrait, prise en un sens faible, n'être qu'une banalité. Ceux-là mêmes qui admettent que les termes universels signifient des natures communes (telles que l'animalité ou l'humanité) estiment généralement que seules des substances individuelles existent, au sens fort du terme³. Mais Guillaume d'Ockham opte pour une interprétation beaucoup plus radicale. Toute chose, du fait même qu'elle est, est par soi singulière, sans qu'il y ait besoin de chercher un principe d'individuation, que ce soit dans la matière ou dans une différence individuelle. Une telle position suppose, met en œuvre et nourrit en retour, tout à la fois, une conception radicale de l'univocité de l'être - il n'est pas question de discerner des modes d'être différents pour la nature et pour la

1. *Sent.*, I, Prol., qu. m, OT I, p. 134 - parmi beaucoup d'autres lieux.

2. Voir en particulier *Sent.*, I, d. 2, qu. vn, OT, II, p. 248-155; mais aussi *SL*, I, chap. 15-17, trad. p. 51-64. La première et la deuxième parties de la *Somme de logique* sont citées d'après la traduction française (trad. J. Biard, Mauvezin, ¹1993 et 1996), qui comporte en vis-à-vis une reproduction de l'édition latine de St. Bonaventure. La troisième partie sera citée directement d'après l'édition latine (OP, I).

3. Ainsi Gauthier Burley, qui soutient que l'universel signifie une nature commune, n'en estime pas moins que «l'universel ne peut exister par soi» (voir *De puritate artis logicae, tractatus longior*, I, c. m, éd. Ph. Boehner, St. Bonaventure, New York, 1955, p. 14), mais seulement selon un *esse habituale* (voir *Tractatus de materia et forma*, éd. H. Shaprio in *Manuscripta*, VI (1962), p. 97.

substance individuelle, pour l'essence et pour l'existence -, une assimilation entre être et étant (singulier), une certaine conception de la matière et de la forme, un usage de la distinction qui implique que tout étant soit ou bien réellement identique ou bien réellement différent d'un autre - la puissance absolue de Dieu intervenant ici comme instrument méthodologique pour éprouver cette séparabilité -, bref des éléments d'une métaphysique qui redouble constamment l'argumentation critique, laquelle en retour est seule à même d'établir théoriquement la thèse de la singularité de l'étant, qui ne va pas de soi. De même, la critique de la quantité comme chose absolue entre la substance et la qualité - critique qui recoupe des enjeux théologiques avec la question de la transsubstantiation - s'articule avec une réélaboration des termes signifiant le mouvement, en une problématique qui va marquer la réflexion du xrv^e siècle et qui contribuera à transformer la conception de la nature au cours du Moyen Age tardif.

On comprend dès lors l'importance cruciale de ce passage où Guillaume d'Ockham, loin de présenter la logique comme un stade purement propédeutique qu'on pourrait ensuite laisser de côté pour s'occuper de choses plus sérieuses, mais loin aussi d'y voir un instrument pré-élaboré qu'on devrait par la suite appliquer, la présente comme inachevée dès lors qu'on ne l'enrichirait pas dans la pratique des autres disciplines : « elle ne s'émousse pas continûment à l'usage, comme les instruments matériels, mais elle s'accroît au contraire en permanence par l'exercice et par l'étude de n'importe quelle autre science. [...] celui qui possède les principes de base de la logique acquiert une plus grande habileté dans cet art en travaillant avec soin aux autres sciences. »¹

1. *SL*, I, trad. p. 3.

De droit, un tel rapport s'établit avec n'importe quelle autre discipline. La plupart du temps, l'élaboration logique de Guillaume d'Ockham est liée à des préoccupations théologiques. Comme la plupart des maîtres médiévaux, il a commencé par commenter le *Livre des sentences*¹ et a dû pour ce faire préciser certaines conceptions philosophiques, en particulier en matière de théorie de la connaissance, conceptions que la rédaction de la *Somme de logique*, quelques années plus tard, vient à bien des égards compléter et consolider. Dans cette œuvre, c'est le plus souvent comme instrument pour la réflexion théologique qu'apparaît la logique. Et il est rare en tout cas que la théologie ne soit pas mentionnée dans les passages où se trouve soulignée la nécessité de la logique: «Puisqu'il arrive souvent que les jeunes gens, commençant par étudier les subtilités de la théologie, ou d'autres disciplines, avant d'avoir une grande expérience de la logique, tombent pour cette raison dans des difficultés qui sont pour eux inextricables, cependant que pour d'autres elles sont minimales ou nulles, et se laissent entraîner dans de multiples erreurs en rejetant comme sophismes des démonstrations vraies et en acceptant des arguments sophistiques pour des démonstrations, j'ai rédigé ce traité [...].»^{1 2}

Mais ce rapport qui vaut pour la théologie vaut tout autant pour les autres « sciences réelles », et un passage de la troisième partie de la *Somme de logique* évoquera pêle-mêle la philosophie naturelle, la philosophie morale, le

1. Le *Livre des sentences* est un recueil composé par Pierre Lombard en 1155-1157, dans lequel les positions des Pères de l'Église sont groupées par questions et réparties en quatre livres. Cette compilation devient à partir du xii^e siècle le manuel que tous les théologiens doivent commenter.

2. *SL*, I, trad., p. 3.

droit civil ou canon, la théologie «ou une science quelconque»¹.

Radicaliser de la sorte la fonction propédeutique, critique et constructive de la logique instaure un nouveau style en philosophie. Mais un autre trait fait de l'ockhamisme un élément décisif de ce qu'on a pu appeler une «métamorphose du discours scolastique» : l'importance accordée à la théorie des signes.

Guillaume d'Ockham n'est évidemment pas le premier auteur médiéval à s'intéresser à la nature et à la fonction des signes. Pourtant, minimiser le changement qualitatif que représente à cet égard la pensée ockhamiste, par la place qu'elle assigne à la sémiologie dans l'architecture du savoir, interdirait de percevoir les raisons de son impact et de l'image novatrice qu'elle a eue tout au long du Moyen Age tardif.

Les réflexions médiévales sur le signe remontent à Augustin, en qui les Médiévaux trouvent à la fois une définition du signe, un premier critère de classification, une impulsion vers des analyses concernant la place des signes en théologie, en particulier avec la question du sacrement, défini comme signe sacré, des problèmes plus précis tels que le rapport entre signification et causalité, ou encore des matériaux pour la réflexion sur le langage (synonymie, intention du locuteur...)². De tels développements ont pour lieu privilégié les commentaires des *Sentences*. La tradition aristotélico-boécienne, quant à elle, contient bien des éléments de réflexion sur certains phé-

1. *SL.*, III-4, c. 1, OP I, p. 751. Dans un passage du *Commentaire des sentences*, à propos d'une question concernant la théologie, Guillaume d'Ockham rappelle que «toute science utilise la logique comme instrument» (*Sent.*, I, Prol., qu. 7, OTI, p. 201).

2. Les principaux textes d'Augustin sur le signe sont *Le magistère chrétien*, «Bibliothèque augustinienne», vol. 11, Paris, 1949, et le *De dialectica*, éd. B. Darrell Jackson, Dordrecht/Boston, 1975.

nomènes sémantiques (distinction entre nature et convention, question de l'universel, rapport entre signification d'une part et nomination ou appellation du singulier d'autre part...), mais sans passer par une réflexion explicite et détaillée sur les signes. Si ces deux traditions ne s'ignorent pas, c'est principalement chez les théologiens qu'elles se croisent et se fécondent. Roger Bacon (né entre 1214 et 1220, mort après 1292) constitue à cet égard une étape importante, car d'une part il déclare qu'on ne peut pas étudier de façon approfondie la signification sans passer par une théorie du signe, d'autre part il élabore à cet effet des éléments de sémiologie, de manière plus complète et plus méthodique que ne l'avaient fait ses prédécesseurs. Guillaume d'Ockham en prend le relais et franchit une étape supplémentaire en intégrant l'essentiel de cette démarche et de ces résultats à une œuvre systématique de logique.

Signifier

Les quelques pages que Guillaume d'Ockham consacre aux signes dès le début de sa *Somme de logique* peuvent paraître succinctes en regard d'une théorie très élaborée comme celle de Roger Bacon, ou même des développements qu'on trouve chez certains théologiens du xiii^e siècle. En vérité, le *Venerabilis Inceptor* bénéficie de toutes ces réflexions antérieures. Par sa démarche, par ses références, fussent-elles implicites, par certains de ses thèmes, Guillaume d'Ockham s'inscrit dans le prolongement de la logique qui s'est développée chez les Anglais au siècle précédent.

Ainsi, cette tradition privilégie, dans l'approche des phénomènes sémantiques, la référence aux étants présents pour l'élargir ensuite aux passés, futurs ou possibles, alors que la tendance dominante dans la tradition parisienne était plutôt de définir une référence intemporelle à tous les signifiés pour la restreindre ensuite aux présents'. Or l'analyse des différents sens de «signifier» dans le chapitre 33 privilégie bien comme point de départ la relation aux présents pour l'étendre ensuite, tout en cherchant dans le même temps à éviter, par un tel élargissement de la signification et de la référence, l'écueil que constitue l'équivocité admise par Bacon entre la signification d'étants présents et la signification de ce qui n'est pas présent.

De même, Roger Bacon estime Qu'une réflexion sur le signe est un préalable requis pour toute étude de la signification : «Pour concevoir la vérité des signes, il faut ¹

1. Voir Alain de Libéra, «The Oxford and Paris Traditions in Logic», in N. Kretzmann, A. Kenny et J. Pinborg (eds), *The Cambridge History of Later médiéval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 174-187.

d'abord examiner la nature des signes ; autrement, on ne peut rien savoir qui en vaille la peine, ni rien de certain, concernant la signification des mots et des sons vocaux. »¹ Or Guillaume d'Ockham va fonder sa doctrine des termes sur une théorie du signe, brièvement exposée certes, mais fortement structurée. Puisque le terme, constituant élémentaire de la proposition et premier objet de la logique, est un signe, il convient de donner une définition générale du signe, d'en indiquer les principales espèces, et de situer dans ce cadre le type de signes qui intéresse plus particulièrement le logicien.

Signes et langages

L'essentiel de la sémiologie ockhamiste est résumé dans un paragraphe qui, pour répondre aux objections de contradicteurs invétérés, distingue deux sens du mot « signe ». Ces deux sens ne se rapportent pas l'un à l'autre comme le genre à l'espèce, bien que le premier soit plus large que l'autre. Les deux ont un noyau définitionnel commun, et chacun a des traits spécifiques.

Qu'est-ce qu'un signe ? — « On entend par signe tout ce oui, étant appréhendé, fait connaître quelque chose d'autre. »^{1 2} Cette présentation très générale inclut deux éléments de base: une structure duelle de renvoi, et une composante gnoséologique très générale, elle-même susceptible de spécifications. Le premier élément n'appelle aucun commentaire: sans lui, aucune sémiotité n'est concevable. Le second est omniprésent au Moyen Âge, le

1. *Compendium studii theologiae*, ed. Th. S. Maloney, Leiden, 1988, 2^e partie, chap. 1, p. 56.

2. *Somme de logique*, chap. 1, trad. p. 6-7.

plus souvent en référence à Boèce (480-524) : « Celui qui parle forme une intellection, et celui qui entend s'y arrête. »¹ Pour tout lecteur médiéval, la définition proposée par Guillaume d'Ockham est perçue comme la reprise, au prix d'une modification, d'une définition augustinienne qui a été le point de départ de toutes les réflexions médiévales sur le signe. Cette définition avait été transmise par les textes théologiques, en particulier à l'occasion de l'analyse des sacrements. C'est dans ce cadre que des réflexions originales ont été développées sur le langage et la signification. C'est par ce canal qu'elle parvient à des grammairiens ou des logiciens, et qu'elle est reprise par Bacon. Selon cette définition, « un signe est en effet une chose qui, en plus de l'impression qu'elle produit sur les sens, fait venir d'elle-même quelque chose d'autre à la pensée »^{1 2 3}. Mais dans la reprise qu'en fait Guillaume d'Ockham, a disparu la référence au sensible qui, pour Augustin, constituait le point de départ du procès sémiotique. Tel était déjà le cas chez plusieurs de ses prédécesseurs anglais, par exemple Roger Bacon qui, d'ailleurs, soulignait lui-même cet écart avec la formulation augustinienne, devenue traditionnelle et qualifiée par lui de *vulgata description*.

Il existe donc des signes dont le point de départ n'est pas sensible mais intelligible. Le choix est crucial, car dès lors les concepts peuvent être des signes. Chez Scot, déjà, les concepts formaient le domaine par excellence de la

1. Boèce, *In librum Aristotei Peri Hermeneias*, rec. C. Meiser, ed. 1% Lipsiae, 1877.

2. *Le magistère chrétien*, II, I, 1, «Bibliothèque augustinienne», vol. 11, Paris, 1949, p. 239; voir aussi *De dialectica*, chap. V, ed. B. Darrell Jackson, Dordrecht/Boston, 1975, p. 86.

3. Voir Roger Bacon, *Des signes*, trad. I. Rosier dans *La parole comme acte*, Paris, 1994, p. 322: «Le signe est en effet ce qui, offert aux sens ou à l'intellect, désigne quelque chose pour cet intellect. »

logique, et Guillaume d'Ockham reprend l'idée dans le proème de son *Exposition sur les livres de l'art logique* : « Cette science, du moins principalement, comporte la connaissance des concepts ou intentions produits par l'âme. »¹

| Comment se différencient les deux sens du mot *signe*, par-delà leur noyau commun provenant de la définition augustinienne modifiée? Lorsqu'on passe de la première à la seconde acception, quelque chose disparaît et autre chose est introduit.

; Ce qui est introduit, c'est la destination du signe, tel qu'il intéresse le logicien, à entrer dans une proposition à titre de composant. Une telle aptitude est formulée à l'aide d'un appel anticipé à cette « propriété des termes » qu'est la supposition. Celle-ci ne sera définie que plus avant dans la *Somme de logique*. D'une part, c'est une propriété sémantique, désignant un rapport direct à des choses, d'autre part elle implique une situation propositionnelle du terme. C'est la faculté qu'a un terme de sup-
I pléer quelque chose, selon différents modes, de par son ; insertion dans une proposition. La suite du texte, énumérant les signes logiques, corrobore cette destination propositionnelle. Guillaume d'Ockham ajoute les « syncatégorèmes », c'est-à-dire les mots ou concepts qui n'ont pas par eux-mêmes de signification propre et déterminée mais ! ont pour fonction de faire en sorte que les termes qui ont i une signification par eux-mêmes signifient ou se réfèrent de telle ou telle manière à leurs signifiés - par exemple des expressions telles que « tous », « quelque », « seulement », etc. Puis il élargit la notion de signe aux expressions complexes. De l'ensemble ainsi esquissé, les signes catégorématiques, à savoir ceux qui ont par eux-mêmes¹

1. *Expos., Prooemium*, OP II, p. 7.

une signification propre et déterminée, tels que «homme» ou «blancheur», sont incontestablement les piliers. C'est pour eux que vaut la définition proprement sémiotique élaborée plus haut, ce sont eux qui font penser à autre chose qu'eux-mêmes lorsqu'on les appréhende ou qu'on les forme conceptuellement. Mais même pour eux est affirmée une destination propositionnelle minimale : être sujet ou prédicat dans une proposition.

Ainsi s'esquisse, du point de vue de l'organisation théorique, une nouvelle articulation entre les concepts de signe, de signification, et de supposition. Dans la définition même du signe se trouve inscrite la destination à ! exercer, dans une proposition, une fonction sémantique de référence effective à des choses, que le concept de supposition permet dorénavant de thématiser. Quant à la ; signification, elle ne sera explicitée que dans le chapitre 33, qui porte d'ailleurs sur les sens de «signifier», donc qui cherche à appréhender un processus plus qu'un résultat achevé ou une donnée prédéterminée.



A côté de cette caractérisation positive du signe logico-linguistique par sa fin, la définition du signe au second sens supprime quelque chose qui se trouvait dans la première, et renvoie à cette occasion à un passage du *Commentaire des sentences* qui contient des précisions sur l'image et le vestige'. Augustin avait expliqué que toute créature est en un certain sens la marque du créateur. Cela se traduit par des ressemblances, des *similitudines*, plus ou moins fidèles selon le degré d'éloignement des créatures. C'est ainsi que les choses matérielles sont des vestiges tandis que l'homme, par son âme, est à l'image de Dieu.

D'après le *Venerabilis Inceptor*, certains traits sont communs au vestige et à l'image : outre un écart entre ¹

1. Voir *Sent.*, I, d. 3, qu. IX, OT II, p. 543-551: «Est-ce qu'en toute créature il y a un vestige de la Trinité?»

eux-mêmes et ce à quoi ils renvoient, les deux impliquent un élément de connaissance. «Aussi bien le vestige que l'image conduisent à la connaissance de ce dont ils sont le vestige ou l'image.»¹ Mais cela peut s'entendre diversement. Lorsque la connaissance de quelque chose cause la connaissance d'autre chose, il peut s'agir d'une production de connaissance ou bien d'une *rememoratio*. Le vestige et l'image relèvent du second cas. H s'agit d'actualiser une connaissance préalablement acquise. La trace de pas ne m'indique le passage d'un animal que si j'ai déjà une idée de la morphologie animale ; l'image de Socrate ne me rappelle Socrate que si je connais Socrate. Cette première connaissance a laissé en moi une certaine disposition acquise qui me permet de reconnaître. Quelles sont en revanche les différences? Le vestige est pensé sur le modèle de la *causalité*, et il apprend quelque chose de complexe et de contingent. L'image est pensée sur le modèle de la *ressemblance*.

Tels sont par conséquent les signes qui constituent la première espèce évoquée dans la *Somme de logique*. Le point de départ du procès sémiotique réside dans des réalités qui, sans faire partie d'ensembles linguistiques, renvoient à d'autres choses ou bien par ressemblance et imitation, ou bien comme l'effet se rapporte à la cause. On retrouve alors les exemples hérités de l'Antiquité, repris et classés par Roger Bacon, mais on note un glissement concernant la causalité. Alors que Bacon hésitait sur le rapport de la cause et du signe^{1 2}, la causalité est ici réintégrée comme l'un des deux grands modèles de relation significative à côté de la ressemblance.

1. *Ibid.*, p. 544.

2. Dans le traité *Des signes*. Bacon reconnaît trois grands types de signes naturels «par essence»: par inférence, par similitude ou par causalité. Dans *VAbrégé de théologie*, la causalité a disparu et les exemples correspondants (trace de pas et fumée) se trouvent répartis ailleurs.

Ce qui disparaît, par conséquent, dans la seconde définition du signe, c'est la présupposition, par la connaissance actuelle, d'une connaissance habituelle; c'est le caractère remémoratif de la composante gnoséologique impliquée dans le procès signifiant. Autrement dit, le signe qui intéresse le logicien d'une part est destiné à faire partie d'une proposition, d'autre part n'implique pas de remémoration (à l'encontre de toute la tradition augustinienne), si bien que la connaissance qui est impliquée peut aussi bien être une première connaissance de quelque chose. La première définition du signe, quant à elle, n'intéresse pas directement le logicien.

Mais y a-t-il vraiment un concept commun de signe, ou n'y aurait-il pas plutôt une équivocité entre le signe au sens 1 et le signe au sens 2¹ ? Il existe bien un noyau commun, formé par la conjonction d'une structure de renvoi et d'une dimension gnoséologique, même si l'un et l'autre font ensuite l'objet de spécifications. Si cette dimension gnoséologique impliquait que la connaissance d'un premier phénomène engendre la connaissance d'un second, elle vaudrait pour le signe au sens 1, mais non pour tout signe au sens 2, lequel n'implique pas nécessairement remémoration. Mais une telle lecture est trop restrictive, puisque le détour par le *Commentaire des sentences* introduit justement différents types de signes qui ont tous une certaine dimension gnoséologique. C'est cette dimension qui doit être subdivisée pour fonder la différence entre les signes. La connaissance représentative - au sens restreint du terme, c'est-à-dire pour autant que cette connaissance implique un redoublement, une deuxième présentation² -

1. La question a été soulevée par C. Michon, *Nominalisme*, Paris, 1994, p. 40 sq.

2. Sur les différentes sens de «représenter», voir *Quodlibeta*, IV, qu. 3, OT IX, p. 310.

doit être distinguée de la saisie intellectuelle d'un objet. Cette dernière n'est pas une remémoration, car une première connaissance se trouve produite. A l'évidence, la différence entre le signe au sens 1 et le signe au sens 2 vise à ouvrir cette possibilité, qui permettra d'inclure les signes conceptuels parmi les signes, selon l'interprétation du concept comme acte de l'intellect que retiendra le chapitre 12. Qu'il y ait un écart entre ces deux modes de saisie intellectuelle, l'une représentative, l'autre non, n'échappe d'ailleurs pas aux auteurs médiévaux. Plus tard, Pierre d'Ailly (1351-1420) le soulignera: «Une chose peut être dite signe d'autre chose de deux façons. En un sens, parce qu'elle conduit à la connaissance de cette chose dont elle est signe. En un autre sens parce qu'elle est cette connaissance même de la chose. En ce second sens, nous disons que le concept est signe de la chose dont un tel concept est une ressemblance naturelle, non pas qu'il conduise à la connaissance de cette chose mais parce qu'il est la connaissance même de cette chose, la représentant proprement de manière naturelle.»¹

Moins explicite que Pierre d'Ailly, Guillaume d'Ockham adopte néanmoins une position similaire. Or c'est là un geste théorique décisif. Il s'agit, ni plus ni moins, d'ouvrir le domaine conceptuel à l'analyse sémiologique, ou logico-linguistique.

La distinction des trois langages. — Dès le début de la *Somme de logique*, Guillaume d'Ockham pose qu'il y a trois sortes de langages et en conséquence trois sortes de termes^{1 2}. C'est le terme mental qui retient davantage son

1. Pierre d'Ailly, *Conceptus*, éd. L. Kaczmarek, Munster, 1980, p. 82-83. Mais, comme on l'aura remarqué, Pierre d'Ailly a une notion plus large de la *représentation*, qui inclut l'ensemble des phénomènes signifiants, et au premier chef ceux du langage mental.

2. Voir aussi *Quodl.* V, qu. 8, OT IX, p. 509.

attention. Il insiste, pour lui plus que pour les autres, sur son aspect signifiant. Même dans le *Commentaire des sentences*, où le vocabulaire sémiologique est moins présent, les éléments du *complexum* (c'est-à-dire des propositions mentales qui font l'objet d'appréhension et de jugement), donc les concepts, sont fréquemment dits *supposer* pour des choses. Et il ne s'agit pas d'une simple indication générale, ils peuvent supposer selon les principaux modes que la *Somme de logique* analysera en détail¹. Ils sont donc pris dans des relations syntagmatiques et sémantiques, ils se réfèrent à une ou plusieurs choses pour autant qu'ils font partie d'ensembles qu'on peut considérer comme des propositions.

Ce signe mental, dont le chapitre 12 de la *Somme de logique* rappellera qu'on peut également le nommer intention, concept, affection psychique, similitude ou intellection, se distingue des signes écrits et parlés par son caractère naturel. Pour classique qu'elle paraisse (reprise de l'opposition entre le signe par nature et le signe par convention), cette affirmation n'en soulève pas moins des difficultés. Qu'est-ce qui, selon Guillaume d'Ockham, fonde la signifiante du concept?

Une distinction traditionnelle depuis Boèce opposait les sons vocaux, signifiant conventionnellement, à des signes naturels tels que l'aboïement du chien. Mais quelle place assigner à ces signes que sont les affections de l'âme, destinés de surcroît à faire partie de propositions mentales ? On ne peut clarifier la question qu'en revenant à une distinction baconienne entre deux sens de «nature» et de «naturel» — sur ce point comme sur quelques autres, la pensée baconienne, en arrière-plan, éclaire les enjeux des développements ockhamistes. Selon Roger Bacon, la signification

1. Voir *Sent.*, I, d. 2, qu. IV, OT II, p. 134-135.

peut être naturelle parce qu'une chose, dans son essence, a telle propriété; ou elle peut être naturelle parce que quelque chose est expressif en raison de la nature spécifique de l'être vivant qui l'émet. Ce dernier sens convient à certains signes «que l'âme se donne» (selon une expression augustinienne). Tel est le cas de l'aboïement du chien, qui signifie la colère¹. La distinction faite par Ockham n'est pas tout à fait la même, mais le rapprochement peut s'avérer éclairant. A propos de l'universel, le chapitre 14 précise:

I «L'un est universel par nature : c'est celui qui est naturelle-
 ment un signe prédicable de plusieurs choses, de la même
 ^ . manière que la fumée signifie naturellement le feu, les
 „ '1 gémissements du malade la douleur, et le rire la joie inté-
 rieure. »² Le premier exemple (fumée/feu) concerne un signe
 naturel au premier sens du mot signe (selon la distinction
 du premier chapitre), donc un signe non linguistique. Il ne
 saurait donc suffire à caractériser pleinement le concept,
 puisque, immédiatement formé, celui-ci peut être l'élément
 d'une proposition mentale. Néanmoins, quelque chose
 fonde le rapprochement : ce ne peut être que le caractère de
 signe par causalité. Les deuxième et troisième exemples,
 quant à eux (gémissement/douleur, rire/joye), font interve-
 nir des procès qui sont plutôt liés à la nature physique ou
 psychique. Du point de vue de la réception, ils renvoient à
 des sentiments de l'âme ; du point de vue de l'émission, ils
 se produisent en raison d'une réaction naturelle, psycho-
 physique, immédiate. Cet aspect sera privilégié un peu plus
 ' loin : la naturalité de la signification du concept vient donc
 — d'un procès psychophysique commun à l'espèce humaine
 (c'est pourquoi il transcende la différence des langues)³, par
 lequel l'intellect, en fonction de ce qu'il «éprouve», de ce

1. Voir *Compendium studii theologiae*, chap. 1, p. 56-60.

2. *SL*, I, chap. 14, trad. p. 51.

