UNIVERSITÉ FRANÇOIS - RABELAIS

DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE SHS

Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance

THÈSE présentée par :

Bruno MICHEL

soutenue le : **14 octobre 2009**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université François – Rabelais de Tours**

Discipline/ Spécialité : PHILOSOPHIE

Abélard lecteur de Boèce

Entre réalisme et nominalisme, la critique du « logicisme » boécien dans les œuvres logiques de Pierre Abélard

THÈSE dirigée par :

M. BIARD Joël	Professeur, Université François – Rabelais, Tours

RAPPORTEURS :

Mme ROSIER-CATACH Irène	Directrice d'Etudes, EPHE (Ve section), Paris
Mme TIERCELIN Claudine	Professeur, Université Paris XII Val de Marne

---

JURY :

M. BIARD Joël	Professeur, Université François – Rabelais, Tours
M. IMBACH Ruedi	Professeur, Université Paris IV - La Sorbonne
M. MARENBON John	Professeur, Université de Cambridge (GB)
Mme ROSIER-CATACH Irène	Directrice d'Etudes, EPHE (Ve section), Paris
Mme TIERCELIN Claudine	Professeur, Université Paris XII Val de Marne

A Anne et Lily,

Ce travail n'aurait pas été possible à son départ sans les encouragements et la disponibilité du professeur Jean Jolivet. Qu'il en soit vivement remercié ici. Je dois beaucoup également à Joël Biard dont la lecture attentive et les remarques m'ont aidé à préciser mon propos de manière décisive. Je dois aussi des remerciements à Irène Rosier-Catach qui m'a permis d'avoir accès à certains textes essentiels non publiés et avec qui j'ai eu des échanges très utiles à la fin de mon travail.

Je dois aussi des remerciements aux bibiothécaires de l'ENS (Ulm) qui ont tant de fois facilité mes recherches.

Enfin, je veux remercier ici, parmi beaucoup d'autres que je ne peux nommer tous, Evelyne Payen et Alain Variéras, Laurence Noblet, Véronique et Alain Gisquet, Nadia et Max Silberztein, pour le soutien qu'ils m'ont, chacun, fourni.

Il me reste à dire un grand merci à Anne Lefebvre des Noëttes sans qui ce travail n'aurait tout simplement pas été possible et à Lily Michel dont la gentille coopération m'a été si précieuse pendant mes longues heures de travail ! Qu'elles en soient remerciées ici de tout mon cœur.

RESUME

Le corpus logique réuni, traduit, commenté et complété par Boèce s'organise autour de deux grandes apories : l'aporie de l'universel (qui donne lieu au questionnaire de Porphyre) et l'aporie des futurs contingents. Pour Porphyre, la résolution de la première aporie requiert une science plus haute que la logique : tel n'est pas l'avis de Boèce. Celui-ci propose, dans le cadre du corpus logique, deux solutions étroitement liées l'une à l'autre. Nous convenons de nommer l'affirmation boécienne d'une résolution possible de ces deux apories dans les limites strictes du corpus logique : « logicisme boécien ». Nous souhaitons montrer ici qu'Abélard avait perçu que ces deux solutions étaient radicalement ineffectives et que les apories en question loin d'être résolues par ce qu'on peut nommer la double théorie du sujet unique de Boèce, n'étaient, en réalité, que redoublées. Nous soutenons que ce fait oriente entièrement le rapport critique d'Abélard à sa source principale. Boèce n'a nullement résolu les deux apories fondatrices du corpus logique aristotélicien, des apories qui apparaissent à Abélard comme constitutives de l'objectivité en logique. Nous verrons ainsi Abélard substituer aux clauses de réduction à l'identité du sujet singulier du *sensus* et du sujet universel de la *ratio* et, partant, du sujet contingent de la *ratio* et du sujet nécessaire de l'*intelligentia,* une diversité qualitative (non *numero*) et voulue comme aporétique entre la *res* et le *status* d'un côté et la *res quae evenit contingenter* et le sujet des modalités aléthiques (le *dictum*) de l'autre. Le rapport critique d'Abélard à Boèce s'enracine, ainsi, moins dans une critique nominaliste du réalisme boécien que dans une critique de l'effectivité de la reconstruction boécienne de la logique aristotélicienne et du projet dont elle est porteuse d'une suppression de toute forme d'aporicité au fondement même de cette logique. Nous vérifierons que le nominalisme d'Abélard est superficiel et très éloigné de ce qu'on a l'habitude aujourd'hui de reconnaître sous ce terme dans la littérature scientifique. Nous vérifierons également que les *Reales* critiqués par Abélard soutenaient moins une ontologie posant des entités non-réductibles à l'individuel que des versions originales et fortes de la théorie du sujet unique boécienne, n'aboutissant pas, dans la lecture qu'en a Abélard, à un réalisme conceptuel (qui est tout autre chose) mais à ce qu'on peut appeler une réification des concepts, fondée sur une confusion entre *status* et *res.* Nous insistons sur la nécessité de ne pas confondre cette réification des concepts avec ce qu'on appelle aujourd'hui « réalisme conceptuel ». Enfin, nous montrerons que l'attribution de l'universalité au seul *nomen* sert une stratégie argumentative de réponse au questionnaire de Porphyre qui est structurellement incompatible avec celle suivie par Guillaume d'Ockham (sans parler de nominalismes plus contemporains). Nous concluons sur l'importance historique de cette mise en question des « solutions boéciennes » à un moment final de l'*aetas boetiana.* La logique d'Abélard n'est pas une version *in voce* du « logicisme » boécien, mais une théorie nouvelle fondée sur une *distinction* reçue, dans le sens de son objectivité et qu'Abélard est le premier à réfléchir comme telle, entre le fondement conceptuel (intensionnel et non-linguistique) des universaux nécessaires à la science et les objets extensionnels appartenant à leur *continentia,* théorie qui s'appuie sur une mise en question fondamentale de la théorie boécienne du sujet unique. Nous verrons ainsi comment la critique de la double théorie du sujet unique de Boèce est un moment positif et constitutif de la philosophie d'Abélard et finalement de sa théologie. Ce faisant et comme le montrent les débats très larges qui s'ouvrent autour de son enseignement, Abélard conduisait à percevoir la nécessité d'une enquête philosophique que les CQFD boéciens semblaient, en introduction aux *Opuscula sacra,* clore définitivement. Enfin, Abélard contraignait ses interlocuteurs à s'interroger sur la suffisance et la fiabilité de l'accès boécien à la logique aristotélicienne et cela pour la dernière génération précédant la découverte des sources gréco-arabes.

Mots-clés : réalisme, nominalisme, logicisme, théorie du sujet unique.

Summary :

Boethius organized his logical corpus around two main aporias, the aporia of the universal - mostly known through Porphyry's questionnaire - and the aporia of the contingent futures. He challenged Porphyry's claim that the first one could not be solved by logic but required a higher science. Boethius proposed two closely-related solutions to this problem, both strictly within the confines of the logical corpus. This dissertation shows that Abelard had perceived the limits of what we call the "Boecian logicism" and the radical ineffectiveness of both propositions: instead of being solved, the two aporias were actually compounded by Boethius's double theory of the single subject. We argue that this discovery shaped Abelard's entire relation with his main source: Abelard viewed the two founding aporias of aristotelician logic as constitutive of logical objectivity, and recognized that Boethius did not solve them. Our analysis focuses on the way Abelard replaced the reduction to identity of the singular subject of the *sensus* and of the universal subject of the *ratio* - and hence, of the contingent subject of the *ratio* and of the necessary subject of the *intelligentia* - with a qualitative, *non-numero* diversity, which he intended to be aporetical, with the *res* and the *status* on the one hand, the *res quae evenit contingenter* and the subject of alethic modalities (*the dictum*) on the other hand. Rather than proposing a nominalist critique of Boecian realism, Abelard focused on the effectiveness of the Boecian reconstruction of Aristotelician logic, with its underlying plan to rid the foundations of logic of any form of aporia. Thus it appears that the notion of nominalism applies to Abelard only in a superficial sense, or at least that his "nominalism" differs in significant ways from what the term is generally understood to mean in today's scientific literature. As criticized by Abelard, the ontology of the *Reales* did not so much set down entities that could not be reduced to the particular as it represented an original and powerful rewording of the boecian theory of the single subject. In Abelard's reading, this ontology did not lead to conceptual realism, but rather to what can be called a reification of concepts, rooted in a confusion between *status* and *res*. We insist that this reification of concepts should not be confused with what modern scholars call "conceptual realism". Abelard's attribution of universality solely to the *nomen* makes sense essentially as an argumentative strategy designed to bolster his response to Porphyry's questionnaire. However, this response is structurally incompatible with the paths followed by Ockham or by the modern nominalists. The last part of the thesis discusses the historical significance of Abelard's challenge of the "boecian solutions" at a time when the *aetas boetiana* was drawing to an end. We conclude that Abelard's logic was not an *in voce* form of boecian "logicism", but a new theory based on a distinction between the conceptual (intensional and non-linguistic) foundation of the universals needed by science and the extensional objects that belonged to their *continentia.* Such a distinction, which Abelard was the first to understand in an objective sense, marked a radical departure from Boethius's theory of the single subject. This was a positive and defining moment in the genesis of Abelard's philosophy and ultimately in his theology. As the broad debates stirred by his teaching also tend to indicate, Abelard's work pointed to the need for a philosophical inquiry that the Boecian "demonstrations" seemed to exclude definitively and permanently. Finally, Abelard's historical significance also lies in the way he compelled his interlocutors to question the depth and reliability of Boece's knowledge of aristotelician logic and philosophy, and this in the last generation before the discovery of graeco-arabic sources.

Key words: realism, nominalism, logicism, theory of the single subject

TABLE DES MATIERES.

Remerciements…….p.5
Résumé…….p.7
Résumé en anglais……p.8
Table des matières……p.9

Introduction……..p.15

Chapitre I : Le concept de vérité logique et les topiques…….p. 63
La nécessité de l'inférence : inférences parfaites et imparfaites, p. 63 ; Les « propositions maximes », p. 79 ; Analycité formelle et analycité conceptuelle, p. 86 ; Deux concepts de la nécessité de l'inférence, p. 91; Argument et conséquence, p. 105 ; Les deux sens du terme « analytique », p. 116; La topique : hypothétiques nécessaires et hypothétiques maximalement probables, p. 120 ; « Totum universale » et « totum integrum » selon Boèce et Abélard, p. 140 ; L'ajout de la « constantia », p. 149 ; Concept itératif et concept dichotomique du possible, p. 156 ; « Si nulla res est, aliqua res est », p. 173 ; La topique et la première aporie du corpus logique, l'aporie de l'universel : les deux principes de la théorie des hypothétiques, p. 177 ; Le possible comme totalité ouverte, p. 186 ; La théorie des topiques et la deuxième aporie du corpus logique, l'aporie des futurs contingents, p. 192 ; Logique et effectivité, p. 203 ; La distinction entre « causa impositionis » et chose nommée, p. 204 ; Le débat entre Abélard et Albéric de Paris. *Reales* et *Nominales*, p. 214.

Chapitre II : Le « logicisme boécien » et Abélard…….p. 239
La double théorie du sujet unique, p. 239 ; La double théorie du sujet unique est-elle effective ?, p. 248 ; L'aporie de l'universel, p. 255 ; La « solution » boécienne, p. 264; La « similitudo », qualité ou relation ?, p. 272 ; La théorie du sujet unique et ses difficultés philosophiques, p. 275 ; La distinction entre « intellectus » et « aexistimatio », p. 279 ; « Similitudo substantialis » (Boèce) et « status generalis vel specialis » (Abélard), p. 287 ; Abélard et l'abstraction, p. 292 ; Le rejet de la « socratitas » boécienne, p. 297 ; Déixis et objet extensionnel, p. 304 ; Abélard et Roscelin, p. 310 ; Toute intellection est abstraite, p. 319 ; Grammaire et logique, p. 325 ; Inanalysé et inanalysable : la clause « phoenix », p. 334 ; Les trois postulats fondamentaux de la théorie boécienne de l'universel, p. 337; Le rejet de la seconde théorie du sujet unique, p. 343; La compatibilité des trois postulats, p. 349 ; Boèce et le deuxième postulat, p. 355 ; Logicisme et effectivité, p. 372.

Chapitre III : La critique des *Reales*…….p. 377
Les *Reales* et Platon, p. 378 ; Les *Reales* et la théorie du sujet unique, p. 403 ; La théorie de l'essence matérielle, p. 445 ; Les théories de l'indifférence, p. 500 ; La première théorie de l'indifférence : la théorie de l'universel-*collectio*, p. 505 ; La troisième théorie des *Reales* dans la LNPS, p. 522 ; La seconde théorie de l'indifférence : la théorie de l'universel-*respectus*, p. 527 ; Deux résultats, p. 575 ; Les impasses ontologiques de la théorie de l'indifférence, p. 594 ; Réponses aux objections, p. 603 ; Conclusions, p. 636.

Chapitre IV : Répondre au questionnaire de Porphyre……...p. 645
I……..….p. 648
L'universel comme « vox », p. 648 ; Grammaire et logique, p. 651 ; Décrire complètement le prédicat universel, p. 667 ; Vérité de la prédication et existence empirique, p.677 ; La quatrième question ajoutée par Abélard au questionnaire de Porphyre, p. 681 ; Les universaux et la connaissance, p. 695 ; Abélard et le nominalisme d'Ockham, p. 720 ; Aucune propriété particulière n'est substantielle, p. 734 ; Toutes les différences particulières sont des accidents, p. 741.
II……....p. 782
L'universel comme « sermo », p. 782 ; Diversité d'*essentiae* et diversité de propriétés, p. 788 ; La relation d'égalité et la prédication, p. 805 ; La théorie de la signification, p. 817.
III……....p. 847
Les réponses d'Abélard au quastionnaire de Porphyre, p. 847.
IV……...….p. 896
La question du fondement objectif de l'universel, p. 898 ; Le statut : cinq thèses, p. 901 ; La « conceptio communis », p. 937 ; Le statut comme « attente » de la raison dans la LNPS, p. 967 ; La contrepartie « in re » de la dualité des significations, p. 987.

Chapitre V : L'aporie de l'éthique…….p. 997
L'aporie selon Boèce, p. 997 ; La solution selon Boèce, p. 1002 ; La réfutation de la solution boécienne par Abélard, p. 1006 ; Contingence et prédications substantielle et accidentelle, p. 1020 ; Le concept de « dictum propositionis », p. 1033 ; Le sujet des modalités aléthiques, p. 1056 ; L'ontologie du *dictum* et la psychologie de la connaissance, p. 1065 ; « Dictum » et « proposition objective », p. 1091; La distinction *res*/*dictum* et la théologie d'Abélard : le principe du Meilleur, p. 1112 ; L'aporie de la sagesse, p. 1119; La théorie des topiques et l'aporie des futurs contingents, p. 1133 ; Déterminisme et nécessité ontologique, p. 1140 ; L'aporie de la puissance, p. 1151 ; L'aporie de la bonté, p. 1164 ; Conclusion : la réfutation de la théorie du sujet unique et la théologie d'Abélard, p. 1177.

Conclusion……p. 1187

Bibliographie……p. 1237

Index……p. 1263

Introduction.

L'œuvre d'Abélard[1] appartient à ce qu'on peut nommer l'*aetas boetiana,* l'âge de Boèce. Nous entendons par là, une situation épistémologique où le principal vecteur d'un accès à la philosophie et à la science antique, essentiellement à Aristote, est Boèce. Au douzième siècle, les autres grandes philosophies antiques - le platonisme et le stoïcisme en particulier - sont très mal connues. Platon, en particulier, n'est connu que sous une forme radicalement théologisée, à travers Augustin, le commentaire du *Timée* par Chalcidius et quelques remarques éparses du grammairien Priscien. Les fondements mathématiques du platonisme sont inconnus. Les *Eléments* d'Euclide ne sont connus qu'à travers quelques extraits. Abélard, par exemple, ne sait pas du tout (à la différence d'Avicenne) qu'il existe des grandeurs irrationnelles. Quand on sait l'importance centrale de cette découverte pour la science et la philosophie antiques, on mesure l'étroitesse de l'accès latin à cette

[1] Nous adoptons pour les œuvres d'Abélard la chronologie dégagée par J. Marenbon et plaçant en particulier la *Dialectica* avant la *Logica ingredientibus* (que nous noterons : LI) suivie de la *Logica nostrorum petitioni sociorum* (que nous noterons : LNPS) et du *Tractatus de Intellectibus* (contemporain de la LNPS et dont l'appartenance à l'œuvre d'Abélard ne nous paraît pas faire problème). Cf. sur ce point, J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard,* 1997, p. 36-81.

science et à cette philosophie. Abélard commente l'*Organon* aristotélicien. Ce faisant, il commente un *Organon* traduit, complété et commenté par Boèce. Dans la masse des textes patristiques et théologiques, ce corpus logique est le seul point d'ancrage d'un accès authentique à la philosophie et à la science antiques. C'est ce corpus boécien qu'Abélard commente à son tour en le soumettant à une lecture exhaustive et, comme nous essaierons de le montrer, d'une très grande exigence. Ce corpus avait ainsi une valeur épistémologique centrale et orientait toute l'activité philosophique des *dialectici* des onzième et douzième siècles. Il faut faire un effort de « resituation » pour mesurer l'importance de Boèce à cette période : il est la *seule* voie d'accès un peu conséquente et développée à une approche scientifique (la logique d'Aristote) et philosophiquement fondée du savoir. Il n'y a pas d'alternative. Abélard appartient à la dernière génération qui a du se contenter dans son accès à Aristote, de l'Aristote traduit, complété et commenté par Boèce. Or, l'Aristote boécien est, comme on sait, extrêmement partiel. De fait, Boèce n'a traduit que des oeuvres de l'*Organon.* Toute la partie proprement métaphysique, physique et éthique de l'œuvre d'Aristote n'est connue d'Abélard – comme de tous les lecteurs de Boèce – que par des titres sans substance. On sait que c'est précisément au douzième siècle, mais après Abélard, que l'on commence à avoir accès à l'ensemble de l'œuvre d'Aristote, comme aux grandes philosophies arabo-musulmanes qui étaient, elles, dès l'origine, nourries d'une connaissance complète d'Aristote et d'un accès à la science antique non seulement sans commune mesure avec celui ménagé par Boèce, mais en plus largement renouvelé et accru. Abélard commente le corpus boécien juste avant cette révolution épistémologique - la traduction des autres œuvres d'Aristote et l'accès aux philosophies arabo-musulmanes - qui met fin à l'*aetas boetiana*. L'*aetas boetiana* est fondée ainsi sur une base scientifique extrêmement étroite : il y a la logique d'Aristote (mais pas la physique) et l' *Arithmetica* de Boèce (mais pas la géométrie euclidienne). Boèce – et c'est un point capital – ne s'est pas contenté de traduire les traités fondamentaux de l'*Organon,* il les a complétés par des traités dont il est l'auteur, et surtout il a proposé un commentaire systématique des grandes œuvres logiques d'Aristote et de l'introduction à ces œuvres qu'est l'*Isagogê* de Porphyre. Ce commentaire n'est pas neutre : il propose une certaine conception de la logique aristotélicienne qui a, à notre sens, deux caractéristiques fondamentales. 1°) Boèce pense avoir résolu les deux grandes apories présentes dans les deux textes

inauguraux de l'*Organon* aristotélicien : l'aporie de l'universel et l'aporie des futurs contingents. 2°) L'*Organon* est un instrument qui vise à s'appliquer dans le domaine métaphysique, scientifique et éthique du reste de l'œuvre d'Aristote. Dans l'Aristote boécien – y compris dans le commentaire même de Boèce – le reste, philosophique et scientifique, de l'œuvre d'Aristote est absent. Boèce substitue à ce domaine théorique et, pour partie au moins, scientifique, le domaine par défaut : le langage. Il y a ainsi dans le commentaire boécien un présupposé qui, nous semble-t-il, est profondément étranger à l'aristotélisme historique[1] : le domaine d'interprétation de la théorie logique n'a d'autres limites que celles de l'exprimable. Il y a à cela deux raisons : d'abord, il se trouve que Boèce n'a pu traduire plus que les grands textes de l'Organon. Aussi, les lecteurs de Boèce se trouvent-ils en face d'une logique privée de son domaine épistémologique d'interprétation (chez Aristote). La logique est ainsi un instrument dont le domaine d'interprétation n'est pas disponible : on a – de fait et nous n'en rendons pas responsable Boèce – une logique coupée du savoir. Ceci est un fait épistémologique capital de l'*aetas boetiana.* Il est bien clair qu'aujourd'hui une logique scientifique est une logique mathématique : le domaine d'interprétation naturel d'une théorie logique n'est pas le langage mais un domaine scientifiquement constituable - avant tout, les mathématiques. On demande qu'une théorie logique, pour être scientifiquement recevable, soit compatible avec les fondements des connaissances mathématiques effectivement disponibles. Pour Aristote, le domaine est assurément plus large mais ce domaine n'est pas purement linguistique : c'est l'ensemble du savoir aristotélicien tel que constitué dans le reste de l'œuvre d'Aristote. Il y a donc ce fait historique : les philosophes de l' *aetas boetiana* ont accès à une logique coupée du savoir, et en particulier du savoir aristotélicien. De là, le domaine d'interprétation qui s'applique est le domaine par défaut : le langage. La logique – très loin d'Aristote – devient un art du langage, un *ars sermocinalis*. Il y a à cela également une raison *interne* au commentaire boécien : nous essaierons de montrer que Boèce confond radicalement grammaire et logique. En particulier, le critère d'identification en logique d'un universel n'est pas pour lui sa prédicabilité d'une pluralité *numero* dans une

[1] Jules Vuillemin a bien montré que les thèses de Benveniste sur le fondement grammatical des catégories sont profondément insuffisantes pour expliquer les options fondamentales de la logique aristotélicienne : celles-ci ne sont pas compréhensibles sur une base seulement grammaticale mais répondent aux exigences scientifiques et philosophiques propres à l'aristotélisme. Cf. sur ce point J. Vuillemin, *De la Logique à la Théologie, cinq études sur Aristote,* Paris, 1968.

proposition *vraie* - c'est-à-dire au regard du savoir disponible -, mais seulement sa constructibilité dans une phrase syntaxiquement correcte et sémantiquement acceptable. Ainsi, dans l'exemple canonique, « phoenix » n'est prédicable avec vérité que d'un objet au plus, mais comme à la différence du nom propre « Socrate », il est syntaxiquement constructible comme un nom d'espèce, il est un nom d'espèce. Le critère grammatical (la correction syntaxique de la phrase où le nom est construit comme prédicable de plusieurs) suffit à un départ entre prédicat universel et prédicat individuel ; en particulier, la vérité ou la fausseté des phrases où le nom est prédiqué *de pluribus* (c'est-à-dire la transformation de ces phrases en propositions), n'a selon Boèce, aucune importance[1]. L'acceptabilité grammaticale suffit à la détermination logique des universaux. De là, le fait contingent et extérieur d'une logique coupée du savoir et transformée en *ars sermocinalis* a une contrepartie interne dans la compréhension que Boèce lui-même a de la logique dans ses rapports avec la grammaire. La théorie des universaux devient une théorie grammaticale (celle de ce qu'Abélard, d'après Priscien, appelle les « noms appellatifs »). On a ainsi deux faits constitutifs de la compréhension boécienne de la logique : 1°) Les grandes apories de la logique aristotélicienne – la distinction entre *ousia protê* et *ousia deutera* et l'aporie des futurs contingents – sont *résolues* et 2°) le domaine d'interprétation par défaut – le langage – est un domaine possible et pertinent pour l'évaluation de la valeur scientifique d'une théorie logique. Dégager les fondements logiques du langage dans son cours le plus ordinaire (et non constitué théoriquement et scientifiquement) est un « rêve » qui court tout au long de la scolastique latine et ce rêve trouve son origine dans l'*aetas boetiana.*

Revenons sur le premier point. Dans l'*Isagogê,* Porphyre s'agissant des « substances secondes » aristotéliciennes formule trois questions auxquelles il refuse de répondre ; il réserve les réponses, dit-il, à une science plus haute que la logique :

> Mox de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt [...] dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis. [« Tout d'abord concernant les genres et les espèces, à la question de savoir s'ils existent, ou bien s'ils sont situés dans les pensées, seules et pures, […] je refuserai de répondre. Cela relève, en effet, d'une recherche

[1] Nous établirons ces points aux chapitres II et IV.

très haute et nécessite une enquête de plus grande ampleur »][1].

Boèce n'est pas de cet avis. Après avoir formulé ce qu'on peut appeler l'aporie de l'universel, il présente une solution dont nous verrons qu'elle est fondée sur une extrapolation aux substances secondes (aux universaux définitionnels) d'une théorie abstractionniste qu'Aristote réservait strictement aux idéalités mathématiques. Pour Boèce, *dès l'introduction au corpus logique* et sur une base purement logico-sémantique, il est possible de résoudre entièrement l'aporie de l'universel, c'est-à-dire la question de la distinction entre *ousia protê* et *ousia deutera :*

> His igitur terminatis, omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est[2].

Boèce pose ainsi que de l'intérieur même du corpus logique et sans qu'il soit nécessaire de recourir à une science plus haute, il est possible de répondre au questionnaire de Porphyre et de « dénouer » définitivement la question du sujet des concepts. Et, par ailleurs, le domaine plus haut auquel fait référence Porphyre, ce ne pourrait être, dans le cadre aristotélicien, que la *Métaphysique.* Or, celle-ci n'est pas accessible à la *latinitas* (l'œuvre est inconnue de l'*aetas boetiana,* n'ayant été traduite ni par Boèce, ni par qui que ce soit d'autre avant le douzième siècle). Si l'affirmation de Boèce est vraie, si toute la question du sujet des concepts est « dissoluta », a-t-on vraiment besoin d'un *negotium altissimum et maioris egens inquisitionis* ? La *Métaphysique* est-elle indispensable ? Il semble qu'on en a d'autant moins besoin que tous les lecteurs de Boèce peuvent constater en lisant le *De consolatione Philosophiae* – comme ils le font tous avec beaucoup d'attention – que la solution apportée à l'aporie de l'universel dans le corpus logique peut-être extrapolée – il suffit de sauter un barreau sur l'échelle des puissances cognitives – pour résoudre définitivement l'aporie des futurs contingents, reformulée comme aporie des rapports entre le déterminisme induit par la providence divine et la contingence que suppose l'exercice du libre arbitre de l'agent moral humain. Pour l'aporie de l'universel on a :

> Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, *unum quidem subiectum est*[3], sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet. His igitur terminatis,

[1] Porphyre, *Isagogê,* traduction latine par Boèce, in *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 159^{3-9} (notre traduction).

[2] « Donc, les choses étant ainsi formulées, toute question, comme je le pense, est dénouée ». Boèce, *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 167^{3-8}

[3] Pour les textes médiévaux, c'est toujours nous qui soulignons.

> omnis, ut arbitror, questio dissoluta est. [« Ainsi aussi, pour les genres et les espèces, c'est-à-dire pour la singularité et l'universalité, il y a, certes, un seul sujet, mais universel selon un mode [de considération] lorsqu'il est pensé, et singulier, selon un autre, lors qu'il est objet de sensation en ces choses en lesquelles il a son être. Donc, les choses étant ainsi formulées, toute question, comme je le pense, est résolue. »][1].

Pour la seconde aporie, celle des futurs contingents (réinterprétée dans les termes d'une théodicée), on a :

> Respondebo namque *idem* futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium, cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus atque absolutum videri. [« Car je répondrai que le même futur, lorsqu'il est rapporté à la connaissance divine, est nécessaire, et, lorsqu'il est évalué dans sa nature propre, apparaît entièrement et absolument libre»][2].

Dans les deux cas, le sujet est *idem*. Le sujet singulier du *sensus* est le même que le sujet universel de la *ratio* de même que le sujet contingent de la *ratio humana* est le même que le sujet nécessaire de l'*intelligentia divina.* Dans le *De consolatione Philosophiae,* Boèce distingue quatre puissances cognitives : *sensus, imaginatio, ratio, intelligentia.* Les deux premiers barreaux sont communs à tous les animaux, le troisième discerne l'homme des autres animaux et le quatrième appartient à Dieu seul. On a, donc, deux théories du sujet unique – l'une qui résout l'aporie de l'universel (nous y reviendrons, bien sûr) et l'autre qui résout l'aporie des futurs contingents (et nous y reviendrons encore). Pour résoudre la seconde aporie il suffit de se déplacer d'un barreau sur l'échelle des puissances cognitives : de même que le sujet (singulier) du *sensus* et celui (universel) de la *ratio* sont *idem,* de même le sujet (contingent) de la *ratio* et le sujet (nécessaire) de l'*intelligentia* sont *idem*. Ce lien entre les deux solutions est fait tout à fait explicitement par Boèce lui-même :

> Haud igitur iniuria diximus haec si ad divinam notitiam referantur necessaria, si per se considerentur necessitatis esse nexibus absoluta ; sicuti omne quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se ipsa respicias, singulare. [« Donc, c'est sans tort que nous avons dites ces choses être nécessaires si nous les rapportons à la connaissance divine, et être libres de tout lien de nécessité si nous les examinons

[1] Boèce, *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 167^{3-8}.
[2] Boèce, *De consolatione Philosophiae,* éd. Stewart/Rand, p. $428^{100-103}$.

par elles-mêmes ; *de même* tout ce qui tombe sous les sensations, si tu le rapportes à la raison, est universel, et si tu l'examines en lui-même, est singulier »][1].

Dans tous les cas, le sujet est unique. C'est ce que nous nommons la double théorie du sujet unique de Boèce. Il est possible – affirme Boèce – dès l'introduction au corpus logique et sans sortir de ce corpus – de résoudre définitivement l'aporie du sujet des concepts définitionnels et, sur ce modèle, l'aporie des futurs contingents (réinterprétée comme l'aporie de la compatibilité entre le déterminisme induit par une providence divine et la contingence nécessaire à l'exercice de la liberté d'un agent moral humain). Cette affirmation - il est possible, sans sortir du corpus logique et par une solution sémantico-logique, de résoudre les grandes apories de l'*Organon* aristotélicien - nous la nommons « logicisme boécien ».

Boèce avait constitué un vaste corpus logique, composé des œuvres logiques de l'*Organon* qu'il avait traduites, de traités additionnels (dont les importants *De divisione* et *De sylllogismo hypothetico*) rédigés par lui, et, enfin par un commentaire exhaustif de l'*Isagogê* de Porphyre, des *Catégories* et du *Peri ermeneias* d'Aristote[2]. Ensuite ce corpus logique trouve à s'appliquer soit dans le domaine de l'éthique (la théodicée du *De consolatione Philosophiae*) soit dans le domaine de la théologie chrétienne (les *Opuscula sacra*). Abélard soutient dans les *Collationes* que *ethica* et *divinitas* sont synonymes et, alors que le vocabulaire propre aux *Opuscula sacra* ne tient pratiquement aucun rôle dans sa théologie, la question de la théodicée, qui est l'objet même du *De consolatione Philosophiae,* est centrale dans la pensée d'Abélard,

[1] Boèce, *De consolatione Philosophiae,* éd. Stewart/Rand, p. $430^{134\text{-}139}$.

[2] Rappelons que le corpus boécien *tel qu'il était accessible à Abélard* est constitué comme suit : les traductions de l'*Isagogê* de Porphyre, des *Catégories,* du *Peri Ermeneias* et des *Réfutations sophistiques* d'Aristote (mais non, semble-t-il, la traduction des *Topiques* d'Aristote); de Boèce : deux commentaires sur l'*Isagogê ;* un commentaire sur les *Catégories* ; deux commentaires sur le *Peri Ermeneias ;* de Boèce : *Introduction aux syllogismes catégoriques ; Des syllogismes catégoriques ; Des syllogismes hypothétiques ; Des différents topiques* (auquel il faut ajouter le commentaire sur les topiques de Cicéron) *;* enfin l'important *De la division.* A ce corpus logique, il faut ajouter un *De Arithmetica* inspiré à Boèce par Nicomaque de Gerasa. La géométrie est, donc, absente : un domaine central des découvertes scientifiques grecques (dont Abélard se reconnaît explicitement ignorant). Par ailleurs, ce corpus logique et mathématique se prolonge soit dans un ensemble de traités consacrés à la dogmatique chrétienne (les *Opuscula sacra* qui sont au centre de l'oeuvre de Gilbert de la Porrée et qui sont, pour l'essentiel, absents de l'oeuvre, y compris théologique, d'Abélard) soit dans le *De consolatione Philosophiae,* une œuvre éthique – qui ne fait allusion à aucune théologie particulière – entièrement centrée sur la question de la théodicée (dans une reprise polémique du traitement stoïcien - « les vieillards du Portique » de Dame Philosophie - de cette question) : or, la question de la théodicée – comme le souligne J. Marenbon – est au centre même de la pensée éthique et théologique (une théologie chrétienne, bien sûr) d'Abélard.

en courant tout au long de son œuvre, de la *Dialectica* à sa dernière théologie, la *Theologia scholarium.* Abélard – à la différence de Gilbert de la Porrée en particulier – a privilégié dans sa lecture de l'œuvre de Boèce, l'axe corpus logique - *De consolatione Philosophiae* et non l'axe corpus logique - *Opuscula sacra.* Cet axe était, chez Boèce, comme on vient de le voir, structuré autour de deux apories – l'aporie de l'universel (pour les *Catégories*) et l'aporie des futurs contingents (pour le *Peri ermeneias* et la prose finale du *De consolatione Philosophiae*). Abélard privilégiant l'axe corpus logique/éthique était confronté aux deux affirmations de Boèce que nous avons relevées : j'ai résolu, dès l'introduction au corpus logique, la question du fondement *in re* des universaux et, sur ce modèle, j'ai résolu l'aporie des futurs contingents et plus largement l'aporie des rapports entre déterminisme et liberté. Bien sûr, aujourd'hui nous « glissons » sur ces affirmations de Boèce que nous lisons *cum grano salis.* Mais au début du douzième siècle, Boèce n'est pas ce philosophe un peu oublié aujourd'hui et ravalé au rang de traducteur et de simple vecteur de la philosophie aristotélicienne : c'est l'*auctoritas* de *nostra latinitas,* comme le qualifie Abélard. Les *dialectici* des onzième et douzième siècles ne pouvaient pas ne pas prendre très au sérieux les affirmations contenues dans le commentaire boécien de la logique d'Aristote et extrapolées dans une œuvre aussi profonde et convaincante pour la question centrale, pour eux, de la théodicée que le *De consolatione Philosophiae.* La philosophie – chacun en conviendra – n'est pas séparable du savoir disponible – en particulier scientifique. Philosopher n'est pas seulement théoriser – dans l'absolu d'une construction idéologique dont la seule valeur serait la cohérence interne – mais en plus confronter telle ou telle construction théorique à l'exigence de son effectivité et de sa pertinence (et non seulement de sa cohérence non-contradictoire). Cette effectivité et cette pertinence ne peut se mesurer qu'à l'aune du savoir – en particulier scientifique – disponible. C'est pourquoi l'histoire de la philosophie ne nous paraît pas séparable de l'histoire des sciences[1]. C'est pourquoi aussi, pour l'activité philosophique des *dialectici* des onzième et douzième siècles, Boèce est tellement important : au-delà des grandes constructions patristiques, il est pratiquement le seul à ancrer l'activité théorique dans un champ constitué scientifiquement (pour une large part), celui de la logique

[1] Au sens où, par exemple, on ne peut pas comprendre Kant sans comprendre la physique mathématique de Newton (et les découvertes mathématiques de Leibniz) et au sens où la philosophie kantienne est impossible historiquement sans cette physique, comme l'a démontré Jules Vuillemin (*Physique et métaphysique kantiennes,* Paris, 1955).

aristotélicienne. Dans ce champ, deux grandes apories – celle de l'universel et celle des futurs contingents – et deux affirmations de Boèce : elles sont résolues ! « His igitur terminatis, omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est.» Venant de celui qui permet d'ancrer l'activité théorique dans le domaine d'exigence du démontrable et de l'usage scientifiquement réglé du discours, ce n'est pas sans importance. Est-ce vraiment le cas ? Les solutions sont-elles effectives ? La logique d'Aristote est-elle vraiment libérée de l'aporie du sujet de l'universel et de l'aporie de la compatibilité entre le concept déterministe de vérité logique nécessaire à la science et la contingence de l'existant ? A ces questions, Boèce répond : oui. Et Boèce tente véritablement de reconstruire une logique aristotélicienne libérée de toute forme d'aporicité et où l'on répond du sein même du corpus logique aux questions que Porphyre avait réservées à une enquête plus haute. Bref, le commentaire boécien est porteur d'un projet : la reconstruction de la logique aristotélicienne dans le sens de sa systématisation maximale, par la suppression en elle de toute forme d'aporicité fondamentale, et cela dans un contexte où le domaine d'interprétation de la théorie logique est étendue aux frontières mêmes de l'exprimable. C'est ce que nous appelons « logicisme boécien ».

La philosophie d'Abélard a été étudiée de manière fondamentale avant tout par des approches internes. Nous pensons particulièrement aux travaux de Jean Jolivet[1] et à ceux de John Marenbon[2]. Mais, finalement, elle a été assez peu étudiée dans son rapport externe et vivant à sa source principale, Boèce. Et, en général, le tableau qui en ressort est celui d'une critique nominaliste du réalisme (modéré) boécien. Abélard reproche à Boèce de confondre les mots et les choses :

> Maxime autem Boethius in Commentariis
> hanc confusionem[3] per translationem facit […][4].

Abélard critique la confusion boécienne entre les mots et les choses et, comme l'a fait remarquer Alain de Libera[5], « à partir de

---

[1] J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard* (seconde édition, Paris, 1982) et les nombreux articles sur le même sujet cités dans la bibliographie.

[2] J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard,* Cambridge, 1997.

[3] Entre la « propriété des noms » (l'universalité : la *specialitas* ou la *generalitas*) et la « propriété des choses ».

[4] « C'est surtout Boèce qui, dans ses *Commentaires,* fait cette confusion, par des transferts [entre la propriété des noms et la propriété des choses] […] » LI, *Gloses sur Porphyre,* éd. Geyer, p. 30^{27-28}.

[5] Dans un ouvrage important pour la compréhension du rapport d'Abélard à Boèce, *L'art des généralités, théories de l'abstraction,* Paris, 1999, p. 287. Mais par ailleurs nous ne partageons pas l'appréciation que propose A. de Libera de la pensée d'Abélard (par exemple p. 286 : « On sait que, partant de positions proches de Roscelin, [Abélard] a beaucoup évolué, aboutissant,

là, tout coule de source : le « nominalisme » d'Abélard et le rôle qu'il joue dans l'historiographie ». Sans nier que la tradition historiographique d'un Abélard initiateur d'une critique nominaliste de théories réalistes dont il était le contemporain et trouvant son origine dans les confusions entre mots et choses que recèlent le commentaire boécien n'ait de solides arguments à faire valoir, nous voudrions privilégier ici une autre compréhension du rapport critique et vivant d'Abélard à sa source principale, Boèce. Nous souhaitons établir ici que la philosophie d'Abélard s'organise autour d'une lecture critique des commentaires boéciens, ces textes qu'Abélard avait sans cesse sous les yeux lorsqu'il commentait lui-même Aristote, et que l'enjeu critique de cette lecture n'était pas fondamentalement la construction d'un commentaire nominaliste de la logique aristotélicienne alternatif au commentaire « réaliste » de Boèce, mais, différemment, une critique de ce qu'on peut appeler le « logicisme » de Boèce : l'affirmation qu'il a résolu les deux grandes apories qui structurent le corpus logique aristotélicien. Le commentaire d'Abélard n'est pas tant – soutient-on ici – une alternative nominaliste au réalisme boécien qu'une alternative aux « omnis quaestio dissoluta est » boéciens (la double théorie du sujet unique), fondée sur la reconnaissance du caractère *fondamental* et *structurel* des apories en question. Nous soutenons ici qu'Abélard considérait les deux solutions boéciennes comme intenables et ceci pour des raisons fondamentales. Ces deux points de vue – critique du réalisme (un projet nominaliste, donc) ou critique du logicisme (un projet non nécessairement nominaliste) d'une théorie philosophique – sont philosophiquement et historiquement distincts. S'agissant d'Abélard le premier point de vue est plus apparent mais aussi plus superficiel : le deuxième point de vue – c'est ce que nous voulons montrer – permet d'accéder à une strate plus fondamentale et plus structurelle de la pensée d'Abélard.

Notons d'abord que les catégories historiographiques « nominalisme » et « réalisme » ne sont pas plus attestées que celle de « logicisme » au douzième siècle. Elles n'appartiennent pas au vocabulaire du douzième siècle et il n'est pas sûr que « reales » et « nominales » soient les équivalents des termes « realistae » et « nominalistae » du quinzième siècle. Les catégories « nominalisme » et « réalisme » relèvent du discours de l'historien

---

pour finir, à une réponse très raisonnable, boécienne dans son esprit sinon dans sa lettre […] »). Il y a une *rupture* chez Abélard avec la compréhension boécienne de la logique aristotélicienne et spécialement avec la double théorie du sujet unique énoncée par Boèce (qu'Abélard n'a jamais soutenue). C'est un point important.

et d'une grille de lecture proposée pour l'intelligence de textes en lesquels ces termes ne sont pas attestés. De là, le recours à ces catégories pour caractériser le rapport d'Abélard à Boèce ou à ceux qu'on nomme au douzième siècle « reales » ne va pas de soi et demande à être justifié méthodologiquement par l'historien qui les utilise. Chacun admettra que l'histoire de la philosophie n'est pas réductible à une simple histoire des idées ou des mentalités, si systématiques soient-elles ; le point de vue adopté et les catégories historiographiques utilisées par l'historien pour rendre intelligible cette histoire doivent être eux-mêmes justifiés philosophiquement, et en particulier là où ces catégories (nominalisme, réalisme) ne sont pas attestées textuellement (ce qui est le cas au douzième siècle). En un mot avant de clarifier le propos d'Abélard, il nous semble indispensable de clarifier les enjeux philosophiques des différentes grilles de lecture qui, explicitement ou implicitement, lui sont appliquées.

Abélard est réputé avoir mis en place une alternative nominaliste au réalisme de Boèce et des dits *reales.* Reste à savoir ce qu'on entend par là, du point de vue philosophique. On avance souvent, pour caractériser une théorie nominaliste, un principe ontologique très vague : « rien n'existe hors de l'esprit qui ne soit individuel ». Ce principe est vague parce qu'il repose sur des « notions » floues et ambiguës : les notions d' « individu » et d'« existence hors de l'esprit ». En effet :

1°) l'histoire de la philosophie nous apprend que ce qu'il faut tenir pour individuel ou non est exactement le point sur lequel des théories sur le nominalisme desquels personne n'a de doute sérieux (mettons, par exemple : Ockham, Hume, Russell ou Goodman) sont *les moins compatibles* entre elles : ainsi ce qu'Ockham tient pour « individuel » (« substance et qualité ») n'est certainement pas ce que Hume, par exemple, est prêt à tenir pour tel (les « sense-data ») et encore moins Goodman (ce qui peut être obtenu par l'opérateur « overlap »), entre autres exemples nominalistes non-ambigus et pour s'en tenir à des théories dont le nominalisme ne fait pas habituellement problème. Le terme « individu » recouvre des réalités très différentes et dont l'appréciation semble très variable d'un « nominaliste » à l'autre. Cette instabilité conceptuelle du terme « individu » est à comparer avec la très grande stabilité du concept mathématique de nombre naturel – la *discretio numero,* dont parle Abélard. Par exemple, du point de vue de Hume, la différence entre substance et qualité – lorsqu'elle est reçue dans les choses, comme c'est le cas chez Ockham – relève assurément d'une confusion entre le langage et la réalité. Le

nominalisme – que chacun accorde à chacune de ces théories – doit, donc, venir d'ailleurs que de l'intuition apparemment très variable de ce qui est individuel ou ne l'est pas *puisque* c'est précisément sur ce qu'il faut tenir pour individuel ou non que ces théories sont, clairement, en désaccord entre elles. Leur accord doit venir d'ailleurs[1].

2°) « L'existence hors de l'esprit ». Cette existence hors de l'esprit est ambiguë et peut s'entendre en deux sens, selon qu'on entend « hors de l'esprit » comme signifiant donné à la perception sensible ou comme signifiant « non-réductible à une construction mentale». L'existence objective peut, en effet, s'entendre en deux sens : 1°) existe objectivement « ce qui peut être associé à une action exercée sur nos sens » et 2°) existe objectivement « ce qui n'est pas réductible à une libre construction ou à une libre convention de notre esprit », c'est-à-dire ce qui n'est pas réductible à une simple construction psychologique (ou à une simple convention linguistique). Il est *indispensable* de distinguer ces deux sens. En effet, si nous les identifions, nous supprimons, par exemple et sans ambiguïté, la théorie des concepts d'Ockham – puisque, pour ce dernier, le concept est un signe et *mental* et *non conventionnel* : si nous ne distinguons pas les deux sens, il n'y a pas de place pour une entité qui soit à la fois mentale et non-conventionnelle, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de place pour la théorie des signes mentaux naturels d'Ockham. Il est donc nécessaire de concevoir entre l'existence attestée par les sens et l'existence purement psychologique (à titre de simple représentation mentale) un tiers. Si nous supprimons ce tiers, nous supprimons la théorie des concepts d'Ockham : il ne peut pas y avoir des signes qui soient et mentaux et naturels (c'est-à-dire non-réductibles à une libre convention de mon esprit). D'un autre côté, si nous acceptons que tout ce qui ne relève pas d'une simple convention linguistique ou d'une pure construction mentale ne se range pas sous le sens n°1 (c'est-à-dire si nous acceptons que tout ce qui appartient à l'objectivité n'est pas nécessairement attesté dans l'expérience sensible), le *topos noetos* du livre VI de la République peut sans difficulté se ranger sous la catégorie opposée (le sens n°2 : la non-réductibilité à une pure construction mentale) puisque l'existence objective n'implique plus l'indépendance à l'égard de notre esprit, mais seulement la non-réductibilité à une libre convention de notre

[1] Cf. également pour une critique de la notion d' « individu » au sens « atomique » et absolu en logique, l'article de Hao Wang, « What is an individual ? » repris dans *From Mathematics to Philosophy,* London, 1974, p. 416-424. Par ailleurs, on sait qu'Abélard distingue dans la LNPS (et dans ses trois théologies) au moins cinq types d'identités et de différences.

esprit. Pour dire les choses plus clairement, se contenter d'une dichotomie entre 1) l'existence sensible et 2) ce qui est réductible à une construction psychologique, libre et conventionnelle, supprime, assurément, le platonisme mais aussi et avec lui, l'ockhamisme. Dans *les faits,* force est de distinguer entre deux sens de l'expression « exister objectivement » : 1°) peut être associé à une action exercée sur les sens et 2°) n'est pas réductible à une libre convention de notre esprit. Il est clair que le concept de nombre naturel, par exemple, est objectif au sens n° 2 et non au sens n°1. Ce qui paraît inacceptable c'est tantôt de distinguer implicitement ces deux sens (ce qui est le cas dès qu'on parle de concepts *naturels*), et tantôt d'affirmer ne recevoir dans le domaine de l'existence objective que ce qui peut être posé comme existant au sens n°1. Il faut choisir : soit le critère de l'objectivité est l'existence au sens n°1 et il n'est pas question de poser l'existence d'entités à la fois « mentales » et « naturelles » - par exemple, les signes mentaux d'Ockham - soit on admet qu'appartiennent à l'objectivité des entités qui ne peuvent pas être posées comme existantes au sens n°1, et il n'est plus question de résoudre la théorie de la connaissance en une dichotomie simple entre ce qui est donné à l'expérience sensible et ce qui est librement construit par l'esprit. A la confuse « existence hors de l'esprit » pour définir l'existence objective, nous préférons une distinction claire entre deux genres d'objectivité : l'une, restreinte, qui comprend uniquement ce dont l'existence est attestée par une action exercée sur nos sens et l'autre, assurément plus large, qui comprend tout ce qui ne peut être réduit à une libre construction de notre esprit[1]. La confusion entre ces deux sens[2] nous semble relever *nécessairement* d'une théorie sceptique de la connaissance qui, éventuellement, comme théorie possible de la connaissance, est peu pertinente. Il nous semble plus pertinent d'admettre que pour penser l'expérience nous avons besoin d'admettre l'objectivité d'entités – par exemple des concepts – qui ne sont pas réductibles aux données brutes de cette même expérience, comme c'est le cas - au moins et comme chacun est obligé d'en convenir - du concept axiomatique de nombre naturel dont nous n'allons faire ni un concept empirique ni une simple construction psychologique (ou une simple convention

[1] Cette distinction est indispensable, par exemple, pour comprendre la distinction que fait Abélard entre « essentia » (et « res ») d'un côté et *status* de l'autre, un statut qui, bien qu'il ne soit aucune *res* et aucune *essentia,* « *habet esse ex operatione naturae* », soutient Abélard (LNPS, éd. Geyer, p. 554^{38-39}).

