

« Réponse à mes critiques »

Claude Panaccio

Philosophiques, vol. 32, n° 2, 2005, p. 449-457.

Pour citer ce document, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/011879ar>

DOI: 10.7202/011879ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

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 à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

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. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Réponse à mes critiques

CLAUDE PANACCIO

Université du Québec à Montréal
panaccio.claude@uqam.ca

Réponse à Jennifer Ashworth

Il me faut dire avant toute chose à quel point l'accord généralisé de Jennifer Ashworth avec les thèses que j'ai soutenues dans *Ockham on Concepts* est réjouissant pour moi. Plusieurs des analyses proposées dans le livre, en effet, vont directement à l'encontre des interprétations qui ont été tenues pour orthodoxes dans les dernières décennies. Or Jennifer Ashworth est l'une des meilleures spécialistes au monde de la logique et de la sémantique médiévales et son appui, donc, m'est extrêmement précieux, comme on peut l'imaginer!

Son intervention, en outre, apporte des précisions appréciables sur deux points particuliers, auxquels je voudrais réagir brièvement. Il y a d'abord le cas du couple *sanum/sanitas* (« sain »/« santé »). Ce couple intéresse tout spécialement Jennifer Ashworth parce que « *sanum* » est l'exemple paradigmatique d'un terme *analogique* dans la tradition aristotélico-médiévale : quand on parle d'un corps sain, d'une nourriture saine, ou d'une urine saine, on a affaire chaque fois à un sens différent du mot « sain », mais les trois usages pour autant sont loin d'être sans rapport entre eux et c'est cette connexion distinctive, justement, que l'on a voulu cerner avec la notion d'« analogie ». Or il se trouve que Jennifer Ashworth est aujourd'hui *la* grande spécialiste des théories logico-sémantiques de l'analogie au Moyen Âge, et l'on comprend facilement dans ce contexte pourquoi elle s'intéresse tant à ce cas, qui rejoint directement, par ailleurs, mon propre intérêt pour les termes connotatifs.

Replacé dans le cadre des distinctions mises en place par Ockham parmi les diverses sortes de termes, le couple « sain »/« santé » apparaît d'emblée comme une opposition typique entre un terme concret (« sain ») et l'abstrait correspondant (« santé »), au même titre par exemple que « blanc »/« blancheur », « beau »/« beauté » ou « père »/« paternité ». Mais, comme Ashworth le signale, ce type d'oppositions cache en fait pour Ockham, sous des dehors apparemment unifiés, quatre sortes de distinctions bien différentes, dont certaines d'ailleurs se resubdivisent¹. L'unité apparente de la distinction, en d'autres mots, n'est qu'un phénomène de surface, purement morphologique. Sémantiquement parlant, le rapport entre le terme concret et l'abstrait correspondant n'est pas toujours le même. Il y a des cas, au dire d'Ockham, où l'un et l'autre sont parfaitement synonymes; et quand ils ne le sont pas,

1. Voir Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, I, chap. 5-9 (traduit en français par Joël Biard dans *Guillaume d'Ockham. Somme de logique. Première partie*, Mauvezin, T. E. R., 1993 [2^e éd.], p. 16-36).

diverses possibilités encore peuvent se présenter, que je ne reprendrai pas ici. L'intéressant pour notre propos est que dans la majorité des couples de ce genre (mais pas dans tous), le concret, pour Ockham, doit être un terme connotatif, mais pas nécessairement l'abstrait. Ainsi, « blanc » est un connotatif qui a les choses blanches pour signifiés premiers (celles dont il est vrai de dire « ceci est blanc ») et leurs blancheurs pour *connotata*. La sémantique des termes concrets recoupe donc celle des connotatifs, auxquels une portion importante de mon livre est consacrée.

Le problème avec le terme concret « *sanum* », en particulier, est que certaines des choses que dit Ockham à son propos ne cadrent pas très bien avec ma reconstruction de la sémantique ockhamiste des connotatifs. C'est ce qui amène Ashworth à conclure ainsi cette partie de son texte : « Il semble que la distinction entre termes absolus et connotatifs ne soit pas aussi claire que Panaccio le pense » (p. 430).