3. Voir *SL*, I, chap. 1, p. 5; *Sent.*, I, d. 2, qu. vm, OTII, p. 276.

qui l'affecte, produit ou émet un signe. Il s'agit indissolublement d'une réaction et d'une action, d'un acte de concevoir qui est stimulé, provoqué par le contact avec la chose.

A ce niveau d'indétermination, nous avons affaire à un pur acte de saisir, ou de se référer à (quelque chose). Mais il n'y a pas plus de concevoir en général que d'être en général. La question qui se pose immédiatement est donc : qu'est-ce qui fait que *ce concept* se réfère à *telle ou telle chose* ? C'est ici que la première comparaison invite à répondre : principalement une relation de causalité entre la chose et ce signe conceptuel.

C'est ce qu'atteste la théorie de la formation du concept. « La connaissance intuitive est la connaissance propre du singulier [...] qui est causée naturellement par une chose et non par une autre. »¹ Est-ce que cela suffit ? Guillaume d'Ockham ne pose-t-il pas, conjointement ou en concurrence, un autre modèle de signification fondé sur la ressemblance entre concept et chose ?

Il est clair que causalité et ressemblance sont les deux modèles de relation signifiante posés à l'occasion du signe au sens 1 - vestige ou image -, et qu'ils sont transposés pour tenter de thématiser la signification naturelle, en dépit des différences de nature entre les deux sortes de signes. Il est non moins évident que de nombreux textes sur la formation du concept, des *Quodlibeta* aux *Questions sur la physique*, esquissent un édifice reposant sur une succession de relations causales. Il est néanmoins fréquent que Guillaume d'Ockham emploie le terme *similitudo* - littéralement : similitude ou ressemblance - pour désigner le concept. C'est le cas dans les parties les plus anciennes du *Commentaire des sentences*, mais aussi quelquefois dans la *Somme de logique*^{1 2}. L'expression se

1. *Quodl.*, I, qu. xm, OT IX, p. 76.

2. Voir *SL*, I, chap. 12, p. 43.

retrouve même en quelques passages des *Quodlibeta*¹. Il semble néanmoins que l'on assiste à un effacement progressif, tendanciel, de la thématique de la ressemblance au profit de celle de la causalité. Cette accentuation s'explique tout naturellement par l'évolution de Guillaume d'Ockham sur la nature du concept.

Dans un premier temps, Guillaume d'Ockham attribue aux concepts un *esse obiectivum* distinct de *Vesse subiectivum*, c'est-à-dire de l'être réel, subsistant comme substance ou comme accident². Cette idée se trouve déjà chez Henri de Harclay (vers 1270-1317), qui lit les *Sentences* à Paris vers 1300, et qui attribue un tel être objectif aux idées divines, ou encore chez Jean Duns Scot (1265-1308), qui emploie comme synonymes «être diminué» ou «être intentionnel». Guillaume d'Ockham commence par conférer un tel statut aux concepts parce qu'on peut penser à quelque chose qui n'existe pas. Tel est le cas lorsque l'on conçoit des êtres purement fictifs, tels qu'une chimère ou un bouc-cerf, lorsque l'on considère des êtres purement logiques (par exemple une proposition ou un syllogisme), lorsque l'on pense à quelque chose que l'on veut produire mais qui n'existe pas encore, et enfin lorsque l'on conçoit un universel. Puisque toute pensée est pensée de quelque chose, il faut bien quelque chose qui «termine» l'acte d'intelliger. Cet être objectif ne concerne donc pas seulement des fictions mais aussi les choses

1. Les *Quodlibeta* sont considérés comme un texte tardif, parce qu'ils furent terminés (et peut-être même rédigés entièrement) à Avignon. Cependant, Us rapportent des débats tenus antérieurement; dans cette mesure, l'argument de leur postériorité me paraît devoir être relativisé.

2. L'évolution de Guillaume d'Ockham sur cette question est connue de longue date. On en trouvera un exposé récent dans É. Cargr, *Théories de la pensée, de ses objets et de son discours chez Guillaume d'Ockham* dans *Dialogue*, XXXU1/3 (1994), p. 437-456 ; et un résumé des principales étapes dans M. McCord Adams, *William Ockham*, Indiana, Notre-Dame, 1987, vol. 1, p. 74, n. 10.

réelles ou possibles¹. Une telle théorie se trouve dans des passages des livres II et IV du *Commentaire des sentences*, ainsi que dans la première rédaction du livre I : « On peut encore dire de manière probable que l'universel n'est pas quelque chose de réel ayant un être subjectif, ni dans l'âme ni en dehors de l'âme, mais qu'il a seulement un être objectif dans l'âme, et qu'il est une certaine fiction ayant son être dans l'être objectif, comme la chose extérieure l'a dans l'être subjectif. »²

Par la suite, Guillaume d'Ockham va évoluer sous le double effet des critiques de son confrère Gauthier Chatton (1285-1344), et de la lecture de Pierre d'Auriose (vers 1280-1322, *Commentaire des sentences* vers 1316-1318). Assimilant tout être objectif à une entité forgée par l'esprit, il va tenir une telle entité pour un troisième terme, donc un intermédiaire inutile, voire, selon l'argumentation développée par Chatton, la considérer comme un obstacle, faisant écran à la saisie de la chose même dans le procès de connaissance³ ⁴. De là viennent les critiques explicitement adressées à Pierre d'Auriose dans la distinction 27 de *YOrdinalio*⁴. Guillaume refuse tout intermédiaire, mais aussi (et c'est le fondement de sa critique

1. Le texte de *YOrdinalio* *ii*, d. 2, qu. viii ne concerne que l'universel, et un passage voisin suggère qu'un tel concept, doté d'un être objectif, ne saurait s'adresser en propre à une chose singulière (voir *loc. cit.*, d. 2, qu. ix, OT II, p. 307). Mais d'autres passages, de rédaction plus ancienne, suggèrent au contraire que toute chose peut être posée en un être objectif dès lors qu'elle est conçue: telle est le cas dans une question de la *Reparant* sur les idées divines, puisque Dieu connaît toutes choses dans leur singularité, que «des idées sont d'abord idées des choses singulières», et qu'elles «ne sont pas en Dieu subjectivement et réellement mais qu'elles sont seulement en lui objectivement» (voir *Sent.*, I, d. 35. qu. v, OT IV, p. 493).

2. *Sent.*, I, d. 2, qu. viii, OT II, p. 271-272,

3. Voir Gauthier Chatton, *Lectura*, I, d. 3, art. 2, cité par G. Gâl dans *Francisco* Studies, XXVII (1967), p. 203 n.

4. Voir par exemple d. 27, qu. 3, OT IV, p. 230 sq.

d'Auriolo) un être qui sans être réellement distinct serait proprement l'objet de l'intellect, car, d'après la théorie ockhamiste de la distinction, où tout ce qui est pensable comme non identique est réellement différent, un tel être deviendrait inévitablement un intermédiaire inutile.

Sur la base de cette critique, Guillaume d'Ockham commence par ne tolérer de *fiction* que pour l'universel, puis, poursuivant son évolution, aboutit dans la *Somme de logique* à la théorie du concept comme acte d'intellection. Dans cet ouvrage, deux arguments sont employés. Le premier est le «principe d'économie»: pourquoi imaginer un facteur supplémentaire là où l'acte suffit? Mais comme toujours, le principe d'économie ne suffit pas, car comment savoir ce qui est indispensable? Le second motif est donc la démarche sémiologique elle-même. Le concept n'est pas un objet mais un signe. Or *signifier*, un acte le peut. C'est pourquoi deux formulations seulement sont ici acceptables : ou bien la-concept est une qualité existant subjectivement dans l'âme en train d'inteliger, ou bien le concept est l'acte même d'intellection. Les deux sont en vérité équivalentes si l'acte est une modification de l'âme elle-même, et si la qualité n'est pas ici une chose réellement distincte. Par commodité, Guillaume parlera souvent ensuite de la théorie du concept comme qualité; mais sans doute la formulation du concept comme acte est-elle plus explicite et plus rigoureuse au regard des exigences théoriques qui sont ici les siennes. «Tout ce qui est établi en posant quelque chose de distinct de l'acte d'intellection peut l'être sans une telle chose distincte, du fait que supposer pour autre chose et signifier autre chose peuvent convenir à l'acte d'intellection aussi bien qu'à un autre signe. »¹ Dans les textes ultérieurs tels que les *Quod-*

1. *SL*, I, chap. 12, trad., p. 44.

libeta ou les *Questions sur la Physique*, Guillaume d'Ockham se fera de plus en plus virulent contre la théorie du concept comme *fictum*.

Comme il a souvent été remarqué, la notion de similitude perd alors de son sens. Car si l'on peut admettre une ressemblance entre une chose et un concept doté d'un *esse obiectivum*¹, que signifie une ressemblance entre une chose et un acte-? Claude Panaccio s'est efforcé de maintenir un certain rôle de la *similitudo* pour fonder la signification naturelle du concept^{1 2 3}. Mais c'est au prix d'une réinterprétation de la notion qui laisse fort peu de place à l'idée de ressemblance, et qui en tout cas récuse l'idée du concept comme image⁴. Reste quelque chose comme une «similitude structurelle», un peu comme entre la trace de pas et le pied - un exemple dont Guillaume d'Ockham se sert précisément pour illustrer la signification par causalité !

Comment expliquer les récurrences de la notion de *similitudo* dans un texte comme les *Quodlibeta*? En premier lieu, il y a des passages où, plus que de *similitudo*, Guillaume d'Ockham emploie l'idée *à'assimilatio*, réinvestissant de la sorte un terme usuel dans l'interprétation thomiste d'Aristote, vocable de même famille certes, mais tirant une fois de plus vers l'acte plus que vers un objet⁵. Mais surtout, le problème de la ressemblance surgit à

1. Voir *Ordinatio*, d. 3, qu. vm, OT II, p. 272.

2. Il y a pourtant bien un endroit, comme le note Claude Panaccio, où Guillaume d'Ockham s'avance en cette voie: «L'acte est une ressemblance de l'objet» (*Quodl. IV*, qu. 35, OT IX, p. 474).

3. Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Ockham et le nominalisme d'aujourd'hui*, Paris/Montréal, 1991, en part. p. 128-130 et p. 253-258.

4. Ainsi, dans un passage des *Quodlibeta*, Guillaume emploie le mot *similitudo* pour désigner la relation entre le concept d'être et l'infinité d'objets qui est conçue (voir *op. cit.* VII, qu. xm. p. 749); voir aussi *Qu. Phys.*, qu. vu, OP VI, p. 408.

5. Voir par exemple *Quodlibeta. 1*, qu. 13, OT IX, p. 76. Voir aussi *Sent.*, II, qu. xii-xiii. OT V, p. 254, *Qu. Phys.*, qu. vii, OP VI, p. 408.

propos de la constitution du concept spécifique. Si le premier contact suppose une affection de l'âme et une causalité efficiente, je dois ensuite pouvoir reconnaître le même objet et connaître un objet semblable (par exemple un autre homme). C'est à ce propos que fait retour le vocabulaire de la ressemblance: «Aucune connaissance abstractive simple n'est davantage la similitude d'une chose singulière que d'une autre qui lui est tout à fait semblable.»¹ Si dans un passage comme celui-ci, c'est bien entre la connaissance et la chose qu'est évoquée une relation de similitude, prenons garde cependant à ne pas confondre la ressemblance entre deux chevaux d'une part et la « similitude » entre le cheval et le concept de cheval d'autre part. Car dans la même question est réaffirmé le primat du modèle causal, dès que l'on retourne à la connaissance intuitive que cette connaissance abstractive suppose: «La connaissance intuitive est la connaissance propre du singulier, non en raison d'une plus grande assimilation de l'un que de l'autre mais parce qu'elle est causée par l'un et non par l'autre et qu'elle ne peut pas être causée par un autre [...]. Ce n'est donc pas en raison de la ressemblance que l'on dit de la connaissance intuitive, plus que de la première connaissance abstractive qu'elle est la connaissance propre du singulier, mais en raison de la causalité, et parce qu'on ne peut lui assigner aucune autre cause.»²

Pour résumer, il semble que le modèle causal jouisse d'une primauté certaine dans l'explicitation de ce qui fonde l'être signe du concept. On note dans la pensée ockhamiste une évolution, à ne pas minimiser, qui tend à accentuer cette prééminence de la causalité sur la ressemblance (au sens strict où la ressemblance caractérise

1. *Quodl.* I, qu. 13, OTIX, p. 74; voir aussi *Quodl.* II, qu. 18, p. 191.

2. *Quodl.* I, qu. 13, OT IX, p. 76.

quelque chose comme une image), et cette tendance est liée au développement de l'approche sémiologique qui fait du concept un signe et lui assigne comme statut celui d'un acte d'intellection. Sur ce fond, le vocabulaire de la *similitude*/ ne disparaît pas, en partie parce que c'est un synonyme traditionnel pour *conceptus*, en partie parce que l'idée de ressemblance joue un rôle dans la constitution du concept commun. Pour ce qui concerne le rapport simple et immédiat entre la chose et le concept, subsiste tout au plus une sorte *d'homothétie*, non pas même entre une chose et son image, mais entre un acte et sa trace.

Entre le concept ainsi défini et les mots écrits ou parlés, va s'établir un rapport de subordination. Lorsque Guillaume d'Ockham formule ce rapport, il écarte immédiatement l'idée que les mots signifient de manière propre et directe les concepts¹. Cette interprétation fut longtemps dominante au Moyen Age. Son point de départ se trouvait dans le traité *De l'interprétation* d'Aristote, traduit en latin et commenté par Boèce, pour qui l'intellect «conçoit» les choses tandis que les sons vocaux «désignent» ou «signifient» les intellections². Sur cette base se sont développées différentes théories. La version dominante localise la relation de signification entre le mot et le concept, ce dernier étant plutôt une image de la chose, susceptible d'une étude purement noétique. Telle est par exemple la position de Thomas d'Aquin (1225-1274)³. Une autre version développe l'idée d'une double signification. On en trouve un exemple chez Albert le Grand (1206-1280): «le discours signifiait [...] a une première

1. *SL*, I, chap. 1, trad., p. 7.

2. Voir Boèce, *In P. H.*, éd. I*, p. 37; et *Aristoteles (altais, II-1, De interpretatione vel Peri hermeneias*, éd. L. Minio-Paluello et G. Verbeke, Bruges-Paris, 1961, p. 5.

3. Voir *Expositio libri Perihermeneias*, dans *Opera omnia* (éd. leon.), 1.1/1, Roma/Paris, 1989, p. 12.

relation à la chose qui est hors de l'âme. [...] L'autre relation est à l'espèce qui se trouve dans l'intellect ou dans l'imagination.»¹ La relation du mot au concept est la signification première, immédiate, la relation à la chose est une signification médiante.

On pouvait pourtant trouver dans le patrimoine textuel disponible d'autres suggestions. C'était le cas d'un passage des *Réfutations sophistiques*, régulièrement invoqué pour soutenir l'idée d'une signification directe des choses par les mots : « Il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, mais [...] au lieu des choses nous devons nous servir de leurs noms comme de symboles.»² Au xnr siècle, certains aristotéliens estimaient que le mot signifie la chose en tant qu'elle est conçue. Mais c'est à Oxford, autour du milieu du siècle, par exemple chez Roger Bacon, que s'esquisse une position donnant résolument la primauté à la relation directe entre le mot et la chose au fondement de la signification³.

Guillaume d'Ockham prend place dans ce mouvement. Il rejette l'interprétation traditionnelle d'Aristote et de Boèce : « Le Philosophe ne veut pas dire que tous les mots signifient proprement et au premier chef les affections psychiques, comme s'ils étaient créés par imposition pour

1. *Sunrnia de creaturis*, qu. 25, trad. Irène Rosier dans *La parole comme acte*, Paris, Vrin, 1994, p. 312 - «espèce» (*species*) est ici à peu près synonyme d'image, sensible ou intelligible. Boèce lui-même, en un autre passage de son commentaire, invitait à poser de façon semblable une double relation de signification : voir éd. I*, p. 40.

2. *Réfutations sophistiques*, I, 165 a 6-7 (trad. Tricot, Paris, 1969, p. 2-3). Guillaume d'Ockham s'y attarde dans son commentaire: voir *Expos. Elench.*, liv. I, c. 1, § 3, OP III, p. 8. Ce même passage était déjà évoqué dans l'unique question de la distinction 22 de l'*Ordinatio*, au cours d'un développement concernant les rapports du mot, du concept et de la chose.

3. Voir *De signis*, V (162), ed. K. M. Fredborg, L. Nielsen et J. H. Pinborg, An Inedited Part of Roger Bacon's *Opus maius*, dans *Tractatio*, XXXIV (1978), p. 132.

signifier principalement les affections psychiques. [...]. Cependant, le Philosophe dit que le son vocal est la marque de l'affection psychique à cause d'un certain ordre qui s'établit entre eux dans la signification, parce que d'abord l'affection signifie la chose et que le son vocal, secondairement, signifie non pas l'affection psychique mais les choses mêmes que signifie cette affection. »¹

En contrepartie, Guillaume accentue la thèse du signe comme substitut. La relation principielle, valable pour tout signe logico-linguistique, au-delà des variations concernant le procès gnoséologique impliqué, est le rapport simple de *substituabilité*. Le signe tient lieu de (quelque chose), il est mis pour (une ou plusieurs choses). C'est un rapport immédiat. D'un point de vue purement sémantique, entre le mot et la chose, le concept n'intervient pas à titre d'intermédiaire, même s'il conditionne la signification. Le mot écrit, le mot parlé et le concept signifient, directement et au même titre, la chose. D'un point de vue gnoséologique, entre le signe logico-linguistique et la chose, il n'est pas nécessaire de multiplier les entités.

Cette thèse cruciale est corrélée à un faisceau d'autres prises de position. En premier lieu, ce rapport direct entre les signes et les choses autorise le développement d'une logique de la référence qui s'appuie sur la théorie de la supposition. Ensuite, l'analyse logico-linguistique est libérée de tout parallélisme entre les choses, la pensée et le langage. Surtout, le concept lui-même peut être pensé comme signe et non plus objet de signification. Cette dernière thèse implique une mutation profonde dans la manière de penser le langage mental, en tant qu'ensemble structuré de concepts. Il ne s'agit plus, comme avec Augustin, de mettre au fondement du verbe extérieur une ¹

1. *Expos, in P. H., Prooemium, § 2, OP II, p. 347.*

parole intérieure qui devrait pour se formuler se matérialiser en des signes, mais de considérer que la pensée a elle-même une nature linguistique'.

Structure et fonction du langage mental. — Du *Commentaire des sentences* aux *Questions sur la physique*, des relations sémantiques de supposition sont attribuées aux concepts. Mais c'est la *Somme de logique* qui assigne une structuration logico-linguistique au domaine conceptuel, lequel devient ainsi un véritable langage mental¹ ². A toute proposition orale ou écrite correspond une proposition mentale, de signification équivalente. Ce langage mental ne saurait être une simple image mentale du langage parlé, il est au contraire premier. Il comprendra aussi bien des syncatégorèmes que des catégorèmes³. Cela seul suffit à esquisser un double axe, caractéristique de tout langage : référentiel d'une part, fonctionnel ou syntagmatique d'autre part. Quel que soit le primat du nom dans la conception ockhamiste du langage, celui-ci ne saurait se réduire à un ensemble d'étiquettes.

Ensuite, il faut appliquer au langage mental la distinction des parties du discours telles qu'elles avaient été définies dans les *Institutions grammaticales* de Priscien (vr siècle). Alors que dans le langage parlé on trouve toutes ces parties du discours (sauf l'interjection, qui a disparu de la liste), le langage mental comporte des noms et des verbes (le nom incluant ici l'adjectif aussi bien que le substantif), ainsi que des pronoms, des adverbes, des conjonctions et des prépositions. Enfin,

1. Claude Panaccio a souligné la rupture que constitue, dans l'idée de langage mental, la doctrine ockhamiste: voir *op. cit.*, chap. 2, en part. p. 70-79.

2. Voir aussi *Sent.*, I, Prol., qu. 3, OT I, p. 134; dist. 2, qu. 8, OT II, p. 282; *Quodl.*, V, qu. VIII, OT IX, p. 508-513.

3. Voir *SL*, I, chap. 4, p. 14.

certaines «accidents» conviennent au langage mental: ce sont le cas, le nombre et la comparaison pour le nom, le mode, le genre, le nombre, le temps et la personne pour les verbes. Tous sont des accidents considérés comme sémantiquement pertinents, en même temps qu'ils dessinent une sorte de syntaxe logique.

Il ne s'agit pas toutefois de postuler un parallélisme entre le langage et la pensée. Certains accidents du langage parlé ne se retrouvent pas dans le langage mental : ce sont le genre et la figure¹ pour le nom, la conjugaison et la figure pour le verbe. En conséquence, une mutation du genre n'implique pas une différence dans le langage mental, à la différence d'un changement de nombre, ou de cas. De même, certaines parties du discours n'existent pas dans le langage mental, comme le participe.

Le langage mental est bien par conséquent un véritable langage, articulé en unités morphologiques, avec un certain nombre d'accidents, et analysable selon un double axe syntagmatique et référentiel. Il est universel, au sens où il vaut pour tout homme. Il est plus économe, sans pour autant éliminer absolument toute redondance. Il élimine ce qui relève de l'ornement ou de l'élégance et retient ce qui est pertinent pour la signification ou pour la vérité des propositions.

Le langage mental est le premier porteur des propriétés sémantiques. Guillaume d'Ockham déplace ainsi au niveau de la pensée l'ensemble de la conceptualité logique jusque-là appliquée principalement au langage parlé, et y investit par conséquent toute la puissance de la sémantique dite « terministe », c'est-à-dire l'analyse des propriétés référentielles des termes qui s'était développée depuis le ^{xn} siècle.

1. La figure désigne ici la forme composée ou non des mots, comme «Lucifer» est composé de *lux* et *defero*.

Deux questions subsistent cependant. Premièrement, n'y a-t-il pas un risque de circularité entre langage parlé et langage mental? Le langage mental, qui sert de critère sémantique, est-il autre chose que la projection du langage oral, donc d'un langage particulier, comme le suggère par exemple le fait qu'il y a des cas, ce qui ne convient pas à toute langue? Il est clair que Guillaume d'Ockham n'a pas l'idée d'élaborer une idéographie, une caractéristique idéale. Son modèle est le latin. Il privilégie la structure propositionnelle « S est P ». Si le langage mental joue le rôle d'un langage idéal, il s'agit bien plutôt d'un *langage épuré* - épuré de certains traits jugés non pertinents. Nous sommes donc renvoyés à une deuxième question: un tel langage a-t-il un statut empirique ou un statut purement logique? Ce n'est pas une construction artificielle, élaborée de toutes pièces à des fins explicatives. On part du latin, et la conscience intuitive de la langue semble guider bien des développements. Cependant, ce n'est pas l'expérience, mais bien un argument théorique qui sert à poser l'exigence de principe d'un langage mental: c'est l'idée de complexe mental, porteur de vérité, c'est le besoin de composer les signes conceptuels en un véritable langage. Guillaume d'Ockham déduit ce qui lui paraît nécessaire pour la signification et la vérité, il reconstruit ainsi par idéalisation à partir du langage parlé un langage qui joue en retour un rôle de langage idéal, parce que formulé à partir de critères sémantiques. C'est pourquoi l'on a pu parler d'« oscillation entre la psychologie cognitive et la logique philosophique »¹. Guillaume d'Ockham ne ressent pas le besoin de trancher entre deux points de vue qui pourraient nous paraître inconciliables. Pour lui, la logique n'est aucunement une science autonome. Certes, la théorie logique est construite,

1. Cl. Panaccio, *op. cit.*, p. 98.

elle définit ses problèmes et ses objets, mais elle est consubstantiellement liée à son usage, dans la théologie et dans la philosophie naturelle. On ne saurait donc concevoir la théorie ockhamiste du langage mental comme «sémantique pure» au sens de Carnap. Il y a bien un aspect de généralisation par rapport à tel ou tel domaine particulier de scientificité. Sans doute certains aspects ont-ils une portée universelle : critère d'engagement ontologique, concepts logiques de base tels que la signification, la supposition, les conditions de vérité, etc. Mais ce dont Ockham vise à rendre compte, ce n'est pas de tous les langages possibles, c'est des discours épistémologiquement pertinents, qui pour lui se formulent tous dans une même langue.

Modes de signification et de référence

Depuis le XIII^e siècle, s'est élaborée une sémantique centrée sur l'étude des variations de référence des termes en fonction de leur usage dans tel ou tel contexte, et en particulier au sein d'une proposition. Cette démarche qui a contribué, durant le Moyen Age, à faire de la logique l'une des disciplines les plus inventives, s'est condensée dans la théorie de la *suppositio* — suppléance d'une chose par un terme. ce que les médiévistes ont coutume de transcrire littéralement par « supposition ».