[2] I.e. la réduction du deuxième sens au premier.

linguistique)[1]. De là, il nous semble souhaitable d'éviter les simplifications d'une équation entre objectivité et existence extra-mentale au sens n°1. Par exemple, chez Abélard, les statuts génériques ou spécifiques appartiennent à l'objectivité (c'est-à-dire dans le langage d'Abélard relèvent de la nature) à la différence des noms génériques ou spécifiques qui relèvent, eux, d'une institution et d'une convention humaines, mais d'un autre côté ils sont discernables *sola ratione* et n'existent pas à la manière dont les *essentiae* du monde existent indépendamment des sensations qui me révèlent leur existence. Ce ne sont pas du tout des *essentiae* du monde. Il est faux que la distinction « par nature »/ « par convention » que fait Abélard en distinguant le nom universel lui-même et sa *causa* puisse se résoudre en une distinction du type : « existe empiriquement » / « réductible à une convention de mon esprit ». « Status specialis habet esse ex operatione naturae[2] », soutient Abélard, mais note-t-il dans la même œuvre, « […] humanitas non venit ad sensum, sed sola ratione distinguitur[3] ». Il n'est, donc, pas possible de poser l'équation : « « esse ex operatione naturae », soit : « non réductible à une libre convention ou à une libre construction de mon esprit » = « existe empiriquement » (i.e : « venit ad sensum ») ». Cette équation est fausse, chez Abélard. Le statut définitionnel de chose relève de la nature des choses – et non d'une convention de mon langage ou de mon esprit – et, cependant, il n'est réductible à aucune entité empiriquement donnée : « Status non est res aliqua » et « humanitas non venit ad sensum ». Il est impossible de lire, chez Abélard, une équation simple posant que tout ce qui n'est pas réductible à une existence sensible et indépendante de ma pensée (en ce sens empirique-là) est réductible à une libre convention de mon esprit, c'est-à-dire à une pure construction mentale. Le statut définitionnel de chose n'est pas réductible à une simple construction mentale de *mon* esprit. D'un autre côté cette « naturalité » (cette objectivité) du statut « esse X » n'existe pas empiriquement à la manière dont cette *essentia quae est X* existe indépendamment des sensations qui m'assurent de son existence. Si je résous toute forme d'objectivité en l'existence hors de l'esprit au sens n°1, la théorie des statuts disparaît. Mais, en fait, cette dichotomie simple est ruineuse *même* pour la théorie des concepts

[1] Par ailleurs, on sait que la réduction à un formalisme donné du concept axiomatique de nombre naturel (le projet de Hilbert) est *démonstrativement* (et donc scientifiquement) un échec (par les deux théorèmes d'incomplétude de Gödel de 1931). Cf. sur ce point (entre autres), *Le théorème de Gödel,* E. Nagel, J. R. Newman, K. Gödel, J.-Y. Girard, Paris, 1989.
[2] LNPS, éd. Geyer, p. 554^{38-39} : « Le statut spécifique est par œuvre de la nature ».
[3] LNPS, éd. Geyer, p. 542^{7-8}.

d'Ockham qui admet des entités qui sont à la fois purement intra-mentales et pleinement objectives (puisque « naturelles »). De là, il est nécessaire - même dans le contexte nominaliste de la théorie ockhamiste des concepts - de distinguer clairement et avec soin entre « exister hors de l'esprit » au sens d'exister empiriquement et « exister hors de l'esprit » au sens négatif de « non-réductible à une libre construction de mon esprit ou à une simple convention de mon langage», second sens qui peut s'appliquer à des entités qui n'existent pas « hors de l'esprit » au premier sens, comme c'est le cas, par exemple, chez Ockham. Mais on a bien compris que dès l'instant où l'on admet que l'objectivité ne se réduit pas à l'existence extra-mentale au sens n°1, même Platon peut admettre que l'Idée n'existe pas hors de l'esprit au sens où « exister hors de l'esprit » signifie « exister empiriquement ». C'est pourquoi cette expression est particulièrement peu informative et source avant tout de simplifications et de confusions et c'est aussi pourquoi nous préférons une distinction claire entre les deux sens susmentionnés, en admettant, donc, la non-réductibilité du sens n°2 au sens n°1.

En un mot le slogan « rien n'existe hors de l'esprit qui ne soit individuel » présente une instabilité conceptuelle telle qu'un usage un peu rigoureux du critère semble bien difficile. Par exemple, on dit que les théories critiquées par Abélard dans ses deux logiques sont des théories « réalistes ». En fait, comme nous le montrerons, ces théories ont en commun non pas le « réalisme » - en un sens général et décontextualisé - mais la théorie du sujet unique de Boèce, ce qui n'est pas nécessairement la même chose. Ces théories – dans les faits – sont des commentaires de la solution boécienne de l'aporie de l'universel. Et nous constaterons que ces théories – comme la solution qu'elles commentent – ne posent nullement l'existence d'un substrat extra-linguistique (ou extra-mental) non réductible à l'individuel (quelque chose comme une nature commune). Comme la théorie de Boèce, ces théories sont construites pour éviter d'avoir à poser quoi que ce soit *in re* qui ne soit pas *numero discretus* et singulier. Ces théories – toujours comme celle de Boèce – n'ont pas une ontologie réaliste en ce sens-là (admettant l'objectivité d'entités non-réductibles à l'individuel). Ainsi, selon le texte anonyme *Quoniam de generali* publié par J. Dijs[1] où l'auteur de ce texte[2], après avoir critiqué l'*antiqua sententia* (la théorie de l'essence matérielle), soutient une

[1] J. Dijs, « Two Anonymous 12th century Tracts on Universals », *Vivarium,* 1990, t. 28, p. 93-113 et B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale,* Paris, 1892, vol. V, p. 312-313.
[2] Peut-être Gauthier de Mortagne.

théorie qui est, de toute évidence, la deuxième théorie critiquée par Abélard dans la LNPS (la théorie de l'universel/*respectus*), le principe fondamental de la théorie soutenue est que « tout ce qui est est un individu» [« Est autem *primum propositum* sententiae nostrae : quidquid est, est individuum »]. Il fait aussi remarquer explicitement que ce principe ontologique de base était déjà celui de l'*antiqua sententia* (la théorie de l'essence matérielle). Et, en effet, on le vérifie dans le *Pseudo-Rhabanus* (P3) où on peut lire[1] :

> Itaque genera et species inquantum sunt universalia nihil dicuntur esse […]. *Nulla essentialiter existunt nisi sola individua*. Dicendum est igitur genera et species quodam modo in hoc quod individua sunt subistere, in eo vero quod genera et species sunt tantum intelligi et *non esse* [« C'est pourquoi les genres et les espèces en tant qu'ils sont des universaux sont dits n'être rien […]. *Quant à l'être rien n'existe sinon les seuls individus*. Il faut, donc, dire que les genres et les espèces subsistent d'une certaine manière – en tant qu'ils sont des individus – mais sont seulement intelligés et *n'existent pas en tant qu'ils sont genres et espèces*.»]

On peut difficilement faire une déclaration ontologique plus claire. Or P3 présente une version de la théorie de l'essence matérielle (ou d'une théorie très proche de la théorie critiquée dans la LI), selon toute vraisemblance, *antérieure* à la controverse avec Abélard. Celui-ci n'est donc pour rien dans ce parti pris ontologique. Pour l'auteur de P3 il n'y avait aucune incompatibilité entre une ontologie réduite à l'individuel et cette théorie même (ce qui est d'ailleurs confirmé par les propos d'Abélard lui-même dans la LI, où il remarque que le dépouillement des formes accidentelles ou substantielles n'est actualisable, c'est-à-dire réalisable, qu'en pensée et n'a aucune actualité hors de l'abstraction). John Marenbon pose qu'Abélard soutient quant à la question des universaux deux thèses : « (T1) Every thing is particular » et « (T2) Universals are *Voces* »[2]. Il ne fait aucun doute selon les textes que (T1), entendu comme un énoncé ontologique, est soutenu en toutes lettres par P3 et par *Quoniam de generali,* des textes relevant clairement des *reales.* John Marenbon définit les « réalistes » comme ceux qui rejettent (T1) (« (…) the realists (those who rejected (T1) (…)) »[3]). Mais (T1) est le « primum propositum » (« Quidquid est, est individuum ») de la théorie de

[1] Page 45 de l'édition de Y. Iwakuma. Nous remercions Irène Rosier-Catach de nous avoir permis d'avoir accès à cette édition qui n'est pas encore publiée.

[2] J. Marenbon, « Life, milieu and intellectual contexts », *The Cambridge Companion to Abelard,* 2004, p. 27-28.

[3] J. Marenbon, « Life, milieu and intellectual contexts », *The Cambridge Companion to Abelard,* 2004, p. 32.

l'universel soutenue dans *Quoniam de generali* et on vient de voir qu'indépendamment de toute influence d'Abélard, (T1) était explicitement soutenu par l'auteur de P3. Quelque chose ne va pas[1]. En fait (T1) est une proposition ambiguë : si on la comprend comme un proposition ontologique, c'est-à-dire comme excluant du domaine « *in re* » – extérieur à la pensée – toute chose qui n'est pas particulière, il ne fait aucun doute que (T1) est soutenue par P3 qui est un bon témoin d'une théorie très proche de la théorie de l'essence matérielle, par *Quoniam de generali* qui est un bon témoin de la théorie de l'universel/*respectus* et par le Pseudo-Joscelin qui est un bon témoin de la théorie de l'universel/*collectio.* Par contre, si on comprend (T1), non comme excluant une *essentia* non particulière (en ce sens-là les *reales* critiqués par Abélard soutiennent tous (T1)), mais comme excluant que le sujet - la *res* - qui *in concreto* et hors intellection est individuel soit aussi - la même *res* - universel en acte *in abstracto* et (seulement) dans l'intellection, alors ni P3, ni *Quoniam de generali,* ni le Pseudo-Joscelin ne soutiennent (T1). Il n'y a de chose universelle en acte pour P3, *Quoniam de generali* ou le Pseudo-Joscelin qu'au sens de la théorie du sujet unique, c'est-à-dire *in abstracto* et *in intellectu.* Il n'est pas question - comme on peut le constater - de poser *essentialiter* - quant à l'être - une *res universalis* en tant que telle, c'est-à-dire non réduite à son contraire. C'est particulièrement clair dans les deux théories de l'indifférence puisqu'elles posent, toutes deux, selon Abélard, que les choses individuelles diffèrent « tam materia quam forma ». Mais, comme on le voit dans P3, ce principe ontologique - « nulla essentialiter existunt nisi sola individua » - était aussi soutenu par des partisans de la théorie de l'essence matérielle (ou d'une théorie très proche). Pour eux, il n'y a pas d'incompatibilité à poser d'un côté une ontologie réduite aux « seuls individus » et de l'autre une « identité d'essence »[2] entre tel individu et tel autre : ils soutiennent ensemble les deux affirmations : 1°- « Quant à l'être, rien n'existe sinon les seuls individus » et 2° - c'est la même « essence » qui est simultanément

[1] Il faut distinguer la thèse des *reales* « genus est res » et la négation de (T1). Les *reales* attribuent le sujet de la *generalitas* à la *res,* mais ce sujet n'existe en dehors de l'abstraction et *in re* que *singulariter* et ceci dans les trois théories critiquées dans la LI. « Genus est res » et (T1) sont *tous deux* vrais pour les *reales*, parce que la théorie soutenue est que pour l'universalité et la singularité il n'y a qu'un seul et même sujet. Les théories en cause sont incompréhensibles en dehors de la théorie boécienne du sujet unique. De là, il est inexact que la réception de la thèse « genus est res » implique la négation de (T1), qui de fait n'est pas niée mais bien affirmée en tant qu'énoncé ontologique par les trois meilleurs témoins que nous ayons de théories très proches de celles critiquées dans la LI (soient P3, *Quoniam de generali* et le Pseudo-Joscelin). Nous reviendrons en détail sur ce point au chapitre III.

[2] Et, donc, un réalisme de l'universel.

« in multis ». Comment est-ce possible ? L'identité d'essence entre Socrate et l'âne Brunellus n'existe en dehors de la pensée qu'à titre potentiel, et non pas actuellement (« essentialiter ») parce qu'aucune substance (créée) non seulement n'existe mais ne peut exister « pura » c'est-à-dire indépendamment des formes qui la particularisent. Il n'y a pas seulement – comme le soutiennent les deux autres théories – des essences à la fois diverses et consemblables, mais bien identité d'essence, parce que l'essence de Socrate et l'essence de Brunellus ne différent que par les formes qui les particularisent ; la réception d'un principe d'individuation par les formes contraint à poser, plus qu'une « consimilitudo » entre Socrate et Brunellus, une *identité* d'essence entre les deux ; donc, elles ne différent pas « par la matière » comme elles diffèrent par les formes, bien qu'il soit *impossible* qu'existe une matière non informée et donc non particularisée : de là, il est bien vrai que « les genres et les espèces en tant qu'ils sont des universaux sont dits n'être rien parce qu'ils ne sont jamais trouvé à l'état pur ». La séparation entre la matière et les formes qui l'individuent n'est possible qu'*in intellectu,* même si cet acte de dépouillement des formes est bien fondé *in re,* non pas à titre actuel – rien n'existe qui ne soit informé et donc individuellement séparé – mais à titre potentiel. Donc, l'identité d'essence est *in re* une pure potentialité qui – à moins d'une contradiction immédiate – est rigoureusement inactualisable *in re* : elle n'a d'actualité qu'*in intellectu.* Nous vérifierons ce point (essentiel à la théorie) au chapitre III. Donc, « quant à l'être rien n'existe sinon les seuls individus », entendons qu'en acte rien n'existe qui soit commun à plusieurs et non séparé individuellement, même si *en puissance* tel individu est « matériellement » identique à tel autre, une puissance qui ne peut passer à l'acte que *dans la pensée* et *jamais* hors d'elle. Donc P3 et la théorie de l'essence matérielle telle que rapportée par la LI soutiennent *sans contradiction* qu'il n'y a aucune *res* qui soit *in re* universelle et que, cependant, la proposition « genus est res » est vraie. La théorie de l'essence matérielle est une théorie compliquée qui cherche à concilier le principe d'une ontologie réduite à l'individuel (qui est induite par le rejet boécien de l'existence hors intellection de toute *res una sive multiplex* universelle et est explicitement posée par P3) et un ancrage de la communauté de l'universel - que pense en acte la *ratio* - dans la nature même des choses. Le moyen qu'elle utilise est une interprétation de la théorie boécienne du sujet unique centrée autour d'un principe d'individuation par les seules formes. La caractéristique propre de la théorie de l'essence matérielle (comme des deux autres théories

critiquées dans la LI) est précisément les contorsions compliquées qu'affecte cette théorie pour fonder *in re* la communauté de l'universel sans rien poser *in re* qui ne soit strictement réductible à l'individuel. D'autres théories poseront clairement *in re* – en l'assumant ontologiquement – des natures communes et, donc, non réductibles à l'individuel. Tel n'est pas le cas de la théorie de l'essence matérielle : « nulla essentialiter existunt nisi sola individua ». Si on fait dire plus à cette théorie – par exemple, il y a « essentialiter » un *item* non individuel et commun à plusieurs – alors d'une part on ne peut plus admettre comme le fait l'auteur de P3 que « nulla essentialiter existunt nisi sola individua » et que les espèces et les genres en tant qu'universaux ne sont rien et, d'autre part, on ne peut plus admettre que la théorie de l'essence matérielle soit une interprétation de la théorie boécienne du sujet unique de l'universalité et de la singularité (puisque cette théorie poserait l'existence *in re* d'une nature non-réductible à l'individuel), ce qu'elle affirme pourtant être. Cette seconde hypothèse qui n'est pas en soi impossible nous paraît se heurter à l'objection suivante : pour Abélard la théorie de l'essence matérielle *est* une théorie du sujet unique : « […] cum in se sit universale, *idem* per advenientes formas singulare sit, sine quibus naturaliter in se subsistit et absque eis *nullatenus actualiter permanet,* universale quidem in natura, singulare vero actu, […] et *eadem teste Boethio* et subsistunt singularia et intelliguntur universalia »[1]. Si la théorie soutient la subsistance en dehors de l'abstraction d'une communauté d'essence actuelle (et non seulement potentielle) et pose donc l'existence *in re* d'une entité non-individuelle, Abélard a mal compris la première théorie de Guillaume de Champeaux et l'examen de cette théorie dans la LI repose sur un malentendu. Guillaume de Champeaux ne soutient pas la théorie du sujet unique[2] et Abélard se trompe. Cela

[1] LI, éd. Geyer, p. 11^{3-9}.

[2] Un point qui n'est pas absolument impossible mais qui nous paraît extrêmement peu probable. Comme le fait remarquer C. Mews, si Guillaume innove en accordant une grande importance aux sources grammaticales et rhétoriques (à Priscien et à Cicéron, donc), il se veut sur le plan logique fondamentalement loyal à l'enseignement de Boèce, ce qui ne serait évidemment pas le cas s'il avait rejeté avec la théorie du sujet unique (telle que celle-ci répond au questionnaire de Porphyre) la *solution* boécienne de l'aporie de l'universel. La théorie de Guillaume n'est pas réductible à celle de Boèce mais elle veut rester au niveau fondamental fidèle à la théorie boécienne du sujet unique, que, loin de contredire, elle « durcit » au contraire : Guillaume reste, fondamentalement, dans le cadre boécien (ce qui n'est pas le cas d'Abélard qui rejette la théorie du sujet unique). Cf. C. Mews : « [William of Champeaux] preferred to emphasize continuity with the teaching of Boethius, rather than to proclaim himself as a « modern » » (p. 104) et : « In many ways, he was a traditionalist, *loyal to the teaching of Boethius* [c'est nous qui soulignons] » (p. 116). Si Guillaume avait renoncé au plus essentiel de l'enseignement logique de Boèce (la solution boécienne à l'aporie de l'universel), il est clair qu'on ne pourrait voir dans Guillaume un logicien fidèle à l'enseignement des textes logiques de Boèce, ce qu'au contraire – comme le souligne fortement C. Mews –

aurait une conséquence grave sur l'argumentation même d'Abélard contre la théorie de l'essence matérielle : nous montrerons au chapitre III que si on supprime la thèse d'une identité entre le sujet de l'universel et le sujet du singulier, alors les arguments formulés par Abélard contre la théorie de l'essence matérielle *tombent*. Autrement dit, la réfutation par Abélard de la théorie de l'essence matérielle ne peut fonctionner que si cette théorie est une théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité. Il nous semble plus conséquent de faire l'hypothèse qu'Abélard a bien compris la théorie de Guillaume et que celle-ci pose que cela qui est *in intellectu* actuellement identique en Socrate et Brunellus est cela même qui – informé – est strictement individuel en Socrate et strictement individuel en Brunellus, ce qui ne peut se comprendre sans contradiction que si on pose qu'*in re* l'identité d'essence entre Socrate et Brunellus est une pure potientialité qui n'est pas actualisable en dehors de l'acte d'abstraction qui les dépouille l'un et l'autre de toutes les formes qui les individuent et dont ils ne peuvent en aucun cas être séparé dans l'existence. De là, même dans la théorie la plus « réaliste » (ce que nous ne contestons évidemment pas[1]), c'est-à-dire dans la théorie de l'essence matérielle, le postulat d'une ontologie réduite à l'individuel était respecté : « Nulla essentialiter existunt nisi sola individua ». De là, (T1) est une proposition foncièrement ambiguë dans le contexte des *reales* critiqués par Abélard. Soit (T1) est reçue comme une proposition ontologique et il est clair alors que (T1) est soutenue par les *reales* critiqués par Abélard. Soit (T1) est comprise comme une proposition sémantique excluant que le sujet de l'universalité *in intellectu* puisse être, de quelque manière qu'on l'entende, une *res* et cela *même si* cette *res* n'existe hors de l'esprit que *singulariter*, et alors, en effet, (T1) n'est pas soutenue par les *reales*. Mais si nous entendons (T1) comme proposant que hors de l'esprit il n'existe que des *res* particulières, alors il est inexact que (T1) ne soit pas soutenue par les *reales*. Prenons les choses dans l'autre sens : soit la négation de (T1) est ontologique et pose l'existence d'une *essentia* ou d'une *res* « extra-mentale » non-individuelle et alors cette négation n'est pas soutenue par les *reales* concernés par le débat avec Abélard; soit la négation de (T1) signifie que le sujet de l'universalité est une *res* au sens de la théorie du sujet unique (c'est-

---

Guillaume est en profondeur. Cf. C. Mews, « *Logica* in the Service of Philosophy : William of Champeaux and his Influence », *in* R. Berndt (éd.), *Schrift, Schreiber, Schenker, Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinen,* Berlin, 2005, p. 77-117.

[1] Simplement, le critère avancé - « n'existe hors de l'esprit que ce qui est individuel » - ne peut pas suffire à qualifier une théorie de nominaliste : à ce compte-là le très réaliste auteur de P3 est nominaliste. Ce critère ne fonctionne pas.

à-dire au sens où cette *res*, qui est conçue comme universelle *in intellectu* et sous le regard de la *ratio*, est particulière *in re* et sous le regard du *sensus*) et alors la négation de (T1) est effectivement soutenue par les mêmes. Réaliser ce point est important, parce que cela permet – nous semble-t-il – de situer de manière plus *précise* l'enjeu exact du débat, qui *ne porte pas sur la réception ou non d'une ontologie admettant au nombre des entités réelles des entités irréductiblement non-singulières* (un principe ontologique admis par de très nombreuses théories réalistes antiques, médiévales ou modernes *mais non* par les *reales* critiqués par Abélard). La vraie question est : comment ces trois bons témoins des *reales* peuvent-ils soutenir (T1), entendue comme une proposition ontologique[1], *et* la proposition « genus est res » ? On peut faire l'hypothèse que ces textes sont contradictoires (soutenant à la fois (T1) dans sa version ontologique – ce qui est textuellement incontestable – et sa négation), mais sans doute pas en première hypothèse. Il y a une autre solution qui est conforme au propos explicite[2] de ces textes : les auteurs de ces textes soutiennent tous la théorie du sujet *unique* de la singularité (« in re ») et de l'universalité (« in intellectu solo ») : c'est le *même* sujet qui, hors intellection et *essentialiter,* est individuel et qui, *in abstracto* et *in intellectu solo,* est universel. En ce sens, admettre (T1) n'implique pas de nier « genus est res », parce que cette chose qui est universelle dans la pensée est identiquement particulière hors de la pensée, un domaine où il n'y a, pour P3, *Quoniam de generali* ou le Pseudo-Joscelin, que des entités particulières et rien qui soit en acte et de manière effective universel ou commun. *In re, il n'y a que des étants singuliers* et la communauté de l'universel est une potentialité naturelle inactualisable hors de l'intellection. La théorie boécienne du sujet unique a une fonction *structurante* dans les théories des *reales* critiquées par Abélard et c'est, comme nous le montrerons au chapitre III, ce qui apparaît clairement dans le propos même d'Abélard sur ces théories dans la LI. Ce point est vraiment essentiel à la compréhension de ces théories. En fait, il faut distinguer entre un réalisme qui admet l'existence de substances secondes problématiquement non-réductibles aux substances singulières et premières (le réalisme aristotélicien) et les théories soutenues dans P3, dans *Quoniam de generali,* ou encore dans le Pseudo-Joscelin. Ces théories admettent – si on veut s'en tenir aux

[1] Une version ontologique de (T1) qu'on peut formuler ainsi (T1 ont.): « Every thing is *essentialiter* particular ».

[2] En effet, nous vérifierons que P3, *Quoniam de generali,* et le Pseudo-Joscelin affirment tous que leurs théories de l'universel s'inscrivent dans le cadre de la solution boécienne (la théorie du sujet unique) qui est expressément citée dans les trois cas.

textes – (T1) (au sens ontologique) et elles ne soutiennent pas (T2) parce que la véritable théorie qu'elles extrapolent n'est pas « le » réalisme aristotélicien (« in re » comme on dira plus tard) ou platonicien (« ante rem » comme on dira aussi plus tard) mais une théorie tout à fait particulière : la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité de Boèce, une théorie entièrement construite pour fournir un substrat réel à l'intellection des universaux tout en maintenant strictement (T1) en son sens ontologique, une thèse incontestablement soutenue par Boèce puisque c'est lui qui démontre - dans le *Second commentaire sur Porphyre* - qu'il ne peut exister hors de la pensée rien qui soit universel. Les théories des *reales* critiqués par Abélard sont inintelligibles en dehors du commentaire boécien de Porphyre[1], telle que la théorie du sujet unique *n'est pas une théorie proprement aristotélicienne* (Aristote ne pose nulle part de sujet unique de l'universalité et de la singularité) mais est inspirée d'un généralisation aux substances secondes de la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques[2]. Or, cette généralisation est évidemment illisible chez Aristote lui-même : les substances secondes sont bien trop - problématiquement - réelles pour qu'Aristote les exclue ainsi radicalement de son ontologie. Cette théorie veut - c'est vraiment l'expression propre - la quadrature du cercle : un fondement *réel* pour les universaux dans une ontologie dont est exclu tout ce qui n'est pas individuel ou réductible à l'individuel. Nous soutenons que la théorie de l'essence matérielle et la théorie de l'universel-*respectus* sont des versions de la théorie du sujet unique de Boèce[3] et qu'il n'y a donc rien d'étonnant à les voir soutenir explicitement (T1) dans sa version ontologique. Nous verrons que (T1) s'applique aussi, selon Abélard, aux partisans de la troisième théorie (celle de l'universel / *collectio*), un point qui est pleinement confirmé par le Pseudo-Joscelin (celui-ci posant que la collection de tous les hommes est une « cogitatio » au sens de Boèce : « une pensée rassemblée [*cogitatio collecta*] à partir de la similitude substantielle des individus », telle que hors de la pensée - est-il soutenu - il n'y a que Socrate, Platon et tous les autres individus tels).

[1] Nous ne voulons pas dire que ces théories se réduisent à la théorie du sujet unique mais qu'elles « durcissent » cette théorie en tentant de la préciser dans trois cadres conceptuels bien différents que nous étudierons au chapitre III.

[2] Et cela dans un contexte où il était très difficile de distinguer la théorie réelle d'Aristote de l'interprétation qu'en donne Boèce, puisque Boèce est le seul accès disponible à Aristote.

[3] Une théorie revendiquée explicitement par P3 et *Quoniam de generali,* ce qui, de manière frappante, n'est *jamais* le cas d'Abélard.

Le point de recoupement de ces trois théories n'est donc pas l'affirmation que tout ce qui existe hors de l'esprit n'est pas individuel : « Quicquid est, est individuum » et « Nulla essentialiter existunt nisi sola individua » affirment les théories des *reales* dans P3, dans *Quoniam de generali,* dans le Pseudo-Joscelin et enfin dans la LI (ce qui est évident pour les deux théories de l'indifférence, mais s'applique aussi pour la théorie de l'essence matérielle, puisqu'Abélard précise que la substance « nullatenus permanet » sans les accidents qui la singularisent et que, donc, aucune substance ne peut exister à l'état universel (non particularisé)). Aucune de toutes ces théories ne soutient l'existence en dehors du geste abstractif de la *ratio* d'une *res* ou d'une *essentia* en tant qu'*universalis*. On ne pose pas d'étant non-singulier ou universel. Par contre, elles soutiennent toutes que le sujet qui est universel dans l'intellection est *idem* que le sujet qui hors intellection est individuel : c'est uniquement en ce sens que la proposition « genus est res » est vraie (et non dans une interprétation décontextualisée prêtant à ces théories une ontologie des natures communes qu'elles refusent en toute lettre : « Quicquid est est individuum » est leur premier postulat). Abélard soutient-il la théorie du sujet unique ? Quand on cherche à faire « varier » les théories des *reales* critiquées par Abélard dans la LI, on les voit changer du tout au tout sauf sur un point et *un seul* : le sujet de l'universalité est identique au sujet de la singularité. Leur point de recoupement est la théorie du sujet unique de Boèce comme solution définitive à l'aporie de l'universel. De l'une à l'autre de ces trois théories, il apparaît qu'on est prêt à céder sur beaucoup de choses (et des choses fondamentales) mais non sur la solution boécienne elle-même. Il n'est pas question de sortir de ce cadre. Pour Boèce – comme pour ceux qui reprennent en tentant de la clarifier sa solution à l'aporie de l'universel – la communicabilité à plusieurs de l'*humanitas* de Socrate est une pure virtualité qui n'existe en acte que postérieurement au geste abstractif de la *ratio* qui la sépare de la chose singulière et concrète en laquelle elle a son être. Cette *humanitas* «*fit universalis »,* soutient Boèce, devient universelle par sa séparation d'avec la chose singulière en laquelle elle a, à titre de propriété singulière, l'être. Son universalité ne préexiste pas en acte à ce geste abstractif : c'est ce qu'écrit Boèce, comme nous le montrerons au chapitre II. Nous montrerons aussi au chapitre III que les trois théories des *reales* critiquées par Abélard dans la LI ne disent rien d'autre et s'en tiennent, en réalité, à ce cadre ontologique. Cependant, la théorie du sujet unique de Boèce est une théorie très floue quant à la possibilité de cette

transmutation d'un même sujet de la singularité à l'universalité et conversement. Les théories des *reales* « durcissent » la théorie du sujet unique en tentant de la clarifier à partir de tel ou tel élément du commentaire boécien. Abélard va montrer que ces clarifications conduisent toutes à des conséquences intenables. Bien entendu, ces théories ne sont pas nominalistes (comme nous le montrerons aussi), mais si on s'en tient au critère susmentionné – « rien n'existe hors de l'esprit qui ne soit individuel », soit (T1ont.) -, on est un peu en difficulté : les théories en question respectent le critère ontologique qu'on avance pour caractériser une théorie non-réaliste ou nominaliste, comme, d'ailleurs, la solution boécienne qu'elles extrapolent. Celui qui dit que le fondement extra-linguistique - *in natura* - des universaux n'est réductible ni à une ni à plusieurs *res* (individuelles), ni à l'intellection que cette *causa* provoque ni, bien sûr, au *nomen* fondé, c'est Abélard. Pour Abélard la cause d'imposition du nom universel n'est pas du tout une *res* (individuelle ou non), elle n'est pas non plus un nom, de même qu'elle n'est pas l'intellection qu'elle provoque : c'est un *status,* une entité ontologiquement aporétique, et qui étant « in se ipsa infinita nec ullo rerum termino inclusa » vient fonder l'imposition du nom universel correspondant, sans être elle-même réductible à une ou plusieurs choses individuelles. On dira que, selon Abélard, ce *status* n'est rien. En fait, cette « entité » a le même statut ontologique que le *dictum propositionis* : d'aucun des deux, on ne peut ontologiquement affirmer quelque chose – il est faux qu'ils soient *aliquid* mais il est faux aussi qu'ils soient *nihil* : on peut seulement nier qu'ils soient une ou plusieurs *res*[1]. De là, c'est

[1] Et, par ailleurs, il est clair que si le statut n'est rien, alors le nom universel n'a pas de fondement *in natura :* ce n'est évidemment pas ce que veut dire Abélard. Le *status* est, comme le *dictum,* une entité ontologiquement *aporétique* : il est à la fois nécessaire à la non-vanité de l'universel - il a, donc, un pouvoir de fondation (en ce sens il n'est pas *nihil*) - et en même temps il est irréductible à une ou plusieurs *res* : le statut (« être X ») est fondamentalement irréductible à l'état même de chose (d'objet extensionnel : la *res quae est X*). Par ailleurs, Abélard pose que le terme-sujet et le terme-prédicat d'une proposition prédicative ont une dénotation contrastée : le terme-sujet est posé pour désigner la chose que nous voulons examiner mais le terme-prédicat « ponitur ad denotadum statum » (*Tractatus de Intellectibus,* § 63, éd. P. Morin, p. 64). Lorsque P. King, dans un article récent, soutient que « despite the apparent appeal to 'nature', Abelard thinks that no abstract entities are appealed to » (P. King, « Abelard on Mental », forthcoming in the *American Catholic Philosophical Quaterly,* p. 7), cela ne peut pas fonctionner sur le texte du *Traité des Intellections* : « Le fait est que le terme-sujet existe seulement pour recevoir la chose que nous voulons examiner : *par contre*, le prédicat est posé pour dénoter [ponitur ad denotandum] le statut selon lequel nous voulons examiner la chose, c'est-à-dire la viser selon la propriété de ce statut que nous *lui lions par la copule* » (« Subiectus quippe terminus tantum *ad accipiendum* est *rem* quam deliberare volumus ; ponitur predicatus *vero ad denotandum statum* secundum quem eam deliberari volumus, hoc est attendendi eam secundum illius status proprietatem quem ei copulamus », *Tractatus de Intellectibus,* § 63, éd. P. Morin, p. 64). Ici, Abélard établit un contraste (« vero ») entre ce pour quoi est « posé » le terme- sujet (la *res*) et ce pourquoi est posé le terme-prédicat (le *status*) : il est évident que le *status* n'est pas une entité concrète – ce n'est ni

Abélard qui pose que, problématiquement, le fondement *in natura* (hors du langage) des universaux, n'est réductible ni à une chose individuelle, ni à plusieurs :

> […] *omnis* causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa est. [« […] *toute* cause d'imposition d'un nom universel est en elle-même infinie et n'est enclose *en aucune limite de choses* »][1].

---

une *res* ni une *essentia* et, cependant, le prédicat est posé pour faire connaître (« ponitur ad denotandum statum») cette « entité ». Il est, donc, clair que le prédicat (universel) renvoit à un *item* qui n'est réductible à aucune entité concrète. Il ne fait ainsi aucun doute ici qu'une « entité » abstraite est ce qui fonde la signification du prédicat, même si le statut ontologique de cet « item » est foncièrement (et volontairement) conçu comme aporétique : en effet, le statut n'est aucune *res* et encore moins aucun étant concret (« essentia ») du monde. Il s'agit d'une entité d'une nature foncièrement différente de celle d'une chose (de celle d'un objet extensionnel) , et, en particulier, d'une *essentia* situable en temps et en lieu. Il faut sans doute se garder de simplifier le propos d'Abélard et de tenter de le faire correspondre à toute force aux réquisits d'un nominalisme fréquemment soutenu aujourd'hui. Si l'on parle de convergences « objectives » (entre des philosophes qui n'ont pas pu se lire), la théorie abélardienne du *status* nous semble beaucoup plus proche de la théorie de l'indifférence de l'« essence » d'Avicenne que d'une théorie nominaliste des concepts. Certains spécialistes d'Abélard s'efforcent de minimiser le plus possible la théorie abélardienne du statut. En effet, cette théorie cadre mal avec le supposé nominalisme d'Abélard. Mais il nous semble très difficile de contester que l'idée de *status generalis vel specialis* joue, à partir de la LI, un rôle *central* et *structurel* dans la théorie des universaux d'Abélard. En tout cas, il nous semble que ce n'est pas à celui qui accorde toute son importance au concept abélardien de « status generalis vel specialis » de justifier cette importance : elle est patente *dans les textes*, mais plutôt à celui qui choisit de retirer toute importance à ce concept introduit par Abélard pour assurer un fondement *objectif* (non-vain) aux universaux défintionnels et, donc, répondre à une question *essentielle* de la théorie des universaux. P. King dans son analyse, par ailleurs très précise et éclairante, des principes philosophiques d'Abélard (« Metaphysics », *The Cambridge Companion to Abelard,* 2004, p. 65-125,) souligne que le concept de *status* « adds nothing to Abelard's ontology » (p. 82) et traite de ce concept dans cette seule phrase pour ne plus y revenir. Pour Abélard le statut et le *dictum* ne sont aucune *res,* aucune *essentia* ; si, nous en déduisons non problématiquement que statut et *dictum* sont de purs néants et que nous tenions cette position simplifiée de manière rigide, nous ne voyons pas comment les propos mêmes d'Abélard sur la question des universaux et sur la question des futurs contingents (où le concept de *dictum* a un rôle capital) – c'est-à-dire sur des questions centrales pour Abélard – pourraient ne pas devenir strictement *contradictoires* puisque toutes les positions d'Abélard sur ces deux questions reposent sur une *distinction* (qui ne peut être purement verbale, si solution il y a), dans le premier cas, entre *status* (i.e. la cause d'imposition du nom universel) et la *res nominata,* et sur une *distinction,* dans l'autre cas, entre le *dictum propositionis* (qui est le sujet de la *scientia* (*divina*)) et la *res quae contingenter evenit. Status* et *dictum* ne sont pas positivement de pur néants : ce sont des entités – contre les CQFD boéciens – ontologiquement *aporétiques* et nous pensons que cela doit nous suffire. En tout cas, Abélard s'y tient. Notre parti-pris de lecture est, donc, de *prendre au sérieux* la théorie abélardienne du *status generalis vel specialis* en lui reconnaissant un poids différent d'une simple construction linguistique : « *Qui status specialis habet esse ex operatione naturae* », *soutient Abélard*, tel que pour Abélard aucune construction linguistique « n'est par œuvre de la nature » et que le statut, bien entendu, n'est aucune *res* (individuelle ou non). Réduire le statut à un pur néant et en tirer comme conclusion que la théorie du statut/cause d'imposition de l'universel (une *causa quod non est res*) n'a pas d'importance dans la théorie des universaux d'Abélard, nous paraît une position, pour ce cas précis-là, vraiment difficile, s'agissant de la LI et de la LNPS, à soutenir sérieusement.

[1] LI, *Gloses sur Porphyre,* éd. Geyer, p. 85^{7-9}.

Cette *causa* est « par œuvre de la nature » et est ce qu'Abélard appelle *status generalis vel specialis.*

> […] per praedicationem speciei ostenduntur plura contineri sub eodem speciali statu. Qui specialis status habet esse ex operatione naturae. [« […] par la prédication de l'espèce, une pluralité est montrée se tenir sous le même statut spécifique – lequel statut spécifique est par œuvre de la nature »][1].

Ce *status* n'est pas une simple manière de parler des choses particulières : pour Abélard il n'y a pas de « manière de parler » qui soit « *ex operatione naturae »* - tout *nomen* est d'institution humaine et on ne voit pas comment – sans régression infinie – la cause d'imposition d'un nom pourrait être elle-même un nom (qui à son tour, etc…). Il faut s'arrêter quelque part et le fait est que ce quelque part - dans les textes d'Abélard - n'est pas réductible à une ou plusieurs *res* individuelles. Ce qu'Abélard reproche - sur le fond - aux dits *reales,* c'est de confondre *status* et *res,* en faisant de la cause d'imposition du nom universel la *res* même que ce même universel nomme et qui, hors de l'esprit, n'est pas plus universelle pour les *reales* que pour le Boèce qu'ils *commentent.* On a, donc, une difficulté avec notre critère ontologique qui apparaît bien peu pertinent. Boèce et les *reales* qui reprennent la théorie du sujet unique respectent le critère et – dans les faits et même si l'entité introduite est posée comme ontologiquement aporétique – c'est Abélard qui ne le respecte pas. En fait, le schéma « critique nominaliste du réalisme (boécien) » fonctionne mal sur les textes. Le critère ontologique susmentionné est beaucoup trop vague conceptuellement pour être utilisé de manière efficace, particulièrement pour des théories logiques médiévales qui sont, pour la plupart, construites à partir du commentaire d'Aristote, lequel n'admet pas dans sa logique de « classes » de plus haut niveau que celles ayant pour membres des « individus » (ou, autre manière de dire, d'attributs ne s'appliquant pas à des individus). Comme le fait remarquer Hao Wang : «However Aristotle's position is not thoroughly nominalistic in that *A* and *B* are not identified whenever they are true of the same collection of individuals. According to a nominalist (in the sense thus intended) the real content of a universal is exhausted by the individuals covered by it »[2]. On peut ajouter que c'est parce que Aristote n'est pas « profondément nominaliste » que Porphyre peut poser la question de ce qui distingue les cinq prédicables qu'il examine

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 554^{37-39}.
[2] Hao Wang, « Logical truth » in *From Mathematics to Philosophy,* 1974, p. 132.

dans l'*Isagogê*. Jules Vuillemin soutient la même position (par exemple dans *La logique et le monde sensible,* 1971, p. 54-55), en ajoutant qu'un énoncé définitionnel, un propre et un accident inséparable engendrent la même classe d'équivalence et qu'Aristote ne semble admettre nulle part qu'un accident inséparable ou même un propre puissent relever de la prédication synonymique (même si on peut avoir un doute pour le propre dans certains textes ambigus des *Topiques*)[1]. En fait, le critère ontologique susmentionné est insuffisant et trop vague pour identifier une théorie nominaliste effective : il s'applique à Boèce et à ces commentateurs littéraux de la théorie du sujet unique de Boèce que sont les *reales* réfutés par Abélard. Un effort de réflexion et de clarification sur ce cadre de lecture semble nécessaire[2].

Les notions classificatrices, s'agissant du douzième siècle, de réalisme et de nominalisme relève du discours de l'historien, les deux termes n'étant ni l'un ni l'autre attestés dans les textes. Leur utilisation dépend donc des connaissances actuelles de l'historien – dont il ne lui est pas, bien sûr, possible de faire tout à fait abstraction : une grille de lecture *contemporaine* est inévitablement proposée pour rendre intelligible à un lecteur *contemporain* une pensée qui n'est pas contemporaine. Aucun historien ne le niera. L'application à cette histoire de cette opposition est liée – dans le discours historiographique (récent ou contemporain) – à l'état présent des connaissances en logique (et donc des connaissances actuelles de l'historien). Or l'actualité de cette opposition en logique trouve son origine - non pas (on s'en doute) dans la réfutation par Abélard des *reales* - mais dans les débats fondationnels apparus au tournant des dix-neuvième et vingtième siècles (c'est-à-dire à une période où la scolastique latine – tout au moins dans ses aspects logiques – n'est plus guère étudiée)[3]. Ces débats étaient liés – non pas à la lecture de la *Logica ingredientibus* – mais au projet logiciste de Frege et aux antinomies logiques

[1] Et nous aurons l'occasion de noter que pour Abélard il ne fait aucun doute que le propre ne relève pas de la prédication synonymique.

[2] Et on admettra sans peine qu'implicitement ou non un cadre d'interprétation est nécessairement utilisé pour interpréter et rendre intelligible les textes étudiés : il est donc important de l'expliciter et, dans une histoire de la philosophie, de l'expliciter dans ses enjeux philosophiques (dans ses enjeux fondamentaux au regard des connaissances actuelles).

[3] Nous nous appuyons en particulier sur les travaux fondamentaux de Hao Wang regroupés dans *From Mathematics to Philosophy,* London, 1974 (et sur ses ouvrages postérieurs consacrés à la philosophie analytique (*Beyond analytic philosophy,* London, 1986) et à la pensée de K. Gödel (*Reflections on Kurt Gödel,* London, 1987, trad.franç. par L. Ovion et M. Meriaux, *Kurt Gödel,* Paris, 1990)). Cf. également, Kurt Gödel, *Unpublished Philosophical Essays,* éd. Fr. A. Rodriguez-Consuegra, Basel, Boston, Berlin, 1995 et Paul Bernays, *Philosophie des mathématiques,* trad. H. Benis Sinaceur, Paris, 2003.

découvertes à la fin du dix-neuvième siècle : c'est dans le cadre de ces débats fondationnels[1] que cette opposition a trouvé une actualité nouvelle en logique ; le modèle, de fait, historiographiquement, dans sa crédibilité scientifique, vient de là (et non de la redécouverte par Victor Cousin d'Abélard). On peut résumer – trop brièvement – la situation ainsi : la contradiction mise en évidence par l'antinomie de Cantor (connue sous le nom d'antinomie de Burali-Forti), puis celle de Russell - et toutes deux liées à la découverte de la théorie des ensembles - ont conduit ce dernier à faire peser le poids de ces antinomies sur le réalisme mathématique de Cantor et de Frege (qui admettent au nombre des objets des ensembles et des ensembles en nombre infini). D'autres (dont, sans parler de Cantor lui-même, Frege, puis Gödel, Bernays, Hao Wang, entre autres) ont mis en cause, non pas le réalisme initial de la théorie, mais son logicisme - c'est-à-dire, en l'occurrence, la confusion entre « classe » (« extension de concept ») et « ensemble » (« set », « Menge » au sens de Cantor) par adoption – constitutive d'un projet logiciste[2] – d'un principe dit de « compréhension universel » qui pose que tout concept a pour extension un ensemble, ce qui, lorsque nous arrivons à l'ensemble vide pose la question de la réception en logique de l'ensemble complémentaire (l'ensemble *universel*, étant entendu que c'est un ensemble de ce genre qui engendre les antinomies susmentionnées). La conclusion tirée par les auteurs en question (Gödel ou Hao Wang) est que si l'hypothèse peut être faite que tout ensemble est l'extension d'un certain concept, la converse est fausse[3] – ce qui implique l'abandon du projet logiciste frégéen en faisant porter le poids des antinomies non sur le concept extensionnel et mathématique d'ensemble mais sur le concept intensionnel et logique de classe (« range », extension de concept) : il y a des classes qui ne forment pas des ensembles[4]. Les

[1] C'est-à-dire des débats sur les fondements des mathématiques.

[2] Réduction de la totalité des mathématiques à la théorie des ensembles (de Cantor) et, par identification faite par Frege du concept mathématique d'ensemble au concept purement logique de classe, réduction des mathématiques à la logique et réalisation effective du projet leibnizien d'une caractéristique universelle.

[3] Donc le principe de compréhension universel est faux : il y a des concepts – par exemple le concept universel de concept – auquel ne correspond aucun ensemble et, donc, aucun objet (il n'y a pas, dans la théorie soutenue, d'ensemble de tous les ensembles ou d'ensemble universel).

[4] Pour Gödel, le concept mathématique d'ensemble – qui est inévitablement réaliste – ne pose pas en soi problème : la théorie des ensembles – dans l'axiomatique de Zermelo-Fraenkel – n'a jamais conduit à aucune contradiction connue (et, comme nous le savons, elle se porte toujours très bien). Il n'y a problème que parce que Frege confond le concept cantorien (tel qu'en théorie des ensembles, le concept d'ensemble est *itératif* – i.e. un ensemble n'a pas d'ensemble complémentaire), pour les besoins d'un théorie finale de la logique (le projet logiciste), avec tout le concept logique - fondamentalement dichotomique (« toute proposition

antinomies ne proviennent pas, juge Gödel, du réalisme cantorien (la théorie des ensembles) mais de l'interprétation logiciste qu'en a Frege : un point fondamental. A l'inverse, Russell (bien qu'il reconnaisse la pertinence, ou, du moins, la possibilité de la distinction), en partie sous l'influence du premier Wittgenstein (celui du *Tractatus* de 1921, ouvrage renié par le même au début des années trente), choisit une autre voie et passe de son platonisme initial à un nominalisme de plus en plus fort - la « no-class theory » - précisément *pour maintenir* la viabilité du projet logiciste initial, projet dont il soutiendra toujours l'effectivité. C'est cette option de Russell qui a réactualisé dans le débat épistémologique contemporain le nominalisme. L'origine de la faveur moderne pour le nominalisme est liée historiquement (et scientifiquement) au débat sur les fondements des mathématiques au tournant des dix-neuvième et vingtième siècles. Ce débat est un débat fondamental et pour en saisir le sens, l'idée de logicisme est aussi importante que celle de « réalisme » ou de « nominalisme ». Autrement dit, l'analyse – du point de vue fondamental (dans le cadre d'une logique scientifique (logico-mathématique)) – de l'usage des catégories classificatoires « réalisme/nominalisme » montre que – réactualisée par les débats fondationnels du début du vingtième siècle – cette dichotomie laisse de côté la question de la viabilité d'un programme logiciste (c'est-à-dire d'un programme, réaliste ou non, se donnant pour tâche de donner un fondement libre de toute antinomie aux concepts fondamentaux de la logique : ceux de vérité logique, de classe, de concept, en particulier[1]). A l'inverse de

---

est vraie ou fausse », dit Aristote) - de classe (où un ensemble est obtenu par partition des individus possibles (de « toutes choses ») en deux ensembles – ceux qui ont la propriété (ceux dont le prédicat est vrai) et ceux qui n'ont pas la propriété (ceux dont le prédicat est faux)). Gödel pensait que les problèmes fondationnels venait de la confusion (par Frege) entre le concept itératif d'ensemble (qui est seul utilisé en mathématique) et le concept logique de classe (« extension de concept ») ; c'est ce second concept qui est antinomique, note Gödel ; le concept itératif suffit en mathématique, mais il ne suffit pas en logique (pour une théorie achevée de la logique) : là, nous avons un concept dichotomique de classe : « omnis propositio vera vel falsa est ». C'est le projet logiciste qui « fait banqueroute » (Gödel) et non la théorie cantorienne des ensembles. Bien sûr, Abélard n'a pas le (riche) concept d'ensemble mais quand il construit toute sa théorie des inférences sur le refus d'identifier un *totum universale* avec une *collectio* (un *totum integrum),* en refusant, par exemple, de poser la nécessité simple d'inférences entre des propositions de qualité différente (« si non est A, est B » ou « si est B, non est A » ne sont vrais que sous condition d'une catégorique posant l'existence de l'extension divisée, une extension qui, comme telle (comme existante), ne contient pas nécessairement tout le possible) il perçoit dans le cadre épistémologique qui lui est propre quelque chose de cette distinction entre un concept extensionnel itératif (qui n'atteint jamais la partition entre l'ensemble vide et son complémentaire) et un concept extensionnel dichotomique (une distinction assurément très fondamentale). Nous y reviendrons au chapitre I.

[1] On notera que c'est le concept de vérité logique (dichotomique et déterministe) qui est engagé dans la deuxième aporie de l'*Organon* – l'aporie des futurs contingents – et que c'est

Russell, Frege pense que c'est le projet logiciste lui-même qui est en difficulté (et non le réalisme initial de la théorie). Russell croit que c'est le réalisme qui est en cause, et qu'en le supprimant on pourra maintenir le projet logiciste, un projet auquel il ne cessera jamais de croire. C'est cela le débat fondamental qui réactualise les catégories de réalisme et de nominalisme dans un cadre épistémologiquement contemporain et rigoureux. Le logicisme – comme projet philosophique dans la construction d'une théorie de la logique – traverse la frontière entre réalisme et nominalisme. La distinction entre réalisme et nominalisme n'a pas de sens – dans le débat fondationnel moderne – en dehors d'une prise de position sur le projet logiciste (que la découverte de la théorie des ensembles – dans le cadre de laquelle semble pouvoir être exprimée la totalité des mathématiques classiques (et en particulier des mathématiques nécessaires à la physique) – semblait rendre possible). Nous en concluons que pour autant que nous utilisons des catégories épistémologiques et classificatoires qui ne sont pas textuellement attestées – c'est le cas au douzième siècle – la question du logicisme d'une théorie logique n'est ni plus ni moins pertinente que celle du réalisme ou du nominalisme de la dite théorie. On note qu'il est d'usage de parler du projet logiciste de Leibniz en logique (la « caractéristique universelle ») ou du logicisme (généralisé) du Spinoza de l'*Ethique*. Par « logicisme », nous entendons ici, en un sens large, le projet de la construction d'une théorie logique exempte de toute forme d'antinomie : une logique achevée et libre de toute forme d'aporicité et de toute forme d'incomplétude. Aucun de ces termes (« nominalisme », « réalisme », « logicisme ») n'est attesté au douzième siècle. Ils doivent, donc, *tous* être assumés par l'historien en son nom propre et l'être, puisqu'il s'agit d'histoire de la philosophie, philosophiquement.

