

Questions de mots, questions de choses : le statut du nominalisme médiéval

intervention de Christophe Grellard du 29 janvier 2002

On définit en général le nominalisme comme la doctrine qui soutient que seuls existent les individus et qui appliquent, pour défendre cette thèse, le « rasoir d'Ockham », *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Cette définition appelle plusieurs remarques s'agissant du nominalisme médiéval. En premier lieu, l'indétermination même de cette définition pose problème. A proprement parler, personne ne nierait au moyen âge que les substances individuelles sont les seules être concrets. La critique aristotélienne des formes platoniciennes s'est largement imposée, et nul ne défend l'idée d'une existence séparée des universaux. Ainsi, un ultra-réaliste comme Nicolas d'Autrecourt rejette explicitement ce mode d'existence [texte 1a]. Il n'en reste pas moins que l'un des points d'achoppements entre nominalistes et réalistes se situe dans le statut que l'on peut accorder aux universaux. Si ceux-ci n'ont pas d'existence concrète, les réalistes cherchent à leur préserver une forme de réalité, en leur accordant une existence ubiquue et semper (partout et toujours), c'est-à-dire une forme de subsistance ou, en reprenant la distinction avicennienne, un être d'essence (par opposition à l'être d'existence)[texte 1b]. Au contraire, les nominalistes refusent ce genre d'échappatoire, et pour éviter d'accorder tout statut ontologique aux universaux les cantonnent à une fonction purement sémantique.

Ce qui semble nous conduire au fameux rasoir. Mais, là encore, il faut être sensible à l'indétermination de la formule. Tout le problème est de déterminer ce que sont ces entités (*entia*) et où se situe la limite nécessaire à ne pas dépasser. De fait, ce principe ne se trouve pas sous cette forme chez Ockham, mais énoncé comme suit : *frustra fit per plura quod fit per pauciora* (c'est en vain que l'on fait avec plusieurs ce que l'on peut faire avec un petit nombre) ou *pluralitas non est ponenda sine necessitate*. Le neutre pluriel interdit de déterminer a priori ce que sont ces plusieurs, et le principe n'est donc pas en soi nominaliste. D'ailleurs, Ockham le reprend à Jean Duns Scot, qui n'est en rien nominaliste. On estime au moyen âge que le principe vient d'Aristote, *Physique*, I, 4, 188a 17-18 : « Il vaut mieux prendre des principes moins nombreux et nombre limité comme le fait Empédocle. » (*peccatum est fieri per plura quod potest fieri per pauciora*).

Enfin, l'appellation même de rasoir d'Ockham, en faisant du franciscain une sorte d'emblème ou de chef de file du nominalisme médiéval, nous renvoie à la conscience que les nominalistes médiévaux ont eu d'eux-mêmes. Ockham ne se désigne pas comme nominaliste, mais comme terministe (c'est-à-dire pratiquant la logique terministe, la logique qui analyse le sens des termes = unités significatives d'une proposition), or cette logique est autant réaliste que nominaliste. La notion même de nominalisme apparaît à la fin du XVe siècle (1473) dans un mémoire adressé à Louis XI rédigé par des maîtres nominalistes, suite à la condamnation de leur doctrine. La célébrité de ce texte excède largement son influence réelle, mais il a le mérite de fournir une définition rétrospective éclairante. En premier lieu, les nominalistes se caractérisent par le refus du parallélisme logico-ontologique : à chaque terme ne correspond pas nécessairement une chose. D'une certaine façon, c'est une lecture résolument nominaliste du rasoir, ou principe de parcimonie, qui est proposé ici. La parcimonie prend en effet tout son sens avec la rupture du parallélisme logico-ontologique (la structure du langage est différente de celle du réel). En second lieu, les nominalistes s'efforcent de pratiquer l'analyse logique du langage, et dans ce but s'attachent à maîtriser les propriétés logiques des termes (supposition, i.e. référence, signification, appellation, i.e. connotation, ampliation et restriction, i.e. modification, notamment temporelle, de la référence, et exposition i.e. décomposition des propositions ambiguës). Cette maîtrise des techniques logiques permet d'une part d'éviter les pièges du langage dans les situations sophistiquées (obligation et insolubles), et d'autre part d'identifier le vrai et le faux, i.e. de formuler un langage pour la science. Ainsi, (2) donne les moyens pour qu'un

nominaliste puisse réaliser le programme énoncé en (1), dans une perspective ontologique et épistémologique. Il faut éliminer les entités superflues et proposer un langage pour construire une science générale pour un monde d'individus. Le nominalisme est donc d'abord un extensionnalisme.

Il apparaît donc que le statut du nominalisme médiéval est méthodologique avant d'être doctrinal. Quand on dit que seuls existent les individus concrets, on est conduit nécessairement à expliquer quel est le statut de l'universel et de l'abstrait. Le nominalisme apparaît comme une méthode permettant de limiter l'engagement ontologique induit par la réponse à cette question, tout en garantissant à la science les moyens d'appréhender le monde extérieur. Le problème est particulièrement pressant au moyen âge où l'on admet à la suite d'Aristote qu'il n'y a de science que du général. Le problème est d'abord ontologique, mais se poursuit dans une perspective épistémologique. C'est cette thèse que l'on va chercher à illustrer en montrant comment cette méthode est mise en œuvre par Ockham (1285-1347) et Buridan (ca. 1300-1361) : l'intérêt de cette comparaison, c'est que tous deux sont indéniablement nominaliste par leur méthode, mais divergent par certains aspects de leurs doctrines. Enfin, on cherchera à souligner le caractère fondamental de la méthode d'analyse logique en montrant les ambiguïtés du nominalisme de Pierre Abélard.

La méthode logique en philosophie

Que l'on soit nominaliste ou réaliste, au moyen âge, et plus encore à partir de la mise en place du système universitaire au XIII^e siècle, la formation logique est une partie fondamentale de l'enseignement philosophique. Les impétrants au titre de maître ès arts doivent assister à de leçons sur la *logica vetus* (les seuls textes de logiques disponibles avant 1140, à savoir l'*Isagoge* de Porphyre, *Catégories* et *De l'interprétation* d'Aristote, et les textes de Boèce sur la démonstration), sur la *logica nova* (textes de logique accessibles après 1140 grâce aux traductions de l'arabe (le reste de l'*organon*), et à partir du XIII^e siècle, la *logica modernorum* (théorie de la supposition, des inférences etc.). Cette logique des modernes constitue l'aboutissement des réflexions logiques et grammaticales des XI^e et XII^e siècles. Ainsi, la notion de supposition (référence en contexte propositionnel) hérite de la notion grammaticale de *suppositio*, être le sujet d'une proposition. A cet enseignement massivement logique s'ajoutent quelques cours de philosophie naturelle et d'éthique.

Il ne faut donc pas croire les nominalistes du mémoire quand ils affirment que les réalistes ne font pas attention aux propriétés des termes. Il y a une logique réaliste au moyen âge, et le principal manuel universitaire à Paris, les *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne (1205-1277) est écrit par un réaliste. Il y a donc un fond commun aux réalistes et aux nominalistes, mais ces derniers vont se réapproprier cet outillage et lui faire subir quelques aménagements afin de limiter l'engagement ontologique. Je ferai quelques remarques rapides sur les principaux éléments de la logique terministe avant d'examiner les modifications nominalistes.

Le problème de la référence

La distinction entre le sens d'une expression (son contenu cognitif) et sa référence (ce à quoi elle renvoie) est très nettement thématized dans les manuels de logique du moyen âge. Ainsi, selon Pierre d'Espagne, la signification (*significatio*) d'un mot, c'est ce qui se présente à l'esprit quand on l'entend (selon la célèbre définition de Boèce, signifier c'est constituer une intellection). Le signifié (*significatum*) est une chose (*res*), soit un individu, soit une nature commune. Le mot homme signifie à la fois l'espèce humaine comme nature et l'ensemble des individus humains. On a donc une approche résolument intensionnelle de la signification : la signification d'un concept est une nature commune ou essence à laquelle participent les individus. A l'opposé, les nominalistes vont développer une conception extensionnelle de la signification (relation à des individus concrets).

