Document généré le 19 avr. 2024 20:40

Philosophiques

Occam redivivus

Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection « Analytiques » 3), 1992, 288 pages.

Cyrille Michon

Volume 21, numéro 2, automne 1994

Les femmes et la société nouvelle

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027295ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027295ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Michon, C. (1994). *Occam redivivus* / Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection « Analytiques » 3), 1992, 288 pages. *Philosophiques*, *21*(2), 577–597. https://doi.org/10.7202/027295ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 577-597

Occam redivivus

par

Cyrille Michon

Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection « Analytiques » 3), 1992, 288 pages.

Faire asseoir à la même table quelques sommités de la philosophie américaine contemporaine avec un Guillaume d'Occam ramené à la vie intellectuelle et animer le débat, tel est le défi du livre de Claude Panaccio, qui est à bien des égards une première. Panaccio ne cherche pas à montrer que ce tour de force est possible, mais bien à affronter certaines questions philosophiques posées par les contemporains, en allant chercher des arguments dans l'œuvre du franciscain d'Oxford. Ce faisant, il propose plusieurs interprétations originales des textes de Guillaume ainsi que les corrections qui lui paraissent s'imposer pour des raisons philosophiques. Le livre intéressera donc aussi le médiéviste, même s'il ne lui est pas principalement adressé.

Précisons : la mise en discussion n'est pas (seulement) une étude de la pensée d'un auteur ancien avec les méthodes et les concepts de la philosophie contemporaine. La chose se pratique depuis quelques dizaines d'années sur les grandes figures de la pensée antique (Platon, Aristote, les Stoïciens) et moderne (Descartes, Leibniz, Kant), et depuis moins longtemps, mais avec intensité, dans le champ des études médiévales[1], et tout spécialement des études occamistes[2]. Ce n'est pas non plus (seulement), à l'inverse, une affirmation de l'actualité de cette pensée du passé pour un débat contemporain, affirmation qui serait étayée par diverses comparaisons avec des philosophes actuels[3]. Et il ne s'agit pas (seulement) de traiter Occam comme un contemporain dont les thèses vaudraient pour elles-mêmes et devraient être discutées comme telles, que le point de vue soit philosophique (à la manière de Ryle), ou historique (comme chez un Jonathan Barnes).

---

1. Voir en particulier le monument qu'est *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, A. Kenny, N. Kretzmann et N. Pinborg (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
2. Voir en particulier la monographie fondamentale de Marylin Adams, *William Ockham*, Notre-Dame, Notre-Dame University Press, 1987.
3. On pense à l'ouvrage ancien d'Hubert Élie sur le *complexe significabile*, qui mentionnait les analyses de Meinong, Russell et Husserl en regard de celles de Grégoire et Rimini; *Le Complexe significabile*, Paris, Vrin, 1937.

L'entreprise de Panaccio est de réaliser une véritable homogénéisation des thèses médiévales soutenues par Occam et des arguments contemporains, au point qu'ils puissent s'enrichir et se corriger mutuellement. Et comme il s'agit d'arguments de nature très technique et en bonne partie propres à la philosophie récente dite analytique, cette homogénéisation requiert un travail tout particulier de traduction et de reconstruction de la part de l'animateur du colloque. Du titre de l'ouvrage aux conclusions des chapitres, le ton est parfois celui du manifeste (« Je vais démontrer ceci », « je vais réfuter cela »), ton qui est devenu monnaie courante (obligée ?) dans la littérature analytique américaine; mais la grande force du livre est de relever à chaque page le défi de ces déclarations, par la clarté et la rigueur exemplaire des démonstrations annoncées[4].

Panaccio défend avec Occam une position nominaliste, c'est-à-dire une ontologie minimale composée d'individus concrets, substantiels ou accidentels, à laquelle il ajoute une sémantique où les termes, et particulièrement les noms et les pronoms, portent le poids de la signification qui relie le langage à la réalité, et une psychologie philosophique caractérisée par la thèse de l'existence d'un langage de la pensée, et par un matérialisme de principe. Voilà définis, dans l'ordre inverse de leur apparition, les trois thèmes de la discussion instaurée entre Occam et un contemporain (respectivement : Goodman pour l'ontologie, Davidson pour la sémantique et Fodor pour la psychologie). Un premier chapitre est censé assumer le travail de *reconstruction* de la pensée occamiste, en mettant en place l'axiome ontologique du nominalisme, et la sémantique développée par Occam, en particulier dans les deux premières parties de sa *Somme de logique*. Je voudrais m'attarder un peu sur cette reconstruction et sur la valeur historique de l'ouvrage, avant d'aborder, en guise d'exemples et de témoins des discussions philosophiques qu'il peut susciter, quelques points névralgiques des chapitres dialogiques.

I

La systématisation des arguments d'Occam et leur formalisation, ou plutôt leur condensation en formules symboliques, ne sont pas choses nouvelles. Le livre d'Adams en est rempli. Ce qui caractérise ce chapitre, c'est le tour constructionnel que veut lui donner Panaccio, dans l'esprit des systèmes de Russell ou de Carnap. Pour ce faire, il n'hésite pas à imposer un ordre aux thèses occamistes, et même à les modifier ou à les compléter quand bon lui semble (ainsi la proposition d'une analyse concurrente à celle d'Occam pour l'étude des propositions à prédicat quantifié, p. 53-56). Il fait en particulier usage de deux notions absolument étrangères à la conceptualité occamiste. La

4. Il faut souligner l'originalité du style de cet ouvrage, qui donne un des meilleurs exemples de ce que peut être un style analytique à la française, et de ce que celui-ci peut apporter aux études philosophiques rédigées en cette langue. C'est un français presque parlé, en tout cas, passé plusieurs fois par le « gueuloir » des cours et des conférences, qui permet à l'auteur d'exposer de la manière la plus simple possible, *sur le ton de la conversation*, des arguments (les siens et ceux des autres) souvent fort complexes. Les vertus pédagogiques de cette écriture sont indéniables. Elles servent d'autant mieux son propos que la construction du livre, dans ses grandes articulations comme dans le détail des paragraphes, est parfaitement maîtrisée.

première est celle de « monde possible » (p. 27-28), que Panaccio s'approprie pour exposer la notion élargie de signification, qui n'impose pas – comme le fait la notion stricte de signification – une existence des réalités signifiées contemporaine de celle du signe, puis la théorie des conditions de vérité des propositions modales (Occam se contente des prédicats modaux « possible » et « nécessaire »). Il justifie cet usage par le fait qu'Occam parle, lui, de « choses possibles » et admet donc dans son ontologie des *possibilia* : des choses qui existent sans être actuelles. Il n'y a pas plus d'inconvénient à admettre des *possibilia* que des mondes possibles. On pourrait répondre que, justement, il y a un problème à admettre des *possibilia* – et *a fortiori* des mondes possibles –, et qu'il faudrait donner pour ce faire de sérieux arguments. Seulement, il ne s'agit plus d'un point d'interprétation d'Occam (encore que certains voudraient lui éviter, de manière peu convaincante, cet engagement aux *possibilia*), mais de discussion de ses thèses. Il en va sans doute de même, la chose est moins claire, avec la notion d'ensemble. Panaccio y recourt (p. 44-46) pour exposer les conditions de vérité de toute proposition, par les rapports d'inclusion, d'exclusion, ou d'intersection entre les *ensembles* d'individus pour lesquels supposent (= auxquels font référence) le sujet et le prédicat de la proposition considérée. Il se défend néanmoins d'admettre des ensembles dans son ontologie, et affirme n'avoir besoin que de la relation d'appartenance à un ensemble. Toutefois, la rétractation n'est pas parfaitement claire, et à moins de donner un statut ontologique, inadmissible pour un nominaliste, à cette relation, il semble bien que Panaccio, ou l'Occam de Panaccio, doive accepter, comme Quine, de mitiger son nominalisme par l'admission de classes. Mais c'est encore un point de discussion philosophique sur lequel nous reviendrons.