Nous avons noté que Boèce présente une reconstruction de la logique aristotélicienne qu'il veut libérée des deux grandes apories que contenaient les deux premiers traités de l'*Organon* : la distinction entre *ousia protê* et *ousia deutera* pour les *Catégories* et l'aporie des futurs contingents pour le *Peri ermeneias*. C'est cette double affirmation que nous nommons « logicisme boécien ». Et nous souhaitons établir ici que c'est cela qu'Abélard critique chez les dits *reales*. Tous tentent de préciser le sens de la solution boécienne qui pose que le sujet de l'universalité et le sujet de la singularité sont *idem*. En réfutant toutes les interprétations disponibles de la théorie du sujet unique, Abélard n'a pas réfuté ce

---

le concept de concept (ou d'extension de concept) qui est engagé dans la première aporie, celle de la distinction entre *ousia protê* et *ousia deutera*, soit l'aporie de l'universel.

que nous appelons aujourd'hui « réalisme » (nous allons y revenir) mais, ce qui est tout différent, la théorie du sujet unique de Boèce. Et, de fait, cette théorie – ce qui est assurément le fait massif dont il faut partir – n'est reprise par Abélard *nulle part.* En réalité, Abélard substitue au sujet unique boécien, une dualité, aporétique, qualitative (non réductible à une identité ou à une opposition *numero*) entre la *res nominata* et la *causa impositionis universalis nominis* (le statut) : la théorie du sujet *unique* n'est plus soutenue. Et nous aurons l'occasion de vérifier qu'il en va *exactement de même* pour la seconde aporie : à l'identité du sujet contingent de la *ratio (humana)* et du sujet nécessaire de l'*intelligentia (divina),* Abélard substitue la dualité, aporétique, qualitative entre la *res quae evenit (contingenter)* et le *dictum propositionis* (le sujet des modalités aléthiques et donc le sujet d'une science possible). C'est le fait massif dont il faut partir dans la compréhension du rapport critique d'Abélard à Boèce et à ceux qui, avec Boèce, posent l'équation : « causa impositionis universalis nominis = res (individuelle) », les dits *reales,* donc. Il ne s'agit pas, fondamentalement et concrètement, d'une critique du « réalisme » de Boèce ou du « réalisme » de ceux qui reprennent à leur compte la théorie du sujet unique, mais, concrètement et dans les faits, d'une critique des solutions par lesquelles dans la logique aristotélicienne, selon Boèce, « omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est. » Nous proposons ainsi de décaler notre angle de vision en lui donnant comme point focal non plus la critique du « réalisme » boécien (à travers les *reales*) mais la critique du « logicisme » boécien, deux questions qui ne s'impliquent pas mutuellement et qui sont profondément distinctes. C'est ce point de vue nouveau que nous voudrions expérimenter ici : Abélard ne réfute pas « le » réalisme, mais, à travers la critique des *reales* (ceux qui posent que « causa » = « res »), il réfute la double théorie du sujet unique de Boèce (c'est-à-dire ce que nous avons appelé le « logicisme boécien »).

On a noté la très grande instabilité du critère ontologique de définition d'une théorie nominaliste. En fait, ce critère peut s'appliquer à Boèce et, finalement aussi, aux *reales* (en tous cas à ceux que critique Abélard)[1]. On sait ainsi que pour les partisans de

[1] Il est vrai que ceux-ci comme Boèce attribue la *generalitas* ou la *specialitas* à la *res*, mais cela doit être entendu au sens de Boèce : il s'agit de l'*animalitas* ou de l'*humanitas* de Socrate qui ne sont *in re* que *singulariter*. Leur communicabilité à plusieurs est une potentialité qui ne peut exister en acte que *postérieurement* au geste abstractif de la *ratio.* L'*humanitas* de Socrate – par contradistinction de la *Socratitas* de Socrate qui est à la fois non communiquée à plusieurs et non communicable à plusieurs – est non communiquée à plusieurs et communicable à plusieurs (communicabilité qui n'est « actualisable » qu'*in intellectu* et postérieurement au geste abstractif de la *ratio*). *In re,* il n'existe que des *similitudines*

la théorie de l'essence matérielle (la première théorie critiquée par Abélard) comme pour ceux de la théorie de l'universel/*respectus,* le postulat de départ était le suivant : « quidquid est, est individuum »[1]. Ce critère est, en réalité, trop vague et est insuffisant pour caractériser une théorie effectivement nominaliste. De même, il est faux que toute théorie matérialiste soit nominaliste[2]. Ce critère ontologique est insuffisant pour caractériser une théorie comme nominaliste. Il semble nécessaire d'ajouter quelque chose qui précise ce critère ontologique (« N'existe hors de l'esprit que ce qui est individuel ») et qui ne dépende pas de l'intuition très vague de ce qui doit être tenu pour individuel ou non, point sur lequel les différentes théories reconnues comme nominalistes se séparent les unes des autres en faisant à chaque fois des choix différents et incompatibles entre eux. Le logicien Gödel fait usage dans son propre examen des théories logiques de Russell (*Russell's mathematical logic,* 1944)[3], d'un critère beaucoup plus clair et précis. Dans cet article sur

---

susbtantiales numériquement discrètes et l'espèce (en tant qu'universel) n'est rien d'autre – affirme Boèce – qu'une *cogitatio (collecta)*. Comme nous le montrerons, les différentes théories des *reales* critiquées par Abélard n'implique nullement de sortir d'une ontologie réduite à l'individuel : elles se tiennent toutes à ce cadre ontologique fixé par la théorie du sujet unique de Boèce (*selon Abélard lui-même*). Il n'y a pas *in re* de nature universelle, ou même quelque chose comme une nature commune comme telle : tous les étants sont singuliers. Cette communauté n'existe (n'est actuelle) qu'*in intellectu. In re,* il n'existe que des natures singulières. Par ailleurs, nous ne soutenons pas que ces théories soient nominalistes : elles montrent simplement que le critère ontologique susmentionné est insuffisant pour caractériser une théorie nominaliste. Ces théories ne sont pas réalistes au sens où elles exigeraient un fondement extra-linguistique irréductible à l'individuel pour les universaux : ceci est clairement inexact. Elles sont réalistes en tant qu'elles confondent le réel (qui est individuel dans toutes ces théories) et le conceptuel : ce n'est pas la même chose et la réfutation de ce deuxième genre de réalisme n'implique nullement d'adopter une conception nominaliste des concepts. On comprend bien que si toute théorie qui est fondée sur une distinction claire entre concept et objet était nominaliste, alors, absurdement, Frege deviendrait nominaliste (et que dire de Platon ?) En fait, nous essaierons de montrer que les théories des *reales,* si elles ont l'ontologie réduite à l'étant individuel du nominalisme, n'ont pas l'opposition entre le conceptuel et le réel sur lequel fait fond une théorie nominaliste. Elles sont réalistes non pas au sens où elles admettraient des étants non-singuliers mais au sens où elles projettent dans la *res* (singulière) le procès conceptuel de constitution de la définition de cette *res* par genre et différence. C'est Abélard qui établit clairement une distinction entre la *res* et le fondement conceptuel des universaux, bien qu'il ne l'interprète nullement comme une distinction entre une *res* et un signe ou un symbole éliminable en contexte. Mais cela suppose qu'on distingue entre une réification des concepts dans le cadre d'une ontologie réduite à l'individuel (la théorie boécienne du sujet des concepts) et un réalisme conceptuel *qui est tout autre chose*.

[1] Nous le vérifierons au chapitre III.

[2] Cela reviendrait à faire d'Aristote un nominaliste. Dans un autre ordre d'idées, il est clair que Marx est matérialiste mais il est clair aussi qu'il n'est pas nominaliste : les concepts d'ensemble (de classe sociale) et de relation (de rapport social) ont une *objectivité* toute différente de celle de simples conventions linguistiques. Pour Marx, le nominalisme qu'il connaît (le « sensualisme ») est un idéalisme.

[3] Cf. Hao Wang, *Kurt Gödel,* 1986, trad. franc. , Paris, 1990, par L. Ovion et M. Mérieux, p. 311-315.

Russell, Gödel signale l'existence de deux conceptions des « notions ». Pour la conception réaliste (celle de Frege et de Gödel lui-même), Gödel propose de réserver le terme « concept », en reprenant la distinction faite par Frege entre concept et objet et en posant cette distinction comme irréductible, c'est-à-dire comme appartenant de plein droit à l'objectivité : « J'utiliserai le terme « concept » dans ce sens objectif par la suite. » Selon la conception nominaliste, une notion est, au contraire, « un symbole associé à une règle de traduction de phrases contenant le symbole dans des phrases qui ne le contiennent pas, si bien qu'un objet *séparé* noté par le symbole apparaît comme une pure fiction », Gödel faisant remarquer en note que cette conception n'implique pas une régression infinie, lorsqu'elle est maintenue « pour toutes les notions, sauf les termes primitifs qui pourraient être peu nombreux »[1].

La conception nominaliste ne se contente pas d'une ontologie réduite à l'individuel - comme on l'a vu le critère est à la fois trop vague et trop large - ; elle interprète les concepts comme des signes de nature syntaxique éliminables en contexte. Cette conception définit selon Gödel un programme logique comme « constructivism » (Gödel soulignant postérieurement à l'article de 1944 qu'il faut comprendre par « contructivism » « nominalism » : il ne s'agit ni de Brouwer, ni de Poincaré, mais de la « no-class theory » de Russell). Par opposition, Gödel nomme « réaliste » toute théorie refusant la réductibilité des concepts à des symboles ou à des signes éliminables en contexte et recevant la distinction entre concept et objet dans le sens de son irréductibilité objective. Cette distinction, enfin, est liée à deux sens possibles du terme « analytique » (« vrai dans tous les mondes possibles »), l'un où « analytique » signifie « tautologique » et l'autre où « analytique » signifie « vrai par la signification des concepts « involved » »[2], dit Gödel, second sens qui n'implique pas que toute proposition analytique soit « void of content ». Gödel, pour sa part, privilégie le second sens - plus large - parce qu'il lui semble avoir *démontré* par les deux théorèmes de limitation de 1931[3] que le premier sens (« tautologique ») n'était pas applicable à l'arithmétique élémentaire – ce qui ferait de celle-ci – si nous nous contentons du

[1] Cf. Hao Wang, *Kurt Gödel,* 1986, trad. franc. , Paris, 1990, par L. Ovion et M. Mérieux, p. 312.

[2] Et : « a proposition is called analytic if it holds 'owing to the meaning of the concepts occuring in it', where this meaning may perhaps be undefiniable (i.e. irreducible to anything more fundamental) ». Cf. Kurt Gödel, *Unpublished Philosophical Essays,* éd. Fr. A. Rodriguez-Consuegra, Basel, Boston, Berlin, 1995, p. 62 pour la citation et p. 62-68 pour la conception de Gödel de la distinction analytique/synthétique.

[3] Qui sont, évidemment, scientifiquement contraignants.

premier sens – une théorie empirique, une idée épistémologiquement « absurd », selon lui.

Le critère de Gödel pour départager réalisme et nominalisme nous paraît beaucoup plus stable, mieux délimité et plus rigoureux ; enfin, il est historiquement efficace. Il s'applique clairement à l'ensemble des théories sur le nominalisme desquels chacun s'accorde (Ockham, Locke, Hume, Russell, Goodman entre autres) : c'est bien le point de recoupement entre toutes ces théories qui par ailleurs sont très différentes entre elles, en particulier dans l'identification de ce qui est individuel ou non. Toutes reconnaissent dans les concepts avant tout des signes ou des symboles éliminables en contexte. Toutes respectent le critère de Gödel. Il ne suffit pas d'avoir une ontologie réduite à l'individuel pour construire une théorie nominaliste : en réalité, le nominalisme est une certaine interprétation de la distinction entre concept et objet qui conçoit le concept comme un signe toujours éliminable au profit des individus dont il tient lieu (ou pour lesquels il « suppose »). Pour nous, une théorie est nominaliste lorsqu'elle pose cette réductibilité. C'est le seul critère qui nous paraît philosophiquement et épistémologiquement solide. C'est pourquoi nous nous y tiendrons.

A l'aune de ce critère, Boèce n'est pas nominaliste, les *reales* ne le sont pas non plus. Comme nous essaierons de le montrer, la théorie du sujet unique de Boèce aboutit à une confusion entre le conceptuel et le réel, qui, comme telle, n'a rien a voir avec ce que nous venons de définir comme réalisme. Le réalisme – au sens contemporain (celui de Gödel) – est une certaine interprétation de la *distinction* entre deux entités de nature profondément différentes et que Frege nomme « concept » (« Begriff ») et « objet » (« Objekt »)[1]. Cette distinction – capitale nous semble-t-il – a une longue histoire et le fond platonicien du réalisme repose sur une coupure entre le *topos noetos* et le *topos aisthetos* du livre VI de la *République* et non, pour autant qu'on sache, sur un brouillage complet de cette coupure. Boèce fait fond dans sa solution de l'aporie de l'universel sur une théorie explicitement anti-platonicienne (qu'il réfère, de manière vague, à « Alexander », Alexandre d'Aphrodise) qui étend aux universaux définitionnels une théorie abstractionniste qu'Aristote réservait aux idéalités mathématiques et dont il excluait les substances secondes. Boèce et les *reales* confondent, dans le cadre d'une ontologie réduite à l'individuel, *res* et *status* : la chose qui est X et la propriété

[1] Cf. G. Frege, « Concept et objet » (1892), trad. Cl. Imbert in *Ecrits logiques et philosophiques,* 1971, p. 127-141.

définissante « être X ». *Ils réifient les concepts*. C'est cela que leur reproche Abélard. Abélard réfute cette réification des concepts (conçus comme nous le verrons au chapitre III comme des propriétés des choses physiques et sensibles en tout point analogues aux propriétés physiques et sensibles de ces choses, sauf que – contre toute attente – ces propriétés sont, dit Boèce, « incorporelles », immatérielles, donc). Il est clair que réfuter cette réification des concepts (cette confusion entre concept et objet dans une conception quasi-magique qui attribue aux réalités matérielles des propriétés « incorporelles » et immatérielles) n'implique nullement – sur le plan philosophique – de réfuter le réalisme conceptuel tel que nous venons de le définir[1]. Il s'agit de deux questions distinctes et qu'il nous paraît impossible à confondre. Les *reales* – comme Boèce – réifient les concepts pour les besoins d'une théorie abstractionniste qui cherche à établir que la *res* individuelle et la *res sentita* suffisent au fondement des universaux définitionnels. Abélard *établit* par sa réfutation des *reales* (ceux qui posent que le fondement extra-linguistique des universaux est une chose (individuelle)) la nécessité d'une distinction entre ce qu'il appelle *status* et *res*. Le réalisme, comme le nominalisme, est - sur le fond - une certaine interprétation de la distinction entre concept et objet. Nous prenons ici les termes « concept » et « objet » dans le sens courant qu'ils ont en logique où « concept » est synonyme d' « intension » et « objet » synonyme d' « extension ». Nous ne prenons pas ces termes dans les sens particuliers qu'ils peuvent avoir dans une scolastique plus tardive ou, plus loin encore, en phénoménologie. Nous retenons ici leur sens purement *logique* : l'objet est une entité extensionnelle, numériquement déterminable, et le concept est une entité proprement intensionnelle, la « defining

[1] Nous nous séparons ainsi de la lecture de la réfutation des *reales* habituellement proposée. Cf. par exemple, A. de Libera qui pose que Abélard, en réfutant les *reales,* « a démontré *l'impossibilité du réalisme* » (souligné par l'auteur). De même, « la conclusion générale de la critique des réalismes dans la *Logica* est double et sans appel : (1) *Le réalisme est impossible.* […] Donc (2) *la thèse correcte doit être celle qui attribue l'universalité aux mots et à eux seuls* » (souligné par l'auteur) (*L'art des généralités, théories de l'abstraction,* 1999, p. 366). En fait, nous soutenons que la réfutation des *reales* laisse rigoureusement intact le noyau platonicien du réalisme (ce dont Abélard avait parfaitement conscience) et que l'attribution de l'universalité au seul *nomen* sert une stratégie de réponse au questionnaire de Porphyre qui lorsqu'elle est contextualisée apparaît comme entièrement incompatible avec ce qu'on appelle aujourd'hui « nominalisme ». Nous développerons ces deux points au chapitre III et au chapitre IV. Nous ne voulons pas – pour autant – nier qu'une lecture opposant le « réalisme » de Boèce et des *reales* au nominalisme d'Abélard soit possible : nous voulons seulement montrer qu'une autre lecture, qui reconnaît que le « nominalisme » d'Abélard est, finalement, assez superficiel et qui se concentre sur l'opposition entre d'un côté la double théorie du sujet unique de Boèce (théorie qui est le point exact de recoupement des théories des *reales* critiqués par Abélard) et de l'autre la double distinction (*res/status* et *res/dictum*) introduite par Abélard (c'est-à-dire la critique du « logicisme » et des CQFD boéciens) est *aussi* possible, en allant, à notre avis, plus au fond des choses.

property », la propriété définissante « être X ». Abélard de son côté distingue fort bien entre la *res personaliter sive numero discreta quae est X* , un objet extensionnellement déterminable donc, et le statut définitionnel – spécifique ou générique, dit Abélard – de chose : *« esse X quod non est res aliqua »,* tel que, comme nous le verrons, Abélard veut que différer par le statut ne puisse signifier rien d'autre que différer par la définition, c'est-à-dire intensionnellement (et non numériquement)[1]: le statut définitionnel de chose est vraiment une entité strictement *intensionnelle* (puisque différer par le statut n'implique aucune différence « numero », extensionnelle) et est donc la « defining proprety » qui permet de reconnaître tel étant – telle *essentia* – comme un objet tel. Le statut assigne à telle *essentia* son statut « être X » sans lequel elle reste indéfinissable pour la connaissance et c'est pourquoi dans la prédication, le statut est ce pour la dénotation de quoi le prédicat est posé à la différence du terme-sujet qui est posé, lui et par contraste, pour indiquer la chose que nous voulons examiner[2]. Si nous ne chargeons pas les termes « objet » et « concept » de connotations psychologiques (ou métaphysiques) et extra-logiques, il n'y a pas d'anachronisme à décrire la « res personaliter sive numero discreta quae est X » comme un objet extensionnel et le statut définitionel de chose « être X », comme une propriété définissante : une intension. Nous insisterons aux chapitres III et IV sur la théorie abélardienne du statut et, en particulier, sur ce qui différencie le statut abélardien du *Begriff* frégéen moderne. Notons simplement pour l'instant que ce qui est nommé en logique moderne « intension », « concept », « defining proprerty » ne peut correspondre chez Abélard ni au terme « intellectus » (qui désigne un acte psychologique et privé d'intellection et non un contenu intensionnel) ni non plus au terme « conceptus » : en effet, Abélard pose qu'il y a « innumerabiles conceptus in quibus humana excogitatur natura»[3] - il ne veut pas dire, bien sûr, qu'il y a d'innombrables concepts de l'homme (il n'y a, bien sûr, qu'un seul statut spécifique « être homme » quel que soit celui qui le vise et quelle que soit la manière dont il le vise), mais qu'il y a d'innombrables manières de concevoir ce statut : de se le représenter par la pensée. En réalité, le « conceptus » abélardien est ce que *je* conçois à l'audition du nom « homme » ; c'est le produit

[1] *Theologia christiana,* III, § 157, éd. E. M. Buytaert, 1969, Turnholt, p. 254[1919-1921] : « […] nec aliter hunc statum illum esse dicimus, nisi idem sit definitione penitus haec res cum illa aut hunc statum non esse illum, nisi haec res non sit eadem penitus cum illa, in expresso scilicet esse suo, hoc est eadem omnino definitione ».
[2] Cf. *Tractatus de intellectibus,* § 63, éd. P. Morin, p. 64.
[3] LNPS, éd. Geyer, p. 531[15-16].

de mon intellection (une construction psychologique, donc) et non la cause « objective » (naturelle) de mon intellection et de ce qu'elle construit (construction qui est toujours, pour Abélard, associé à une réification imaginaire). Le « conceptus » abélardien est ainsi beaucoup plus proche de la *Vorstellung* frégéenne que du *Begriff* frégéen. Si nous acceptons de libérer, comme le demande Frege, le terme « concept » de toute connotation psychologique, on verra ce terme être beaucoup plus proche du statut définissant (et naturel) d'Abélard que de ce que ce dernier nomme « conceptus ». La *defining property,* le concept en ce sens objectif-là : donné au discernement intuitif de la *ratio* et non-réductible à une pure construction mentale, c'est le statut définissant de chose chez Abélard, au sens où il n'y a pour Abélard qu'un seul statut « être X », là où il y a d'innombrables « conceptus » - d'innombrables constructions mentales - en lesquels ce statut peut être représenté à la pensée et où différer par le statut signifie différer par la définition (intensionnellement et non « numero », pose Abélard). Donc, par « concept » et « objet », nous entendons *seulement* ici la distinction logique entre « intension » et « objet extensionnel », entendue dans le sens de son appartenance à l'objectivité, et nous pensons que c'est cette distinction (strictement logique) qui est faite par Abélard lorsqu'il distingue la « res personaliter sive numero discreta quae est X » et le statut définissant de chose « esse X quod non est res *aliqua*[1] ». Nous essaierons de montrer qu'Abélard problématise *clairement* et dans le cadre épistémologique disponible pour lui[2] une distinction entre une entité proprement extensionnelle - la *res quae est X* - et une « entité » proprement intensionnelle - l'*esse X* - qui, justement, n'était à proprement parler réfléchie *comme telle* par *aucune* de ses sources. On nous dira que le statut est ce « quoddam simile », cette « convenientia » que les entités de même espèce ou de même genre ont ensemble ; mais, justement, pour Boèce, ce « quoddam simile » est assimilable à une « natura incorporea » qui existe de manière

[1] Et donc : « Esse X quod non est res personaliter sive numero discreta ».

[2] Et qui n'est pas celui, rigoureux, d'une logique mathématique, mais celui d'une logique conçue comme un *ars sermocinalis.* Il y a chez Frege dans l'analyse de la prédication et dans l'idée même de concept un modèle mathématique (le concept proprement mathématique de fonction) qui est totalement absent chez Abélard (comme chez tous les médiévaux, bien sûr). En particulier l'analyse « en deux parties » de la prédication nous paraît impossible sans ce modèle mathématique qui, seul, permet de substituer systématiquement à l'analyse (d'origine grammaticale) de la prédication en sujet/copule/prédicat, l'analyse fonction/argument. Il y a, donc, des différences profondes entre la distinction frégéenne « Objeckt »/ « Begriff » et la distinction abélardienne « res/status » que nous nous gardons bien de méconnaître. Il n'en reste pas moins que la distinction « res »/« status » chez Abélard est bien une distinction entre une entité extensionnelle et une entité proprement intensionnelle, ce qui suffit à notre propos.

singulière et sensible - à titre de propriété individuelle, donc - en chaque individu de l'espèce ou du genre en question : une nature *in re* non communiquée à plusieurs et communicable à plusieurs, puissance qu'actualise le geste abstractif de la *ratio*. A l'opposé, Abélard pose que ce « quoddam simile », cette « convenientia » est une entité perceptible par la raison seule, irréductible à une entité du monde (à une « essentia ») et à une entité extensionnelle (à une - ou plusieurs - « res personnaliter sive numero discretae ») : cette convenance naturelle c'est le statut définissant (générique ou spécifique) « être X », qui « habet esse esse ex operatione naturae » et pour la dénotation duquel est posé le prédicat universel (tel que, pour Abélard comme pour Aristote, seuls les universaux sont prédicables définitionnellement (*de subiecto*)). Il s'agit bien ici d'une distinction entre l'objet extensionnel, numériquement « discret » - la *res quae est X* - et la propriété définissante, intensionnelle « esse X », « quod non est res aliqua ». Il s'agit donc bien de distinguer entre une entité proprement extensionnelle et une entité proprement intensionnelle, en recevant cette distinction comme appartenant à l'objectivité (les statuts définitionnels « sont par œuvre de la nature »). Et, en particulier, c'est cette distinction qui est principiellement brouillée chez Boèce par l'application mécanique de la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques – une théorie empiriste, anti-platonicienne, épistémologiquement très problématique – aux universaux définitionnels. L'esprit prélève sur la chose matérielle et sensible une *forma substantialis* ou *natura incorporea* qui est *in re* strictement singulière et propre à la chose en laquelle elle a son être et qui devient dans l'intellection, par le geste abstractif lui-même, commune ou universelle. Abélard réfute – à travers les *reales* – cette théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité : il faut, problématiquement, distinguer entre *res* et *status*. Le but de la réfutation des interprétations disponibles de la théorie du sujet unique de Boèce est non pas de démontrer que le « réalisme » est impossible (« démonstration » qui ne pourrait être sur le strict plan du « démontrable » qu'historiquement et scientifiquement assez vaine[1]), mais, historiquement et de manière contextualisée, que la

[1] Sur les plan scientifique et moderne, la théorie des ensembles (qui est une théorie lourdement réaliste) est utilisée avec le plus grand succès scientifique par tous les mathématiciens. Par contre les équivalents nominalistes de cette théorie se heurtent à des difficultés structurelles - bien connues et maintes fois identifiées lorsque les domaines concernés sont explicitement posés comme infinis (ce qui est le cas dans les mathématiques classiques nécessaires à l'immense majorité des théories scientifiques connues, physiques en particulier) - qui, à notre connaissance, ne sont toujours pas résolues à l'heure actuelle. En fait et pour s'en tenir au XIIe siècle, Abélard réfute une théorie beaucoup plus spécifique que « le » réalisme en général. A nous d'identifier laquelle. Par contre, parler, s'agissant de la critique des *reales* par Abélard,

théorie du sujet unique de Boèce est impossible et qu'il faut distinguer entre la cause d'imposition du nom universel et la ou les *res* que ce nom nomme dans telle proposition : les *reales*[1] ne soutiennent pas du tout que l'universel à un fondement *in re* irréductible à l'individuel mais ils soutiennent que ce qu'Abélard nomme la cause d'imposition du nom universel est une *res,* telle que hors de la pensée il n'y a de *res* que singulières. Ils posent l'équation « causa impositionis universalis nominis = res nominata » et Abélard trouve trois versions de cette équation (que nous étudierons en détail au chapitre III). Pour Abélard cette équation est fausse : la cause extra-linguistique de l'imposition des universaux n'est pas réductible à une ou plusieurs *res.* Il est nécessaire de distinguer entre *res* et *status* et d'admettre en lieu et place du sujet unique boécien, une distinction non réductible pour notre connaissance entre la *res quae est X* et le *statut définitionnel « esse X ».* Maintenant, Abélard n'a pas du tout interprété cette distinction entre le fondement conceptuel de l'imposition de l'universel et la chose nommée dans un sens anticipant en quoi que ce soit le nominalisme au sens que nous venons de définir (interprétation de la distinction entre concept et objet comme une distinction entre signe éliminable en contexte et objet). Le débat du XIIe siècle est un débat plus archaïque, plus fondamental que le débat du XIVe siècle. Au XIIe siècle, il s'agit d'établir une distinction entre la *res* et le fondement conceptuel des universaux définitionnels. Cette distinction – en tant que telle – ne préjuge nullement de l'interprétation ontologique qu'on peut en donner. La débat du XIIe siècle est un débat avant tout sémantique et logique : le fondement conceptuel des universaux est-il réductible ou non à une *res,* c'est-à-dire à un objet extensionnel? Peut-on poser l'équation « causa = res », soit, en fin de compte, « concept (fondement conceptuel de l'imposition d'un prédicable *de subiecto*) = objet[2] (*res numero discreta* et *essentia* situable en temps et en lieu) » ? Le débat du XIVe siècle est, par contre, un débat, avant tout, ontologique : à quoi engage ontologiquement la distinction entre le conceptuel et le réel ? C'est la *distinction elle-même* – la réductibilité ou non du conceptuel au réel - qui est au cœur du

---

d'une « réfutation du réalisme » nous semble une formulation particulièrement inexacte et, en pratique, peu utilisable. De plus on semble prêter à Abélard un projet de réfutation du réalisme platonicien ou du noyau platonicien de l'aristotélisme que, selon toute vraisemblance textuelle et historique, il n'a, en réalité, jamais eu.

[1] Par ce terme, nous entendons exclusivement les *reales* critiqués par Abélard dans ses deux logiques.

[2] Nous rappelons que par « objet » nous entendons « extension » et par « concept » « intension ». Donc, chez Abélard, la *res personaliter sive numero discreta* est un objet extensionnel.

débat entre Abélard et les *reales*, et non la question - une fois la distinction établie - de ce à quoi engage ontologiquement cette distinction. Les deux débats ne sont pas absolument identiques et pour saisir l'enjeu (avant tout logique et sémantique) du premier, il nous paraît important de le distinguer avec soin du second (qui oppose effectivement - entre Ockham et les réalistes scotistes, thomistes, etc… - des lectures ontologiques différentes de la distinction entre concept (intension) et objet (extension)). Abélard établit une distinction entre *status* et *res*, une distinction dont, à notre sens, il *démontre* la nécessité, mais sans interpréter cette distinction en un sens anticipant sur des nominalismes très ultérieurs. Pour obtenir une théorie authentiquement nominaliste de la distinction entre concept et objet (au sens du critère de Gödel), il faut attendre le quatorzième siècle et la théorie des signes mentaux d'Ockham. Roscelin a peut-être très partiellement anticipé cet aspect nominaliste, mais on sait qu'Abélard s'en était disjoint et considérait sa théorie comme intenable. Comme nous essaierons de le montrer, la manière dont Abélard comprend la distinction entre le fondement de l'imposition des universaux définitionnels et les choses relève beaucoup plus d'un réalisme conceptuel[1] que d'une anticipation de nominalismes très ultérieurs. Le statut spécifique ou générique n'est pas réductible à un nom, à un signe, à un symbole dont tout le contenu pourrait être épuisé par les individus appartenant à sa *nominatio* et Abélard explique très bien pourquoi : l'extension totale équivalente au statut est « en elle-même infinie et n'est enclose en aucune *limite* de choses» (et Abélard a des raisons profondes, comme nous le verrons, de soutenir cette thèse); de là, établir la réductibilité du statut dans son contenu à l'individuel est une tâche infinie et, comme Boèce le dit lui-même, « nullus intellectus infinita circumdat ». Nous ne pouvons pas de manière effective accomplir une tâche *infinie*. De là, la distinction entre le fondement conceptuel de l'imposition de l'universel et la ou les choses individuelles qu'il nomme dans telle proposition donnée est - pour notre connaissance (précise Abélard, comme nous le verrons) - irréductible et objective.

Si l'on distingue, comme cela nous apparaît *indispensable*, entre une réification des concepts et un réalisme conceptuel, il n'y a pas de difficulté à reconnaître qu'Abélard réfute le premier tout en laissant intact le second. Il n'y a pas de contradiction entre la réfutation des *reales* et les tendances au platonisme d'Abélard que

[1] C'est-à-dire d'une théorie posant la distinction entre concept et objet dans le sens de son irréductibilité objective (de la non réductibilité du fondement conceptuel des universaux à une pure « supposition » ou « lieu-tenance » pour l'individuel).

Jean Jolivet, par exemple, a abondamment relevées. La réfutation de la théorie du sujet unique de Boèce n'implique en aucune façon la réfutation d'un réalisme conceptuel (et donc l'adoption d'une conception nominaliste – au sens susdit – des concepts). Il faut éviter de confondre ces deux points : la *reification des concepts* sur laquelle fait fond la théorie du sujet unique de Boèce et sa reprise par les *reales* (ceux critiqués par Abélard) et le *réalisme conceptuel* au sens défini plus haut. La réfutation des *reales* est une réfutation des interprétations disponibles de la théorie du sujet unique de Boèce et de la réification des concepts sur laquelle cette théorie fait fond : elle n'est nullement une réfutation du réalisme aristotélicien, c'est-à-dire du noyau platonicien que l'aristotélisme continue d'admettre (et dont la distinction problématique entre substance première et substance seconde porte la trace). Abélard en réfutant les *reales* réfute la théorie du sujet unique de Boèce, et, ce faisant, il réfute une théorie des concepts empiriste, réductionniste et anti-platonicienne. Il admet, contre cette théorie, l'objectivité non-réductible à une ou plusieurs choses individuelles de statuts définitionnels (statuts spécifiques ou génériques) qui fondent *in natura* (hors du langage) les universaux et les intellections qu'ils engendrent.

Bien sûr, Abélard lit la logique *in voce.* Mais les *dialectici* des onzième et douzième siècles le font tous. La lecture *in voce* est une lecture de premier niveau qui s'en tenant au langage n'engage pas ontologiquement. Les *dialectici* de l'*aetas boetiana* n'ont pas la *Métaphysique* d'Aristote. La distinction entre lecture *in voce* et lecture *in re* de la logique d'Aristote est la forme que prend chez eux l'ontologie : la lecture *in voce* n'engage pas ontologiquement à la différence de la lecture *in re.* Abélard (comme le souligne J. Marenbon[1]) admet les deux lectures. Ainsi, sa sémantique du nom universel est fondée sur une distinction entre *significatio rerum* et *significatio intellectus.* Cette distinction *de vocabulis* a explicitement chez Abélard une contrepartie *de rebus :* la distinction entre *res* et *status*[2]. Par ailleurs, nous allons voir dans le chapitre I que la lecture *in voce* des inférences conduit, comme le souligne C. Martin, à une distinction entre inséparabilité conceptuelle (« in voce ») et inséparabilité stricte (« in re ») entre l'antécédent et le conséquent d'une conséquence simple dont les enjeux sont très éloignés (c'est le moins qu'on puisse dire) d'une théorie logique nominaliste.

[1] J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard,* 1997, p. 108-116.

[2] Cf. par exemple, LNPS, éd. Geyer, p. 562^{17-26} : un texte très clair sur ce point que nous commenterons en détail à la fin du chapitre IV.

Il s'agit au-delà de l'usage vague de catégories très générales de recentrer le propos critique d'Abélard sur ce qui l'a *précédé* concrètement – les affirmations boéciennes d'une résolution définitive des grandes apories constitutives de la logique aristotélicienne (le logicisme boécien, donc) – et non sur ce qui l'a suivi beaucoup plus tard (la critique nominaliste d'une interprétation réaliste des concepts comme on en trouve une chez Ockham, Locke ou Russell). Si nous recentrons Abélard sur le contenu effectif des théories qu'il critique, on trouve - non pas « le » réalisme (aristotélicien ou platonicien) - mais la confusion boécienne entre concept et objet, confusion au service d'une théorie de l'unité du sujet de la singularité et du sujet de l'universalité qui n'est pas aristotélicienne et par laquelle Boèce dément Porphyre en posant qu'il a résolu de l'intérieur même du corpus logique l'aporie du sujet des concepts[1]. Nous proposons – dans la compréhension du rapport critique d'Abélard à sa source principale, Boèce – de laisser de côté le schéma « critique nominaliste du réalisme boécien » et d'insister sur la perception qu'a Abélard de l'ineffectivité fondamentale des solutions boéciennes : la critique, donc, de ce que nous appelons « logicisme boécien », une critique qui n'implique nullement de recevoir la distinction entre concept et objet, après l'avoir établie dans le cadre épistémologique disponible, dans un sens nominaliste. C'est le point de vue que nous défendrons ici. Abélard avait perçu que les solutions boéciennes étaient ineffectives et reposaient sur des confusions graves. Il a mis en place une théorie qui n'est pas tant une alternative « nominaliste » au « réalisme » boécien (ou des dits *reales*) qu'une théorie qui place en son centre le caractère fondamental et irréductible des deux apories que Boèce prétendait résoudre. La perception au fondement de la logique aristotélicienne d'une aporicité et d'une incomplétude fondamentale, nous apparaît comme un fait *nouveau* dans l'*aetas boetiana,* historiquement (et philosophiquement) beaucoup plus important que ne le serait la « démonstration » de l'impossibilité du réalisme (soit la construction d'une version « nominaliste » des CQFD boéciens). Abélard ne cherche pas à résoudre ces deux apories : il cherche à les exposer, de manière consistante et non contradictoire, dans toutes leurs conséquences. Ainsi les innovations principales d'Abélard - la distinction problématique, ontologiquement aporétique entre *res* et *status,* puis la distinction tout aussi aporétique entre *res quae evenit* et *dictum propositionis* - viennent

[1] Et on comprend bien qu'attribuer cette confusion au platonisme ou à ce qu'il y a de platonisme dans l'aristotélisme est, pour le moins, difficile à admettre.

prendre la place précise et exacte de la double théorie du sujet unique par laquelle, affirmait Boèce, « Omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est. » Ce faisant, Abélard ébranlait les fondements de l'*aetas boetiana* de manière beaucoup plus décisive que s'il s'était contenté de proposer une alternative « vocaliste » au logicisme boécien. La philosophie d'Abélard n'est pas une version *in voce* du logicisme boécien : elle est fondée sur la réfutation de la double théorie du sujet unique de Boèce, c'est-à-dire sur la réfutation du logicisme boécien lui-même et elle atteint ainsi les fondements même de la lecture boécienne de la logique. On peut ajouter que la perception au fondement de la théorie des concepts (de la logique, donc) d'une aporicité et d'une incomplétude fondamentale (ce qui est clairement central chez Abélard) est la précondition de la nécessité philosophique et épistémologique d'une théorie de la connaissance (y compris d'une théorie du sujet - au sens moderne - de la connaissance). La lecture d'Abélard est fondée sur une exigence d'effectivité : les solutions sont-elles effectives ? La démonstration est-elle possible ? Reconnaître que ce n'est pas le cas, c'est percevoir une distance entre la science telle qu'elle nous est – itérativement – accessible et un état final et absolu du savoir (Boèce confondant, de manière assez permanente comme nous le montrerons, ces deux états du savoir) ; percevoir cette distance, c'est en quelque manière « désenchanter » l'*aetas boetiana* et les solutions « finales » que Boèce prétendait avoir atteintes sur les fondements de la logique aristotélicienne ; c'est finalement rendre nécessaire une réflexion sur un accès fini et humain à la connaissance, c'est-à-dire poser en tiers l'irréductibilité, entre les *intellectus* et la *scientia*, comme le fait Abélard dans le *De Intellectibus,* de ce qu'il nomme *aexistimatio,* soit l'évaluation par le sujet de la connaissance de la valeur de vérité des propositions, une évaluation susceptible d'erreur, de correction, de progrès, en un mot : d'une *histoire*. Ce faisant, Abélard en réfutant les CQFD boéciens, *ouvre très largement* le champ propre de l'enquête philosophique, là où la double théorie du sujet unique tendait à refermer la logique aristotélicienne sur elle-même, en « dissolvant », du sein même de la théorie logique, les apories fondatrices de cette logique. Et, en tout cas, le fait est - historiquement - qu'Abélard appartient à la dernière génération qui ait dû se contenter dans son accès à la philosophie et à la science de celui, si étroit, ménagé par l'*aetas boetiana*.

Nous commencerons (chapitre I) par envisager les fondements de la théorie des inférences d'Abélard, c'est-à-dire essentiellement la *Dialectica* et le *Super topica* de la LI. Il nous paraît

indispensable de commencer par comprendre comment le logicien Abélard comprend son propre outil, particulièrement dans ce grand texte qu'est la *Dialectica* (qui, de plus, précède chronologiquement – selon toute vraisemblance - les deux logiques d'Abélard). Ce chapitre est le seul où il sera peu question de Boèce. La théorie des inférences d'Abélard repose sur des problèmes largement ignorés par Boèce lui-même et les grandes distinctions sur laquelle elle repose (« consequentia sine / cum constantiis », distinction entre « argumentatio » et « consequentia ») sont complètement absentes des traités boéciens sur l'argumentation et les topiques. La théorie des inférences d'Abélard est une théorie pleinement originale et sans véritable support textuel pour ses éléments les plus essentiels dans le corpus boécien. Nous arrivons ensuite (au chapitre II) au propos de Boèce lui-même, en particulier sur l'aporie de l'universel. Nous étudierons en détail cette aporie telle que Boèce la formule ainsi que la solution qu'il propose à cette aporie dans son second commentaire sur l'*Isagogê.* Nous chercherons (en vain) un équivalent de cette solution chez Abélard. Nous vérifierons que Boèce prolonge la première théorie du sujet unique par une deuxième théorie du sujet unique adaptée cette fois à la résolution définitive de la seconde grande aporie du corpus, l'aporie des futurs contingents. Nous chercherons en vain son équivalent chez Abélard. Il apparaîtra ainsi qu'Abélard ne reprend nulle part les solutions – évidemment importantes si elles sont effectives – que Boèce prétend avoir apportées aux grandes apories de l'*Organon.* Il est clair que si l'aporie de l'universel et l'aporie des futurs contingents sont démonstrativement résolues, les concepts fondamentaux de la logique (les concepts de concept, d'extension de concept, de vérité logique) peuvent être posés comme libre de toute forme d'aporicité et d'antinomie. Dans le chapitre III, nous examinerons en détail et exhaustivement les critiques qu'Abélard oppose aux *reales*. Nous vérifierons que le point exact de recoupement de ces théories est la théorie du sujet unique de Boèce (au moins pour ce qui concerne la LI) selon la formulation qu'en donne Abélard lui-même. Nous soutiendrons qu'Abélard à travers les *reales* vise en réalité Boèce (ce que d'ailleurs lui reprocherons les dits *reales*) et, en l'occurrence, la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité. Il s'agit pour Abélard de réfuter toutes les interprétations disponibles de cette théorie. Nous conclurons en insistant sur la nécessité de distinguer entre la réfutation d'une réification des concepts et la réfutation d'un réalisme conceptuel qui sont deux choses profondément différentes et qui ne s'impliquent nullement l'une l'autre. Nous en viendrons,

au chapitre IV, à la théorie positive des universaux d'Abélard. Reposant sur une distinction irréductible et objective entre *status* fondant l'imposition de l'universel et *res* nommées par l'universel, l'attribution de l'universalité au seul *nomen* et non à la *res* (Boèce en un sens[1]) ou à l'*intellectus* seul (Ockham en un sens) permet à Abélard de ne pas répondre *per opposita* au questionnaire de Porphyre, comme il l'affirme lui-même : l'universel par les choses qu'il nomment est *in re* et par l'intellection qu'il engendre est *in intellectu solo*. L'attribution de l'universalité au seul *nomen* permet d'éviter la décision par « ou exclusif » entre *res* et *intellectus*. Cette attribution permet de renverser les alternatives du questionnaire de Porphyre de contraires dans les questions en subcontraires dans les réponses (elles sont vraies ensemble) : c'est en effet le propre du nom universel d'être significatif et de *res* (par sa signification extensionnelle : la *significatio rerum*) et d'*intellectus* (par sa signification intensionnelle : la *significatio intellectus*). Abélard est ainsi très loin d'un projet nominaliste qui, s'il est nominaliste, décide le questionnaire de Porphyre et le décide du côté *in intellectu* opposé au côté *in re.* Abélard veut éviter la décision, en attribuant dans la triangle sémantique du commentaire boécien du *Peri ermeneias* (*res/intellectus/vox*), l'universalité ni à la *res,* ni à l'*intellectus,* mais à la *vox* (en fait à ce qu'il appellera plus tard le *sermo* et qui n'est nullement réductible à la « matière vocale ») en tant qu'elle est signifiante *et* de *res et* d'*intellectus*. Nous essaierons de comprendre pourquoi Abélard veut éviter de répondre *per opposita* au questionnaire de Porphyre, c'est-à-dire de le *décider,* évitement que permet l'attribution de l'universalité au nom seul, interface entre les intellections et les choses. Enfin nous noterons que, selon Abélard, cette dualité sémantique entre deux modes de significations a une contrepartie *de rebus :* la distinction entre *res* et *status*.

Il nous restera à étudier la deuxième grande aporie du corpus logique : l'aporie des futurs contingents. Cette deuxième aporie reçoit une nouvelle solution dans le texte boécien (à la fois dans le *Second commentaire sur le Peri ermeneias* et dans la prose finale du *De consolatione Philosophiae*). Nous vérifierons que cette solution n'est pas reprise par Abélard mais, en réalité, réfutée par lui (dès la *Dialectica :* un point qui n'a jamais été relevé). Nous verrons Abélard substituer à l'identité entre le sujet contingent de la *ratio humana* et le sujet nécessaire de l'*intelligentia divina,* à nouveau, une distinction voulue comme aporétique et qualitative entre deux sujets : la *res quae evenit contingenter* et le sujet des

[1] C'est-à-dire au sens de la théorie du sujet unique.

modalités aléthiques (le *dictum propositionis*). Nous aurons enfin l'occasion de vérifier que cette distinction structure toute la théologie d'Abélard (sous la catégorie des Personnes : Puissance, Sagesse et Bonté) dans les livres finaux des deux dernières théologies d'Abélard, la *Theologia christiana* et la *Theologia scholarium*. Nous pourrons alors conclure sur la nature du rapport critique qu'Abélard entretient avec sa source principale, Boèce et l'importance positive de ce rapport critique dans la constitution propre de la philosophie d'Abélard.

I

Le concept de vérité logique et la théorie des topiques.

Abélard, comme il le souligne lui-même dans *l'Historia calamitatum,* est avant tout un logicien et un *dialecticus,* c'est-à dire un spécialiste de l'argumentation et de ses règles. Il nous paraît, en ce sens, indispensable d'étudier d'abord comment Abélard comprend son propre instrument et quel rôle la comprehension qu'il en a joue dans le reste de son œuvre et dans son débat avec sa source principale, Boèce, comme avec ces commentateurs « orthodoxes » de Boèce que sont les *reales.* Or, le logicien Abélard, comme l'a montré Christopher Martin[1], a une compréhension extrêmement nouvelle et « audacieuse » (M. Tweedale) de son propre instrument logique et c'est cette conception que nous souhaitons approfondir ici.

. La nécessité de l'inférence : inférences parfaites et imparfaites.

Abélard est d'abord, comme tous les *dialectici,* un lecteur du corpus logique de Boèce et celui-ci accorde, à côté du syllogisme

[1] La littérature sur la théorie des inférences et sur la théorie des topiques d'Abélard est, à l'opposé de celle concernant sa théorie des universaux, peu nombreuse ; la référence majeure est constituée par les travaux de C. J. Martin qui a insisté sur le caractère très novateur de cette théorie. Dans la littérature récente sur cette question, la référence va toujours (de M. Tweedale à J. Marenbon) aux travaux de C. J. Martin (par exemple, M. Tweedale, « Logic : to the time of Abelard », in Dronke, *Twelfth-century western philosophy,* 1986, p. 196-226 ou J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, 1997, p. 53), travaux qui sont, donc, fondamentaux et auxquels notre propre lecture doit beaucoup (bien qu'elle diverge de celle de C.J. Martin sur un certain nombre de points). Cf. donc C.J. Martin, « The logic of the Nominales », *Vivarium,* XXX/1992, p. 110-126 et « Logic » *in The Cambridge Companion to Abelard,* J. Brower et K. Guilfoy éd, Cambridge, 2004, p. 158-199 (et aussi : « William's machine », *Journal of Philosophy* 83, 1986, p. 562-572 et « Embarrasing arguments and surprising conclusions in the development of theories of the conditionnal in the twelfth century », in Jolivet and de Libera (éd.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains,* Naples, 1987, p. 377-400; nous n'avons pas pu consulter avant la fin de notre travail le dernier article (2009) de C. Martin *in* D. Gabbay et J. Wood (éd.), *The Handbook of the History of Logic*). Nous ne connaissons pas de références récentes sur cette question qui ne reposent pas sur les travaux de C.J. Martin.

catégorique[1], une grande importante au syllogisme hypothétique, et, en particulier, au syllogisme qui répond à la règle du *modus ponens* (ou à celle du *modus tollens*). Abélard, comme nous le verrons ici, est un lecteur exceptionnellement attentif du *De syllogismo hypothetico,* un traité boécien qui doit plus aux stoïciens qu'à Aristote. Ce traité joue un rôle central dans la conception qu'Abélard se fait de la logique (nous préciserons ce point plus loin) : de toute évidence, pour Abélard, la règle du *modus ponens* joue un rôle central dans le cours le plus ordinaire de la connaissance humaine. Elle est, donc, d'une extrême importance comme l'est aussi, avec elle, le syllogisme hypothétique. On sait que celui-ci peut prendre, pour Boèce ou Abélard, deux formes : une forme conditionnelle (par si/alors : *hypothetica conditionalis*) ou une forme par «ou » exclusif (*hypothetica disiuncta*), mais ces deux formes sont strictemement équivalentes (ce que dit « si est A, est B » est strictement équivalent à ce que dit « aut non est A, aut est B» et ainsi de même pour les trois autres cas possibles) ; de là, Abélard ne traite, assez brièvement, de l' *hypothetica disiuncta* qu'à la toute fin de son étude des hypothétiques[2] et, pour l'essentiel, afin d'établir la règle de conversion avec les conditionnelles (suivant, donc, la règle simple suivante : il suffit pour obtenir à partir d'une conditionnelle une hypothétique « disjointe » d'inverser la qualité de l'antécédent (« si non est aeger, est sanus » devenant « aut est aeger, aut est sanus » et ainsi de suite)). Il y a deux genres de syllogismes hyppothétiques : celui qui est intégralement constitué de propositions hypothétiques (du type : « si est A, est B » et « si est B, est C », alors « per medium » « si est A, est C ») ; et puis, il y a celui dont, seule, la majeure est hypothétique et c'est clairement le cas qui intéresse Abélard. Ce syllogisme peut prendre quatre formes : 1) « si est A, est B », or « est A », donc « est B » ; 2) « Si est A, non est B », or « est A », donc « non est B » ; 3) « Si non est A, est B », or « non est A », donc « est B » ; 4) « Si non est A, non est B », or « non est A », donc « non est B ». Ces quatre raisonnements jouent un rôle « basique » dans le fonctionnement le plus quotidien de la connaissance humaine. Leur étude est, donc, spécialement importante et ce sont ces quatre cas qu'Abélard va examiner dans sa propre théorie des hypothétiques. La majeure d'un syllogisme

[1] Et, bien entendu, toute la syllogistique d'Aristote telle qu'exposée par Boèce dans le *De syllogismo categorico* passe chez Abélard, avec cette différence notable (avec Boèce) que, pour Abélard, tous les syllogismes sont parfaits (ceux des autres figures étant seulement moins « évidents » que ceux de la première figure) : tous les syllogismes sont vrais par leur forme et sont, en ce sens, parfaits.