Quand un terme est utilisé dans un contexte (en général propositionnel), on parle de supposition (*suppositio*). Il s'agit d'une relation de suppléance en contexte : un terme qui suppose pour une chose, tient lieu de cette chose ou y réfère. Il s'agit donc de ce que l'on appelle la référence ou

dénotation. Un terme peut supposer aussi bien pour des choses existantes qu'inexistantes. En revanche, quand un terme dénote uniquement des choses existantes, Pierre d'Espagne parle d'appellation (appellatio) [le sens de ce terme est différent dans le texte 2, c'est le sens buridanien]. Il s'agit d'une restriction (restrictio) de la supposition. Ainsi, le terme « Antéchrist » signifie l'individu en question (comme le phénix, il est unique en son genre), il suppose pour lui dans une proposition, mais puisque l'Antéchrist n'est pas encore apparu, le terme n'appelle rien. A l'inverse, le mot « homme » signifie la nature humaine, suppose pour tous les individus humains, et appelle tous les individus actuellement existant.

On distingue en général pendant tout le moyen âge trois types de supposition qui correspondent peu ou prou aux trois niveaux du triangle sémantique aristotélicien (De int. Chap. 1, 16a), les mots, les concepts (passio animae) et les choses. On parle de supposition personnelle quand le terme renvoie à une chose individuelle (une substance, le plus souvent), p.e. « Socrate est homme » ; de supposition matérielle quand le terme a une fonction auto-référentielle, qu'il renvoie à lui-même (« homme est disyllabique »), il s'agit du contexte de citation ; de supposition simple quand le terme renvoie à un concept (quelle que soit par ailleurs la nature du concept), « homme est une espèce ». A cette tripartition, Pierre d'Espagne ajoute un quatrième type de supposition, la supposition naturelle. Cette supposition naturelle est difficile à situer par rapport à la signification car il s'agit d'une sorte de supposition hors contexte. La signification renvoie à une nature universelle dont participe des individus mais ne renvoie pas aux individus comme tels. Au contraire la supposition accidentelle renvoie à des individus déterminés, soit présents, soit passés, soit futurs selon le contexte (temps des verbes). La supposition naturelle constitue une sorte d'entre deux : il s'agit de la référence extensionnelle totale d'un terme, c'est-à-dire tous les individus passés, présents, futurs et même possibles selon certains logiciens qui participent d'une nature. Par exemple, tous les hommes qui ont existé, qui existent et qui existeront. C'est précisément parce que la supposition est hors contexte que l'extension n'est pas limitée. Ainsi, la supposition naturelle permet de compléter la signification en prenant en compte les individus hors contexte, et pas seulement la nature universelle. Il s'agit d'une référence omnitemporelle. Il va de soi que pour les nominalistes qui rejettent les natures universelles, et qui modifient la notion de signification, la supposition naturelle va devenir superflue et encombrante. Ce sont donc ces aménagements nominalistes de la logique qu'il faut étudier.

Les aménagements nominalistes : la réduction extensionnelle de la signification

L'enjeu pour les logiciens nominalistes qui héritent d'un appareillage logiques à tendance réaliste, c'est de réinterpréter la signification dans un sens extensionnel. Chez Guillaume d'Ockham, cela passe par une réinterprétation du triangle sémantique. En effet, l'interprétation courante du triangle consiste à dire qu'un mot signifie un concept (universel) et éventuellement dénote une chose (individuelle), tandis que le concept représente la chose, en est une similitude. Le processus de signification est donc médiatisé par le concept. Le concept est une image de la chose (rapport noétique), et le mot le signe du concept (rapport sémantique) Cf. Thomas d'Aquin. Pour Ockham au contraire, qui s'appuie sur Réfutations sophistiques, 165a, il y a un rapport direct entre le signe et la chose. Cf. SL, I, 1, p. 5-6 [texte 3]. La médiation du concept est donc interprétée dans un sens complètement différent de celui d'Aristote. Le concept est un signe mental qui renvoie directement à la chose, tandis que les signes écrits et parlés renvoient également directement à la chose, mais ils ne le font que parce qu'ils dépendent du concept, ils lui sont subordonnés. La médiatisation est remplacée par ce rapport de subordination : les signes conventionnels renvoient aux choses parce que le concept dont ils dépendent y renvoie. Il y a ainsi une primauté du signe mental dont on verra les conséquences épistémologiques. Ce rapport de subordination permet de poser la primauté d'un langage mental logiquement parfait (dépourvu d'ambiguïté) et qui règle le langage conventionnel. Dans l'immédiat, ce qui nous intéresse, c'est que cette redéfinition du triangle sémantique ancre le signe dans une logique de la référence.

Le signe est caractérisé par Ockham par sa fonction de suppléance, de renvoi. C'est ce qui fait connaître quelque chose d'autre que lui-même. [On parle cependant ici des termes catégorématiques

(cf. SL, I, 4[texte 4]) et non des termes syncatégorématiques). Les premiers ont une signification déterminée, alors que les seconds n'ont pas de signification par eux-mêmes, ne renvoient à rien, mais modifient la façon dont un terme catégorématique renvoie à quelque chose. Exemple : homme / quelque homme]. Un signe est donc en relation avec un objet qu'il représente dans un discours. Cette relation est de deux types, principalement : signification et supposition.

La signification est une relation qui associe à chaque terme pris hors contexte un ou plusieurs individus. C'est donc une propriété des termes catégorématiques. Le mot homme signifie tous les individus humains. Dans SL, I, 33 [texte 5], Ockham définit quatre types de signification. (a) et (b) : signification au sens strict. Renvoi à des individus, capacité à supposer i.e. à dénoter. La notion de supposition apparaît donc comme fondamentale. Mais parler de capacité à permet à Ockham de souligner la différence contexte/hors contexte. Il n'en reste pas moins que l'on a très nettement une réduction de la signification à la référence. Cependant, ces individus ne sont pas nécessairement existant ou actuels (b), ils peuvent être seulement possibles ou temporellement déterminés. Il s'agit d'élargir le domaine des signifiés (l'extension du concept) pour éviter les paradoxes de l'extensionnalité (« Socrate est un homme » est faux puisque Socrate est mort. Cf. sophisme sur le statut du Christ durant les trois jours). La signification est donc très proche de la supposition naturelle. (c) : signification in recto/in obliquo. Problème de la connotation. La signification renvoie à des termes concrets. Il faut donc rendre compte de la signification des termes abstraits. Ici, la différence entre signification et supposition est importante. Le mot album suppose pour un individu porteur d'une qualité (la blancheur), et renvoie indirectement à (signifie au troisième sens) cette qualité (la blancheur), i.e. un concept qui doit être analysé, décomposé pour être compris. Le contenu des concepts abstraits est en effet explicité par leur définition nominale (et ils n'ont pas de définition réelle). (d) : enfin, le dernier sens de signifier est un élargissement de la connotation, il s'agit de tout ce à quoi un signe fait penser, tout ce qu'il évoque indirectement.

La supposition, c'est l'emploi de la signification en contexte propositionnel, le renvoi à un objet au sein d'une proposition, cf. SL, I ; 63 [texte 6]. L'idée de substitution ou de suppléance est nettement marquée. En outre, la supposition ancre le langage dans un rapport direct avec les choses du monde : idée de vérification de la signification. La supposition est une forme d'ostension. Dire « Socrate est un homme », c'est dire en montrant Socrate « ceci est un homme ». La supposition a donc pour fonction d'expliciter la signification par la prédication, i.e. relier les domaines des référents (les supôts). « Socrate est un homme » est vrai parce que Socrate et homme supposent pour la même chose, à savoir l'individu Socrate que je peux désigner du doigt (inclusion dans un ensemble). Cette situation générale de référence va être affinée pour prendre en compte les différentes façons dont un signe renvoie à une chose, SL, I, 64 [texte 7]. Division de la supposition en personnelle, simple et matérielle. (a) La supposition est personnelle quand le signe renvoie à l'objet signifié. Usage significatif du signe dans sa fonction référentielle générale. Le domaine des supôts ici est celui des signifiés directs. Ainsi, un terme abstrait ne peut pas supposer pour une abstraction (la sagesse par exemple), mais seulement pour l'individu qui possède la qualité dont on dérive le terme abstrait (Socrate si Socrate est sage). (b) La supposition est simple ou matérielle quand le signe n'est pas pris significativement, qu'il ne dénote pas l'individu signifié. La supposition est simple quand le mot renvoie au concept. C'est la définition traditionnelle, mais Ockham la détourne en ce que le concept n'est pas une nature commune, universelle, mais seulement un signe mental. Le terme n'est pas pris significativement car il ne renvoie pas à un objet de l'extension du concept, mais au concept lui-même comme somme des supôts. Ex : « homo est species ». De même, la supposition est matérielle quand le mot écrit ou parlé (signe conventionnel) renvoie à lui-même. « homme est disyllabique ». Cette distinction des suppositions permet de résoudre certains sophismes, comme « Socrates est homo, homo est species, ergo Socrates est species ». Changement des modes de supposition donc le syllogisme n'est pas valide. La supposition est donc une procédure technique qui permet de déterminer quelle est l'extension d'un concept pris en contexte propositionnel. Elle permet ainsi un traitement sémantique de l'universel comme on va le voir. Ce qu'il faut retenir, c'est que toute la logique et l'épistémologie de Guillaume d'Ockham est