Outre ces ajouts extérieurs et quelques modifications de détail suggérées ici ou là, la *reconstruction* est complétée par divers abandons volontaires, que nous mettrons au compte de ce que Panaccio appelle la *récupération* de l'occamisme. Deux abandons sont notables. D'une part, le contexte et les questions théologiques qui traversent l'œuvre de Guillaume, d'autre part, sa croyance en une âme immatérielle et donc immortelle (qui ressortit aussi chez lui à la théologie, mais que des contemporains d'Occam argumentaient philosophiquement). Panaccio refuse de prendre en compte ce qui dépasserait l'ordre naturel et soutient que la tendance fondamentale de l'occamisme est justement un naturalisme où l'intervention divine est pensée sur le mode de la toute-puissance, c'est-à-dire finalement, comme fondement du possible (entendu comme non-contradictoire), autorisant à ce titre les expériences de pensée et autres variations imaginaires qui ont enrichi la scolastique du XIVe siècle[5]. Quant au matérialisme, laissons-le s'exprimer : « Pas question, évidemment, de rester neutre. J'ai affiché mes couleurs dès le début : à l'instar

5. Voir cependant la correction historique importante apportée par A. de Libera dans sa récente histoire de la philosophie médiévale (*La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 444-449), à la suite des travaux d'H. Hugonnard-Roche, qui montrent que ce n'est pas le nominalisme d'un Occam, mais la physique toute différente des *Calculateurs* d'Oxford qui a fait sa place à l'imaginaire en physique, et a conçu « qu'une hypothèse assertant une condition non réelle puisse être prise comme vraie pour expliquer ou décrire un phénomène réel », (p. 449).

de Fodor, je suis en quête d'une philosophie naturaliste, matérialiste même; et j'attends d'Occam qu'il y contribue. Ce choix force à renoncer à certaines pièces majeures de sa pensée, le dualisme notamment, qui lui fait voir le discours mental comme une ondulation purement spirituelle, et le providentialisme religieux, qui nourrit chez lui une confiance ingénue en l'harmonie préétablie de l'esprit avec le monde. Heureusement ce n'est pas là ce qu'il y a d'original dans son œuvre, mais les composantes obligées de toute philosophie au Moyen Âge. L'intérêt d'Occam pour la pensée contemporaine est ailleurs. Je ne veux pas dire qu'il se soit plié de mauvaise grâce aux exigences d'une culture théocentrique : rien n'autorise à douter de sa sincérité en matière de foi religieuse. Mais un système intellectuel de quelque importance survit en général aux intentions de son auteur. Mon hypothèse de travail est que l'occamisme dans ce qu'il a d'excitant n'est pas foncièrement solidaire du christianisme, qu'on peut l'en détacher sans l'anéantir et que sa tendance la plus vive va dans le sens du naturalisme » (p. 151).

Bien que la reconstruction ne soit conçue par Panaccio que comme un préalable au débat philosophique véritable, c'est elle qui a pour l'instant suscité le premier débat autour de son livre[6], en raison de la méthode utilisée et des présupposés affichés. Sans chercher à discuter la conception que Panaccio se fait des intérêts de la pensée contemporaine (qu'il semble réduire à certains pans de la philosophie américaine, et à leurs ersatz canadiens et européens), je propose d'accepter le parti pris de récupération d'Occam, et de ne pas remettre en question la simple possibilité de reconstruire une philosophie passée, ni même la validité relative de cette reconstruction-ci, qui met entre parenthèses plusieurs aspects de la pensée étudiée. Cette *époché* méthodologique admise, il demeure une question préalable : la position reconstruite peut-elle être attribuée au véritable Occam, ou faut-il voir sous ce nom une figure aussi peu fidèle à son éponyme que l'était au Leibniz de l'histoire le Leibniz de Strawson dans *Individuals*, par exemple (peu importe si les thèses exposées ne sont pas celles de Leibniz, on donnera ce nom à l'auteur possible qui pourrait les soutenir) ? Il me semble possible de répondre positivement, pour deux raisons. D'une part, à chaque fois qu'est proposé une correction ou un abandon de la lettre des textes, le lecteur en est tenu informé. D'autre part, lorsqu'il analyse ces textes pour eux-mêmes, Panaccio fait œuvre rigoureuse et parfois même novatrice du strict point de vue des études occamiennes. Ne retenons que l'exposé de la connotation, plus développé dans un autre travail[7], où il réfute de manière définitive l'interprétation commune jusqu'alors (explicitée par Spade[8] et soutenue en particulier par Adams[9]) qui voulait que les termes connotatifs dussent tous recevoir une définition nominale où ne figureraient que des termes absolus[10]. Panaccio montre, textes à l'appui, qu'Oc-

6. Voir A. de Libera, « Retour de la philosophie médiévale ? », *Le Débat*, n° 72, 1992, p. 155-169.

7. C. Panaccio, « Connotative Term's in Okham's Mental Language », *Cahiers d'épistémologie*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1991.

8. P. V. Spade, « Synonymy and Equivocation in Ocham's Mental Language », dans *Journal of the History of Philosophy* 18, 1980, p. 9-22.

9. Marylin Adams, *op. cit.*

cam ne soutient absolument pas la complète éliminabilité des termes connotatifs, et encore moins leur absence du langage mental (p. 31-35). Moins exhaustif que d'autres, son travail est parfois plus percutant et plus utile pour la seule compréhension de la doctrine occamiste. L'A est un des meilleurs connaisseurs actuels de son sujet, et il ne cède jamais à une récupération facile ou approximative. Au contraire une si grande familiarité avec les textes permet d'excellentes synthèses, comme celle de la gnoséologie occamiste au chapitre 2 (p. 111-133).

Si des réserves devaient être faites quant à la pertinence et à la valeur des aperçus historiques de ce livre, il me semble qu'elles ne concerneraient pas Occam lui-même, mais les éléments de philosophie médiévale présentés pour mettre l'acteur principal en perspective. Les résumés de Panaccio sont toujours extrêmement clairs, mais en certains cas la clarté est parfois égarante. Je ne retiendrai que deux points. La présentation des thèses adverses, critiquées par Occam est souvent sommaire, et ne fait pas justice des partis pris d'Occam lui-même. Il semble bien difficile d'attribuer à Thomas d'Aquin, par exemple, une doctrine du concept comme image mentale (p. 73-74), alors que, pour lui, le concept est abstrait *à partir* des images (phantasmes). Il en va de même de la critique occamiste de la *res universalis*, qui semble identifier les différents *non-nominalismes* (thomiste, scotiste, burleyen, etc.) comme soutenant tous une même doctrine réaliste (ch. 4), ce qui paraît fort contestable[11]. Second point : Panaccio participe *volens nolens* à une nouvelle école herméneutique de la pensée médiévale qui voit en Occam l'aboutissement de longues errances trois siècles durant. Après Gilson qui avait imposé un modèle téléologique où la métaphysique de l'être de saint Thomas d'Aquin apparaissait comme le sommet vers lequel tendaient toutes les philosophies antérieures, et duquel retombaient toutes les ultérieures, certains historiens contemporains, principalement intéressés par l'évolution de la logique médiévale, lui ont assigné une direction et un sens qui conduit à Occam et au nominalisme de ses successeurs. En proposant ici et là des rappels historiques qui relèvent tous de ce nouveau finalisme, Panaccio contribue à renforcer cette illusion d'optique. Les paragraphes consacrés à l'histoire de la notion de langage mental (p. 71-74) et aux difficultés du « nominisme » médiéval (p. 181-190) me paraissent simplifiés à outrance, et ne devraient pas être tenus pour des présentations historiquement très fiables de ce que furent les doctrines médiévales énumérées[12].

---

10. Les termes absolus sont ceux qui ne *donnent à entendre* que les individus tels que ces termes peuvent être prédiqués des pronoms démonstratifs les désignant, et rien d'autre (« homme » signifie les individus humains). Panaccio les définit par ce qu'il appelle la signification directe. Les termes connotatifs signifient, outre les choses qu'ils signifient directement, des choses mais qu'ils signifient indirectement ou connotent (« blanc » signifie directement les choses blanches et indirectement les blancheurs singulières qui en sont des accidents). Les différents sens de « signifier » sont exposés au chapitre 33 de la première partie de la *Somme de logique*.

11. Voir le travail d'Adams, *op. cit.*, mais elle en reste souvent à l'analyse occamiste.

12. On consultera plutôt A. de Libera et I. Rosier, (« La pensée linguistique médiévale » dans S. Auroux (éd.), *Histoire des idées linguistiques*, t. 2, ch. 2, Bruxelles, Mardaga, 1992), et l'abondante bibliographie indiquée.