[2] *Dialectica,* éd. L.M. de Rijk, p. 488-495.

hypothétique est à la fois une proposition (c'est ce que dit « si est A, est B » qui est vrai ou faux, indépendamment de la vérité de ses « parties ») *et* une inférence soit par si/alors, soit par « ou » exclusif. Il y a, ici, un problème parce que la théorie qui prend en charge la détermination de la valeur de vérité des inférences chez Aristote – soit la syllogistique – ne peut pas s'appliquer ici. La syllogistique repose entièrement sur la communication du moyen-terme, mais dans une *hypothetica simplex* comme « si est A, est B » ou « aut non est A, aut est B », le moyen terme manque pour assurer le passage de la prémisse (« si est A… ») à la conclusion («…est B »). C'est ce qui conduit Abélard à distinguer deux types d'inférences : l'inférence parfaite (« per medium ») et l'inférence imparfaite qui est celle où le moyen-terme manque et nous arrivons ainsi à la première innovation d'Abélard :

> C'est pourquoi l'inférence tient dans la nécessité de la consécution, en ce que le sens du conséquent est exigé par le sens de l'antécédent, comme c'est le cas dans la proposition hypothétique ainsi qu'il sera montré dans ce qui suit. En revanche, cette inférence, bien différemment, est tantôt parfaite, tantôt imparfaite. Parfaite, certes, l'inférence l'est lorsque à partir de la structure formelle de l'antécédent, la vérité du conséquent est manifeste, et que la construction formelle de l'antécédent est ainsi disposée qu'elle contient aussi en elle-même la construction formelle du conséquent, comme dans les syllogismes et les hypothétiques qui ont la forme des syllogismes[1].

Abélard donne comme exemple un syllogisme en « barbara » et sa conditionalisation, la différence entre les deux étant que si un syllogisme catégorique requiert la concession des prémisses (puisqu'énoncées catégoriquement), ce n'est plus le cas de sa conditionalisation, ce qui ouvre la possibilité d'antécédents impossibles pour les syllogismes hypothétiques. Abélard ajoute :

> Il est certes clair que c'est d'elle-même seulement, et non du fait de la nature des termes, que cette inférence est parfaite : quels que soient les termes apposés, compatibles entre eux ou opposés, en aucune façon la consécution ne peut être brisée. Si, en effet, tu dis : « Si tout homme est pierre, et toute pierre du bois, alors tout homme est du bois », l'inférence est

[1] « Inferentia itaque in necessitate consecutionis consistit, in eo scilicet quod ex sensu antecedentis sententia exigitur consequentis, sicut in hypothetica propositione dicitur, ut in sequentibus monstrabitur. Haec autem inferentia alias perfecta est, alias imperfecta. Perfecta quidem est inferentia, cum ex ipsius antecedentis complexione consequentis veritas manifesta est et antecedentis constructio ita est disposita, ut in se consequentis quoque constructionem contineat, veluti in syllogismis aut in his hypotheticis quae formas habent syllogismorum. » *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, pp.253[28]-254[1].

> nécessaire et hors de doute, bien qu'aucune des propositions ne soit vraie [1].

Quelle que soit l'interprétation sémantique des termes, la conditionalisation d'un syllogisme catégorique – de la forme « si tout A est B et tout B est C, alors tout A est C » -, est une inférence parfaite. La nécessité de l'inférence est, donc, dans le fait que la « constructio» de l'antécédent contient la «constructio» du conséquent et est ainsi proprement formelle. La nécessité tient à la « forma syllogismi » et non à la « nature (sémantique) particulière des termes », puisque, conditionalisée, l'inférence reste vraie « qualescumque terminos apponas ».

Abélard va ainsi nier, contre Boèce[2], que des lieux topiques - autrement dit, l'intuition de certaines relations conceptuelles - soient requis pour fonder un syllogisme catégorique ou sa conditionalisation. « Tout homme est animal et tout animal est animé, donc tout homme est animé » : les prémisses sont concédées, elles sont vraies, mais aucune n'est nécessaire, ce qui est le cas de l'inférence, comme le montre la conditionalisation « qualescumque terminos apponas ».

Ainsi, pour Abélard, la vérité des inférences relevant du syllogisme catégorique et de sa conditionalisation, est de nature formelle, indépendante du contenu sémantique particulier des termes. Aussi la vérité des règles du syllogisme ne nécessite pas d'être mise en exergue dans une interprétation donnée et exemplifiée. Elles sont explicitement reconnues comme formelles, « per se evidentes » et « qualescumque terminos apponas », au sens où la conclusion (le conséquent) est formellement contenue dans les prémisses (l'antécédent) : « (…) ex ipsius antecedentis *complexione* consequentis veritas manifesta est ».

Nous avons ainsi :

> Mais, peut-être, à la concession des propositions antécédentes, les rapports entre les choses apparaissent-ils nécessaires : par exemple, nous concédons « tout homme est animal » ou « tout animal

[1] « Quod quidem inde patet quia ex se tantum, non ex natura terminorum, haec inferentia perfecta est, quod, qualescumque terminos apponas, sive cohaerentes sive remotos, nullo modo cassari valet consecutio. Si enim dicas : «*Si omnis homo est lapis et omnis lapis est lignum, omnis homo est lignum»* , necessaria et indubitabilis inferentia, quamvis nulla propositionum sit vera. » *Dialectica,* éd.cit., p. 255^{31-37}.

[2] Ce qu'Abélard note lui-même : « Rursus a quaestione non videtur alienum, si locos in syllogismis non esse confiteamur, quare etiam in syllogismis ipsos auctoritas assignet. Boethius enim, qui in *Prologo Topicorum* suorum propusuerat se ostensurum qui etiam loci quibus apti sint syllogismis, per singulos syllogismos locos assignat maximasque propositiones adaptat ». *Dialectica,* éd.cit., p. 257^{32-36}. En effet on a dans le *De topicis differentiis*(éd. D. Nikitas, I, 1, p. 1^{9}- p. 2^{2}) : « Nunc vero aperire consilium est qui sint loci, quae horum differentiae, qui etiam quibus apti sint syllogismis. » Nous revenons sur cette question plus loin.

> est animé » du fait de la convenance à titre de genre d' « animal » à « homme » et d' « animé » à « animal ». Mais, quant à l'inférence du syllogisme qui tire des deux propositions précédentes la troisième, aucune relation de convenance n'est nécessaire, comme il en va dans ces conséquences qui tiennent la forme des syllogismes [1].

Le propos d'Abélard est clair : le caractère nécessaire de l'inférence de la conclusion à partir des prémisses, le syllogisme le doit uniquement à sa forme, et non au contenu sémantique particulier des propositions qui le composent telles qu'aucune d'entre elles n'énonce une vérité qui ne soit contingente et que la vérité de l'inférence consiste dans sa nécessité. Ce caractère formel de la nécessité du syllogisme est précisément manifesté par sa conditionalisation : conditionalisée, l'inférence reste vraie « qualescumque terminos apponas », quels que soient les termes utilisés. Pour Abélard, les propositions catégoriques qui servent de prémisses à l'inférence syllogistique ne sont jamais nécessairement vraies – dès lors qu'elles dépendent pour leur vérité de l'existence en acte de ce sur quoi elles portent, une existence qui n'est pas nécessaire s'agissant de ce qui est « animal » ou « animatus ». Ainsi les catégoriques universelles « tout homme est animal » ou « tout animal est animé » ne sont pas nécessairement vraies : « In his enim quae sempiterna sunt, solis necessitas ista contingit »(*Dialectica*, éd. cit., p. 201^{2-3}). De même : « […] Ce qui est nécessaire est ce qui ne peut manquer d'être ; l'homme ne mourra pas nécessairement ; en effet, tous les hommes morts, il n'arrivera pas qu'aucun d'entre eux meurt »[2]. Ainsi la nécessité purement formelle de l'inférence syllogistique n'affecte pas la contingence des propositions qui la composent et ne requiert d'aucune d'entre elles qu'elle soit nécessairement vraie. Abélard reconnaît, donc, explicitemment que les syllogismes sont vrais par leur forme.

---

[1] Ce texte contredit le texte équivalent du *De topicis diffrentiis* comme nous le verrons plus loin. « Sed fortasse in syllogismis ad concessionem antecedentium propositionum habitudines rerum necessariae videntur, ut videlicet «*omnis homo est animal»,* vel «*omne animal est animatum»* inde concedamus quia generis cohaerentiam in «*animali*» ad «*hominem*» vel in «*animato*» ad «*animal*» consideramus. Quantum autem ad inferentiam syllogismi, quae fit de duabus praecedentibus propositionibus ad tertiam, nulla est cohaerentiae habitudo necessario, sicut [nec] in illis consequentiis quae formas tenent syllogismorum ». *Dialectica*, éd.cit., p. 256^{26-33}.

[2] Donc « tout homme est mortel » n'est pas une proposition nécessaire : « (…) quod enim necessarium est, deesse non potest ; homo vero necessario non morietur ; omnibus enim mortuis nullum amplius mori contingeret », d'où Abélard conclut que « ce qui est nécessaire est pesé selon la nature, et non selon l'acte » (« quod enim necessarium est, secundum naturam, non secundum actum, pensatur »). *Dialectica,* éd.cit., p. 211^{14-18}.

La prise en compte du contenu sémantique des termes n'est nécessaire que là où la forme – la *complexio* - ne suffit pas à fonder la nécessité de l'inférence. C'est le cas de la majeure d'un raisonnement par *modus ponens*, majeure qui est déjà une inférence (en l'occurrence une conséquence et telle que la vérité de la conséquence est dans sa nécessité), mais dont la nécessité ne peut être fondée, souligne Abélard, sur un pur critère formel. Ainsi pour la majeure « si est homo, est animal » de « Si est homo, est animal ; est homo ; ergo est animal » :

> Toutes les autres conséquences vraies, pour lesquelles l'inférence dépend de la nature des choses, ne tiennent pas la vérité pour l'extension de termes quelconques [« in quorumlibet terminorum rebus »], mais pour ces extensions seulement qui conservent la nature de la consécution. Puisqu'en effet une conséquence du genre « s'il est un homme, il est un animal » est vraie du fait de la nature de l'espèce et du genre, tu peux, en changeant l'un des deux termes, détruire la consécution, si, par exemple, tu mets à la place de n'importe lequel des deux [un terme] dont l'essence qu'il nomme n'a aucun rapport naturel de consécution à l'autre [terme]. Par exemple, si tu remplaces « homme » ainsi : « Si est une pierre, est un animal », ou « animal » ainsi : « Si est un homme, est une pierre ». C'est donc à juste titre que sont dites vraies du fait de la nature des choses ces conséquences-là, dont la vérité propre est changée avec la nature des choses ; en revanche, ces conséquences-ci tiennent leur vérité de la structure formelle et non de la nature des choses [ex complexione, non ex rerum natura], dont la structure formelle conserve également la nécessité pour n'importe quelles choses (nommées) quelles que soient leurs relations, de même qu'on le constate dans le syllogisme et dans ces conséquences qui tiennent les formes des syllogismes[1].

Dans la conditionalisation d'un syllogisme, le conséquent est déjà, mais formellement, compris dans l'antécédent (au sens où les termes peuvent être remplacés par des signes arbitraires de telle

[1] « Ceterae quoque verae consequentiae, quarum inferentia ex rerum natura pendet, non in quorumlibet terminorum rebus verae consistunt, sed in his tantum quae naturam eius consecutionis servant. Cum enim vera sit huiusmodi consequentia : «*si est homo est animal*» ex natura speciei ac generis potes altero illorum mutato consecutionem destruere, si videlicet tale apponas in loco cuiuslibet cuius essentia ad alterum nullam consecutionis habeat naturam. Velut si «*hominem*» mutes sic : «*si est lapis est animal*», vel «*animal*» ita : «*si est homo est lapis*». Istae ergo consequentiae recte ex natura rerum verae dicuntur quarum veritas una cum rerum natura variatur ; illae vero veritatem ex complexione, non ex rerum natura, tenent quarum complexio necessitatem in quibuslibet rebus, cuiuscumque sint habitudinis, aeque custodit, sicut in syllogismo vel in consequentiis quae formas eorum tenent, ostenditur ». *Dialectica,* éd.cit., p. 256$^{8-24}$.

sorte que le conséquent – tout A est C - soit contenu dans l'antécédent – si tout A est B et tout B est C) ; dans une conséquence « simplex » (du type « si est A, est B »), la médiation formelle du moyen-terme fait défaut : l'inférence est « imperfecta ». Aussi – et c'est le seul lieu où une théorie des topiques est requise, elle est inutile partout ailleurs – Abélard pose-t-il que là où un lien formel (celui du moyen-terme) manque de manière à assurer la perfection de l'inférence, s'y substitue, par défaut, un lien conceptuel : le discernement d'une relation topique, proprement conceptuelle[1]. Ce lieu conceptuel subvient au défaut du lien formel. Comme dans les hypothétiques qui tirent leur nécessité de la « forma syllogismi », le conséquent est compris dans l'antécédent, mais au lieu de l'être formellement, il l'est – par défaut de la forme – par le contenu conceptuel des termes reliés. Ainsi, l'antécédent « si (…) est homo… » contient conceptuellement - le lieu est « homme » et il est « a specie » - le conséquent « (…) est animal ». C'est dans ce cas - la conséquence simple (« si est A, est B »), majeure d'un raisonnement par *modus ponens* - qu'un « lieu » est requis. Autrement dit, la topique aristotélicienne qu'Abélard connaît par Boèce est inutile, soutient Abélard, partout où le raisonnement repose sur les règles de la syllogistique et n'est requis que pour fonder la vérité des conséquences simples qui servent de prémisses majeures au raisonnement par *modus ponens*[2]. La signification n'importe que là où la vérité de la conséquence – ordinairement fondée sur un lien formel invariable sémantiquement – est affirmée et où, pourtant, le conséquent de l'inférence n'est pas déductible formellement de l'antécédent : la forme « si est A, est B » dépend, pour sa vérité, de son interprétation sémantique et la conditionnelle « si est A, est animal » varie dans sa valeur de vérité selon que « est A » est remplacé par « est homo » ou par « est lapis », et de même pour « si est homo, est B ». Ici tout ne se joue pas au niveau de la seule *complexio* ou *forma.* Dans l'application de la règle du *modus ponens,* la prémisse majeure est, déjà, une inférence, laquelle n'est pas le plus souvent une inférence syllogistique (« complexe ») mais, donc, une « consequentia simplex ». Or la valeur inférentielle d'une proposition est dans la nécessité de la consécution, c'est-à-

[1] Il y a, bien sûr, une sémantique formelle, mais celle-ci fait appel au concept d'ensemble qui n'est pas un concept, comme on sait, purement formel. De là, le mot « formel » adjoint à « sémantique » doit être pris avec prudence. Ce qu'Abélard veut dire c'est que la nécessité du syllogisme est indépendante de l'interprétation sémantique particulière des termes à partir desquels il est « construit » et que cette nécessité se lit dans la *complexio* même du syllogisme. Mais, bien entendu, Abélard n'a pas le concept d'ensemble qui est à la base de toute sémantique « formelle » moderne.

[2] On a vu qu'Abélard soutient que la topique est inutile à la syllogistique.

dire, affirme Abélard, dans le fait que le sens du conséquent est exigé par le sens de l'antécédent : cette condition est réalisée sur le plan formel – « qualescumque terminos apponas » – pour le syllogisme (« (…) et antecendentis constructio ita est disposita ut in se consequentis quoque constructionem contineat » (*Dialectica*, éd. cit., p. 253[33-34]), mais ce n'est pas le cas pour une « conséquence simple ». Or, nous le savons, la vérité de la consécution tient dans sa nécessité, et, clairement, nous ne sommes pas prêts à nier la vérité de toutes les majeures de raisonnements par *modus ponens* qui ne sont pas elles-mêmes déjà des syllogismes ; ici, la nécéssité n'est pas formelle, mais conceptuelle (elle dépend, soutient Abélard, du sens particulier des prédicats conceptuels engagés). La topique ne concerne pas la syllogistique mais la vérité de la prémisse hypothétique qui sert de majeure au syllogisme par *modus ponens*. Le contenu de signification n'importe que là où la nécessité de l'inférence est affirmée et où, pourtant, le conséquent n'est pas déductible formellement de l'antécédent. De là, nous sommes contraints de constater que pour Abélard, il y a des inférences *nécessaires* – en l'occurrence des conditionnelles – qui ne le sont pas par leur seule forme, comme c'est le cas, toujours selon Abélard, de tout syllogisme, catégorique ou hypothétique. C'est le cas de la majeure d'un syllogisme hypothétique par *modus ponens*. Ceci s'inscrit dans le cadre non directement aristotélicien mais largement inspiré par la logique stoïcienne du *De hypothetico syllogismo* de Boèce (même si lorsque celui-ci examine le *modus ponens* il ne pose rien de tel).

Cette majeure est une conditionnelle et, pour ce qui la concerne, l'inférence est imparfaite et cette imperfection tient au fait que la nécéssité de l'inférence n'est pas réductible à la « forma syllogismi », un cas où le conséquent est formellement déductible de l'antécédent : elle est reconnue comme telle « qualescumque terminos apponas » ; autrement dit et pourvu que ces signes soient distincts entre eux, la nécessité de l'inférence est reconnue alors même que les trois termes sont des signes quelconques. Dans ce cas, l'inférence est parfaite. Lorsque, par contre, l'inférence nécessite pour être reconnue comme vraie que les termes soient interprétés de manière déterminée, autrement dit que l'inférence soit exemplifiée en un cas concret, alors il y a nécessité d'un « lieu » conceptuel et l'inférence est imparfaite. « Si est homo, est animal » constitue ainsi dans la nomenclature boécienne, un enthymème hypothétique (Cf. sur ce point, *Dialectica,* éd. cit., p. 464[9-19]). Abélard a parfaitement conscience d'établir ainsi une

théorie de son propre chef, illisible chez Boèce (lequel pose que la topique sert à la syllogistique). Nous avons ainsi :

> De là, parce que des inférences sont ainsi en elles-mêmes parfaites qu'elles ne requièrent la nature d'aucune relation (conceptuelle), elles ne tirent aucune solidité d'un lieu. La propriété de ce lieu est celle-ci : il donne à la conséquence force d'inférence par la relation que (le lieu) a au terme inféré, en sorte que nous confessons le lieu ne valoir que là où l'inférence est imparfaite. Ainsi lorsque nous disons d'une chose quelconque : « si cette chose est homme, elle est animal », de la relation d' « homme » à « animal » - à savoir que celui-là est espèce de celui-ci - il est clair que l'inférence vaut. Donc, ce qui manque à la perfection de l'inférence, l'assignation du lieu y supplée, comme lorsque « homme », qui montre « animal », nous le considérons être espèce d'« animal » et que, certes, nous savons la nature de l'espèce être telle qu'elle pose nécessairement son genre […][1].

Dans « si est A, est B », la vérité de la *consequentia* nécessite d'être exemplifiée : dans « si est homo, est animal », le lieu (« sedes argumenti », siège de l'argument) est « homme », qui, à titre d'espèce, pose définitionnellement son genre (« si (quodlibet) est homo, (idem) est animal »). Le « lieu », donc, est « homme » et il est « a specie » en exemplifiant la « proposition maxime » (nous reviendrons sur ce qu'Abélard entend par cette expression) : « De quocumque praedicatur species, et (praedicatur) genus » et c'est l'exemplification de cette proposition maxime qui assure de la vérité de l'inférence. Le lieu est donc fondé sur le prédicat présent dans l'antécédent : dans « si est un homme, est un animal », le lieu est « homme » ; l'« habitudo loci » est la relation conceptuelle (sémantique et non « réelle » au sens de la catégorie de la relation, précise Abélard) que ce prédicat ou plus exactement la *nature* de la chose qu'il nomme (Abélard dira, à partir de la LI : le statut de la chose) entretient avec le prédicat (ou plutôt avec la nature – le statut - de la chose qu'il nomme) présent dans le conséquent. Ici l'*habitudo loci* est : « de ce que « homme » est espèce de

[1] « Unde quia ita in se perfectae sunt huiusmodi inferentiae ut nulla habitudinis natura indigeant, nullam ex loco firmitatem habent. Cuius quidem loci proprietas haec est : vim inferentiae ex habitudine quam habet ad terminum illatum conferre consequentiae, ut ibi tantum ubi imperfecta est inferentia, locum valere confiteamur. Veluti cum de quolibet dicimus : «*si est homo est animal*», ex «*hominis*» habitudine ad «*animal*» – quia scilicet species eius est – valere constat inferentiam. *Hoc ergo quod ad perfectionem inferentiae deest, loci supplet assignatio*, cum «*hominem*», qui «*animal*» probat, «*animalis*» speciem consideramus, et speciei quidem naturam talem cognoscimus ut suum genus necessario ponat (…) ». *Dialectica*, pp. 256[34]-257[8].

« animal » ». Le *locus* est, donc, *a specie* et il exemplifie la proposition maxime : « De quocumque praedicatur species, et genus » [« de tout ce dont l'espèce est prédiquée, le genre l'est aussi »]. L' *habitudo loci* est une relation *conceptuelle* entre la cause d'imposition du prédicat de l'antécédent et la cause d'imposition du prédicat du conséquent. La relation entre l'espèce « homme » et le genre « animal » n'est pas une relation « réelle » au sens de celle qui lie le fils à son père mais une relation *conceptuelle*. La topique – « habitudines loci » - concerne ainsi le domaine des relations proprement conceptuelles entre les natures des choses, Abélard dira, à partir de la LI, entre les statuts génériques ou spécifiques (qui sont tout sauf des choses). La topique – chez Abélard – concerne les relations entre concepts : de ce que tel statut est constitutif définitionnellement d'un autre, on a « si est A, est B » et « si non est B, non est A »[1]. Abélard distingue

[1] En ce sens, il ne faut pas interpréter trop strictement les passages où Abélard dit que l'inférence se fait entre tout ce que disent les propositions : l'*habitudo loci* s'établit entre les prédicats – ce que dit « si est homo » implique ce que dit « est animal », parce que le *prédicat* « être animal » désigne un caractère constitutif à titre de genre du statut spécifique « être homme ». Là où il y a une relation topique, la considération des *habitudines rerum* est *nécessaire*, et c'est parce que « A » est espèce de « B » que proposer « est A » implique de proposer « est B ». La proposition « si est A, est B » peut, donc, s'interpréter soit entre prédicats soit entre *dicta.* Abélard fait seulement remarquer qu'il y a des inférences qui, quant aux *habitudines rerum,* apparaissent fausses et qui, si on s'en tient aux *dicta,* apparaissent vraies : « Sunt namque pleraeque consequentiae quae, si rerum naturam inspiciamus, eas falsas iudicabimus ; si verum totarum enuntiationum sensu recte tenuerimus, veras easdem confitebimus […] » (*Dialectica,* éd. cit., p. 293[27-30]). Par exemple : « Si Socrate est Brunellus, Socrate est homme ». Ici l'*habitudo loci* entre le prédicat de l'antécédent (« esse Brunellum ») et le prédicat du conséquent (« esse hominem ») ne peut, assurément, fonder la vérité de l'inférence puisque « être homme » n'est certes pas un caractère définitionnel de « être Brunellus », le Brunellus en question étant tantôt un âne tantôt un cheval. Mais si l'on s'en tient aux *dicta,* on a : si « Socrate est Brunellus » est vrai, « Brunellus est Socrate » est vrai aussi ; et si « Socrate est Brunellus » et « Brunellus est Socrate » sont vrais, alors « per medium » « Socrate est Socrate » est vrai et comme « Socrate » signifie, selon la doctrine constante d'Abélard (nous reviendrons sur ce point important dans le chapitre II) au minimum « cet homme-ci », alors si « Socrate est Socrate » est vrai, « Socrate est homme » est vrai aussi, puisque « Socrate est Socrate » propose « Socrate est cet homme-ci » ; donc « si Socrates est Brunellus, Socrates est homo » est vrai « per medium ». En résumé : « Si cet homme est cet âne, cet homme est un homme » parce que « si cet homme est cet âne, cet âne est cet homme », et si c'est le cas, « cet homme est cet homme » est vrai et si « cet homme est cet homme » est vrai , « cet homme est un des hommes » est vrai aussi. Mais, bien entendu, quant aux *habitudines loci* « si cet homme est cet âne, cet homme est un homme » est faux (il devrait plutôt en résulter que si cet homme est cet âne, cet homme n'est pas un homme (mais un âne)), cela si nous nous en tenons au caractère opposé des espèces « homme » et « âne ». Mais cette opposition est un fait catégorique (empirique) lié à l'état du monde et nous avons choisi ici de faire abstraction de la nature des choses pour nous en tenir uniquement au sens de ce qui est proposé. Et le raisonnement d'Abélard repose sur l'idée qu'*un nom ne peut pas perdre son imposition*. Même si « Socrate est cet âne » est vrai, « Socrate » ne perd pas son imposition (qui est « cet homme-ci »). Les *Montani* soutiendront que si « Socrate est cet âne » est vrai, « Socrate » perd son imposition. L'argument d'Abélard est que si « Socrate » perd son imposition, « Brunellus » doit la perdre aussi (puisque si « Socrate est Brunellus » est vrai, « Brunellus est Socrate (soit cet homme-ci) » est vrai aussi). Or, si Brunellus perd son imposition (c'est-à-dire cesse de signifier « cet âne-ci »), on ne peut plus conclure que

« Socrate » perd la sienne, en devenant cet âne-ci, puisque « Brunellus » ne signifie plus « cet âne-ci » mais « cet homme-ci ». Donc, « Brunellus » et « Socrate » échangent simplement leurs impositions, ce qui nous ramène au point de départ : on a bien « cet homme est cet âne » ou « cet âne est cet homme ». Donc, l'argument des *Montani* ne tient pas : « Socrate » ne perd son imposition que si « Brunellus » la perd aussi et si « Brunellus » ne signifie plus « cet âne », on peut plus dire que Socrate, étant Brunellus, perd son impositionn, puisque si « Socrate » ne signifie plus « cet homme », « Brunellus », *ipso facto,* ne signifie plus « cet âne ». Abélard soutient que les deux noms ne perdent pas leur imposition et que, quoi qu'il en soit, de l'état du monde, il est vrai que si « cet homme est cet âne » est vrai, « cet homme est un homme » est vrai : ainsi 1°) si cet A est ce B, alors ce B est cet A ; 2°) si cet A est ce B et ce B est cet A, alors cet A est cet A et, donc, 3°) si cet A est cet A, alors cet A est un A ; donc, *per medium,* « si cet A est ce B, cet A est un A » est vrai : pour contester cette conclusion il faut savoir que l'état du monde interdit que le prédicat « être cet A et ce B » soit vrai de quoi que ce soit d'existant – si on s'en tient aux *dicta, on ne peut pas le savoir* : rien ne dit que « A » et « B » sont *opposita :* mutuellement incompatibles. Ce qu'illustre, plus largement, ce débat c'est le principe général suivant : un fois imposé, un nom ne peut pas perdre son imposition. Deux noms matériellement identiques mais ayant des impositions différentes sont de purs homonymes : c'est l'imposition qui fait le nom. Autrement dit, le domaine de l'imposition est indépendant de ce qu'il en est (*actualiter*) de la chose à laquelle le nom est imposé : l'imposition (et sa cause, le statut) est indépendante de l'état du monde. C'est une idée qu'Abélard développera dans la LNPS s'agissant de ce qu'il appelera alors le *sermo.* Le deuxième exemple pris par Abélard va dans le même sens : « si omnis homo est lapis, quidam lapis est lapis » ; en effet : « si tout homme est pierre » est vrai, « une certaine pierre est homme » est vrai aussi et si « une certaine pierre est homme » et si « tout homme est pierre » sont vrais, alors *per medium* est vrai « une certaine pierre est pierre » (soit « si tout B est C, quelque C est C» : en effet, « si tout B est C, quelque C est B », et « si quelque C est B et tout B est C, quelque C est C » et cela par le troisième mode de la première figure). Maintenant, « Si, en effet, nous examinions la nature des sujets de « homme » et de « pierre » dans la première conséquence [« si tout homme est pierre »], eux qui ne peuvent jamais appartenir au même sujet, comment de ce que l'un est sujet [« si tout homme… »] concédons-nous la sujétion de l'autre [« quelque pierre est… »] ? » (*Dialectica,* éd. cit., p. 293[35-37]). Là encore, l'examen des *dicta* n'apprend rien sur l'oppostion entre les prédicats. *La distinction entre l'interprétation de re et l'interprétation de dicto des conséquences sert à découpler la vérité des hypothétiques en question de l'état du monde (de l'état actuel de notre connaissance de la nature des choses).* Ainsi une hypothétique *a specie* est vraie *de re* – quant à l'état actuel de notre connaissance de la nature des choses – et *de dicto* mais certaines hypothétiques qui proposent des conséquences entre des prédicats incompatibles quant à la connaissance que nous avons de la nature des choses, bien que fausses *de re,* apparaissent vraies *de dicto.* Si Socrate est cet âne, *de re* il apparaît faux qu'il soit encore un homme et, pourtant si on s'en tient seulement à ce qui est proposé, il est vrai que « si Socrate est cet âne, Socrate est un homme ». C'est notre connaissance de la nature des choses qui nous permet d'infirmer cette conclusion et c'est ce qui est impossible à faire si nous nous en tenons uniquement au sens de ce qui est proposé, un sens qui ne donne jamais l'opposition (« si cet A est ce B, ce B est cet A ; si c'est le cas, cet A est cet A et donc, cet A est un A ; donc, *per medium,* si cet A est ce B, cet A est un A »). Mais Abélard précise bien que, dans la manipulation des topiques, la collaboration entre les *logici* qui s'en tiennnet à l'imposition des noms et les *physici* qui examinent si cette imposition correspond à la nature des choses est nécessaire (nous y reviendrons). Abélard ne veut, donc, pas dire que la lecture *de dicto* soit la seule possible ni même qu'elle soit suffisante. Il accorde simplement une place éminente au *locus a specie* (et sa contraposition) en cela qu'il donne lieu à des hypothétqiues qui peuvent être lues indifféremment *de re* et *de dicto* (ce qui n'est pas le cas des autres *loci*). Ce qu'Abélard veut montrer c'est que les propositions maximes qui gouvernent en particulier le *locus ab immediatis* et le *locus ab oppositis* doivent pouvoir s'entendre aussi *de dicto :* soit, par exemple, pour le *locus ab immediatis,* si n'existe pas ce qui dit l'antécédent « est sanus », alors existe ce que dit l'antécédent « est aeger », une proposition fausse (il en résulte que « si ce que dit « rien n'existe » est vrai – un cas où « non est sanus » est vrai -, alors est vrai ce que dit « quelque chose (de malade) existe » : « si non est, est »). L'opposition ne peut jamais se lire au niveau intensionnel des seuls *dicta* : elle suppose d' « extensionnaliser » le domaine de vérité concerné et de passer à une lecture *de re ;* or, comme nous allons le voir, il n'existe pas

trois éléments : la *differentia loci,* le lieu et la proposition maxime. La *differentia loci* est la *res* appartenant à la contenance du prédicat ; le lieu est la relation conceptuelle – l' *habitudo loci* – qui lie le statut de la chose posée dans l'antécédent au statut de la chose posée dans le conséquent ; cette relation exemplifie en la concrétisant une maxime indémontrable et universelle : par exemple dans « si est homo, est animal », la *differentia loci* est la *res* qui est homme ; le *locus* est la relation « être espèce de » qui lie le statut spécifique de la chose qui est homme au statut générique de la chose qui est animal et ce *locus* exemplifie la proposition universelle et indémontrable : « de tout ce dont l'espèce est prédiquée, le genre l'est aussi »[1]. Abélard distingue[2] la *differentia loci* et le *locus* (ce que ne fait pas Boèce) parce qu'il remarque, premièrement, que dans la proposition maxime « de quocumcumque praedicatur species, et genus », ce dont il s'agit - le sujet - n'est pas une propriété de la chose (par exemple, la *specialitas*), mais bien la chose elle-même[3] et, deuxièmement, que la même chose peut donner lieu à des relations topiques différentes. Donc la *differentia loci* est la *res quae est homo* et comme cette *res* donne lieu à des *habitudines loci* différentes dans « si est homo, est animal » et dans « si est homo, non est lapis », nous allons distinguer la *differentia loci* qui concrètise la proposition maxime et le *locus* lui-même qui est une *habitudo* conceptuelle (dans les deux cas cités : les relations « être espèce de » et « être opposé à »). Abélard ajoute et conclut :

---

de *collectio rerum* suffisamment universelle pour fonder la nécessité absolue (et non la seule probabilité) de l'*immediatio.* Nous ne croyons pas qu'il faille faire dire plus à Abélard (et il nous semble que C. J. Martin va trop loin dans l'interprétation purement intensionnelle du propos d'Abélard dans la *Dialectica*). *Il n'est pas exact qu'Abélard récuse toute interprétation extensionnelle des inférences topiques en se contentant d'une inférence entre dicta.* Il admet explicitement les deux lectures et il cherche simplement à faire remarquer que pour certains *loci* (en fait, tous les *loci* sauf le *locus a specie* (ou *a definito)* et sa contraposition) seule la lecture *de re* est possible : c'est cela qu'il veut démontrer en posant que certaines conséquences qui sont fausses *de re* en raison de l'incompatibilité entre les prédicats, peuvent être posées comme vraies si on s'en tient à une interprétation *de dicto* (par exemple « si Socrates est Brunellus, Socrates est homo » ou « si omnis homo est lapis, quidam lapis est lapis »).

[1] Nous résumons le texte suivant : *Dialectica,* éd. cit., p. 266-268.

[2] « Et nos quidem ipsam quoque rem quae sequitur differentiam esse concedimus, sed non locum. » *Dialectica,* éd. cit., p. 268^{13-14}.

[3] « […] lorsqu'il est dit : « de tout ce dont l'espèce est prédiquée, le genre l'est aussi », le sens est : si quelque chose est cette chose qui est espèce, c'est-à-dire homme, ou cheval, etc., alors est n'importe quelle chose qui est leur genre, comme animal, ou corps ou substance ; c'est pourquoi par « genre » et par « espèce » sont attribuées les choses elles-mêmes et non certaines de leurs propriétés. » *Dialectica,* éd. cit., p. 267^{32-37} : « […] cum dicitur : « De quocumque praedicatur species, et genus », hic est sensus ut, si aliquid sit ea res quae est species, idest vel homo vel equus et cetera, sit quaelibet res quae eorum genus est, velut animal aut corpus aut substantia ; per genus itaque ac species substantiae ipsae, non aliquae eorum proprietates, attribuuntur. »

> C'est pourquoi la relation topique vaut là où l'inférence n'est pas parfaite [formellement], mais jamais là où elle est parfaite. En effet, ce qui est parfait ne nécessite aucun secours et rien ne peut manquer à la perfection [1].

De là, dans ce cas, la topique (et cela contrairement à Boèce) est inutile : le syllogisme est vrai par sa forme. Aucun syllogisme catégorique, même conditionalisé, ne tire sa valeur d'un lieu conceptuel, un point explicitement en contradiction avec les sources boéciennes et qui témoigne d'une distinction claire entre le domaine de l'intuition conceptuelle et le domaine du formel, une distinction qui est claire précisément parce qu'Abélard a conscience que l'un, non seulement n'est pas réductible à l'autre, mais que l'un est le *contraire* de l'autre.

> Nous disons parfaite l'inférence du syllogisme, qui ne requiert aucune relation [conceptuelle] des termes. En effet, quels que soient les termes dont l'inférence est composée, si elle tient la forme de la structure du syllogisme, elle se tient immuable ; de là, il est faux que n'importe quels termes, ayant leur disposition conforme à la construction de l'espèce ou du genre, produisent une consécution vraie[2].

Et Abélard de noter que si on modifie l'ordre des termes ou leur sens, la consécution devient fausse.

Autrement dit, certaines conséquences, celles qui sont simples (de la forme « si est A, est B ») reposent sur des règles d'inférences – les « maximae propositiones » – qui, à la différence des règles syllogistiques, sont indissociables (comme, précise Abélard, l'espèce l'est de la différence substantielle qui la constitue) de leur *exemplification*, c'est-à-dire de leur donnée dans une intuition conceptuelle. Dans ce cas, le conséquent est contenu dans l'antécédent non pas formellement mais conceptuellement, par le fait d'une certaine relation conceptuelle (et non strictement formelle). Abélard ne maintient ainsi une théorie des topiques que là où le recours à une initiative conceptuelle, une intuition (la règle nécessite d'être exemplifiée) proprement conceptuelle (le conséquent est conceptuellement compris dans l'antécédent) s'avère nécessaire à l'affirmation de la nécessité de l'inférence.

---

[1] « Itaque ubi inferentia perfecta non est, loci valet habitudo, ubi vero perfecta, nequaquam. Qud enim perfectum est, nullo eget supplemento nec perfectioni quicquam deesse potest. » *Dialectica,* éd. cit., p. 257[11-14].

[2] « Perfectam autem diximus syllogismi inferentiam, quae nullorum habitudine terminorum indiget. Quorumcumque enim terminorum inferentia componatur, si formam complexionis syllogismi teneat, incommutabilis consistit ; unde non quilibet termini secundum constructionem speciei ac generis dispositionem suam habentes veram faciunt consecutionem. » *Dialectica,* éd. cit., p. 257[14-19].

Dans la majeure d'un raisonnement par *modus ponens*, l'inférence est imparfaite ; elle nécessite un secours (« supplementum ») que la conditionalisation d'un syllogisme catégorique ne nécessite pas et ce secours est un substitut conceptuel à une structure formellement imparfaite.

Abélard réinterprète la théorie topique en la maintenant uniquement là où l'inférence est reconue comme nécessaire sans que cette nécessité de la conséquence ne puisse s'expliciter en termes formels, c'est-à-dire sans que l'antécédent ne soit formellement déjà présent dans l'antécédent. Le lien conceptuel – le «topos» – est le substitut à l'imperfection du lien formel: « (…) vim inferentiae ex habitudine quam habet ad terminum illatum [locum] conferre consequentiae ut ibi tantum ubi imperfecta est inferentia, locum valere confiteam ». Et c'est le cas dans la majeure d'un syllogisme par *modus ponens :* « si est A, est B ; est A ; ergo est B ».

Abélard nie qu'ici l'inférence qui est la majeure du *modus ponens* soit purement formelle puisque la valeur de vérité de l'inférence demeure indéterminée tant que la proposition hypothétique n'est pas intérprétée en donnant une signification particulière à l'antécédent comme au conséquent. Il maintient, cependant, que cette majeure n'est vraie que si elle est nécessairement vraie, puisque la vérité d'une *consequentia* tient dans la nécessité : « Si est A, alors (nécessairement) est B ».

La règle du *modus ponens* dit, selon Abélard, que « l'antécédent posé (*antecendenti posito*), le conséquent l'est aussi (*ponitur consequens*) » au sens où dans tous les cas possibles où l'antécédent est vrai, le conséquent l'est aussi (majeure), or l'antécédent est vrai (mineure), donc le conséquent l'est aussi (conclusion). Autrement dit, la vérité de la conditionnelle qui sert de majeure n'est pas elle-même placée « sub conditione » : elle est affirmée (on ne dit pas : « s'il est vrai que « si est A, est B » est vrai et que «est A» est vrai, alors…) sans quoi, évidemment, on ne pourra jamais conclure, sinon au terme d'une régression infinie. Abélard réfute, ainsi, une interprétation formalisante qui affirme que l'inférence, par exemple, de l'espèce au genre est fondée sur une règle d'inférence plaçant la relation conceptuelle (l' *habitudo loci*) *sub conditione,* une interprétation qui permettrait, pourtant, au nominaliste (supposé) qu'est Abélard de faire l'économie de l'affirmation catégorique de ces relations conceptuelles : « « Si aliquid est species alterius, ipsum positum ponit alterum», veluti «si homo est species animalis, tunc si est homo, est animal» » (« « Si X est espèce de Y, X posé pose Y», par exemple «Si

homme est espèce d'animal, alors si est un homme, est un animal» »[1]). Abélard fait deux remarques sur cette interprétation du «lieu» fondant les conséquences simples (du type « si est A, est B ») : 1°) L'inférence est alors formelle au sens où A et B peuvent être remplacés par n'importe quoi (« si homme est espèce de pierre, alors si X est un homme, X est une pierre » n'est pas moins recevable que « si homme est espèce d'animal, si X est un homme, X est un animal »)[2] ; 2°) Dans « si X est espèce de Y, alors X posé pose Y », l'antécédent de cette conséquence (« si X est espèce de Y ») fonde la relation de conséquence interne au conséquent (« alors X posé pose Y »), mais non la conséquence dont il est l'antécédent : « Parce que, donc, une construction formelle de ce genre demeure également vraie quels que soient les termes, c'est-à-dire quelles que soient leurs relations[3], il est clair qu'en elle la propriété de l'espèce ou du genre *n'a pas force d'inférence*, puisque aucune propriété ni d'espèce ni de genre n'œuvre à la consécution de la catégorique [« X est espèce de Y »] à l'hypothétique [« si X, alors Y »] qui suit ». Si elle la fonde, il y a régression infinie (il n'y aura jamais de conclusion). Dans « Si est homo species animalis, tunc si est homo, est animal », l'antécédent exprime ce qui permet dans l'hypothétique « Si est homo, est animal » d'inférer « est animal » de « est homo », mais non d'inférer de l'antécédent « si est homo species animalis », le conséquent « si est homo, est animal » puisque lui-même est placé *sub conditione*. On a, en effet, « *si* la catégorique «homo est species animalis» est vraie, *alors* l'hypothétique « si c'est un homme, c'est un animal » est vraie », soit une proposition qui est elle-même une hypothétique qui demande à être fondée (et ainsi de suite). De même que, pour cette raison, Abélard écarte une interprétation posant que *si* tel terme est genre de tel autre, alors telle conséquence est vraie, il rejette une interprétation semblable posant que si tel terme est prédicat de tel autre, alors telle hypothétique est vraie : « Mais peut-être dit-on que cette catégorique antécédente est reçue *comme si* elle était vraie et qu'ainsi le lieu « a praedicato » peut être assigné selon la cohérence des choses ». Abélard répond :

---

[1] *Dialectica,* éd. cit. p. 311^{20-22}.

[2] *Dialectica,* éd. cit. p. 311^{36-39} et p. 312^{11-19} : « Aeque enim et de his rebus complexio illa vera est, quarum nulla alterius species vel genus esse potest. Si enim dicatur : «*si homo est species lapidis, tunc si est homo est lapis*», haec consequentia nihilo minus vera est quam supraposita. Quia ergo huiusmodi complexio *in omnibus aequaliter terminis vera consistit*, patet in ea speciei vel generis proprietatem vim inferentiae non tenere, quippe cum ad consecutionem hypotheticae ad categoricam nulla vel speciei vel generis operetur proprietas, sed ad veritatem quidem sequentis hypotheticae. »

[3] Relations de genre ou d'opposition réelle, peu importe ici : on dit seulement si….

> Mais je dis que, dans ces conséquences, il n'y a pas de lieu « a praedicato » même là où la catégorique antécédente est vraie comme dans cette conséquence que nous avons cité d'abord : « Si tout homme est animal, alors si tout animal est animé, tout homme est animé ». En effet, ce n'est pas du fait qu'« animal » convient en tant que prédicat à « homme » que cette hypothétique [« si tout animal est animé, tout homme est animé »] provient de cette catégorique [« tout homme est animal »], c'est-à-dire qu'est vraie toute cette conséquence résultant de la conjonction de la catégorique et de l'hypothétique, mais peut-être seulement l'hypothétique qui est conséquent et qui dit : « Si tout animal est animé, tout homme est animé ». En effet, si le fait qu'« animal » soit prédicat d'« homme » exige que soit vraie toute cette hypothétique composée par la catégorique et l'hypothétique, il est en outre nécessaire que soit reçue une telle conséquence : « *Si « animal » est prédicat universel d' « homme », alors toute cette conséquence est vraie »,* c'est-à-dire : « *Si tout homme est animal alors si tout homme est animal, alors si tout animal est animé, tout homme est animé »,* ce qui ne suit nullement. C'est pourquoi le fait qu' « animal » convienne dans la vérité de la chose à « homme » ne rend pas vraie toute cette hypothétique qui résulte de la conjonction de cette catégorique [« tout homme est animal »] et de cette hypothétique [« si tout animal est animé, tout homme est animé »], mais cette hypothétique qui est conséquent dans la première et à laquelle la prédication d'« animal » à « homme » est antécédante [1].

La conditionalisation du lieu « a praedicato » (« si B est prédicat universel de A ») ou du lieu « a specie » (« si A est espèce de B ») qui fonde la vérité de « si tout animal est animé, tout homme est animal » donne elle-même lieu à une hypothétique que

[1] « Sed fortasse dicitur quia illa antecedens categorica quasi vera accipitur, et tunc idem locus a praedicato secundum ipsam rerum cohaerentiam potest assignari. Sed dico quod nec in his locus a praedicato [est] ubi vera est antecedens categorica, veluti in ea quam primam posuimus, quae ait : «*si omnis homo est animal, tunc si omne animal est animatum omnis homo est animatus*». Neque enim ex eo quod «*animal*» «*homini*» tanquam praedicatum cohaeret, ex illa categorica illa procedit hypothetica, idest vera est illa tota consequentia ex categorica et hypothetica coniuncta, sed fortasse illa tantum consequens hypothetica quae ait : «*si omne animal est animatum, omnis homo est animatus*». Si enim quod «*animal*» hominis praedicatum est, illam hypotheticam totam ex categorica et hypothetica veram esse exigit, profecto necesse est talem consequentiam recipi : «*si animal est hominis praedicatum universale, tunc vera est illa tota consequentia*», idest «*si omnis homo est animal, sequitur : si omnis homo est animal, tunc si omne animal est animatum, omnis homo est animatus*», quod nullo modo procedit. Non itaque hoc quod animal homini in rei veritate cohaereat, illam totam hypotheticam veram facit quae ex categorica et hypothetica iungitur, sed illam quae in ea sequitur hypotheticam, ad quam ipsa praedicatio «*animalis*» ad «*hominem*» antecedit. » *Dialectica,* éd. cit., p. $353^{24} – 354^{9}$.

l'énonciation du lieu sous condition ne peut pas fonder, puisque pour cela elle donne lieu à une nouvelle hypothétique qui à son tour demande à être fondée et ainsi de suite sans fin[1]. En résumé, le lieu topique – le recours à la signification conceptuelle des termes – est le substitut d'une inférence formellement parfaite impossible à atteindre ici sinon au terme d'une régression infinie. Abélard lit dans la théorie topique telle qu'elle lui est transmise la présence d'une théorie intuitive[2] des rapports conceptuels et il ne la maintient que là où il est impossible d'en faire l'économie sans parvenir au terme d'une régression infinie. C'est ce que montre très clairement la définition qu'il donne des règles topiques que lui et Boèce nomment « maximae propositiones » (les plus hautes, en-deça desquelles il n'est plus possible de remonter).

. *Les « propositions maximes ».*

Voici d'abord comment Abélard décrit le « procès de formation » d'une hypothétique simple (Abélard entend par hypothétique simple, une conditionnelle dont l'antécédent est simple et non composé de plusieurs propositions, comme c'est le cas du syllogisme) :

> Lorsque nous voulons extraire l'inférence de termes quelconques à partir d'un lieu-différence et de sa proposition maxime, nous examinons d'abord la relation du lieu-différence à la chose que nous voulons inférer; une fois que nous avons connaissance de cette relation dans les choses elles-mêmes, nous réfléchissons à leur mode d'inférence ; ainsi nous désignons une certaine inférence par une proposition maxime et nous composons sur-le-champ, selon celle-ci, une conséquence s'agissant des choses concernées ; laquelle conséquence, lorsque nous voulons la confirmer par le mode de relation d'un lieu-différence et par une proposition maxime, nous la posons en mineure et nous assignons dans les choses elle-mêmes le mode de relation de l'inférence et, enfin, nous concluons la conséquence proposée. Par exemple, lorsque nous voulons constituer une conséquence de « homme » à « animal », nous examinons la relation de celui-ci à « animal » et puisque nous le voyons en être une espèce, nous réfléchissons au mode commun d'inférence de l'espèce au genre, proposition maxime que nous exprimons ainsi : « De toute [chose] dont l'espèce est prédiquée, le genre l'est aussi » ; ensuite,

[1] On sait comment la tortue de Lewis Caroll enferme Achille dans un cercle sans fin en exigeant de lui qu'il prouve le bien fondé des prémisses du *modus ponens.* Le raisonnement est le même ici.

[2] Il s'agit bien d'une théorie intuitive (et non d'un théorie formelle) comme nous allons le voir.

> nous disposons, s'agissant des choses concernées, une conséquence telle : « S'il est un homme, il est un animal » et si quelqu'un doutait d'elle, nous la prouvons par assignation de la relation et par la proposition maxime qui a déjà été concédée, en posant à titre de mineure : « mais « homme » est espèce d'« animal » », c'est pourquoi est vraie cette conséquence : « S'il est un homme, il est un animal »[1].