commandée par l'idée d'un langage mental logiquement parfait qui fonctionne comme une norme. Au contraire, la démarche de Buridan est plus attentive aux usages du langage parlé. La principale différence est au niveau de la signification, et non de la supposition. Buridan conserve le triangle sémantique, et se montre plus attentif aux processus noétiques. Les mots du langage conventionnel signifient en premier, ou immédiatement, les impressions psychiques (les concepts), et en second, ou médiatement, les choses mêmes. Le mot signifie immédiatement le concept et ultimement la chose. L'argument de Buridan est intéressant (Sophismes, p. 57 [texte 8]) : puisqu'il y a des mots différents (non synonymes) qui renvoient à des concepts différents, mais à des choses identiques (ici, l'exemple des transcendants), le rapport du mot à la chose est insuffisant pour rendre compte de la signification. La signification pour Buridan se situe au niveau du concept et constitue une manière de comprendre une chose. Elle rend compte d'un usage du mot conventionnel. Le niveau conceptuel permet donc ici de diversifier les modes de signification tout en refusant qu'à chaque signification corresponde une chose. L'engagement nominaliste n'est donc pas rompu par la reprise du triangle sémantique, mais au lieu de réduire immédiatement la signification à la référence, Buridan inscrit la première dans un cadre que l'on pourrait qualifier de pragmatique, i.e. qui face une place à la diversité des usages. Il n'y a donc pas de langage mental normatif chez Buridan comme chez Ockham. Buridan parle parfois de langage mental, sans donner beaucoup de précisions d'ailleurs, mais il semble distinguer le niveau conceptuel et le niveau du langage mental. Les propriétés intentionnelles sont antérieures aux propriétés sémantiques. Le langage mental complète le langage écrit ou parlé, notamment parce que la prise en compte du niveau mental permet de résoudre les ambiguïtés du langage conventionnel, mais pour autant, le langage mental ne joue pas un rôle normatif. Il n'y a donc pas pour Buridan une équivalence stricte entre le signifié et le supposé. Mais il n'en reste pas moins que dans une situation normale, le signifié et le supposé se recouvrent. On est donc encore dans un contexte purement extensionnel, le concept n'est en rien une nature commune, mais Buridan veut conserver l'antériorité de la signification sur la supposition, de l'intentionnalité sur la sémantique, alors que pour Ockham ces deux propriétés sont simultanées.

L'engagement nominaliste de Buridan est tout à fait explicite au niveau de la supposition. Comme tous les médiévaux, Buridan fait de la supposition une propriété des termes en contexte, à la différence de la signification. Comme Ockham, il reprend l'idée d'une vérification de la supposition par le déictique (p. 104). La supposition est donc liée à l'idée de monstration. La supposition renvoie à une chose réelle que l'on peut montrer du doigt. Ceci est important pour la question de la référence vide comme on le verra. Que Buridan ait une conception purement extensionnelle du rapport entre le signe et la chose apparaît dans la division de la supposition. Il n'y a que deux sortes de supposition personnelle et matérielle. Dans le cas de la première, le terme renvoie au signifié ultime (l'individu qui existe dans le monde réel). On a donc une définition strictement équivalente à celle de Guillaume d'Ockham. Cet usage significatif de la dénotation est posé comme premier et fondateur, et la supposition matérielle (l'usage autonymique) en est une déviance ou un écart. Quant à la supposition simple, la définition de type ockhamiste est réduite à la supposition matérielle puisque le langage mental ne joue plus ce rôle de norme. Et la supposition simple des réalistes est exclue puisqu'il n'y a pas de nature commune.

En revanche, Buridan conserve la supposition naturelle, Cf. QEN, VI, 6, f. 122vb [texte 9]. Le problème des nominalistes, on l'a dit est d'articuler un monde d'individus et un langage scientifique qui utilise des termes communs. Il faut en particulier expliquer la thèse d'Aristote selon laquelle il n'y a pas de science du contingent, mais seulement de ce qui est nécessaire (vrai de tout temps) et universel. Dans le cas des choses contingentes se pose le problème du sens d'une proposition quand ses supposés n'existent pas. A quoi renvoie la définition du tonnerre quand il fait beau ? Et comment garantir la nécessité d'une définition si l'on n'accepte pas de natures communes ? Pour un réaliste, la proposition « tout homme est un animal » est nécessairement vraie car elle rend compte d'une essence, d'une nature universelle. Pour un nominaliste, ce n'est pas acceptable. La solution ockhamiste revient à décomposer toute proposition catégorique en conditionnelle : « s'il y a un homme, il y a un animal ». Une telle proposition est vraie indépendamment de l'existence du sujet.

La solution de Buridan est différente : un nom peut signifier une chose sans désigner une détermination temporelle, et ainsi renvoyer indifféremment au passé, au présent ou au futur. Les noms sont donc omnitemporels. Ainsi, les énoncés scientifiques concernent non pas un temps déterminé mais tous les temps, et renvoient à des individus présents autant que passés et futurs. La supposition naturelle renvoie à tous les individus concrets quel que soit le moment où ils existent. On évite ainsi toute référence à une réalité absolue (l'homme en soi). On voit donc que toutes les techniques logiques développées par les nominalistes visent à réduire l'engagement ontologique. Ce qu'il nous faut à présent illustrer.

La réduction de l'engagement ontologique

L'élimination des entités abstraites

Le principal problème pour un nominaliste est d'expliquer à quoi renvoie un terme abstrait, sachant que ce ne peut pas être un terme syncatégorématique (il ne fait pas que modifier la signification du terme dont il est adjectif ou prédicat). Il faut donc résoudre le problème posé par ces mots dont la signification n'est pas équivalente à la supposition. De fait, un réaliste peut objecter que dans la proposition « homo est albus », le terme albus signifie quelque chose que ne signifie pas le terme homo, à savoir une blancheur. A ce propos, les solutions ockhamiste et buridanienne sont extrêmement proches.

Pour un nominaliste, une proposition est vraie si le sujet et le prédicat supposent pour la même chose, si donc ici Socrate et blanc renvoient à une même chose, en l'occurrence Socrate. On peut admettre que Socrate est blanc, mais le problème pour le réaliste, c'est la justification de cette identité qui est en jeu. Comment peut-on dire que Socrate est blanc ? Pour un réaliste, Socrate est blanc parce qu'il est informé par une qualité, la blancheur (albedo), une entité qui est partagée en commun par tous les individus qui l'exemplifient. Cf. PV Spade, exemple des stylos. C'est donc la participation à une blancheur universelle qui fait que Socrate est blanc (possède la qualité singulière « blanc »). La thèse réaliste consiste donc à dire que le prédicat dénote quelque chose de différent du sujet, mais la vérité de la proposition est sauvegardée au niveau de l'inhérence dont rend compte la prédication.