Une remarque semblable pourrait sans doute être faite sur les présentations des doctrines contemporaines. La problématique de Fodor est sans doute assez bien rendue, sur les points de convergence (existence d'un langage mental, fondement de la signification du mentalais dans ses éléments atomiques, modularité de l'esprit) et de divergence (approche exclusivement empirique du mentalais chez Fodor, mais pas chez Occam, rôle conjoint de la causalité et de la similitude pour rendre compte de la sémanticité du mentalais, chez Occam, mais pas chez Fodor) avec Occam. En revanche, la sémantique de Davidson et sa problématique holiste sont assez schématiques. Certes le texte de Panaccio est plus clair que ceux du philosophe américain, mais la différence est telle que l'on en vient à se demander si le premier rend bien le propos du second. Cela étant, l'objectif visé étant seulement la défense de l'atomisme sémantique (la signification repose en dernière analyse sur les éléments qui constituent les proposition : les termes), contre le holisme (un mot n'a de sens que dans une proposition, qui est donc la première unité autonome de signification), et ce dernier étant défendu par Davidson, on pourra accepter la pertinence de ce dialogue. Davidson sert davantage à donner une étiquette et une caution (Panaccio insiste sur le « succès » du grand philosophe américain, p. 194) qu'à offrir des arguments contradictoires.

En revanche, les besoins de la discussion font une place plus large à l'exposé des arguments réalistes, quand il est question de l'ontologie du nominalisme (ch. 4, p. 217-224). Panaccio choisit de présenter ceux de H. Hochberg, disciple de Bergmann, pour leur opposer les critiques nominalistes classiques. Mais, en l'occurrence, la présentation est tendancieuse, comme toujours lorsque l'un des deux partis s'attaque à l'autre. Le réalisme soutient qu'il y a des réalités signifiées par les prédicats universels, et qui rendent compte de la communauté de ces prédicats. L'asymétrie frégéenne entre termes singuliers et termes généraux a un fondement ontologique. Panaccio n'a pas de mal à reprendre les critiques émises depuis longtemps par les nominalistes : ces réalités universelles n'expliquent rien, la relation d'exemplification (entre universel et particulier) requiert elle-même une réalité universelle qu'elle exemplifie, etc. Les arguments *pro* et *contra* ont bien été émis par l'un ou l'autre des protagonistes de ce débat au XXe siècle, mais l'on aurait tort de croire que le réalisme ne se défend pas mieux. Nulle mention n'est faite, par exemple, des arguments de Armstrong, qui refuse l'argument sémantique, consistant à poser l'universel en raison de la signification commune d'un prédicat. Le problème des universaux n'est pas d'abord dans le langage, il vient des choses, des régularités nomologiques que nous font constater, en particulier, les espèces naturelles. Si des termes généraux les signifient (« homme », « ornithorynque »), et si une catégorie logique distincte les rassemble dans le formalisme frégéen, c'est un fait second – ou troisième. Bref, il me semble que Panaccio s'est donné le beau rôle en ne choisissant pas les meilleurs arguments en faveur du réalisme, ou en concentrant son attaque contre des réalistes *platoniciens*, sans prendre en compte les réalistes *aristotéliciens* (comme Armstrong, Wolterstoff, Wiggins, chez les modernes – ne parlons pas des médiévaux), qui refusent de poser des entités universelles séparées des singuliers, mais qui refusent aussi de réduire l'ontologie aux substances et aux qualités singulières. Refus qui s'accompagne de celui d'une sémantique purement

extensionnaliste. Je reviendrai sur cette discussion du réalisme. Ces réserves faites, qui ne portent pas sur la reconstruction de la doctrine occamiste, mais sur celle des autres doctrines évoquées, passons à la discussion de fond.

La reconstruction accomplie, le dialogue peut être établi entre le théologien médiéval et les représentants du nominalisme contemporain. Des trois interlocuteurs conviés par Panaccio, seul le dernier, Nelson Goodman, revendique le qualificatif de « nominaliste ». Il semble plus délicat de l'attribuer à Fodor et à Davidson. Surtout si l'on s'en tient à la caractérisation assez stricte du nominalisme que propose Panaccio dans son introduction, sur la base historique de l'arrêt rendu par Louis XI en 1473, plus d'un siècle après la mort d'Occam, interdisant d'enseigner les doctrines des nominalistes (parmi lesquels Occam, Grégoire de Rimini, Buridan, etc.). C'est la thèse du particularisme ontologique qui définit le nominalisme : il n'y a d'entités que singulières. Son corollaire est que toute présomption en faveur de l'existence d'autres entités, comme les universaux, n'est due qu'à un effet de langage. De là vient le souci des nominalistes en faveur d'une étude des termes et des propositions qui justifie cette parcimonie ontologique – le rasoir d'Occam, principe qui réclame que l'on ne multiplie pas les entités sans nécessité, n'est pas à proprement parler un principe nominaliste, même s'il en est fait grand usage chez les nominalistes médiévaux et contemporains. Or, s'il est connu que Goodman soutient cette thèse[13], ni Fodor, ni Davidson n'assument une telle position ontologique. Pour comprendre leur présence, il faut préciser ce que l'on entend par « nominalisme ». Cette précision, Panaccio la propose en conclusion dans une description beaucoup plus riche, qu'il reprend à Hartry Field[14], dont il résume ainsi le programme théorique :

1) les propriétés sémantiques des langues naturelles seraient reconstruites à partir des propriétés sémantiques d'un système de représentations internes, un langage mental;
2) les propriétés sémantiques des phrases de ce langage mental seraient à leur tour dérivées de leur syntaxe, d'une part, et des propriétés sémantiques de leurs termes, d'autre part;
3) les propriétés sémantiques des termes mentaux seraient, enfin, réduites à certains rapports plus manifestement naturels entre entités singulières concrètes (p. 267).

La nécessité de poser un langage de la pensée n'est pas inscrite dans la définition du nominalisme par la thèse ontologique, ni par son corollaire linguistique. Toutefois, l'existence d'un tel langage est soutenue pour des raisons conceptuellement liées à la thèse ontologique par plus d'un nominaliste (ontologique), dont Field et Panaccio, et elle se trouve explicitement chez Occam. L'apparition de Jerry Fodor, qui a remis à l'honneur le mentalais[15], dans le second chapitre intitulé « La pensée signifiante », est alors sans mystère. Mais, chez Fodor, c'est seulement au versant psychologique que l'on

13. Nelson Goodman, « A World of Individuals » (1956), dans *Problem and Projects*, Indianapolis, Bobbs-Merill, 1972, p. 155-172.
14. Hartry Field, « Mental Representations », *Erkenntnis* 13, 1978, p. 9-61.
15. Jerry Fodor, *The Language of Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

s'intéressera, sans se préoccuper de savoir s'il soutient ou soutiendrait une ontologie particulariste. Quant à Davidson, la seconde exigence proposée par Field est incompatible avec son holisme de la signification. Comme il s'agit d'une théorie sémantique prépondérante, et que le holisme, dans une version ou dans une autre (il a pour lui les autorités de Frege, Wittgenstein et Quine), est une thèse généralement acceptée, Panaccio décide de mesurer les arguments d'Occam à ceux de Davidson, « qui est sans doute aujourd'hui, parmi les philosophes du langage le plus explicite quant au primat de la phrase sur le mot » (p. 206). Le chapitre intitulé « L'atomisme sémantique » est donc le seul où les deux interlocuteurs soient en franc désaccord. Enfin, le dernier chapitre, « Référence et singularité », aborde le thème le plus attendu, et l'on ne s'étonne pas du recrutement de Goodman pour donner la réplique à Occam. Plutôt que de résumer les analyses de ces divers chapitres, et parce que je crois en avoir dit assez sur le contenu général, je voudrais privilégier dans ce qui suit deux thèses défendues par Panaccio, et les discuter à mon tour. Elles ont pour cadre le débat avec Goodman et celui avec Fodor[16].