Abélard fait alors aussitôt remarquer que ce procès interdit l'inférence entre des termes indifférents. Ainsi, si nous posons la conséquence : « Si « homme » est espèce de « pierre », alors si c'est un homme, c'est une pierre », nous devons « assumer » : « Mais « homme » est espèce de « pierre » » et conclure : « Donc, cette conséquence est vraie : « Si c'est un homme, c'est une pierre » ». La mineure comme la conclusion sont alors fausses[2]. L'*habitudo loci* – la relation conceptuelle qui fonde la vérité de l'hypothétique – doit être *catégoriquement* posée ; si ce n'était pas le cas, n'importe quelle majeure d'un raisonnement par *modus ponens* devrait être admise comme vraie (la preuve donnant lieu à une régression infinie) et nous serions en droit de conclure de « si est homo, est lapis » et de « est homo », « est lapis », ce que nous ne sommes pas prêts à faire, bien qu'Abélard admette, par contre, des antécédents impossibles dans une hypothétique « composée » tenant la forme du syllogisme : « Si tu dis : « Si tout homme est pierre et toute pierre du bois, alors tout homme est du bois », l'inférence est nécessaire et incontestable, bien qu'aucune des propositions ne soient vraies »[3]. Dans ce cas, la nécessité est formelle ; dans le cas de la majeure d'un raisonnement par *modus ponens* la nécessité de l'inférence est conceptuelle et non formelle :

---

[1] « Cum enim ex loco differentia et maxima eius propositione quorumlibet inferentiam terminorum extrahere volumus, prius ipsius differentiae habitudinem ad rem quam inferre volumus, consideramus ; utque eam in rebus ipsis cognoverimus, modum quoque inferentiae earum cogitamus ; quemdam inde maxima propositione designamus, ac secundum hanc statim consequentiam de propositis rebus componimus ; quam quidem cum ex loci differentiae habitudine et maxima propositione confirmare volumus, assumimus et assignamus in rebus ipsis inferentiae habitudinem ac demum propositam concludimus consequentiam ; veluti cum de «*homine*» ad «*animal*» consequentiam constituere volumus, prius eius habitudinem ad «*animal*» consideramus, et cum speciem esse viderimus, speciei ad genus communem inferentiae modum excogitamus ; quem maxima propositione sic exprimimus : de quocumque praedicatur species, et genus ; ac deinde talem de propositis rebus consequentiam disponimus : «*si est homo, est animal*» de qua si quis dubitaverit, eam per habitudinis assignationem et maximam propositionem quam iam concesserit, probamus sic assumentes : «*sed homo est species animalis, quare vera est consequentia illa : «si est homo, est animal*» ». *Dialectica*, éd. cit., p. 313[8-29].

[2] *Dialectica*, éd. cit., p. 313[30]- 314[16].

[3] *Dialectica*, éd. cit., p. 255[34-37].

> Même si, dans le syllogisme, ce lieu [« L'antécédent posé, le conséquent l'est aussi »] est reconnu exister selon l'antécédence des deux propositions à la troisième, antécédence qu'une complexion parfaite des termes constitue, cependant, il n'a d'aucune façon à être assigné pour rendre certaine la consécution, soit parce que, comme on l'a déjà dit, il ne la fonde pas, soit parce que la structure formelle de l'inférence est d'elle-même parfaite et est manifeste par la disposition propre de sa construction formelle. C'est pourquoi le lieu n'a valeur d'inférence que pour ces inférences qui sont imparfaites, en sorte que ce qui manque à la perfection de l'inférence, l'assignation du lieu y supplée ; ainsi, lorsque nous disons « si est un homme, est un animal » et que nous posons par « homme » « animal », la relation de conséquence n'est pas pensée par l'entremise de la connexion mutuelle des termes entre eux tels qu'ils sont proposés dans la construction formelle[1]. Mais la nécessité de la conséquence se manifeste une fois ceci établi être espèce de cela et le mode par lequel l'espèce montre le genre exprimé, de sorte que c'est des deux que la conséquence tire sa solidité et c'est à partir des deux que le consentement s'attache à elle, c'est-à-dire que la conséquence tire sa solidité tant de la chose elle-même établie dans l'antécédent, selon le mode de relation qu'elle entretient à la chose posée dans le conséquent, que de la proposition maxime qui exprime le mode de preuve[2].

On comprend que ce qu'Abélard appelle ici « probatio » n'a rien à voir avec le sens formel (et contemporain) du terme « preuve » en logique. Il s'agit d'un mode d'établissement intuitif de la vérité de l'inférence, mode qu'Abélard réserve donc à la vérité de ces conséquences simples que la « forma syllogismi » ne peut pas fonder. Le caractère proprement intuitif du *modus probationis* qui

[1] Comme c'est le cas dans le syllogisme catégorique et sa conditionalisation.

[2] « Quod etsi in syllogismo hic locus esse annuatur secundum antecessionem duarum propositionum ad tertiam, quam perfecta complexio terminorum facit nullo tamen modo videtur assignandus propter certitudinem consecutionis faciendam vel quia, ut dictum est, non facit vel quia perfecta est ex se ipsa inferentiae complexio et ex propria dispositione constructionis manifesta. Earum itaque tantum inferentiarum vis proprie dicitur locus quae imperfectae sunt, ut quod ad perfectionem inferentiae defuerit, loci assignatio suppleat, veluti cum dicimus : «*si est homo est animal*» et per «*hominem» «animal»* posuimus, non est per connexionem eorum ad se quae in constructione proponuntur, rata consecutio. Sed manifestatur consecutionis necessitas cum hoc illius species esse demonstratur et modus probationis speciei ad genus maxima propositione exprimitur, ut ex utroque, tam videlicet ex re ipsa in antecedenti constituta, secundam cuius habitudinem ad aliam quae in consequenti ponitur, consecutio firma ponitur, et ex maxima propositione qua modus probationis exprimitur, consequentiae firmitas consistat atque ex utrisque ei consensus adhibeatur. » *Dialectica,* p. $262^{23} – 263^{3}$.

supplée à l'imperfection formelle de l'inférence est ainsi décrit par Abélard :

> Car avant que nous disposions la conséquence entre le genre et l'espèce nous devons être assurés de leur relation l'un à l'autre, de leur mode de preuve et disposer selon ceci la conséquence, possédant déjà par notre discernement [*discretio*] la relation des termes et le mode de preuve de cette relation des termes, et non l'insinuant par une quelconque proposition servant de prémisse. En effet, là où une quelconque proposition posée en prémisse propose cela, quel besoin y a-t-il de rechercher le lieu ? C'est pourquoi on recherche à bon droit d'où provient le lieu [de l'argument] dans ces conséquences seulement en lesquelles *aucune assignation* [de ce lieu] qui produise la certitude n'est posée en prémisse[1]. C'est pourquoi le lieu par le genre ou l'espèce ne peut pas être nié dans une conséquence simple, c'est-à-dire là où aucune assignation de la relation [conceptuelle] n'est posée en antécédent pour cette assignation même[2].

La donnée de la relation conceptuelle est « ex discretione nostra », c'est-à-dire qu'elle est intuitive. Ce qui le prouve également, c'est que les *maximae propositiones* se distinguent des règles syllogistiques, en cela qu'elles n'existent que mises en exergue, exemplifiées en un cas particulier. « De même que la substance consiste en toutes ses différences », la proposition maxime n'existe pas sans un *locus-differentia* (telle est l'expression d'Abélard, reprise de Boèce), sans un lieu différentiel particulier qui l'illustre et l'exemplifie. C'est la différence profonde entre les règles syllogistiques et les propositions maximes qui expriment la valeur d'inférence d'une relation conceptuelle telle que nécessaire à la vérité d'une inférence simple par si/alors. Clairement la théorie des topiques n'est pas une théorie formelle et une règle qui n'est discernable qu'exemplifiée eu un cas particulier *n'est pas une règle formelle*. Ce point n'est pas douteux (au moins chez Abélard).

Les propositions maximes de l'argumentation topique sont, comme les règles d'inférence de la syllogistique « universales (…),

---

[1] Le lieu est discerné sans qu'il soit nécessaire de le poser en prémisse.

[2] « Nam antequam consequentiam inter genus ac speciem disponamus, de eorum ad se habitudine certi esse debemus ac modo earum probationis ac secundum haec consequentiam disponere, iam quidem *ex discretione nostra* tenentes habitudinem terminorum et nominum probationis illius habitudinis, *non ex aliqua praemissa propositione innuentes*. Ubi enim aliqua propositio praemissa illud praediceret, quid opus esset locum requirere ? In his itaque tantum consequentiis iure unde sit locus requiritur, in quibus nulla quae certitudinem fiat assignatio praeponitur. Non itaque locus a genere vel specie negari potest in simplici consequentia, ut scilicet nulla habitudinis antecedit assignatio propter [ipsam] assignationem ». *Dialectica*, éd. cit., p. 356[25-35].

indemonstrabiles ac per se notas » («universelles, (…) indémontrables et connues par soi »[1]). Mais ce qui différencie les propositions maximes des règles d'inférence syllogistiques, c'est que celles-ci ne nécessitent pas d'être exemplifiées : elles sont discernées comme telles « in quibuslibet rebus » ; autrement dit, leur mode d'inférence est formel : « Par le fait qu'on dit que les propositions maximes montrent un mode commun d'inférence selon la force d'une même relation [conceptuelle], sont exclues certaines règles hypothétiques comme celles qui montrent la structure parfaite des syllogismes, structures qui, comme nous l'avons montré plus haut, ne reçoivent leur valeur de conséquence du mode de relation d'aucune chose, puisque leur structure demeure vraie pour n'importe quelle chose »[2] et Abélard de donner comme exemple la règle d'inférence d'un syllogisme en *barbara* : « Si aliquid praedicatur de aliquo universaliter et aliud subicitur subiecto universaliter, idem quoque subicitur praedicato universaliter », soit si tout B est C et tout A est B, alors tout A est C, « et aliae huiusmodi ». Nul besoin pour saisir la valeur d'inférence de la règle d'exemplifier prédicats et sujets, des signes arbitraires et distincts entre eux suffiront. Par contre, la valeur d'inférence d'une proposition maxime n'est discernable qu'exemplifiée, mise en exergue en un exemple. Le type de la proposition maxime de l'argumentation topique est le lien définitionnel entre le genre et l'espèce : « De cela, quel qu'il soit, dont l'espèce est prédiquée, le genre l'est aussi ». Impossible de saisir sa force d'inférence par la seule considération de la forme de l'inférence qu'elle énonce, soit « si est species, est genus » (« si est A, est B »). Elle n'est discernable qu'en un lieu conceptuel particulier : dans les exemples de Boèce et d'Abélard : « Si est homo, est animal », « si est animal, est substantia », « si est margarita, est lapis », « si est rubor, est color », etc… La *maxima propositio* n'est que la forme commune contenant le sens de toutes ces conséquences et la valeur d'inférence de cette proposition n'est discernable que dans le *locus-differentia,* sans lequel elle n'existe pas. *Clairement, une règle qui n'existe qu'exemplifiée en un cas particulier est intuitive* et n'est pas une règle formelle : c'est bien ce caractère intuitif – « ex discretione nostra » – de la valeur d'inférence de la prémisse conditionnelle d'un raisonnement par

[1] *Dialectica,* éd. cit., p. 310[1-2].

[2] « Quod vero dictum est eas demonstrare communem inferentiae modum secundum vim eiusdem habitudinis, excluduntur quaedam hypotheticae regulae, ut sunt illae quae complexiones perfectas syllogismorum demonstrant ; quae ex nullius rei habitudine, ut superius iamdiu ostensum est, vim suae consecutionis recipiunt, cum videlicet aeque in quibuslibet rebus eorum complexio vera consistat ». *Dialectica*, p. 311[1-6].

modus ponens qu'Abélard cherche à cerner et à décrire de manière quasi phénoménologique. C'est un point très important : il y a des propositions « indémontrables, universelles et connues par soi » - et on peut ajouter : « catégoriques » - qui énoncent des modes de relations entre concepts, et non des règles purement formelles d'inférence. Sont exclues ainsi des *maximae propositiones* toutes les règles d'inférences qui « locum differentiam non habeant » soit parce que leur valeur d'inférence ne nécessite pas d'être exemplifiée et est ainsi purement formelle soit parce qu'il s'agit d'inférences posant en prémisses les *habitudines rerum* sous condition (exemple : « si quelque chose est espèce d'autre chose, posée, elle pose l'autre », soit « si homo est species animalis, tunc si est homo, est animal », où «homme» et «animal» peuvent être remplacés par n'importe quoi) et qui conduisent à une régression infinie quant au fondement de toute l'inférence.

Il y a ainsi l'intuition d'un rapport conceptuel qui se substitue à l'absence d'un lien formel, alors même que l'inférence est reconnue vraie. En résumé, si nous nous interrogeons sur ce qui fonde l'assertion que « si est A, est B », le fait est que la vérité de l'implication n'est pas posée comme hypothétique. Il y aurait régression infinie. Nous ne disons pas : « S'il est vrai que si est A, est B » (si A est genre ou prédicat universel de B, alors si est A est B), mais nous posons catégoriquement – de fait, c'est ainsi que cela se passe – la vérité de l'inférence et comme celle-ci n'est pas discernable par la seule considération de la forme de l'inférence, Abélard admet :

> De là, nous ne concédons pas que d'autres catégoriques soient antécédents aux hypothétiques sinon celles qui montrent la nature des choses, lesquelles gardent perpétuellement la nécessité de la consécution, comme celle-ci : « « Animal » est genre d' « homme » » est antécédent à cette conséquence : « s'il est un homme, il est un animal » et toutes celles qui assignent des relations de choses telles qu'elles conservent la force de consécution des hypothétiques qui les suivent [1].

Concrètement, c'est ainsi que nous faisons : la vérité de l'hypothétique simple est « arrêtée » catégoriquement et n'est pas elle-même posée comme hypothétique et ce qui fonde cette vérité n'est pas, de fait, discernable par l'examen de la forme de

[1] « Unde non alias categoricas ad hypotheticas antecedere concedimus, nisi quod rerum naturam ostendant, quae consecutionis necessitatem in perpetuum custodiant, ut istam : «*animal est genus hominis*» ad huiusmodi consequentiam : «*si est homo, est animal*», et quaecumque rerum tales assigant habitudines, quae hypotheticarum sequentium vim consecutionis conservant. » *Dialectica,* éd. cit., p. 283[12-19].

l'inférence, c'est-à-dire par sa considération « in quibuslibet rebus ». C'est ainsi que, de fait, nous procédons, et Abélard ne nie pas que, ce faisant, nous puissions nous tromper :

> Il revient en propre à la discipline logique de discuter, en pesant les impositions des expressions verbales, la valeur de ce qui est proposé par chaque phrase et par chaque mot. Il revient en propre à la physique de rechercher si la nature de la chose consent à l'énonciation, si, comme on l'a dit, elle-même a la propriété des choses ou non. Chacun de ces examens est nécessaire à l'autre [1].

De fait, donc, la vérité de l'inférence elle-même n'est pas réductible à un critère seulement formel et n'est pas elle-même posée comme hypothétique. Elle est posée catégoriquement, étant entendu que nous pouvons nous tromper et que la collaboration des *logici* et des *physici* est ici nécessaire. En résumé, Abélard ne conserve l'ancienne théorie des topiques que là où elle paraît nécessaire, en étant proprement irréductible : dans la prémisse conditionnelle d'un raisonnement par *modus ponens* lorsque cette prémisse n'a pas elle-même la forme syllogistique mais constitue une « propositio hypothetica simplex », étant entendu que cet enthymème est inévitablement tel (le moyen-terme est impossible à restituer). Dans la *Dialectica,* Abélard n'utilise donc pas la théorie – intuitive – des topiques comme élément d'une théorie de l'argumentation probable. Il ne la maintient que là où la théorie syllogistique devient insuffisante, à son point d'inachèvement, donc. La vérité du raisonnement syllogistique est nécessaire et cette nécessité est dans la forme de l'inférence telle que le syllogisme est composé de propositions catégoriques dont la vérité dépend de l'existence de leurs objets, et, donc, de propositions contingentes. C'est, donc, la *forma syllogismi* qui est nécessaire, une nécessité que manifeste l'invariance de sa valeur de vérité « in quibuslibet rebus ». Nul besoin ici d'une topique. Donc, on peut voir que dans un syllogisme catégorique ou dans sa conditionalisation les termes mis en rapport sont déjà présents dans la construction formelle de l'antécédent : le conséquent est formellement contenu dans l'antécédent. Tel n'est pas le cas dans une hypothétique « simple » (de type « si est A, alors est B »). Abélard veut dire que dans un antécédent composé et formulé « in quibuslibet rebus » (de type «si tout A est B et tout B est C») la lecture de l'antécédent est

[1] « Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando quantum unaquaque proponantur oratione sive dictione discutiat. Physicae vero proprium est inquirere utrum rei natura consentiat enuntiationi, utrum ita sese, ut dicitur, rerum proprietas habeat vel non. Est autem alterius consideratio alteri necessaria ». *Dialectica,* p. 286[31-35].

suffisante pour inférer la conclusion. Ce n'est pas le cas dans la « consequentia simplex » : la considération « in quibuslibet rebus » de l'antécédent est insuffisante pour inférer une conclusion quelconque : l'antécédent doit être interprété conceptuellement et ici la forme ne suffit pas. Pourtant, comme nous allons le voir, c'est bien dans la nécessité que tient la vérité de la « consequentia simplex ». *Il y a donc une forme de nécessité logique qui n'est pas purement formelle et vide de contenu*[1]. Et c'est ce point - évidemment très important et dont on chercherait en vain l'équivalent chez Boèce - qu'il convient d'examiner en détail.

. *Analycité formelle et analycité conceptuelle.*

Dans une conséquence simple « (…) non est per connexionem eorum ad se quae in constructione proponuntur, rata consecutio » : « ce n'est pas par la connexion les uns avec les autres des termes qui sont proposés dans la contruction syntaxique que la conséquence est pensée »[2], comme c'est, au contraire, le cas dans un syllogisme catégorique ou sa conditionalisation. Autrement dit, l'interprétation des termes est nécessaire à la « consecutio ». Et, cependant, pour cette conséquence simple, comme pour la *forma syllogismi,* la vérité de l'inférence tient dans sa nécessité.

> C'est pourquoi l'inférence tient dans la nécessité de la consécution en cela que le sens de l'antécédent exige le sens du conséquent, comme c'est le cas dans la proposition hypothétique ainsi qu'on le montrera dans ce qui suit. En revanche, il faut différencier inférence parfaite et inférence imparfaite [3].

---

[1] Les propositions maximes sont bien des vérités logiques : elles énoncent des modes d'inférence (nécessairement vrais). Mais, elles sont inutilisables en dehors de tel *locus-differentia* et là, la collaboration entre *logici* et *physici* est nécessaire, étant entendu que le « physicien » par excellence n'est pas l'empiriste Aristote (qui est au contraire le *logicus* par excellence), mais le Platon du *Timée* de Chalcidius, un Platon « physicae inquisitor » (sur cette manière d'opposer le logicien Aristote et le physicien Platon, cf. LI, éd. Geyer, p. 24^{14-31}). « Physicam naturarum dicimus scientiam, idest speculandis causis in rerum naturis », (LNPS, éd. Geyer, p. 506^{19-20}) : le physicien est, donc, celui « qui est capable de comprendre et d'évaluer les causes cachées des choses. Et, assurément, nous disons que les causes cachées - du fait desquelles les choses se produisent – doivent être recherchées plus par la raison que par les expérimentations des sens » (LNPS, éd. Geyer, p. 506^{9-12} : « Discretus vero est ille qui causas occultas rerum comprehendere ac deliberare valet. Occultas quippe causas dicilus, ex quibus quae res eveniant, magis ratione quam experimentis sensuum investigandum est »). La logique s'en tient au contenu conceptuel des conditionnelles simples – « vocum impositiones pensando » ; c'est au « physicus » de confirmer que la nature (cachée) des choses consent à cette imposition. (« Physicae vero proprium est inquirere utrum rei natura consentiat enuntiationi »). De son côté, C.J. Martin parle de propositions analytiques *a posteriori :* « It seems to follow that conditionnals true on the basis of of a topical relation have the status of what we would now call analytic *a posteriori* truth. » (C.J. Martin, « The Logic of the *Nominales* », Vivarium, XXX/1, 1992).

[2] *Dialectica*, éd. cit., p. 262^{31-33}.

[3] *Dialectica,* p 253^{28-30}.

L'inférence est dans les deux cas nécessaire, c'est-à-dire que le sens du conséquent est exigé par le sens de l'antécédent mais dans un cas, celui de l'inférence parfaite, cette « analycité » - au sens où, donc, le conséquent est « contenu » dans l'antécédent - a un support purement formel qui fait défaut dans le cas d'une inférence imparfaite. Le critère est, cependant, le même dans les deux cas : l'inférence est nécessaire parce que le conséquent est déjà contenu dans l'antécédent et qu'il ne peut donc manquer d'en être inféré. Seulement, dans un cas, cette analycité est formelle alors que dans l'autre elle est proprement conceptuelle, au sens où l'espèce contient définitionnellement le genre qui, avec les différences, la « constitue ».

Cette distinction est entièrement propre à Abélard qui ne pouvait rien lire de tel chez Boèce. Boèce opposait simplement et classiquement la perfection des syllogismes de la première figure, à l'imperfection de ceux des deux autres figures. Abélard les tient tous pour parfaits – au sens où leur nécessité est dans les trois cas fondée sur la forme (c'est-à-dire qu'ils restent vrais « in quibuslibet rebus ») de manière plus (première figure) ou moins (deuxième et troisième figures) évidente[1]. Pour Abélard, tous les syllogismes, catégoriques ou conditionalisés, sont vrais par leur forme : ils sont, en ce sens, parfaits. Avant d'en venir à l'interprétation qu'Abélard donne de la nécessité de l'inférence, il faut rappeler le sens de cette distinction entre inférences parfaite et imparfaite, telle qu'elle est illisible chez Boèce. Donc :

> L'inférence est parfaite, lorsque, du fait de la structure formelle elle-même de l'antécédent, la vérité de l'inférence est manifeste et que la forme syntaxique est ainsi disposée qu'elle contient en elle-même la forme syntaxique du conséquent comme c'est le cas dans les syllogismes et dans les hypothétiques qui tiennent les formes du syllogisme. En effet, si on dit :
>
> « Tout homme est animal,
> tout animal est animé »
>
> et qu'on en infère :
>
> « Donc tout homme est animé »,
>
> les propositions antécédentes qui subordonnaient entièrement « homme » à « animal » et « animal » à « animé » contenaient de manière limpide le sens de la troisième proposition inférée à partir d'elles, quant à la disposition de la forme syntaxique en laquelle « homme » est subordonné à « animé ». Car de même qu'on dit être une seule hypothétique médiane, deux hypothétiques en lesquelles les deux termes extrêmes

[1] Avec des nuances, cependant, pour certains modes.

> sont conjoints en une seule hypothétique par la communauté du moyen-terme, de même on doit aussi dire être une seule catégorique médiane les deux catégoriques dont les termes extrêmes sont montrés par la communauté du moyen-terme soit convenir l'un à l'autre soit s'écarter l'un de l'autre (…). Pour faire connaître cette perfection de l'inférence, est ajouté « par elles-mêmes » dans la définition du syllogisme telle que Boèce l'énonce dans le *Second commentaire sur les syllogismes catégoriques.* Cette définition est la suivante : « Expression dans laquelle certaines choses étant posées et concédées, il est nécessaire que par ces choses mêmes qui ont été posées et concédées advienne quelque chose d'autre que ce qui a été posé et concédé ». (…) Semblablement, ces conséquences aussi qui ont forme de syllogismes ont l'inférence parfaite et semblent se distinguer du syllogisme par la seule concession des prémisses, comme lorsqu'on propose :
>
> « Si tout homme est animal et tout animal est animé, tout homme est animé »,
>
> ou :
>
> « Si tout homme est animal et aucun animal n'est pierre, aucun homme n'est pierre »[1].

Donc, sont des inférences parfaites, les syllogismes catégoriques ou conditionalisés où le conséquent est déductible de la structure formelle de l'antécédent tel que celle-ci est formée de trois termes distincts entre eux et affirmés ou niés les uns des autres. La différence entre le syllogisme catégorique et sa conditionalisation est que la concession de la vérité des prémisses (puisqu'elles sont affirmées catégoriquement) est nécessaire au syllogisme

[1] « Perfecta quidem est inferentia, cum ex ipsius antecedentis complexione consequentis veritas manifesta est et antecedentis constructio ita est disposita, ut in se consequentis quoque constructionem contineat, veluti in syllogismis et hypotheticis quae formas habent syllogismorum. Si quis enim dicat : «*omnis homo est animal, omne animal est animatum*» atque ex his inferat : «*ergo omnis homo est animatus»,* antecedentes propositiones, quae et «*hominem» «animali»* et «*animal» «animato»* omnino subiciebant ; tertiae quoque sensum quae ex ipsis infertur, liquide continebant, quantum etiam ad constructionis dispositionem, in qua quidem et ipse «*homo»* «*animato*» supponitur. Nam sicut una media hypothetica dicuntur duae hypotheticae in quibus per communitatem medii duo extrema in unius hypotheticae sensum coniunguntur, ita et una media categorica dici debent duae categoricae quarum extremitates per medii termini communitatem vel sibi convenire vel a se removeri (…). Ad hanc autem perfectionem inferentiae notandam «*per ea ipsa*» in definitione syllogismi, sicut in *Categoricorum Syllogismorum Secundo* Boethius dicit, appositum est. Quae quidem definitio est huiusmodi : *Oratio in qua, positis quibusdam et concessis, necesse est per ea [ipsa] quae posita sunt et concessa, aliud evenire quam sint ea quae posita sunt et concessa.* (…) Similiter et illae consequentiae perfectam habent inferentiam quae syllogismorum formas tenent *et sola concessione antecedentium propositionum a syllogismo distare videntur*, ut cum ita proponitur : «*Si omnis homo est animal et omne animal est animatum, omnis homo est animatus»*, vel ita : «*si omnis homo est animal et nullum animal est lapis, nullus homo est lapis»* ». *Dialectica,* pp.253[31]-254[39].

catégorique, ce qui supprime par le fait même les antécédents impossibles. Il n'en reste pas moins que, aussi bien dans le cas où les prémisses sont concédées que dans le cas où, étant posées hypothétiquement, elles n'ont pas à l'être, l'inférence est également parfaite en cela qu'elle tient à la forme du syllogisme, ce que manifeste, précisément, la conditionalisation de l'inférence.

Abélard explicite ainsi très clairement le caractère formel de la syllogistique et le fait que c'est précisément cette propriété formelle qui donne à l'inférence syllogistique son caractère de nécessité. La conditionalisation du syllogisme est une opération qui permet, en autorisant des prémisses non « concédables », la saisie intuitive de la distinction entre la vérité matérielle des prémisses et la vérité – proprement formelle – de la valeur d'inférence du syllogisme ; bien que ni les prémisses, ni la conclusion ne soient nécessairement vraies – en fait, elles pourraient être fausses, cela ne changerait rien – l'inférence l'est nécessairement : la nécessité ne s'attache qu'à la forme. Ainsi s'explique que l'on puisse raisonner de manière nécessaire à partir de prémisses toujours contingentes – et c'est ce qui motive, philosophiquement, Abélard dans tout ce développement : toutes les propositions catégoriques (sauf celles qui portent sur Dieu qui est « incommutabilis ») sont contingentes, y compris celles que Boèce tient pour nécessaires comme « Sol movetur » ou « homo morietur » (une proposition qui, tous les hommes étant morts, est fausse, pose Abélard : elle est, donc, contingente). La vérité d'une proposition catégorique dépend de l'existence de l'objet sur lequel elle porte ; or, tout le créé est contingent ; de là, dans le syllogisme catégorique – et sa conditionalisation le manifeste – la nécessité ne peut s'attacher qu'à la forme, puisque les prémisses usuelles (« Tout homme est animal » est une proposition contingente) sont toutes contingentes. Le recours à des antécédents impossibles est ainsi conçu par Abélard comme une sorte de test de la nécessité de l'inférence. Une inférence nécessaire doit, conditionalisée, tolérer des antécédents réellement (« de re ») impossibles, sans quoi l'inférence n'est que probable, éventuellement « maximalement » probable, mais non nécessaire. Voilà pour les inférences parfaites.

> Mais il y a d'autres inférences qui sont imparfaites, comme c'est le cas lorsqu'une proposition seulement tient lieu d'antécédent, même si c'est au sujet des mêmes antécédents, l'un deux étant soustrait, qu'on aboutit à cette dernière inférence :
>
> « Si tout homme est animal, tout homme est animé »
>
> ou,

> « Si tout homme est animal, aucun homme n'est pierre ».
> Ces inférences, bien qu'elles soient imparfaites, quant à la forme syntaxique de l'antécédent, tiennent très souvent la nécessité de la nature des choses, comme c'est le cas pour l'inférence d' « animal » à « animé » que nous avons posée en premier, puisque la nature de l'animal à quoi animé appartient à titre de forme substantielle ne souffre jamais qu'un animal existe sans être animé. C'est pourquoi il y a dans ces inférences *perfection de nécessité, mais non de forme.* En effet, lorsque nous disons :
> « Si est un animal, est un être vivant »,
> nous sommes certains de la vérité de la conséquence, quant à la nature des choses que nous connaissons, mais non, certes, quant à la forme de l'inférent. En effet, bien qu'« animal » contienne en soi « être animé », cependant aucune proposition n'est formulée qui montre « être vivant » être contenu dans « animal »[1].

« Perfectio necessitatis etiam in his est inferentiis, non constructionis ». Il peut donc y avoir « perfection de nécessité » et imperfection de forme, soit : sans que cette nécessité puisse s'attacher à la forme de l'inférence (« constructio »). Une inférence, a dit Abélard, est nécessaire lorsque le conséquent est contenu dans l'antécédent : cette « pré-contenance » est pour la *forma syllogismi* lisible dans la *constructio* - la forme même - de l'antécédent et ceci par le jeu du moyen-terme tel qu'il s'effectue « qualescumque terminos apponas ». La « perfection de nécessité » s'attache, alors, à la forme qui est parfaite. Il y a, cependant, des inférences que nous sommes prêts à déclarer nécessaires sans que cette nécessité puisse être attachée à la « constructio inferentis », à la forme syntaxique de la prémisse : l'exemple est la conditionnelle simple, majeure d'un syllogisme par *modus ponens :* « si est un animal, est un être animé, or… ». Ici le conséquent est conceptuellement et non formellement contenu dans l'antécédent,

[1] « Sunt autem aliae inferentiae, quae imperfectae sunt, cum videlicet una tantum propositio antecedit, etsi de eisdem antecedentibus substracta una fiat ad ultimam inferentiam hoc modo : «*si omnis homo est animal, omnis homo est animatus»,* vel : «*si omnis homo est animal, nullus homo est lapis».* Quae quidem inferentiae, quamvis imperfectae sint quantum ad antecedentis constructionem, tamen necessitatem ex rerum natura saepissime tenent veluti ista quam prius posuimus de «*animali*» ad «*animatum*», cum videlicet natura animalis, cui animatum ut substantialis forma inest, ipsum animal praeter animationem existere nusquam patiatur. Perfectio itaque necessitatis etiam in his est inferentiis, non constructionis. Cum enim dicimus : « *si est animal, est animatum*», quantum quidem ad rerum naturam quam novimus, de veritate consequentiae certi sumus, quia scilicet animal sine animato non posse subsistere scimus, non quidem quantum ad complexionem inferentis. Quamvis enim animal in se animatum contineat, nulla tamen apponitur propositio quae animal in animato contineri demonstret. » *Dialectica*, éd. cit., p. 255[1-19].

au sens où une forme substantielle est constitutive de la définition de l'espèce, avec la relation de suppression nécessaire que pose Aristote entre espèce et différence spécifique. Dans les deux cas, l'inférence est nécessaire parce que le sens du conséquent est exigé par le sens de l'antécédent. Mais à l'inséparabilité formelle de la « perfectio constructionis » se substitue, dans le second cas, une inséparabilité proprement conceptuelle, c'est-à-dire relative au *contenu* sémantique posé dans l'antécédent. « Est animatus » est nécessairement conséquent de « est animal » parce que l'« animatio » – soit le fait d'être vivant – est un caractère constitutif de l' « être-animal », un caractère définitionnel.

. *Deux concepts de la nécessité de l'inférence.*

Ainsi, en résumé, la vérité de l'inférence est dans la nécessité de l'inférence au sens où la vérité de l'antécédent exige la vérité du conséquent, parce qu'elle contient ce dernier soit formellement, soit conceptuellement.

Abélard ne s'intéresse dans la *Topica* qu'à l'inséparabilité conceptuelle, puisque c'est celle-là qu'exige – comme substitut à une perfection formelle manquante – un lieu, c'est-à-dire, comme nous pensons l'avoir montré, l'intuition d'un rapport conceptuel (c'est cela qu'Abélard appelle « locus »). Cette nécessité de la conditionnelle simple (du type « si est A, est B »), Abélard note qu'on peut l'interpréter selon deux formes, l'une « forte » et l'autre faible (« laxa »).

Voici maintenant ce texte que nous donnons intégralement puisqu'il est assurément essentiel pour la compréhension de la *Dialectica,* texte où Abélard analyse « subtilius », précise-t-il, la nécessité de l'inférence, en distinguant pour elle deux formes possibles[1] :

[1] *Dialectica,* éd. cit., pp. 283[35]- 285[15] : « Nunc vero ad consecutionis necesitatem redeuntes, eam subtilius inspiciamus.

« Videntur autem duae consecutionis necessitates : una quidem largior, cum videlicet id quod dicit antecedens non potest esse absque quod dicit consequens ; altera vero strictior, cum videlicet non solum antecedens absque consequenti non potest esse verum, [sed etiam] ex se ipsum exigit ; quae quidem necessitas in propria consecutionis sententia consistit et veritatem tenet incommutabilem ut, cum dicitur : «*si est homo, est animal*», «*homo*» proprie ad «*animal*» antecedit, cum ex {se] ipso «*animal*» exigit. Cum enim in substantia hominis animal contineatur, cum «*homine*» semper «*animal*» attribui contingit. Unde et bene Priscianus ait in inferioribus superiora intelligi ; qui enim «*homo*» dicit et «*animal tale*» ponit, necessario [«*animal*»] attribuit. Haec autem recta est et simplex verae consecutionis necessitas, quae ab omni absoluta est inconvenienti quaeque mihi in sensu hypotheticae enuntiationis sola contineri videtur, ut nihil aliud «*hoc illud antecedere*» credatur quam «*hoc ex illud exigere*». Quam quidem antecessionem in *Topicis* suis Boethius commemorat : « Antecedentia, inquit, sunt quibus positis statim necesse est aliud consequi ». Cum enim «*necessitati» «statim»* adiunxit, in ipso antecedentis sensu consequens iam contineri monstravit.

A présent, et pour revenir à la nécessité de la consécution, examinons-là plus subtilement. Apparaissent exister deux nécessités de la consécution : l'une prise en un sens plus large, lorsque l'antécédent ne peut être sans ce que dit le conséquent ; l'autre, en revanche, de sens plus strict, lorsque non seulement l'antécédent ne peut être vrai sans le conséquent [mais en plus] l'exige de soi, laquelle nécessité se présente dans le sens propre de la consécution et tient une vérité immuable, de sorte que lorsqu'on dit « si est un homme, est un animal », « homme » est proprement antécédent d' « animal », puisque de lui-même il exige « animal ». Puisque, en effet, animal est contenu dans la substance de l'homme, il arrive toujours qu'avec « homme », « animal » soit attribué [si (x) est homme, (x) est animal]. De là Priscien dit à bon droit que dans les [prédicats] inférieurs les [prédicats] supérieurs sont intelligés : en effet, celui qui dit « homme » et pose ainsi un animal tel, attribue nécessairement [« animal »]. Cette nécessité-ci est directe et simple, elle qui est libre de tout inconvénient et qui me semble, seule, être contenue dans le sens de l'énonciation hypothétique, de sorte que « ceci est antécédent de cela » ne soit cru [signifier] rien d'autre que « ceci, de soi, exige cela ». Et, certes, c'est cette [relation d'] antécédence que rappelle Boèce : « Sont antécédents, dit-il, ceux pour lesquels, une fois posés, il est immédiatement nécessaire qu'autre chose suive ». En

---

« Ex illa autem necessitate nimis laxa, quam in sententia quoque consecutionis alli recipiunt, multa videntur inconvenientia contingere, ex omnibus scilicet consequentiis quarum consecutio inter diversas rerum substantias proponitur hoc modo : «*si homo est, lapis non est», «si paternitas est, filiatio est».* Patet autem in antecedentibus harum consequientiarum consequentia [non] contineri nec ex sensu antecedentium sententiam consequentium constare, sed posterius ex naturae discretione et proprietatis naturae cognitione nos cum antecedenti de ipso quoque certos esse consequenti, ex eo scilicet quod novimus natura ita hominem et lapidem esse disparata, quod in eodem sese simul non ferre queant ; ut paternitatem et filiationem ita ex natura relationis simul esse coniuncta, ut alterum absque altero permanere nullatenus valeat. Ex sententia autem antecedentis sententia consequentis perpendi non potest, cum scilicet ita rerum essentiae de quibus agitur, in se discretae sint, ut nihil illius insit huius substantiae, quique aliquid hominem esse dicit, solum hominem affirmat nihilque de remotione «*lapidis*» vel cuiuslibet ex verbis suis demonstrat ; similiter et qui paternitatem esse proponit, nihil de essentia filiationis tangit.

« Maximam autem probabilitatem in consecutione necessitas ista tenet, cum videlicet antecedens absque consequenti non potest existere. Quae quidem necessitas, si recte consecutionis necessitatem pensemus, invenietur vel potius ad enuntiationem categoricam quam hypotheticam pertinere, cum id scilicet intelligitur : *hoc non posse esse absque illo*, ut iam secundum huiusmodi necessarii expositionem haec consequentia : «*si Socrates est lapis, est asinus*» necessaria reperiatur, cum primus sine secundo non possit esse. Quod enim omnino non potest esse, et sine illo non potest esse, et quod sine illo potest esse, constat procul dubio quia potest esse. Quae autem ex hac necessitate inconvenientia contingant, si ipsa quoque in veritatem consecutionis recipiatur, in sequentibus apprebit, cum huiusmodi inferentiae locos tractaverimus ».

effet, lorsqu'il a ajouté à « il est nécessaire » « immédiatement », il a montré que le conséquent était déjà contenu dans l'antécédent.

Par contre, du fait de la nécessité trop relâchée que d'autres reçoivent aussi dans le sens de la consécution, de nombreux inconvénients semblent survenir, comme c'est le cas à partir de toutes ces conséquences proposées entre des substances différentes de choses comme :

« Si [x] est un homme, [x] n'est pas une pierre »,

« S'il y a paternité, il y a filiation ».

Il est de fait que les conséquents [ne] sont [pas][1] contenus dans les antécédents de ces conséquences, et que le sens des conséquents ne s'établit pas à partir du sens des antécédents mais que, *a posteriori*, à partir du discernement d'une nature et de la connaissance de la propriété de cette nature, nous-mêmes sommes certains avec l'antécédent du conséquent lui-même, de ce fait que nous savons homme et pierre être par nature incompatibles de sorte qu'ils ne peuvent être portés l'un et l'autre en même temps par un même [sujet] ; ainsi aussi la paternité et la filiation sont du fait de la nature de la relation conjointes en même temps de telle sorte qu'elles ne peuvent nullement demeurer l'une sans l'autre. Mais le sens du conséquent ne peut pas dépendre du sens de l'antécédent puisque les réalités dont il s'agit sont en elles-mêmes séparées, de sorte que rien de l'une n'appartient à la substance de l'autre ; et celui qui dit quelque chose être homme affirme seulement « homme » et ne fait rien connaître, *du fait de ses propres termes*, de l'écart de « pierre » ou de quoi que ce soit d'autre ; et semblablement celui qui propose que la paternité est ne touche rien de la réalité de la filiation.

Cette nécessité-là – à savoir lorsque l'antécédent ne peut exister sans le conséquent – tient le plus haut degré de la probabilité dans la consécution. Et, certes,

[1] L'ajout de la négation (on sait que le manuscrit de la *Dialectica* est souvent et clairement fautif) nous semble nécessaire ici, compte tenu de la deuxième partie de la phrase (où cette fois la négation est posée : « nec ex sensu antecedentium sententia consequentiarum constare ») et du sens général du propos d'Abélard ici : « ne pas être pierre » n'est pas contenu dans la *sententia* de l' être-homme entendue au sens strict, celui de l'univocité aristotélicienne, où cette « sentence » ne contient que les caractères qui la constituent définitionnellement, c'est-à-dire au minimum le genre et, éventuellement, les différences (pour les noms de substances) tel qu'un caractère indéfini comme « non-pierre » ne définit rien de l'être-homme, au sens où il ne constitue rien ; n'étant « positif » de rien, il n'est constitutif de rien : son intellection suppose celle de ce dont l'écart est signifié – soit « être pierre » – qui n'est pas contenu dans la *sententia* de « être-homme » sans quoi l'intellection de ce concept exigerait l'intellection concomitante de tous les concepts : « être pierre » et « quodlibet ». Nous reviendrons sur ce point qui est important pour comprendre le débat entre Abélard et Albéric de Paris au sujet de cette distinction entre les deux nécessités (Albéric, bien entendu, refusant complètement cette distinction totalement illisible chez Boèce).

> cette nécessité, si l'on pèse droitement la nécessité de la consécution, on la trouvera appartenir plutôt à l'énonciation catégorique qu'à l'énonciation hypothétique, à savoir, donc, lorsqu'elle est intelligée de cette manière : « ceci ne peut être sans cela » : désormais, en effet, selon une telle exposition du terme « nécessaire », on trouverait cette conséquence :
>
> « Si Socrate est une pierre, [Socrate] est un âne »
>
> nécessaire, puisque le premier [membre de la conséquence] ne peut être sans le second. En effet, ce qui ne peut absolument pas être[1], ne peut pas, aussi, être sans cela[2], et ce qui peut être sans cela, il ne fait aucun doute qu'il peut être[3]. Que ces inconvénients surviennent du fait de cette nécessité-là, on le verra par la suite, lorsque nous aurons traité des lieux de ce genre d'inférence.

La vérité de l'inférence est dans sa nécessité, cette nécessité peut s'interpréter, pose Abélard, de deux manières. La première correspond à ce que depuis Lewis on nomme l'implication stricte (notée « p < q ») : impossible que « p » soit vrai et « q » faux, soit : « - ◊ p ∧ - q ». Cette première interprétation apparaît à Abélard – pour des raisons que nous allons détailler – « nimis laxa », « trop relâchée » ; il lui préfère une seconde interprétation qui pose que la conséquence est vraie non seulement parce que l'antécédent ne peut être vrai sans que le conséquent ne le soit aussi, mais aussi parce qu'il l'exige conceptuellement. Cette seconde interprétation de la vérité des hypothétiques simples est construite sur le modèle de l'interprétation par Abélard de la vérité des inférences syllogistiques : dans les deux cas, la vérité est manifeste parce que le sens du conséquent est exigé par le sens de l'antécédent. Dans le cas du syllogisme, c'est formellement – par la *forma syllogismi* « qualescumque terminos apponas » – que le conséquent est exigé par les termes de l'antécédent. Dans le cas d'une hypothétique simple, c'est par le contenu sémantique, par le concept posé dans l'antécédent, que le conséquent est exigé. Dans les deux cas, le conséquent est contenu dans le sens de l'antécédent, soit formellement, soit quant au concept posé dans l'antécédent.

Cette interprétation de la vérité de la conséquence est plus stricte que la première parce qu'elle suppose que le concept posé dans le conséquent soit nécessairement présent à titre constitutif

[1] Soit : « Socrates est lapis » qui dit l'impossible.
[2] Soit n'importe quel conséquent, par exemple : « … est asinus ».
[3] Si « Socrates est lapis » peut être vrai sans que « est asinus » le soit aussi, alors il y a un cas possible où « Socrates est lapis » peut être vrai et ainsi ce qui ne peut être vrai (étant impossible), peut être vrai, une contradiction.

(« positif ») dans la signification conceptuelle du terme posé dans l'antécédent. Ainsi, le critère s'exerce sur une conséquence par « locus a specie » comme « si est homo, est animal », puisque « être animal » est un caractère constitutif – à titre de genre – de l'espèce « être homme » ; mais il ne peut pas s'appliquer à des conséquences auxquelles s'applique seulement le critère de l'inséparabilité stricte : ainsi il ne peut s'appliquer à une conséquence entre les opposés (« ab oppositis ») du type « si est homo, non est lapis » ou à une conséquence entre les relatifs « si est paternitas, est filiatio » : qui *dit* être « homme » ne dit rien de la « remotio lapidis » ou qui *dit* « paternité » ne dit rien de la filiation, au sens où les seconds ne sont pas compris dans la définition substantielle (par genre et différences) des termes conceptuels posés dans les antécédents. L'intellection d'un caractère indéfini (« non-pierre ») suppose l'intellection de cela dont il signifie l'écart (« pierre »). Si l'intellection de « esse hominem » exigeait l'intellection non seulement des caractères constitutifs de ce statut d'objet mais aussi des caractères de tous les statuts d'objet opposés à ce statut-là, il paraît que l'intellection d'un seul concept exigerait l'intellection de *tous* les concepts. De même pour le concept de paternité qui n'exige définitionnellement que son genre (la relation). Le second type d'interprétation tient le plus haut degré de la probabilité mais non la nécessité simple. Pour reprendre une terminologie proposée par C. Martin[1], on parlera d'inséparabilité stricte par référence à l'interprétation modale de l'implication (« - ◊ (p ∧ - q) ») et sa proximité évidente avec le concept moderne d'implication stricte pour le premier genre « trop relâché » de nécessité (l'antécédent ne peut être vrai et le conséquent faux) et d'inséparabilité conceptuelle, pour le second genre (« strictior ») de nécessité : par la signification du concept posé dans l'antécédent, la vérité de l'antécédent exige la vérité du conséquent. Il est clair que la deuxième interprétation ne peut pas être comprise dans les termes d'une logique nominaliste: le fait qu'il ne me soit pas possible de concevoir la vérité de « p » sans concevoir la vérité de « q » ne suffit ici – soutient Abélard - qu'à atteindre la « maxima probabilitas » – le plus haut degré de probabilité – mais non la « necessitas ». Ici, dans la seconde formulation de la nécessité de l'inférence, est engagée une interprétation des statuts d'objet – des concepts définitionnels – dans le sens de leur objectivité. Il n'y a pas de choix ici : soit la distinction entre les deux genres de nécessités est purement verbale soit elle ne l'est pas et il est

[1] Christopher J. Martin, " The Logic of the Nominales, or, The Rise and Fall of Impossible Positio", *Vivarium* XXX, I (1992) » p. 110-126, particulièrement, p. 112.

impossible de lire cette distinction dans le sens d'un engagement nominaliste ou pré-nominaliste d'Abélard, au moins dans la *Dialectica.* Pour notre part, nous ne connaissons aucune théorie nominaliste qui fasse une distinction du genre de celle faite ici par Abélard. Et, pourtant, - on voit l'ambiguïté du problème - il nous paraît très clair que cette distinction que ne fait pas Boèce entre deux genres de nécessité vient du contraste entre lecture *in voce* et lecture *in re* de la logique. La nécessité stricte (l'inséparabilité conceptuelle) vient de la lecture *in voce :* qui *dit* « homme », *dit* « animal » mais *ne dit pas* « non-pierre » - une question d'*impositio* ; maintenant, *in re* - « quant à la nature des choses » - il est vrai qu'il est impossible qu'une *res* soit à la fois homme et pierre ; on a ici une nécessité non pas *de voce* – ou plutôt *de vocis impositione* – mais une nécessité *de re* (à la *res* qui est homme, il est impossible d'être pierre) C'est bien la distinction entre lecture *in voce* et lecture *in re* des inférences qui est la clé de cette distinction entre les deux genres de nécessité de l'inférence mais on voit tout de suite aussi que les conséquences philosophiques de cette distinction ne conduisent nullement à une conception nominaliste de la logique : au contraire, elle conduit à ce que J. Jolivet a nommé à juste titre le platonisme d'Abélard[1]. Il faut, donc, absolument distinguer entre lecture *in voce* et nominalisme : cela n'a *a priori* rien à voir et le privilège accordé à la lecture *in voce* sur la lecture *in re* ne préjuge *en rien* (sinon verbalement) du caractère nominaliste ou non de la théorie des concepts proposée. C'est une erreur d'interprétation que d'établir une inférence simple entre lecture *in voce* et nominalisme. Cette distinction entre deux genres de vérité de l'inférence, de toutes les manières possibles, est très problématique dès lors que l'on fait d'Abélard le fondateur du nominalisme médiéval : l'idée d'une nécessité proprement conceptuelle, irréductible à une pure nécessité formelle et reposant sur la saisie intuitive d'un rapport conceptuel, lui-même irréductible à la modalisation d'une catégorique universelle est évidemment très éloignée de ce qu'on pourrait attendre d'un projet nominaliste, même très embryonnaire ou archaïque. Clairement, les enjeux doivent être ailleurs. Pour bien saisir ce point et comprendre

[1] J. Jolivet, remarquant qu'Abélard soutient que l'hypothétique « si est homo, est animal » est précédée de la *catégorique* « animal est genus hominis » qui est une catégorique très spéciale puisque sa vérité ne dépend pas de l'existence de ce sur quoi elle porte mais qu'elle « conserve pour l'éternité la nécessité de la consécution » (*Dialectica,* éd. Geyer, p. 279^{14-20} et p ; 283^{12-19}), conclut : « Il y a un platonisme d'Abélard qui mêle à son nominalisme une composante réaliste » (J. Jolivet, « Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du quatorzième siècle », 1974, article repris dans *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrines du langage,* Paris, 1987, p. 109-124, ici p. 123). Nous souscrivons pleinement à cette conclusion.

le sens proprement philosophique de la distinction proposée par Abélard de sa propre initiative (et il est clair que rien n'anticipe, malgré l'affirmation contraire d'Abélard, cette distinction dans les sources boéciennes), il faut éclaircir le dernier paragraphe du texte que nous avons cité plus haut.