Ockham et Buridan répondent à l'objection réaliste en concédant d'abord que Socrate possède la blancheur mais n'est pas identique à la blancheur. En effet, il pourrait perdre cette qualité sans cesser d'être Socrate. Ils concèdent aussi que « blanc » ne renvoie pas seulement à (ne suppose pas seulement pour) Socrate, mais renvoie aussi à la blancheur. Tout le problème est de savoir quelle est la nature de ce renvoi. C'est ce qui permet d'éviter la multiplication des choses avec la multiplication des termes. Ce renvoi, Buridan et Ockham l'appelle respectivement appellation et connotation (= 3^e et 4^e modes de signification). Il ne s'agit donc pas de dénotation. « Blanc » suppose uniquement pour Socrate (Soph., p. 122 ; SL, I, 10[texte 10a&b]), mais appelle ou connote une qualité, la blancheur, le fait d'être blanc. Ainsi, « blanc » est un terme connotatif. Un terme absolu (catégorie de la substance et de la qualité) signifie précisément ce pour quoi il suppose quand il est pris en supposition personnelle. Au contraire, un terme connotatif ne dénote pas ce qu'il signifie. Il dénote l'individu porteur de la qualité qu'il signifie. On peut donc facilement éliminer les termes connotatifs au moyen d'une expression complexe de la forme « aliquid habens albedinem ». Les termes connotatifs dont font partie les différentes propriétés sont des termes qui signifient principalement un individu et peuvent supposer pour lui, mais renvoient en même temps à autre chose que ce sujet.

De façon générale, la doctrine de la connotation ou de l'appellation permettent d'éviter qu'à tout fait linguistique corresponde un engagement ontologique. De façon plus particulière, pour les nominalistes en général, et par seulement les médiévaux, elle permet d'éviter la distinction frégréenne du sens et de la référence, où le sens se trouve chargée d'un contenu ontologique assez fort. Le problème soulevé par Frege contre la réduction du sens à la référence tient à la non synonymie des termes extensionnels (Vénus = étoile du matin = étoile du soir). La connotation permet d'expliquer que les deux expressions signifient toutes deux l'étoile Vénus, elles ont la même

référence ou sont co-extensionnelles mais ne sont pas identiques car elles ont une connotation différente (le soir et le matin). Les signifiés étant différents, il n'y a pas de substitution des identiques en contexte opaque. Par ailleurs, d'un point de vue plus restreint et plus historique, comme le soulignent les maîtres nominalistes auteurs du mémoire, cette théorie de la connotation joue un rôle important en théologie puisqu'elle permet de parler de Dieu sans remettre en cause l'absolue simplicité divine [texte 2]. Quand on dit que Dieu possède la sagesse, on ne dit pas qu'il possède une propriété accidentelle qui se surajoute à son essence, on indique simplement que l'on renvoie à Dieu comme référent et que l'on connote autre chose, en l'occurrence la qualité humaine « sagesse » et que l'on utilise pour parler de Dieu. C'est en ce sens que l'on a parlé de nominalisme théologique : les attributs sont les signes multiples d'une réalité simple. Il n'y a pas d'autres connaissances de Dieu que connotative pour l'homme.

Ainsi, pour un nominaliste les noms abstraits ne sont pas les noms propres d'une nature commune ou d'une réalité abstraite, mais le nom commun d'une qualité individuelle. De la même façon que « homme » est un nom commun pour les individus humains. Ainsi, la supposition renvoie toujours à un individu mais la connotation permet de préserver les nuances du discours.

Le problème de la référence vide

Un deuxième exemple de réduction nominaliste est le refus de l'engagement aux impossibles. Quel est le statut des êtres impossibles comme cercle carré, ou chimère ? Faut-il dire que ce sont des non-êtres au risque de réifier le néant ? Faut-il, parce qu'il n'ont pas de dénotation, leur refuser toute signification (puisque la signification est une capacité à supposer) ? Dans ce cas, le refus de l'engagement ontologique se paierait à un prix un peu fort.

Pour Ockham, le terme « chimère » ne suppose personnellement pour rien, puisque d'aucune chose on ne peut dire en la désignant, « ceci est une chimère ». Toute proposition affirmative où apparaît un terme impossible est fautive. En revanche, ce terme a une signification. Ce qui est signifié, ce sont les choses réelles qui entrent dans la définition nominale du terme (par exemple cercle et carré, ou chèvre, lion, scorpion). On a donc ici un exemple de signification indépendante de la supposition. Ceci est possible tout simplement parce que l'on n'a pas affaire à une signification au sens (a) ou (b), mais à une signification au sens (c) ou (d), i.e. une forme de connotation. Le mot chimère ne signifie rien directement mais évoque ou connote les parties d'animaux réels qui la composent. L'absence de signifié direct s'explique bien entendu par l'absence de support. La conséquence un peu gênante malgré tout, c'est que l'on ne peut rien dire de la chimère (sinon exposer i.e. décomposer sa définition, puisque dans ce cas on a seulement une supposition matérielle : « chimère est un animal composé d'une chèvre et d'un lion » équivaut à « ce mot 'chimère' équivaut à la définition 'composé de chèvre et de lion' »). En effet, une prédication affirmative in quid suppose l'existence de ce dont on parle. En revanche, on peut parler de la chimère (et sauver le sens commun) en décomposant la proposition catégorique, par exemple « chimera est animal », en une conditionnelle, « s'il y a une chimère, une chimère est un animal ».

La démarche de Buridan est globalement la même, quoiqu'elle varie dans les détails puisqu'il n'utilise pas l'idée d'appellation pour résoudre la question mais fait appel à la signification des expressions complexes. Assurément, « chimère » n'a pas de supposition personnelle. La contradiction interne au concept de chimère interdit tout usage référentiel. On a une forme de restrictio de la supposition (comme homo albus, expression qui signifie tous les hommes et toutes les choses blanches mais ne suppose que pour les hommes blancs), mais ici la restriction en conduisant à une contradiction annule la supposition. Par conséquent, le principe d'identité est faux dans ce cas, « chimera est chimera » n'est pas vraie car la supposition est vide. Mais, il n'en reste pas moins qu'elle signifie quelque chose. Par ailleurs, on ne peut pas se contenter de dire que le mot a une signification immédiate (un concept) mais pas de signification médiante (une chose), car le concept doit avoir un ancrage dans le réel (le concept est toujours intellectus rei). Buridan défend donc une conception cumulative de la signification : le terme signifie tout ce qu'il évoque, mais il ne suppose pas pour toutes ces choses. Il peut même ne supposer pour rien. Ainsi, chimère est un mot

simple qui signifie immédiatement un concept complexe qui possède plusieurs signifiés médiats. Buridan pousse cette thèse très loin puisque pour lui l'Iliade est un concept complexe qui signifie toute l'histoire racontée par Homère (Soph. p. 66 [texte 11]). Ainsi, Buridan évite toute signification d'une entité abstraite, puisque ces choses impossibles, sans référence, signifie médiatement toutes les choses pour lesquelles elles pourraient supposer si la supposition n'était pas annulée. Sans doute le nominalisme se révèle-t-il très éloigné du sens commun et de l'usage ordinaire du langage. Mais ceci montre seulement que le langage est un piège ontologique et qu'un processus d'élimination logique doit lever toute ambiguïté. La multiplication des signes et la complexité logique semblent la contrepartie nécessaire du désengagement ontologique. Mais en même temps, cette sémantique répond à un certain nombre de principes épistémologiques, comme le montre la question des universaux.

La question des universaux : de la logique à l'épistémologie

D'un point de vue strictement historique, le problème des universaux naît avec l'Isagoge de Porphyre. Dans cette introduction aux Catégories, le philosophe néoplatonicien étudie les cinq prédicables : genre, espèce, différence, propre, accident. En introduction, il soulève une question qu'il ne résout pas concernant le mode d'existence de ces prédicables : sont-ils ante rem, post rem, in re ? Chacune de ces trois hypothèses va déterminer une théorie générale (et chacune de ces théories va ensuite connaître une foule de nuances) : réalisme, nominalisme, conceptualisme (ou réalisme modéré). En fait, d'un point de vue philosophique, le débat est aussi vieux que la philosophie et concerne le statut ontologique des concepts généraux, des propriétés. Y a-t-il un concept général d'homme qui existe de façon séparé, ou bien n'est-ce qu'un nom collectif qui dénote plusieurs individus semblables, ou encore, la nature humaine n'existe-t-elle que dans ces individus ? Pour les nominalistes, le problème des universaux est un faux problème. De fait, une fois critiquées les positions réalistes, la question de l'individuation ne se pose plus. Il n'y a que des individus. Le problème est donc logique (signifier plusieurs) et épistémologique (connaître plusieurs individus comme de même espèce).