Il est exact, en effet, que selon ma lecture de la dernière théorie d'Ockham – celle qu'il expose dans la *Somme de logique* et dans les *Questions quodlibétales* –, « *sanum* » quand il s'applique aux animaux ne peut être qu'un connotatif. Ses signifiés premiers seront alors les animaux sains eux-mêmes (ceux dont il est vrai de dire « celui-ci est sain »), alors que ses *connotata* correspondront dans chaque cas à cet ensemble complexe d'humeurs bien proportionnées qui, pour Ockham, constitue la santé de l'animal en question.² Or certains textes ne semblent pas aller dans ce sens, comme Ashworth le fait judicieusement remarquer. Faut-il en conclure que mon interprétation soit inadéquate ? Je ne le pense pas. Et je ne pense pas non plus que ce soit la conclusion d'Ashworth. Pour autant que je puisse voir, les passages en question sont tous antérieurs à la *Somme de logique* et cela suggère, à mes yeux, que la théorie ockhamiste de la connotation – qui est une de ses grandes trouvailles, je ne cesse de le répéter ! – n'est pas sortie toute casquée et d'un seul coup de la tête d'Ockham, mais qu'elle s'est progressivement constituée avant d'atteindre la maturité à l'époque des *Questions quodlibétales* et de la *Somme de logique*.

Considérons, par exemple, le passage de l'*Ordinatio*, distinction 2, question 9, qui fait sans doute le plus obstacle à mon interprétation. Ockham y dit en toutes lettres que « '*sanum*' » quand il se dit d'un animal signifie la qualité de manière absolue [c'est-à-dire la santé dans ce cas] sans rien connoter d'autre si ce n'est le sujet »³. Et notons d'abord que Guillaume ne nie pas vraiment dans ces lignes que « *sanum* » soit un connotatif⁴. Son analyse

2. Que la santé d'un organisme, pour Ockham, soit un certain complexe d'humeurs bien proportionnées ressort avec clarté d'un passage de son commentaire des *Catégories* d'Aristote : « [...] la totalité des humeurs proportionnées de telle façon dans l'homme peut être appelée 'santé' [...] et cependant c'est l'animal lui-même qui sera dit être sain » (*Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*, chap. 14, *Opera philosophica* II, p. 188 ; traduit par moi).

3. *Ordinatio* I, dist. 2, quest. 9, *Opera theologica* II, p. 333 (traduit par moi).

4. L'affirmation d'Ashworth à ce sujet (p. 429) me semble donc quelque peu excessive.

reste hésitante – il dit « peut-être » (*forte*) –, mais elle n'exclut pas au bout du compte que « *sanum* » connote les animaux qui sont les sujets de la santé. Cela dit, il est vrai que même ainsi complété, ce traitement de l'exemple reste littéralement incompatible avec la théorie des connotatifs telle qu'elle est exposée dans la *Somme de logique*⁵. Dans ce dernier ouvrage, en effet, les signifiés premiers d'un terme connotatif « F » sont *toujours* les individus dont il est vrai de dire « ceci est F » et bien que l'exemple de « *sanum* » n'y soit pas abordé, il est clair que cela devrait correspondre dans ce cas particulier aux animaux qui sont les sujets de la santé, et non à cette qualité elle-même (ou ce complexe de qualités). Signification première et connotation, en d'autres mots, devraient être inversées par rapport à l'analyse de « *sanum* » proposée dans l'*Ordinatio*. Ce qu'il faut en conclure, de toute évidence, c'est que Guillaume n'est pas arrivé d'un seul coup à sa position finale. Ce résultat est certes significatif – et plutôt rassurant, je dois dire, étant donné la complexité de la question! –, mais il ne remet pas en cause ma lecture de la théorie de la maturité, à laquelle mon livre est surtout consacré.