II

Tout d'abord, l'ontologie particulariste du nominalisme. Le panorama proposé des arguments en faveur du réalisme et du nominalisme est, je l'ai souligné, très simplifié, et la part belle est faite au second. Je ne discuterai pas cette présentation. Panaccio propose de concentrer son examen sur l'une des trois difficultés majeures dressées devant le programme nominaliste d'un langage où il ne soit fait référence qu'à des individus : la difficulté posée par l'existence de prédicats généraux (les deux autres difficultés étant soulevées par les termes abstraits, et par la quantification de second ordre). Le nominalisme a deux issues possibles pour rendre compte des prédicats généraux : ou bien il en fait des syncatégorèmes, qui n'ont aucune signification propre et aucun engagement ontologique (pour Quine, « être c'est prendre la valeur de

16. Le débat avec Davidson est nettement moins développé que les deux autres. Panaccio en profite surtout pour réaffirmer son interprétation atomiste de la sémantique occamiste, face à de nombreux interprètes holistes. Il s'agit alors d'une question interne à l'occamisme, et les arguments de Panaccio sont assez convaincants. Il convient de souligner en particulier son analyse, déjà proposée dans un article antérieur (« Référence et représentation » *L'Âge de la Science* 3, 1990, p. 287-299), de la disparité entre le *rôle opératoire* fondamental des démonstratifs et leur *statut thématique*, qu'Occam réduit considérablement (ils seraient éliminables en droit) en restant tributaire des conceptions traditionnelles du pronom. Les démonstratifs sont les vecteurs ultimes de la signification, les termes en fonction desquels est donnée la signification de tous les autres (le terme « F » signifie tout ce qui peut être désigné par « ceci » dans la proposition « ceci est F » quand elle est vraie), et pour lesquels Occam use d'une terminologie propre puisqu'ils sont dits *démontrer* leurs signifiés. La raison en est qu'ils sont les correspondants, dans le langage conventionnel, des actes de connaissance intuitive dans la pensée, ou plus précisément : « les points d'irruption de la connaissance intuitive directement dans le langage mental » (p. 180). Panaccio montre bien comment l'atomisme sémantique est lié à la théorie occamiste du langage mental. Mais on ne voit, qu'à elle seule, cette thèse de l'atomisme soit proprement nominaliste, ni même qu'elle soit nécessairement liée à celle d'un langage de la pensée (on peut concevoir un tel langage sans intuitions, et l'on peut concevoir une sémantique atomiste pour le langage conventionnel sans poser de langage mental).

la variable », et on ne quantifie pas sur les prédicats); ou bien il leur attribue une dénotation multiple, qui lie directement les prédicats à leurs extensions, sans passer par la signification d'une quelconque intention intermédiaire. Cette doctrine, représentée aujourd'hui par un Richard Martin[17], correspond assez à celle d'Occam lui-même. Panaccio dégage alors deux objections majeures que doit affronter le nominaliste pour l'emporter définitivement : l'objection des termes coextensifs non-synonymes et celle du fondement de la conceptualisation que traduisent les termes généraux.

À la première, il répond par la doctrine occamienne de la connotation, qu'il juge préférable au stratagème monté par N. Goodman, sur la base d'une distinction entre extension primaire et extension secondaire des termes coextensifs. Plus naturelle, la doctrine de la connotation a le gros avantage de n'être pas *ad hoc* et de rester fidèle au principe de compositionnalité : ce ne sont pas des expressions composées (« image de licorne », « image de centaure ») qui manifestent, comme chez Goodman, la différence de signification des expressions composantes de même extension (« licorne », « centaure », qui ont toutes deux pour extension la classe vide); mais ce sont au contraire les composants révélés par la définition nominale de ces termes (« animal composé d'un cerf et d'une chèvre », « animal composé d'un cheval et d'un homme ») qui rendent compte de leur non-synonymie (la non-synonymie de termes composés comme « animal ayant un cœur » et « animal ayant des reins » est, elle, immédiate). Autre avantage : l'explication de Goodman exclut toute synonymie entre termes différents du seul point de vue morphologique, ce à quoi n'aboutit pas la théorie de la connotation. En particulier, pour Occam, les termes absolus n'ont qu'une signification directe et sont synonymes s'ils sont coextensifs, ce qui autorise la parfaite transparence de la traduction de « horse » par « cheval ». L'explication ultime repose sur le langage mental : il n'y a pas de termes absolus synonymes dans le langage mental, les termes absolus coextensifs du langage conventionnel sont subordonnés à un seul et même concept, ce qui explique leur synonymie. En revanche, les termes connotatifs sont subordonnés à leurs correspondants mentaux et sont synonymes de leurs définitions nominales mentales, mais ce n'est que s'ils signifient exactement les mêmes choses et de la même manière qu'ils sont synonymes, dit Occam (*SL* I, 3)[18].

Jusqu'à présent la discussion, interne au nominalisme (entre Goodman et Occam), me semble parfaitement convaincante. Ce qui l'est moins, c'est l'affirmation du désengagement ontologique complet obtenu par cette analyse. Le réaliste soutenait que « licorne » et « centaure » n'étaient pas synonymes parce qu'ils signifiaient des espèces ou des propriétés distinctes. Occam dénonce cette dépense ontologique inutile puisque la seule analyse métalinguistique des termes suffit à révéler leur non synonymie. C'est aussi en s'appuyant sur sa théorie de la connotation qu'il explique que les catégories aristotéliciennes ne renvoient pas à autant de types d'êtres distincts comme

17. Richard Martin, *Truth and Denotation*, Chicago, Chicago University Press, 1958.

18. Les connotatifs ne seront synonymes que si les mêmes termes apparaissent dans leur définition nominale et sur le même mode (affirmatif ou négatif, etc.).

le veut le réaliste, mais ne sont que des catégories de signes. Il n'y a de réelles que les substances et les qualités individuelles, les termes relevant des autres catégories (quantité, relation, action/passion, etc.) désignent tous des substances et/ou des qualités. Le terme relatif « père » ne signifie que les substances qui ont engendré un enfant et les enfants engendrés, il ne signifie pas en plus une *petite chose* (*parva res*) qui serait la *paternité* (terme abstrait lui-même connotatif et susceptible d'une autre analyse métalinguistique). On ne saurait cependant omettre de remarquer que « père » signifie plus que « les hommes qui ont engendré un enfant et les enfants qui ont été engendrés », car il signifie *que* les premiers ont engendré les seconds. Le terme relatif ne signifie pas seulement la liste de ses *significata* et de ses *connotata*. Il a une signification plus complexe, que l'on peut exprimer sous forme propositionnelle (signification-*que*), et par une proposition qui dit quelque chose du monde. La preuve, occamiste, qu'il en est bien ainsi, est qu'on ne peut pas toujours remplacer un connotatif par la liste des individus qu'il signifie ou connote sans changer la valeur de vérité de la proposition. Il faut donc qu'à la distinction entre les expressions corresponde une distinction dans les choses.

Certes, Marylin Adams a raison de soutenir qu'Occam n'accepte pas d'autre engagement ontologique que celui aux substances et aux accidents singuliers, qui seuls sont signifiés directement ou connotés par les termes du langage mental. Occam reconnaît que les termes connotatifs, en particulier ceux qui relèvent des catégories aristotéliciennes, signifient leurs *significata*, et leurs *connotata*, *alio et alio modo*, mais le cas ablatif donne au nom (*modus*) la fonction d'un adverbe (*aliter*), de sorte qu'il ne signifie aucune chose et ne suppose pour rien. Toutefois, de même qu'un Buridan reconnaissait que parler des différentes manières d'être de choses individuelles (*aliter et aliter se habere*) n'était pas sans entraîner une ontologie de manières, plus explicite chez un Pierre Olivi et chez un Jean de Mirecourt (qui parlent, au nominatif, de *modi se habendi*), on pourrait attribuer à Occam un engagement ontologique inconscient aux modes d'être[19]. L'irréductibilité de la connotation à la signification directe doit se payer ontologiquement[20]. On retrouverait par là l'aporie rencontrée, deux siècles avant Occam, par Abélard, qui se voyait forcé d'admettre, malgré son effort pour éliminer toute réalité universelle, un certain *status* (l'*esse hominem* par exemple) commun aux individus signifiés par un même terme général et raison de leur commune dénomination. Mais ceci nous fait quitter la connotation, invoquée pour résoudre le problème des termes coextensifs, et retrouver le difficulté initiale dans toute sa généralité : le fondement de la conceptualisation qui préside à la signification des termes généraux.

---

19. Voir Marylin Adams, *op. cit.*, p. 306-307.

20. Ce point est défendu par P. V. Spade dans un article (« Ockham, Adams and Connotation : A Critical Notice of Marylin Adams, *William Ockham* » dans *The Philosophical Review*, XCIX, n 4, 1990, p. 593-612), où il semble pourtant admettre la thèse critiquée par Panaccio, de l'éliminabilité des termes connotatifs, absents du langage mental. Spade montre que les définitions nominales contiennent des syncatégorèmes inéliminables, et que ceux-ci, sans être des noms, et sans supposer pour quoi que ce soit, sont néanmoins indispensables pour la signification. Comment alors penser qu'ils n'ont aucun engagement ontologique.