Un pseudo-problème logique

La réduction de la signification à la supposition prépare le terrain à une réduction élégante de l'universel à un simple concept. De la sorte, le problème des universaux n'est pas réellement un problème logique. Est universel tout terme qui peut être prédiqué de plusieurs. C'est le point de départ tant des réalistes que des nominalistes (De int. 7, 17a 39). La différence, c'est que les réalistes expliquent cette prédicabilité par la participation à une même nature commune, alors que les nominalistes en font une lecture strictement logico-linguistique. Il n'y a d'universel que par signification parce que c'est le signe de plusieurs choses (SL, I, 14 ; Buridan, QDA, I, 5 [texte 12a&b]). Ainsi, l'universel n'est qu'un nom commun, et en rejetant la supposition simple au sens réaliste, on interdit tout renvoi à une nature commune. Si le singulier et l'universel étaient séparés, la prédication d'un universel à un singulier ne serait jamais vraie puisque le sujet et le prédicat ne supposeraient pas pour la même chose (QM, VII, 15-16).

Le nominalisme rencontre donc deux sortes de problèmes dans cette réduction logique de l'universel. Quelle est la nature de ces signes ? Comment en vient-on à regrouper plusieurs individus sous un même signe ? Ces questions induisent un déplacement vers une solution épistémologique du problème.

Déplacements épistémologiques : modèle sémiotique, modèle noétique

Le déplacement épistémologique du problème reste cependant, chez Ockham largement déterminé par la logique, et plus spécialement par la théorie du langage mental. En effet, l'universel est un terme de seconde intention, i.e. un signe mental qui tient lieu d'autres signes mentaux, les termes de première intention qui sont de signes d'individus. L'universel est donc un concept. D'où vient ce concept ? Il est le résultat du processus naturel de connaissance. L'appréhension simple d'une chose se divise en connaissance intuitive et connaissance abstraite. La première suppose un contact

direct avec la chose (sorte de connaissance par accointance) et fournit une connaissance évidente de cette chose contingente en tant qu'elle existe actuellement. La chose extérieure cause la connaissance intuitive dans mon esprit. Une fois cette chose disparue, j'en conserve une connaissance, mais elle est cette fois qualifiée d'abstractive (abstraction de l'existence). Une connaissance abstractive suppose une connaissance intuitive préalable. Comme le souligne Ockham, ces connaissances sont d'emblée des concepts, ie des signes du langage mental qui signifient naturellement ce qui les a causés. Mais immédiatement, à partir d'un concept singulier, je forme un concept commun ou universel. Dès que j'ai appréhendé Socrate, je forme un concept d'homme (i.e. un concept d'espèce) capable de supposer pour tous les individus humains semblables à Socrate. En raison de la naturalité des espèces, tout individu d'une espèce est semblable aux autres individus de la même espèce. En revanche, le concept de genre suppose la saisie d'un individu d'une autre espèce mais du même genre (SL, III-2, 29). Ockham ne peut pas dire que les hommes conviennent dans l'espèce humaine car ce serait réaliser cette espèce, mais ils conviennent par eux-mêmes en raison d'une ressemblance naturelle qui fonde l'objectivité du concept d'espèce. Il ne s'agit pas d'une ressemblance seulement qualitative ou accidentelle, mais d'une ressemblance absolue ou quidditative. Il y a donc un engagement ontologique nécessaire à la naturalité des espèces qui permet d'éviter de faire des concepts universels une simple liste d'individus et qui donne un fondement objectif à la ressemblance. Il s'agit donc de la reconnaissance de quelque chose d'objectif plutôt que l'élaboration inductive d'une idée abstraite. Le point de vue est le même chez Buridan, on va le voir. En revanche, il est clair que si l'on supprime la naturalité des espèces, comme le font les empiristes modernes, on est réduit à cette démarche inductive.

Buridan de son côté, même s'il défend l'idée d'un langage mental et la réduction conceptuelle de l'universel, s'appuie davantage sur un modèle noétique, s'inspirant d'éléments aristotéliens, que d'un modèle sémiotique. Le concept comme tel n'est pas d'emblée un signe. Il n'en reste pas moins que son problème est également de montrer d'où vient l'universalité des termes universels du langage mental. Il s'agit de montrer que le problème de la contraction d'une espèce n'est donc pas une question métaphysique, mais une question sémantique et épistémologique : il n'y a pas lieu d'imaginer une nature commune, mais plutôt de construire la nature spécifique comme un terme commun qui s'applique à des singuliers par l'ajout de différences. Exemple : cheval = quadrupède capable de hennir. Cependant, cette approche sémantique reste déterminée par certains présupposés psychologiques : qu'est-ce qui me permet de dire que mon concept d'homme s'applique aussi bien à Socrate qu'à Platon, etc. ? En premier lieu, même pour un nominaliste médiéval, l'existence d'espèce naturelle ne fait aucun doute (QP, I, 7 [texte 14]). Il y a donc une similitude ou une convenance naturelle entre les individus de même espèce qui n'a rien de métaphysique. Ensuite, cette convenance ou ressemblance naturelle est transitive. Dès lors, conformément à la psychologie aristotélienne, l'intellect reçoit une image (phantasme) d'un individu, image qui présente un ensemble de propriétés indifférenciées. L'intellect abstrait (ie sépare) les différents éléments de ce tout et forme un concept de substance, de blancheur, etc., et fait la part de ce qui est essentiel et ce qui accidentel. Ainsi, d'un concept singulier, on abstrait un concept commun. Il ne s'agit pas de l'abstraction d'une nature commune, comme chez Thomas d'Aquin, par exemple, mais plutôt de la formation d'un concept d'individu vague, i.e. un concept valable pour tous les individus de même espèce.

Ainsi, la double hypothèse de la ressemblance naturelle et de la transitivité de la cette ressemblance permet de garantir que la représentation d'un échantillon de propriété est valable pour tous les autres échantillons dont sont porteurs les membres d'une même espèce. Plus généralement, quand on s'est forgé un concept contenant plusieurs propriétés, ce concept est valable pour tous les individus de cette espèce. L'abstraction n'est qu'un processus de filtre. Il y a donc une coextensionnalité des propriétés d'individus de même espèce garantie par leur naturalité.

Finalement, la question des universaux montre bien l'une des limites du nominalisme médiéval : l'hypothèse de la naturalité des espèces. Il semble bien que le nominaliste qui veuille se passer de cette hypothèse soit condamné soit au conventionnalisme, soit (ou de façon complémentaire) à

l'idée d'une ressemblance accidentelle.

Conclusion

Le nominalisme comme méthode d'analyse logique, remarque sur le cas Pierre Abélard
L'essentiel de notre propos a été de montrer que le nominalisme est une méthode, avant d'être une doctrine. Etre nominaliste, c'est faire preuve d'une certaine méfiance vis-à-vis du langage et des conséquences ontologiques qu'il entraîne avec lui. Pour cette raison, il est nécessaire d'appliquer avec rigueur un certain nombre de techniques logico-linguistiques. Le point commun entre les nominalistes est le primat accordée à la référence, la nécessaire réduction des processus sémantiques à des formes de référence et l'admission exclusive dans l'ontologie de ce qui relève de ce primat de l'extensionnalité. Cet accord méthodologique est le minimum, mais il ne suppose nullement un accord sur l'ensemble de la méthode, ni d'ailleurs encore moins un accord doctrinal sur le contenu de l'ontologie. Par exemple, Buridan, pour des raisons de philosophie naturelle accepte la quantité (en plus de la substance et de la qualité) dans son ontologie alors qu'Ockham (pour des raisons théologiques) la réduit à la substance. Le nominalisme est donc une forme d'extensionnalisme et c'est pour cette raison qu'il trouve sa présentation la plus achevée chez des philosophes qui dispose de l'outillage logico-linguistique adéquat.

L'exemple a contrario de Pierre Abélard permet de s'en assurer. On peut aborder, on l'a vu, le problème de trois façons (et il est effectivement abordé ainsi par Abélard). Comme un problème psychologique, comment connaît-on les universaux ? Comment les appréhende-t-on ?; comme un problème ontologique : quel est le statut existentiel des universaux ?; comme un problème sémantique : que signifient les concepts universaux. Bien entendu, ces trois façons d'aborder la question sont intimement liées et se trouvent largement.

Le versant psychologique : la question est d'expliquer comment on connaît l'universel étant donné que Abélard refuse l'idée d'une saisie directe par l'intelligence, qui est réservée à Dieu. Or de leur côté, sensation et imagination sont limitées au singulier. Il faut donc expliciter le processus d'abstraction qui permet la saisie des universaux.