Abélard pose que la nécessité de la consécution – c'est-à-dire de la relation d'implication – peut être comprise comme posant qu'il est impossible que l'antécédent soit vrai et le conséquent faux. Un point essentiel à la compréhension du propos d'Abélard est de se souvenir que si le domaine de vérité d'une catégorique universelle est l'actuel - la totalité du donné -, le domaine de vérité d'une hypothétique nécessaire est la totalité du possible et que, même en « amplifiant » le domaine de l'actuel à tout ce qui a été actuel et à tout ce qui sera actuel, on n'atteint pas *nécessairement* tout le possible, puisque nous ne pouvons pas *a priori* écarter que certaines possibilités ne seront jamais réalisées. Si nous pouvions écarter cette hypothèse (qu'il y ait au moins un possible qui ne sera jamais réalisé), nous pourrions poser *a priori* la nécessité de l'existence de tout ce qui sera réalisé, puisqu'aussi bien le possible est épuisé par tout ce qui a existé, existe ou existera, et qu'ainsi le contraire du réalisé en tout temps est non pas possible, mais impossible : un cas qui nous autorise à conclure dès maintenant que tout ce qui a existé, existe ou existera, a existé, existe ou existera nécessairement puisque l'opposé en était, en est ou en sera impossible. Si nous voulons maintenir ouverte la possibilité conceptuelle de la contingence de l'existant, il faut admettre qu'il n'est pas possible d'exclure conceptuellement et *a priori* que certaines possibilités ne seront jamais réalisées et qu'ainsi le domaine équivalent à la totalité du possible ne peut pas, quel qu'en soit l'extension, être posé – sans cet inconvénient – comme nécessairement coextensif au domaine de l'existant passé, présent et futur : entendons par là que quelle que soit l'extension du donné, l'extension du possible l'excède. De là, la totalité du possible, exprimé en termes d'individus et pour autant que « nostra cognitio » soit concernée, est un domaine infini : *a priori*, si nous posons que la totalité de l'actuel est « n » individus, nous ne pouvons pas exclure que la totalité du possible soit « n + 1 » et si, ce que nous ne pouvons pas exclure non plus, la totalité du donné est « n + 1 », un nombre d'individus donnés, nous n'excluons pas que la totalité du possible soit « (n + 1) + 1 » et ainsi de suite[1].

[1] Autre manière de dire : le nombre des individus possibles est contingent, lorsque nous les voulons tous sans exception parce que nous voulons la nécessité (tout le possible), ce nombre, à moins d'un arbitraire injustifiable, ne peut être posé qu'infini, au moins pour notre

Comme nous le verrons un peu plus loin plus en détail, Abélard soutient que, pour notre connaissance, l'extension individuelle possible et totale d'un *totum universale* est infinie.

Le passage du domaine d'extension d'une catégorique universelle – tout l'actuel – au domaine d'extension d'une hypothétique vraie (nécessaire) – soit tout le possible – est le passage d'un domaine fini (tous les individus donnés) à un domaine infini (tous les individus possibles). Cette différence entre les deux domaines n'est pas absolument réductible par simple « ampliatio » de l'actuel à l'actuel passé et à venir, pour les raisons ontologiques que nous venons de voir - maintenir la contingence de l'existant - et dans la mesure où un domaine infini n'est pas simplement réductible, en toute rigueur, à un domaine fini. Ce point nous paraît essentiel pour comprendre pourquoi Abélard accorde une telle importance aux hypothétiques simples : outre leur rôle dans l'usage, essentiel à l'identification d'un objet, de la règle du *modus ponens*, elles ne sont pas, par leur domaine de vérité, réductibles aux propositions catégoriques, mêmes modalisées : leur domaine de vérité ne peut pas être posé comme réductible à celui des catégoriques. Ce domaine doit s'étendre à tout le possible et nous ne pouvons poser que ce domaine est nécessairement épuisé par l'existant, même « amplifié », sans nier *a priori* la contingence de l'existant, ce à quoi, évidemment, Abélard, en lecteur du *Peri ermeneias,* se refuse. Lorsque que nous devons poser le domaine du possible tout entier, il n'y a pas d'autre choix, à moins d'un arbitraire injustifiable, que de le poser infini, actuellement inépuisable et il est parfaitement clair que pour Abélard le domaine de vérité des catégoriques est l'actuel (éventuellement amplifié à l'actuel passé ou à venir) et le domaine de vérité des hypothétiques le possible, les deux domaines n'étant pas absolument réductibles l'un à l'autre pour la raison qu'on vient de voir[1].

---

connaissance, «in nostra cognitione» dit Abélard (« Creaturae autem [à la différence de Dieu] non quantum ad naturam suam, sed quantum ad nostram cognitionem, infinitae dici possunt »[« En revanche, ce n'est pas quant à leur nature, mais quant à notre connaissance que les créatures peuvent être dites infinies»], *Dialectica,* éd. cit., p. 57 [35-36]. Les créatures, n'étant pas Dieu, ne sont pas en elle-mêmes infinies (« Omnes enim suos noverunt terminos, etsi nostra eos non attingat agnitio », « Toutes connaissent des limites qui leurs sont propres, même si notre connaissance ne les atteint pas », *Dial.,* p.573[36-37]), c'est leur nombre qui l'est du fait à la fois de notre « inscientia » et de leur contingence : « Infinitas autem ista quam non facit natura rerum, sed notra inscientia atque existentiae mobilitas (…) » (*Dialectica,* p. 547 [12-13]). L'infinité des individus possibles pour notre connaissance était explicitement posée par Boèce comme par toutes ses sources, aussi bien aristotéliciennes que platoniciennes.

[1] Ce point est soutenu *passim* dans la *Dialectica* et ne fait aucun doute. Par exemple : « Quia vero categoricae enuntiationes *actum rerum proponunt* […], actus verum rerum ex ipsarum rerum praesentia manifestus est, necessitas inferentiae ex actu rerum perpendi non potest, quae aeque, ut dictum est, et rebus existentibus et non existentibus permanet, arbitror hinc locum tantum in hypotheticis propositionibus requiri, cum de vi inferentiae rerum earum dubitatur

Il y a, donc, une différence essentielle entre le domaine des catégoriques – actuel et fini – et le domaine des hypothétiques – tout le possible – un domaine proprement infini. En même temps que le rôle essentiel des hypothétiques à la fois dans nos raisonnements les plus concrets[1] et dans ce qui peut fonder la distinction aristotélicienne entre prédication essentielle et prédication accidentelle (le lieu des définitions est clairement le domaine du possible, un domaine dont nous venons de voir qu'il n'est pas nécessairement épuisé par le domaine de l'actuel et donc réductible à ce domaine) – c'est cette différence essentielle de domaine – le possible/l'actuel – qui explique l'importance particulière qu'Abélard accorde aux inférences hypothétiques ainsi qu'aux relations topiques.

Revenons maintenant aux deux genres de nécessités. Cette nécessité-là – « ceci ne peut être sans cela » – « convient, plutôt qu'à l'énonciation hypothétique, à l'énonciation catégorique » écrit Abélard. Dans le cas de l'énonciation catégorique, il n'est pas nécessaire à sa vérité de poser une relation conceptuelle (une relation topique) entre les termes ; l'examen de l'extension actuelle de l'énonciation suffit, tel que cette extension est, en principe, susceptible d'être exhaustivement parcourue, là où un tel parcours qui doit être exhaustif si la nécessité (tous sans exception) est posée, est impossible en termes d'individus sinon de manière *idéalisée* – par le recours, donc, au support d'un lien conceptuel entre les termes – lorsque cette extension pour être coextensive à la totalité du possible doit être posée comme infinie. Cette extension ne peut pas être parcourue en termes d'individus : « de re » ; elle ne peut l'être que par la reconnaissance du bien-fondé d'une idéalisation que nous allons nous faire une obligation de nommer.

De plus, nous savons que la différence entre un syllogisme catégorique et un syllogisme hypothétique est que, dans le premier cas, la vérité des prémisses doit être concédée[2], ce qui n'est pas requis dans le second cas, un principe qui vaut que l'antécédent soit composé, comme c'est le cas pour la conditionalisation d'un

---

quae ex actu rerum convinci non possunt ». *Dialectica,* éd. cit., p. 282^{33}- 283^{3}. Par ailleurs, Abélard, dans la LI, oppose explicitement le domaine de l'actuel et le domaine *in possibilitate naturae* selon le critère fini/infini : cf. LI, éd. Geyer, p. 84-85, un texte fondamental sur lequel nous aurons maintes fois l'occasion de revenir. Disons simplement ici qu'Abélard admet à la fois que dans la catégorique « Socrates est homo », l'extension actuelle du prédicat n'est pas infinie, et que la « cause d'imposition » qui doit couvrir toute l'extension possible du prédicat « être homme » est « in se ipsa infinita ». L'actuel est toujours fini (on est dans l'aristotélisme) et c'est le possible qui est infini : or, la vérité d'une *hypothétique* ne dépend pas de l'actuel mais s'étend à tout le possible, existant ou non.

[1] « Si est Socrates, est homo ; est Socrates ; est homo ».

[2] « Sola concessione antecedentium propositionum a syllogimo distare videtur (…) », *Dialectica,* éd. cit., p.254^{31-34}.

syllogisme, ou qu'il soit simple. De même que la *forma syllogismi* vaut quels que soient les termes utilisés – « qualescumque terminos apponas » – la *maxima propositio* s'énonce de « quolibet » soit pour le *locus a specie* : « De quolibet praedicatur species, et genus ». Pour la conditionalisation d'un syllogisme, on a : « Si tout homme est pierre et toute pierre du bois, tout homme est du bois » ; l'inférence est « nécessaire et incontestable, bien qu'aucune des propositions ne soient vraies ». L'exemple parallèle d'une conséquence simple est : « Si hic lapis est homo, hic lapis est animal », une conséquence vraie. De même que la « forme du syllogisme » manifeste sa nécessité du fait qu'elle conserve sa vérité quels que soient les termes utilisés (« qualescumque terminos apponas »), et, donc, y compris avec des antécédents impossibles lorsque le syllogisme est hypothétique, il en va de même pour le lieu conceptuel qui fonde la vérité de l'hypothétique simple : dans les deux cas, la vérité des inférences tient dans leur nécessité. C'est « de quodlibet » - soit, par exemple, « de cette pierre »- que l'espèce étant prédiquée, le genre l'est aussi[1]. Ce « test » - vérité y compris dans le cas d'une prémisse impossible - manifeste la nécessité du syllogisme, sa vérité « sans fin ni commencement » et son indépendance à l'égard de l'état du monde, une vérité qui pour ce faire s'attache uniquement à la forme, à la « constructio » du raisonnement. Il en va de même du « lieu » conceptuel[2] qui se substitue au défaut de la forme dans une

[1] Cela ne signifie pas qu'Abélard admette des antécédents impossibles non seulement « de re » mais aussi « de voce » quant au sens même des concepts impliqués. Comme nous le verrons, Abélard admet dans la *Dialectica* une hypothétique comme « si hic lapis est homo, hic lapis est animal », il admet aussi un antécédent impossible « de re » comme « si est homo et lapis… » parce que l'opposition entre l'extension réelle des deux prédicats n'est pas comprise dans leur *sententia* pour la raison dite plus haut. Par contre, il n'admet pas un antécédent impossible du type « Si Socrates est homo et non animal… », qui est l'antécédent utilisé par Albéric de Paris pour réfuter la théorie d'Abélard mais qui est aussi explicitement exclu par Abélard dans la *Dialectica* (ce que C.J.Martin dans l'article consacré à cette controverse ne relève pas) : « esse animal » étant définitionnelement compris dans la *sententia* de « esse hominem », cet antécédent ne peut pas être admis (et est, de fait, rejeté par Abélard) sans rendre vaine toute inférence fondée sur des rapports conceptuels, c'est-à-dire toute la *topica*. Retenons donc ce point fondamental : Abélard admet des antécédents impossibles « de re » (« si Socrates est homo et lapis… ») mais il n'admet pas des antécédents impossibles « de voce » (« si Socrates est homo et non animal… »). D'une part, il exclut explicitemment le deuxième genre d'antécédent dans la *Dialectica* (comme nous allons le voir) mais il est parfaitement clair que, s'il ne le faisait pas, toute sa théorie des topiques (s'agissant de conséquences nécessaires) s'effondrerait immédiatement et de manière évidente. C'est Albéric de Paris qui ne fait pas la distinction entre les deux genres d'antécédents impossibles parce qu'il ne reconnaît que l'inséparabilité stricte, soit l'inséparabilité *in re* (et rejette l'inséparabilité *in voce* – l'inséparabilité conceptuelle : ce qui n'a rien d'étonnant venant de celui que Jean de Salisbury qualifie de « plus farouche opposant des *nominales* »). Pour comprendre tout cela, il faut vraiment oublier la grille de lecture nominalisme *versus* réalisme.

[2] Et Abélard, pas plus qu'il n'admet de « constructio » sui-contradictoire, impossible en ce sens-là, n'admet de « sententia » sui-contradictoire : « si Socrates est homo et non animal… » n'est pas un antécédent admis par Abélard dans la *Dialectica* parce qu'il est contradictoire par

énonciation hypothétique simple [1]: c'est « de quolibet » que vaut le rapport conceptuel, ce qui manifeste, là encore, la vérité nécessaire des inférences qu'il fonde. Seulement - différence évidemment essentielle -, dans un cas, la nécessité se donne comme purement formelle, et, dans l'autre, elle est proprement liée au contenu conceptuel asserté. L'énonciation catégorique convient à cette définition de la nécessité de l'inférence : « ceci ne peut être (vrai) sans que cela ne soit (vrai) » – parce que, de fait, *l'énonciation catégorique exclut les antécédents impossibles (i.e. les antécédents dont la vérité ne peut pas être concédée)*. L'inséparabilité stricte pose, en effet, des problèmes avec les antécédents impossibles : autrement dit, le test n'est pas bon et elle ne peut ainsi prétendre qu'« au plus haut degré de la probabilité » (« maxima probabilitas ») mais non à la nécessité simple. L'argument consiste à poser que cette nécessité (« l'antécédent ne peut être sans le conséquent ») ne convient pas à l'énonciation hypothétique, mais seulement à l'énonciation catégorique, c'est-à-dire élimination faite des antécédents impossibles : en effet, la différence entre une prémisse énoncée catégoriquement et une prémisse énoncée hypothétiquement est, comme nous l'avons vu, que la première doit être concédée, ce qui exclut les prémisses impossibles, et que la seconde ne demande pas à l'être, ce qui autorise des antécédents impossibles (« non concédables »). Pourquoi l'inséparabilité stricte exclut-elle les antécédents impossibles, ce qui donc limite son domaine de vérité à celui de l'énonciation catégorique ? Rappelons le texte :

> Désormais, en effet, selon une telle exposition du terme « nécessaire », on trouverait cette conséquence :
> « Si Socrate est une pierre, [Socrate] est un âne »
> nécessaire puisque le premier [membre] de la consécution ne peut être sans le second. En effet, ce qui ne peut absolument pas être, ne peut pas, aussi, être sans cela et ce qui peut être sans cela, il ne fait aucun doute qu'il peut être.

« Si Socrates est lapis… » est l'exemple-type d'un antécédent énonçant l'impossible. Le raisonnement est le suivant : si « Socrates est lapis » peut être vrai sans que « …est asinus » le soit, autrement

---

la « sententia » même des termes impliqués (« esse hominem » contient définitionnellement « esse animal »), ce qui n'est pas le cas de « si Socrates est homo et lapis… ».

[1] Nous rappelons qu'Abélard nomme « hypothetica simplex » une conséquence dont l'antécédent est simple et non composé comme c'est toujours le cas s'agissant du syllogisme conditionalisé ou non. Par ailleurs, nous rappelons que pour Abélard, comme pour Boèce, « hypothetica propositio » et « propositio conditionalis » sont strictement synonymes : « Hypotheticae enim conditionales latine dicuntur » écrit Abélard (*Dialectica,* éd. cit., p. 484[40]) d'après Boèce (*De syllogismo hypothetico,* P.L. t. 64, col. 833C : « […] hypothetici dicuntur, quos latino nomine conditionales vocamus »).

dit si « Socrates est lapis » peut être vrai et « est asinus » faux, alors il y a un cas où « Socrates est lapis » peut être vrai (celui où « est asinus » est faux), et ainsi ce qui ne peut être vrai (étant impossible) peut être vrai (être possible), une contradiction. De là, « Socrates est lapis » ne peut être vrai sans que « est asinus » le soit aussi, où on peut remplacer « est asinus » par n'importe quoi. Dans le chapitre de cette même *Dialectica* consacré aux modales, l'exemple pris était « chimère » qui énonce le non-existant en tant que non-existant (« si est chimaera, est homo »)[1]. Le propos d'Abélard est fondé dans la théorie moderne de l'implication stricte. On sait qu'effectivement « - ◊ p < (p < q) » est un des théorèmes paradoxaux de l'implication stricte, telle que formulée par Lewis. Ce qui est impossible ne peut être vrai et « q » faux, parce que si ce qui est impossible peut être vrai et « q » faux, alors ce qui ne peut être (vrai) peut être (vrai), une contradiction ; donc « Si Socrates est lapis, est asinus ».

On a la contrepartie avec des antécédents nécessaires : « □ p < (q < p) » (si « q » peut être vrai et « p » faux, alors « p » peut être faux

[1] « « Pour tout homme il est possible de n'être pas blanc », c'est-à-dire : « Pour tout homme il est possible de ne pas avoir la blancheur ou de manquer de la blancheur » ou, comme il plaît à certains : « *d'être sans la blancheur »,* dernière exposition qui ne me semble pas convenir. En effet, alors qu'il est possible que la chimère *ne soit pas* homme – le fait est qu'il en est déjà ainsi -, il n'est pas, cependant, possible qu'elle *soit sans* l'homme, parce qu'en aucune manière il n'est possible qu'elle soit. « Chimère », en effet, est le nom d'une chose non-existante en tant que non-existante. » Comprenons : si la chimère peut être sans l'homme, alors il y a un cas où elle peut être et, donc, ce qui ne peut être peut être : on a ainsi « si est chimaera, est homo ». Abélard refuse qu'on convertisse « *ne pas* être X » en « *être sans* X ». Ainsi « possibile est non esse X » n'est pas équivalent à « possibile est sine X » ou « possibile est esse non-X » ; en effet dans un cas, on ne pose l'existence de rien (« possibile est non esse »), alors que dans l'autre on pose l'existence de ce qui est sans X ou non-X: « *être* sans ». Ce n'est pas la même chose de dire « Socrates non est equus » et « Socrates est non-equus » ou « Socrates est sine equo »: l' « espace négatif » d'un prédicat (« non esse »: indéfini) n'est pas nécéssairement lui-même un espace positif (« esse sine … » ou « esse non-… »): un espace défini, positif d'un objet ; il faut être omniscient pour poser cela. « En aucune façon, en effet, nous ne concédons l'être provenir du non-être, ce qu'ils veulent, pourtant, établir dans ces propositions qu'ils énoncent au sujet du singulier. Ils disent, en effet, que, s'il est possible ou nécessaire que Socrate ne soit pas un cheval, il est possible ou nécessaire qu'il soit un non-cheval, ce qui est manifestement faux [soit : « si non est…, est non… »]. Il en suivrait, désormais, en effet, que s'il est nécessaire que ne soit pas, il est nécessaire que soit, ou que s'il est possible que ne soit pas, il est possible que soit. » *Dialectica,* éd. cit., p. 201[27] - 202[1] : « « *Omnem hominem possibile est non esse album* » idest : « *omnem hominem possibile non habere albedinem* seu *carere albedine*, sive, ut quibusdam placet, *esse sine albedine* », quae quidem expositio mihi non videtur idonea. Cum enim chimaeram possibile sit non esse hominem, quippe cum iam non sit homo, non tamen possibile est sine homine, quia nullo modo possibile est eam esse. '*Chimaera*' enim rei non-existentis nomen est ut non-existentis. Nullo itaque modo ex non-esse concedimus esse provenire ; quod tamen quidem in his propositionibus adstruere volunt quod de singulari proponunt. Dicunt enim quod si possibile est vel necesse est Socratem non esse equum, possibile est vel necesse esse non-equum, quod aperte falsum est. Iam enim sequeretur quod si necesse est non esse, necesse est esse, vel si possibile est non esse, possibile est esse ».

et ce qui ne peut être faux, étant nécessaire, peut être faux, donc : « □ p < (q < p) »).

L'exemple d'Abélard peut être lu comme une version du premier de ces paradoxes bien connus de l'implication stricte : « ce que dit « Socrates est lapis » est impossible ; de là, ce que dit « Socrates est lapis » ne peut être vrai sans que ce que dit « est asinus » ne le soit aussi, parce que si ce que dit l'antécédent (« Socrates est lapis » : « p ») peut être vrai sans ce que dit le conséquent (« est asinus » : « q »), alors l'antécédent « p » peut être, contre l'hypothèse, vrai : ce qui ne peut être vrai peut être vrai, une contradiction ; de là que « Socrates est lapis » dise l'impossible ne peut être vrai sans que ce que dit « Si Socrates est lapis, est asinus » le soit aussi (soit précisément « - ◊ p < (p < q) »), parce que si cette dernière conditionnelle peut être fausse, alors il est faux que « Socrates est lapis » dise l'impossible, puisqu'il y a un cas où il est possible que Socrate soit une pierre, celui où « (Socrates) est asinus » est faux. On a ainsi un problème avec les antécédents impossibles dans l'interprétation d'une conditionnelle vraie comme énonçant « ceci ne peut être sans cela » (soit, si on accepte de transposer : « - ◊ (p ∧ - q) », c'est-à-dire l'implication stricte notée « p < q ») ; or, Abélard pose que le propre d'une hypothétique simple vraie est qu'elle l'est « de quolibet », ce qui ne peut être le cas si nous interprétons la nécessité de l'inférence en termes d'inséparabilité stricte. Celles-ci convient aux énonciations catégoriques, et à elles seules. Autrement dit, pour éliminer l'inconvénient rencontré, *il faut éliminer tous les antécédents impossibles*. L'implication stricte pose des problèmes (et pas uniquement chez Abélard : « - ◊ p < (p < q) » est un *théorème* de la théorie de l'implication stricte) avec des antécédents impossibles. Or, c'est précisément la non-concession des prémisses, c'est-à-dire la réception d'antécédents impossibles, qui différencie l'inférence partant de prémisses hypothétiques de celles fondées sur des prémisses catégoriques et c'est précisément la vérité de la conditionnelle y compris avec des antécédents impossibles qui manifeste sa nécessité proprement logique, c'est-à-dire l'indépendance de sa vérité par rapport à l'état du monde. Pour éviter l'inconvénient susmentionné, nous devrions admettre « si Socrates est homo, Socrates est animal » mais non « si hic lapis est homo, hic lapis est animal », puisqu'aussi bien nous devrions admettre « Si hic lapis est homo, hic lapis est asinus » comme le demande l'inséparabilité stricte : Abélard pense alors qu'« on trouvera [cette nécessité] appartenir plutôt à l'énonciation catégorique qu'à l'énonciation hypothétique ». Autrement dit,

Abélard avait compris les difficultés que rencontre l'inséparabilité stricte (« *p* ne peut être vrai sans que *q* le soit aussi ») avec des antécédents impossibles : dans cette interprétation, la conséquence « Si Socrates est lapis, est asinus » « necessaria reperiatur, cum primum sine secundo non possit esse ». C.J. Martin conclut (comme nous) : « He [Abelard] notes that if [strict inseparability] were accepted as necessary and sufficient, then anything would follow from an impossibility »[1]. Ce qu'Abélard dit ce n'est pas seulement que ce qui n'est pas possible ne peut pas être et, donc, ne peut pas être blanc ou vrai : il veut montrer que ce qui n'est pas possible – dans l'interprétation qu'il récuse – ne peut être vrai sans que « anything » (« …est asinus ») ne soit vrai aussi. Pour comprendre ce qu'il veut dire, il faut donc se demander pourquoi ce qui ne peut être (vrai) (= *p*) ne peut être (vrai) *sans* que *q* le soit aussi (si on ne fait pas l'hypothèse du caractère purement sophistique de l'argument d'Abélard). La *seule* réponse que nous voyons est que la conséquence en question est nécessairement vraie parce que sa contradictoire est nécessairement fausse. L'explication est alors claire et pleinement fidèle au texte : *p* qui dit l'impossible ne peut être vrai sans que *q* le soit, parce que si *p* qui dit l'impossible peut être (vrai) sans que q (le) soit, alors *p* peut être (vrai) et il y a un cas possible où *p* peut être (vrai) ; ainsi ce qui ne peut être (vrai), étant impossible, peut être (vrai), une contradiction. Comme la contradictoire de « Si Socrates est lapis, est asinus » (qui est « non si Socrates est lapis, est asinus ») est nécessairement fausse (puisqu'il en résulte nécessairement une contradiction), « Si Socrates est lapis, est asinus » « reperiatur necessaria, cum primum sine secundo non possit esse ». Cet argument est extrêmement important pour Abélard parce qu'il justifie sa thèse de l'insuffisance de l'inséparabilité stricte (comme l'a bien vu C.J. Martin). Or, chacun peut constater que, ce faisant, Abélard met le doigt sur une difficulté *réelle* de l'implication stricte. En effet, ce qu'explique Abélard est une difficulté tout sauf sophistique que l'on retrouve sous la forme d'un théorème dans la théorie moderne de l'implication stricte, celle de Lewis : dans la théorie de Lewis, « $- \Diamond p < (p < q)$ » est un théorème[2]. Ce serait évidemment dommage et ce serait ne pas rendre justice au texte d'Abélard que de ne pas remarquer que les difficultés qu'il discerne pour ce que nous appelons aujourd'hui « implication stricte » avec des antécédents impossibles sont, y compris pour notre connaissance à nous,

[1] C.J. Martin, « The logic of the *Nominales* », *Vivarium* XXX/1, 1992, p. 115.
[2] Sur ce point connu, cf. par exemple, J. B. Grize, « Les logiques modales », *in Logique et connaissance scientifique*, dir. J. Piaget, 1974, p. 250.

solides. *Le fait est qu'il les a vues.* Il n'y a pas trace d'un tel constat dans les textes parallèles de Boèce (de même qu'il ne distingue pas entre deux genres de nécessités pour les conditionnelles)[1]. Or, ce point est important puisque cette difficulté touche à l'obligation – selon Abélard – de distinguer deux genres de nécessités de la consécution, distinction dont on peut dire qu'elle gouverne toute sa théorie des topiques puisque c'est elle qui conduit à rejeter – comme nous allons le voir – tous les *loci* sauf le *le locus a specie* (ou *a definito*) et sa contraposition, et ainsi aboutit à réduire la théorie des topiques à ce seul lieu pour ce qui concerne les hypothétiques vraies.

. *Argument et conséquence.*

Dans le *Super topica* de la *Logica ingredientibus*, Abélard distinguera un argument nécessaire - la prémisse est catégorique et la vérité de l'argument est fondée sur l'inséparabilité stricte - et une conséquence nécessaire qui requiert, en plus, l'inséparabilité conceptuelle[2]. Boèce pose qu'un « argumentum » est une « ratio rei dubiae faciens fidem »[3] et l'exemple est une conditionnelle simple (« si caelum rotundum est, volubile est »). Boèce ne distingue pas du tout argument et hypothétique simple. La distinction est le fait d'Abélard et les Montani, qui reviennent systématiquement à l'« orthodoxie » boécienne, la rejette entièrement.

L'exemple d'un argument pour Abélard est « est homo ; ergo non est lapis » qui est un argument nécessaire mais tel que sa conditionalisation – « si est homo, non est lapis »- donne lieu à une hypothétique fausse[4] au sens où, par si/alors, celle-ci s'énonce comme nécessaire : sur tout le possible, elle ne tient « que » la « maxima probabilitas ». Le domaine de vérité d'un argument est celui des catégoriques, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessairement équivalent à tout le possible, ce pour quoi, hypothétiquement, il ne

[1] On ne trouvera aucune interrogation particulière dans le *De syllogismo hypothetico,* sur la nécessité de l'inférence hypothétique au-delà de son seul constat : « In conditionali vero illud intelligimus, quod si fuerit aliqua res quae homo esse dicatur, *necesse sit* aliquam rem esse quae animal nuncupetur. » (P.L. t. 64, col 833A-B). Nous avons cherché en vain dans ce traité et dans les traités sur les topiques une analyse de la nécessité de l'inférence conditionnelle. Pour Boèce, elle va de soi et ne nécessite pas d'analyse particulière. Chez les Montani, cette nécessité est uniquement analysée en termes d'inséparabilité stricte, ce qui était probablement implicitement le cas chez Boèce : « Si peperit, cum viro concubuisset […] id tantum proponitur quod partus numquam esse potuisset *nisi* fuisset cum viro concubitus.» (P.L. t. 64, col 833A-B).

[2] « (…) et attende quod aliter argumentum sive argumentatio necessaria dicitur, aliter antecedens sive consequens ». *Super Topica Glossae,* éd. L. Minio-Paluello, p. 309^{12-13}.

[3] *De topicis differentiis,* I,2 éd. D. Nikitas, p. 3^{7}.

[4] Elle est explicitement vraie pour Boèce, cf. *De topicis differentiis,* I,2 éd. D. Nikitas, p.14^{17-18}, ce qui n'a rien d'étonnant puisque Boèce ne distingue pas entre un argument vrai et une conditionnelle vraie.

dépasse pas la « maxima probabilitas », qui est ce à quoi atteint au plus la modalisation de catégoriques universelles. L'inséparabilité stricte est, à elle seule, susceptible de fonder des arguments nécessaires qui ne sont pas des conditionnelles nécessaires au sens où la prémisse exige d'être concédée : pour Abélard, « Si est homo, non est lapis » n'est pas une conditionelle « ab oppositis » nécessaire bien qu'elle tienne la « maxima probabilitas », « le plus haut degré de la probabilité » ; si l'antécédent est concédé, c'est-à-dire posé catégoriquement, l'argument, dans cette limite, est nécessaire. Le point essentiel à la compréhension de cette distinction entre domaine catégorique (arguments nécessaires) et domaine hypothétique (hypothétiques nécessaires) est que ce qui est nécessaire dans les limites du premier domaine n'est plus que maximalement probable dans le second, ceci parce que, comme nous l'avons vu, le domaine total du possible n'est pas – à moins de la négation de la contingence de l'existant en tous temps – nécessairement épuisé par le domaine total de l'actuel en tous temps ; il nous faudrait, si nous posions la coextensionnalité nécessaire des deux domaines, admettre que tout ce qui ni n'a été, ni n'est, ni sera réalisé était, en réalité, impossible et donc que tout ce qui a été, est ou sera, a été, est ou sera nécessairement.

Nous avons ainsi dans les Gloses *Super Topica* de la *LI* :

> Tout argument est dit nécessaire qui soit du fait de la nature des choses, soit du fait de la propriété des termes, soit du fait de la construction syntaxique elle-même, est ainsi adjoint à la conclusion que ne peut arriver ce que dit l'argument sans ce que propose la conclusion. Mais seuls sont nécessairement antécédents, ces [propositions] qui enferment dans leur sens le sens du conséquent. De là, alors que tous les antécédents nécessaires peuvent être des arguments nécessaires, l'inverse n'est pas vrai. Car même si « Socrate est un homme » est argument nécessaire de « [Socrate] n'est pas une pierre », il n'en est pas, cependant, un antécédent nécessaire parce que l'affirmation, par la force de son énonciation, ne contient pas cette conclusion de la négation[1].

« Socrate est homme : donc, il n'est pas une pierre » est un argument nécessaire mais « Si Socrate est un homme, il n'est pas

[1] *Super Topica Glossae,* éd. Dal Pra., p. 309^{13-23} : « Omne enim argumentum necessarium dicitur quod ita est adiunctum conclusioni, sive ex natura rerum sive ex proprietate terminorum vel ipsius constructionis, quod non queat contingere id quod argumentum dicit sine eo quod conclusio proponit. At vero sola illa necessario antecedunt quae in sensu suo sensum consequentis includunt. Unde cum omnia necessaria antecedentia, necessaria possint esse argumenta, non e converso contingit. Nam etsi *Socrates est homo*, necessario arguat eum *non esse lapidem*, non tamen necessario antecedit ad ipsum, quia affirmatio negationis ipsum vi suae enuntiationis non continet. »

une pierre » est une conséquence par « locus ab oppositis » qui tient la « maxima probabilitas » mais non la « necessitas ». Nous pourrions dire que de ce monde-ci, l'argument est nécessaire, mais comme ce monde-ci est contingent et qu'il n'épuise pas nécessairement tout le possible, l'argument n'est pas nécessairement vrai de tout le possible et ceci parce que, premièrement, nous ne pouvons pas, sinon de manière idéalisée, parcourir de manière exhaustive une extension infinie en termes d'individus et, deuxièmement, parce que, définitionnellement, un statut spécifique d'objet contient ses caractères « positifs » – genre et différence – mais non la négation de tous les caractères dont « nous savons » qu'il ne les a pas : c'est « *posterius ex naturae discretione et proprietatis naturae cognitione* », qu'avec l'argument, nous sommes certains (« nos sum certi ») de la conclusion « ex eo quod novimus eodem esse simul fere non queant », dit déjà Abélard dans la *Dialectica*. Donc l'inséparabilité stricte suffit à fonder une argumentation nécessaire mais non une conséquence nécessaire en ce sens que dans la première il y seulement inséparabilité catégorique – de ce monde tel que nous le savons être – mais non inséparabilité hypothétique, en toute hypothèse, dans tout le possible, étant entendu que le domaine total du possible est ouvert à tout ce qui n'est pas définitionnellement impossible. Dans l'état actuel - catégorique - de notre savoir – lequel n'est pas toute la science possible – il est impossible que « pierre » et « homme » soient vrais du même « x », mais ce n'est pas définitionnellement impossible puisse qu'aucun des deux ne contient dans sa définition par genre et différences la négation de l'autre et ceci à moins de concéder que l'intellection de l'être-homme implique l'intellection de la totalité des concepts constitutifs de l'arbre de Porphyre. Donc, relativement à notre science, laquelle n'est pas infinie, c'est seulement catégoriquement, et non sur la totalité du possible, que l'opposition entre les extensions des deux prédicats peut être posée.

Le caractère catégorique de l'argument élimine les antécédents impossibles « de re » – dans ce monde-ci – et, en ce sens, la difficulté que nous avons rencontrée avec les antécédents impossibles pour l'inséparabilité stricte n'a pas lieu d'être dans ce cas, puisque le caractère catégorique de l'argument exige la concession de la vérité de la prémisse et qu'ainsi sont exclus les antécédents qui, étant impossibles, ne sont pas « concédables ». Par conséquent, ici, l'inséparabilité stricte suffit et on comprend pourquoi Abélard souligne dans la *Dialectica* que cette inséparabilité appartient plutôt à l'énonciation catégorique qu'à

l'énonciation hypothétique. La distinction entre argument nécessaire (catégorique) et antécédent nécessaire (hypothétique) développe cette idée. L'inséparabilité catégorique ne suffit pas pour les hypothétiques parce que, répétons-le, le possible n'est pas nécessairement épuisé par tout l'actuel. Ainsi dans le domaine couvert par les hypothétiques, Abélard pose qu'une proposition impossible « de re » – catégoriquement : de ce monde-ci – comme « si (…) est homo et lapis » ne peut être rejetée, comme antécédent possible d'une hypothétique, parce que l'écart d' « être pierre » n'est pas compris à titre définitionnel dans la signification du concept « être homme », comme l'est au contraire « esse animal » : « (..) quique aliquid hominem esse dicit, solum hominem affirmat nihilque de remotione lapidis vel cuiuslibet ex verbis suis demonstrat »[1]. C'est exactement la même idée qui est développée dans le *Super Topica* de la LI pour distinguer argumentation nécessaire et hypothétique nécessaire : « Nam etsi Socrates est homo, necessario arguat eum non esse lapidem, non tamen necessario antecedit ad ipsum, quia affirmatio negationis ipsum vi suae enuntiationis non continet ». Par contre, Abélard exclut des antécédents qui, non contents d'être faux et impossibles « de re », le sont aussi « de voce » – quant à l'imposition du nom lui-même, conceptuellement, donc. Ainsi – et alors qu'Abélard admet comme antécédent « si est homo et lapis », il rejette un antécédent tout aussi impossible « de re » comme « si est homo et animal » :

> Ponamus enim esse hominem et non esse animal, si fieri posse videatur ; certe, si quod per hominem accipitur, attendemus, id est animal rationale mortale, inveniemus idem animal esse et non esse, quod est impossibile. [« Posons, en effet, être homme et ne pas être animal, si cela paraît pouvoir être fait ; assurément, si nous étions attentifs à ce qui est compris à travers « homme », à savoir animal rationnel mortel, nous trouverions le même être animal et ne pas l'être, ce qui est impossible »][2].

Abélard pose par contre que si nous sommes attentifs à ce qui est reçu par « homme », nous ne trouvons pas la négation de « pierre » ou de quoi que ce soit d'autre. On comprend, en effet, qu'il faudrait que l'imposition d'un terme, conformément à la nature d'un certain objet, contienne non seulement les caractères constitutifs – positifs – de cet objet, mais aussi ceux de tous les objets de nature différente et opposée à la nature de cet objet: un statut d'objet posé

[1] « Et celui qui dit quelque chose être homme affirme «homme» seul et ne fait rien connaître de l'écart de «pierre» ou de quoi que ce soit d'autre ».
[2] *Dialectica,* éd. cit., p. 286^{24-27}.

et nous avons tous les statuts d'objets, puisqu'« être homme » signifie « ne pas être pierre » et que l'intellection d'un nom indéfini suppose l'intellection de cela dont il signifie l'écart. Il y faudrait un « impositor » omniscient et Abélard soutient que l' « impositor » est humain. Dit en d'autres termes, il faudrait que l'on puisse inférer de l'espace positif, constitué par les caractères définitionnels d'un certain concept, son espace négatif : cela suppose de considérer par avance que tout cet espace non-défini – laissé indéfini par cette définition-là - soit à son tour défini, ou, si l'on veut, que l'espace négatif (indéfini) soit nécessairement et toujours réductible à un espace positif (défini) : nous pouvons, en ce sens, affirmer que le concept « être A » contient définitionnellement tous les concepts opposés. Mais, bien clairement, cela suppose un « impositor » omniscient[1], disposant d'un savoir absolu, et, au moins pour Abélard, ce n'est pas le cas, puisque l'imposition des noms est ce qui est laissé aux hommes (« (…) neque enim vox aliqua naturaliter rei significatae inest, sed secundum hominum impositionem, vocum enim impositionem summus artifex nobis commisit, rerum autem naturam propriae suae dispositioni reservavit »[2]).

L'inséparabilité stricte requiert l'élimination des antécédents impossibles. Or, « qui dit « homme » affirme seulement l'homme et ne dit rien de l'écart de pierre ou de quoi que ce soit d'autre ». De là, il n'y a pas impossibilité conceptuelle entre l'affirmation d'un certain statut d'objet et la négation d'un autre. L'impossibilité n'est pas *a priori* mais « *posterius* », *a posteriori,* c'est-à-dire dérivée de notre connaissance actuelle et effective de la nature des choses. L'élimination de cette impossibilité-là s'entend non pas « de voce » – quant à la signification même du concept posé – mais « de re », et cela tel qu'il n'y a pas, pour notre connaissance, de « res una sive multiplex » universelle, au sens où une entité de ce genre serait supposée par une procédure divisant la totalité de toutes les choses (la collection de tous les individus possibles) en deux collections co-égales, celles qui ont la propriété A et celles

[1] Et, en termes extensionnels, cela conduit à la réception d'un principe de compréhension absolument universel, ce qui pose la question de la réception dans la logique étudiée d'un ensemble universel, « collectio » dont l'existence a été exclue dès l'introduction du corpus étudié comme conduisant à la contradiction (dans le second commentaire sur Porphyre de Boèce, tel que compris par Abélard). Nous revenons sur ce point qui est la clef de toute la *Topica : ne pas présupposer, in fine (en commentant la théorie des inférences), l'existence d'une « res una sive multiplex » universelle que l'on avait commencée par exclure dans l'introduction même de ce corpus.* Il n'est pas sûr que Boèce s'y tienne.

[2] « Et, effet, le mot n'appartient pas naturellement à la chose signifiée, mais [lui appartient] conformément à l'imposition des hommes : l'artisan suprême nous a commis l'imposition des noms et a réservé à sa disposition propre la nature des choses », *Dialectica,* éd. cit., p. 576[34-37].

qui ne l'ont pas en sorte que nous constations sur la totalité du possible qu'il n'y a pas d'individu qui a la propriété A et qui a la propriété B, d'où nous concluons « si (…) est A, non est B » ; la question est : quelle est la collection divisée ? Clairement si nous posons qu'elle est la totalité absolue des individus possibles, on reçoit l'existence d'un ensemble universel (en le disant ou sans le dire), qui est l'ensemble divisé, c'est-à-dire, puisque le nombre total des individus possibles est infini (ce qui est posé par toutes les sources d'Abélard), une collection intégralement donnée, puisque exhaustivement divisée, excédant toute collection (d'individus) donnée : Abélard distingue entre argument nécessaire et hypothétique nécessaire. On nous dira 1°) que nous utilisons ici l'idée d'ensemble ou de collection universelle en un sens moderne (où l'ensemble universel est le complémentaire de l'ensemble vide, soit l'ensemble absolu de « toutes choses ») et 2°) que dans le système aristotélicien la division catégorielle de l'être interdit de poser un tel ensemble. Au premier point, nous répondons que si Abélard, avec Boèce, récuse l'existence *in re* de l'ensemble des chats ou de l'ensemble des hommes, il doit récuser *a fortiori* et bien plus nécessairement encore l'existence de l'ensemble de tous les individus, c'est-à-dire de l'extension individuelle exactement *coequalis* à celle vide du prédicat modal « impossible ». Donc, en toute rigueur, il doit veiller à ne pas supposer dans la construction de sa propre théorie logique l'existence d'une telle entité. La question se posait bien au douzième siècle : par exemple, Abélard déplore que « magister noster [Guillaume de Champeaux] « possibile » et « necessarium » concedit universalia quia praedicantur de pluribus » (LNPS, éd. Geyer, p. 534[36-37]). Le problème est évidemment de savoir quelle est la pluralité individuelle suffisante pour donner l'extension des universaux « possible » ou « nécessaire ». Abélard ne peut pas en ouverture du corpus nier l'existence de la collection de tous les chats pour en clôture du même corpus admettre, ne serait-ce qu'implicitement, la collection de tous les individus possibles, soit l'ensemble que l'universel « possible » a pour extension. Il y aurait là une inconséquence évidente et majeure. Reste la deuxième objection : la division catégorielle de l'être est précisément introduite pour éviter de poser cette multiplicité « inconsistante » qu'est la collection de toutes choses, ce qui est assurément juste. Mais tout dépend comment on comprend cette division catégorielle. Ici, le contraste entre le « logicisme » de Boèce et le souci d'effectivité d'Abélard ne peut pas être plus flagrant. En effet, on a d'un côté :

> Ici Aristote rassemble la multitude de tous les discours en la plus petite division [possible]. Car, une fois répartis les termes des choses en dix catégories, il est impossible de découvrir une division plus grande que celle-ci, en sorte qu'il soit possible d'ajouter à cette division une onzième catégorie. […] ceci est la plus grande division possible, division à laquelle rien de plus ne peut être ajouté[1].

De l'autre, on a :

> Si [Aristote] avait égard aux natures des choses, aucune raison n'apparaît pour qu'il ne dispose pas plus ou moins de catégories[2].

On se doute de qui est la première citation (Boèce) et de qui est la seconde (Abélard) ! La question que pose Abélard à Boèce est toujours la même : comment sais-tu que, quant aux natures des choses, la division catégorielle de l'être ne peut être plus grande ? Comment sais-tu qu'une onzième catégorie est absolument impossible ? En un mot, comment sais-tu que la division catégorielle proposée par Aristote est la seule possible ? Pour Abélard, au contraire, cette division ne doit pas être rapportée aux natures des choses mais à la signification des *voces*. Abélard – assurément – ne veut nullement dire que la division catégorielle de l'être soit purement sémantique et conventionnelle (ce serait, nous semble-t-il, un contresens sur son propos : il pose des *statuts génériques ou spécifiques qui « sont par œuvre de la nature »*)[3] mais il veut dire que la manière dont nous signifions les natures des choses est *relative* à l'état présent de notre savoir, à l'état de ce que nous pouvons signifier en l'état actuel de nos connaissances au sujet des natures des choses. En l'état actuel du savoir, nous pouvons exclure une onzième catégorie, mais en soi, de manière absolue, c'est ce qui est impossible à faire. Que faudrait-il, en effet,

---

[1] *In categorias Aristotelis,* P.L. t. 64, col. 169C-D : « Hic Aristoteles sermonum omnium multitudinem in parvissimam colligit divisionem. Nam quod rerum vocabula in decem praedicamenta distribuit, major hac divisione non potest inveniri, nihil enim esse poterit quod huic divisioni undecimum adjici potest. […] et haec est maxima divisio, cui ultra nihil possit adiungi. »

[2] LI, *Gloses ur les catégories,* éd. Geyer, p. 117^{1-2} : « Si enim rerum naturas attenderet, nulla apparet ratio, quare non plura aut pauciora praedicamenta disponeret. »

[3] « Qui specialis status habet esse ex operatione naturae », LNPS, éd. Geyer, p. 554^{38-39}. Ce texte et de nombreux autres excluent de manière non ambiguë une interprétation purement sémantique et « linguistique » de la division catégorielle de l'être chez Abélard. Il nous semble, en ce sens, insuffisant de dire, avec M. Tweedale (*Abailard on universals*, Amsterdam, 1976, p. 94) « on Abailard's view the doctrine of categories is basically semantic rather ontological ». Cette lecture nous semble incompatible avec le caractère tout à fait clairement extra-linguistique des statuts génériques et spécifiques et cela même si l'ontologie des statuts est aporétique : clairement les statuts ne sont pas réductibles pour Abélard aux noms dont ils causent l'imposition et ne sont pas réductibles à « une manière de parler des choses particulières ».

pour poser sur la totalité du possible que cette division est telle que « rien de plus ne peut lui être ajoutée » ? Il faut que nous puissions épuiser la totalité des réalités possibles de manière à vérifier qu'il n'y en a aucune qui ne tombe sous l'une des dix catégories déjà connues : il faut établir que les dix catégories épuisent la totalité des individus possibles et c'est bien ce qu'affirme Boèce (« haec est maxima divisio cui *ultra nihil possit adiungi* »). Dans le cadre d'une théorie qui pose à la fois que les individus possibles sont en nombre infini et que « nullus intellectus infinita circumdat » - deux points explicitement soutenus par Boèce -, la clause est strictement ineffective. De là, la division de l'arbre de Porphyre en termes d'extension individuelle ne peut s'entendre qu'*ex actu rei* et non *in possibilitate naturae.* La question est de ne pas poser pour finir l'existence d'une *collectio rerum* universelle (et, pour le coup, *vraiment* universelle) alors qu'on avait commencé par exclure catégoriquement cette existence en commentant l'introduction au corpus logique, soit l'*Isagogê.* Comme la division catégorielle ne doit pas s'entendre sur tout le possible mais seulement sur ce que nous en discernons effectivement, il en va de même – à moins d'une contradiction – de la division interne à chaque catégorie : c'est la totalité de la théorie des catégories qui, relativement à sa division, doit s'interpréter *ex actu rei* et non *in possibilitate naturae.* Il faut distinguer entre l'inanalysé auquel parvient seulement *nostra cognitio* - soit ce qui est actuellement inanalysable plus avant - et l'inanalysable absolu, soit la résolution définitive de la division de l'être en entités absolument élémentaires, une analyse ineffective si l'on soutient que le nombre des individus possibles est infini et qu' « aucune intellection n'embrasse ce qui est infini ».