La raison théorique pour laquelle l'approche de la *Somme de logique* doit prévaloir en bout de ligne est qu'elle seule permet un traitement unifié de la signification première. Que le terme soit connotatif ou non, sa signification première, dans cette optique, correspondra toujours à ce que nous appelons aujourd'hui l'*extension* du terme: les signifiés premiers de n'importe quel terme catégorématique « F » seront toujours identifiés aux individus dont il est vrai de dire « ceci est F ». C'est de cette façon seulement que la contribution précise de la signification première aux conditions de vérité des propositions peut apparaître. Dans son usage normal, en effet – celui que Guillaume appelle la « *suppositio personalis* » –, un terme catégorématique, connotatif ou non, tient lieu de ses signifiés premiers ainsi circonscrits (ou de certains d'entre eux) et cette *suppositio*, précisément, déterminera de façon cruciale les conditions de vérité des diverses sortes de propositions dans lesquelles le terme peut apparaître, ainsi que l'explique Ockham dans la deuxième partie de la *Somme de logique*⁶. Cela doit valoir pour « *sanum* » comme pour n'importe quel autre terme, et c'est pourquoi Ockham *devait* abandonner en fin de compte l'idée, timidement mise en avant dans l'*Ordinatio*, selon laquelle les animaux seraient les *connotata* de « *sanum* » (au sens strict) alors que la ou les qualités correspondantes – la santé – en seraient les signifiés premiers. Ce n'est pas la santé, après tout, qui est saine au sens strict, mais les animaux eux-mêmes...

5. Voir surtout *Somme de logique*, I, chap. 10 (trad. Biard, 1993, p. 36-39).

6. Voir *Somme de logique*, II, chap. 2-20 (traduit en français par Joël Biard dans *Guillaume d'Ockham. Somme de logique. Deuxième partie*, Mauvezin, T. E. R., 1996, p. 10-82). J'ai résumé cette théorie des conditions de vérité en en proposant une formalisation ensembliste élémentaire dans *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1992, p.43-56.

Le deuxième point soulevé par Ashworth concerne la question de la synonymie et de l'*impositio*. Je n'ai pas ici grand-chose à ajouter à ce propos tant les analyses d'Ashworth confirment la thèse que j'ai avancée au chapitre 9 d'*Ockham on Concepts*: Ockham a une théorie *externaliste* de la signification linguistique. La signification des mots, pour lui, ne dépend pas de ce que le locuteur a dans la tête au moment de l'énonciation, mais d'abord et avant tout de ce que l'*impositeur* a établi. Et il peut très bien se faire, par conséquent, que le locuteur n'ait de certains de ses propres mots qu'une maîtrise imparfaite, voire très imparfaite le cas échéant.

La seule divergence qui ressorte entre Ashworth et moi à ce sujet – et elle est bien mineure – concerne le cas des *abréviations*. Ashworth indique en effet qu'elle préfère parler de définitions contextuelles là où je parle, moi, d'abréviations (p. 433). Ce qui est en cause ici, ce sont les cas où, selon Ockham, un mot unique équivaut en fait à un complexe dans lequel figure, typiquement, quelque syncatégorème. Il pourrait se faire, par exemple, que « *humanitas* » équivaille dans *certain*s usages à « homme nécessairement » ou « homme en tant qu'homme »⁷. Dans ce cas, le terme abstrait « *humanitas* » n'aurait pas de référents supplémentaires par rapport au concret correspondant « *homo* », mais il ne lui serait pas pour autant substituable *salva veritate* dans tous les contextes. « *Humanitas currit* », par exemple, serait faux même si « *homo currit* » était vrai, parce qu'un homme, après tout, ne court pas *nécessairement*. C'est là, chez Ockham, un développement intéressant et Jennifer Ashworth a tout à fait raison de souligner que le *venerabilis inceptor*, quand il recourt à ce genre d'analyse, le fait d'habitude avec l'idée qu'il ne suffit pas de remplacer le seul mot abstrait par un complexe plus long sans toucher au reste, mais qu'il faut dans la plupart des cas reformuler la proposition entière.