Les §70-71 de Des intellections [texte 15] définissent deux types d'abstraction, à savoir une abstraction qui n'est que séparation de la forme, et une abstraction qui est un processus de généralisation. La première n'est pas celle qui nous intéresse présentement puisque la forme ainsi considérée reste une forme singulière, dont on a seulement retranché les déterminations matérielles. En fait ce type d'abstraction désigne l'acte de séparation par la pensée, en général (concerne également les couleurs par exemple). Mais il ne concerne que les individus, les formes accidentelles.

Au contraire, le second type d'abstraction ne concerne plus les propriétés singulières, mais vise la nature universelle. C'est une abstraction qui sépare de l'individuel, du particulier et établit des connexions entre les propriétés essentielles. Il faut donc distinguer l'abstraction thomiste qui découvre l'intelligible au sein du sensible par la séparation progressive des différents accidents, de l'abstraction abélardienne qui est avant tout une visée, une attention. Même l'abstraction généralisante ne semble par reposer sur un processus d'épuration progressif, mais plutôt sur la focalisation sur un aspect d'une ou plusieurs choses (en l'occurrence sa nature universelle). On est à cet égard assez proche d'Ockham pour qui la seule connaissance intuitive (connaissance directe) d'un individu permet de former le concept de l'espèce à laquelle appartient cet individu. Et avec la connaissance intuitive de deux individus d'espèce différente je forme le concept de genre.

Il semble donc que le problème d'Abélard ne soit pas à proprement parler celui de la formation des concepts généraux/universels. Nous avons de tels concepts, c'est un fait, nous connaissons des natures universelles. Le problème est plutôt de savoir quel est leur statut ontologique et quelles sont leur propriétés sémantiques. C'est à cette occasion que le problème psychologique va rebondir puisque Abélard estimant que les concepts généraux n'ont pas d'existence mondaine, va se poser le

problème de savoir s'il s'agit d'une intellection vide (quand on connaît la nature humaine on ne connaît rien de réel ou on vise la chose autrement qu'elle n'est).

L'aspect ontologique du problème des universaux : dès le §70, évoquant l'abstraction du second type, Abélard parle d'envisager la nature indifféremment. Ce qui ne peut manquer d'évoquer la théorie de l'essence indifférente de Guillaume de Champeaux.

Rappelons que Abélard prétend se distinguer à la fois de Roscelin, et de Guillaume de Champeaux. Roscelin a soutenu (ou on a prétendu qu'il soutenait, en fait il était plus nuancé et sans doute plus nominaliste que vocaliste) que les universaux se réduisaient à de pures émissions vocales (flatus vocis). En fait, comme on le verra, l'enjeu du débat, dans ce cas, est avant tout sémantique. Guillaume de Champeaux quant à lui a d'abord défendu une position réaliste extrême selon laquelle l'essence est une réalité matérielle qui existe dans les choses (i.e. il s'agit d'un substrat indifférencié que vient distinguer une forme). Mais dans ce cas, on devrait attribuer à une même chose des prédicats contradictoires (par exemple à la fois rationnel et non-rationnel sont prédiqué du genre animal). Guillaume de Champeaux fut contraint d'abandonner cette thèse après les critiques que lui fit Abélard. La deuxième thèse, davantage conforme au sens commun (Abélard dit de la première qu'elle répugne à la *physica*, à la réalité physique, *Gloses sur Porphyre*, p. 11) est dite de l'essence indifférenciée selon laquelle ce qui fait l'unité de deux choses de même espèce, ce n'est pas l'essence mais la non-différence ou l'indifférence. Les hommes singuliers sont distincts mais ils sont identiques in homine, i.e. ils ne diffèrent pas par la nature humaine.

D'un point de vue ontologique, la critique d'Abélard n'est plus aussi virulente. Il reproche surtout à Guillaume de Champeaux de faire de cette non-différence une chose (*res*). Abélard refuse d'accorder une quelconque subsistance (au sens classique du terme d'existence mondaine, comme substance) aux universaux (cf. §92). Ainsi, la nature humaine, universelle, doit être posée comme identique à son sujet individuel : il y a une identité essentielle, i.e. une identité d'être cf. §76. Pour autant, sa position n'est pas à proprement parler nominaliste. Assurément, il n'y a de choses que singulières, mais les universaux ne se réduisent pas à des noms. De fait, pour se distinguer de Roscelin qui a une conception purement extensionnelle de l'universel, Abélard estime que les universaux relèvent des sermons qui ont une signification. Il abandonne la notion de *vox* employée dans ses premiers textes pour lui préférer celle de *sermo* qui renvoie aux mots dotés de signification) Dès lors, il faut un fondement à cette signification, et de fait, les natures universelles ont un fondement ontologique que Abélard appelle état (*status*). Cette théorie est présente dès les *Gpor*, p. 19-20. Les individus humains sont tous distincts entre eux, mais ils se rencontrent (ils conviennent) dans le fait d'être homme (*esse hominem*). Abélard exprime par une infinitive le fait d'avoir une nature commune et l'appelle *status*. Celui-ci n'est pas une chose, il n'est pas rien non plus, c'est une quasi-chose (*quasi-res*). Il ne faut surtout pas le réduire à un simple fait psychologique (le constat que les individus ont quelque chose de commun). Il s'agit en quelque sorte d'un objet idéal (Tweedale le compare aux *Gedanke* de Frege). En posant un tel objet, qui n'est ni rien ni quelque chose, Abélard introduit un niveau ontologique bâtard qui le situe entre les réalistes et les nominalistes. D'un côté, il se sépare des nominalistes en refusant un extensionnalisme strict, et en posant un objet idéal ; de l'autre il refuse le réalisme des essences. D'où l'appellation de non-réaliste.

Concernant le statut idéal de ce *status*, il ne faut pas commettre de contresens sur la fin du §75 : Abélard y explique que l'universel ne subsiste pas, n'a pas d'existence mondaine et qu'il peut seulement être purement conçu (cf. *Gpor*, p. 27, *nudus et purus*). Mais il ne faut pas faire une lecture simplement intellectualiste de cette assertion. Le *status* est ce qui permet cette intellection pure, i.e. sans distinction des individus. Abélard ne fait qu'exprimer le décalage entre la manière d'être et la manière d'être connu. En fait, l'origine de cette notion est sémantique.

Le dernier aspect du problème des universaux est en effet sémantique. Que signifient les termes universels ? Le point de départ d'Abélard, c'est que seuls existent (au sens mondain), les individus. C'est donc un point de départ nominaliste dont le corollaire est que les universaux ne peuvent être

que des noms que l'on peut prédiquer d'un sujet individuel. Ainsi, il faut distinguer les noms propres et les noms communs (ou appellatif). Cependant, Abélard ne réduit pas strictement le sens des mots universels à leur seule extension. Il se situe à mi-chemin entre deux logiques opposées, une logique intensionnelle (logique de la signification), telle qu'on la trouve chez Anselme, et une logique extensionnelle (logique de l'appellation ou de la nomination), telle qu'on la trouve chez Roscelin. Ce dernier réduit l'universel à un simple nom qui permet de nommer des individus (« homme » ne signifie pas une nature mais cet individu-ci et celui-là) ; alors que Anselme défend dans le *De grammatico*, la distinction entre appellation (nomination) et connotation (renvoie à une propriété ou une essence). D'une certaine façon, Abélard est assez proche d'Anselme.

Abélard distingue en effet le processus d'imposition qui détermine l'extension du nom du processus de signification qui détermine son intension (cf. distinction entre sens et référence chez Frege). Abélard utilise la notion de signification pour rendre compte du résultat de la nomination (signification dans un sens large). Cf. p. 19, l. 7-9 : la nomination convient aux singuliers. Si cette nomination ne pose pas de problème dans le cas des noms propres, il faut expliquer comment un nom commun s'applique à des singuliers. Il faut chercher la cause commune de la nomination (l. 9-13). Cette cause de l'imposition, c'est le status (état, statut) c'est-à-dire le fait pour les individus de se rencontrer dans le fait d'être homme. Abélard cependant précise qu'il ne s'agit pas de se rencontrer dans l'homme, *in homine*, car une telle expression conduirait à poser une essence de l'homme aux côtés des individus discrets (l. 24). Le status est donc bien un fait, un état de chose qui rend compte de la convenance entre différents individus. Et en ce sens ce ne peut être une chose (cf. p. 20, l. 1-4).