Le problème le plus fondamental posé par l'existence des termes généraux tient à la fondation qu'ils présupposent pour découper ainsi la réalité. On sait qu'Occam n'est pas un nominaliste à la Roscelin, pour qui les termes généraux étaient de simples *flatus vocis*. Occam est conceptualiste : les termes généraux sont subordonnés à des concepts généraux. Mais quel est le fondement de la conceptualisation du monde, en particulier, au moyen des concepts de sortes (*sortal concepts*), et plus précisément des concepts d'espèces naturelles ? La réponse réaliste est, bien entendu, que ce sont des entités non-individuelles, spécifiques, qui sont signifiées par les termes d'espèces, et qui fondent le découpage de la réalité par ces termes. Les espèces sont réelles, elles ne sont pas relatives à un locuteur ou à son langage, ni à un esprit ou à la pensée. Les termes d'espèces naturelles ne sont donc pas arbitraires, mais fondés sur la réalité des espèces. Ce qui est arbitraire, c'est de leur avoir donné tel nom dans tel langage.

Le nominalisme a souvent incliné vers l'irréalisme, ou encore l'idéalisme linguistique. C'est ainsi que Goodman ajoute à son refus de toute entité non individuelle l'idée que « la vérité doit être conçue autrement que comme la correspondance avec un monde déjà tout fait »[21]. Héritier fort lointain de Kant, il soutient que nous sommes des « faiseurs de mondes », par nos différents systèmes symboliques. Il n'y a pas d'entités supra-individuelles, et le découpage du monde au moyen des termes généraux est, en dernière analyse, relative, à un langage, à une culture, à une structure mentale. Goodman récuse tout fondement objectif des termes généraux, y compris la ressemblance entre les individus, seul recours semble-t-il pour le nominalisme qui souhaite ne pas verser dans le relativisme. Panaccio rappelle certaines objections faites à la philosophie des ressemblances, et énonce, à la suite de Price[22] des réponses possibles. Mais l'argument de Goodman sur la communauté imparfaite semble décisif : on ne saurait attribuer un prédicat général à trois disques bicolores, dont chacun a une couleur commune avec un autre. « La ressemblance deux à deux des êtres singuliers ne permettra pas de définir ces classes d'êtres singuliers qui ont tous une qualité en commun »[23]. On ne saurait donc trouver un échantillon auquel ressembleraient tous les individus signifiés par un même prédicat général, car rien ne garantit que nous n'aurons pas un cas de communauté imparfaite. La conceptualisation du monde, et le découpage des espèces naturelles par les termes d'espèces naturelles sont sans fondement objectif. Ils sont essentiellement relatifs. La ressemblance est un leurre, elle ne fonde pas la conceptualisation.

Cette thèse goodmanienne fut attribuée à Occam, et les historiens du début du siècle ont voulu faire du *Venerabilis Inceptor* un véritable sceptique, qui minait radicalement toute la pensée médiévale. L'erreur de perspective historique a depuis été corrigée. On la comprend néanmoins, car les arguments de Goodman semblent montrer que le nominalisme débouche nécessairement sur un relativisme des prédicats généraux qui constituent la base de notre

21. Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett, 1978, p. 94.
22. H. H. Price, *Thinking and Experience*, Londres, Hutchinson, 1953.
23. Nelson Goodman, *Problem and Projects*, *op. cit.*, p. 442-443.

description du monde. Ils le montrent contre la théorie de la ressemblance. Or, si certains lointains successeurs d'Occam (Locke, Hobbes, Hume), et la quasi-totalité de ses interprètes récents (y compris Adams), ont effectivement essayé de fonder les concepts et les prédicats universels sur des ressemblances entre les individus, Panaccio soutient que la philosophie des ressemblances n'est pas la philosophie d'Occam. Si l'on peut défendre avec lui le caractère objectif (indépendant de la pensée) de la distinction des espèces naturelles, c'est au prix d'un essentialisme métaphysique. Et comme nous tenons au caractère non arbitraire des espèces naturelles, et récusons l'idéalisme de Goodman, il nous faut accepter d'entrer dans ce que Quine a appelé la « jungle métaphysique de l'essentialisme aristotélicien »[24].

Que faut-il entendre par là ? Occam récuse l'idée que l'essence d'un individu serait autre chose que cet individu lui-même. Mais il accepte la distinction de ce qui est accidentel à une chose et de ce qui lui est essentiel. Les *parties essentielles* d'un individu substantiel sont sa ou ses formes substantielles et sa ou ses matières. La cospécificité doit se juger sur la base des parties essentielles des individus. Comment ? En réintroduisant la ressemblance, mais avec une modalité nouvelle : pour établir la cospécificité de deux individus, on demandera que leurs parties essentielles soient *maximalement similaires* entre elles (*Ord.* I, d. 9, q. 2 [OTh III, 280]). Ne sommes-nous pas revenus à la philosophie des ressemblances ? Non, car la ressemblance maximale entre parties essentielles de deux individus ne peut pas être analysée plus avant (par exemple en disant que la forme de x possède la caractéristique C qui ressemble à la caractéristique C' que possède la forme de y). Ces parties se ressemblent d'elles-mêmes, *ex seipsis*, dit Occam, ou encore *ex natura rei*. L'argument goodmanien de la communauté imparfaite n'a plus de prise : trois individus pourront entretenir un rapport de cospécificité qui n'est rien d'autre que la ressemblance maximale de leur parties essentielles entre elles. Toute autre forme de ressemblance est dérivée, et non fondatrice, de celle de cospécificité (entre substances ou entre accidents). L'essentialisme, compris comme la thèse ontologique de la distinction des parties essentielles et des parties accidentelles d'un individu, sauve le nominalisme des paradoxes de la ressemblance et de l'idéalisme linguistique de Goodman. Il évite de tomber de Charybde en Scylla.

L'argumentation de Panaccio est sans faille. Tous les nominalistes n'y trouveront pas leur compte, s'ils ne sont pas prêts à payer le prix de l'essentialisme. Mais les réalistes seront peut-être déconcertés : voilà Occam passé de leur côté, semble-t-il. Après tout, ne voulaient-ils pas fonder objectivement la cospécificité, et n'est-ce pas dans ce but qu'ils ont accepté les entités universelles ou abstraites ? Ou plutôt : le partage entre nominalisme et réalisme se fait-il par la réponse donnée à la question de l'existence de ces entités, ou à celle de l'objectivité de la cospécificité ? Certains réalistes, de Platon à Frege, ont pu définir leur position par une ontologie d'universaux et/ou d'entités abstraites. Mais il n'est pas certain que tel ait été le cas des Médiévaux. Un Burleigh au temps d'Occam, un Wyclif après lui, sont peut-être des réalistes

24. W. V. O. Quine, « Three Grades of Modal Involvment » dans *The Ways of Paradox*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, p. 158-176.

de cette trempe. La chose est moins claire pour un Duns Scot ou pour un Thomas d'Aquin[25]. Le XVe siècle, en particulier, a vu parfois l'assimilation des thomistes aux occamistes, pour les opposer aux albertistes et aux scotistes. Sans entrer dans les détails, je noterai seulement que dans le texte où il critique explicitement Thomas pour sa réponse au problème des universaux, Occam reconnaît que son *adversaire* ne pose pas de *res universalis*. Mais il l'accuse de soutenir une identité de la chose singulière hors de l'âme et du concept universel dans l'âme. Pour Thomas, la même forme peut exister matériellement singulièrement dans la nature, et immatériellement et universellement dans l'âme (*Ord* I, 2, 7 [OTh II, 241]). Comme pour Occam, seul le concept est à proprement parler universel. L'espèce n'est pas une réalité universelle hors de l'âme, elle n'a d'existence que par la pensée. Mais la cospécificité est objective, fondée dans l'essence des individus, c'est-à-dire dans ce qu'ils sont essentiellement. Rien que ne puisse accepter Occam. Ce qu'il refuse, c'est l'identité du concept et du conçu, c'est l'attribution de deux modes d'être, matériel-singulier et immatériel-universel, à une même forme. Bref, c'est l'ontologie du concept qui est en cause, pas celle des individus. Pour Occam le concept est un signe, universel par signification. Pour Thomas le concept est la forme de la chose conçue, mise dans un être intentionnel par l'abstraction de l'intellect. À suivre Panaccio dans son interprétation – et il faut le suivre –, on finit pas ne plus très bien voir en quoi l'ontologie du nominaliste Occam diffère de celle du réaliste Thomas d'Aquin. On finit par ne plus très bien voir la ligne de partage entre nominalisme et réalisme du seul point de vue de l'ontologie. Le débat est déplacé sur le plan des concepts, et il nous faut maintenant aborder la philosophie de l'esprit défendue par Occam et Panaccio.