Pour affirmer de manière absolue l'impossibilité « de re », sans inséparabilité conceptuelle, il faut poser *in fine* l'ensemble de tous les individus possibles (l'extension individuelle absolument totale de la modalité du possible)[1], telle que nous constatons que cette

[1] On nous dira encore : non, seulement la totalité de toutes les substances possibles. Mais nous réitérons notre remarque : pour savoir que l'extension individuelle du prédicat substance est bien totale (contient bien toutes les substances possibles), il n'y a pas d'autre moyen que de diviser tous les réalités (individuelles) possibles en deux sous-ensembles, celles qui sont des substances et celles qui ne sont pas des substances (mais des qualités, des quantités, etc…) de manière à vérifier que, l'ensemble de toutes les réalités possibles ayant été exhaustivement divisé en celles qui sont des substances et celles qui n'en sont pas, le premier sous-ensemble est nécessairement « complet ». Si cette division n'est pas posée, alors nous ne pouvons pas exclure que certaine réalités substantielles échappent à la considération actuelle de l'extension individuelle du prédicat universel « substance ». La division en termes d'individus d'une extension donnée n'atteint que tout l'actuel et jamais tout le possible. Cette objection, par conséquent, n'atteint pas le fond du propos d'Abélard. En fait la division catégorielle de l'être invite à distinguer entre l'inanalysé et l'inanalysable et c'est bien le fond du propos d'Abélard,

« collectio » ne contient aucun individu possible dont « est homo et lapis » soit vrai. Cet ensemble, si nous le posons dans la logique étudiée, est la collection « co-égale » – nous dirions aujourd'hui le complémentaire – de celui qui constitue la « nominatio » du prédicat modal « impossible ». Quel est-il ? Boèce a exclu l'existence dans la logique étudiée d'une « res una sive multiplex » universelle, non pas de certaines d'entre elles, mais de toutes; si, pour assurer la vérité de l'inférence, nous devons poser le complémentaire de l'ensemble vide, il n'en est plus question. Toute la difficulté du logicien Abélard est qu'il n'a d'autre choix que de faire fond sur un corpus boécien qui est la seule voie d'accès véritablement développée au savoir grec et qui, par ailleurs, se révèle, à l'analyse, inconsistant. Boèce utilise un principe de compréhension universel qui pose l'existence d'un ensemble universel[1] dont il avait commencé par exclure l'existence dans son commentaire sur l'*Isagogê*. Par contraste, nous allons voir qu'Abélard distingue entre un *totum universale* (quel qu'il soit) et un *totum integrum* (une collection résultant de la coexistence de ses parties) en posant que le premier n'est jamais réductible *in nostra cognitione* au second parce qu'une totalité universelle n'est pas exhaustivement divisible, le nombre des individus qui la composent étant (« pour notre connaissance ») infini. Nous allons vérifier que toute la théorie des inférences d'Abélard, avec ses originalités et ses « bizarreries », repose sur la tentative de reconstruire le corpus boécien de l'intérieur (il n'y a rien d'autre) en évitant de présupposer *in fine* l'existence d'un ensemble universel – au sens tout à fait général de ce terme – en l'utilisant dans le même corpus où on avait commencé par l'exclure. Il est clair, qu'à ce point près, Boèce parvenait à « achever » la théorie logique aristotélicienne, en comblant toute forme d'aporicité dans cette théorie. Nous allons ainsi vérifier que la théorie des inférences d'Abélard est portée par le souci – né de la lecture du corpus boécien lui-même – de ne pas admettre à la fin du corpus logique ce que dans l'introduction à ce même corpus on avait commencé par rejeter, soit dans le *Second commentaire sur l'Isagogê*, l'existence (et donc l'utilisation) d'une « res una sive multiplex » universelle, quelle qu'elle soit.

L'inséparabilité stricte ne peut suffire sans inconvénient à fonder la vérité des inférences hypothétiques que *si* sont systématiquement

---

de même que c'est le sens de la thèse aristotélicienne qui pose qu'il n'y a de science que du général.

[1] Et c'est bien lui qui, par exemple, est nécessaire pour affirmer que la division de l'être en dix catégories est la seule possible.

éliminés les antécédents impossibles. Cette élimination ne peut pas se faire sans admettre dans la logique étudiée un ensemble de tous les individus possibles, un ensemble absolument universel, tel qu'on puisse constater qu'il ne peut contenir absolument aucun individu dont tel prédicat soit vrai. Poser que « si est homo, non est lapis » suppose, en l'absence de toute inséparabilité conceptuelle, de poser la collection de toutes les substances (une collection totale obtenue elle-même par division de toute *res* en substances et en non-substances), à diviser cette collection totale en les substances dont le prédicat « homme » est vrai et en les substances dont ce même prédicat est faux, de manière à vérifier qu'il n'existe aucun individu possible dont « homme » soit vrai et dont « pierre » soit vrai aussi ; d'où nous pouvons conclure que pour *x* être homme implique de ne pas être pierre. Cette procédure n'est effective pour fonder une conclusion *nécessaire* que si est admise dans la logique étudiée la collection de tous les individus possibles, c'est-à-dire le complémentaire de l'extension, vide, de « impossible ». En effet, si on veut s'en tenir à une interprétation purement extensionnelle et extensionnelle en termes d'individus[1] et aboutir à une conclusion nécessaire (« si est homo, [necessario] non est lapis »), on pose *inévitablement* une collection universelle. Si on s'en tient à l'actuel et qu'on admet que tout l'actuel n'est pas nécessairement coextensif à tout le possible (comme le soutient Abélard), alors on obtient soit une hypothétique maximalement probable mais non nécessaire soit un argument nécessaire, mais qui s'en tient au domaine de l'actuel (le domaine des catégoriques), sans prétendre valoir sur la totalité du possible. La clé de cette théorie est simple : « possible » n'est pas un universel. Abélard pose qu'à moins que le prédicat soit conceptuellement impossible[2], dans le domaine hypothétique, on ne peut *a priori* éliminer des antécédents impossibles « de re ». Les éliminer *a priori*, c'est être en état de parcourir la totalité des individus possibles (effectivement, sans le support d'une idéalisation conceptuelle) de manière à constater qu'il ne peut exister aucun individu dont le prédicat « esse hominem et lapidem » soit vrai. Pour effectuer cette vérification, nous devons poser en termes d'individus une collection qui soit exactement le complément de la « contenance » nécessairement

[1] Bien entendu, si on admet au nombre des objets des ensembles, le problème est structurellement changé, mais la théorie des ensembles est un progrès scientifique très postérieur aux théories que nous étudions.

[2] L'exemple en est : «si aliquid est homo et non animal» où «esse hominem» contient à titre de caractère constitutif de sa «sententia» «esse animal», ce qui n'est pas le cas pour «si aliquid est homo et lapis», «non esse lapidem» n'étant pas un caractère constitutif du statut spécifique d'objet «esse hominem».

vide de « impossible », soit l'ensemble de tous les individus possibles, l'ensemble universel. On comprend que, si nous posons l'existence dans la théorie logique étudiée d'un tel ensemble, et on la pose dès qu'on l'utilise, il n'y a plus aucune raison de l'écarter dans le commentaire de l' *Isagogê*, et s'il n'y a aucune raison de l'en écarter, alors qu'en est-il de la collection des hommes ou de celle des animaux ? Abélard évite cette conséquence, par exemple, en distinguant entre argument nécessaire et hypothétique nécessaire et on comprend bien que rien ne peut interdire à Abélard d'admettre des degrés de nécessité différents dans la prémisse majeure d'un raisonnement par *modus ponens*. De tout ce que nous pouvons concevoir actuellement – de manière effective – « est homo : ergo non est lapis » est vrai et Abélard pense que cela doit nous suffire ; par contre en l'absence d'inséparabilité conceptuelle entre les prédicats, l'établissement de la vérité de la conditionalisation de l'argument implique l'utilisation d'une collection universelle et c'est ce qu'Abélard veut éviter, ne serait-ce que parce qu'il pose qu'un *totum universale* n'est pas réductible à un *totum integrum,* c'est-à-dire à une collection. A la différence d'une collection (qui résulte de la sommation de ses parties *existantes*), un *totum universale* n'est par pour notre connaissance exhaustivement divisible, étant infini. Avant de tourner en dérision cette « bizarrerie » d'Abélard - le rejet du *locus ab oppositis* et, comme on va le voir, de presque tous les *loci* pour les hypothétiques - encore faut-il en identifier la raison, en se souvenant qu'Abélard n'a rien d'autre que le corpus logique boécien et que c'est, donc, dans ce seul cadre, que les problèmes peuvent être posés pour lui (et non, par exemple, dans le cadre d'une théorie formelle de la logique qui n'a pas de sens avant Frege, en particulier). Abélard admet que nous puissions éliminer certains antécédents avec « maxima probabilitas » (et « necessitas » si nous nous en tenons au donné actuel et à son « ampliatio » à ce qui a été donné ou le sera) mais il n'admet pas que nous puissions le faire avec « necessitas simplex » : on voit que, de quelque point de vue qu'on se place, ce pas supplémentaire impliquerait la possibilité effective d'un dépassement de toute limite soit quant à notre connaissance (une intellection infinie) soit quant à l'objet affirmé (une collection universelle équivalente à tout le possible). C'est bien pourquoi Abélard pose que, si la vérité d'une hypothétique (d'une conditionnelle) n'est pas réductible à la « forma syllogismi » lorsqu'elle est simple (lorsque manque la médiation formelle du moyen-terme), et si, dans tous les cas, la vérité – et non la « verisimilitudo » – de la conséquence tient dans

sa nécessité, il est requis pour pouvoir discerner celle-ci de poser un « locus », une relation topique, telle qu'elle rende effectif ce discernement sur tout le possible. Abélard veut dire que ce discernement n'est pas possible sans reconnaître le bien-fondé d'une forme d'idéalisation conceptuelle.

. *Les deux sens du terme « analytique ».*

La vérité de la « consequentia » est dans sa nécessité ; cette nécessité est proprement analytique : le conséquent est contenu dans l'antécédent. Deux cas se présentent : l'un où cette analycité peut s'attacher à la pure « constructio », à la forme de l'antécédent qui comprend en elle – « qualescumque terminos apponas » – le conséquent, et l'autre où cette analycité n'est pas formelle et est, donc, imparfaite, étant attachée à la signification conceptuelle de l'antécédent. On notera qu'Abélard distingue ainsi très clairement deux modes d'analycité, deux sens de la nécessité de l'inférence, formel et conceptuel.

Nous pensons que ces deux sens de l'analycité correspondent à un fait profond qui n'est pas sans répondant y compris dans une philosophie de la logique contemporaine. Le caractère épistémologiquement « daté » du propos d'Abélard – mais c'est un fait commun à toute l' « aetas boetiana » et on le retrouve dans la scolastique latine (y compris chez Ockham) – c'est l'extension démesurée du domaine d'interprétation d'une théorie logique aux langues naturelles, soit la tendance à la confusion entre théorie et langage. C'est aussi la limitation de l'extensionnalité à son interprétation en termes d'individus (qui fait qu'il est impossible de développer dans ce cadre la théorie moderne des ensembles). Dans une logique scientifique contemporaine le domaine naturel d'interprétation de la logique est constitué plutôt par les mathématiques (en particulier, celles qui sont nécessaires à la physique) que par un domaine aussi large et vague que celui du langage ordinaire. De même, dans la théorie des ensembles moderne, on admet au nombre des objets, des ensembles, et parmi eux des ensembles infinis et de taille différente (et c'est ce que requiert les mathématiques nécessaires à la physique (moderne)). De tout cela, il n'y a pas trace au Moyen-Age. Des progrès (scientifiques) ont été faits et nous n'avons pas l'intention de les nier.

Bien entendu, le second sens – non formel – de l'analycité est problématique si on projette sur Abélard l'intention d'un projet nominaliste au sens contemporain ou même au sens qu'il prend

chez Ockham (l'interprétation des concepts comme des signes éliminables en contexte au profit des individus supposés). Mais Abélard distingue les « res nominatae » de la « causa » de l'imposition de l'universel et reçoit la distinction entre « statuts génériques ou spécifiques » et objets (« res numero discretae ») dans le sens de son objectivité, au moins pour notre connaissance, une distinction qui n'est nominaliste dans aucun sens *clair* de ce terme. Abélard pose, donc, que la vérité d'une inférence conditionnelle est dans sa nécessité, laquelle tient soit au fait que l'antécédent contient formellement le conséquent, soit au fait qu'il le contient conceptuellement.

Hao Wang, notant que « analytic » posséde différents sens, rappelle que Gödel en distinguait deux particulièrement notables :

> (2a) Tautologique. Ce terme a été utilisé équivoquement. S'il doit avoir un sens suffisamment défini et large, il doit comprendre d'une manière quelconque les définitions en plus des axiomes et des déductions. Lorsque (ce sens) est appliqué à la théorie des ensembles ou à la théorie des nombres, etc…, il a « le sens purement formel que les termes utilisés peuvent être définis (soit explicitement soit par le recours à des règles pour les éliminer des phrases les contenant) d'une manière telle que les axiomes et les théorèmes deviennent des cas spéciaux de la loi d'identité et les propositions réfutables des négations de cette loi. En ce sens [c'est-à-dire si « analytique » veut dire « tautologique » dans ce sens-là], même la théorie des entiers est *démonstrativement non-analytique*, pourvu qu'on requiert des règles d'élimination que quelqu'un puisse effectuer l'élimination en un nombre fini d'étapes en chaque cas ».
>
> (2b) Analytique. Une « proposition est nommée « analytique » si elle vaut par la signification des concepts apparaissant en elles où cette signification peut être indéfinissable (c'est-à-dire irréductible à quoi que ce soit de plus fondamental) ». Dans ce sens, les axiomes et les théorèmes des mathématiques, de la théorie des ensembles et de la logique sont tous analytiques, mais il en résulte qu'ils n'ont pas besoin d'être vides de contenu [1].

[1] « (2a) Tautological. This term has been used equivocally. If it is to have sufficiently definite and broad sense it has to involve in some manner definitions plus axioms and deductions. When applied to set theory or number theory, etc., it has [Wang cite Gödel] «the purely formal sense that termes occuring can be defined (either explictly or by rules for eliminating them from sentences containing them) in such a way that the axioms and theorems become special cases of the law of identity and disprovable propositions become negations of this law. In this sense (i.e., if analytic is taken to mean tautological in this sense), *even the theory of integers is*

Les définitions - c'est-à-dire le *locus a definito* – dont, à la suite de Boèce et dans le contexte de la logique aristotélicienne, se préoccupent Abélard, Albéric de Paris, comme plus tard Ockham – sont celles des réalités naturelles, ce qui a tendance à trivialiser le débat et à le rendre particulièrement ambigu. Mais, il faut bien voir que le domaine d'interprétation étendu aux langues naturelles de la théorie logique n'est évidemment pas un fait propre à Abélard et reste le fait commun jusqu'à (au moins) la fin du XVIe siècle. Par contre, il faut bien réaliser que lorsque nous utilisons un concept moderne d'analycité (comment faire autrement ?) pour comprendre le concept de vérité logique qu'Abélard utilise dans la *Dialectica*, ce concept d'analycité s'il est entendu au sens « 2a » ne peut pas suffire. C'est le propos même d'Abélard que de poser que la vérité de l'inférence tient toujours au fait que le conséquent est contenu dans l'antécédent : c'est l'idée même d'analycité, mais telle que cette analycité ne peut pas toujours être réduite à son sens purement formel, celui où « ex ipsius antecedentis complexione consequentis veritas manifesta est et antecedentis constructio ita est disposita, ut in se consequentis quoque constructionem contineat », mais « non est per connexionem eorum ad se quae in constructione proponuntur rata constructio » et où « manifestatur consecutionis necessitas (…) ex re ipsa in antecedenti constituta, secundum cuius habitudinem ad aliam quae in consequenti positum ». Pour penser ce concept de vérité logique, il est clair que le sens « 2a » ne peut pas suffire. Gödel distingue ces deux sens parce que lui semble « absurde » l'idée que l'arithmétique des entiers naturels soit une théorie empirique, ce qui est *démonstrativement* impliqué si l'on veut s'en tenir au sens « 2a » (« analytique » = « tautologique »). Il en va de même, toujours démonstrativement, pour le concept mathématique d'ensemble. Il manque aussi bien chez Abélard que chez Ockham, par exemple, une distinction rigoureuse entre théorie et langage et nous avons déjà noté le fait capital probablement pour le Moyen-âge d'une logique aristotélicienne originellement coupée – dans la présentation qu'en donne *de facto* Boèce – de toutes ses

---

demonstrably non-analytic, provided that one requires of the rules of elimination that they allow one actually to carry out the elimination in a finite number of steps in each case» (Wang : to remove the restriction on being finite would beg the question og giving an account of mathematics and be circular in proving, e.g., the axiom of choice or the axiom of infinity tautological. *Note that even first order logic is <u>not</u> tautological in the specified sense)* [c'est nous qui soulignons].

« (2b) Analytic. A proposition is called analytic if it holds, « owing to the meaning of the concepts occuring in it », where this meaning may perhaps be undefiniable (i.e., irreducible to anything more findamental)». In this sense the axioms and theorems of mathematics, set theory, and logic are all analytic, but need not, as a result, be 'void of content' ». Hao Wang, *Beyond Analytic Philosophy,* Cambridge, 1986, p. 13-14.

sources épistémologiques chez Aristote. Il y a *de facto* dans le corpus des commentaires boéciens le projet d'une logique dont le domaine d'interprétation ne serait pas un domaine épistémologiquement bien fondé et théoriquement asserté, mais le domaine par défaut : le langage. Même dans la logique stoïcienne, ce fait n'est pas avéré, tant est première la théorie physique et tant les trois parties de la philosophie sont intimement dépendantes les unes des autres. Une logique coupée du savoir, une logique grammaticale, ceci est d'abord un fait boécien, un fait de structure du corpus constitué par Boèce, avec le logicisme qui en découle (construire une théorie absolument achevée de la logique). Par ailleurs, la démonstration à laquelle fait référence Gödel, telle que cette démonstration établit l'insuffisance - *démontrable*, donc - du sens « 2a », dès lors qu'on s'intéresse à une théorie logique ayant pour partie propre la théorie des entiers naturels (soit la *totalité* des théories logiques intéressantes épistémologiquement) date de 1931, c'est-à-dire d'il n'y a pas si longtemps. Ce que nous voulons simplement souligner est que, en termes modernes, il y a chez Abélard une idée de vérité logique qui correspond à ce que nous appelons aujourd'hui « analycité » et ceci en un sens plus fort que celui de « tautologique » : une proposition analytiquement vraie est bien une proposition qui vaut par la signification des concepts engagés en elle, et où cette signification peut n'être réductible à rien de plus fondamental, et non par sa réductibilité dans tous les cas à une pure identité formelle. Le texte d'Hao Wang montre l'actualité de cette insuffisance (qui, point important, est démontrable pour une théorie aussi élémentaire que celle des entiers naturels) dans le cadre des données actuelles de nos connaissances en matière de logique. Ce qu'on peut lire chez Abélard montre la permanence de certains problèmes fondamentaux en logique dans des contextes épistémologiques particulièrement différents. Elle invite également à ne pas balayer d'un revers de main sa théorie des conditionnelles simples (par un raisonnement du type : cette théorie n'anticipe pas le sens « moderne » de l'analycité, une analycité tenue comme non-problématiquement et évidemmment synonyme de « formel »[1] et de « tautologique », avec l'inconvénient collatéral (massif) qu'on vient de faire ainsi de la théorie des entiers et avec elle de toutes les mathématiques une théorie *empirique* et ceci *démonstrativement*…). Essayons d'éviter les simplifications abusives et ceci dans l'état actuel de nos connaissances (y compris scientifiques). De là, si Abélard « date » ce n'est pas

[1] Au sens de « void of content », tautologique.

nécessairement sur sa conception de l'analycité, une conception qu'il y a tout à fait moyen de prendre au sérieux, y compris dans une problématique plus actuelle (spécialement quant aux inférences qui constituent les définitions et la prémisse majeure du *modus ponens*). La différence tient plutôt au type de définitions auquel on fait référence et qui, chez Abélard, relève des réalités naturelles telles qu'exprimées par des universaux du langage ordinaire, mais cela ne fait aucune différence avec l'ensemble de ses contradicteurs du douzième siècle (ou, dans un autre ordre d'idées, avec Guillaume d'Ockham, ou même avec des nominalistes plus contemporains). Par ailleurs, on a vu que cette distinction entre les deux genres d'analycité repose, chez Abélard, sur la perception – pertinente scientifiquement (cela donne lieu à un théorème dans la théorie de Lewis) – des difficultés que rencontre l'implication stricte avec des antécédents impossibles. Or, nous avons compris que la validité de l'inférence y compris dans le cas d'antécédents impossibles (impossibles « de re ») est le test du caractère « analytique » (disons : vrai « dans tous les mondes possibles », Abélard dirait plutôt vrai « in possibilitate naturae » et non « ex actu existendi ») de l'inférence concernée. Si une conception modale de la nécessité (« impossible de concevoir « p » sans « q ») ne peut suffire à la nécessité des conditionnelles, il reste à admettre une nécessité proprement conceptuelle (« le concept A exige le concept B, le second étant un caractère définitionnel du premier » soit le *locus a definito*), à charge pour le commentateur d'assumer le caractère évidemment non-nominaliste d'une telle conception de l'analycité. Nous ne voyons pas moyen de faire autrement.

* *
*

. La topique : hypothétiques nécessaires et hypothétiques maximalement probables.

Abélard n'a pas eu accès aux traductions par Boèce des *Topiques* d'Aristote. On sait aussi que Boèce avait écrit un commentaire des *Topiques* d'Aristote, mais ce commentaire était déjà perdu au douzième siècle. Sa compréhension de la théorie des topiques est ainsi avant tout fondée sur le *De differentiis topicis* et sur le commentaire boécien des *Topiques* de Cicéron. Nous voudrions ici montrer que si on la compare à la théorie du syllogisme

hypothétique (de Boèce), la théorie boécienne des topiques est marquée par une ambiguïté fondamentale qu'Abélard entreprend systématiquement de lever dans sa propre théorie des topiques dans la *Dialectica.* Rappelons, d'abord, la conception générale que Boèce se fait des topiques. La logique a deux parties : l'une consiste à trouver (« inveniendi ») des arguments et la deuxième à évaluer la valeur de vérité des propositions ainsi trouvées (« judicandi ») : « Celle qui utilise la faculté de trouver, est nommée « topique » par les grecs et « locale » par nous »[1]. L'argument est « une raison qui fait foi à l'endroit d'une question douteuse » (« argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem »). Le lieu est « le siège de l'argument » (« argumenti sedes »), d'où celui-ci tire sa force argumentative et lui-même est un *locus-differentia* d'une *maxima propositio* connue par soi et indémontrable[2]. Boèce ne distingue pas entre hypothétique simple et argument. On sait que pour Abélard dans « si est homo, non est lapis », il y a (ou il devrait) y avoir *consecutio* de l'antécédent au conséquent. Par contre, dans l'argument (nécessaire) : « est homo : non est lapis », il y a *comitatio* (et non *consecutio*) entre l'antécédent et le conséquent. Ce contraste entre *consecutio* et *necessaria comitatio* est constant chez Abélard dès lors qu'il s'agit d'opposer conséquence et argument (par exemple : LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 446^{23-26} : « […] non videlicet *consequentiam* faciens, sed magis *necessariam comitationem* ponens, ac si ita diceret : ut videlicet non possit hoc contingeret, nisi illa pereant. ») Pour Boèce « consequentia » et « necessaria comitatio » sont de toute évidence strictement synonymes, comme en témoigne, par exemple, ce texte :

> Si, donc, la proposition conditionnelle est constituée de deux propositions affirmatives, on demande si l'affirmation suit [sequatur] de l'affirmation ; si la proposition conditionnelle est composée de deux propositions négatives, on débat pour savoir si la négation accompagne [comitetur] la négation ; si elle est constituée d'une affirmation et d'une négation, ou d'une négation et d'une affirmation, on se demande si soit la négation accompagne [comitetur] l'affirmation, soit l'affirmation accompagne la négation[3].

[1] Boèce, *De differentiis topicis,* éd. D. Nikitas, p. 1^{7-8} : « Ea vero, quae inveniendi facultatem ministrat, a Graecis topice, a nobis localis dicitur. »

[2] Nous allons donner un peu plus loin un exemple qui illustre ces distinctions.

[3] Boèce, *De differentiis topicis,* éd. D. Nikitas, p. 12^{12-18} : « Si igitur ex duabus affirmationibus conditionalis propositio constat, id quaeritur, an affirmatio affirmationem sequatur ; quod si ex duabus negationibus propositio iuncta sit, id in disceptatione est, an negationem negatio comitetur ; quod si ex affirmatione et negatione vel ex negatione et affirmatione copuletur, id ambigitur, vel an affirmationem negatio vel an negationem affirmatio comitetur. »

Ou encore :

> En revanche, dans les questions hypothétiques, on demande seulement si ce qui est proposé à titre de conséquent accompagne [comitetur] la chose qui est antécédent[1].

Abélard réserve strictement le terme « comitatio » aux arguments nécessaires : il ne l'utilise jamais pour décrire le mode d'inférence des conditionnelles. Boèce ne fait pas du tout la distinction. Pour Abélard, il y a accompagnement nécessaire (entendons : la vérité de la catégorique « non est lapis » acccompagne nécessairement la vérité de la catégorique « est homo ») uniquement au sens de l'inséparabilité stricte. Mais, on l'a vu, cette inséparabilté ne suffit pas à fonder une *consecutio* nécessaire. La distinction n'est pas faite du tout par Boèce.

Deuxième point qui différencie la topique de Boèce de celle d'Abélard : Boèce pose que les « lieux » sont utiles à la formation des syllogismes, ce qu'Abélard exclut. L'inférence syllogistique tient à la seule « forma syllogismi » et ne nécessite le discernement d'aucune relation topique. Pour Abélard la topique est utile uniquement pour former l'inférence qui constitue la prémisse majeure d'un syllogisme par *modus ponens* (ou par *modus tollens*) mais en doctrine constance d'Abélard nous avons :

> Nos vero ubi est perfecta complexio syllogismi, locum non recipimus [« En revanche, nous, là où la structure formelle du syllogisme est parfaite, nous ne recevons pas de lieu »][2].

Abélard avait parfaitement conscience, ce faisant, de tenir une doctrine non-boécienne et il réserve toujours la possibilité de recevoir des lieux dans la syllogistique même s'il n'approuve pas cette « sentence » (par exemple : « Locus vero illationis a destructione consequentis secundum eos qui in syllogismo locus recipiant. Nos vero…», LI, *Gloses sur le Peri ermeneais,* p. 445^{1-2}). Ici, le contraste avec Boèce ne peut être plus clair. Ainsi, par exemple, on peut lire dans le *De differentiis topicis :*

> De sorte que si on a la question « la justice est-elle utile ? », on fait le syllogisme suivant : « toute vertu est utile ; or, la justice est une vertu ; donc la justice est utile ». Ici la question concerne l'accident : « l'utilité est-elle un accident de la justice ? » Le lieu consiste dans la proposition maxime : « ce qui advient au genre, advient aussi à l'espèce ». Le lieu supérieur de [ce

[1] Boèce, *De differentiis topicis,* éd. D. Nikitas, p. 9^{8-9} : « In hypotheticis vero quaestionibus id tantum quaeritur, an illam rem quae praecedit comitetur id, quod consequens esse proponitur. »

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 445^{2-3}.

premier lieu] est « par le tout », c'est-à-dire « par le genre » - à savoir la vertu qui est genre de la justice[1].

Dans cet exemple, il y a deux lieux – le premier « de accidente » qui obéit à la proposition maxime « tout ce qui est accident du genre, l'est aussi de l'espèce », et le deuxième dont dépend la vérité de ce premier lieu qui est *a genere* (de ce que la vertu est le genre de la justice). Pour Boèce, le syllogisme nécessaire pour conclure par l'affirmative (« la justice est utile ») mobilise pour ce faire ces deux lieux. Pour Abélard il n'en est rien : le syllogisme dit dans ses prémisses que tout B est C, et que (tout) A est B ; nul besoin, selon Abélard, de discerner un rapport conceptuel – un lieu « de accidente » ou « a genere » - pour aboutir à la conclusion que (tout) A est C, soit ici que toute justice est utile. Il suffit d'utiliser le premier mode en *Barbara* de la première figure (ou si on ne quantifie pas universellement « iustitia », le troisième (en *Darii*) de cette même première figure). L'inférence est strictement formelle. Ne nous méprenons pas : le lieu est inutile ici pour Abélard, non pas parce que le lieu ne peut fonder que des inférences probables, là où l'inférence syllogistique est nécessaire, mais parce que les prémisses du syllogisme contiennent formellement la conclusion et qu'ici le recours à un *contenu* conceptuel - une relation topique - pour fonder la nécessité de l'inférence est simplement inutile. Abélard clarifie une distinction entre inférence vraie par sa forme – toute la syllogistique – et inférence vraie par la signification du contenu conceptuel engagé (c'est-à-dire par une relation topique), un cas qui ne s'applique jamais au syllogisme mais seulement à la *prémisse* majeure d'un syllogisme par *modus ponens* (étant entendu que cette prémisse est une hypothétique simple), une distinction que Boèce tend à oblitérer assez systématiquement puisqu'il pense que pour faire aboutir un syllogisme en *Barbara* le discernement de relations topiques est nécessaire. La théorie des topiques – on l'a vu – est, chez Abélard, une théorie *résiduelle* : elle vient au secours d'un défaut de la forme, c'est-à-dire qu'elle n'intervient que là où il est impossible de fonder la vérité de la consécution sur un lien purement formel. Boèce n'a pas du tout compris le sujet des topiques dans ce sens précis-là et finalement la théorie des topiques d'Abélard n'a que peu à voir avec celle de Boèce. Essayons, cependant, de voir comment l'une s'articule à l'autre.

[1] *De differentiis topicis,* II, éd. D. Nikitas, p. 32^{12-17} : « Ut sit quaestio « an iustitia utilis est », fit syllogismus : « omnis virtus utilis est ; iustitia autem virtus est ; iustitia igitur utilis est ». Hic quaestio de accidente, id est « an accidat iustitiae utilitas ». Locus is qui in maxima propositione consistit : « quae generi adsunt, et speciei ». Huius superior locus a toto, id est a genere, virtus scilicet quae iustitiae genus est ».

En fait, il y a beaucoup de confusion dans la conception boécienne des topiques : il semble qu'elle relève de l'argumentation probable mais d'un autre côté elle est utile à la formation des syllogismes ; la théorie des topiques a pour but de « montrer quels sont les lieux, quelles sont leurs différences, et lesquels sont aptes à quels syllogismes »[1]. Pour Abélard, ce n'est simplement pas le sujet : l'inférence syllogistique est formellement parfaite et n'a nul besoin d'une topique.

Donc, 1°) Boèce ne distingue pas entre hypothétique simple et argument nécessaire et, parallèlement, ne distingue pas non plus entre inséparabilité conceptuelle (« consecutio »)[2] et inséparabilité stricte (« necessaria comitatio »)[3] ; 2°) il pose que la théorie des topiques est utile à la syllogistique. Ajoutons maintenant un dernier point essentiel : Boèce distingue divers types d'arguments : 1. Probables et nécessaires ; 2. Probables et non nécessaires. 3. Nécessaires et non probables et 4. Non nécessaires et non probables[4]. Le dernier groupe rassemble les arguments sophistiques, le troisième rassemble certains arguments scientifiques qui, bien que nécessaires, sont difficilement admis par l'auditeur. La masse de tous les autres arguments est, donc, regroupée dans les deux premiers types d'arguments : les premiers sont les arguments « philosophiques » (au sens où la vraisemblance ne suffit pas au philosophe qui recherche la vérité) et les seconds sont les arguments « dialectiques » (au sens aristotélicien où le dialecticien se contente d'arguments seulement vraisemblables, « que l'auditeur est prêt à concéder » dans le débat dialectique). Donc, Boèce admet que la valeur du second type d'argument n'est pas identique à la valeur du premier type d'argument. Mais, en détaillant par la suite les différentes relations topiques distinguées soit par Cicéron, soit par Themistius, Boèce ne dit *jamais* de manière précise et claire auquel de ces deux types d'arguments (probables ou nécessaires) appartiennent les arguments que fondent ces différentes relations topiques. Or, cette question, au moins pour les « arguments » hypothétiques (par si/alors), est une question *centrale* puisque, dans le *De syllogismo hypothetico,* Boèce pose que la vérité d'une proposition hypothétique par si/alors tient dans sa *nécessité* :

---

[1] Boèce, *De differentiis topicis,* éd. D. Nikitas, p.2[1-2] : « Nunc vero aperire consilium est qui sint loci, quae horum differentiae, qui etaim quibus apti sint syllogismis. »

[2] « La vérité de ce que dit l'antécédent exige la vérité de ce que dit le conséquent du fait des concepts engagés ».

[3] « Dans tous les cas où « p » est vrai, «q » est vrai aussi » soit « il est impossible que « p » soit vrai et « q » faux ».

[4] Boèce, *De differentiis topicis,* éd. D. Nikitas, p. 16[4-7].

> Dans la [proposition] prédicative [l'exemple est « homo est animal »], nous examinerons donc si l'homme lui-même est un animal, c'est-à-dire s'il reçoit en lui-même le nom d'animal. Par contre, dans la [proposition] conditionnelle [« si est homo, est animal »], nous avons l'intellection suivante : si a été une chose quelconque qui est dite être homme, *il est nécessaire* que soit une chose quelconque nommée « animal »[1].

Tout lecteur de bonne volonté de Boèce est en droit d'en conclure que si, dans la conditionnelle « si est A, est B », le conséquent ne suit pas nécessairement de l'antécédent, alors *stricto sensu* la conditionnelle est fausse, puisque c'est sa définition même – selon Boèce – que de poser que si A existe, alors B existe nécessairement aussi (ce qui, par ailleurs et comme Boèce le souligne lui-même[2], n'implique pas l'existence actuelle de A (et, donc, de B)). Un argument hypothétique – ce qu'Abélard appelle une *consequentia* – est vrai lorsque le conséquent suit, non pas probablement (Boèce dit bien : « necesse sit… ») mais nécessairement de l'antécédent. De là, il résulte du texte même de Boèce qu'une conséquence vraie est une conséquence nécessaire et qu'en ce sens et pour ce qui concerne les arguments hypothétiques, il est capital pour discerner simplement leur valeur de vérité de discerner ceux qui sont nécessaires de ceux qui ne le sont pas, en étant seulement probables. Et c'est ce qui n'est nulle part fait par Boèce dans sa propre théorie des topiques et c'est aussi ce qu'Abélard va entreprendre de faire dans la *Dialectica.* Autrement dit, le propos d'Abélard dans la *Topica* de la *Dialectica* naît des interrogations d'un lecteur *comparant,* livres en mains, les affirmations de Boèce dans le *De syllogismo hypothetico* et les affirmations du même dans le *De differentiis topicis.* Boèce dit dans le premier traité que la vérité d'une conditionnelle est dans sa nécessité ; il apparaît dans le second traité que la topique fonde toute une série de conditionnelles, majeures d'un syllogisme par *modus ponens,* qui peuvent être nécessaires et/ou probables. De la comparaison des deux textes résulte la question naturelle suivante : si la vérité d'une conditionnelle est dans sa nécessité et si les lieux fondent des conditionnelles nécessaires et/ou probables, lesquelles de ces inférences topiques sont simplement vraies ? Pour l'être, selon le Boèce du *De syllogismo hypothetico,* ces hypothétiques doivent être nécessaires. Donc, parmi la masse des hypothétiques

[1] Boèce, *De syllogismo hypothetico,* P.L. t. 64, col. 853A-B : « In praedicativa igitur id spectabimus quod ipse homo animal sit, id est nomen animalis in se suscipiat. In conditionali vero illud intelligimus, quod si fuerit aliqua res quae homo est dicatur, necesse sit aliquam rem esse quae animal nuncupetur. »

[2] Boèce, *De syllogismo hypothetico,* P.L. t. 64, col. 853B.

nécessaires ou seulement probables utilisées par la théorie des topiques, il est logiquement et épistémologiquement essentiel – selon Boèce lui-même – de savoir lesquelles sont nécessaires et lesquelles ne le sont pas. Quand y a-t-il *vraiment* « si est A, alors est B » ? A la lecture du *De differentiis topicis,* on n'en sait rien mais c'est évidemmment une question importante à la simple lecture comparative des propos de Boèce. Autrement dit la topique de la *Dialectica* s'articule aux textes topiques de Boèce en les lisant en regard du *De syllogismo hypothetico.* En particulier, entre la *Topica* de la *Dialectica* d'Abélard et le *De differentiis topicis* de Boèce intervient en tiers le *De syllogismo hypothetico.* Si l'on oublie ce tiers le passage d'une topique à l'autre est inintelligible.

Abélard commence, donc, par distinguer entre la vérité d'une conditionnelle qui est, seulement, dans sa nécessité – et Boèce ne dit rien d'autre – et la « verisimilitudo » et par regretter que « noster magister » confondent les deux.

> En effet, comme il a déjà été dit, la vérité de l'inférence n'est rien d'autre que sa nécessité [« Neque enim, ut dictum est, alia est inferentiae veritas nisi necessitas […] »][1].

Abélard sait que tout le monde ne partage pas sa rigueur :

> Mais il en est certains qui confessent être vraies non seulement les conséquences nécessaires, mais aussi certaines conséquences probables. Ils disent, en effet, que la vérité de la proposition hypothétique consiste tantôt dans sa nécessité, tantôt dans sa seule probabilité ; et, certes, je déplore qu'on surprenne aussi notre maître[2] à soutenir cette doctrine[3].

Le problème est de savoir si on s'en tient au *De syllogismo hypothetico* ou non. Si on ne s'y tient pas, la question de savoir quel argument hypothétique est nécessaire et quel autre est seulement probable n'est pas une question essentielle, puisqu'on ne lie plus la vérité d'une hypothétique à sa nécessité : on ne fait pas de difficulté pour admettre qu'une consécution seulement probable puisse donner lieu à une conditionelle par si/alors *vraie.* Mais si on s'y tient – comme veut le faire Abélard – la question devient essentielle et c'est pourquoi elle devient l'objet principal de la théorie des topiques chez Abélard.

---

[1] *Dialectica,* éd. cit., p. 278^{9-10}.

[2] Guillaume de Champeaux, donc, selon toute vraisemblance.

[3] *Dialectica,* éd. cit., $p.271^{35}$- p. 272^{1} : « Sunt autem quidam qui non solum necessarias consecutiones, sed quaslibet quoque probabiles veras esse fateantur. Dicunt enim veritatem hypotheticae propositionis modo in necessitate, modo in sola probabilitate consistere ; in qua quidem sententia Magistrum etiam nostrum deprenhensum doleo. »

Abélard reproche à Guillaume et à ceux qui soutiennent la même sentence d'aller contre l'autorité – et alors sans surprise Abélard fait référence non au *De differentibus topicis* mais à différents passages de *De syllogismo hypothetico* (et d'abord à celui que nous venons d'étudier) – mais il leur reproche aussi d'aller contre la raison. En effet, « ceux-ci, assurément, ne tiennent pas l'exposition [correcte] de la probabilité ». Ils soutiennent, en effet, que des conséquences probables *sont* vraies. Mais:

> Est probable ce qui tient la ressemblance du vrai, c'est-à-dire ce qui est facilement concédé par l'auditeur. En revanche il arrive que ce qui est reçu dans le jugement [aexistimatione] de l'auditeur soit tantôt vrai et tantôt faux ; en effet, beaucoup de choses semblent [être vraies] qui ne le sont pas et beaucoup qui ne semblent pas [être vraies] le sont. C'est pourquoi la probabilité doit être référée à l'apparence et la vérité seulement à la réalité de la chose. En effet, il y a vérité quant il en va dans la réalité comme on le dit, que cela apparaisse ou non ; en revanche, il y a probabilité lorsqu'il y a apparence, qu'il en soit ainsi ou non. C'est pourquoi qui peut encore subordonner totalement la probabilité à la vérité ? […] C'est pourquoi il est patent que le nécessaire est entièrement compris dans le vrai et que le probable tantôt convient avec le vrai - lorsque l'auditeur tient une opinion vraie -, et tantôt s'oppose au vrai - lorsque l'auditeur tient une opinion fausse[1].

Il est, donc, faux, qu'une conséquence probable appartienne *ipso facto* au domaine du vrai, puisqu'en fait rien n'empêche qu'elle soit fausse. Il est évidemment faux que tout ce qui est probable soit vrai. Abélard note aussitôt l'objection suivante : « Ils disent, cependant, que tout ce qui est probable est vrai, du moins selon celui pour qui [cette proposition] est probable »[2]. Abélard n'a pas de peine à faire remarquer que dans ces conditions le vrai devient un simple synonyme de « probable » - une conséquence évidemment épistémiquement ruineuse puisqu'elle revient à assimiler « opinio » et « scientia » :

---

[1] *Dialectica,* éd. cit., p. 272[2-18] : « Est autem probabile quod veri similitudinem tenet ; idest quod facile ab auditore conceditur. Id vero modo verum modo falsum esse pro existimatione audientis contingit ; multa enim videntur quae non sunt et multa sunt quae non videntur. Probabilitas itaque ad visum referenda est, veritas autem sola ad rei existentiam. Tunc enim verum est cum ita ut dicitur in re esse contingit, sive videatur, sive non ; tunc autem probabile cum videtur, sive sit sive non. Quis itaque probabilitatem amplius veritate omni[n]o supponat ? […] Patet itaque necessarium omnino comprehendi in vero, probabile modo cum vero convenire, cum videlicet auditor veram tenet opinionem, modo etiam dissentire, cum tenet falsam. »

[2] *Dialectica,* éd. cit., p. 272[18-19] : « Dicunt tamen quia omne quod probabile est verum est, saltem secundum eum cui est probabile. »

> De sorte que, désormais, le vrai serait identique au probable, alors que, cependant, l'un tient à réalité de la chose et l'autre consiste dans la seule opinion[1].

Donc, c'est à la fois conformément à l'*auctoritas* (c'est-à-dire en fait au *De syllogismo hypothetico*) et à la *ratio* qu'il convient de ne pas recevoir au titre de conséquence vraie des conséquences seulement probables. C'est la nécessité qui fait la vérité de la consécution et cette nécessité, note alors Abélard, après le Boèce du *De syllogismo hypothetico,* ne tient pas aux propostions antécédente et conséquente mais seulement à leur consécution même; et c'est ce que souligne Boèce : « Ils veulent que toutes [les propositions hypothétiques] tiennent une conséquence nécessaire »[2], une nécessité de la proposition hypothétique qui « consiste dans l'immutabilité de la conséquence »[3], ce qu'Abélard apellera son « éternité », puisque la proposition reste vraie qu'il existe quelque chose ou qu'il n'existe rien, sa vérité étant entièrement indépendante de l'état du monde.

Il est, donc, indispensable pour comprendre la théorie des topiques d'Abélard de lire en regard l'un de l'autre le *De syllogismo hypothetico* et le *De differentiis topicis.* Au fond, ce que reproche Abélard à ceux qui mêlent aux conséquences nécessaires des conséquences seulement probables, c'est - outre une faute contre la raison (confondre « scientia » et « opinio ») - d'oublier le *De syllogismo hypothetico* pour commenter plus à l'aise la théorie boécienne des topiques, une théorie très large. En tous cas, il nous semble clair que les difficultés qu'Abélard discerne dans la théorie des topiques de Boèce (mêler des conséquences nécessaires à des conséquences seulement vraisemblables et ne pas discerner, ce faisant, entre le vrai et le vraisemblable) viennent de la lecture *De syllogismo hypothetico* (un texte de Boèce qui tient plus à la logique stoïcienne – même si Boèce n'y fait jamais directement référence – qu'à la logique aristotélicienne). Il est clair, par exemple, que la règle du *modus ponens* joue pour Abélard un rôle central dans le fonctionnement de la connaissance humaine – par exemple dans la simple identification d'un objet dans son statut même d'objet (« si est Socrates, est homo ; est Socrates ; ergo, est homo »). Cette règle est énoncée dans le *De syllogismo hypothetico :* c'est là qu'Abélard

[1] *Dialectica,* éd. cit., p. 272[19-24] : « Ut iam idem sit verum quod probabile, cum tamen id in rei existentia, illud in opinione sola consistat. »
[2] *De syllogismo hypothetico,* P.L. t. 64, col. 843A : « Omnes vero necessariam consequentiam tenere volunt […]. »
[3] *De syllogismo hypothetico,* P.L. t. 64, col. 843B : « Necessitas enim [hypotheticae] propositionis in consequentiae immutabilitate consistit. »

la trouve[1]. Elle est certainement au centre de sa conception de la logique. Et l'utilisation concrète de cette règle pose – comme problème essentiel – la question de savoir comment nous « trouvons » la majeure du syllogisme par *modus ponens,* une majeure qui est une inférence (conditionnelle) sans être elle-même une inférence syllogistique. La « forma syllogismi » ne peut, donc, rendre compte, de cette inférence[2] : ici, le recours à un contenu conceptuel – c'est-à-dire à une relation topique – est indispensable. Et c'est cela que va étudier Abélard dans la *Topica* de la *Dialectica.* Donc, on l'a compris : toute la théorie des topiques de Boèce est entièrement relue du point de vue du *De syllogismo hypothetico,* au sens où le syllogisme hypothétique fondamental est précisément celui qui est fondé sur la règle du *modus ponens* (ou celle du *modus tollens*). Abélard ne s'intéresse pas dans la *Topica* de la *Dialectica* à la topique comme théorie de l'argumentation probable : dans cette *Topica,* par un paradoxe seulement apparent, le texte fondamental, c'est le *De syllogismo hypothetico* de Boèce, et non les textes boéciens sur les topiques. Abélard traitera de l'argumentation probable dans le *Super topica* de la LI mais pratiquement pas dans la *Topica* de la *Dialectica.* La question centrale dans la topique de la *Dialectica* est de savoir comment, concrètement, nous nous y prenons pour utiliser le *modus ponens*, et, en particulier, pour « trouver » l'inférence hypothétique qui lui sert de majeure[3]. C'est, donc, ce texte qui doit nous intéresser prioritairement si nous voulons comprendre, au-delà de la syllogistique aristotélicienne, les éléments originaux de la conception qu'Abélard se fait de la logique en tant que théorie des inférences.

On mesure le degré d'appropriation par Abélard de cette théorie, en principe, de l'argumentation probable qu'est la topique. Abélard ne la retient que là où elle est indispensable, c'est-à-dire lorsque la

---

[1] *De syllogismo hypothetico,* P.L. t. 64, col. 837A-B : « Ex omnibus igitur solae duae consequentiae stabiles sunt, et immutabilter constant : si sit primum, ut consequantur ut sit secundum ; si secundum non fuerit, necessario consequi ut non sit primum. » Abélard s'en tiendra strictement à ces deux seuls types de conséquence. L'exemple du premier type est chez Boèce : « […] veluti cum dicimus si homo est, animal est, homo enim est, et animal est […] ».

[2] Du point de vue de la théorie du syllogisme, le mieux qu'on puisse en faire c'est d'en faire un enthymème, ce qui ne nous apprend pas grand'chose.

[3] Cette question, on l'a vu, ne vient pas, chez Abélard, de la lecture des textes sur les topiques de Boèce mais bien de la lecture *De syllogismo hypothetico.* Il nous semble qu'on n'a jamais souligné *ce changement de sujet* entre les textes topiques de Boèce (une théorie de l'argumentation probable) et la *Topica* de la *Dialectica* (où la question est : « trouver l'hypothétique vraie – et donc nécessaire - susceptible d'être la majeure d'un syllogisme par *modus ponen*s ») : Boèce ne traite pas du tout de cette question, qui n'est jamais posée dans ces termes dans ses différents textes sur les topiques. L'origine de cette question vient d'une comparaison entre ces textes et le *De syllogismo hypothetico* (un texte auquel Abélard accorde de toute évidence une très grande importance) mais est illisible dans la théorie des topiques de Boèce.

vérité de l'inférence – laquelle tient dans sa nécessité – ne peut être fondée seulement formellement et que le discernement d'une « habitudo loci » – d'un rapport conceptuel – est nécessaire pour fonder la vérité d'une hypothétique. Abélard, après avoir reformulé toute la théorie topique en distinguant entre inséparabilité stricte et inséparabilité conceptuelle et en excluant la topique de la syllogistique comme on vient de le voir, passe en revue les différentes relations topiques admises par Boèce et n'en retient, en réalité, *qu' une seule*, tous les autres « loci » étant posés comme incapables de fonder des hypothétiques nécessaires, mais seulement probables, et pour certaines, « maximalement probables », les « loci » en question n'étant pas irréductibles. Le seul *locus* retenu comme fondant des conditionnelles vraies *stricto sensu* (c'est-à-dire nécessaires) est le « locus a specie » ou « a definito » (« si (x) est homo, (x) est animal (rationale mortale) ») et sa contraposition, soit le « locus a genere » (« si non est animal (rationale mortale), non est homo »). Tous les autres *loci* ne peuvent fonder des hypothétiques nécessaires et, donc, ne fondent pas la vérité de l'inférence. Abélard élimine sans discussion toutes les hypothétiques qui apparaissent de toute évidence comme seulement probables mais en aucun cas nécessaires. Il s'intéresse à tous les lieux qui peuvent paraîtrent non seulement probables mais aussi nécessaires. Il en résulte, résumé, le tableau qui suit. Abélard, dans le « stock » boécien d'hypothétiques vraies, juge que les hypothétiques suivantes ne tiennent pas la nécessité, mais seulement la *maxima probabilitas* (et ceci, donc, contre Boèce qui les tient toutes pour vraies et, donc, si l'on suit l'enseignement du *De syllogismo hypothetico,* pour nécessaires) :

- « Si est animal rationale mortale, est homo » (par le « locus a definitione » et sa contraposition : « si non est homo, non est animal rationale mortale » qui est une hypothétique *stricto sensu* fausse), la converse simple (« si est homo, est animal rationale mortale ») étant vraie (nécessaire). Donc, pour Abélard « si x est un animal rationnel mortel, x est un homme » est une hypothétique *fausse* de même que sa contraposition.
- « Si est homo, est risibile » (par le « locus a paria in praedicatione ») et sa contraposée comme sa converse simple sont des hypothétiques *fausses* (aucune n'est nécessaire). « si x est un homme, x est capable de rire » est un hypothétique *fausse* de même que la contraposée et la converse simple.
- « Si est homo, non est lapis » (par le « locus ab oppositis ») et sa contraposée. « Si x est un homme, x n'est pas une pierre » est une hypothétique *fausse,* de même que sa contraposée.

- « Si non est aeger, est sanus » (par le « locus ab immediatis » i.e. un tiers est exclu) et sa contraposée. « Si est x n'est pas malade, x est en bonne santé » est une hypothétique *fausse* de même que sa converse simple et sa contraposée.