Ainsi, tout commence avec le status. Quand j'entends le mot « homme », je saisie sa signification, i.e. je constitue une intellection, selon la définition de Boèce. En constituant, cette intellection, je vise le status, *esse hominem*, i.e. signifier, c'est créer un lien intentionnel entre un mot et un status. Cf. p. 63. Ainsi, la signification est liée à l'acte de prédication qui montre la nature de la chose et la vérité de son statut (Gpor, p. 17, l. 19-21 : *Praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus ad rerum naturam pertinet et ad veritatem statut earum demonstrandam*). [De fait, Abélard défend l'asymétrie du sujet et du prédicat (cf. le prédicat comme fonction d'une variable chez Frege), i.e. le sujet ne prend véritablement son sens que par la prédication. (Il faut peut-être rapprocher ce rôle cognitif de la prédication du §67 où Abélard explique que dans certains cas, le sens est produit par la construction syntaxique)].

Ainsi, en développant une conception intentionnelle de la signification, Abélard évite les pièges d'un réalisme strict. Le statut est donc ce que l'on a en tête quand on nomme une chose (impose un nom). En même temps, cela n'entraîne pas que l'on doive avoir une conception claire du status pour nommer la chose. Une conception confuse (i.e. quand on ne connaît pas toutes les différences qui font la nature) peut suffire. En fait, seul Dieu (et on voit ici l'importance du paradigme divin) a une connaissance directe et parfaite des status. Cf. *Gloses sur le Perihermeneias*, p. 314.

Abélard distingue donc nettement les niveaux du sens et de la référence. Une telle distinction est importante dans la mesure où la nomination dépend de la présence du référent. Pour éviter que la proposition perde son sens quand ses référents ont disparus, il est donc nécessaire de distinguer les deux niveaux. Cette distinction recouvre celle entre mode de subsister et mode d'intelliger qui permet de résoudre le problème de l'universel comme intellection vaine. De fait, si ce qui fonde la signification n'est pas une chose, quand on vise la chose à travers un terme universel, on la vise autrement qu'elle n'est donc l'intellection devrait être vaine. [Cf. §81-82 : place de l'adverbe autrement induit une modalisation du verbe ou porte sur l'objet de l'intellection. Dans le premier cas, on signale que l'intellection (et donc la signification n'est pas liée à l'existence) et dans ce cas, l'intellection n'est pas vaine. Dans le second cas, l'intellection se porte sur un statut qui n'est pas celui de la chose. Donc l'intellection est vaine].

Le versant sémantique et le versant ontologique montrent bien qu'Abélard reste fidèle à l'idée d'une nature commune universelle, qu'il essaie cependant de déréaliser au maximum. Il y a un réalisme

des natures qui existent dans les choses sensibles (réalisme modéré). Quand on pose la question *quid est homo*, la réponse est bien une essence « animal rationnel mortel » qui inhère à un individu. Ce réalisme des natures semble bien n'être qu'une conséquence de la théorie abélardienne de la référence. L'absence de la supposition et la connotation qui permet de faire varier la référence le conduit à articuler le niveau des choses, des idées et des mots au moyen de la seule signification, ce qui le conduit à postuler une homologie entre les trois niveaux grâce à la notion de *status*. Au contraire, chez Ockham et Buridan, il y a les signes et les choses, et la signification est réduite à la supposition. A l'inverse, on peut dire que Roscelin va plus loin dans le nominalisme (jusqu'au vocalisme) parce qu'il lui manque les outils permettant d'étendre ou de restreindre le domaine des supôts.

1) a. Et de cet être universel subjectif on dira qu'il est la quiddité des singuliers, le principe de leur être et le principe permettant de les comprendre, et ceci conformément à ce que posait Platon ; mais ils ne subsistent pas dans les airs comme peut-être on l'a soutenu à la suite des remarques de Platon, contre lesquelles Aristote a argumenté. (Nicolas d'Autrecourt, *Exigit ordo*, p. 266, l. 28-31

b. Et ainsi, on peut dire de l'objet de l'intellect qu'il est universel, et c'est pourquoi d'un tel universel on peut dire qu'il est partout et toujours ; en effet, il ne faut pas qu'il soit dans un lieu plutôt que dans un autre, ni dans un temps plutôt que dans un autre. (*ibid.*, p. 266, l. 6-9)

2) On appelle nominalistes ces maîtres qui ne multiplient pas les choses, principalement désignées par des termes, selon la multiplication des termes. On appelle réalistes au contraire ceux qui affirment que les choses sont multipliées selon la multiplicité des termes. Par exemple, les nominalistes disent que la déité et la sagesse sont une seule et même chose entièrement, puisque tout ce qui est en Dieu est Dieu. Au contraire, les réalistes disent que la sagesse divine est différente de la déité. En outre, on appelle nominalistes ceux qui s'appliquent avec diligence et effort à connaître toutes les propriétés des termes, dont dépend la vérité et la fausseté d'un énoncé, et sans lesquelles on ne peut pas juger parfaitement de la vérité ou de la fausseté des propositions. Ces propriétés sont : la supposition, la signification, l'appellation, l'ampliation, la restriction, la distribution des exponibles. Ils connaissent en outre les obligations et les insolubles, vrais fondements des arguments dialectiques, et tous leurs défauts. Ayant été instruits de ces éléments de logique, ils connaissent facilement à propos d'une argumentation quelconque si elle est correcte ou non. Les réalistes en revanche négligent toutes ces choses et les dédaignent en disant : « nous allons aux choses, et ne nous soucions pas des termes ». Contre ces maîtres le chancelier Jean Gerson répondit : « en allant aux choses, vous négligez les termes, et vous tombez dans une ignorance complète de la chose. » ; et il ajoute aussi que les dits réalistes s'engagent dans des difficultés inextricables, et cherchent une difficulté où il n'y a qu'un problème logique. (*Articulos miserunt Nominales Universitatis Parisiensis ad regem Franciae Ludovicum XI*)

3) Je dis que les sons vocaux sont des signes subordonnés aux concepts ou intentions de l'âme, non parce qu'en comprenant au sens propre le mot « signe », ces sons signifieraient de manière propre et première ces concepts de l'âme, mais parce que les mots sont créés par imposition pour signifier les choses mêmes qui sont signifiées par les concepts de l'esprit ; de sorte que le concept signifie d'abord quelque chose naturellement et que le son vocal signifie cette même chose de façon seconde. (Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, I, 1, trad. J. Biard, TER, Mauvezin, 1988, p. 5-6).

4) Le terme parlé, aussi bien que mental se divise encore autrement : certains termes sont catégorématiques, d'autres syncatégorématiques. Les termes catégorématiques ont une signification définie et déterminée ; ainsi le nom « homme » signifie tous les hommes, le nom « animal » tous les animaux, et le nom « blancheur » toutes les blancheurs. Mais les termes syncatégorématiques tels que « tous », « aucun », « quelque », « tout entier », « seulement », « en tant que », etc. n'ont pas de signification définie et déterminée et ne signifient pas des choses distinctes de celles qui sont signifiées par les catégorèmes (...) ; le syncatégorème à proprement parler ne signifie rien mais plutôt, ajouté à un autre terme, le fait signifier quelque chose, ou le fait supposer pour une ou plusieurs choses sur un mode déterminé. (SL, I, 4, p. 14-15).

5) En un sens, en effet, on dit qu'un signe signifie quelque chose quand il suppose ou est destiné à supposer pour cette chose, de telle sorte qu'il peut être prédiqué, au moyen du verbe être, du pronom démonstratif qui désigne cette chose. (...). On comprend signifier autrement quand le signe peut supposer pour quelque chose dans une proposition vraie au passé, au futur, au présent, ou bien modale. (...). On comprend signifier d'une autre façon quand on dit qu'est signifié ce à partir de quoi le son vocal a été créé par imposition ; ou ce qui est signifié de la première manière par le concept principal ou le son vocal principal. (...). On comprend autrement signifier de façon très générale quand un signe destiné à faire partie d'une proposition ou une phrase renvoie à quelque chose soit de manière principale, soit de manière secondaire, soit directement soit de façon oblique. (SL, I, 33, p. 99-100).