Il n'est pas question de retracer ici, même sommairement, l'origine et les transformations du concept logique de supposition¹. Celui-ci combine à l'origine de multiples

1. Voir par exemple L. M. de Rijk, *Logica modernorum*. A Contribution to the History of Early Terminist Logic, Assen, 2 t. en 3 vol., 1962-1967; Id., The Origins of the Theory of the Properties of Terms, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. p. 161-173; A. de Libéra et I. Rosier, La pensée linguistique médiévale dans S. Au roux (éd.), *Histoire des idées linguistiques*. Bruxelles, 1992, t. 2, p. 115-186. en part. p. 142-158.

déterminations : théologique (la relation entre essence et supôt dans le cas de la divinité), métaphysique (la notion aristotélicienne de sujet des accidents), linguistique (la relation grammaticale du sujet et de l'attribut). Surtout, il surgit comme réponse à une série de phénomènes linguistiques, la plupart du temps mis en évidence dans le cadre de *sophismata* (ou propositions déroutantes), qui tous font ressortir le besoin d'une théorie de la référence: usages métalinguistiques, univocité (rapport individu/espèce), référence à des choses singulières en relation à la signification de natures communes, étude de paralogismes ou *fallacie*...

Dans la tradition anglaise, la supposition «ne convient jamais au terme qu'au sein d'une proposition»¹. Mais immédiatement, elle est définie par un rapport de substitution entre le mot et la chose. Le mot *tient lieu* d'une ou de plusieurs choses dans une proposition. «On appelle ["supposition" une sorte de position à la place d'autre chose.»² C'est par conséquent une propriété sémantique qui a pour condition une insertion propositionnelle, donc une dimension syntagmatique d'enchaînement des signes logico-linguistiques. La preuve en est que cette définition initiale ne peut être explicitée, développée, qu'en croisant ces deux dimensions : « ainsi, lorsqu'un terme tient lieu de quelque chose dans une proposition, si bien que nous utilisons ce terme pour quelque chose et qu'il se vérifie (lui-même ou son nominatif s'il est à un cas oblique) de cette chose ou du pronom démonstratif qui la désigne, alors il suppose pour elle.»³ L'usage d'un terme pour quelque chose a pour conséquence immédiate la possibilité d'une formulation qui articule dans une proposition vraie ce

1. *SL*, I, chap. 63, p. 199.

2. *Ibid*

3. *Ibid*.

terme et un démonstratif désignant cette chose. Le démonstratif joue ainsi chez Guillaume d'Ockham un rôle crucial, au sens littéral du terme¹. La monstration permet d'ancrer le langage dans le monde des choses extra-linguistiques. Le *Lejiceci* » transpose le non-linguistique en linguistique. A un premier niveau, cela explique le privilège du présent et la reprise d'une démarche d'élargissement à partir de cette référence au présent, dans le chapitre sur le *signifier*. A un second niveau, il importe de se libérer de la certitude sensible en posant qu'il est possible de désigner au moyen d'un démonstratif quelque chose de non présent, et même de non sensible². Le démonstratif peut ensuite (dans l'analyse du langage mental) paraître se réduire à un nom propre, mais il garde irréductiblement une fonction spécifique, en tant qu'opérateur de cette transposition dans le royaume du langage. Ainsi « homme » suppose pour Socrate si je puis dire véridiquement « ceci est un homme » en désignant Socrate. Ce dispositif vaut pour le prédicat comme pour le sujet. Prédicat et sujet, du moins dans le modèle propositionnel de base qu'est la proposition catégorique d'inhérence au présent, ont des relations de même nature aux choses singulières. Loin que le prédicat suppose pour une forme, sujet et prédicat supposent pour les mêmes individus.

Supposition et signification sont donc toutes deux des relations entre mots et choses singulières. Cela rend caduques un certain nombre d'interrogations sur les types de

1. Sur la fonction du démonstratif, ainsi que l'écart entre son analyse explicite et son rôle opératoire effectif, voir Cl. Panaccio, Occam et les démonstratifs, dans *Historiographia iinguistica*, VII (1980), p. 189-200; et Id., *Les mots, les concepts et les choses*, p. 177-181.

2. Dans *SL*. III-3, chap. 33, OP I, p. 717, Guillaume d'Ockham considère des propositions telles que « *istum esse Deum est necessarium, demonstrando Patrem* » (« que ceci soit Dieu est nécessaire, en désignant le Père » - c'est moi qui souligne).

signifiés. Ce qu'il importe en revanche d'élucider, ce sont des manières de signifier les choses et de s'y référer. C'est ainsi que Guillaume d'Ockham aborde la question de l'universel.

L'universel. — Quoique le problème de l'universel ne soit pas le problème de la philosophie médiévale, comme on se l'imagine encore parfois à la suite de Victor Cousin, *Vlslagoge* de Porphyre invitait à s'interroger sur le statut des genres et des espèces. En ce domaine, l'adversaire principal de Guillaume d'Ockham est Quns Scot. Celui-ci, influencé par une ontologie avicennienne, juge que la nature devient universelle lorsqu'elle est conçue et qu'elle s'individualise dans les choses en contractant une différence individuelle. Mais pour Guillaume d'Ockham, toute chose est singulière : « N'importe quelle chose qu'on peut imaginer exister est, de soi, sans rien qui lui serait ajouté, une chose singulière, numériquement une. » Il n'y a pas de chose universelle : « Les universels ne sont pas dans les choses [*in re*], et n'appartiennent pas à l'essence des choses. »¹²

La notion logique d'universel est un concept de second ordre, permettant de caractériser et de classer certains types de signes. Parmi les signes (écrits, oraux ou mentaux), certains seront singuliers, tels que «Socrate», ou «celui-ci», d'autres seront universels, tels que «homme», «pierre», «blancheur». Selon la terminologie logique ockhamiste, «universel» est donc une intention seconde, un signe de signe - lequel existe, d'ailleurs, comme chose singulière à titre d'acte ou de qualité de l'âme intellectuelle, et n'est universel que par signification³.

1. *Expos. in Porph.*, Prooemium, § 2, p. 11; trad. (modifiée) p. 61.

2. *Ibid.*, p. 15; trad. (mod.) p. 66; voir aussi, entre autres, *Sent.*, I, d. 2, qu. VII, p. 248-249.

3. Voir *SL*, I, chap. 14, trad., p. 50.

Si appeler « universel » ce qui est prédicable d'une pluralité est de stricte obédience aristotélicienne', une telle formule est susceptible d'interprétations diverses selon la manière dont on entend la prédication. Au xir siècle, souvent, l'idée de prédication est ambivalente et concerne des relations entre des choses, ou natures, autant qu'entre des mots. Mais Guillaume d'Ockham défend une interprétation résolument logico-linguistique de cette notion. Il est ainsi conduit à reformuler l'adage aristotélicien d'une manière qui fait du signe (et non d'un signifié) l'universel : « N'importe quel universel [...] n'est universel que par signification, parce qu'il est le signe de plusieurs choses. »^{1 2 3}

Il y a donc peu à dire, du point de vue ockhamiste, sur les universels. Ce qu'on appellera ultérieurement, en un curieux français, le « problème des universaux » est un problème mal posé, voire un faux problème puisque les formulations porphyriennes portent sur des modes d'être là où il n'est question que de modes de signification. Au premier abord, il s'agit d'un problème étranger à la logique, plutôt de nature métaphysique, mais une juste conception du signe conceptuel dissout la difficulté en déplaçant la question. Le problème serait donc mineur s'il n'était l'occasion de mises au point critiques. Car dès le commentaire sur Porphyre, Guillaume d'Ockham juge que l'ignorance de ces questions conduit de nombreux modernes à des erreurs². Ces développements, parfois très longs, ont cependant une importance qui n'est pas seulement réfutative. Eux seuls en vérité permettent d'établir, par une sorte de preuve non pas ostensive mais négative, l'ontologie du singulier⁴. Le principe de

1. Voir *De l'interprétation*, 7, 17 a 39.

2. *SL*, I, chap. 14, trad., p. 50; cf. aussi *Quodl*, V, qu. 12, OT IX, p. 531.

3. *Expos. in Porph.*, Prooemium, § 2, OT II, p. 10-11.

4. C'est un point qu'établit bien C. Michon dans *Nominalisme*, chap. 11.

l'existence exclusive du singulier n'a en effet rien d'une évidence immédiate ; il doit être établi et justifié par ces réfutations qui montrent que l'ontologie de la nature commune est intrinsèquement contradictoire, conduisant à poser à la fois l'identité et la distinction de la nature et de la différence individuelle.

Les catégories. — Avec la théorie du concept universel, la théorie des catégories fut l'un des éléments de l'ockhamisme les plus rapidement connus et discutés. La démarche générale d'Ockham consiste à refuser un parallélisme entre la série des catégories, telle qu'Aristote l'avait établie, et les divisions de l'être. Autrement dit, il écarte toute idée de «genres de l'être» qui formeraient une division de ce qui est signifié par les catégories. Pour Guillaume, les noms de «substance», «quantité», «qualité», etc., sont d'abord des signes permettant de classer les signes vocaux ou conceptuels selon le type de questions auxquelles ils permettent de répondre. C'est donc le principe même de la division des catégories (des sens dans lesquels l'être se dit) qui doit être considéré comme une distinction de modes de signification¹. Les dix catégories sont dix sortes de termes par lesquels on renvoie aux mêmes choses de telle ou telle manière². Une fois de plus, l'ignorance de ce point de départ conduit les modernes à des erreurs d'interprétation : ils croient parler des choses alors qu'ils ne traitent que des concepts ou des mots.

Pour développer une telle approche, Guillaume d'Ockham réinvestit toute sa théorie du signe et va analyser ces modes de signification à l'aide des notions de signification primaire et de signification secondaire (ou conno-

1. Voir *Expos. Praed.*, c. 7, p. 157-158.

2. Voir *SL*, I, c. 51, p. 167, trad., p. 173 ; *Expos. Praed.*, c 7, § , OP II, p. 157-161.

tation), ainsi que la différence entre le concret et l'abstrait, synonymes ou non synonymes.

Outre cette affirmation principielle concernant la portée sémiologique des catégories, la théorie ockhamiste se caractérise par sa parcimonie. Pour Guillaume d'Ockham, seules les catégories de substance et de qualité ont une portée absolue, c'est-à-dire renvoient proprement et directement, sans signification seconde, à des choses réelles¹. Toutes les autres catégories sont diverses manières de signifier ces substances et ces qualités. La tradition philosophique médiévale était moins parcimonieuse. La quantité, en particulier, fut considérée par de nombreux auteurs comme contribuant à définir l'être de la chose. Guillaume d'Ockham, quant à lui, refuse que quelque chose de réel corresponde aux termes quantitatifs: «Parmi les modernes, on estime fréquemment que n'importe quelle quantité est une certaine chose, réellement et totalement distincte de la substance et de la qualité. [...] D'abord, j'entends montrer que cette opinion est contraire à la pensée d'Aristote. »² Les termes quantitatifs concrets sont tenus pour des connotatifs qui désignent les mêmes choses que les termes substantiels et qualitatifs, séparément ou conjointement, ou bien encore en connotant leur division en parties et la position respective de ces dernières. Quant aux termes abstraits de la catégorie de quantité, ils sont synonymes des termes concrets.

Les enjeux d'une telle prise de position sont doubles.^{-^} Ils concernent d'abord la théologie. En effet, selon Thomas d'Aquin, c'est la quantité, indépendante des substances et des qualités, qui est tenue pour le sujet réel et permanent des qualités dans la transsubstantiation : «[...] tous les accidents qui subsistent dans le sacrement,

1. Voir en particulier *Quodl.*, VI, qu. 16, OT IX, p. 642.

2. *Somme de logique*. I, c. 44, trad., p. 139.

ont, en guise de sujet, la quantité du pain et du vin, laquelle subsiste. »' Mettre en cause la réalité propre de la quantité et son indépendance vis-à-vis des substances singulières, c'est ruiner l'explication dominante de la subsistance des qualités dans la transsubstantiation. Sa conception de la quantité sera d'ailleurs l'un des éléments retenus à l'encontre de Guillaume d'Ockham par la commission réunie à Avignon pour examiner ses textes à la demande du pape. Dans son esprit, cependant, sa théorie ne fait pas obstacle à la compréhension de l'Eucharistie, bien au contraire, comme il s'en explique dans le *Traité sur le corps du Christ*.

Ensuite, la conception de la quantité a des conséquences en philosophie naturelle, en particulier par la manière dont on conçoit le rapport du corps matériel et de son extension - nous y reviendrons ultérieurement.

L'autre catégorie dont le statut est problématique est la relation. Pour Guillaume d'Ockham, la relation n'est pas «une petite chose entre les choses»; elle n'est pas, elle non plus, une réalité distincte des substances et des qualités individuelles. Une fois de plus, la *Somme de logique* déplace le problème tel qu'il était traditionnellement formulé : il ne s'agit pas de s'interroger sur le statut ontologique de la relation, et sur son fondement dans un sujet qui se trouve en relation avec un autre; il convient d'abord de considérer la relation comme un terme de seconde intention, donc un signe de signe, renvoyant à une certaine catégorie de termes. Un nom sera dit relatif s'il désigne son signifié de telle manière qu'il ne peut le suppléer correctement dans une proposition sans qu'on doive lui ajouter un autre terme à un cas dit «oblique»,¹

1. Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIP, qu. Lxxvii, art. 2, resp., Paris, Éd. du Cerf, 1986, t. IV, p. 594.

c'est-à-dire autre que le nominatif. Une relation telle que la paternité n'est donc pas une réalité au même titre que la blancheur. C'est un abstrait synonyme du concret correspondant («père»), abstrait dont il importe de ne pas hypostasier le signifié car son synonyme ne renvoie qu'aux individus singuliers (par exemple Platon), d'une manière telle qu'il connote les autres individus signifiés par les termes au génitif qu'on doit ajouter à «père» (ou sous-entendre) pour en user correctement. S'interroger sur le fondement de la relation dans le sujet, c'est-à-dire dans le signifié auquel renvoie le terme relatif, c'est une nouvelle fois être dupe du langage.

Ici encore, les enjeux théologiques sont très présents. Des relations réelles telles que la paternité et la filiation semblent en effet impliquées entre les trois personnes divines par le dogme de la Trinité. En ce cas, Guillaume d'Ockham n'a d'autre échappatoire que de prôner une sorte de double vérité, un espace (restreint) au seuil duquel les règles usuelles de la logique dans son usage naturel doivent être suspendues : « Bien que selon l'usage des théologiens il faille admettre qu'une certaine chose en dehors de l'âme, qui n'est pas le signe simple d'autre chose à partir duquel une proposition devrait être composée, est une relation, je pense toutefois qu'Aristote a uniquement considéré comme relatif, ou *ad aliquid*, ou comme relation le nom à partir duquel une proposition mentale, vocale ou écrite doit être composée. »^{1 2}

Si l'on examine les conceptions de la quantité ou de la relation chez les auteurs postérieurs à Ockham, on aper-

1. Voir *Expos. Praed.*, c. 12, OP II, p. 242. Voir aussi *SL*, I, chap. 49, trad., p. 162. La critique de l'idée selon laquelle la relation serait une relation réelle se retrouve aussi, amplement développée, dans *Sent.* I, d. 30, qu. m, OT IV, p. 335-365; *Quodi.* VL qu. xvi, OT IX, p. 639-646.

2. *SL*, I, chap. 49, trad. p. 161. Voir aussi *Sent.*, I, dist. 26, qu. L OT IV, p. 157.

çoit des variations qui attestent que la réflexion se poursuit. Cependant, la démarche consistant à traiter les catégories comme des modes de signification va largement se répandre.

La supposition et ses modes. — La supposition impliquant l'usage d'un terme, la théorie de la supposition ne peut être qu'une théorie de sa division, une théorie des modes de supposition. En deux siècles de réflexion, la logique terministe a mis au point et affiné un outil extrêmement complexe qui aboutit, chez chaque auteur, à une division détaillée. C'est en allant dans ces détails que l'on peut éprouver la fécondité de cet outil. Il ne saurait être question, ici, d'exposer dans tous ses méandres la division ockhamiste de la supposition des termes, mais seulement d'en indiquer les grandes lignes¹.

Il y a dans la division de la supposition deux étapes qu'il importe de distinguer. La première est la division de la supposition en supposition personnelle, supposition simple et supposition matérielle. La seconde est la théorie des modes de la supposition personnelle. En ce qui concerne la première étape, il ne faut pas se laisser duper par ce qu'évoque étymologiquement chacune de ces expressions. La supposition personnelle n'est pas plus la référence à des personnes que la supposition simple ne renvoie à quelque chose de simple, et la supposition matérielle n'a rien à voir avec la matière.

«La supposition est personnelle lorsque le terme suppose pour son signifié.»² Bien qu'elle soit fort classique par certains aspects, cette définition prend toute sa portée dans un cadre où seuls des êtres singuliers sont signifiables, et en aucun cas des natures communes. Elle se démarque d'une

1. Pour un exposé récent, voir C. Michon, *op. cit.*, chap. 6 et 7.

2. *SL*, I, chap. 64, trad. p. 201.

autre, que l'on trouve par exemple chez Guillaume de Sherwood (1200/1210-1266/1272), prenant à la lettre l'idée de « mettre sous ». Mais elle permet en outre de souligner que ce signifié ne se réduit pas à des choses extra-mentales ou extra-linguistiques. Il va inclure des choses en dehors de l'âme (comme dans « tout homme est un animal »), mais aussi des sons vocaux (comme dans « tout nom vocal est une partie du discours ») ou des intentions de l'âme (comme dans « toute intention de l'âme est dans l'âme »). L'appel à l'antériorité de la signification permet ici de généraliser le rapport référentiel à tout usage significatif, c'est-à-dire tout usage qui n'est pas auto-référentiel.

La supposition personnelle ainsi définie jouit d'une incontestable primauté par rapport aux autres modes de supposition. Certes, elle ne concerne que les signes catégorématiques qui sont les extrêmes des propositions. Mais pour ceux-là, que nous avons décrits comme les piliers de la signification, c'est une sorte d'usage premier, à tel point que les autres se définissent secondairement par rapport à lui. Alors qu'un terme peut toujours être entendu selon la supposition personnelle, les autres modes de supposition impliquent dans le discours des marques de reconnaissance - il dépend de la nature de l'autre terme avec lequel il est en relation, ou d'un signe particulier qui suppose une décision explicite du locuteur.

La supposition simple est une des notions les plus débattues en logique médiévale. La définition ockhamiste est originale, bien qu'elle recouvre les exemples traditionnellement classés dans cette catégorie. Sa réinterprétation est liée à la théorie du signe universel et à la conception des genres et des espèces, tenus pour des signes conceptuels et non pas des objets de signification. Ainsi, posant ¹

1. Voir Guillaume de Sherwood, *Introductiones in logicam*, éd. C. H. Lohr, P. Kunze et B. Mussler, dans *Traditio*, 39 (1983), p. 266.

que «la supposition est simple lorsque le terme suppose pour une intention de l'âme sans être pris significativement»¹, Guillaume donne comme exemple *homo est species*, «l'homme est une espèce». En l'occurrence, cela signifie que « homme » est un terme spécifique, c'est-à-dire le signe de plusieurs individus. Il ne renvoie pas à ses signifiés (les hommes singuliers) ni au son vocal «homme», mais au concept auquel le signe parlé est subordonné sans pour autant le signifier. Cette conception s'oppose à celle qui considère que la supposition est simple quand le terme suppose pour son signifié. Ainsi, selon Gauthier Burley (1274/1275-apr. 1344), puisque un terme commun signifie une nature commune, dans «l'homme est une espèce» le terme «homme» suppose pour son signifié². Si le même exemple est considéré par les deux auteurs comme un cas de supposition simple, c'est avec des définitions différentes et dans le cadre d'une autre théorie de la signification.

Qu'est-ce qui permet de reconnaître qu'un terme est pris selon la supposition simple? Essentiellement la signification de l'autre extrême avec lequel il se trouve mis en relation. Dans «l'homme est une espèce», puisque « espèce » signifie un concept (selon la théorie préalablement établie du signe conceptuel), la supposition du sujet peut être simple. Dans de tels cas, il est cependant nécessaire de faire une distinction. Une telle proposition est en effet équivoque parce qu'un terme catégorématique peut toujours être entendu selon la supposition personnelle. Par conséquent, dans cet exemple, «homme» peut être entendu soit selon la supposition personnelle - auquel cas

1. *SL*, I, chap. 64, trad. p. 201.

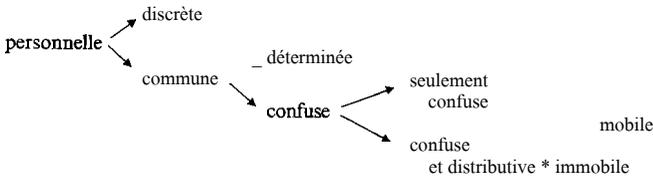
2. Voir Gauthier Burley, *De puritate artis logicae. Tractatus longior*, ed. Ph. Boehner, St. Bonaventure, New York/Louvain/Paderborn, 1955, p.7.

la proposition est fautive -, soit selon la supposition simple - auquel cas elle est vraie.

La supposition est matérielle lorsqu'un terme suppose pour un son vocal ou pour un signe écrit qu'il ne signifie pas, comme par exemple «homme» dans «homme est un mot de deux syllabes». La supposition matérielle peut convenir à n'importe quel terme qui peut faire partie d'une proposition, y compris les syncatégorèmes et les propositions elles-mêmes. Elle est le principal moyen de concevoir que des termes ou des expressions se réfèrent au langage et non aux choses significées. Jean Buridan (vers 1300-apr. 1358) - mais dans le cadre d'une conception différente des rapports entre mot, concept et chose - étendra l'idée de supposition personnelle jusqu'à recouvrir la supposition simple, qu'il considérera comme une survivance inutile¹.

La supposition personnelle est ensuite elle-même subdivisée en de nombreux modes. Cette seconde partition n'est pas de même nature que la première. Ce ne sont plus les relations intra-propositionnelles qui permettent de la déterminer, mais, du moins quand il s'agit d'un terme commun, les inférences permises par la proposition.

Le schéma est le suivant :



1. Cette théorie est exposée dans sa *Somme de logique*, IV, m, 2, ed. M. E. Reina dans *Rivista critica di storia della filosofia*, 1957, p. 181 et 201-205.

La supposition discrète est celle d'un nom propre ou d'un démonstratif pris significativement; la supposition commune est celle d'un terme commun. Le critère reste ici purement morphologique.

La supposition est déterminée quand on peut descendre aux singuliers par une proposition disjonctive, par exemple *homo* dans *homo currit* («un homme court» à entendre de façon indéfinie) parce que l'on peut dire «un homme court, donc cet homme-ci court, ou cet homme-là court, etc. », et que de n'importe quelle singulière correspondante, on peut inférer la proposition initiale. Ce mode de supposition concerne autant le prédicat que le sujet.

On appelle supposition confuse toutes les suppositions autres que la supposition déterminée. La supposition seulement confuse est définie par le fait qu' « on ne peut pas descendre aux singuliers par une proposition disjonctive sans modification de l'autre extrême, mais seulement par une proposition dont le prédicat est disjoint, et qu'on peut l'inférer de n'importe quelle singulière ». Par exemple «animal» dans «tout homme est un animal».

La supposition est confuse et distributive « lorsqu'il est possible (le terme ayant plusieurs réalités contenues sous lui) de descendre d'une certaine manière à une conjonction de propositions, et que la proposition initiale ne peut être formellement inférée d'aucun élément de cette conjonction ». Par exemple de «tout *homme* est un animal» on peut inférer «donc cet homme-ci est un animal, et cet homme-là est un animal, et ainsi de suite». Mais de «cet homme-ci est un animal», on ne peut pas inférer «tout homme est un animal». Cette descente ne se fait pas toujours de la même manière, puisque parfois elle est possible sans variation à l'intérieur des propositions, excepté la transformation du terme commun en terme singulier - la supposition confuse et distributive est alors dite *mobile* -, parfois elle ne peut se faire que moyennant

quelque variation, comme dans « tout homme sauf Socrate court », où le signe syncatégorématique disparaît lorsque j'infère « donc Platon court, et Cicéron court, etc. » - et la supposition est alors dite *immobile*.

Si la division des modes de supposition varie selon les auteurs, elle s'est avérée être un instrument extrêmement fécond dans l'analyse des discours des sciences naturelles ou de la théologie.

Signification et supposition. — Les différents modes de signification et de supposition ainsi définis vont conduire au long du xrv* siècle à une analyse sémantique dans laquelle les notions de signification, de supposition et même de prédication sont mises sur le même plan, tout en remplissant des fonctions différentes dans la théorie logico-sémantique.