Ockham y insiste beaucoup – et très explicitement – dans son traité *De quantitate*, à la question 1 tout particulièrement, un texte, justement, qui a beaucoup frappé ses contemporains⁸. Dans une proposition comme « la génération d'un certain corps est instantanée », par exemple, il ne suffit pas, pour faire disparaître l'apparente – et trompeuse – référence à une entité abstraite, de simplement remplacer le terme abstrait « génération » par un complexe quelconque. C'est toute la phrase qu'il faut transformer, en quelque chose comme : « aucune partie de ce corps n'est engendrée avant une autre », où il devient très clair que les seuls référents en cause, ultimement, sont le corps lui-même et ses parties.

Jennifer Ashworth a donc raison : il y a bien là une analyse *contextuelle*. Et cela, pour Ockham, doit se produire dans de nombreux cas. Je voudrais

7. Ockham développe ce point en détail dans la *Somme de logique*, I, chap. 8 (trad. Biard, 1993, p. 30-35).

8. Voir Guillaume d'Ockham, *Tractatus de quantitate*, q. 1 (« Un point est-il une chose absolue? »), *Opera theologica* X, p. 5-45.

faire observer, néanmoins, que ce n'est pas nécessaire pour autant. Le principe général d'Ockham est qu'un locuteur peut toujours, à son gré, créer une abréviation simple pour une expression complexe⁹. C'est cela seulement que j'ai voulu évoquer en quelques passages des chapitres 5 et 6 de mon livre et pour deux raisons. D'abord pour établir que ce processus d'abréviation n'est pas du tout ce qui se passe pour Ockham dans le cas des définitions nominales, contrairement à ce que pensait Paul Spade¹⁰. Et pour dire, ensuite, que certains termes pourraient en principe être introduits dans le langage comme des abréviations, plutôt que par des définitions nominales au sens d'Ockham¹¹. Il était inutile pour ces fins de complexifier les choses en faisant appel aux analyses contextuelles sur lesquelles Ashworth attire l'attention.

Ce processus de reformulation contextuelle, néanmoins, demeure bel et bien pertinent pour mon propos, comme le signale Ashworth, dans la mesure où, de toute évidence, la nécessité de telles reformulations et l'allure précise qu'elles doivent prendre dans chaque cas échappent à de nombreux locuteurs, même compétents. Cela confirme l'une des thèses centrales que j'ai voulu défendre : celle de l'opacité possible – voire fréquente – de notre propre langage à nos propres yeux, qui est l'une des composantes les plus saillantes de ce que j'ai appelé l'*externalisme* d'Ockham.

Réponse à Peter King

Peter King, comme Jennifer Ashworth, souscrit à ma critique de ce qu'il appelle l'« interprétation standard » d'Ockham, ce dont, venant d'un médiéviste aussi éminent, je suis tout à la fois ravi et honoré. Cela dit, nous avons lui et moi un désaccord important – mais fructueux, je crois – aussi bien sur le plan philosophique que sur le plan historique. Ma propre position sur les points en litige entre nous est que :

- (1) la théorie ockhamiste des concepts et du langage mental demeure une théorie de la *représentation* mentale ;
- (2) elle fait un usage crucial de l'idée que le concept est une *similitude* des choses qu'il représente ;
- (3) la doctrine non représentationnelle et radicalement externaliste que King attribue à Ockham n'est pas philosophiquement défendable de toute façon et n'a aucun pouvoir explicatif (elle ne peut pas rendre compte, en particulier, de la capacité *causale* des concepts).

Je ne saurais évidemment développer tout cela ici. Je m'en tiendrai à quelques remarques précises concernant l'interprétation d'Ockham.

9. Voir Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, I, chap. 8, trad. Biard, 1993, p. 30 : « En effet, les locuteurs peuvent, s'ils le veulent, utiliser un seul mot au lieu de plusieurs ; ainsi au lieu de 'tout homme', je pourrais utiliser l'expression *a*, au lieu de 'seulement un homme', je pourrais utiliser le mot *b*, et ainsi de suite ».

10. Voir *Ockham on Concepts*, chap. 5, section 3.1, p. 93-94.

11. *Ibid.*, chap. 6, p.113-114.