III

C'est elle qu'aborde le chapitre 2 « La pensée signifiante ». J'ai déjà dit que ce chapitre était le plus important, c'est aussi le plus nouveau. Je voudrais discuter deux de ses thèses occamisto-panacciennes (ou panaccioccamistes). L'une est vraiment d'Occam, et Panaccio la reprend à peu près telle quelle : c'est la définition du concept comme signe naturel mental. L'autre est étrangère aux vues du *Venerabilis Inceptor*, mais nous savons qu'elle est posée par son disciple comme compatible avec sa doctrine, et comme allant dans le sens de sa plus grande pente : c'est la thèse matérialiste. Avant d'aborder ces deux massifs, il faut souligner la pertinence du dialogue instauré par ce chapitre pour la compréhension de la doctrine occamiste du langage mental.

Panaccio montre que, chez Occam, la notion de langage mental et son exposition relèvent de deux approches différentes, bien distinguées aujourd'hui, et confondues par Occam au détriment de la clarté philosophique. La première approche est empirique, elle voit dans le langage mental la nature même de la pensée humaine, susceptible d'une description *scientifique* (par les dites sciences cognitives); la seconde est théorique ou constructiviste, elle décrit le langage mental comme un langage parfait, d'où sont éliminées toute ambiguïté et toute redondance. La confusion de ces deux acceptions du

25. Voir D. P. Henry, *Medieval Logic and Metaphysics*, Londres, Hutchinson, 1972.

langage mental explique que certains commentateurs n'aient pas eu de mal à montrer soit que le langage mental n'était qu'un décalque du latin[26], soit au contraire que sa nature était purement logique[27]. Et elle explique les contradictions inévitables auxquelles on aboutit lorsque l'on veut tenir les deux bouts, comme la présence indéniable, et pourtant niée par Occam, d'équivocités dans le langage mental[28]. Panaccio reconnaît cette confusion et propose donc de distinguer :

a) une sémantique pure, qui est celle à laquelle recourt Occam pour les analyses sémantiques à visée réductrice de l'ontologie,

b) une sémantique empirique, qui est davantage une description du langage mental que nous parlons/pensons en fait, et qui, lui, n'est pas exempt de redondances ni d'ambiguïtés[29].

Cette sémantique empirique fournit les éléments d'une philosophie de l'esprit. Panaccio s'attache surtout à la nature des actes mentaux étudiés par Occam dans des textes où le vocabulaire linguistique de la signification et de la supposition est complètement absent. Il y est question d'intuitions, d'abstractions, d'habitus, et des relations de similitude et de causalité que ces actes mentaux entretiennent avec les choses connues[30]. Nous savons par ailleurs que la meilleure description du lien entre le concept et ses objets consiste à dire qu'il les *signifie*, comme un nom du langage ordinaire, mais d'une signification naturelle et non plus conventionnelle. Telle que je comprends l'interprétation de Panaccio, cette identification du concept à un signe mental est moins le fin mot de sa psychologie que son point de départ : l'identification une fois posée, il reste encore à montrer comment le concept signifie ses objets, et c'est ce que font les textes consacrés aux actes de connaissances.

Mis à part l'argument en faveur de l'existence de propositions mentales (une proposition est un porteur de valeur de vérité, or il y a des actes mentaux qui portent une valeur de vérité, donc il y a des propositions mentales), qui permet d'inférer celle de termes mentaux, éléments de ces propositions, immédiatement identifiés aux concepts (actes mentaux simples), l'identification de la pensée à un langage n'est pas soutenue de façon démonstrative, mais plutôt affirmée. Elle ne sert pas à décrire les actes mentaux, mais seulement à dire

---

26. P. T. Geach, *Mental Acts*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957, p. 101-106.

27. J. Trentman, « Ockham on Mental », *Mind* 79, 1970, p. 586-590.

28. P. V. Spade « Synonymy and Equivocation... », *op. cit.*

29. *Cf.* p. 105 : « Bref, la rencontre avec Fodor révèle qu'une partie de la théorie occamiste du langage mental présente en principe un caractère empirique bien que notre franciscain lui-même, profondément enraciné dans *l'épistémé* médiévale, n'ait guère accordé à cette dimension épistémologique de sa propre entreprise l'attention qu'elle aurait méritée. Confiant en l'ajustement providentiel de l'âme humaine, il croyait pouvoir présupposer que *l'oratio mentalis* était logiquement idéale et maximalement économique. Mais il adoptait en pratique – longtemps avant Fodor – un autre principe pourtant difficilement compatible avec celui-là : le mentalais doit ressembler dans ses grandes lignes au langage oral tel que nous le connaissons ».

30. Ce n'est plus le registre de la *Somme de logique*, mais celui que l'on voit développé dans le Commentaire des *Sentences* et certains des *Quodlibets*.

qu'ils ont les propriétés des termes conventionnels. Cette identification a donc un rôle opératoire certain, mais il doit être mis en question.

En effet, la pièce clé du dispositif est moins le caractère linguistique de la pensée que la définition du concept comme un signe, un signe à la fois linguistique, mental et naturel. Occam reprend deux distinctions traditionnelles des signes : celle faite, depuis les Stoïciens et notamment par Augustin, entre les signes conventionnels (d'institution arbitraire comme les enseignes, ou les noms) et les signes naturels (comme les effets, traces, etc., sont signes de leurs causes), et celle qu'il convient de faire entre les signes linguistiques, aptes à recevoir une fonction syntaxique dans un langage et dans les propositions de ce langage. Ces deux divisions distinguent des espèces d'un même genre commun, et elles peuvent se recouper : les signes linguistiques pourront se distinguer en signes linguistiques conventionnels et signes linguistiques naturels. Or, les signes linguistiques conventionnels, pour Occam comme pour certains de ses prédécesseurs immédiats, ne signifient pas les concepts, mais leur sont subordonnés, comme les signes linguistiques écrits sont subordonnés aux signes linguistiques vocaux. La relation asymétrique de subordination indique que le signe subordonné signifie la même chose (les mêmes choses) que le signe subordonnant, en recevant de lui, *par subordination*, sa propre signification. Mais une fois atteinte la subordination au concept, il faut s'arrêter : le concept n'est subordonné à aucun signe. S'il est un signe lui-même, il ne reçoit de rien sa signification, il la possède immédiatement. Il n'est donc pas un signe conventionnel. Peut-on en conclure que c'est un signe naturel ? — Certainement : par élimination. Il n'y a pas de troisième catégorie de signes entre les signes conventionnels (= non-naturels) et les signes naturels (= non-conventionnels). Mais, cette élimination suppose acceptée l'identification du concept à un signe. C'est elle que je voudrais remettre en question.

Occam définit la notion de signe, mais sa définition est bifide. En un premier sens, on appelle signe « tout ce qui, étant appréhendé, fait connaître quelque chose d'autre, bien qu'il ne conduise pas l'esprit à la première connaissance de ce quelque chose, ... mais à une connaissance actuelle venant après une connaissance habituelle » (*Somme de logique I*, 1 [OPh I, 7]). Cette définition semble s'appliquer à tous les signes : linguistiques ou non, naturels ou conventionnels. La seconde en serait alors une spécification (Occam dit juste avant : « je ne parle pas aussi généralement du signe ici »), celle des signes linguistiques : « On comprend d'une autre manière le signe comme ce qui fait venir quelque chose à la connaissance et est destiné par nature à supposer pour cette chose, ou bien à être ajouté à cette première sorte de signes dans une proposition, comme c'est le cas des syncatégorèmes, des verbes, et de ces parties du discours qui n'ont pas de signification déterminée, ou encore ce qui est destiné à être composé de tels signes, comme c'est le cas de la phrase » *(ibid.)*. Mais il faut résister à la tentation de croire que tous les signes définis par cette seconde définition le sont aussi, plus généralement, par la première : les concepts ne peuvent absolument pas l'être par la première, alors qu'ils le sont par la seconde. La raison en est que le concept n'est pas un signe qui réclame une connaissance préalable de la chose signifiée, et n'est pas lui-même une chose qui doive être reconnue comme signe pour conduire à son ou ses signifiés : il

signifie immédiatement son signifié, le fait connaître pour la première fois, n'est pas lui-même connu (sauf à faire l'objet d'une connaissance réflexe, d'un concept de concept ou intention seconde), puisqu'il est acte de connaissance[31].