Guillaume d'Ockham contribue de manière décisive à modifier les relations entre ces catégories théoriques. La question des rapports entre supposition et signification chez Ockham est objet de controverse. Si le primat du nom - fondé en dernière analyse sur la théorie du signe conceptuel — peut inviter à interpréter l'ockhamisme comme un «atomisme sémantique», il faut pourtant se garder de ne voir dans Guillaume d'Ockham que la reconduction de la position classique, par exemple celle de Pierre d'Espagne, j qui opposait purement et simplement la signification fixée de manière anté-propositionnelle aux variations de référence que thématise la supposition¹. D'ailleurs, ici encore, ^

1. Après avoir insisté peut-être unilatéralement sur une approche contextuelle de la signification, j'ai tenté de faire le point de façon plus complète et plus nuancée dans *Logique et théorie du signe au xrv siècle* (voir p. 84-95). Je ne puis ici que renvoyer à ces développements auxquels je ne trouve rien d'essentiel à modifier. L'atomisme sémantique de Guillaume d'Ockham est défendu avec vigueur par Claude Panaccio (voir *op. cit.*, p. 165-213).

l'arrière-fond théorique de Guillaume d'Ockham est beaucoup plus Roger Bacon ou Guillaume de Sherwood que les auteurs parisiens. Or chez les auteurs anglais, les rapports entre ces notions ont toujours été moins figés. Chez Roger Bacon, par exemple, le rôle de l'usage par un locuteur est essentiel dans les variations de signification, même s'il les expose sans faire appel à la conceptualité terministe.

Certains éléments de la doctrine ockhamiste posent clairement la signification comme préexistante à toute variation de référence. Car il faut bien que ces variations se découpent sur un fond qui serve de repère. On mentionnera en ce sens la définition de la supposition personnelle et l'idée concomitante d'usage significatif du terme, ainsi que l'opposition entre termes catégorématiques (qui ont une signification fixe et déterminée) et termes syncatégorématiques. On peut ajouter, à la limite de la sémiologie, la composante gnoséologique du signe, qui paraît nous renvoyer à ce que, par lui-même, le signe évoque ou donne à penser.

A la différence toutefois des terministes parisiens du XIII^e siècle, Guillaume d'Ockham ne définit jamais, dans la *Somme de logique*, la *signification* en tant que propriété du terme. L'idée de signification doit être reconstituée à partir de ce qui est dit du signe, d'une part, et de *signifier*, d'autre part. Or nous avons vu que le signe inclut la destination à supposer dans sa définition même, tandis que signifier implique un procès, ou un acte, plus qu'une donnée fixée d'avance.

Plusieurs éléments conduisent donc à une sorte de privilège théorique de la supposition sur la signification, et cela se traduit, dans le chapitre 33, par le fait que les divers sens de «signifier» sont déterminés en raison de relations propositionnelles ou en raison de la temporalité du verbe présidant à la prédication. Il n'y a rien d'étonnant à cela puisque l'enjeu de ce chapitre est de se

situer par rapport à la conception dominante à Oxford consistant à élargir la signification à partir de la désignation du présent, voire à la thèse baconienne de l'équivocité entre la signification du présent et la signification de ce qui n'est pas présent. Guillaume d'Ockham veut élargir la signification sans tomber dans l'équivocité, ce qu'il fait en passant du premier sens au deuxième. La signification apparaît ainsi moins pré-déterminée que dans les textes qui la définissent préalablement à tout autre procès sémantique, et c'est chaque fois la possibilité de supposer pour telle ou telle chose qui permet de déterminer la signification du terme. Tout ceci conduit à considérer que la signification est conçue par Guillaume d'Ockham comme supposition potentielle. En ce sens, elle assume une fonction analogue à celle que remplissait la supposition naturelle chez les logiciens parisiens du xnr siècle, à ceci près toutefois qu'elle n'est pas immédiatement intemporelle, mais procède d'un élargissement à partir d'une relation aux étants présents.

La signification ainsi déterminée est posée comme préalable à toute étude concrète de la supposition d'un terme. En effet, il faut bien, dans certains cas, penser une dissociation entre les deux. C'est en particulier le cas lorsque des termes auront une signification sans supposition - tel est le cas des termes fictifs, tels que «chimère».

De surcroît, signification et supposition, quelles que soient leurs variations effectives, sont deux relations similaires à des êtres singuliers¹. Ces différents éléments de la sémantique ockhamiste convergent par conséquent

1. Voir *Sent.*, I, d. XXE, qu. un., OT [V, p. 49: «Est signifié au premier chef par un son vocal ce pour quoi celui qui l'institue utilise ce mot. Or il est manifeste que c'est ce pour quoi le son vocal suppose au premier chef.»

vers une approche où ce qui compte, ce sont les variations corrélatives de la signification et de la supposition, dans un procès sémiotique où prime l'approche extensionnelle et où il s'agit de déterminer les choses auxquelles se rapportent effectivement les termes, dans tel ou tel langage, en raison de l'usage ou du contexte.

Connaître

La théorie ockhamiste de la connaissance, comme la théorie du signe, croise une démarche *analytique*, partant du jugement pour en exhiber les éléments, et une démarche *synthétique*, reconstituant la genèse des concepts à partir du contact primordial avec les choses.

La théorie de la formation et de l'usage des concepts ainsi que la théorie du jugement sont en droit, du point de vue de la configuration théorique du système, étroitement liées à la théorie du langage mental qui a été examinée dans le chapitre précédent. Ces deux aspects restent cependant dissociés dans l'ordre d'élaboration et d'exposition de la doctrine. La théorie du jugement est exposée dans le *Commentaire des sentences* où se trouvent aussi de nombreuses indications sur la formation du concept, son statut, et de manière générale les principaux éléments qui chez Guillaume tiennent lieu de noétique, à savoir des considérations sur la sensation, l'intellection, la mémoire, etc. Mais on n'y rencontre pas les éléments de sémiologie qui seront élaborés et exposés systématiquement dans la *Somme de logique*¹. Ces deux registres s'articulent cependant dans l'utilisation fréquente de l'idée de supposition pour caractériser le rapport des éléments du complexe mental aux choses. Cette propriété sémantique implique toujours, on l'a dit, l'être propositionnel de son sujet. On ne peut donc y faire appel sans considérer le *complexum* comme une proposition mentale. C'est pourquoi l'on peut ¹

1. Le *Commentaire des sentences* contient toutefois quelques passages sur le rapport du nom, du concept et de la chose, très proches de ceux de la *Somme de logique*: voir *Sent.*, I, d. 22, qu. un., OT IV, p. 46-49; ou *Sent.*, m, qu. 10, OT VI, p. 346.

dire que la théorie ockhamiste du signe est requise, appelée par les développements du *Commentaire des sentences* sur le complexe mental, le jugement, le concept. Guillaume d'Ockham devait l'élaborer et l'exposer quelques années plus tard. La *Somme de logique* donnera à la gnoseologie du *Commentaire des sentences* la clé de voûte qui n'y était encore perceptible qu'en creux.

Le «Prologue» du *Commentaire des sentences* s'interroge sur le rapport de l'esprit humain aux vérités qui sont nécessaires à la béatitude éternelle et qui forment par conséquent le champ de la théologie¹, et sur l'applicabilité d'un langage susceptible de vérité et de scientificité à de tels objets. C'est pour cette raison que, chez Guillaume d'Ockham comme chez tous les auteurs médiévaux, le commentaire du *Livre des sentences* de Pierre Lombard est l'occasion de réflexions sur la connaissance, la science, la démonstration.

Analyse

Appréhension et jugement. — Le jugement est un acte par lequel l'intellect accorde ou refuse son assentiment à une proposition mentale. Il faut par conséquent éviter de faire ici se recouvrir sous le terme de «jugement» les deux processus souvent liés (aussi bien chez Kant que chez Aristote par exemple), que sont la mise en relation de concepts et l'assertion. Guillaume d'Ockham au contraire s'efforce de distinguer ces deux actes de l'intellect que vont être le jugement (assentiment ou dissentiment) d'une part, l'appréhension (y compris l'appréhension d'un *complexuni*) d'autre part^{1 2}. L'appréhension peut

1. Voir *Sent.*, I, Prol., qu. I, OP I, p. 7.

2. Voir *ibid.*, p. 16.

porter non seulement sur des termes simples, mais aussi sur des propositions, démonstrations, etc. On pourrait certes se demander s'il est possible d'appréhender une proposition sans lui accorder ou refuser son assentiment. Guillaume estime que tel est le cas, sans doute influencé par le modèle de la dispute (c'est-à-dire l'exercice public du débat au sein de l'université), comme le marque l'un de ses arguments: «Quelqu'un peut appréhender une proposition et cependant ne lui donner ni assentiment ni dissentiment, comme c'est patent avec les propositions "neutres". »¹ La proposition neutre n'est pas une proposition qui ne serait ni vraie ni fausse - le *Venerabilis Inceptor*, on le sait par ses textes sur les futurs contingents, refuse cette idée -, c'est donc une proposition face à laquelle on suspend son jugement. Les règles des «obligations»^{1 2} distinguent trois actes principaux face à une proposition posée par un protagoniste: *concedo*, *nego* ou *dubito*. La proposition neutre est le corrélat intentionnel d'une telle dubitation.

Sur quoi portent respectivement ces actes? Le jugement porte sur des propositions, et il implique un *assensus* ou un *dissensus* selon que la proposition est estimée vraie ou fausse. L'appréhension porte soit sur des propositions (ou des ensembles structurés de propositions tels que les démonstrations), soit sur les termes élémentaires de ces propositions³. L'appréhension et le jugement peuvent avoir lieu simultanément, tout comme Platon peut à la

1. *Ibid.*, p. 16.

2. Les obligations sont un type particulier de dispute qui se développe surtout au xrv^e siècle. On y définit, par des «cas», un univers hypothétique de référence, purement imaginaire, au sein duquel deux partenaires vont s'efforcer l'un de maintenir des thèses ou attitudes posées initialement, l'autre de contraindre le premier à se mettre en contradiction avec lui-même dans le cadre de ce qu'il a déjà accepté.

3. *Ibid.*, p. 16; voir aussi *Quodl.* III, qu, 8. OTIX. p. 232-237.

fois aimer Socrate, connaître Socrate, et avoir conscience d'aimer Socrate. Mais pour simultanés qu'ils soient, ces actes n'en sont pas moins réellement différents, y compris lorsqu'ils portent sur un même complexe¹.

En vérité, il faudrait aussi distinguer la formation du complexe propositionnel et son appréhension. Ce point est évoqué dans les *Quodlibeta*². L'appréhension y apparaît soit comme l'acte par lequel on connaît une proposition formée, soit comme l'acte par lequel on forme la proposition. Si l'on considère une proposition parlée ou écrite, cette dernière distinction est indispensable. Mais le «Prologue» de l'*Ordinatio* s'intéresse surtout à la proposition mentale. Dans ce cas, la formation et l'appréhension tendent à s'identifier³.

Le jugement présuppose donc l'appréhension; celle-ci peut avoir heu sans jugement, mais non l'inverse.

Evidence, connaissance intuitive, connaissance abstractive. — L'évidence est une qualité de la *notitia*, c'est-à-dire de la connaissance ou de la saisie par l'esprit. L'objet de la *notitia evidens* est une proposition mentale. Il ne faut pas projeter ici une conception de l'évidence comme rapport à des choses extra-linguistiques (qu'elles soient sensibles ou intelligibles), et surtout pas comme un rapport *prédiscursif*. L'évidence qualifie le rapport de mon intellect à une proposition. Elle présuppose une activité logico-linguistique.

Comment se définit-elle? «La connaissance évidente est la connaissance d'une vérité complexe qui peut être suffisamment causée, médiatement ou immédiatement, par la connaissance simple des termes.»⁴ L'évidence n'est donc

1. Voir *Quodl.*, V, qu. 6, OT IX, p. 500-503.

2. *Ibid.*, p. 501.

3. Voir aussi *Expos.*, in *P. H.*, I, *Prooemium*, § 6, OP II, p. 357.

4. *Sent.*, I, Prol., qu. I, OT I, p. 5.

pas quelque chose d'immédiat, puisqu'elle trouve sa raison suffisante dans quelque chose qui la fonde, à savoir dans la connaissance simple des termes, soit sans autre intermédiaire, soit avec des médiations supplémentaires, comme dans le cas de la conclusion d'une démonstration. Une telle définition nous fait séjourner, aussi longtemps qu'il est nécessaire, dans le langage, puisque, en toute rigueur, cette raison fondatrice est l'appréhension de termes et non de choses. Tout cela devra être complété par une théorie du rapport entre ces termes et les choses, par une théorie de la signification et de la référence. La suite du texte fera déjà intervenir le rapport des termes à ce qu'ils signifient pour discriminer différents types de connaissance. Ce séjour prolongé dans le champ logico-linguistique est délibéré, afin de démêler et d'exposer les composantes intrinsèques de l'acte de connaître, avant de considérer le rapport aux choses.

Sitôt formé, le concept devient l'élément d'un jugement. Mais du point de vue de l'analyse des actes intellectuels, le complexe présuppose le simple: «Tout acte judiciaire présuppose dans la même faculté la connaissance simple des termes puisqu'il présuppose l'acte d'appréhension, et l'acte d'appréhension se rapportant à un complexe présuppose la connaissance simple des termes.»¹ On voit ainsi, au sein de la démarche analytique qui constitue le premier volet de l'étude ockhamiste, s'enchaîner les présuppositions : du jugement à l'appréhension, de l'appréhension du complexe à l'appréhension du simple, laquelle appréhension des termes simples est immédiatement mise en relation avec la chose conçue ou signifiée.

Jusqu'ici, le jugement n'a comme causes immédiates que des actes intellectifs. Rien de tout cela ne requiert

1. *Ibid.*, p. 21.

l'appel au sensible. « Aucun acte d'une partie sensitive [de l'âme] n'est cause prochaine immédiate, ni partielle ni totale, de ce même intellect. »¹ En vérité, dans le cas de l'intellect humain, du moins sur terre, du fait de la liaison entre l'âme et le corps et du statut matériel des choses, les choses extérieures qui sont intelligées doivent être données aux sens : « La connaissance intuitive intellectuelle de ces sensibles ne peut avoir heu en ce monde sans leur connaissance intuitive sensible. »² La vision sensible accompagne la saisie intellectuelle, et même d'une certaine manière la conditionne. C'est pourquoi il arrive à Ockham de dire que la première est cause partielle de la seconde³.

Cependant, la saisie intellectuelle ne se fait pas au moyen de la saisie sensible, mais directement. C'est là une thèse fondamentale de l'ockhamisme, reprenant certaines élaborations de Pierre Jean Olivi (vers 1248-1298) sur l'intuition du singulier. L'idée d'une connaissance intellectuelle propre et directe du singulier prend le contre-pied de la démarche aristotélico-thomiste consistant à considérer l'universel comme objet de l'intellect et à réserver aux sens la saisie du singulier. Le rôle de l'intellect, par conséquent, ne sera pas d'épurer les images ou fantasmes provenant des sens et de l'imagination, il ne sera pas de dégager par abstraction une nature commune, mais de produire l'intellection de la chose - toujours singulière en son essence - selon un processus qui ne relève pas de l'actualisation d'une puissance, mais du concours de deux causes partielles : l'intellect et la chose elle-même.

1. *Ibid.*, p. 22. La théorie ockhamiste de la sensation, qui ne sera pas examinée ici, se trouve en particulier exposée dans *Sent.*, III, qu. m, OT VI, p. 3-26.

2. *Ibid.*, p. 27.

3. Voir *Quodl.*, I, qu. 15, OT IX, p. 86.

La *notitia sensitiva* et la *notitia intellectuiva* ont donc le même objet, ou se terminent à la même chose, du moins en ce qui concerne l'intellection simple. Il s'agit de deux connaissances différentes dont l'une conditionne l'autre (pour ce qui est de l'homme ici-bas), mais sans en être l'ingrédient. La preuve en est qu'un enfant peut saisir quelque chose de manière sensitive sans le saisir intellectivement, tandis qu'à l'inverse une âme séparée (l'âme d'un bienheureux) ne saisit pas sensitivement et cependant comprend par l'intellect. Dans les *Quodlibeta*, Guillaume d'Ockham estime même que l'âme sensitive est l'âme intellectuelle différent réellement, tout en reconnaissant que c'est difficile à montrer¹.

Cette analyse permet de comprendre que, jusqu'à présent nous n'ayons eu affaire qu'à des actes de l'intellect. C'est encore le cas - toujours de façon paradoxale au regard des connotations modernes de ces expressions - lorsqu'il s'agit de différencier connaissance intuitive et connaissance abstractive dans le cadre d'une analyse intrinsèque de l'acte de connaître.

La translation qui nous conduit de l'appréhension des termes (se référant à des choses) à l'appréhension d'une proposition mentale (susceptible de vérité) peut se produire selon deux modes différents. Parfois, la connaissance des termes suffit à produire en nous la connaissance évidente d'une proposition qui en est composée, parfois elle n'est pas en mesure de nous conduire à une telle évidence. Ainsi, l'on peut appréhender le terme « Socrate » et, savoir à quoi il renvoie, appréhender le terme « blancheteur » et sa signification, sans pour autant savoir que Socrate est blanc, ou l'on peut au contraire avoir une connaissance en vertu de laquelle on sait avec évidence¹

1. *Quodl*, II, qu. 10, OTIX, p. 157.

que Socrate est blanc. Il s'agira là de deux espèces de connaissance simple, portant sur les mêmes termes. Ce n'est pas le témoignage des sens qui peut fournir la clé de la distinction, puisque pour l'instant nous restons, dans les deux cas, sur le plan de la saisie intellectuelle.

Ces deux modes de saisie des termes et, par transition, des choses qu'ils signifient vont être dits «connaissance intuitive» et «connaissance abstractive». La connaissance abstractive peut être entendue de deux façons. « En un sens, elle se rapporte à quelque chose qui est abstrait à partir de multiples singuliers. »¹ Par ce premier sens, Guillaume assimile fort classiquement l'abstrait à l'universel. Mais ce n'est pas ce qui l'intéresse ici. «En un autre sens, on entend la connaissance abstractive selon qu'elle fait abstraction [*abstrahit*] de l'existence ou de la non-existence et des autres conditions qui, de manière contingente, surviennent à la chose ou en sont prédiquées. » Ce ne sont donc plus les caractéristiques singulières de la chose qui sont écartées, mais soit l'existence, soit des accidents contingents. Nous pouvons à partir de là préciser la distinction esquissée plus haut entre deux types de rapport à la chose, et nous obtenons la définition proprement ockhamiste de la connaissance intuitive: «La connaissance intuitive de la chose est une connaissance telle qu'en vertu de cette connaissance on peut savoir si la chose existe ou non. » Autrement dit, la saisie intuitive des termes et de leurs signifiés est telle que si la chose existe, l'intellect se trouve contraint d'acquiescer à la proposition selon laquelle cette chose existe, ou à l'inverse «si une telle connaissance parfaite était conservée par la puissance divine au sujet d'une chose qui n'existe pas, l'intellect saurait avec évidence en vertu de cette connaissance¹

1. *Sent.*, I, Prol., qu. 1, OT I, p. 30.

simple que cette chose n'existe pas ». Ce qui vient d'être dit de l'existence peut être transposé à tout accident contingent. La connaissance intuitive permet de formuler avec certitude des jugements portant sur l'inhérence d'une qualité, sur la distance entre une chose et une autre, ou sur toute autre vérité contingente¹. Inversement, la connaissance abstractive se définit comme celle en vertu de laquelle on ne peut pas savoir avec évidence si une chose existe ou non, et qui ne permet pas de connaître à son sujet des vérités contingentes.

De la connaissance intuitive et de la connaissance abstractive ainsi définies, il faut d'abord souligner qu'elles portent sur les mêmes choses. « Ce n'est pas que quelque chose soit connu par la connaissance intuitive qui ne soit pas connu par la connaissance abstractive, car la même chose, totalement et complètement sous les mêmes raisons, est connue par chacune de ces deux connaissances. » Il ne faudrait donc pas croire que telle catégorie de choses est susceptible de connaissance intuitive et telle autre seulement de connaissance abstractive - par exemple le sensible et l'intelligible. De même, il ne faudrait pas s'imaginer qu'il y aurait quelque chose comme un objet abstrait différent de la chose réelle - et en vérité, c'est surtout ce point que la précision d'Ockham visait à souligner. Guillaume d'Ockham lui-même a rapproché l'abstractif du concept universel. Mais il est soucieux de se démarquer de toute conception selon laquelle un procès d'abstraction élaborerait un objet propre à l'intellection en faisant abstraction des conditions matérielles. Il souligne que l'abstraction ne doit pas être comprise du côté de l'objet, que « la même chose, sous la même raison du côté de l'objet, est le premier objet du sens extérieur et de l'intellect ».

1. *Ibid.* Il s'agit bien de connaissance *intellective* intuitive, comme Guillaume le rappelle p. 25.

Seulement l'intellect est capable, à partir de cette appréhension première et selon un mécanisme sur lequel nous reviendrons, de former des concepts communs par lesquels il se réfère conjointement à une pluralité de choses¹.

Ainsi, en définissant la connaissance intuitive et la connaissance abstractive non pas par une différence d'objet, mais par une distinction dans la nature de l'acte, Guillaume d'Ockham s'écarte de la théorie thomiste de l'abstraction, mais il s'oppose aussi aux définitions scotistes. C'est en effet avec Jean Duns Scot que la distinction de la connaissance intuitive et de la connaissance abstractive a été portée au premier plan. Mais pour Scot, c'est la présence ou l'absence de la chose qui est le critère distinctif.

NtrCo ta Connaître intuitivement, c'est connaître la chose en elle-même, tandis que connaître abstractivement, c'est (Vf) (^connaître la chose à travers une image, une représentation - ce qui peut avoir lieu en l'absence de cette chose². Seule la connaissance intuitive saisit l'objet dans son être et sa perfection, tandis que la connaissance abstractive en saisit ou en procure seulement une représentation mentale, une similitude dans laquelle l'objet ne se donnerait que selon un être diminué, intentionnel. Mais Guillaume d'Ockham récuse tout intermédiaire représentatif dans le procès naturel de la connaissance, comme toute idée d'être diminué.

La définition ockhamiste va être mise à l'épreuve par un développement paradoxal concernant la connaissance

1. *Ibid.* p. 64-65. Voir aussi *Quodi.* 1, 13, OT IX, p. 72: «... n'importe quelle connaissance universelle *fcognitio universalisj* est une connaissance du singulier *fcognitio smgularisj* puisque rien d'autre qu'un singulier ou des singuliers n'est connu par une telle connaissance, et pourtant c'est une connaissance commune. »

2. Voir par exemple *Quodlibeta*, qu. 6, a. 1, éd. F. Alluntis et A. B. Wolter (John Duns Scotus, *God and Creatures. The Quodlibetal Questions*, trad. anglaise d'après un texte révisé, Princeton, 1975), § 18-19, p. 135-137, et qu. 13, a. 2, § *TI Al*, p. 290-296.

intuitive du non-existant. L'importance de ce passage (qui n'occupe que quelques pages) a souvent été surévaluée. Il joue une fonction méthodologique précise et limitée, et ne saurait être invoqué à l'appui d'on ne sait quel scepticisme minant la théorie ockhamiste de la connaissance¹.

« La connaissance intuitive, aussi bien sensitive qu'abstractive, peut être connaissance d'une chose non existante. »² Pour mesurer la portée de cette thèse, il importe d'en déterminer le statut et la fonction. Le statut est celui d'un raisonnement *de potentia Dei absoluta*, c'est-à-dire d'un raisonnement purement hypothétique reposant sur l'idée que Dieu peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction, et visant à établir certaines thèses métaphysiques ou gnoséologiques. En l'occurrence, il ne s'agit aucunement de décrire des phénomènes naturels (tels que des illusions), ni même des interventions miraculeuses de Dieu dans le cours de la nature. Guillaume d'Ockham s'attache à élaborer une définition qui distingue la connaissance intuitive et la connaissance abstractive « par elles-mêmes et non en raison de leurs objets »³. La distinction réelle de l'acte et de l'objet se manifeste par la séparation locale. La distinction de l'acte intellectif, fût-il intuitif, et de l'objet intelligé, est attestée par certains phénomènes visuels - l'étoile que je vois dans le ciel est distincte de ma vue, donc cette dernière pourrait subsister une fois l'étoile supprimée. Or « toute chose absolue, distincte selon le lieu et selon le sujet d'une autre chose absolue, peut par l'absolue puissance divine exister sans elle ». L'hypothèse de la toute-puissance permet ainsi une

1. Les interprétations tirant la théorie ockhamiste de la connaissance dans le sens d'un scepticisme ont été inspirées par les études de K. Michalski, reprises dans le volume *La philosophie au XIV^e siècle*, Frankfurt am Main, 1969.

2. *Sent.*, I, Prol., qu. i, OT I, p. 39.

3. *Ibid.*, p. 38.

formulation hyperbolique: puisque l'intuition et l'objet intuitionné sont distincts, Dieu pourrait conserver l'un sans l'autre.

Restituer le statut de l'argumentation fait immédiatement ressortir la fonction de ce passage. Il s'agit bien d'accentuer la distinction réelle de l'acte de l'objet, dans un développement d'ensemble qui s'est assigné pour fin de différencier en elles-mêmes deux sortes de *notitiae* - en elles-mêmes et non en tant que rapport à des objets différents, ni même en fonction de la présence ou de l'absence de l'objet. Tel est donc le sens de la connaissance intuitive du non-existant, ni plus ni moins. Car dans le procès naturel de la connaissance, est bien requise une relation de causalité partielle entre la chose et la saisie de la chose¹. Le raisonnement selon la puissance absolue est un instrument pour établir ou conforter une thèse métaphysique. Il ne s'agit pas de jeter la suspicion sur la connaissance, comme si je ne savais jamais si quelque chose correspond vraiment à ce que je sais. D'ailleurs la connaissance intuitive ne peut d'aucune manière induire par elle-même l'intellect en erreur. Si, par sa puissance absolue, Dieu produisait en nous la connaissance intuitive d'un objet qui n'existe pas, nous n'aurions pas l'évidence de son existence, mais bien de sa non-existence². Quant à *juger* qu'une chose absente est présente, Dieu peut certes également causer en nous un tel acte, qui est différent de la simple intuition, mais il s'agit alors d'une croyance et non d'un jugement évident, et la connaissance que nous avons alors de la chose est une connaissance

1. Guillaume d'Ockham a pris soin de le préciser peu avant : «... bien que la connaissance intuitive ne puisse naturellement être sans existence de la chose, qui est véritablement cause efficiente, médiate ou immédiate, de la connaissance intuitive...» (*ibid.*, p. 38).