Mon premier point concerne un passage extrêmement intéressant d'Ockham, dont Peter King fait grand cas et qu'il me reproche de ne pas prendre suffisamment « au sérieux » (p. 441). Il s'agit d'un extrait du commentaire d'Ockham au deuxième livre des *Sentences* de Pierre Lombard, où le *venereabilis inceptor* affirme que « la similitude n'est pas la cause précise pour laquelle on intelliige une chose et non une autre »¹². King conclut de là que la représentation pour Ockham « n'est pas du tout une question de similitude ». « La philosophie mature d'Ockham, contrairement à ce qu'affirme Panaccio », poursuit-il, « se passe de ressemblance ou de similitude » (p. 440). Je voudrais dire là-dessus un certain nombre de choses.

Le texte en question, d'abord, ne date pas de la période « mature » d'Ockham. Il est tiré de la *Reportatio*, qui correspond au commentaire d'Ockham sur les livres II à IV des *Sentences*, et qui est, bien au contraire, l'un de ses premiers écrits. Quand on parle de « la philosophie mature » d'Ockham, on évoque la période, postérieure à 1322, où il a endossé l'idée que les concepts sont des actes mentaux et non des objets idéaux devant l'esprit. La *Reportatio* est bien antérieure à cela : 1318 ou 1319 au plus tard. J'ai cité, en revanche, au chapitre 7 d'*Ockham on Concepts*, toute une série de passages qui, eux, sont bien de la période mature et dans lesquels Ockham souscrit sans ambiguïté à l'idée que les concepts *sont* des similitudes et j'ai montré que cette idée joue dans certains de ces passages un rôle philosophique important. Je pense, par exemple, à ces lignes des *Questions quodlibétales* :

[...] je dis que notre intellect ne peut avoir d'aucune créature un concept propre et simple [...] ; et cela parce que toute cognition ou concept de ce genre est une similitude et représente également tous les individus qui sont maximale-ment similaires entre eux, et ce n'est pas, par conséquent, un concept propre à l'un plutôt qu'à l'autre¹³.

Ockham, donc, maintient bien la représentation conceptuelle par similitude et lui donne une portée philosophique significative : elle exclut qu'il existe dans notre esprit des concepts singuliers simples.

Tout le monde s'accorde, en outre, y compris King, pour reconnaître que Guillaume dans sa première théorie – et donc à l'époque de la *Reportatio* notamment – admettait bel et bien une conception représentationnaliste des concepts où l'idée de similitude était centrale¹⁴. S'il en est ainsi, le passage de la *Reportatio* que cite King ne peut pas vouloir dire, comme il le prétend,

12. *Reportatio*, II, quest. 12-13, *Opera theologica* V, p. 287 : « [...] *similitudo non est causa precisa quare intelligit unum et non aliud* ».

13. *Quodlibeta septem*, V, quest. 7, *Opera theologica* IX, p. 506 (traduit par moi). La même idée est développée dans *Quodlibeta*, I, quest. 13, p. 77. Voir à ce propos *Ockham on Concepts*, p. 119-122.

14. Voir par exemple le texte de King ci-dessus, p. 437 : « Les concepts représentent ce qu'ils représentent en vertu du fait d'être des similitudes (naturelles) de ces choses, et sont aussi de ce fait des signes de ces choses. *Ockham accepte cette réponse, à tout le moins au départ* » (les italiques sont de moi).

que « la représentation n'est pas du tout une question de similitude ». Dans la phrase qui précède immédiatement celle que cite King, de fait, Ockham écrit ceci : « je dis que l'intellection est une similitude de l'objet [...] et qu'elle n'est pas davantage une similitude de l'un que de l'autre »¹⁵. Loin donc d'éliminer la similitude représentationnelle, le passage en question, prend son point de départ dans l'idée même que l'intellection *est* une similitude. Et c'est de là qu'il conclut tout de suite après : « C'est pourquoi la similitude n'est pas la cause précise pour laquelle on intellige une chose et non une autre » (la phrase que cite King). Le propos ici est exactement le même que celui que l'on retrouvera dans les *Question quodlibétales* : la similitude en tant que telle ne rend pas compte de la représentation *singulière*, elle n'explique pas que le concept représente tel objet plutôt que tel autre qui lui ressemblerait maximale-ment. Il n'en découle pas du tout qu'elle ne joue aucun rôle dans la représentation mentale. Le texte en fait affirme explicitement le contraire. Quant à savoir quel est ce rôle au juste, j'y reviendrai dans un instant.