Occam le dit lui-même, être un signe, représenter, c'est ou bien conduire, après avoir été appréhendé, à la connaissance d'une ou plusieurs autres choses déjà connues, ou bien faire connaître une chose, sans qu'il soit nécessaire qu'elle ait déjà été connue auparavant. Mais il faut alors parler d'hétérogénéité au sens fort (autre genre) entre les deux définitions du signe, ou entre les deux notions que nous avons clairement distinguées (le texte de *SL I*, 1 autoriserait plutôt une intersection entre les deux ensembles de signes ainsi définis). Certaines choses sont des signes parce qu'elles causent le rappel d'une connaissance antérieure, d'autres sont identiques à des actes de connaissance. Les premiers signes sont définis par la connaissance, tandis que c'est la connaissance qui est définie par la seconde notion de signe. Conclusion : ou bien il y a un cercle entre connaissance et signe, ou bien les deux notions de signe sont rigoureusement distinctes, et le terme est donc équivoque. Comme le dit Searle à propos de la notion de *meaning* : si l'on veut qu'elle s'applique au langage, alors on ne peut plus l'appliquer à la pensée, par laquelle on définit le *meaning* des mots et des phrases conventionnelles[32].

Pour Panaccio, la révolution occamiste du langage mental a pour principale vertu cette identification du concept à un signe naturel. Elle permet à la fois de doter les concepts des diverses propriétés sémantiques des termes conventionnels, et d'éliminer les intermédiaires, que les théories de la connaissance, avant et après Occam, ont souvent eu tendance à poser entre les concepts et les choses, pour expliquer la représentation mentale. Pour Occam et pour Panaccio, la représentation mentale s'épuise dans la signification immédiate des choses par les concepts. On pourra alors contester qu'il s'agisse d'une représentation[33] : peu importent les mots, une fois que la doctrine est claire.

Mais, justement, elle n'est pas claire. La notion d'un signe naturel mental, qui n'est pas un signe au sens où tous les autres signes sont des signes, même s'il est linguistique au sens où les mots conventionnels sont (des signes) linguistiques, cette notion est même parfaitement obscure, et son obscurité rejaillit sur la description prétendument empirique de la pensée que l'on

---

31. Occam a soutenu successivement deux théories du concept : dans un premier temps il a adhéré à la dite théorie du *fictum* qui faisait du concept une production de l'intellect, un objet intentionnel, doté d'un être objectif (opposé à l'être subjectif des êtres de la nature), intermédiaire entre la chose et l'intellect à qui il devait la représenter. Sous les critiques de W. Chatton, il a finalement opté pour l'identification du concept à l'acte mental de connaissance, qui pouvant faire fonction de terme dans une proposition mentale (supposer comme sujet ou prédicat), rendait le *fictum* inutile, et évitait une dépense ontologique d'entités ayant un être non subjectif. Voir la bonne mise au point de K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden-New York, København-Köln, Brill, 1988, ch. 4.

32. J. Searle, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, ch. 1.

33. Voir la critique que fait Panaccio (« Référence et représentation », *op. cit.*,) du refus par P. Alféri de la représentation chez Occam (*Le Singulier. Guillaume d'Occam*, Paris, Minuit, 1989, p. 215-262).

(Panaccio) nous propose. Toutefois, la sémiologie du concept n'est pas toute la psychologie d'Occam. Le concept fait l'objet d'une étude approfondie, où sa dimension de signe et de terme d'un langage de la pensée n'est plus prépondérante. Panaccio suit son maître dans cette enquête et estime même que c'est dans son élucidation de la nature des signes mentaux qu'il peut apporter à un Fodor des analyses nouvelles.

Le concept entretient avec la ou les choses conçues deux relations naturelles : la similitude et la causalité. Comme nous savons que le concept est aussi le signe de ces choses, et donc qu'il entretient avec elles une relation de signification, la question à poser est : la signification peut-elle se réduire aux relations de similitude et de causalité, au sens où elle en serait la résultante ? Sinon, il serait vain d'expliquer par ces deux dernières la sémanticité du mental, qui resterait une caractéristique irréductible à l'analyse. Or, un effet peut toujours être signe de sa cause, car la cause étant connue, la connaissance de l'effet rappellera celle de la cause. Mais il s'agira d'une connaissance qu'Occam appelle recordative, ce que ne peut être le concept. En tant qu'effet, dans l'esprit, des choses, en dehors, le concept devrait être leur signe pour un observateur qui connaîtrait ces choses; mais Occam veut que cet effet soit la connaissance de ses causes. Il en va de même de la relation de similitude : un portrait, une image, une trace, peuvent signifier ce à quoi ils ressemblent pour qui connaît déjà cela. Mais Occam nous dit que, dans ce cas, celui du concept, la copie est la connaissance du modèle, inconnu jusqu'alors.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans le détail du jeu des deux relations de ressemblance et de causalité. La thèse de Panaccio est fort convaincante : elle corrige les interprétations purement causalistes, qui voudraient que le lien du concept à ses signifiés soit seulement celui de la causalité[34]. La ressemblance à prendre en compte serait seulement celle des choses entre elles, la ressemblance spécifique, qui rendrait compte de la plus ou moins grande généralité des concepts (« être » signifie toutes les choses, « homme » seulement celles qui se ressemblent maximalement quant à leurs parties essentielles). La similitude conceptuelle, entre le concept et ses objets, ne peut pas être éliminée, même si la causalité est le lien fondamental. La causalité seule permet de rendre compte de la propriété des concepts singuliers : le concept singulier (toujours une intuition) est propre à l'objet qui le cause. Si la similitude devait porter tout le lien du concept à ses objets, il ne pourrait y avoir de concept propre, l'hypothèse d'un sosie auquel le concept ressemblerait autant qu'à l'objet qui le cause serait toujours envisageable. Mais la similitude doit être conservée, même si on ne la conçoit que comme l'isomorphisme qu'un effet a toujours avec sa cause (la vague avec le vent, la trace avec l'animal). Elle permet d'éliminer les cas de causalité déviante, où un objet (des électrodes reliées à un cerveau) causerait un concept qui ressemblerait plus à d'autres objets (les grenouilles) qu'à lui-même : le concept spécifique ressemble *maximalement* à ses objets, et ne peut donc *pas* être causé par un objet qu'il ne signifie pas (p. 124-130).

---

34. Thèse que soutient, par exemple, J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, Paris, Vrin, 1989, p. 62, note 3.

On voit que les deux relations mises en œuvre ont une fonction bien précise : celle de discriminer quels objets sont signifiés par le concept. Un concept singulier ne peut signifier que sa cause, un concept spécifique ne peut signifier que les choses, maximalement semblables entre elles quant à leurs parties essentielles, auxquelles il est lui-même maximalement semblable. On voit bien comment similitude et causalité font que ce concept signifie *cette ou ces choses*. Mais on ne voit pas comment elles font que ce concept *signifie* quelque chose, qu'il soit un signe, au sens défini plus haut.

Ces objections valent-elles contre toute théorie médiévale du concept ? La chose n'est pas sûre. Occam lui-même a soutenu un temps une théorie dite du *fictum*. Une caractéristique de cette théorie qui a eu autant de variantes que de tenants, est de donner un statut ontologique particulier au concept. À l'époque où il la soutenait, Occam disait que c'était justement le propre de l'intellect que de *pouvoir feindre* son objet dans un être intentionnel. La vertu fictive de l'intellect expliquait l'intentionnalité du concept (sa sémanticité si l'on veut). Avant lui, un Thomas d'Aquin avait repris à son compte l'adage aristotélicien : *intelligibile in actu est intellectus in actu*[35]. La relation du concept à la chose connue n'était pas de ressemblance ou de causalité mais d'identité. Cependant, comme la pierre n'est pas connue en étant dans l'âme, il fallait poser une identité *intentionnelle*, et dire que la forme de la pierre était intentionnellement dans l'âme. C'est-à-dire que l'on expliquait l'intentionnalité par un mode d'être propre au concept et irréductible aux choses naturelles. Mais cette analyse ontologique de la connaissance a été critiquée plus tard par Occam : tout ce qui existe doit avoir une existence naturelle, parce que le prédicat d'existence est univoque, et que l'on ne voit pas ce que voudrait dire une existence non-naturelle. Panaccio fait de cette thèse une pierre angulaire pour la récupération matérialiste de la philosophie de l'esprit d'Occam. Mais avant d'aborder ce dernier point, il me semble pouvoir tirer de ce qui précède deux conclusions. Premièrement, si la noétique d'Occam est ontologiquement plus économique que celle de l'être intentionnel, quant aux nombre de types ou de modes d'être, elle ne l'est pas quant au nombre de choses : pour un tenant de l'adage aristotélicien, le concept n'est pas une *autre chose* que son objet, il est cet objet dans un être intentionnel. Deuxièmement, outre le caractère discutable du gain ontologique réalisé par Occam, je conclus à une fausse clarté de l'explication de la sémanticité des représentations mentales par les relations de ressemblance et de causalité.