2. Voir *Quodl*, V, qu. 5, OT IX, p. 498; voir aussi la définition de la connaissance intuitive en *Sent.*, U, qu. xm, OT V, p. 286.

abstractive et non pas intuitive¹. Assurément, Ockham ne fournit guère de critères psychologiques ou logiques pour reconnaître ces différentes situations. Il n'est pas interdit de penser qu'à son corps défendant il a pu ouvrir la voie à certaines mises en cause de la certitude de la connaissance, que pourtant il entendait bien fonder sur la connaissance intuitive, dans la mesure où, selon sa puissance absolue, Dieu peut faire directement ce qui, selon le cours ordonné de la nature, se fait selon des causes secondes. Dès la génération suivante sont apparus des raisonnements reposant sur l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Mais chez le *Venerabilis Inceptor*, la fonction de l'idée de connaissance intuitive du non-existant n'est pas de mettre en doute la certitude de la connaissance, elle est seulement de souligner la différence réelle du connaître et de la chose connue.

De même que Guillaume est soucieux de séparer le langage et les signifiés, de même ici il écarte le connaître et ses objets pour mieux comprendre le premier, et penser sur de nouvelles bases leurs relations. C'est pourquoi il importe, aussi longtemps que possible, de décrire en eux-mêmes les actes du connaître. C'est pourquoi, contre Scot, il ne faut pas les différencier par un élément extrinsèque.

*Synthèse: de la chose au concept,
le procès d'élaboration des concepts*

Le processus qui mène de la chose au concept n'est pas, au sens strict, une abstraction, en ce sens qu'il ne s'agit pas de dégager l'universel à partir du singulier en l'épu-

1. *Quodl*, V, qu. 5, OT IX, p. 498.

rant de ses aspects matériels ou individuels. Il y a bien, en revanche, une théorie de la constitution de la connaissance, qui jusque-là avait été prise comme point de départ de l'analyse.

La chose conçue est extérieure à l'esprit humain, elle est donnée dans sa matérialité et accessible par un contact sensible. En même temps, elle est appréhendée intellectuellement, de façon directe et immédiate. Nous avons vu que cette connaissance intellectuelle, dans le cadre de laquelle nous nous plaçons puisque c'est là que réside le concept, peut être intuitive ou abstractive. Mais la connaissance intuitive est toujours première par rapport à la connaissance abstractive: «Toute connaissance abstractive d'une chose en elle-même, ou toute connaissance simple propre d'une chose, en parlant selon l'ordre naturel des choses, présuppose la connaissance intuitive de cette même chose.»¹ Or dans l'ordre naturel la connaissance intuitive est dépendante de la chose elle-même, qu'elle présuppose et qui en est la cause partielle - l'autre cause partielle étant l'intellect «la connaissance intuitive d'une chose ne peut jamais avoir lieu naturellement, si ce n'est effectivement, soit médiatement soit immédiatement, à partir de cette chose.»²

A plusieurs reprises, Guillaume d'Ockham explique, contre Thomas d'Aquin ou Henri de Gand (vers 1240-1293), que ce qui est connu en premier, c'est le singulier. Or c'est la connaissance intuitive qui peut être la connaissance simple et propre du singulier parce qu'elle est causée immédiatement par cette chose singulière et ne peut l'être par aucune autre chose, même d'espèce identique³.

1. *Sent.*, I, Prol., qu. IX, OT I, p. 241 ; voir aussi qu. i, p. 72, et d. 3, qu. I, OT II, p. 389.

2. *Ibid.*

3. *Quodl.*, I, qu. xm, OT IX, p. 72-78, en part. p. 73; voir aussi *Sent.*, I, d. 3, qu. VI, OT II, p. 483-521.

Les *Questions sur la Physique* exprimeront synthétiquement cette relation, qui, par le biais de la série de présuppositions déjà esquissée, détermine tout l'édifice du connaître: «La connaissance propre singulière de la chose et la connaissance spécifique sont causées [...] par l'objet.»¹

Cette liaison de la chose au concept est décisive pour prendre la mesure du *réalisme épistémologique* de Guillaume d'Ockham. Elle implique la critique de nombreuses théories antérieures : celles qui limitent à l'universel le champ d'exercice de l'intellect spéculatif, mais aussi celles qui voient dans l'être en général, dans Dieu, dans l'indéterminé, l'objet premier de l'intellect^{1 2}. Mais le connaître ne saurait pour autant se réduire à ce premier contact avec la chose même. Comment passe-t-on, à partir de là, à un édifice complexe, comprenant des concepts généraux et délié de la présence immédiate de la chose ?

Le texte déjà mentionné des *Questions sur la physique* expose ce qui s'enclenche lorsque l'intellect se trouve en contact avec une chose singulière³. Le concept surgit par une sorte de réaction psycho-physique immédiate et forme une connaissance intuitive, propre à cette chose, ne pouvant par elle-même convenir à aucune autre chose singulière. «L'intellect, appréhendant par intuition une chose singulière, fait naître en lui une connaissance intuitive, qui est seulement la connaissance de cette chose singulière, pouvant supposer pour cette chose singulière.»⁴ Un tel acte d'intellection peut immédiatement être transposé en élément d'un langage mental : «... de même qu'un

1. *Qu. Ph.*, qu. 7, OP VI, p. 411.

2. *Sent.*, I, d. 3, qu. I, OT II, p. 390.

3. Tout l'exposé qui suit privilégie la théorie ockhamiste du concept comme acte d'intellection et non la théorie antérieure du concept comme être objectif.

4. *Qu. Phys.*, qu. vn, OP VI, p. 411.

son vocal suppose par institution pour son signifié, de même cette intellection suppose naturellement pour la chose dont elle est [l'intellection], » Mais nous ne sortons pas d'une sorte de renvoi circulaire entre l'action de la chose, qui suscite le signe mental, et l'acte réactif de l'intellect qui signifie cette chose. Nous ne sortons pas d'un rapport de présence immédiate.

Dès ce moment-là, cependant, cet acte premier est redoublé par d'autres actes: «En plus de l'intellection d'une chose singulière, l'intellect forme en lui d'autres intellections qui ne sont pas plus [l'intellection] de cette chose-ci que d'une autre [...]. Par une telle intellection, Socrate n'est pas plus intelligé que Platon et, de même, que tous les hommes. »¹ Lorsque l'intellect est affecté par une chose singulière et en forme le concept propre par lequel il en a une connaissance intuitive, cette dernière est immédiatement redoublée par une connaissance abstractive, laquelle peut immédiatement s'appliquer aux individus de même espèce. Cette simultanéité ne concerne toutefois que les espèces dernières. Car dans ce cas, il suffit d'un seul individu pour former un concept spécifique par lequel je suis à même de penser tous les individus. En revanche, pour former un concept plus général, je dois avoir intelligé des individus d'au moins deux espèces différentes^{1 2}.

Quelle est cette connaissance qui redouble ainsi l'appréhension propre du singulier? C'est celle par laquelle l'intellect appréhende la chose non pas distinctement, mais confusément: «La connaissance commune est une connaissance confuse. »³ Le terme peut laisser croire à un défaut, un manque de précision. Dans un passage du *Commentaire des sentences*, s'interrogeant sur le concept

1. *Ibid*

2. *Ibid.*, p. 412.

3. *Qu. Phys.*, qu. 6, p. 407.

universel, Guillaume oppose une connaissance distincte par laquelle rien de ce qui concerne l'essence de l'objet n'échappe à la faculté de connaître, et une connaissance par laquelle quelque chose d'un objet est manifeste à cette faculté, tandis que d'autres traits lui échappent¹. Mais on ne saurait pour autant en rester à une idée purement négative du «confus». D'ailleurs, Guillaume distingue plusieurs formes de «confusion», selon que l'on connaît ou non en même temps les parties intrinsèques du tout². Ici, 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* (maximalement similaires, comme traduit Claude Panaccio)³, c'est-à-dire ceux qui tomberont sous le concept spécifique ainsi formé : « Avoir cette intellection confuse d'un homme, ce n'est pas autre chose qu'avoir une intellection par laquelle un homme n'est pas davantage intelligé qu'un autre. »⁴ 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. La connaissance abstractive me permet donc de dépasser la seule connaissance propre du singulier et de passer à la connaissance commune⁵. Mais elle reste la connaissance des singuliers eux-mêmes et non pas de quelque objet commun ou abstrait : «Par une telle connaissance confuse sont intelligées les choses extérieures singulières. »⁶

1. Voir *Sent.*, I, d. 3, qu. V, OT II, p. 471-472.

2. Voir *ibid.*

3. Voir *Les mots, les concepts et les choses*, p. 253-267.

4. *Qu. Phys.*, qu. 6, OP VI, p. 408.

5. Voir *Quodl.*, I, qu. 13, OT IX, p. 74.

6. *Qu. Phys.*, qu. 6, OP VI, p. 408. Voir aussi *Sent.*, I, d. 27, qu. IU, OT IV, p. 243 : «L'universel est la connaissance confuse elle-même, immédiatement terminée à toutes les choses singulières auxquelles elle est commune...»

La connaissance intuitive reste néanmoins première et conditionnante à l'égard de toute connaissance abstraitive¹. Si la connaissance intuitive est causée par la chose, la connaissance abstraitive est causée soit par la connaissance intuitive, soit par un *habitus* déjà acquis.

L'acte qu'est cette première connaissance abstraitive engendre en effet une disposition acquise, un *habitus*, qui incline à la réitération d'un acte de même espèce. Grâce à lui, je vais pouvoir concevoir à nouveau en l'absence de la chose. On doit donc discerner deux actes abstractifs. Le premier est celui qui accompagne ainsi qu'on vient de le voir l'intuition. Le second, autorisé par la disposition acquise à la suite du premier, est en quelque sorte libéré de la présence immédiate, de la contrainte de l'intuition. C'est ce redoublement initial qui autorise l'itération indéfinie. Un tel redoublement pourrait paraître peu économique : pourquoi deux actes de l'intellect simultanément, à l'égard du même objet? Sans lui, sans cette espèce de clinamen gnoséologique, ne s'enclencherait pas le mouvement de la connaissance. Or l'intellect fait preuve d'une capacité indéniable à abstraire et à engendrer de nouveaux concepts : « L'objet de l'intellect, dans cette intellection première, n'est pas plus abstrait que l'objet du sens. Cependant, il peut ensuite abstraire beaucoup : et [en formant] des concepts communs, et en concevant l'ime des choses qui sont conjointes dans la réalité sans concevoir l'autre.»² Ces concepts seront à la fois quidditatifs et connotatifs, et ils permettront toutes sortes de combinaisons et prédications.

Le concept commun est abstractif en ce sens que par lui seuls quelques traits de la substance singulière sont rete-

1. Toute une question de la distinction 3 de *VOrdinatio*, la question VI, revient sur ce point.

2. *Sent.*, I, Prol., qu. I, OT I, p. 65.

nus. Mais la connaissance abstractive ne se caractérise pas tant par la généralité que par l'abstraction à l'égard de l'existence ou de la non-existence de la chose. Par conséquent, libérée de l'ici et du maintenant, elle ignore les déterminations temporelles¹. La connaissance intuitive, quant à elle, permet de juger avec évidence qu'une chose existe si elle existe, ou qu'elle n'existe pas si elle n'existe pas. Comment passe-t-on du toujours-déjà temporalisé, parce que ancré dans le présent, à l'intemporel? De même que le redoublement de l'intuitif en premier abstratif enclenchait le procès de reconnaissance-généralisation, de même ici est requis un premier écart permettant de décoller du présent, à nouveau paradoxal en regard de la définition de la connaissance intuitive mais néanmoins indispensable : la connaissance intuitive imparfaite, en vertu de laquelle je puis juger qu'une chose a existé ou n'a pas existé, et ainsi formuler un jugement sur une matière contingente concernant le passé². Différente par nature de la connaissance intuitive parfaite, elle se trouverait plutôt, par certains aspects, du côté de la connaissance abstractive. On ne peut cependant l'assimiler à cette dernière puisque « la connaissance abstractive qui est posée en même temps que l'intuitive est telle que par elle je ne juge ni qu'une chose existe ou a existé, ni l'opposé »³ ; par elle je ne puis donc formuler aucun jugement impliquant une détermination temporelle. La connaissance intuitive imparfaite, en revanche, se caracté-

1. *Sent.*, I, Prol., qu. I, p. 40; voir aussi p. 64.

2. Voir *Sent.*, II, qu. xm, OT V, p. 261 sq. Dans les questions sur le livre IV des *Sentences*, Guillaume cite directement Scot à propos de la connaissance intuitive parfaite et imparfaite. Chez ce dernier, la perfection est liée à l'existence présente de l'objet, tandis que la connaissance intuitive imparfaite porte sur le futur ou le passé : voir Guillaume d'Ockham, *Sent.*, IV, qu. xrv, OT VII, p. 289; et Scot, *Opus oxoniense*, III, d. 14, qu. 3, n. 6-7, éd. Wadding, vol. VII, p. 305 sq.

3. *Sent.*, II, qu. xm, OT V, p. 266.

rise par la capacité (que j'expérimente en moi) de formuler un jugement qui implique une détermination temporelle, concernant en particulier le passé. Aussi, avec la connaissance intuitive imparfaite, nous entrons dans le domaine de la connaissance remémorative¹.

Chez Guillaume d'Ockham, à la différence de ce qui se passait chez Augustin, la mémoire n'est pas au principe de la connaissance. Elle devient un processus psychologique dérivé, dont il s'agit de rendre compte sur différents plans². En effet, la mémoire peut concerner aussi bien la partie sensitive que la partie intellectuelle de l'esprit humain. La partie sensitive peut comporter des qualités, des dispositions acquises, traces d'un acte passé rendant possible un nouvel acte par lequel on appréhende *in absentia*, à l'aide de l'imagination, ce que l'on a d'abord appréhendé présentement. Certains animaux sont capables de tels actes. Mais, au sens strict, la mémoire ne se trouve que dans l'intellect. La mémoire se révèle alors plus riche. La remémoration d'un acte passé implique deux actes, l'un passé (qui a laissé une trace), l'autre présent par lequel je me rapporte au premier. Mais l'acte de se rappeler proprement dit s'adresse à un acte déjà complexe par lequel je comprenais que j'entendais ceci ou que je voyais cela. Il permet de connaître avec évidence que j'ai entendu ceci ou vu cela.

La connaissance remémorative, en ce sens, implique donc une dimension réflexive de l'intellect, en même temps qu'elle introduit une dimension temporelle. Celle-ci ne nous fait pas tomber dans l'a-temporalité, mais ne se trouve plus contrainte à la présence actuelle.

On voit ainsi se construire tout un édifice dans lequel Guillaume cherche à réinsérer les phénomènes psycho-

1. *Ibid.*, p. 261.

2. La mémoire est étudiée en *Sent.*, IV, qu. XIV.

gnoséologiques requis pour rendre compte d'une connaissance conceptuelle élaborée dans toute sa complexité, sans perdre de vue l'ancrage initial, garantie de la certitude, dans la connaissance intuitive et les jugements d'existence qu'elle permet.

Connaître, savoir, démontrer

La *notitia*, on l'a dit, désigne de manière générale le rapport de l'intellect à quelque chose qui en est l'objet, qui la «termine». La *cognitio* peut en être synonyme, au point que Guillaume d'Ockham parle parfois de *cognitio intuitiva* et de *cognitio abstractiva*. Mais elle est à d'autres moments tirée du côté de la *cognitio scientifica*¹. Avec *scientia* et *scire*, on aborde un domaine plus rigoureusement déterminé, même si ces notions sont encore susceptibles d'extensions diverses.

Guillaume d'Ockham expose à plusieurs reprises les différents sens du mot *scientia*^{1 2}. Le terme peut d'abord désigner soit un *habitus* unique soit une collection d'*habitus*, de dispositions acquises par l'intellect. En cette seconde acception, qui se rapproche davantage de notre idée de «science» comme type de discours ou de théorie, c'est seulement en un sens large qu'on peut parler d'une science. Celle-ci comprend aussi bien les principes que les conclusions, la connaissance élémentaire des termes que la connaissance complexe des propositions, ainsi que de nombreuses procédures (définitions, divisions, réfutations...); elle n'a pas à proprement parler d'unité. Si l'on se tourne maintenant vers la science comme un *habitus* déterminé, c'est-à-dire comme une certaine disposition

1. Voir *Brevis summa*, Prol., c. 2, OP VI, p. 8.

2. Voir par exemple *Sent.*, I, Prol., qu. i, OT I, p. 8-11.

acquise par l'âme intellectuelle¹, on trouve encore plusieurs acceptions. En un sens large, la science est synonyme de connaissance, pour autant que celle-ci concerne les complexes comme les simples, les nécessaires comme les contingents, les vrais, les faux et les impossibles². Mais en un sens plus strict, la science est une disposition qui se différencie d'autres états tels que l'opinion, l'intelligence, la sagesse, etc. On aura reconnu la référence décisive: *l'Éthique à Nicomaque*³.

I Cette définition est au cœur de la plupart des réflexions médiévales tardives sur la science. Elle pose le problème de la certitude, de la nature et de motifs de l'assentiment. Mais en plaçant la science entre l'intuition intellectuelle (le *voûç* aristotélicien) et l'opinion, elle lui assigne comme domaine un certain type de propositions, convenablement agencées. *L'Éthique à Nicomaque*, en effet, exige que l'objet de la science soit nécessaire et éternel. Les contemporains d'Ockham doivent concilier cette exigence avec un univers où règne, corrélât de la toute-puissance divine, la contingence radicale des créatures, redoublée par la singularité absolue de tout étant. Le cadre général permettant de répondre à ce défi est offert par les *Seconds analytiques*. Mais une combinaison nouvelle est à construire, entre la nécessité démonstrative et le monde des choses singulières et contingentes. Guillaume d'Ockham y contribue d'une façon qui marquera toute la fin du Moyen Âge.

La définition ockhamiste de la science manifeste bien cette conjonction de *l'Éthique* et des *Analytiques*: «La science, pour autant qu'elle se distingue des autres dispo-

1. Voir *Brevis summa*, Prol., c. 1, OT VI, p. 3; *Quodlibet* I, qu. VI, OT IX, p. 93.

2. *Sent.*, I, d. 39, qu. un., p. 589.

3. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, chap. 3, 1139 b 16-17.

sitions intellectuelles dont parle le Philosophe au livre VI de *l'Éthique*, est la connaissance évidente d'une vérité nécessaire, à même d'être causée par des prémisses qui lui sont appliquées au moyen d'un raisonnement syllogistique.»¹ En ce sens, sont exclus non seulement les discours infra-scientifiques, mais aussi la saisie immédiate du vrai - écarté par conséquent le modèle de la vision qui fera retour dans les œuvres théologiques du XIV^e siècle, conjointement au modèle du discours voire en concurrence avec lui, pour intégrer la science que Dieu a de toutes choses². Le voûc aristotélicien borne ici de l'extérieur la science, qui suppose une argumentation rationnelle, un *discursus syllogisticus*. De ce fait, l'évidence qui marque l'objet de la science sera produite par un transfert à partir de prémisses. La science proprement dite est réservée à de telles conclusions démontrées - les prémisses pouvant, selon les cas, soit être le fruit d'autres démonstrations, soit être connues par soi, auquel cas elles échappent à la démonstration scientifique: c'est alors l'*intellectus* et non la *scientia* qui permet de saisir les principes³.

Les propositions qui forment ainsi le domaine de la science doivent avoir certaines caractéristiques: «Une proposition qui peut être sue, en parlant au sens propre de science, est une proposition nécessaire, sujette au doute, à même d'être rendue évidente grâce à des propositions nécessaires évidentes, qui lui sont appliquées au

1. *Sent.*, I, Prol, qu. n, OT I, p. 87-88. Voir aussi *SL*, III-2, chap. 1, OP I, p. 606.

2. Voir *Sent.*, I, Prol., qu. n, OT I, p. 83: «[...] j'accorde que l'intellect divin ne possède pas la science ainsi entendue au sens strict. Et cette science ne signifie pas purement et simplement une perfection, mais elle inclut une imperfection, à savoir qu'elle soit à même d'être produite par une autre connaissance complexe.»

3. Voir *Sent.*, I, d. 17, qu. VI, OT III, p. 504.

moyen d'un discours syllogistique. »¹ Mettant en avant la nécessité, Guillaume d'Ockham exclut les propositions contingentes bien que, précise-t-il, de ces dernières aussi on puisse avoir une connaissance évidente. L'équilibre ainsi esquissé est crucial, dans un monde marqué par la contingence radicale des créatures. La nécessité ne caractérise pas une certaine catégorie d'étants, qui seraient à ce titre-là l'objet d'un savoir scientifique. Au sujet des choses du monde, il peut y avoir des propositions nécessaires et des propositions contingentes, tout comme il peut y avoir des propositions universelles au sujet de choses singulières. Guillaume d'Ockham insiste sur ce point dans la partie de la *Somme de logique* consacrée à la démonstration.

La démonstration y ayant été définie, en référence à Aristote, comme une espèce de syllogisme, celui qui «fait savoir»², cette définition est l'occasion d'une élucidation du verbe *scire*. Au premier sens, savoir renvoie à «la compréhension évidente d'une vérité». On retrouve une précision du *Commentaire des sentences* : *scientia* désigne une disposition de l'esprit, mais c'est en outre un terme connotatif, signifiant secondairement que ce qui est su est vrai³. En ce sens, les faits contingents sont objet de savoir. En un second sens, «savoir» désigne la compréhension évidente d'une vérité qui ne peut pas être fausse. Le savoir se trouve alors restreint au nécessaire⁴. Mais la nécessité qui caractérise l'objet de la démonstration ou du savoir n'est pas la perpétuité et l'incorruptibilité, puisque cet objet est composé de propositions, qui n'existent que lorsqu'elles sont proférées ou mentalement formées. «Seul

1. *Sent.*, I, Prol., qu. n, OT, p. 76.

2. Voir *SL*, III-2, chap. 1, OP I, p. 505.

3. *Sent.*, I, d. 39, qu. un., OT IV, p. 591.

4. Voir *SL*, III-2, chap. 5, OP I, p. 511-512.

Dieu est perpétuel, nécessaire et incorruptible.»¹ La nécessité est donc redéfinie au niveau logique, propositionnel, comme l'impossibilité pour une proposition d'être fautive si elle est formulée - ce qui sauvegarde le caractère événementiel des propositions.

Mais cette transposition logico-linguistique n'est pas encore suffisante. Car comment une proposition qui porte sur les choses du monde peut-elle être nécessaire, même en ce sens? «De là ressort, bien que cela contredise les écrits d'Aristote, que cependant selon la vérité aucune proposition purement affirmative, catégorique, et au présent, parmi celles qui renvoient seulement à des choses corruptibles, ne peut être le principe ou la conclusion d'une démonstration, puisque n'importe quelle proposition de cette sorte est contingente.»² En effet, une proposition comme «un homme est un animal rationnel», nécessaire pour Aristote en raison d'une liaison nécessaire des formes, ne l'est pas pour Ockham, puisque si aucun homme n'existe, ce qui peut se trouver, elle est fautive. Certes, l'hypothétique « si un homme existe, tout homme est un animal rationnel » est nécessaire, mais cela ne rend pas pour autant nécessaire la catégorique correspondante, qui suppose pour être vraie l'existence d'au moins un individu signifié par le sujet.

Il n'empêche que de nombreuses propositions composées de tels termes peuvent faire partie de raisonnements démonstratifs. Guillaume cite des conditionnelles telles que « si un homme existe, un animal existe », des propositions au possible telles que «tout homme peut rire» lorsque le sujet tient lieu de possibles, etc. En conséquence, il y a bien des propositions nécessaires qui ne portent pas sur le seul être nécessaire qui soit, à savoir Dieu; il y a

1. *Ibid.*, p. 512. Voir aussi *Brevis summa...*, Prol., c. 2, OP VI, p. 6.

2. *Ibid.*, p. 512-513.

bien des raisonnements démonstratifs composés de termes qui renvoient, en dernière instance, à des choses contingentes. On peut, au sujet des êtres destructibles, former des propositions nécessaires, qui sont sues d'une science au sens strict: «Et ainsi, on voit comment il peut y avoir une science des contingents.»¹ Si l'exigence de nécessité qui marquait la doctrine péripatéticienne de la science est maintenue, le contingent n'est pas renvoyé à l'irrationnel puisque, d'une part, il est l'objet d'une connaissance évidente, d'autre part, on peut à son sujet former certains types de propositions nécessaires.