Mais il y a d'abord un autre point sur lequel je voudrais attirer l'attention. Peter King conclut correctement que si mon interprétation est juste, il doit y avoir aux yeux d'Ockham des différences internes entre les actes conceptuels d'un même agent lorsque ceux-ci ne sont pas sémantiquement équivalents, alors que selon sa lecture à lui, il ne doit pas y en avoir. D'où l'externalisme radical qu'il veut attribuer au *venerabilis inceptor*¹⁶. Or il y a bel et bien de telles différences pour Ockham ! Reportons-nous, par exemple, à ce qu'il dit dans ses *Questions sur la Physique d'Aristote* (un écrit de la maturité) :

Avoir une telle intellection générale [*confusa*] de l'être humain n'est pas autre chose qu'avoir une intellection par laquelle on n'intellige pas davantage un homme qu'un autre. Et cela revient à dire que cette cognition [*cognitio*] n'est pas davantage une similitude d'un homme que d'un autre homme ; mais par une telle cognition on intellige davantage un homme qu'un âne, et cela parce qu'*une telle cognition s'assimile davantage, par un certain type d'assimilation, à un homme qu'à un âne [et hoc quia talis cognitio aliquo modo assimilationis assimilatur magis homini quam asino]*¹⁷.

Le rapport saute aux yeux avec les textes précédemment cités de la *Reportatio* et des *Questions quodlibétales* : mon concept d'homme est une représentation générale de tous les hommes parce qu'il ressemble autant à un homme donné qu'à n'importe quel autre. Mais entre mon concept d'homme et mon concept d'âne, il doit y avoir des différences *internes* qui

15. *Reportatio*, II, quest. 12-13, *Opera theologica* V, p. 287, dont voici le texte latin : « *Dico tunc quod intellectio est similitudo objecti [...], et non plus est similitudo unius quam alterius* » (la traduction est de moi).

16. Voir le texte de King ci-dessus, p. 444-446.

17. *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, quest. 6, *Opera philosophica* VI, p. 408 (la traduction est de moi, ainsi que les italiques).

font que le premier ressemble plus aux hommes qu'aux ânes, et le second aux ânes qu'aux hommes.

Ockham va même jusqu'à poser que les divers actes intellectuels d'un même agent peuvent être entre eux d'*espèces différentes*. Ainsi, un acte intuitif et un acte abstraitif se distinguent toujours l'un de l'autre « selon l'espèce¹⁸ ». Et surtout, deux actes conceptuels se rapportant à des objets d'espèces différentes doivent eux-mêmes être d'espèces différentes l'un par rapport à l'autre¹⁹. Ce qui revient à dire qu'ils doivent être *intrinsèquement* différents l'un de l'autre, contrairement à ce que requiert l'externalisme de King. La théorie de la connaissance d'Ockham, en fait, n'aurait aucun sens si ce n'était pas le cas.

Il n'en découle pas, cependant, contrairement à ce que pense King, que l'on doive revenir pour autant à la vieille théorie de l'identité de la forme, c'est-à-dire admettre qu'une *même* forme, littéralement, doive être à la fois dans la chose représentée et (sous un autre mode) dans le concept qui la représente. Deux choses, pour Ockham, peuvent être de même espèce – cospécifiques l'une à l'autre, en d'autres mots – sans partager d'aucune façon une même forme. Et un concept, a fortiori, peut très bien ressembler à quelque chose sans en partager littéralement la forme.