6) On appelle supposition une sorte de position à la place d'autre chose ; 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. Cela, du moins est vrai lorsque le terme qui suppose est pris de manière significative. (SL, I,63, p. 199)

7) Il faut savoir que la supposition se divise en personnelle, simple et matérielle. (...) La supposition est personnelle lorsque le terme suppose pour son signifié et est pris significativement. La supposition est simple lorsque le terme suppose pour une intention de l'âme sans être pris significativement. (...). De là ressort avec évidence la fausseté de l'opinion soutenant que la supposition est simple quand le terme suppose pour son signifié. (...). La supposition est matérielle lorsque le terme ne suppose pas significativement mais suppose pour un son vocal ou pour un signe écrit. (SL ; I, 64, p. 201-202).

8) La deuxième conclusion est que les sons vocaux significatifs signifient les impressions psychiques, c'est-à-dire les concepts de l'âme, et ne signifient d'autres choses que par la médiation de la signification des concepts. (...). C'est évident en second lieu parce qu'il y a des sons vocaux significatifs différents et qui ne sont pas synonymes, mais qui ont des significations différentes, et qui pourtant au-delà des concepts ne signifient absolument pas des choses différentes ; ils signifient les mêmes choses et supposent pour elles de manières équivalentes, comme « être » et « un » (...). Donc ces termes n'ont pas de significations différentes en raison de la diversité des choses extérieures, mais seulement en raison de la diversité des concepts qu'ils désignent, concepts par la médiation desquels ils signifient d'autres choses. (Jean Buridan, Sophismes, trad. J. Biard, Paris, Vrin, 1993)

9) En effet, selon les anciens logiciens, la supposition des termes communs est double : naturelle et accidentelle. La supposition est accidentelle quand le terme suppose seulement pour certains supposés d'un moment déterminé, alors qu'elle est naturelle quand il suppose indifféremment pour tous ses supposés, qu'ils soient présents, passés ou futurs. Et cette supposition est utilisée dans les sciences démonstratives, sinon par la démonstration qui montre que le triangle a trois angles, etc. nous n'aurions pas la science des triangles futurs, ce qui est gênant. (Jean Buridan, Quaestiones super decem libros Ethicorum, L. VI, q.6, Paris, 1518, f. 122rb)

10) a. Il faut savoir qu'un terme qui est par nature à même de supposer pour quelque chose doit appeler tout ce qu'il signifie ou consigne en dehors de ce pour quoi il suppose, sauf s'il est restreint, comme on l'a dit ailleurs. Par exemple « blanc », supposant pour un homme, appelle une blancheur. (Jean Buridan, Sophismes, p. 122)

b. Il faut savoir que parmi les noms, certains sont absolus, d'autres connotatifs. Les noms absolus sont ceux qui ne signifient pas quelque chose de manière principale et autre chose, ou la même chose, de manière secondaire; tout ce qui est signifié par un tel nom l'est au même titre, comme on le voit pour le nom « animal », qui ne signifie que les bœufs, les ânes et les hommes, et ainsi de suite pour les autres animaux. Il ne signifie pas l'un en premier lieu et l'autre en second, de sorte que quelque chose devrait être signifié par un nominatif et autre chose par un terme à un cas oblique, et il n'est pas nécessaire de mettre dans sa définition nominales des termes distincts à différents cas ou un verbe adjectif (...) Le nom connotatif en revanche, est celui qui signifie quelque chose de façon première et autre chose de façon seconde. Un tel nom a une définition nominale à proprement parler, et dans cette définition il faut fréquemment mettre un mot au nominatif et un autre à un cas oblique. Tel est le cas de « blanc », car blanc a une définition nominale dans laquelle un mot est mis au nominatif et un autre à un cas oblique. Si l'on cherche ce que signifie « blanc », on dira que ce nom signifie la même chose que la phrase « quelque chose informé par la blancheur » ou « quelque chose possédant la blancheur ». (Guillaume d'Ockham, SL ; I, 10).

11) Il s'ensuit donc, onzième conclusion, qu'au terme vocal « chimère » correspond un concept complexe qu'il signifie à titre premier et d'après lequel il a reçu une signification par imposition. Car, comme on l'a dit, il faut qu'à un son vocal corresponde le concept qu'il signifie immédiatement, c'est-à-dire d'après lequel il a reçu une signification par imposition. Donc, si ce n'est pas un concept simple qui lui correspond, il faut que ce soit un concept complexe qui ne suppose pour rien. Voyons maintenant comment cela peut être vrai. Il faut savoir qu'à tout concept simple on peut faire correspondre par imposition un son vocal simple, et à tout concept complexe un son vocal complexe. Mais puisque les sons vocaux reçoivent une signification par imposition selon notre bon plaisir à un concept, aussi complexe soit-il, nous pouvons également faire correspondre par imposition un son vocal simple signifiant immédiatement ce concept complexe, et signifiant par conséquent toutes les choses qui sont conçues par lui. Par exemple, un certain poète conçut distinctement par un grand concept complexe l'histoire de Troie, comment Paris enleva Hélène, comment pour cette raison le roi des Grecs envahit la ville des Troyens, etc'. Ainsi, ce poète écrivit un grand livre correspondant distinctement à ce concept dans toute sa complexité et signifiant les choses qui étaient conçues mentalement par ce concept complexe. Ensuite, il créa le nom simple « Iliade » pour signifier exactement comme ce grand livre signifiait, et au nom simple « Iliade » correspond un concept très complexe. (Jean Buridan, Sophismes, p. 66-67)

12) a. Il faut donc dire que n'importe quel universel est une chose singulière, et n'est universel que par signification, parce qu'il est le signe de plusieurs choses. C'est ce que dit Avicenne dans le Ve livre de la Métaphysique: « Une forme, dans l'intellect. est reliée à une pluralité, et d'après ce rapport elle est un universel, puisque celui-ci est une intention dans l'intellect dont le rapport à ces êtres ne varie pas, quel que soit celui que l'on prend comme terme de cette relation. » Et il poursuit: « Cette forme, bien qu'elle soit universelle par sa relation aux individus, est cependant individuelle par sa relation à l'âme singulière dans laquelle elle est imprimée. En effet. elle est seulement l'une des formes qui sont dans l'intellect. » Il veut dire que l'universel est une intention singulière de cette âme elle-même,

destinée à être prédiquée de plusieurs choses. Parce qu'elle est destinée à être prédiquée de plusieurs choses, non pas pour ce qu'elle est mais pour ces choses plurielles dont elle tient lieu. elle est dite universelle; mais parce qu'elle est une forme, existant réellement dans l'intellect, elle est dite singulière. (Guillaume d'Ockham, SL, I, 14, p. 50)

b. un terme ou concept universel est celui par lequel nous concevons indifféremment plusieurs choses singulières existant hors de l'âme, et ce concept est postérieur aux choses singulières puisqu'il est causé par elles objectivement. (Jean Buridan, Quaestiones super octo libros Physicorum, L. I, q. 7, Paris 1509, f. 8rb).

14) C'est pourquoi si tous les ânes par nature ont mutuellement une convenance et une similitude, il faut que quand l'espèce intelligible représente dans l'intellect un certain âne sur le mode de la similitude, elle représente en même temps n'importe quel âne. (ibid., f. 8vb).

15) Or nous appelons par abstraction ces intellections qui ou bien se représentent mentalement une forme en elle-même – sans considération de la matière assujettie -, ou bien méditent sur n'importe quelle nature indifféremment, à savoir : sans distinguer les individus. Par exemple, quand je vise la couleur d'un corps ou la connaissance d'une âme en son être propre (...) alors sans doute par la puissance de la raison j'abstrais d'une certaine façon les formes à partir des substances sujets. (...). Mais quand je considère sans distinction la nature humaine – qui appartient aux hommes singuliers -, de telle façon que je ne vise la distinction personnelle d'aucun homme, c'est-à-dire que je réfléchis l'homme simplement - à savoir : en cela seulement qu'il est homme, c'est-à-dire un animal raisonnable mortel, non encore en cela qu'il est cet homme-ci ou cet homme-là -, j'abstrais l'universel à partir de sujets indivisibles. (Pierre Abélard, Traité des intellections, trad. P.Morin, Paris, Vrin, 1994, p. 71)