La deuxième clause indique que la science porte sur des propositions *dubitabiles*. Elle ne concerne pas les propositions connues par soi, inaccessibles au doute parce que la seule saisie de leurs termes suffirait à produire l'assentiment à leur égard, tels que les premiers principes. Les syllogismes démontrent des propositions dont on doutait initialement. Dans cette idée de la démonstration comme syllogisme «facteur de savoir», il y a un côté subjectif: la démonstration rend une vérité évidente à un intellect. On pourrait craindre ici de verser vers un certain subjectivisme². Mais c'est la saisie du lien logique entre les prémisses et la conclusion qui fait que l'on acquiert ou non une connaissance scientifique, et c'est la nature des propositions qui les rend susceptibles de savoir démonstratif. Les conclusions démontrables sont des propositions énonçant une propriété d'un sujet dont elle ne se déduit pas analytiquement.

Le rapport entre la conclusion et ce qui la fonde varie cependant selon que l'on a affaire à une démonstration *a*

1. *Ibid.*, p. 513. Voir aussi *Sent.*, I, Prol., qu. IV, OT I, p. 157; et *Summulae, Praeambula*, OP VI, p. 144.

2. En *SL*, III-2, c. 16, OP I, p. 536, Guillaume va en effet jusqu'à dire que «un même syllogisme est une démonstration pour l'un et n'est pas une démonstration pour un autre».

priori ou *propter quid* d'une part, ou bien *a posteriori* ou *quia* d'autre part¹. Si je connais le cours des planètes et la position de la lune, je puis conclure à une éclipse de lune. La démonstration est *propter quid* parce que les prémisses exhibent la raison du phénomène signifié par la conclusion. Si, en revanche, je remonte du phénomène de l'éclipse à sa cause, à savoir l'interposition du soleil, je fais une démonstration *a posteriori* ou *quia*. La démonstration de raison (*propter quid*) procède par conséquent de propositions nécessaires qui sont absolument «antérieures» à la conclusion (*priores*). Qu'est-ce qui est désigné par là? Une sorte de priorité logique mais aussi réelle, puisque l'on exhibe la cause. Lorsque l'on procède à une telle démonstration, tout doute s'éteint au sujet de la question posée, même si certaines interrogations peuvent subsister au sujet des prémisses. La démonstration de fait (*quia*) ne procède pas de prémisses antérieures, par exemple lorsque, du fait qu'il se produit une éclipse de lune, on démontre que la terre s'interpose entre le soleil et la lune; la prémisse n'est pas (onto)logiquement antérieure, mais postérieure. Ou elle ne fait pas disparaître toute interrogation au sujet de la conclusion, par exemple lorsque l'on démontre que la plante ne respire pas parce que aucune chose qui n'est pas un animal (aucun non-animal) ne respire, et que la plante est un non-animal. Le fait est démontré, mais on ne sait pas encore de façon suffisante et satisfaisante pourquoi la plante ne respire pas.

Les rapports entre raisonnement et expérience sont davantage précisés dans le Prologue de *YOrdinatio*. Une démonstration étant une séquence limitée de rationalité,

1. Les Médiévaux réélaborent ici, chacun à leur manière, la distinction établie par Aristote dans les *Seconds analytiques*, I, chap. 13, trad. Tricot, Paris, 1970, p. 72-79. Pour Guillaume d'Ockham, voir *SL*, III-2, c. 17, OP I, p. 532-534.

le statut des prémisses peut varier tout en sauvegardant la forme et la force démonstratives. Une prémisses peut être démontrée (dans la même science, au sens collectif, ou dans une science différente), connue par soi (des principes comme « le tout est plus grand que la partie »), ou connue par expérience¹. Qu'un corps chaud diffuse de la chaleur autour de soi, qu'un corps pesant tende vers le bas, de telles propositions ne sont pas évidentes par soi et pourtant, une fois connues par expérience, elles peuvent servir de principe dans des démonstrations. Que toute herbe de telle espèce convienne à un individu fiévreux ne peut être déduit d'aucune proposition plus connue, logiquement antérieure. Il s'agit d'une vérité contingente, acquise par connaissance intuitive des choses signifiées par les termes de la proposition «cette herbe soigne telle maladie». Sans doute s'appuie-t-elle en fait sur de nombreuses expériences répétées. Mais en droit, le point de départ est une expérience singulière. Cette première connaissance, intuitive et expérimentale, est cause partielle d'une conclusion démontrable: «Toute herbe de cette espèce soigne telle maladie. » Il suffit pour cela qu'elle soit combinée avec le principe: «Tous les individus de même nature sont à même de produire des effets de même nature dans des patients de même nature et identiquement disposés. » On voit ainsi se combiner dans une démonstration une proposition expérimentale et un principe connu par soi. Mais on peut aller plus loin dans le mélange des genres, puisque cette conclusion démontrée pourrait aussi être connue immédiatement par induction à partir du singulier. En effet, la connaissance de telle herbe singulière suffit à la connaissance de l'espèce dernière - selon le prin-

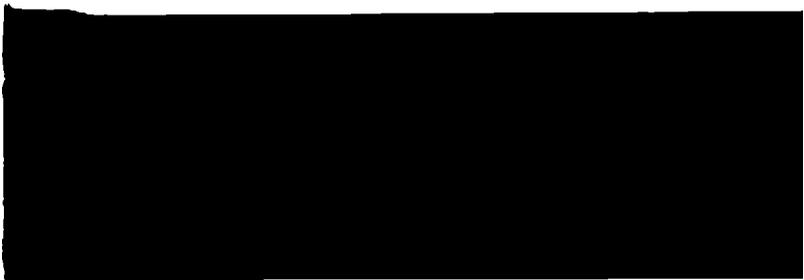
1. Voir *Sent.*, I, Prol., qu. n, OTI, p. 83-84; *ibid.*, p. 89.

cipe d'après lequel je forme le concept d'homme en même temps que j'intuitionne Socrate¹.

Ainsi, la scientificité, pour Guillaume d'Ockham, se définit moins par une structure discursive déterminée qu'elle ne reste liée à une certaine qualité de l'assentiment. Celle-ci est bien sûr due à certaines caractéristiques de l'organisation discursive (nature des propositions, forme de leur enchaînement), mais cette organisation paraît susceptible de configurations fort diverses. La science sera donc moins une discipline (même si cette acception n'est pas absente) qu'elle ne désignera de tels agencements de propositions œuvrant à produire un certain type de certitude. Dans ce cadre, Guillaume libère la science de toute ontologie nécessitariste, en même temps qu'il laisse proliférer la diversité des discours «facteurs de savoir».

Ces discours, à la rencontre des phénomènes sémantiques étudiés dans notre premier chapitre et des processus gnoséologiques dont nous venons, à grands traits, de retracer le genèse, vont ainsi devenir eux-mêmes objet d'analyse sémantique. De la sorte sera appliquée aux langages et aux disciplines telles qu'elles étaient constituées, à partir de domaines d'objets dont la configuration se situe au recoupement de corpus textuels et d'institutions universitaires, une analyse logico-linguistique qui va devenir, avec Guillaume d'Ockham et à sa suite, un élément constitutif du discours des « sciences réelles ». C'est ce que nous allons vérifier maintenant sur les deux cas de la théologie et de la physique.

1. Voir *Sent.*, I, Prol., qu. II, OT I, p. 92-94.



Savoir

Les éléments de théorie du signe et de théorie de la connaissance que nous avons restitués dans les précédents chapitres commandent la conception des « sciences réelles ». Le cadre général dans lequel sont conçues les relations des disciplines scientifiques et de leurs objets est esquissé dans le « Prologue » de *Y Exposition sur les huit livres de la Physique*¹. Guillaume d'Ockham y fait une distinction entre le sujet (expression traditionnelle pour désigner ce dont traite une discipline) et l'objet de la science. « L'objet de la science est toute la proposition connue, le sujet est une partie de cette proposition; ainsi, de la science par laquelle je sais que tout homme est susceptible d'éducation, l'objet est la proposition tout entière, mais le sujet est le terme "homme". »² Définir l'objet comme étant constitué de propositions relaye une longue tradition. Dès le xi^e siècle en effet, s'était développée à propos de la foi et de la croyance une réflexion sur *Yénonçable*, qui avait soulevé des questions comme celle de l'unité de signification à travers des énoncés de temporalité différente, ou comme celle de l'objet des verbes épistémiques, tels que « croire » ou « savoir ». Mais la thèse ockhamiste selon laquelle la connaissance et le savoir portent sur des propositions va immédiatement susciter des débats, d'abord à Oxford avec Gauthier Chatton, qui exige un rapport aux choses elles-mêmes, ou Adam Woodeham (1298-1358), qui avance l'idée d'un signifié propre et adé-

1. Voir *Expos. Phys.*, Prol, OP IV, p. 3-14; trad. par R. Imbach et M.-H. Méléard dans *Philosophes médiévaux des xnr et xiv^e siècles*, Paris, UGE, «10/18», 1986, p. 281-306.

2. *Ibid.*, p. 9; trad. (modifiée), p. 299.

quat de la proposition, puis à Paris, en particulier avec Grégoire de Rimini (vers 1300-1358). Chez Guillaume d'Ockham toutefois, cette thèse ne signifie aucunement un enfermement dans le langage. Si les sciences ont affaire à des propositions, celles-ci sont formées de termes signifiants, qui renvoient aux choses selon des modes qu'il s'agit précisément d'analyser. «Une science réelle ne traite pas des choses, mais des intentions supposant pour les choses, parce que les termes des propositions qui sont connues supposent pour des choses. »¹

Dieu

Comment penser et connaître Dieu, compte tenu des principes gnoséologiques développés plus haut? Il n'est pas question de faire une exception, d'imaginer par exemple quelque connaissance infuse.

La première question qui surgit est celle des attributs divins. En effet, toute démonstration doit se terminer par une conclusion qui attribue avec nécessité une propriété, une *passio*, à un sujet. Guillaume ne conçoit pas cette propriété comme un attribut qui serait réellement inhérent à Dieu. La recherche d'une telle inhérence avait conduit Scot à supposer que l'attribut divin puisse être réellement identique au sujet, quoique formellement différent. Guillaume défend une conception rigoureuse de la distinction qui le conduit à repousser cette solution. En outre, il n'est pas besoin de chercher une distinction de raison ou une distinction formelle, dès lors qu'est récusé le point de départ que serait l'identité réelle du sujet et de la propriété.¹

1. *Ibid.*, p. 12; trad., p. 302. Voir aussi *Brevis summa*, Prol., c. 2, OP VI, p. 5-6.

(*Passio* s'entend diversement. Avant tout, il importe ici encore de distinguer le registre des choses de celui des signes. Dans une première acception, la propriété sera un accident ou une forme réellement inhérente à une autre chose qui en est le sujet: la chaleur relativement au feu, par exemple¹. Mais ce n'est pas en ce sens que la *passio* est entendue dans les sciences, et particulièrement en théologie. En un second sens, «la propriété n'est pas réellement identique au sujet puisque [...] la propriété est un certain concept, prédicable de quelque chose, pour une chose et non pour soi»^{1 2}. La propriété est doncjin concept, un signe, qui n'est pas prédiqué pour ses caractéristiques intrinsèques, mais pour ce à quoi il renvoie. « Les attributs ne sont que certains prédicables mentaux, vocaux ou écrits, destinés à signifier et à supposer pour Dieu.»³ C'est pour cette raison que les anciens avaient parlé de «noms divins» plutôt que d'attributs, posant une distinction seulement dans les noms et plaçant la diversité dans les signes en regard de l'unité de la chose signifiée. Ces déclarations ont accrédité l'idée du « nominalisme» théologique de Guillaume d'Ockham et de ses successeurs, jusqu'à Gabriel Biel (dont le *Commentaire des sentences* paraît en 1514). Encore faut-il non seulement ne pas opposer le nom et le concept, mais encore donner toute sa force à la sémantique qui permet à ces termes de n'être pas vides.

Mais si l'attribut est une *passio* entendue comme nom (conceptuel ou vocal), et si ce nom se réfère à Dieu, il doit en outre signifier quelque chose d'autre, comme c'est le cas de toute propriété: «La propriété, bien

1. Voir entre autres *Quodl.*, V, qu. xvni, OT IX, p. 550.

2. *Sent.*, I, Prol., qu. m, OT I, p. 134; voir aussi *Quodl.*, *toc. cit.*

qu'elle puisse supposer pour le sujet, renvoie d'une certaine manière à autre chose que le sujet.»¹ Ce principe recouvre des cas très différents: un tel terme peut renvoyer à des choses absolues («réchauffable», «susceptible d'éducation»...), à un mouvement ou à un changement («capable de rire», «mobile»...), il peut être connotatif, négatif, privatif... Les attributs divins ne sont pas purement synonymes, ni entre eux ni avec le sujet. Ils peuvent connoter des choses réellement distinctes — ce sera le cas de *creativus*, qui connote les créatures -, ou être communs à des êtres réellement distincts². On retrouve donc bien une identité - de référence -, et une différence - dans les connotations - ; mais le passage par la sémantique des noms divins permet de situer ce jeu sur le fond d'une séparation principielle entre signe et signifié, et de ne pas tomber dans les apories de la distinction formelle. C'est pourquoi il ne saurait être question de déduire les attributs par une analyse du sujet : « Le sujet ne contient pas toujours virtuellement ses propriétés, puisque souvent les propriétés sont certains concepts relatifs, selon les uns, ou connotatifs, selon d'autres, et renvoient à des choses qui ne sont pas contenues virtuellement dans le sujet. »³

Formuler la question des noms divins en termes d'attributs peut paraître fort traditionnel. Ce qui est proprement ockhamiste, c'est l'analyse des types de concepts (ou de mots subordonnés à des concepts), par lesquels on peut parler de Dieu et formuler à son sujet des propositions,

1. *Sent.*, I, Prol., qu. III, OT I, p. 135

2. Voir *Sent.*, d. 2, qu. n, OT II, p. 70. Sur *creativus*, voir aussi *Sent.*, II, qu. I, OT V, p. 8-10; et sur la *creatio*, *Quodl.*, VII, qu. I, OT IX, p. 703-706.

3. *Sent.*, I, Prol., qu. IX, OT I, p. 244-245.

démontrer à son propos des conclusions. Or ces concepts sont divers¹.

Parmi ceux que nous avons évoqués jusqu'à présent, certains sont des concepts quidditatifs communs. On peut les attribuer directement et quidditativement à Dieu. Mais on peut aussi les prédiquer de certaines créatures. Tel est le cas de la sagesse: «de la sagesse créée et de la divinité peut être abstrait un concept prédicable *in quid* de chacun, et ce sera un concept quidditatif»². «Amour», «intellect», ou «bonté» sont d'autres exemples de même nature³. En admettant ainsi une pluralité de concepts quidditatifs, Guillaume d'Ockham s'oppose à Jean Duns Scot. Selon celui-ci, nous ne pourrions avoir qu'un seul concept quidditatif de Dieu (celui d'être infini), les autres concepts (tels que celui de sagesse) étant dénominatifs parce que communs à Dieu et à la créature⁴. Pour Guillaume d'Ockham en revanche, il y a plusieurs concepts quidditatifs, mais aucun n'est propre à Dieu, tous sont

1. Je m'en liens ici encore à la présentation la plus rigoureuse d'Ockham, qui se fonde sur sa théorie du concept comme acte d'intellection. En raison des diverses rédactions du *Commentaire des sentences*, certains passages peuvent contenir des approches différentes - encore que l'auteur corrige le plus souvent, après coup, ses formules anciennes par des incisives introduisant une démarche sémiologique. Dans les passages où Guillaume admet la théorie du concept comme *fiction* doté d'un être objectif, des choses pourraient être sujet ou prédicat de propositions. Dans ce contexte, la «théologie des bienheureux», qui ne peut tolérer aucun intermédiaire entre l'intellect et son objet, doit poser Dieu comme sujet de certaines propositions et certaines personnes (ou propriétés) comme prédicats. Mais la théorie du concept comme acte d'intellection permet d'abandonner cette idée, même pour la «théologie des bienheureux», et à plus forte raison pour «notre théologie»: voir *Sent.*, I, Prol., qu. H, OT I, p. 109-111; qu. IX, p. 270.

2. *Sent.*, I, d. 3, qu. m, vol. II, p. 425.

3. Voir *ibid.*, et *Sent.*, I, Prol., qu. n, OT I, p. 114.

4. Voir *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, qu. 1-2, n. 25, éd. vaL, L m, Roma, 1954, p. 16-17, et n. 58, p. 40-42; *Reportala parisiensa*, L, Prol., qu. 1, n. 50, ed. Wadding, VIII, p. 14. Guillaume d'Ockham, *Sent.*, I, d. 3, qu. m et rv.

communs à Dieu et à la créature. Pris *in abstracto*, ils sont prédiqués *in quid* de Dieu et de la créature; pris *in concreto*, ils sont prédiqués *in quid* de l'un et dénommativement de l'autre¹. «*Sapientia*» suppose pour la déité même qui n'est le sujet d'aucune propriété à partir de laquelle elle serait dite «sage» par dénomination. En conséquence, ces concepts ne sont pas équivalents, dans la mesure où ils sont abstraits à partir d'êtres différents.

D'autres concepts ne se réfèrent directement qu'à Dieu mais sont connotatifs, c'est-à-dire signifient de manière seconde d'autres êtres. Tel est le cas de «créateur», d'«acte pur», de «tout-puissant», de «prévoyant», etc.². Dans le même registre, on doit ajouter des termes négatifs, également prédicables de Dieu. Ce sont des termes tels que «éternel», «infini», «immortel», etc. A cet égard, Guillaume souligne contre Scot que le concept d'infini ne saurait être le concept formellement le plus parfait en soi, puisque c'est un concept négatif. C'est donc aussi, de ce fait, un concept composé³.

La question subsiste toutefois de savoir s'il existe un concept propre de Dieu. La réponse est positive, mais il ne saurait s'agir d'un concept simple, lequel, en raison des principes gnoséotologiques établis plus haut, eût exigé un contact intuitif qui est ici exclu. «... l'homme sur cette terre, par des moyens purement naturels, ne peut avoir de Dieu une connaissance qui soit absolue et non connotative, affirmative et non négative, simple et non composée, propre et non commune, avant toute composition et division.»⁴ Ce sera donc un concept composé: «... l'essence divine ou la quiddité divine peut être connue de nous par un concept

1. Voir *Sent.*, I, d. 3, qu. in, OT II, p. 430-431.

2. Voir *I Sent.*, Prol., qu. III, OT I, p. 142.

3. Voir *Sent.*, I, d. 3, qu. III, OT II, p. 422; *Quodl.*, V, qu. VII, OT IX, p. 507.

4. *Quodl.*, IV, qu. 17, OT IX, p. 381.

qui lui est propre, toutefois composé, et cela en un concept dont les parties sont abstractibles naturellement de choses »¹ Concernant les êtres créés, il arrive souvent qu'à partir de plusieurs concepts communs à diverses choses, on combine un concept qui ne s'applique qu'à une seule. De la même façon ici, de nombreux concepts abstraits naturellement, parmi lesquels chacun est commun à Dieu et à des créatures (tels que le concept d'être, le concept de sagesse le concept de bonté, etc.) forment un concept composé propre à Dieu, par lequel Dieu et lui seul est intelligé Ce concept peut supposer pour Dieu dans des propositions C est le seul moyen pour nous, sur cette terre, de concevoir Dieu, du moins par des voies naturelles. C'est pourquoi Guillaume d'Ockham précise à plusieurs reprises que, par ce moyen, Dieu n'est pas connu en soi, puisque par là quelque chose d'autre est aussi signifié, de façon indirecte².

Les attributs divins étant des concepts et non des choses, ils vont se combiner dans des propositions et des argumentations, sans dépendre d'un ordre essentiel qui fonderait *a priori* les déductions: «... l'essence, l'intellect et la science, qui sont réellement Dieu, n'ont aucun ordre pour autant qu'ils auraient un ordre s'ils se distinguaient réellement. Cependant, entre ces noms peut être établi un ordre, bien qu'il ne soit pas entièrement tel qu'il serait entre ces choses réellement distinctes. »³ Si ordre il y a, il s'établira donc selon des critères purement logiques

C est la conception même de la démonstration en matière théologique qui est en débat. L'interrogation majeure porte sur la question de savoir quelle propriété est démontrable *a priori* de son sujet premier.

OT I, p^o OB¹, #3, Λ* 0, 01 IIP_ 4oZ Voir aussi *Sent. I, ProL* qu- VII,

³ *T^o I^o p^o 1^o 4o* des précisions sur le sens de «*in se*».
OT I, p 1 i 9^o , qU^o OT IV^o p_ 43Z Voir aussi I, Prol., qu. n,

Si l'on entend par «sujet premier» ce à quoi une propriété peut convenir, dans l'hypothèse où l'on supprime toute autre chose et rien de ce qu'il est - par exemple l'âme intellectuelle à l'égard de la propriété «capable d'éducation » - alors aucune propriété renvoyant à une chose absolue, formellement inhérente à un sujet (une qualité telle que capable d'éducation pour l'âme intellectuelle, chauffant pour le feu, etc.), n'est démontrable de ce dernier¹. La raison invoquée est d'ordre général: selon Aristote, aucune proposition immédiate ne peut être démontrée². Or l'attribution d'une propriété à son sujet premier est précisément une proposition immédiate ; aucune médiation ne permet de la démontrer, pas même la définition. Certaines propositions de cette sorte ne peuvent être acquises que par expérience, dès lors qu'il ne suffit pas d'avoir une connaissance intuitive ou abstractive du sujet et de la propriété, mais qu'il faut, en outre, connaître avec évidence une proposition telle que «cette âme possède l'éducation ou la science ».

Une propriété, en revanche, peut être démontrée d'un sujet qui n'est pas son premier sujet. Plusieurs cas sont à distinguer, dans les détails desquels je n'entrerai pas, selon qu'il s'agit d'un terme d'extension différente (supérieure ou inférieure), du tout par rapport à la partie, ou du sujet d'un accident qui a lui-même certaines propriétés.

Parmi les propriétés connotatives, certaines sont démontrables (celles qui ne requièrent pas de distinction déterminée des parties), d'autres non (celles qui en requièrent). C'est encore le recours nécessaire à l'expérience qui fait la différence. Que la chaleur soit calorifique, ou que le soleil puisse produire des vers, cela ne peut en effet se savoir que par expérience, à la différence

1. Voir *Sent.*, I, Prol., qu. IV, OT I, p. 144 sq.

2. Voir *Seconds analytiques*, I, chap. 2, 72 a 8 ; tracl., Paris, 1970, p. 10.

de propositions telles que «tout triangle a trois angles égaux à deux droits », ou « toute substance de cette sorte est corruptible».

Toute propriété négative dont l'opposé peut être su avec évidence de quelque chose, peut être démontrée - par exemple qu'un carré n'a pas trois angles. Des autres propriétés négatives il est difficile de donner une règle générale et certaine.

En toute discipline, certaines propriétés sont démontrables, d'autres non. Tout au long de cet exposé, on voit constamment invoquée la dualité de la démonstration et de l'expérience, dont le couple semble revêtir ici une importance inédite. A plusieurs reprises, en effet, l'argument pour refuser que tel type de propriété soit démontrable est que son lien avec le sujet ne peut être connu que par expérience. Ainsi, par aucune démonstration l'on ne peut établir que la lune est susceptible d'éclipse, mais seulement par expérience, comme l'on peut savoir par expérience seulement que la lune peut être éclairée par le soleil¹. Ici encore, toutefois, il ne s'agit pas de séparer deux domaines, dont l'un serait susceptible de savoir démonstratif et l'autre non, mais deux types de propositions, qui vont se trouver combinées dans les savoirs effectifs. Ainsi, une fois que l'on sait par expérience que la lune est susceptible d'éclipse, on peut démontrer (connaissant le cours des planètes), qu'il y aura une éclipse à tel ou tel moment. Il s'agit de démonstrations dites «particulières», valables pour un moment déterminé. Mais on a déjà vu comment pouvaient s'articuler, dans la théorie ockhamiste de la science, contingence et nécessité, particularité et universalité.

1. Voir *Sent.*, I, Prol., qu. IV, OT I, p. 154.

Quelle est la portée du raisonnement démonstratif en matière de théologie? Étant donné ce qui a été dit des critères de scientificité, on comprend que cette question recouvre largement celle des conditions de possibilité de la théologie comme science, sujet amplement débattu dans tous les commentaires des *Sentences*. Les *Quodlibeta* entrent davantage dans le détail des questions susceptibles de démonstration. De manière générale, la démarche ockhamiste tend à limiter le domaine du démontrable, ou plus exactement à en exclure certains articles ou certains points, sans pour autant se cantonner à un fidéisme qui proscrierait absolument l'usage du raisonnement et de la démonstration concernant les choses divines, mais de bien différencier le statut des différentes propositions entrant dans l'argumentation théologique.