Venons-en au dernier point : le matérialisme. Mieux vaut sans doute, pour marquer la continuité entre Occam et les contemporains, se limiter à parler de naturalisme : le concept est un être naturel disait le premier, il doit donc pouvoir faire l'objet des sciences de la nature, physique, chimie, etc., disent les autres. La thèse matérialiste ajoute que toute la nature est matière, ce qu'Occam ne dit évidemment pas. Le matérialisme des cognitivistes contemporains est un dogme principiel de la recherche. Il n'est pas lui-même argumenté, ni ne fait l'objet de preuves expérimentales. Seulement de promesses :

---

35. Voir la reprise qu'en fait A. Kenny, (*The Metaphysics of Mind*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1989, ch. 9), et la continuité qu'il découvre chez Wittgenstein.

bientôt on pourra dire à quelle équation chimique, ou à quelle configuration électrique correspond tel concept, telle croyance, etc. Tel quel, on ne saurait le discuter. Ce qui peut être discuté, c'est la critique du dualisme au profit du monisme qu'imposerait la réduction de l'esprit au cerveau : il n'est pas certain que le matérialisme élimine le dualisme. L'affirmation néocartésienne de l'existence de représentations mentales, constituant un langage, qui sont autant de choses ayant une action causale sur le corps et sur le monde extérieur, cette affirmation demeure dualiste, même si les choses mentales sont tout aussi matérielles que les autres. Le dualisme des néocartésiens consiste à poser deux sortes de choses : les choses mentales et les choses extramentales, certaines parmi les premières ayant la fonction de représenter certaines parmi les secondes. Panaccio nous dit que les néocartésiens sont des *néoccamistes*[36]. Pour Occam aussi, certaines choses mentales, les concepts, représentent certaines choses extramentales, leurs signifiés. Occam a critiqué les intermédiaires, parce qu'il a refusé de poser quoi que ce soit entre le concept et la chose, mais il a posé des choses entre le sujet connaissant et les choses connues : les concepts. Les choses mentales (dans le cerveau) que sont les concepts sont elles-mêmes des intermédiaires. Le sujet connaissant a affaire à deux types de choses : les choses conçues et les concepts. Or, dès lors que les concepts sont des choses naturelles, mentales, mais de même nature que les choses conçues, le rôle du corps dans la connaissance se trouve marginalisé.

Occam soutient en effet que l'homme est capable d'intuition intellectuelle, de connaissance directe, par concepts, des réalités individuelles. La sensation accompagne et précède même l'intellection, mais c'est un état de fait contingent, conséquence, pour Occam, de la chute originelle[37]. Il ne s'agit pas d'une compagnie de droit. Les facultés de connaître ne fonctionnent pas en série, mais en parallèle : d'après Occam, la sensation ne cause pas l'intellection (la formation du concept), elle la précède seulement. Le fondement naturel de ce parallélisme réside dans la pluralité des formes substantielles que soutient Occam. La sensation relève de l'âme sensitive, distincte de l'intellect. L'acte de la première ne peut avoir d'effet sur celui du second. Il me semble que Panaccio gomme ce parallélisme, et décrit le processus de formation du concept de manière erronée quand il dit que l'intuition intellectuelle « est *causée* (au moins partiellement) par l'intuition sensible [...] et en est en quelque sorte la transposition intellectuelle » (p. 117). Si le concept n'est pas nécessairement précédé de la perception sensible pour sa formation, ni, une fois formé, accompagné par elle dans son application (il s'agit alors du concept abstrait, au sens d'Occam), le corps n'est donc pas nécessaire à la connaissance intellectuelle.

---

36. Le néologisme est mon fait.

37. Voir *Reportatio* IV, q. 14 [OTh VII, 316] : « Bien que dans notre état l'intellect ne pense qu'en se tournant vers les images (*per conversionem ad phantasmata*) – et cela sans doute à cause du péché – parce que Dieu ne veut pas contribuer à l'acte d'imaginer, cependant cela ne vaut pas pour l'âme séparée, car alors tout ce qui est présent suffit à l'acte, et Dieu veut bien contribuer à cet acte ».

Paradoxalement, c'est bien le contraire qui se passe chez un Thomas d'Aquin, comme vient de le montrer récemment A. Kenny[38], après Geach[39]. Pour l'Aquinate, le contexte sensoriel est nécessaire à la formation du concept (que l'intellect abstrait à partir des images sensibles) comme à son application (l'intellect doit se tourner à nouveau vers les images, dans la *conversio ad phantasmata*). Et cette théorie thomiste de la formation et de l'application du concept a pour elle des arguments très sérieux. Ne retenons que celui qui repose justement sur notre pratique linguistique. Comme le fait remarquer Kenny après bien d'autres, une description linguistique ne peut être propre à un seul individu que si une expression indexicale, comme un démonstratif, y figure. Sinon, aussi nombreux les attributs soient-ils, il sera toujours possible que deux individus distincts y répondent. Or, une expression indexicale n'a de sens que dans un contexte sensoriel. Le « ceci » n'indique que ce que montre le geste qui l'accompagne. Occam et Panaccio rendaient compte, par la causalité, de la propriété du concept à une seule chose conçue. Thomas et Kenny disent qu'il n'y a pas de concept singulier, mais que c'est la perception sensible qui atteint les individus, et que c'est par sa médiation que l'intellect connaît les individus, parce qu'intellect et sens fonctionnent en série, et non en parallèle.

Cette nécessité du rôle du corps dans la connaissance conceptuelle ne renforcerait-elle pas la position matérialiste ? Certes, il y a une difficulté à soutenir, comme le fait Thomas – mais là, Kenny l'abandonne –, que l'intellect peut subsister sans le corps. Mais a) c'est une difficulté propre à la doctrine thomiste de l'âme humaine plus qu'à sa doctrine de la connaissance, et b) affirmer la nécessaire participation du corps à la formation des concepts n'est pas dire que les concepts, ni la faculté de les produire, soient des entités physiques. D'autant que l'intellect n'est pas conçu comme une chose (la conscience) dans une autre (le corps), mais comme la forme du corps : c'est le corps qui connaît, mais seul le corps humain (= l'homme) est capable de connaissance intellectuelle. Si l'on ajoute que *l'intuition* (au sens courant) ne nous donne guère d'exemples de *concept singulier*, je crois pouvoir conclure que la version Thomas/(Wittgenstein)/Kenny de la connaissance intellectuelle paraît plus conforme à notre expérience de la pensée que la version Guillaume/(Fodor)/Panaccio.

Par ces remarques, je ne prétends rien enlever aux mérites d'un livre unique en son genre. Peut-être un peu seulement à la tranquille assurance qu'il manifeste ici et là dans l'accomplissement de son *programme nominaliste*. Au mieux, il ne s'agit que d'un programme (bientôt on dira à quelle structure chimique dans le cerveau correspond le concept de « nominalisme », ou, version fonctionnaliste : bientôt on dira à quels requisits formels doit satisfaire cette structure chimique, comme tout signe équivalent dans une autre réalisation matérielle). Au pire, le programme se révèle intenable. Mais, dans les deux cas, il convient de souligner la valeur du débat instauré, ainsi que la qualité de l'argumentation qui sert à clarifier la situation, et témoigne peut-être de la supériorité d'Occam sur les contemporains choisis par Panaccio. En tout état

38. A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Routledge, Londres et New York, 1993.

39. P. T. Geach, *op. cit.*

de cause, le lecteur attentif ne saurait que souscrire aux dernières phrases du livre : « ... entre cette scolastique, minutieuse et grandiose, et la philosophie analytique contemporaine, il n'y a pas d'incommensurabilité radicale, pas de ruptures irréparables. Au prix d'un effort discipliné de reconstruction, on trouve de l'une à l'autre d'étonnantes affinités, des correspondances nombreuses, des équivalences inattendues, des inspirations communes et des désaccords bien circonscrits. Les confrontations théoriques – comme celles qu'on a mises en scène ici – redeviennent alors possibles. Par delà les siècles et les changements de régime, les arguments rationnels s'interpellent et se répondent dans un dialogue ouvert, qui est la philosophie même » (p. 272). On me permettra seulement de préférer à la conclusion *dure*, selon laquelle Occam « réalise très exactement » le programme nominaliste (p. 267), cette conclusion plus *douce*.

Université de Paris-IV (Sorbonne)