Un dernier point, finalement, reste à élucider : quel est le rôle au juste de la similitude dans la connaissance conceptuelle selon la théorie d'Ockham ? J'ai essayé d'apporter à cette question une réponse détaillée au chapitre 7 d'*Ockham on Concepts* et je n'y reviendrai ici que très brièvement (bien que ce soit de toute évidence le point majeur dans le contexte). Ma thèse est la suivante : la similitude conceptuelle – c'est-à-dire la ressemblance d'un concept avec certains objets du monde – est très précisément pour Ockham ce qui rend compte de la possibilité même pour un acte mental d'être une représentation *générale*. La raison en est que la similitude, contrairement à la causalité, n'unit pas l'acte mental à un objet unique, mais – en principe du moins – à une pluralité d'objets à la fois. C'est à quoi rime l'affirmation répétée d'Ockham dans la *Reportatio*, dans les *Questions quodlibétales* et ailleurs, selon laquelle un concept donné ressemble tout autant à certains objets qu'à certains autres : la similitude du concept à ses objets ouvre ainsi la voie à la généralité conceptuelle. Si l'on s'en tenait à la connexion causale, comme le veut King, on n'aurait jamais que des représentations singulières. La similitude est *toujours* requise, selon Ockham, pour expliquer qu'un acte mental donné puisse représenter à la fois plusieurs choses. La similitude intentionnelle, de la sorte, est la condition de possibilité de la signification générale des concepts.

18. *Ordinatio*, I, Prologue, quest. 1, *Opera theologica* I, p. 22.

19. Voir par exemple *Quaestiones variae*, quest. 7, art. 1, *Opera theologica* VIII, p. 325 : « *Secunda conclusio est quod respectu obiectorum distinctorum specie sunt actus distincti specie* ». Aussi : *Ordinatio*, I, Prologue, quest. 1, *Opera theologica* I, p. 62 : « [...] *semper ex distinctione obiectorum [...] sequitur distinctio specifica actuum* ».

La similitude du concept à ses objets rend compte par le fait même d'une des fonctions les plus importantes des concepts : la fonction de *recognition*. Ockham explique en effet, dans l'*Ordinatio*, que c'est parce que notre concept d'homme se rapporte également à tous les hommes que « nous pouvons juger d'une chose quelconque si c'est un homme ou non »²⁰. Or ce rapport égal du concept d'homme à tous les hommes, nous le savons par de nombreux autres textes (dont quelques-uns ont été cités ici), est très précisément pour Ockham le rapport de ressemblance conceptuelle, dont Peter King voudrait faire l'économie. Il est impossible, donc, qu'il n'y ait pas, pour cette théorie, de différences *internes* entre des concepts non équivalents. Si c'était le cas, on ne pourrait jamais réappliquer un concept donné à quelque chose de nouveau ; on ne pourrait jamais *reconnaître* qu'un objet nouveau d'expérience tombe sous un concept que nous possédons déjà.

Cela dit, je ne veux pas soutenir pour autant que ce rapport, si important, de similitude conceptuelle *détermine*, selon l'ockhamisme, l'extension des concepts généraux dans tous les cas. J'ai essayé, au contraire, de montrer en détail que cela ne vaut pas pour les concepts substantiels d'espèces naturelles, ceux que Guillaume appelle les « concepts absolus », comme « homme », « tulipe », « animal », etc.²¹ Il y a bel et bien là chez Ockham une forme d'externalisme extrêmement intéressante, qui concerne non plus seulement la signification des mots oraux ou écrits, comme celle que l'on a évoquée plus haut dans l'échange avec Jennifer Ashworth, mais le contenu même de certains concepts : tout comme chez un Tyler Burge par exemple, la forme interne de nos concepts d'espèce naturelle ne peut pas suffire pour Ockham à en déterminer l'extension ; d'autres rapports – externes ceux-là – doivent entrer en ligne de compte. Cet externalisme, cependant, pour intéressant qu'il soit, n'est pas du tout aussi radical que le voudrait Peter King : la similitude conceptuelle et la forme interne des représentations mentales continuent de jouer un rôle de premier plan dans la gnoséologie d'Ockham. Fort heureusement, du reste !

20. *Ordinatio*, I, distinction 2, quest. 8, *Opera theologica* II, p. 278 (traduit par moi).

21. Voir *Ockham on Concepts*, chap. 7, section 3.2, p. 126-129. Je développe ce point dans un article en préparation : « Ockham's externalism », à paraître dans *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, sous la dir. de Gyula Klima, New York, Fordham University Press.