Les articles de foi ne peuvent pas être démontrés par l'homme sur cette terre, ni selon une démonstration de fait, ni selon une démonstration de raison¹. Bien que le *Venerabilis Inceptor* ne précise pas l'extension exacte de ce qui est concerné par cette limitation, les exemples concernent essentiellement la Trinité. De fait, c'est un point que la doctrine ockhamiste invoque en permanence pour marquer les limites de l'applicabilité de la logique : c'est ainsi que la théorie des catégories, et particulièrement la relation, on l'a vu, ne vaut pas pour la Trinité. De même, la proposition «Dieu et un et trine», n'est ni immédiatement évidente, ni déductible de propositions connues par soi, elle ne pourrait être connue que par expérience, mais une telle expérience ne nous est naturellement pas accessible ici-bas. De telles propositions pourraient sans doute être démontrées par un bienheureux qui posséderait un concept simple et propre de Dieu, mais ce

1. Voir *Quodl.* II, qu. m, OT IX, p. 117-123.

n'est pas le cas de l'intellect humain. Les articles de foi ne sont pas connus par soi, puisque certains hommes (les infidèles) ne les admettent pas. Ils ne sont pas non plus connus à partir de principes connus par soi, car on pourrait alors en produire une démonstration convaincante. Et ils ne sont pas davantage connus par expérience car, encore une fois, tous les hommes pourraient acquérir les mêmes connaissances intuitives. On voit donc ce qu'on pourrait appeler la «preuve par les infidèles» servir à exclure les articles de foi du champ de la rationalité démonstrative. Ainsi, Guillaume d'Ockham fait sienne l'opinion selon laquelle les *credibilia*, quoiqu'ils puissent être sus avec évidence, ne le sont pas par nous sur cette terre selon le cours ordinaire de choses. Par conséquent, la connaissance théologique de telles propositions, j'i'est pas une science à proprement parler¹. Toute disposition de l'esprit qui ne relève pas de la foi peut en droit être acquise par n'importe quel intellect humain ; certains articles, en revanche, ne relèvent que de la foi seule.

Mais en dehors des purs *credibilia*, bien des propositions théologiques peuvent être objet d'argumentation. Cependant, les réquisits précédemment établis conduisent à limiter ici encore le champ des démonstrations.

L'existence de Dieu est présupposée par toutes les interrogations sur sa nature ou sur ce qu'il est possible d'en démontrer. Mais quoiqu'elle ne soit guère mise en doute, l'existence de Dieu ne tombe pas dans le champ du savoir démonstratif. Dans la première question du I^B *Quodlibet* (portant sur la question de l'unicité), Guillaume utilise comme argument «on ne peut pas savoir avec évidence que Dieu existe»¹. En vérité, sa position s'avère plus nuancée. La réponse dépend de l'acception

dans laquelle on prend le terme «Dieu». En un sens, on entend par «Dieu» quelque chose de plus noble et de meilleur que tout ce qui n'est pas lui. En ce sens, on ne peut pas savoir si Dieu existe. En effet, la proposition «Dieu existe» n'est pas connue par soi. On peut encore s'appuyer sur ce que j'ai appelé plus haut la «preuve par les infidèles». Mais la question rv de la distinction 2, à travers une longue discussion avec Scot, fournit des arguments plus forts: une telle proposition n'est pas analytique, on y prédique d'un sujet quelque chose de «plus commun», puisque l'être est commun à Dieu et aux créatures¹. Une telle proposition ne peut pas non plus se déduire de façon rationnelle d'autres principes connus par soi ; et elle n'est évidemment pas connue par expérience. En un autre sens, on comprend par «Dieu» ce par rapport à quoi rien n'est meilleur ni plus parfait. Et en ce sens, on peut démontrer l'existence de Dieu par le refus d'un procès à l'infini. Il s'agit en effet d'un concept construit par négation et non d'un concept positif qui requerrait une expérience directe - laquelle fait ici défaut. Dans ces conditions, toutefois, il devient difficile de lui attribuer les autres propriétés qui, traditionnellement, sont censées qualifier Dieu.

De même, un autre attribut sans cesse présupposé par le système ockhamiste n'est, paradoxalement, pas susceptible de démonstration: la toute-puissance. «Il ne peut pas être démontré que Dieu soit tout-puissant, mais c'est seulement admis par la foi.»²

1. Point n'est besoin ici d'approfondir en quel sens il est commun, il suffit que, de fait, il soit prédicable de plusieurs. A ce sujet, voir notamment *QuodL.*, V, qu. XIV, OT IX, p. 536-538; *Sent.*, I, d. 2, qu. IX, OT II, p. 292-336; *Sent.*, I, dist. 36, qu., un., OT IV, en part p. 538-561 ; *SL*, I, chap. 38, trad., p. 111-114.

2. *QuodL.*, I, qu. I, OT IX, p. 11. Voir aussi *Sent.*, I, Prol., qu. n, OT I, p. 105.

Plusieurs autres attributs font l'objet d'une interrogation explicite, souvent en relation les uns avec les autres : il s'agit de l'unicité, de l'infinité, et du statut de cause première. Aucun, on va le voir, n'est à proprement parler démontrable.

La proposition selon laquelle Dieu est unique n'est pas démontrable. Les *Quodlibeta* paraissent accepter l'unicité comme une donnée et se posent directement la question de la démontrabilité¹. En aucun des deux sens du terme «Dieu» évoqués plus haut, cette thèse n'est démontrable. Elle ne l'est pas au premier sens puisque, comme on l'a dit, l'on ne peut pas savoir si Dieu existe. Mais si son existence pouvait être prouvée, alors on pourrait à partir de là démontrer son unicité. Au second sens, en revanche, même si l'on admet l'existence d'un être tel que rien ne lui soit supérieur, cela ne suffit pas à prouver qu'il soit unique. Enfin, contre Scot, Guillaume précise que l'unicité ne peut être démontrée ni par l'infinité, ni par l'amour, ni par la toute-puissance, etc. Le *Commentaire des sentences*, quant à lui, se posait plus directement la question de savoir s'il y a un seul Dieu². Établie à travers une critique détaillée de Scot qui envisageait un être premier selon une triple primauté (celle de la causalité effective, celle de la causalité finale et celle de l'éminence), la position semble en fin de compte plus nuancée que dans les *Quodlibeta*. Guillaume accepte comme suffisante une preuve par l'efficiencia. Cependant, cette efficiencia ne concerne pas la production mais la conservation. En matière de causalité productrice, en effet, on peut difficilement exclure la possibilité d'un procès à l'infini³. Concernant la conservation, en revanche, on ne peut régresser à

1. *Ibid.*, p. 2.

2. *Sent.*, I, d. 2. qu. x. OT II, p. 337-357.

3. *Ibid.*, p. 355.

l'infini car on obtiendrait alors une infinité actuelle, ce que Guillaume d'Ockham refuse. Nous sommes à l'opposé de l'idée d'une chiquenaude originelle qui laisserait ensuite les choses aller comme elles vont. Le premier efficient n'est pas tant celui qui confère l'être, que celui qui maintient dans l'être. Cela dit, un tel raisonnement, qualifié de «suffisant», ne parvient pas à démontrer pleinement l'unicité d'un premier efficient. « Je dis qu'il y a seulement un être absolument premier, bien que cela soit difficile à prouver contre les objecteurs impertinents. »¹

Au cours de l'enquête sur l'unicité, nous avons déjà rencontré la causalité et l'infinité. Lorsqu'il se demande si l'on peut prouver par la raison naturelle que Dieu est la première cause efficiente de toutes choses^{1 2}, Guillaume répond toujours par la négative. D'après la première question du III^e *Quodlibet*, on ne peut pas prouver que Dieu est cause efficiente immédiate de toutes choses,, on ne peut même pas prouver par la raison naturelle que Dieu est cause efficiente de quelque effet que ce soit. On doit sans doute refuser le progrès à l'infini, mais cela ne nous conduit pas forcément à un Dieu, ni surtout à un Dieu unique. On pourrait en effet concevoir plusieurs efficients dont aucun ne serait causable par autre chose (les astres, par exemple). Certes, on pourrait imaginer que parmi ces premiers efficients, l'un dépasse les autres dans l'ordre de la perfection, mais cela n'impliquerait pas qu'il soit premier dans l'ordre de l'efficiencia. La voie strictement démonstrative semble donc prohibée.

Toutefois, on peut se persuader rationnellement que Dieu est cause efficiente ou motrice de quelque effet, puisque dans le cas contraire, n'est-ce pas en vain qu'on

1. *Ibid.*

2. Voir *Quodlibeta*, III, qu. I, OT IX, p. 199-208; *Quodl.*, III, qu. IV, p. 214-220; *Quodl.*, IV, qu. II, p. 301-309.

en poserait l'existence? C'est pourquoi dans la question 4, qui n'est plus dirigée sur la démontrabilité, mais qui se demande simplement «Est-ce que Dieu est la cause efficiente de toutes les choses autres que soi?», Guillaume pose que « Dieu est cause médiate ou immédiate de toutes choses, bien que cela ne puisse être démontré»¹. Il s'en persuade par l'autorité et par la raison. Selon la raison en effet, toutes choses dépendent essentiellement de Dieu, ce qui ne serait pas vrai si Dieu n'était pas leur cause. Sans cela, ou bien elles dépendraient d'autre chose, ou bien l'on aurait un procès à l'infini. Deuxièmement, on peut également se persuader que Dieu est cause *immédiate* de toutes choses. On le voit, des propositions concernant la causalité divine sont admises, mais en étant exclues du strict champ de la démonstrativité.

La procédure est la même concernant la finalité². On ne peut pas prouver de manière suffisante que Dieu est cause finale des intelligences ni des êtres naturels. On peut seulement expérimenter que les êtres libres peuvent agir pour l'amour de Dieu.

L'attribut le plus étudié par Guillaume d'Ockham est sans doute l'infinité, parce que telle est la première qualité de Dieu selon Scot, qui est l'interlocuteur privilégié du *Venerabilis Inceptor* tout au long de ces pages. L'infini dont il est ici question ne peut être le mauvais infini d'une progression indéfinie - par exemple une durée infinie - mais une infinité intensive. «Est-ce qu'il peut être suffisamment prouvé par la raison naturelle que Dieu est d'une puissance infinie [*infinite virtutis in vigore*]» A cette question, il est répondu par la négative. Il semble en effet que l'infinité de Dieu ne puisse être justifiée que par

deux voies. La première remonterait à partir des effets. Mais l'efficience étant elle-même impossible à démontrer, cette voie est impraticable. La seconde renverrait à l'infinité des choses non plus produites mais pensées par Dieu. Mais ici encore, la mineure se dérobe, car on ne peut pas démontrer de manière suffisante que Dieu pense autre chose que soi.

Si l'on fait maintenant la supposition que Dieu pense toutes choses et en est la cause efficiente, peut-on dans ce cas démontrer qu'il est d'une force infinie¹? Ni par l'efficience, ni par l'intelligence, on ne peut prouver que Dieu soit d'une puissance infinie, non plus que par la finalité, ni par l'éminence. Pour ne prendre que deux de ces questions, on ne peut pas à partir d'effets finis prouver une cause infinie, et produire une succession infinie ne requiert pas une cause infinie; et l'être le plus éminent, serait-il tel que rien ne soit meilleur que lui, peut cependant être fini². Bref, Guillaume d'Ockham s'attache à récuser toutes les voies par lesquelles l'infinité, premier attribut de Dieu selon Scot, pourrait être démontrée de son sujet.

Le bilan de ces quelques remarques concernant le discours qui peut être tenu sur Dieu (auquel la théologie ne se réduit aucunement, car elle comprend aussi des propositions sur le péché, le salut, la grâce, etc.) peut paraître bien négatif. Guillaume d'Ockham récuse l'idée selon laquelle la théologie, prise comme une discipline, considérée selon l'ordre de ses raisons, constituerait une science. Dieu n'étant pas objet d'intuition, les propositions dont il

1. Voir *Quodl.* III, qu. 4, OT IX, p. 199-208.

2. Sur cette question, voir encore *Quodlibeta*, VII, qu. XV, OT IX, p. 755-762. A cette occasion, Guillaume d'Ockham évoque le *Proslogion* d'Anselme et la définition de Dieu comme « quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé sans contradiction ». Mais cela même ne le convainc pas qu'il faille en déduire l'infinité.

est le sujet ne sont pas susceptibles d'évidence Le tbnl^

SIL « Précis! » « *mtm* - «'« « cSe/fe **ii**

Ls

SES

£** don, „ESIIIÜJSZIIIfir

rrr ÆK

théolnei ^{recusam aussi ble} n la conception thomiste **de** la

Guillaume d Ockham assigne un nouveau statut an H;*

mt le statut de la théologie swla £ de Soi ?¹

S^lmo^Cu«T5 ⁱⁱdiver e^{Ct}°Guill^{°n}Ce abstraCti^D
partition singulière Alo« nni ^{oU} laume ? J^{oue} une

t-züsr?

« S?«t **

non pas ,an, pou, eTr&uïr teUe

statat,

■ MtesrSiüs;^{foi}

Mais, comme il est largement admis de nos jours, dans la pensée théologique médiévale s'expriment et, pour une part, se jouent des questions d'enjeux proprement philosophiques. La réponse ockhamiste à la question du statut scientifique de la théologie s'explique par une conception de la démonstrativité et de la scientificité qui s'expose et pour une large part s'élabore à cette occasion. C'est pourquoi elle est constamment entrecroisée avec une réflexion méthodologique sur la connaissance, la démonstration, l'expérience, dont les résultats se retrouveront inchangés dans les préfaces aux textes de philosophie naturelle ou dans la troisième partie de la *Somme de logique*.

La nature

Le second champ privilégié au sein duquel sont mis en oeuvre les principes logiques, sémantiques et gnoséologiques précédemment établis est la philosophie naturelle. Guillaume d'Ockham n'a commenté ni le *Traité de l'âme*, ni les textes biologiques, mais seulement la «physique», dans son acception aristotélicienne. La *Petite Somme de philosophie naturelle* se propose bien de parcourir l'ensemble de la philosophie naturelle¹, mais elle ne couvre qu'une partie de la Physique, s'arrêtant après l'examen du mouvement.

Dans ce domaine, l'influence de Guillaume d'Ockham ne fut sans doute pas aussi marquante qu'elle le fut en ce qui concerne la théorie des catégories, de l'universel, ou même les principes de la théologie. Ses thèses furent néanmoins connues et discutées, notamment par l'intermédiaire de Gauthier Burley. Guillaume d'Ockham a le

1. Voir *Summula philosophiae naturalis*. fin du *Préambule*, OT VI, p. 155.

souci de se démarquer des commentaires classiques de Thomas d'Aquin et Gilles de Rome (1243-1316) pour récuser les interprétations, jugées excessivement réalistes des principales catégories de la physique¹.

Nature et matière. — Au début de la *Petite Somme de philosophie naturelle*, après avoir rappelé que la philosophie naturelle n'a pas un sujet unique, Guillaume d'Ockham cherche néanmoins à lui assigner un sujet premier: ce sera l'être naturel, l'ens *naturalē*. La nature est principe de mouvement et de repos de ce en quoi elle se trouve par soi³. L'être par nature, qui a en soi un tel principe, se distingue de l'être artificiel, qui ne l'a que par accident. Toutefois, cette distinction ne sépare pas deux catégories incommunicables d'êtres, il s'agit seulement d'une «division des prédicables» et non d'une «division des choses»⁴. En effet, les êtres artificiels ont aussi une nature, mais le principe de leur mouvement est accidentel.

En tant qu'ils sont soumis à la génération et à la corruption, les êtres naturels sont composés de matière et de forme. Guillaume se conforme ici à une stricte orthodoxie aristotélécienne, justifiant l'hylémorphisme par le fait que naturellement «rien ne naît de rien» comme le reconnaissent tous les philosophes. Concernant la matière, je laisserai de côté les développements originaux sur la privation, où l'on voit mise en œuvre l'analyse d'un concept négatif dont Guillaume d'Ockham refuse de réaliser le signifié! Mais il importe de souligner que la matière est atteinte

¹ On trouvera, dans les *Plus complets de la physique ockhamiste* (voir l'index), les *Plus complets de la physique ockhamiste* de William Ockham. St. Bonaventure, New York, 1957, ou A. Goddard, *The Physics of William Ockham*, Leiden/Köln, 1984.

² Voir *Summulae*. Præambula, OP VI, p. 140-144.

³ Voir *Brevis summa*, I, c. 1. OP VI, D 26

⁴ *Ibid.*, p. 25.

uniquement par raisonnement. Dans le cadre du réalisme gnoséologique de Guillaume d'Ockham, il y a quelques réalités dont l'existence ne peut être établie que par raisonnement, et non par contact intuitif direct. Tel est le cas de la matière, puisqu'elle n'est qu'en composition avec une forme¹. Pourtant, elle est « une certaine chose existant actuellement dans la nature des choses ». Unie à une forme, elle est telle matière déterminée. Comme matière première, en puissance de toutes les formes substantielles et n'en possédant aucune nécessairement, elle n'est pas une réalité à part - un « être en puissance » -, elle existe à travers les composés, sans être par conséquent numériquement une, mais sans jamais se réduire non plus à telle matière déterminée; c'est « une certaine entité [*entitas*] se rapportant au formes substantielles comme le sujet se rapporte aux diverses qualités qu'il reçoit ou peut recevoir successivement... »². Elle est conçue comme un corps auquel ferait défaut toute détermination substantielle, mais auquel on doit attribuer les déterminations accidentelles de figure ou de distinction des parties³.

La question se pose donc du rapport entre matière et quantité. Elle ne surgit pas seulement d'une interrogation rétrospective, à cause de l'assimilation cartésienne entre matière et étendue. Elle a ses propres enjeux historiques, dans une trajectoire qui mène de Gilles de Rome à la philosophie naturelle du XIV^e siècle, en liaison avec la théorie des catégories. La position traditionnellement dominante consiste à considérer la quantité comme une catégorie absolue. Cette thèse a des implications théologiques, comme nous l'avons déjà dit plus haut, la quan-

5. Voir *Summula*, I, c. 9, op VI, p. 180: «... elle n'est pas cependant **appréhensible par** le sens ou par l'intellect, selon une connaissance **simple qui lui serait propre** ».

2. *Ibid.*, p. 180-181.

3. *Ibid.*, p. 191.

tité étant le support des qualités dans la transsubstantiation. Mais à la fin du xnr siècle elle fut transposée dans le champ de la physique. C'est là qu'émergea l'idée de «quantité de matière», qu'Anneliese Maier a pu tenir pour une anticipation de la notion de masse. Mais cela suppose que la matière puisse changer de quantité, donc implique de maintenir une certaine distinction entre les concepts de matière et de quantité. Guillaume d'Ockham, en se référant simplement à Averroès, et pour des raisons plus logico-sémantiques que théologiques dans la mesure où elles dépendent directement de sa conception de la quantité comme terme connotatif et non pas absolu, tend au contraire à rabattre l'une sur l'autre matière et étendue. « La proposition [“la matière est étendue”] est nécessaire et toujours vraie par soi sur le second mode, puisqu'il est impossible qu'il y ait une matière sans extension.»¹ La matière ne peut en effet exister sans avoir des parties distantes les unes des autres, même si, lorsqu'elle change de forme, ces parties ne sont pas dans la même disposition et dans le même lieu. Cela découle de la compréhension qu'a Guillaume d'Ockham de l'expression «être étendu»: ce n'est pas avoir une propriété absolue, mais avoir des parties distantes les unes des autres. «C'est pourquoi la matière a toujours des parties distantes les unes des autres, et c'est cela, que la matière soit étendue, ou quantifiée, ou dimensionnée, puisque la dimension, la quantité ou l'extension n'est que la distance d'une partie à l'autre.»²

1. *Ibid.*, p 191. Une proposition est «par soi sur le second mode lorsque le sujet (ou ce qui est par soi supérieur au sujet) entre dans la définition du prédicat {ou de ce qui est par soi inférieur au prédicat), ou encore se rapporte à lui comme le plus général au moins général » (voir *SL III-2* chap. 7, p. 515-519).

2. *Ibid.*

Ce principe est mis en œuvre dans l'analyse de la condensation et de la raréfaction, qui avait servi à établir l'existence d'une matière dimensionnée ou d'une quantité de matière. Ni altération, ni augmentation ou diminution substantielle, la raréfaction ou la condensation se sont en effet trouvées liées au mouvement de la quantité. Guillaume d'Ockham évoque à plusieurs reprises, dans ses œuvres physiques ou théologiques, ce problème qui continuera à être associé à la réflexion sur le statut de la quantité et de la matière dans la philosophie naturelle parisienne du xrv^e siècle. Il combat la position qui consiste à imaginer que, lors de la raréfaction (ou de la condensation), quelque chose de nouveau serait acquis par la chose qui se raréfie (ou se condense). Selon une opinion présentée dans les *Questions sur la physique* comme l'« opinion du vulgaire»^{1 2}, étant donné que par définition ici la substance elle-même ne varie pas, c'est la quantité - distincte par conséquent de la substance - qui varie. Contre cela, Guillaume résume sa propre position dans la *Petite somme*: «Quand quelque chose se raréfie, aucune quantité nouvelle n'est acquise, non plus que celle qui précédait n'est détruite ou perdue, mais la même numériquement, qui était antérieurement, subsiste; cependant, elle est plus étendue, et les parties qui précédaient sont plus distantes, sont dilatées, et occupent un plus grand lieu.»^J

Le refus réitéré d'admettre que quelque chose de nouveau soit acquis dans la condensation et dans la raréfaction, est donc solidaire chez Guillaume d'Ockham de sa conception de la quantité comme catégorie non absolue, renvoyant sur un certain mode à la substance elle-même. Son souci constant est précisément de ne pas réifier la quantité, y compris parce que cela lui paraît inutile, voire

1. *Qu. Phys.*, qu. 97, OP VI, p. 657.

2. *Svrmula*, III, C. 12, OP VI, p. 288.

périlleux, pour expliquer la transsubstantiation¹. La quantité qui est ici en jeu « n'est rien que la chose ayant des parties distantes les unes des autres »². C'est pourquoi, en certains passages, la notion même de quantité disparaît des formulations qui expriment la raréfaction: « Du fait même que les parties d'une substance ou d'une qualité sont plus distantes entre elles et du milieu de ce tout, sans aucune autre chose qui leur advienne, par une cause effective, le corps est maintenant rare; et si auparavant elles étaient moins distantes, alors il était dense. »³ 4 Il s'agit alors de combattre *Vopinio vulgi* qui pose un mouvement de la quantité, devenant elle-même plus grande ou plus petite. La substance a par elle-même des parties distantes les unes des autres*.

La quantité, qu'on évite ainsi de réifier, se trouve dans ces conditions assimilée à la substance elle-même, désignée sous un certain rapport, ou sur un certain mode - en l'occurrence selon la disposition de ses parties. On a donc d'un côté une assimilation de la substance et de la quantité qui paraît permettre une approche plus quantitative de la matière, de l'autre un refus de faire de la quantité quelque chose d'absolu au profit de la seule substance, ce qui, à la lettre, ferme la voie à toute considération sur la « quantité de matière » distincte du composé substantiel lui-même. C'est précisément lorsque Guillaume d'Ockham rappelle que la matière a toujours des parties distantes les unes des autres qu'il insiste sur le fait que la dimension ou l'extension n'est réellement rien d'autre que cette distance, cette

1. Voir *Tractatus de corpore Christi*, OT X

2. *Ibid.*, p. 289.

3. *Qu. Phys.*, qu. 97, OP VI, p. 658.

4. « La substance en effet a des parties distantes les unes des autres [...]. Pour qu'elles soient distantes, n'est pas requise une certaine chose inhérente au sujet. Et il en va de même pour la qualité » (*Summula*, IU, c. 12,

distanciation, et qu'il interprète dans le sens de cette réduction, et aucunement d'une autonomisation, les «dimensions indéterminées» d'Averroès¹. Mais il ne s'agit pas d'identifier deux réalités : «substance» et «quantité» sont deux manières différentes, l'une absolue, l'autre connotative, de se référer à la même chose. C'est pourquoi Guillaume d'Ockham est conduit à rappeler le rôle décisif de la logique : évoquant dans la Physique plusieurs sophismes sur le rare et le dense, il précise « qu'ils ne peuvent être résolus que par la logique »².

La position de Guillaume d'Ockham sur ce point sera peu suivie. Néanmoins, elle n'est pas absente du débat qui se poursuivra, par exemple entre Jean Buridan et Albert de Saxe (vers 1316-1390), le premier expliquant la condensation et la raréfaction par la quantité, le second revenant à une position plus «ockhamiste». Ce qui importe en l'occurrence, c'est plus la problématique qui s'installe que la vérité de telle ou telle position : l'ensemble participe à une réflexion d'ensemble sur substance, matière et quantité qui se poursuivra tout au long du XIV^e siècle et aura des prolongements jusqu'au xv^e siècle.

Cause. — A la suite d'Aristote, Guillaume d'Ockham admet quatre sortes de causes, qui toutes sont d'une certaine manière principes de mouvement. Si la cause formelle et la cause matérielle sont traitées brièvement à travers le composé substantiel, les deux autres retiennent davantage son attention. Je ne traiterai pas ici de la cause finale, que Guillaume ne récuse pas mais qu'il rattache d'un côté à l'efficiencia, de l'autre à l'intentionnalité. L'efficiencia, quant à elle, fournit la description la plus générale à laquelle Guillaume d'Ockham se rapporte lorsqu'il

1. *Summula*, I, c. 13, op VI, p. 191-194.

2. *Qu. Phys.*, qu. 93, op VI, p. 647.

parle de cause. «Une cause efficiente est ce dont l'existence réelle confère à quelque chose d'autre un être nouveau, totalement distinct de cette cause. »¹ L'essentiel est ici un critère de reconnaissance, explicité par les exemples qui suivent : on constate que quand un phénomène A est posé, un phénomène B s'ensuit, et quand A n'est pas posé, B ne s'ensuit pas^{1 2}.

Le plus novateur dans la théorie ockhamiste de la causalité est sans doute sa critique de l'ordre essentiel des causes, et la réduction de toutes les causes à des causes immédiates. Cet aspect se développe une fois de plus à travers la critique de Scot, mais il a une portée plus large, contre le système hiérarchique des causes hérité du péripatétisme gréco-arabe et repris par les Médiévaux à partir d'Albert le Grand.

Le principe est clairement posé: «Toute cause proprement dite est une cause immédiate»³, puisque c'est seulement d'une cause immédiate que l'on peut dire que si elle est posée, l'effet est posé, et que si elle est supprimée, l'effet ne s'ensuit pas. Toute cause non immédiate est ainsi renvoyée à un statut de cause lointaine, supposant des intermédiaires. Toute vision d'une hiérarchisation essentielle des causes est écartée au profit d'une chaîne de causes situées sur le même plan. Ce qui est en débat, c'est en effet l'idée d'un *ordre essentiel* des causes, tel qu'il a été posé par Duns Scot⁴. Guillaume d'Ockham récuse aussi bien l'idée d'un ordre d'éminence que celle d'un ordre de

1. *Summula*, II, c. 3, OP VI, p. 218.

2. Voir aussi, avec quelques variantes *Sent.*, I, d. 1, qu. ni, OT I p. 416; *Sent.*, II, qu. rv, OT V, p. 60-61.

3. *Sent.*, I, d. 45, qu. I, OT IV, p. 665; voir aussi *Sent.*, II, qu. rv, OT V p. 61.

4. Voir Jean Duns Scot, *Traité du premier principe*, trad. fr. J.-D. Caviglioli, J.-M. Meilland, Fr.-X. Putallaz, GencvetLausanne/Neuchâtel 1983, p. 44.

dépendance entre les causes, au seul profit d'un jeu de causes partielles ou totales, concourant à un même effet¹.

En éliminant de la sorte la hiérarchie des causes intermédiaires, on repose sur de nouvelles bases la question du rapport entre cause première et causes secondes. Il y a certes une différence irréductible entre elles. Mais Dieu ne saurait être conçu comme un premier principe qui communiquerait l'être par un flux, selon une causalité essentielle, comme chez Albert le Grand, pas plus qu'on ne peut poser un ordre essentiel de dépendance, différent du seul ordre accidentel des causes secondes, comme chez Scot.

On peut considérer Dieu comme cause immédiate de toutes les choses qui sont produites par les causes secondes, non pas seulement parce qu'il pourrait les produire de lui-même, directement, mais parce que dans leur être radicalement contingent, les créatures dépendent de Dieu. Celui-ci est cause immédiate, non pas parce qu'il interviendrait à tout bout de champ dans le monde, mais parce que sans lui rien n'existerait et que, surtout, il exerce son efficience directement et non pas à travers autre chose. On a donc affaire à une pluralité de causes immédiates qui co-agissent².

Guillaume d'Ockham nie à maintes reprises qu'une relation causale soit démontrable, parce qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre deux créatures³. Dieu peut faire exister l'une sans l'autre dès lors qu'elles sont réellement différentes, comme il peut produire directement, par sa puissance absolue, ce qui normalement est produit par une

1. Sur la critique de Scot, voir *Sent.*, I, d. 2, qu. X, OT H, p. 337-357 ; sur la conception ockhamiste du rapport entre cause première et causes secondes, voir en part. *Qu. Phys.*, qu. 132 et 133, OP VI, p. 753-759. La question 132 est l'occasion de critiquer la notion d'«influx» (*influxus*).

2. Voir *Sent.*, II, qu. m-IV, OT V, p. 55-72.

3. Voir par exemple *Sent.*, II, qu. in-rv, OT V, en part. p. 72-73.

autre cause. On voit qu'il s'agit d'affirmer, une fois de plus, la radicale contingence du monde et l'indépendance mutuelle de ses constituants. Dans le même temps, Guillaume ne cesse d'affirmer que nous avons une connaissance des relations causales. Connaître est ici plus large que démontrer. Ce sont les corrélations entre phénomènes qui permettent d'identifier une cause.

Cette attitude qui privilégie les relations de fait peut paraître anticiper sur une conception empiriste de la causalité, tout comme l'insistance sur le critère de reconnaissance peut paraître annoncer un certain pragmatisme. Gardons-nous cependant de croire que pour Guillaume d'Ockham la causalité se réduit à ces corrélations. Elles n'en sont que le signe, ce qui nous permet de la reconnaître. Pour n'être pas démontrable, la causalité n'en est pas moins posée comme réelle'.

Le jugement de causalité n'est-il pas cependant compromis ? Si la modalité de la nécessité était ici indispensable, on pourrait le penser. Mais ce n'est pas ainsi que l'on raisonne. Il y a des motifs qui permettent d'assentir à certains jugements, même si la stricte nécessité leur fait défaut. Et il n'y a aucune raison pour douter, par exemple, que selon l'ordre institué de la nature, le feu cause la chaleur. Les formes et les nonnes de la connaissance ne se réduisent pas à la stricte démonstration. Il faut une expérience pour savoir que «ce feu produit de la chaleur», d'où nous pouvons inférer «tout feu produit de la chaleur», proposition qui à son tour peut devenir principe de certaines démonstrations. Une fois de plus, on se trouve en face d'une attitude différenciée, qui cherche à préciser quel type de savoir est véhiculé, ou plutôt suscité par telle ou telle espèce de proposition.¹

1. Voir M. McCord Adams, « Was Ockham a Humean about Efficient Causality? », dans *Franciscan Studies*, XXXIX (1979), p. 5-48.

Toutes ces questions feront l'objet de nombreux débats au cours du XIV^e siècle. La mise en cause de la causalité essentielle et hiérarchisée se retrouvera dans l'œuvre de Jean Buridan, par exemple, qui définira une nécessité conditionnelle au niveau de l'ordre naturel. Quant au degré de certitude qui peut caractériser le jugement de causalité, on sait qu'il sera en discussion au milieu du XIV^e siècle, par exemple chez Nicolas d'Autrécourt (vers 1300-1369).

Mouvement. — Une autre catégorie essentielle pour l'évolution ultérieure de la philosophie naturelle est celle du mouvement. Elle est centrale dans la philosophie naturelle d'abord parce que «la première propriété, ou l'une des premières, que l'on assigne aux choses naturelles est le mouvement : en effet tout corps naturel subsistant par soi est mobile, bien que cela ne puisse être démontré mais soit connu seulement par expérience»¹. Ensuite, Guillaume d'Ockham développe à ce propos une conception originale, qui sera majoritairement refusée, mais dont le mode d'approche marquera tous les débats ultérieurs. Enfin, la question du mouvement sera décisive dans l'émergence de la physique classique - Galilée lui-même écrira un *De motu* vers 1590 - et sans tomber dans le mythe d'une révolution pré-galiléenne, il importe de mesurer comment se mettent progressivement en place les conditions d'une autre approche de la nature et du mouvement.

Quelle que soit l'importance de cette question, on peut résumer très simplement la démarche et la position ockhamistes, telle qu'elle est développée principalement dans l'*Exposition*, plus succinctement dans la *Petite*

1. *Summāa*, III, c. 1, OP VI, p. 247.

Somme de philosophie naturelle, et constamment évoquée dans les autres œuvres, tant théologiques que logiques.

Qu'il s'agisse d'un changement brusque ou d'un changement graduel, qu'il s'agisse du changement selon la substance, la qualité, la quantité ou le lieu, dans tous les cas Guillaume d'Ockham pourchasse l'idée selon laquelle il y aurait un changement distinct des choses qui changent. «Le changement [...] n'est pas une certaine chose totalement par soi distincte de toute chose permanente.»¹ « Il ne faut pas imaginer que le mouvement soit une certaine chose successive, totalement distincte de la chose permanente. »*

Guillaume d'Ockham en reste-t-il à cette assertion purement négative? Il a conscience qu'une fois récusée la réalité propre du mouvement, il reste à formuler ce qu'est le mouvement. Or depuis l'Antiquité cette tâche a toujours été perçue comme ardue. Mais pour le *Venemibilis Inceptor* «la difficulté est ici plus verbale que réelle»³. Selon lui, on peut rendre compte du changement simplement par les choses qui changent elles-mêmes. Ainsi, de même qu'un changement qualitatif, tel que le fait de blanchir, s'explique par l'acquisition ou la perte de parties de blancheur, de même «pour que quelque chose se meuve localement, il suffit que de manière continue, sans repos, il acquière un lieu après un autre, de sorte que sans repos, il soit en divers lieux successivement »\

La difficulté à dire *réire* du mouvement est purement verbale : elle vient du fait que l'on est dupe de la substantification qui nous fait passer de l'expression «quelque chose se meut» au concept de mouvement. «Si, en effet,

nous utilisons uniquement le mot “changer” et ses participes, et les noms verbaux qui, d’après tous, supposent pour les mêmes choses pour lesquelles supposent ses participes, la difficulté serait minime. Et je dis que [...] d’autres mots ne nous sont pas nécessaires pour exprimer tout ce que nous concevons au sujet des choses quand elles changent.»¹ Les autres termes tels que «mouvement», «changement», «avoir changé», etc., ne sont inventés et utilisés que pour la variété et l’ornement du discours.

Une bonne partie des développements ockhamistes concernant le mouvement relève donc de la critique du langage. Comme les philosophes parisiens ultérieurement, Guillaume commence par exposer les modes de référence des principales catégories de la physique, mais son obstination réductrice le conduit à une critique qui, en la matière, vise davantage à la destruction des illusions communes qu’à l’élaboration de nouveaux modes de pensée du mouvement, contrairement à ce que fera l’école buridanienne.

Cependant, cela ne va pas sans quelques thèses sur ce que signifient les termes en question. On a vu que le mouvement devait s’expliquer par les choses permanentes elles-mêmes, et l’acquisition par elles d’une forme qu’auparavant elles n’avaient pas, ou d’un lieu dans lequel auparavant elles ne se trouvaient pas. Guillaume cherche même à reconduire à une telle approche la définition aristotélicienne d’après laquelle « le mouvement est l’acte d’un être en puissance en tant qu’il est en puissance »². Et, surtout, il examine une objection reposant sur l’idée de *fluxus*, attribuée ici à Averroès, et qui était l’une des principales options s’offrant aux Médiévaux concernant la nature du mouvement³.

1. *Ibid.*, c. 3, p. 253.

2. Voir *ibid.*, c. 6, p. 265.

3. Pour l’examen explicite de cette idée, voir *Summula*, III, c. 7, OP VI, p. 268 ; Guillaume l’évoque aussi en *Sent.*, II, qu. vil, OT V, p. 116 et 134.

La proposition «le mouvement est un certain flux» fait l'objet d'une double interprétation. En un sens, elle indique que le mouvement est une chose distincte de la chose permanente, qui flue continûment du non-être dans l'être ou inversement. De fait, c'est ainsi que la notion sera réinvestie par les philosophes parisiens du XIV^e siècle, afin de redonner consistance au mouvement par-delà l'analyse logico-linguistique des catégories physiques. Selon Guillaume, Averroès lui-même déclare qu'il s'agit d'un mode de compréhension «très fameux mais non le plus vrai»¹. En tout cas, il ne saurait lui-même l'accepter, puisqu'il ne cesse de répéter que selon Aristote, selon les Saints et selon la vérité, le mouvement n'est pas autre chose que les choses permanentes elles-mêmes. Mais on peut entendre autrement cette idée de flux, que le Commentateur fait sienne: «Quand quelque chose se meut, il flue continûment, c'est-à-dire que continûment il acquiert ou perd quelque chose; ainsi, lorsque quelque chose se meut localement, il flue continûment d'un lieu dans un autre non pas en raison d'une certaine chose, en sus du mobile et du lieu qu'il acquiert, mais parce que toujours il est dans un lieu et dans un autre, sans qu'aucune autre chose ne lui advienne.»²

Une telle réinterprétation fait perdre en vérité l'idée même *defluxus*. D'ailleurs, Guillaume enchaîne en suggérant une résolution des propositions dans lesquelles se trouvent les noms de «flux», de «cours», de «transition», en d'autres propositions dans lesquelles on ne trouverait plus que des verbes, lesquels auraient pour sujet les choses permanentes.

Tout concourt donc, chez Guillaume d'Ockham, à

1. *Summula*, III, c. 7, OP VI, p. 268. Voir Averroès, *In Aristotelis Physicam*, III, t. 17, ed. Iuntina, IV, P 43'.

2. *Ibid.*, p. 268.

exténuer la consistance propre du mouvement, jusqu'à cette réinterprétation de l'idée de flux qui, tout en paraissant l'accepter, le tire plutôt du côté de la *forma fluetta* que du *fluxus formae*. Mais ce qui «flue» ne relève pas toujours de la même catégorie. Ce qui change peut être une qualité, ce peut être la substance elle-même (dans l'augmentation ou la diminution), mais ce peuvent être aussi et surtout les choses considérées selon la disposition de leurs parties et selon le lieu, c'est-à-dire leurs rapports extrinsèques aux autres choses. Et cela doit être compris dans le cadre d'une ontologie et d'une sémiologie qui ne considèrent pas les termes relevant des catégories de la quantité et de la relation comme des termes absolus. Le mouvement ne disparaît donc pas, mais il se trouve réduit à la considération d'un rapport entre substances ou entre les parties d'une substance, sans consistance propre et autonomie, à la différence de ce que tentera de faire Jean Buridan quelques décennies plus tard.

Conclusion

L'impact des idées ockhamistes au cours des décennies et des siècles qui suivirent fait encore l'objet d'appréciations divergentes. Guillaume d'Ockham ne constitue sans doute pas à lui seul un tournant dans la pensée médiévale ; il est néanmoins le témoin et l'un des principaux agents d'une transformation profonde des manières de penser et de philosopher.

Les interdictions successives qui, au XIV^e siècle, frappent sa doctrine (ou certains prolongements déviants de sa doctrine) attestent *a contrario* que ses idées se répandent. Si les articles examinés en Avignon concernent principalement la théologie, les théories incriminées à la faculté des arts de Paris dans les statuts qui sont considérés comme « anti-ockhamistes » relèvent de la logique. Mais la théorie de la supposition, la théorie des catégories ou celle de l'universel ont des prolongements dans les autres disciplines.

S'il est une période du Moyen Age où la diversité s'affirme, c'est bien le xv^e siècle. Les Calculateurs d'Oxford développent des réflexions inédites à la frontière de la logique et de la physique en ne se référant aucunement à Guillaume d'Ockham. La théologie est fortement marquée par les innovations scotistes et les « subtilités anglaises » qui vont envahir les commentaires des *Sentences* au milieu du siècle ne sont pas vraiment d'obédience ockhamiste. On a donc affaire à un mouvement général et multiforme où la pensée ockhamiste prend place, et où elle joue un rôle spécifique.

Ce qui caractérise le plus l'ockhamisme, c'est un style nouveau en philosophie, même lorsqu'il s'exerce à travers des genres littéraires traditionnels. C'est un rapport inédit

entre l'analyse logico-linguistique, fondée sur des éléments de sémiologie, et les sciences du réel extra-linguistique. C'est une sorte de critique de la raison linguistique (la pensée étant conçue comme langage mental) qui dissipe des illusions métaphysiques, non pas pour récuser toute métaphysique, mais pour la fonder autrement, sur la singularité, la contingence et la séparabilité des étants. Cette rupture avec tout nécessitarisme des essences, avec toute conception symbolique du monde mais aussi avec toute vision hiérarchisée de l'être et des causes, libère de nouveaux espaces de pensée qui seront explorés au cours des siècles qui suivront.

L'impact de la pensée ockhamiste vient de sa systématisme dans la mise en œuvre de cette critique. Il résulte aussi d'une exigence philosophique radicale. Guillaume d'Ockham ne théorise pas sur les rapports de la philosophie et de la théologie, pas même de façon abstraite sur les rapports de la raison et de la foi. Mais il met en œuvre une impitoyable critique du langage, ainsi placée en position de commander toute réflexion humaine. Il ferme toute voie à une théologie systématique et soumet chaque énoncé à un examen qui va lui assigner un statut en fonction d'une conception du vrai, de l'évidence, de la scientificité. La philosophie n'a pas à servir, mais à évaluer, selon ses propres normes.

En ce qui concerne la philosophie naturelle, Guillaume d'Ockham annonce le mouvement de logicisation du discours physique qui caractérisera, sous des formes très différentes, tant l'école d'Oxford que les commentaires parisiens à partir de Jean Buridan. Ce qui compte ici, c'est moins le succès de telle ou telle thèse que sa contribution décisive à un mouvement plus large qui modifie le statut théorique de certaines catégories physiques. C'est ce qui va conduire à mettre en crise, de l'intérieur, le cadre cosmo-physique de l'aristotélisme. On a vu un exemple de

cette modification de statut et de la problématique nouvelle qui se trouve par là esquissée avec la transformation du rapport entre substance, quantité et mouvement.

Le lecteur qui découvre l'œuvre ockhamiste ne peut manquer d'être frappé par la confiance dans l'autonomie d'une raison philosophique, qui revêt alors la forme d'une critique logico-linguistique à laquelle se trouve soumis tout discours sur le monde. On y trouvera bien des suggestions concernant le rôle et la nature du langage, l'analyse des signes et l'idée de langage mental, une critique de l'abstraction et de l'universel indiquant une voie qu'exploreront de nombreux empiristes, une réflexion sur le statut du mouvement et de la quantité esquissant une problématique dans le cadre de laquelle pourront émerger certaines innovations de l'Age classique. Dans tous ces domaines, Guillaume d'Ockham est bien, tout compte fait, ce *Venerabilis Inceptor* dont certains maîtres de Paris ont fait une figure légendaire, ce vénérable débutant qui fut en même temps l'initiateur d'une façon inédite, résolument novatrice, de philosopher.

Éléments de chronologie

VIE

Guillaume naît avant 1290, sans doute vers 1285. On le suppose originaire du village d'Ockham, dans le comté de Surrey, non loin de Londres. Il entre jeune dans l'ordre des Franciscains. Sous-diacre en 1306, il commence ses études de théologie en 1309. Après avoir fait des cours sur la Bible, il commente le *Livre des sentences* de Pierre Lombard en 1317-1319. Il est alors « bachelier formé », au terme d'une cérémonie dite *inceptio*. Mais il ne devient pas « maître régent », en partie à cause du manque de places, en partie peut-être à cause d'hostilités à son endroit. Il est probable qu'il séjourne alors au couvent franciscain de Londres, où il enseigne, prend part à des débats et écrit, de 1321 à 1324. En 1323, une liste de propositions tirées de son *Commentaire des sentences* est envoyée au pape Jean XXII pour les dénoncer comme hérétiques. Guillaume d'Ockham se rend en Avignon en 1324, soit sur décision de son ordre, soit à la demande du pape. Il y conservera durant trois ou quatre ans sa liberté de mouvement et d'enseignement, résidant au couvent des Franciscains. Une première commission, qui a été réunie en 1325, remet au pape une liste d'articles considérés comme suspects. Guillaume d'Ockham organise lui-même sa défense (1326). Une nouvelle commission est réunie en 1327, sans doute mieux informée que la précédente (Guillaume a lui-même confié ses textes au pape), mais dans un climat qui lui est peu favorable. Les Franciscains sont en conflit avec la papauté depuis 1322. Le pape a condamné la thèse, soutenue par le chapitre général de l'ordre, selon laquelle le Christ et les Apôtres n'avaient rien possédé, ni en propre ni en commun. Guillaume n'est pas impliqué directement dans ces débats, mais il rencontre à Avignon le Général de l'ordre, Michel de Césène. Le 26 mai 1328, Guillaume d'Ockham s'enfuit d'Avignon avec Michel de Césène et trois autres franciscains. Leur sort se trouvera ensuite lié à celui de l'empereur Louis de Bavière, dont le pape n'avait pas reconnu

l'élection, qui a été excommunié, et qui les prend sous sa protection. Guillaume va alors résider à Munich où il rédigera de nombreux traités ecclésiologiques et politiques dirigés contre Jean XXII puis ses successeurs. Il y meurt le 10 avril 1347.

ŒUVRES

1317-1319 : *Commentaire des sentences*. Le livre I a été revu par l'auteur entre 1321 et 1323.

Entre 1319 et 1321 : *Petite somme de philosophie naturelle*.

1321- 1323 : *Exposition sur les livres de l'art logique (Isagoge, Catégories, De l'interprétation)*.

Traité sur la prédestination et la prescience divine concernant les futurs contingents - sans doute peu après le commentaire sur le traité De l'interprétation.

Exposition sur les Réfutations sophistiques.

1322- 1323 : *Courte somme des livres de Physique*.

1323 : *Somme de logique*.

Fin 1323 : *De la quantité et Traité sur le corps du Christ*.

1322- 1324 : *Exposition sur la Physique d'Aristote*.

1323- 1324 : *Questions sur la Physique*.

1324- 1325 : *Questions sur n'importe quoi (Quodlibeta)* - rédaction peut-être commencée à Londres et en tout cas terminée à Avignon, sur la base de disputes tenues à Londres entre 1322 et 1324.

Bibliographie

ŒUVRES DE GUILLAUME D'OCKHAM

Les textes de Guillaume d'Ockham sont cités d'après l'édition critique
«Je St. Bonaventure ; *Guileimi de Ockham Opéra
philosophica et theologica*, SL Bonaventure, New York.

Somma tagicae - abréviation : *SL*

1974 et Brown, « Opéra philosophica » I,

Expositionis in libros artis logicae Prooemium - abrég. : *Expos Prooemion*, *

Ed. E. A. Moody, « Opéra philosophica » II 1978

Expositio in librum Porphyri de Praedicabiliibus - abrég. : *Expos. Porph*

Ed. b. A. Moody, « Opéra philosophica » II, 1978

Expositio in libros Aristotelis - abrég. : *Expos. in*

Ed. G. Gál, « Opéra philosophica » II, 1978.

Expositio in Perihemeneias Aristotelis - abrég. : *Expos. in P. H.*

Ed. A. Gambatese & St. Brown, « Opéra philosophica » II 1978

Expositio super libros Elenchomm - abrég. : *Expos. Elench*

Ed. Fr. del Puma, « Opéra philosophica » III, 1979

Expositio in libros Physicorum Aristotelis - abrég. : *Expos. Phys*

Prologus et hbn Mil, ed. V. Richter et G. Leibold, « Op. phil. » IV

Libri IV-viii, ed R Wood, R. Green, G. Gál, J. Giennek, F. KeUey

O. Leibold et G. Etzkorn, « Op. phil. » V 1985.

Brevis summa libri Physicorum - abrég. : *Prævis summa*,

Ed. St. Brown, « Op. phil. » VI, 1984.

Summula philosophice naturalis - abrég. : *Summula*.

Ed. SL Brown, « Op. phil. » VI, 1984.

Questiones in libros Physicorum Aristotelis ~ abrég. • *Qu. Phys*

Ed. St. Brown, « Op. phil. » VI, 1984.

Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinalio - abrég. • *Sent I*

Prologus et distinctio prima, ed. G. Gál et St. Brown, « Opéra theologica » I, 1967.

Distinctiones II-III, ed. St. Brown, « Op. theol. » n, 1970.

Distinctiones IV-XVIII, ed. G. Etzkorn, « Op. theol. », III 1977

IV, X, XV, XVIII, ed. G. Etzkorn et Fr. Kelley, « Op.

Quæstiones in libro unius secundum sententiarum (Reportatio) - abrég. :

Éd. G. Gál et R. Wood, « Op. theol. », V, 1981

« Reportatio » - abrég. :

Ed. Fr. Kelley et G. Etzkorn, « Opéra theologica », VI, 1982.

- Quaestiones in librum quartum Sententiarum (Reportatio)* - abrég. :
Sent., IV.
 Éd. R. Wood & G. Gâl, adlab. R. Green, « Opéra theologica » VII,
 1984.
- Quodlibeta septem* - abrég. : *Quodl.*
 Éd. J. C. Wey, « Opéra theologica » IX, 1980.
- Tractatus de corpore Christi.*
 Éd. C. A Grassi, « Opéra theologica » X, 1986.

TRADUCTIONS FRANÇAISES¹

- Commentaire sur les livres de l'art logique*, traduction R. Galibois, Sherbrooke, 1978.
- Somme de logique*, première partie, trad. J. Biard, Mauvezin, 2^e éd. 1993.
- Somme de logique*, deuxième partie, trad. J. Biard, Mauvezin, 1996.

SÉLECTION D'OUVRAGES CRITIQUES

- Adams Marilyn McCord, *William Ockham*, 2 vol., Notre-Dame, Indiana, 1987.
- Andrés Teodoro de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, 1969.
- Baudry Léon, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, 1950.
- *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Étude des notions fondamentales*, Paris, 1958.
- Goddu André, *The Physics of William of Ockham*, Leiden/Köln, 1984.
- Guelluy Robert, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain/Paris, 1947.
- Leff Gordon, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, 1975.
- Michon Cyrille, *Nominalisme. La Théorie de la signification d'Occam*, Paris, 1994.
- Moody Ernst A., *The Logic of William Ockham*, New York. 1935.
- Panaccio Claude, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Paris/Montréal, 1991.
- Shapiro Herman, *Motion, Time and Space according to William Ockham*, New York/Louvain/Paderborn, 1957.
- Vignaux, *Nominalisme au xiii^e siècle*, Vrin-Reprises. 1981.
- Webering D., *Theory of Demonstration According to William Ockham*, St. Bonaventure, NY, 1953.

1. Je ne mentionne que les traductions complètes de livres; on peut trouver par ailleurs quelques extraits.

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Mars 1997 — N° 43 662