Pour Boèce, toutes ces hypothétiques sont des hypothétiques vraies. Maintenant, dans le *De differentiis topicis,* il ne dit pas si ces hypothétiques sont nécessaires ou seulement probables ; mais comme on l'a vu, il a soutenu ailleurs (dans le *De syllogismo hypothetico*), que toute hypothétique vraie est une hypothétique nécessaire : une hypothétique simple propose la consécution nécessaire entre l'antécédent et le conséquent. Abélard conteste la vérité de ces hypothétiques simples au nom du *De syllogismo hypothetico :* elles sont toutes fausses, parce qu'en toutes le rapport de consécution entre l'antécédent et le conséquent n'est pas nécessaire mais seulement (maximalement) probable. Albéric de Paris, « le plus farouche opposant des *nominales* », selon Jean de Salisbury, tient – d'après les textes émanant des *Montani* - toutes ces propositions pour des argumentations et des hypothétiques nécessaires, ce dernier n'admettant pas la distinction entre argumentation et hypothétique faite par Abélard dans le sens qu'on a vu plus haut. Abélard dit dans la *Dialectica* qu'il n'accepte pas qu'une conditionnelle simple (de type « si est A, est B ») soit construite comme la conditionnalisation d'une catégorique universelle. En effet, Abélard admet que les catégoriques universelles correspondant à chacune des propositions conditionnelles citées plus haut sont vraies. Ainsi sont vraies :

. « Tout animal rationnel mortel est homme » ;

. « Tout homme est capable de rire » (et sa converse simple : « tout ce qui est capable de rire est homme ») ;

. « Aucun homme n'est une pierre »

et

. « Aucun être bien portant n'est malade » ;

mais il nie que de ce qu'un objet est un animal rationnel mortel, il provienne « inevitabiliter », nécessairement, qu'il soit un homme, ou de ce qu'il est capable de rire qu'il soit un homme et qu'il ne soit pas une pierre, enfin il nie que de ce que quelque chose n'est pas malade, il suive nécessairement qu'il soit bien portant, ou conversement. Tout ceci relève de l'argumentation catégorique plutôt que d'une hypothétique nécessaire. De même Abélard admet la modalisation de toutes ces catégoriques (« il est impossible qu'un animal rationnel mortel ne soit pas un homme » ; « il est impossible que ce qui est capable de rire ne soit pas homme » ; « il est impossible qu'un homme soit une pierre » ; « il est impossible

qu'un être bien portant soit malade »). De même toutes ces hypothétiques fausses deviennent vraies si on supprime la conditionnalisation : elles donnent alors lieu à autant d'arguments nécessaires (« est animal rationale mortale: est homo » ; « est risibile : est homo » ; « est homo : non est lapis » ; « non est sanus : est aeger »), mais le domaine de vérité est, alors, catégorique (il comprend tout ce qu'on nous pouvons concevoir dans l'état *actuel* de notre connaissance de la nature des choses) et ne s'étend plus à la totalité du possible. Abélard pose très clairement que si l'on n'ajoute rien, ces hypothétiques sont simplement fausses, puisque la vérité d'une hypothétique est dans sa nécessité et qu'aucune de ces hypothétiques n'est nécessaire. Ces hypothétiques ne sont vraies, dit Abélard, que « cum constantiis », « avec constantes », c'est-à-dire uniquement lorsque le domaine d'extension total nécessaire à la vérité de la conditionnelle est posé comme donné, constant, inchangé, c'est-à-dire posé catégoriquement (ce qui suppose l'ajout d'une catégorique à l'hypothétique) et non pas laissé entièrement « variable ». Ainsi l'hypothétique « si non est sanus, est aeger » nécessite pour être vraie que l'extension divisée soit posée comme donnée, ce qui nécessite l'ajout d'une catégorique restreignant le domaine de vérité de la proposition à ce domaine-là : ainsi « si est sanus, non est aeger, cum sit animal » est une proposition vraie qui serait rendue fausse par la suppression de la « constantia » (« lorsqu'existe un être vivant »). Le terme « constantia » vient de toute évidence de la formulation du questionnaire de Porphyre dans l'*Isagogê* dans la traduction latine de Boèce : « et circa ea constantia ». Abélard en faisait une quatrième question demandant si un prédicat engendrant l'intellection d'un *aliquid tale* (et non d'un *hoc aliquid*) dont l'extension est soit vide (« chimère ») soit unique (« phoenix ») peut être un prédicat universel (spécifique ou générique, donc) en *logique* (Abélard ne faisant pas de difficultés pour ranger, du point de vue grammatical, les noms « chimère » et « phoenix » au nombre des noms communs). La réponse, on le verra, au chapitre IV, est : non. La détermination de l'extension d'un prédicat se fait catégoriquement, pour Abélard : elle dépend de la vérité des catégoriques où ces prédicats sont construits. Comme il n'existe aucune catégorique vraie où « chimère » et « phoenix » soient « prédiqués *de differentibus numero* », ce ne sont pas, en logique sinon en grammaire, des prédicats universels. Cette doctrine d'Abélard est absolument constante chez lui de la LI à la LNPS. La « constantia » - ici, dans la théorie des topiques - signifie que l'extension plurale dont l'inférence est vraie doit être

catégoriquement donnée, ce qui, pour les raisons qu'on a vues, exclut qu'elle puisse contenir la totalité du possible, puisque, pour notre connaissance la totalité du possible est infinie, c'est-à-dire dépasse itérativement tout donné (fini). Comprenons bien : Abélard ne dit pas que « si non est sanus, est aeger » est faux, à moins que ne soit ajoutée la catégorique « cum sit Socrates » - il ne dit *jamais* cela et cela ne pourrait pas suffire. Il dit que « si non est sanus, est aeger » est faux de Socrate, à moins qu'on ajoute la catégorique « cum sit animal ». Ce qu'exige la vérité de l'hypothétique c'est l'existence de « quodam animal » : non pas seulement Socrate, mais « ou l'animal «a» ou l'animal «b» ou l'animal «c» ou etc… ». Par ailleurs, l'inférence de « quidam animal » à « Socrates » soit « hoc animal » est, pour Abélard une inférence fausse. Donc, contrairement à l'interprétation qu'on donne parfois de la *constantia* chez Abélard, « cum sit animal » ne pose pas la *constantia* de Socrate (c'est-à-dire de l'animal «a» à l'exclusion de tous les autres) mais la *constantia* de *quodlibet animal* (« ou a ou b ou c ou etc… ») et pour que la conséquence soit vraie il faut les prendre *tous* en compte sinon l'inférence qui dit que « si non est sanus, est aeger cum sit [quodam] animal » est *fausse,* y compris avec la *constantia.* Ce que dit l'inférence, c'est que de *n'importe quel animal,* s'il n'est pas sain, il est malade. L'inférence comporte une quantification implicite (elle est, en fait, équivalente à la catégorique universelle : « tout animal qui n'est pas sain, est malade » ou « pour tout animal, s'il n'est pas sain, il est malade ») et, évidemment, la seule existence de Socrate est tout à fait insuffisante pour donner cela. Donc, on a compris, que la *constantia* dont parle Abélard ne peut être réduite à l'existence d'une seule donnée individuelle : cette interprétation est incompatible avec le texte de la *Dialectica.* Donc, la *constantia* ne pose pas seulement la donnée de Socrate, elle pose la donnée de l'extension individuelle (plurale) divisée par l'inférence et à l'endroit (« circa ») de laquelle elle est vraie. Pour « sanus » et « aeger », c'est « quodlibet animal » ; pour « corpus » et « spiritus », ce n'est toujours pas « haec substantia » (soit Socrate) mais « quaelibet substantia » (pour toute substance, si cette substance est un corps, elle n'est pas un esprit) : il faut, donc, ajouter, non pas « cum sit haec substantia », mais le genre supérieur et divisé par « corps » et « esprit », soit « cum sit [quaelibet] substantia » ; pour « nox » et « dies », il faut ajouter « cum sit [quodlibet] tempus » ; pour « homo » et « non-homo », toujours selon Abélard, c'est « circa omnia » et ainsi de suite. Et le logicien Abélard fait évidemment très bien la différence entre un

nom universel et un nom propre (l'inférence de l'un à l'autre étant fausse). Le texte d'Abélard est ainsi très clair (« Secundum adiacentiam quidem sanitas et aegritudo circa animal immediata sunt, corpus vero et spiritus circa substantiam ; secundum praedicationem essentiae vel homo et non-homo circa omnia. Nox vero et dies circa tempus immediata sunt non secundum praedicationem aliquam, sed secundum existententiam, hoc modo quod *quodlibet tempore existente* vel nox vel dies existere dicitur »[1]). On comprend bien que si de Socrate existant, je constate que n'étant pas bien portant, il est malade, je ne suis pas en droit de conclure que « si non est sanus, est aeger, cum sit animal » soit « pour n'importe quel animal, s'il n'est pas bien portant, il est malade » : ce serait faux, à moins que Socrate soit le seul animal existant (ce qu'il faudrait préciser dans ce cas dans la catégorique qui fixe la *constantia :* « si non est sanus, est aeger, cum sit animal et cum omme animal sit Socrates »). Clairement ce n'est pas ce que veut dire Abélard. De plus, la règle complète de la *constantia* précise *explicitement* que la *totalité* de l'extension divisée par l'*immediatio* - donc, ici, du genre « animal » - doit être prise en compte et posée par la *constantia* : « si non est sanus, est aeger » est vrai de n'importe quel (ou a ou b ou etc…) animal existant. Le texte est très clair sur ce point et la règle est la suivante :

> Si aliquod immediatum removetur ab aliquo et illud sub eo maneat circa quod sunt immediata, ac si scilicet diceremus sub eo cuius *omnia quae non sunt unum immediatorum, sunt alterum,* ipsum alterum de eodem praedicatur, ut si « sanum » removetur a « Socrate » et ipse sub « animali » sit *cuius omnia quae non sunt sana, sunt aegra*, ipse profecto aeger est »[2]. [« Si quelque [prédicat] immédiatement opposé est écarté de quelque chose et que ce quelque chose demeure sous ce à l'égard de quoi [les prédicats en question] sont immédiatement opposés – comme si nous disions : « sous ce en rapport quoi toutes les choses qui ne sont pas l'un des opposés immédiats, sont l'autre » - alors l'autre [prédicat] est prédiqué du même ; par exemple si « sain » est nié de « Socrate » et que « Socrate » tombe sous « animal » tel que, sous ce rapport, *tous* les [animaux] qui ne sont pas sains, sont malades, alors lui-même est malade »].

Abélard dit qu'il faut ainsi préciser la *constantia* « cum sit animal » en ajoutant la catégorique universelle : « et omne animal quod non est sanus est aeger », ce qui donne complété : « Si

[1] *Dialectica,* éd. cit., p. 400^{1-6}.
[2] *Dialectica,* éd. cit., p. 404^{17-23}.

Socrates non est sanus, cum sit animal et omne animal quod non est sanum est aeger, tunc est aeger », tel que sans toute cette *constantia* (« cum sit animal et omne animal quod non est sanum, est aeger »), « Si Socrates non est sanus, Socrates est aeger » est à proprement parler faux (*Dialectica,* op. cit., p. 404[11-14]). La seule position de l'existence de Socrate ne suffit donc pas à la *constantia* nécessaire à la vérité de l'inférence. Autrement dit, dans la *constantia,* il y a une quantification implicite qu'Abélard finit, d'ailleurs, par expliciter tout à fait clairement : on pose non seulement la *constantia* de Socrate mais de toute l'extension divisée par l'*immediatio* telle qu'on vérifie sur la totalité des animaux existants que tout animal qui n'est pas bien portant est malade et inversement – et c'est bien ce qu'exige *l'immediatio. L'immediatio* (l'opposition immédiate : un tiers est exclu) - comme tous les autres *loci* qui ne peuvent pas reposer sur une inséparabilité conceptuelle - requiert la partition exhaustive d'une extension totale (« omnia quae non sunt unum immediatorum, sunt alterum », dit Abélard). Abélard ajoute – et comment le lui reprocher compte-tenu de ce que nous savons aujourd'hui ? – que cette extension (que divisent les *immediata* – la clause est tout à fait générale et s'applique à l'*immediatio* entre « negatio et affirmatio » (*Dial.,* éd. cit., p. 400[12])[1] doit pouvoir être conçue comme « constante », soit comme donnée et existante. Pourquoi ces complications ? C'est une exigence de limitation au donné sans aucun équivalent chez Boèce. Pourquoi cette limitation à une extension plurale donnée ? Pourquoi Abélard énonce-t-il que « sine constantiis », *nous ne pouvons pas* poser que « omnia quae non sunt immediatorum, sunt alterum » ? C'est à cette question qu'il faut essayer de répondre si on veut comprendre comment la même hypothétique peut être fausse *sine constantiis* et vraie *cum constantiis.*

L'*immediatio* implique *in cogitatione* la partition exhaustive (un tiers est exclu) d'un tout universel : « omnia quae non sunt unum

[1] « Sunt enim per omne esse affirmatio et negatio immediatae, secundum id scilicet quod de omni re, sive sit sive non sit, semper altera vera est et altera falsa. » L'exemple est « Si non est vera « Socrates est homo », est vera « Socrates non est homo » ». Abélard conclut : « Une doctrine commune veut que ne soient soutenues par aucune nécessité les conséquences de ce genre qui sont proposées entre la négation et l'affirmation, mais que, toujours, leur vérité requiert l'adjonction de données constantes qui portent sur ces choses relativement auxquelles elles sont opposées ; par exemple, si à propos de Socrate est proposée une telle conséquence : « *s'il n'est pas bien portant, il est malade* », [cette conséquence] est fausse, à moins que ne vienne en secours la mention d'une donnée constante, à savoir : « *puisqu'existe un être vivant* »».[« Est autem communis sententia nulla necessitate fulciri huiusmodi consequentias quae inter negationem et affirmationem proponuntur, sed semper earum veritatem constantiarum adjunctione egere, quae de his fiat circa sunt immediata, veluti si talis proponatur consequentia de Socrate : « Si non est sanus, est aeger », falsa est nisi constantia suppleatur, haec scilicet : « cum sit animal » ». *Dialectica,* éd. cit., p. 400[11-34]].

immediatorum, sunt alterum », écrit Abélard. Comme le note Boèce dans le *De syllogismo hypothetico,* lorsqu'il examine l'hypothétique « si non est A, est B », celle-ci ne peut être vraie que si « nihil esse mediatum videatur » entre A et B, Boèce faisant remarquer que c'est le seul cas - l'*immediatio* - où l'hypothétique en question implique sa converse simple («si non est A, est B » implique « si est B, non est A », là où ni « si est A, est B », ni « si est A, non est B, ni « si non est A, non est B » n'impliquent leurs converses simples)[1]. On aura noté que l'*immediatio* est requise non seulement par le *locus ab immediatis* mais aussi par le *locus a paria in praedicatione* (qui énonce que la position de l'hypothétique « si est A, est B » implique la position de sa converse « si est B, est A », ce qui concerne l'inférence entre l'espèce et le propre ou entre la définition et le défini)[2] : l'absence d'inséparabilité conceptuelle implique la division exhaustive d'un *totum universale*. Boèce reconnaît que la nécessité de cette conversion ne peut être rapportée à la structure logique de l'hypothétique mais seulement à la nature des choses : c'est « quantum ad rerum naturam » que « semble être nécessaire une conséquence de ce genre où de « si ce n'est pas le jour, c'est la nuit » suit « si c'est la nuit, ce n'est pas le jour » »[3]. Autrement dit, la convertibilité simple de cette dernière hypothétique ne présente pas le caractère d'une pure vérité logique [« […] hic vero tertius modus [« si non est a, est b »], quantum ad complexionem propositionum pertinet […], nullum efficit syllogismum »[4]]. Cette remarque n'a pas échappé à Abélard. Pour que l'*immediatio* donne lieu à une hypothétique vraie, il faut que *nous sachions* que les deux prédicats opposés épuisent sans tiers *l'extension totale* concernée[5]. Par exemple, il faut que nous sachions qu'il ne peut exister aucun être vivant qui soit et A et B ou qui ne soit ni A ni B. Comme le fait remarquer Boèce, cela dépend de notre connaissance de la nature des choses. La question est alors la suivante : comment pouvons-nous savoir que toute l'extension

[1] *De syllogismo hypothetico,* P.L. t. 64, col 846A-B.

[2] Et finalement aussi par le « locus ab oppositis » (on divise l'extension concernée entre les immédiats « A » et «non-A » et on vérifie que d'aucun des individus dont «A » est vrai, « B » ne l'est aussi et on conclut « si est A, non est B »).

[3] *De syllogismo hypothetico,* P.L. t. 64, col 846A-B : « Quantum vero ad rerum naturam, in quibus solis hae propositiones enuntiari possunt, videtur esse necessaria consequentia hoc modo, ut si dies non est, nox sit, si nox sit, dies non sit ex necessitate consequitur […] »

[4] *De syllogismo hypothetico,* P.L. t. 64, col 846B.

[5] Cf. aussi C.J. Martin, « The Logic of the *Nominales* », *Vivarium,* XXX/1, 19992, p. 117-118 : « The termist points to examples such as sickness and health which are related by immediate opposition. They are exclusive and exhaustive alternatives for *the class* [c'est nous qui soulignons] of subjects of which they hold. Boethius maintains that a conditionnal of the forme ««f it's not A, then it's B», holds only if A and B are immediates opposites. For such conditionnals, then it is true that if the antecedent is destroyed, the consequent is also destroyed, i.e. if it's A, then it's not B ».

possible du genre X est épuisé par l'opposition entre les propriétés A et B ? Dans le système logique qui nous occupe, toute *res* est individuelle. De là, nous devons savoir qu'il ne peut exister aucun individu de genre X qui ne soit exclusivement ou un A ou un B. Pour que nous obtenions la nécessité, il faut que nous posions que nous avons envisagé la totalité des individus dont « être X » est vrai, soit, comme le dit C. Martin, la « classe » totale des sujets concernés : autrement dit la partition de l'extension individuelle totale du genre doit être exhaustive. Il n'y a pas moyen de faire autrement, parce que nous avons admis qu'entre un prédicat A et le prédicat B immédiatemment opposé, il n'y a pas inséparabilité conceptuelle. En effet, il n'y a inséparabilité conceptuelle qu'entre le défini (l'espèce) et tel caractère constitutif (et donc positif) de sa définition : les caractères opposés ne sont pas pas compris dans la *sententia* du défini. De là, la lecture *in voce* – celle qui s'en tient à l'examen de l'imposition de la *vox* et de sa cause – ne peut pas suffire : nous devons en venir – comme le reconnaît Boèce lui-même – aux choses et à leurs natures : autrement dit, l'*immediatio* ne peut s'entendre *in voce* mais seulement *in re* et dans la logique boécienne, tout objet extensionnel est individuel : il n'y a pas de *in re* de « res universalis » (quelque chose, justement, comme une classe ou un ensemble). Si nous admettons au nombre des objets extensionnels – des *res,* donc – à côté des *res* individuelles, des ensembles ou des classes, l'établissement du caractère total de cet ensemble par sa division exhaustive en les individus qui le composent n'est pas nécessaire : on utilise l'opérateur « ensemble de… » et on admet qu'une extension infinie ne peut être parcourue que de manière idéalisée – c'est-à-dire que l'ensemble en question nécessite le discernement d'un concept dont il est l'extension et qui permette d'unifier cette multiplicité en *un* ensemble. Mais, bien sûr, comme cet ensemble n'est pas effectivement réductible à l'individuel – la mise en œuvre de la réduction est sans fin possible -, cet ensemble appartient de plein droit au nombre des objets (extensionnels). Mais dans la logique que nous étudions (celle de Boèce), il n'y a pas de classe ou d'ensemble sinon comme simple collection des individus qui la divisent : n'est réel que ce qui est individuel. Et ce n'est pas seulement Abélard qui soutient cela, mais bien Boèce : il a commencé par exclure la réalité de toute « res una sive multiplex » universelle. De là, il nous faut diviser exhaustivement l'extension individuelle totale du genre X. Si nous ne pouvons pas le faire ou si nous ne pouvons pas le faire complètement, alors nous n'atteindrons pas la nécessité, puisque nous ne serons pas en mesure d'exclure que puisse exister un

individu dont X soit vrai et qui ne soit ni un A, ni un B, un cas où l'*immediatio* est probable, éventuellement maximalement probable, mais n'est pas – une exception suffisant – nécessaire. Or, dans une hypothétique nous posons une consécution nécessaire, selon Boèce. Y a-t-il un élément dans la propre théorie d'Abélard qui pourrait l'amener à douter que nous puissions diviser en termes d'individus de manière absolument exhaustive l'extension d'un prédicat universel (genre ou espèce) ? Nous allons répondre à cette question, mais, avant, allons au bout de notre raisonnement : l'*immediatio* n'est nécessaire que si l'extension qu'elle divise peut être posée comme exhaustive. Cela paraît très clair. On peut se poser la question suivante : comment Boèce sait-il que l'extension du genre « animal » que divise « sanus » et « aeger » est totale ? Il semble qu'il n'y ait pas d'autre procédure – dans le cadre fixé par Boèce lui-même - que de faire remonter l'*immediatio* d'un cran : l'extension individuelle considérée du genre animal est totale parce que l'extension du genre « animatus » est épuisée par « animal » et « non-animal » : aucun individu n'a pu échapper à la partition du genre « corpus animatus ». Mais la question se repose pour l'extension individuelle de « corpus animatus » et ainsi de suite jusqu'à toute l'extension individuelle du généralissime. Mais si on veut la nécessité en termes d'extension strictement individuelle on ne peut pas s'arrêter là : il faut être sûr que le genre « substantia » est bien exhaustivement divisé et nous ne pouvons en être sûr qu'en posant la collection totale de toutes les réalités individuelles possibles de manière à vérifier qu'elle est exhaustivement divisée en celles qui sont des substances et celles qui n'en sont pas (et sont des accidents) de telle sorte que nous soyons sûrs que cette division ne laisse échapper aucune réalité individuelle (qui soit, par exemple, une substance de plus) et, notons-le, la considération des seuls concepts ne donnent jamais l'*immediatio*. Autrement dit : 1°) nous ne pouvons fonder l'*immediatio* sur la seule considération du contenu conceptuel de l'antécédent : ici la considération du statut ne suffit pas ; 2°) l'*immediatio* ne peut s'interpréter qu'en termes extensionnels, c'est-à-dire pour Boèce comme pour Abélard, en termes d'extension individuelle ; 3°) l'extension indispensable pour poser à quelque niveau que ce soit de l'arbre de Porphyre une *immediatio* absolument nécessaire – c'est-à-dire sans aucune exception possible – est, *in fine* et inévitablement, la collection de tous les individus possibles – le complémentaire de la contenance de « impossible ». Pour que l'*immediatio* interne à l'extension du genre « animal » soit sans exception possible, il faut que le genre supérieur soit exhaustivement divisé en les individus dont

« animal » est vrai et les individus dont « animal » est faux (sans aucune « reste ») et cela jusqu'à poser la division exhaustive et, donc, nécessaire de toutes les réalités possibles en celles dont « substance » est vrai et celles dont « substance » est faux. Une *immediatio* absolue – nécessaire sur tout le possible – implique inévitablement de poser comme donnée (comme existante) une collection individuelle absolument totale : donnée puisqu'elle doit être *exhaustivement* divisée et absolue (« tous les individus possibles ») puisqu'elle doit être *nécessairement* divisée (i.e sans exception possible). Nous ne voyons pas comment éviter cette situation dans une théorie logique qui 1°) n'admet au nombre des objets que des individus (et non des ensembles et des ensembles infinis) et des « propriétés » s'appliquant à des individus et 2°) pose la vérité « sine constantiis » du *locus ab immediatis*. L'alternative est d'utiliser – consciemment ou non – l'opérateur « ensemble de… », ce qui implique de sortir de l'ontologie professée et d'admettre, en logique, au nombre des objets (extensionnels) des ensembles. Si on admet au nombre des objets extensionnels des ensembles et, parmi eux, des ensembles infinis, alors la question devient tout à fait différente. On peut - dans les faits - utiliser l'opérateur « ensemble de… » sans être capable de le dégager clairement et de l'analyser axiomatiquement (comme on le fait dans la théorie moderne des ensembles, c'est-à-dire dans l'axiomatique de Zermelo-Fraenkel). Mais il n'est question de poser au nombre des *res* des ensembles ni pour Boèce, ni pour Abélard (ni pour aucun des contradicteurs d'Abélard). De là, l'extension totale nécessaire à *l'immediatio* doit pouvoir être exprimée en termes d'individus. Comme on l'a noté en introduction, le concept (mathématique) d'ensemble est *itératif,* c'est-à-dire qu'il n'atteint jamais la partition entre l'ensemble vide et son complémentaire (l'ensemble universel, au sens moderne). Or, c'est cette partition qu'il faut atteindre - et il faut l'atteindre en termes de collection d'individus - si nous voulons poser *sine constantis* une *immediatio* absolument nécessaire et exhaustive. On aboutit inévitablement à un *totum universale* absolu qui est le complémentaire de la « continentia » vide de « impossible » et qui est exhaustivement divisée par l'*immediatio.* On fait de « possible » un universel. Comme on l'a déjà remarqué, Abélard peut difficilement commencer par rejeter en commentant l' *Isagogê* l'existence de la collection des hommes pour finalement en commentant la fin du corpus admettre l'existence de la collection de tous les individus possibles, une collection vraiment universelle - le complémentaire exact de l'ensemble vide. On comprend que, y compris dans une

logique plus contemporaine, l'existence du second ensemble est bien plus problématique que l'existence du premier, en posant des problèmes beaucoup plus fondamentaux. Bien entendu, cela relève d'une analyse de notre part : Abélard exige la *constantia,* c'est-à-dire la limitation de l'extension individuelle partitionnée à une extension suceptible d'être posée comme donnée et existante – catégoriquement assertée - pour ne pas poser une collection vraiment universelle, celle de tous les individus possibles, une collection donnée (puisqu'exhaustivement divisée par l'*immediatio*) dépassant toute collection donnée (puisque, pour Abélard, tout le possible n'est pas intégralement réductible à tout l'actuel, à moins de ruiner la contingence de l'existant). *Mais ce n'est pas seulement un analyse de notre part* : qu'un *totum universale* ne soit pas exhaustivement divisible en termes d'individus – à la différence d'un *totum integrum* (c'est-à-dire d'une collection résultant de la coexistence de ses parties) – est *explicitement* affirmé par Abélard dans la *Dialectica.*

. « Totum universale » et « totum integrum », selon Boèce et Abélard.

Qu'est-ce qu'un *totum universale* pour Abélard, et ceci dans la *Dialectica* ? Pour le savoir, il faut encore se tourner vers Boèce, mais cette fois vers le Boèce du *De divisione* et comparer ce qu'il nous dit dans ce texte de la différence entre *totum universale* et *totum integrum* et ce que nous en dit Abélard dans son propre *De divisionibus* de la *Dialectica.* Le *De divisione* de Boèce est un texte très important pour les onzième et douzième siècles. On sait qu'il joue un rôle capital notamment dans la sémantique de Roscelin[1], le premier maître d'Abélard, comme l'a démontré Jean Jolivet[2] (une sémantique croisée sur les deux genres de touts sur laquelle nous reviendrons au chapitre II). Dans ce texte, Boèce fait une distinction entre *totum (integrum)* et *genus.* Il y a, nous dit-il, quatre différences fondamentales entre les deux genres de tout. 1°) le *totum integrum* se divise « *secundum quantitatem »,* là où le *genus* se divise « *secundum qualitatem »,* c'est-à-dire par les différences substantielles qui divisent le genre en espèces ; 2°) le tout universel précède ses parties là où le tout intégral résulte de la coexistence (de la sommation) de ses parties et, donc leur succède (ceci se voit par les inférences : « si non est homo, non est Socrates » est vrai, la où

[1] Mais aussi dans la *Dialectica* de Garland le Computiste.
[2] J. Jolivet, « Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée », *Revue de métaphysique et de morale,* 1992/1, p. 111-115.

« si non est domus, non est paries » est faux) ; 3°) le genre est la « matière » de ses espèces (une matière à laquelle s'ajoute les formes-différences), là où les parties sont la matière du tout intégral que leur réunion compose ; 4°) « l'espèce est toujours identique à ce qui est genre, […] là où les parties ne sont jamais identiques au tout » : le genre est prédicable « singillatim » - une à une (comme une variable) – de chacune de ses espèces (« homo est animal ») là où jamais le tout intégral n'est prédicable de ses parties prises une à une (« paries est domus » ou « Socrates est collectio hominum » sont faux)[1].

Abélard dans son propre *De divisionibus* (de la *Dialectica*) retient deux différences fondamentales : 1°) le tout intégral n'est pas prédicable de ses parties (« singillatim »), ce qui est le cas du tout universel, qui fonctionne, en termes modernes, comme une variable susceptibles de prendre pour valeur tous les objets d'un domaine de variabilité donné[2]; 2°) le tout universel, à la différence du tout intégral, n'est pas divisible « secundum quantitatem ». Par ailleurs, Abélard précise ce qu'il faut entendre par « tout intégral » : un tout intégral résulte de la somme de ses parties, c'est un *totum collectivum* et il résulte de la coexistence de ses parties. En un mot, c'est une *collectio* qui est définie par le rassemblement quantitatif de parties préexistantes. Ce tout est bien une collection puisqu'Abélard précise longuement que la suppression d'un seule partie – si minime soit-elle – périme ce tout, en en produisant un autre[3]. Cette clause découle du caractère *quantitatif* du tout intégral (c'est-à-dire de son caractère de collection), au sens où il est évidemment faux que « n » puisse être égal à « n – 1 » ou à « n + 1 ». Donc, le *totum integrum* est un tout quantitatif qui varie aussi souvent que varie la composition numérique de ses parties : il s'agit vraiment d'une *collectio.* Donc, le tout intégral est une certaine collection qui résulte de la coexistence de parties assemblées selon un certain ordre. Sans anticiper sur la critique des *reales* que nous

[1] Nous résumons le texte suivant : *De divisione,* éd. et trad. J. Magee, 1998, p. 12^{17}-p. 14^{20}.

[2] Ce qui plaide, évidemment, en faveur de l'assimilation de ce *totum* à une *vox* (à un *sermo,* dira plus tard, dans la LNPS, Abélard) mais sans préjuger de la cause d'imposition de cette *vox* (un statut définitionnel de chose « qui habet esse ex operatione naturae », dira encore Abélard dans la même LNPS).

[3] « C'est pourquoi par « cette maison » on ne doit rien entendre d'autre que toutes ses parties reçues ensemble » (« Haec itaque domus nihil aliud accipitur quam omnes partes eius insimul acceptae », *Dialectica,* éd. cit., p. 550^{6-7}). Et cela tel que : « Si, en effet, cette petite pierre n'est pas, la collection totale n'est pas non plus, c'est-à-dire la collection comprenant cette petite pierre et toutes les autres parties. […] De là, si cette petite pierre n'est pas, cette maison n'est pas non plus » (« Si enim hic lapillus non est, non est omnium collectio, idest huius lapilli simul et ceterorum. […] Unde si hic lapillus non est, haec domus non est. » (*Dialectica,* éd. cit., p. 550^{15-17}). Le *totum integrum* est un pur tout quantitatif tel que « n = n –1 » est toujours faux.

examinerons au chapitre III, notons déjà qu'Abélard refute la théorie de l'universel-*collectio* (la deuxième théorie critiquée dans la LI) en reprochant à cette théorie non pas du tout de faire exister *in re* un *totum universale* mais, bien différemment, de confondre *totum universale* et *collectio*. Pour montrer que l'universel n'est pas réductible à une collection, Abélard utilise dans la LI précisément les quatre différences posées par Boèce entre *genus* et *totum integrum* dans le *De divisione*. Ce que reproche Abélard aux partisans de la théorie de l'universel-*collectio,* ce n'est pas de projeter dans les choses l'universel (il dit lui-même qu'ils peuvent se réclamer de Boèce qui dit que l'espèce n'est *rien d'autre* qu'une « *cogitatio* collecta »), mais, différemment, de confondre *totum universale* et *totum integrum* (c'est-à-dire *collectio*). Dans son propre *De divisionibus,* Abélard retient outre la prédicabilité du *totum universale,* sa non-divisibilité *secundum quantitatem.* Dans le *De divisione,* Boèce la note mais sans l'expliciter et, de plus, elle semble ne s'appliquer qu'au genre :

> Nous divisons le genre en espèces lorsque nous disons : « parmi les animaux, autres sont ceux qui sont doués de raison, autres ceux qui sont privés de raison, et parmi ceux qui sont doués de raison, autres sont ceux qui sont mortels, et autres ceux qui sont immortels […] ». En revanche le tout [integral] est divisé en parties aussi souvent que nous résolvons chaque tout en ces parties dont il est composé, comme lorsque je dis qu'en la maison, autre est le toit, autres les murs, autres les fondations […] et lorsque je dis que les parties de l'homme sont Caton, Virgile, Cicéron et les autres individus, qui, alors qu'ils sont particuliers, assemblent et composent la valeur de ce tout «homme » ; en effet, ni l'homme n'est genre, ni chaque homme singulier n'est une espèce, mais une des parties à partir desquels le tout « homme » est composé[1].

Ici l'espèce spécialissime semble bien résulter du rassemblement des individus qui la composent : « […] partes quibus totus homo coniungitur ». Ce texte est remarquable parce qu'il assimile l'universel lorsqu'il est spécialissime (c'est-à-dire lorsqu'il n'est plus divisible « qualitativement » (par des différences spécifiques))

[1] *De divisione,* éd. et trad. J. Magee, 1998, p. 8^{3-16} : « Genus dividimus in species cum dicimus « animalis alia sunt rationabilia, alia irrationabilia ; rationabilium alia mortalia, alia immortalia » […]. Totum vero in partes dividitur quotiens in ea ex quibus est compositum unumquodque resolvimus, ut cum dico domus aliud esse tectum, aliud parietes, aliud fundamenta, […] cumque hominis dicimus partes esse Catonem, Virgilium, Ciceronem et singulos qui, cum particulares sint, vim tamen totius hominis iungunt atque componunt ; neque enim homo genus neque singuli homines species, sed partes quibus totus homo coniungitur ».

à un tout quantitatif (à un *totum integrum* ou à une *collectio*). Ce texte nous paraît extrêmement important pour comprendre et Roscelin et Abélard. Il explique pourquoi Roscelin – selon la reconstruction très convaincante qu'en a proposée Jean Jolivet – peut établir un parallélisme strict entre tout concret (tout *in re,* parties *in voce*) et tout abstrait (tout *in voce,* partie(s) *in re*). Au-delà de l'ontologie des deux touts, ce parallélisme croisé entre les deux genres de tout suppose que le tout universel puisse être résolue en ces parties individuelles, c'est-à-dire puisse être divisé « secundum quantitatem » (puisqu'il est réductible à ses parties qui, seules, existent hors du langage). Il faut, donc, pouvoir considérer le tout universel (l'espèce ou le genre) comme une *collectio*, simple sommation des individus qui la composent. Et c'est justement ce qu'autorise ce texte du *De divisione* pour les universaux qui ne sont plus divisibles *secundum qualitatem,* c'est-à-dire pour les espèces spécialissimes. Ce texte est, donc, essentiel pour comprendre la sémantique de l'universel de Roscelin. Mais il est tout aussi essentiel pour comprendre celle d'Abélard mais cette fois … en creux. Abélard commente de manière quasi exhaustive tout le *De divisione* de Boèce dans son propre *De divisionibus* de la *Dialectica* ; or le texte de Boèce que nous avons traduit n'est commenté nulle part par Abélard. Boèce ne parle pas de *totum universale* mais seulement de *genre* et on a compris pourquoi : l'espèce spécialissime est divisible *secundum quantitatem* et ne l'est pas *secundum qualitatem* - elle est, donc, à sa manière, un *totum quantitativum* ou une *collectio.* Abélard substitue au *genus* du texte de Boèce le tout à fait général *totum universale.* En fait, Abélard pose que tout universel, y compris et surtout l'espèce spécialissime, n'est pas exhaustivement divisible *secundum quantitatem.* Il n'y a ainsi aucune intersection entre *totum universale* et *totum quantitativum* mais deux différences irréductibles : 1°) l'universel est prédicable de chacune de ses parties, là où un tout collectif ne l'est jamais et 2°) pour notre connaissance, aucun *totum universale* n'est (exhaustivement) divisible *secundum quantitatem.* Et à ce point du raisonnement d'Abélard apparaît un élément complètement étranger au texte du *De divisione* de Boèce, mais qui renvoie, en fait, à l'*Isagogê* de Porphyre. Abélard soutient que « ce qui est intégral *ne peut être* universel : le fait est que *l'universalité n'a pas de parties quantitativement*, mais [seulement] dans la diffusion de sa communauté à travers la multitude[1] des réalités singulières dont

[1] Une multitude infinie pour notre connaissance, comme Abélard va aussitôt le préciser.

elle est prédiquée »[1]. La clause est tout à fait générale et s'applique, comme on va le vérifier, d'abord et avant tout à cet universel qui est spécialissime :

> Quant au fait que Platon ordonne, comme Porphyre en fait mémoire dans l'*Isagogê,* de s'arrêter en descendant des généralissimes aux spécialissimes, sans poursuivre la division jusqu'aux individus, il ne faut pas l'entendre selon la nature, mais selon la multiplicité des individus et leur devenir, eux dont la subsistance est sujette à la génération et à la corruption […]. Cette infinité, ce n'est pas la nature des choses mais notre manque de science et la mobilité de l'existence en ces individus qui ne peuvent durer longtemps qui la font […][2].

Il n'y a rien de tel dans le texte parallèle (du *De divisione*) de Boèce : *nulle part*, il n'est question de l'infinité pour notre connaissance du nombre des individus possibles. Mais Boèce, pourtant, en commentant Porphyre, avait explictement admis ce postulat d'infinité pour les individus. Ceci étant, Abélard veut maintenir qu'il y a quelqu'un pour qui « individua sunt certa », même si ce quelqu'un ne peut être, en étant omniscient, nôtre[3]. La division quantitative exhaustive d'un *totum universale* n'est pas absolument impossible (« quantum ad naturam »[4]) mais relativement à notre « *inscientia »* et à la contingence de l'existant qui fait qu'*aucun* nombre fini d'individus ne peut être posé comme *nécessairement* dernier (ce nombre est contingent) et que le nombre total des individus existants change de manière continue et permanente (ce qui fait que pour les avoir nécessairement tous, il faut quelque chose comme une variable générale susceptible de prendre indifféremment pour valeur *n'importe quel* ordinal fini – et donc poser une variable valable sur la totalité des ordinaux finis, une totalité infinie). Abélard *concilie* son propos (la division exhaustive d'un *totum universale* en termes d'individus est impossible de manière effective) avec celui de Boèce en faisant

---

[1] *Dialectica,* « Tractatus de divisionibus et definitionibus », éd. cit., p. 547^{1-3} : « Hoc autem quod integrum est, universale non potest esse, quippe partes in quantitate universalitas non habet, sed in suae communitatis diffusione permulta de quibus singulis praedicatur ».

[2] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 547^{5-14} : « Quod autem Plato, sicut in *Isagogis* suis Porphyrius meminit, in specialissima a generalissimis descendentem quiescere jubeat, ne usque ad indivdua divisionem porrigat, non quanttum ad naturam dictum est, sed quantum ad individuorum multiplicitatem ac permutationem, quorum quidem subsistentia generationi ac corruptioni subiecta est […]. Infinitas ista quam non facit natura rerum, sed nostra inscientia atque existentiae mobilitas in his quidem diu persistere non possunt individua […]. »

[3] Cf. dans le même sens, LNPS, éd. Geyer, p. 552^{27-28} : « Videtur tamen posse probari, quod individua sint certa hoc modo : aliquis est cui omnia sunt certa. »

[4] « […] deo […] quem in hoc loco naturam vocamus, idest originem et nativitatem omnium. » LNPS, éd. Geyer, p. 514^{4-6}.

une distinction entre division « quantum ad naturam » (et là Boèce a raison) et division « quantum ad nostram inscientiam » (et là Boèce a tort et Platon raison)[1] ? Là encore, Abélard compare les textes du corpus boécien : d'un côté, Boèce, à la suite de Porphyre, dit que « en revanche, les individus qui sont placés sous chaque espèce sont en nombre infini ou sont si nombreux […] que la science ne peut les enclore et les saisir en un nombre[2] ou encore qu'étant soumis à la génération et à la corruption, au moment où certains commencent à exister, d'autres cessent d'exister »[3]. Et Boèce d'affirmer : « […] la science ne peut être infinie – aucune intellection, en effet, n'embrasse l'infini »[4]. D'un autre côté, Boèce affirme dans le *De divisione* que l'espèce spécialissime peut être exhaustivement partitionnée par Caton, Virgile, Cicéron et les autres individus dont l'espèce est prédicable, exactement comme une maison est exhaustivement partitionnable en toit, murs et fondations. Quelque chose ne va pas[5] : s'il est vrai que la partition est analogue à celle de la maison – c'est-à-dire exhaustive – et que, d'un autre côté, nous continuons à soutenir que relativement à notre *inscientia* et à la *mobilitas existentiae* le nombre des individus est infini, il va falloir que la science « infinita potest esse » et que « intellectus infinita circumdat », ce qui est impossible, selon Boèce lui-même. En fait, comme nous le montrerons à la fin du chapitre II, Boèce ne prend pas suffisamment au sérieux les problèmes logiques et épistémologiques que pose un postulat d'infinité pour les individus en logique. Il adopte, comme on le voit, lorsqu'on compare le *De divisione* et le *Second commentaire sur l'Isagogê* (et dans d'autres textes que nous examinerons au chapitre II) un principe d'indifférence en logique entre domaines finis et infinis (du type : le passage d'un domaine fini à un domaine infini ne pose pas de problèmes spécifiques en logique ; donc, la considération du seul cas fini suffit). Evidemment, ce principe, dénué de rigueur, est implicite. On peut voir ici qu'Abélard – ce qui plaide en sa faveur –

[1] C'est explicite dans le texte d'Abélard : « Hanc igitur etiam divisionem *quantum ad naturam* nobis Boethius tradidit, cum omnium divisionum doctrinam exsequeretur quam Plato relinquendam esse actu ipso individuorum dixerat. » La partition totale du tout universel est une pure potentialité qui est impossible à actualiser sans poser une intellection infinie. *Comme souvent, nous notons que la théorie de Boèce tend à confondre un état fini (humain) du savoir et l'idée d'un savoir achevé et absolu.*

[2] Bien entendu, pour les anciens, il n'y a pas de nombre infini.

[3] Boèce, *Second commentaire sur l'Isagogê,* III, éd. Shepps/Brandt, p. 226^{21}- p. 227^{3} : « Individua vero quae sub una quaque sunt specie, infinita sunt vel quod tam multa sunt […] ut scientia numeroque includi comprehendique non possint, vel quod in generatione et corruptione posita nunc quidem incipiunt esse, nunc vero desinunt. » C'est à ce dernier propos de Boèce que renvoit la *mobilitas existentiae* du texte de la *Dialectica.*

[4] Boèce, *Second commentaire sur l'Isagogê,* III, éd. Shepps/Brandt, p. 226^{2-3} : « […] scientia infinita esse non potest – nullus enim intellectus infinita circumdat – […] ».

[5] Une difficulté structurelle du corpus boécien qui n'est jamais relevée.

n'adopte pas un tel principe : la différence entre une *collectio* – un *totum integrum* résultant de la sommation de ses parties existantes – et *n'importe quel* tout universel, c'est qu'au moins pour notre connaissance un *totum universale* n'est pas exhaustivement divisible en termes d'individus, et cela à moins d'une intellection actuellement infinie. Nous pouvons évidemment construire une logique « potentielle », une logique qui n'est effective – actualisable – que du point de vue de Dieu, mais, assurément, ceci est d'un intérêt assez mince et nous risquons de brasser le vide. De là nous nous en tenons au propos de Boèce qui énonce que « nullus intellectus infinita circumdat ». On comprend en ce sens – et, notons-le, sans sortir de ce qui est affirmé explicitement par Abélard dans la *Dialectica* – que 1°) si la vérité d'une conditionnelle est seulement dans sa nécessité, 2°) si la vérité d'une conditionnelle « ab immediatis » ne peut s'interpréter seulement *in voce* (c'est-à-dire quant à la signification des concepts engagés) mais, comme le reconnaît Boèce lui-même, exige d'être interprétée *in re* (c'est-à-dire extensionnellement, i.e en termes d'individus) et enfin 3°) s'il faut pour cela poser que le *totum universale* concerné est partitionné de manière exhaustive et exclusive en les individus dont l'un des immédiats est vrai et les individus dont l'autre immédiat est vrai (« omnia (animalia) quae non sunt unum immediatorum, sunt alterum »), alors, puisqu'en raison de notre « inscientia » et de la « mobilitas existentiae », il nous est impossible de partitionner exhaustivement un *totum universale* comme nous pouvons le faire pour un *totum integrum,* « si non est A, est B » tel que « si est B, non est A », est un hypothétique (« sine constantiis ») *fausse* dans le cadre des principes de la théorie logique soutenue. Maintenant, si nous n'exigeons pas toute la division possible dans l'absolu (« sine constantiis ») mais seulement toute la division actuellement (dans l'état actuel de notre connaissance de la nature des choses, relativement à *nostra scientia*) possible, c'est-à-dire si nous limitons (« cum constantiis ») l'immediation à l'extension individuelle existante (ou par « ampliatio » à une extension concevable comme actuellement donnée) du tout universel en question, alors, certes, l'hypothétique n'atteint plus la nécessité mais seulement le plus haut degré de la probabilité mais elle devient vraie, entendue, donc, « cum constantiis », c'est-à-dire accompagnée d'une catégorique restreignant le domaine de l'*immediatio* à tout l'actuel (« cum sit quodam animal ») et non à la totalité du possible. Nous en concluons qu'il est nécessaire, pour comprendre ce qui conduit Abélard à poser la nécessité de l'ajout de la *constantia* pour

certaines hypothétiques, de lire le *De divisionibus* de la *Dialectica*. Le principe général apparaît alors comme le suivant : toutes les hypothétiques qui impliquent la partition exhaustive d'un *totum universale* ne peuvent être vraies que si ce *totum universale* est réductible à l'analogue d'un *totum integrum,* c'est-à-dire à une collection de parties individuelles : cette réduction n'est possible que si l'on s'en tient à l'actuel – il est vrai que le *totum universale* « homme » est *actuellement* – dans son énonciation *catégorique* - suffisamment divisé par Caton, Virgile, Cicéron et un certain nombre non-infini d'individus existants. Un *totum universale* est catégoriquement exhaustivement divisible ; mais il ne l'est jamais hypothétiquement : là le nombre des individus (possibles et non actuellement existants) est infini et il l'est pour tout le monde (Platon, Aristote, Porphyre, Boèce). L'extension catégorique (actuelle) d'un tout universel est actuellement exhaustivement divisible. L'extension hypothétique (« tout le possible ») d'un tout universel n'est jamais – *teste Platone* - actuellement exhaustivement divisible (même si Abélard ne veut pas exclure qu'elle puisse l'être *quantum ad naturam*[1]). Donc quand la totalité des individus possibles est engagée - c'est-à-dire dès qu'on pose sans restriction la nécessité - il n'est jamais possible en termes d'individus (et, répétons-le, l'*immediatio* n'est jamais définitionelle : elle est illisible au simple niveau des concepts) de partitionner de manière exhaustive et donc *nécessaire* un *totum universale.* C'est, nous semble-t-il, la seule interprétation *qui s'en tienne strictement aux affirmations d'Abélard* dans la *Dialectica* et qui permette de comprendre pourquoi certaines hypothétiques simples sont fausses *sine constantiis* et vraies *cum constantiis.* Qu'ont-elles en commun ? Deux choses et deux seulement : 1°) elles ne bénéficient pas de l'inséparabilité conceptuelle et 2°) elles

[1] A notre sens, il s'agit de réserver ici la possibilité d'une science divine. Cf. dans ce sens toujours dans le *De divisonibus, Dialectica,* éd. cit., p. 573[35]- p. 574[4]: « Creaturae autem non quantum ad naturam suam, sed quantum ad nostram cognitionem, infinitae dici possunt. […] et hanc quidem infinitatem secundum naturam in creaturis confiteri, summum fuit apud illos quoque Gentiles inconveniens, apud autem Catholicos non solum est pro inconvenienti reputandum, sed haeresi maxime ascribendum. » L'infinité revient en propre au créateur (à sa puissance, à sa sagesse, à sa bonté) : attribuer cette infinité à la nature des choses, c'est comparer la créature au créateur (« ut videlicet Creatori suos terminos omnes excedendo creatura comparetur ») ; autre inconvénient (et hérésie) : Dieu est omniscient et, pour une intelligence infinie, tout est fini : la connaissance est achevée, ce qui n'est pas possible si les choses créées sont naturellement infinies (« […] nec eius terminos Creator ipse cognoscat, qui iam non fuerit »). Abélard en conclut que « infini » est dit équivoquement de Dieu et de la créature : pour les créatures, l'infinité est relative à notre « inscientia » : « Omnes enim [creaturae] suos noverunt terminos, etsi nostra eos non attingat agintio ». Mais, bien entendu, il n'est pas question de construire une logique qui ne serait utilisable que par une intelligence infinie: de là, le principe de l'infinité des individus s'impose en logique, pour autant que *nostra scientia* puisse être concernée en quoi que ce soit par la théorie en question.

nécessitent pour établir leur vérité d'être interprétées *in re* et, pour cela, de poser la partition exhaustive d'un *totum universale.* Toutes les hypothétiques que nous avons posées plus haut comme fausses « sine constantiis » (par les *loci a definitione, a paria, ab oppositis* et *ab immediatis*) ont exactement en commun ces deux points (nous allons y revenir et l'établir).

Prenons simplement ici le cas du *locus a definitione.* Il n'est certes pas nécessaire de poser un « locus a definitione » pour savoir que la catégorique universelle « tout animal rationnel mortel est homme » est vraie : nous constatons que l'extension du sujet est identique à l'extension du prédicat. Nous affirmons la catégorique parce que nous posons qu'il en est ainsi, sans que cela signifie qu'il en aille nécessairement ainsi. Pour l'affirmer, il faut poser l'hypothétique « si est animal rationale mortale, est homo », une proposition dont la vérité tient dans sa nécessité et dont le domaine n'est pas tout l'actuel, mais tout le possible. Ici, un « locus » paraît nécessaire (parce que, répétons-le, l'extension totale visée excède itérativement chaque extension donnée et que nous ne pouvons que de manière idéalisée – par un « locus » – parcourir une extension infinie), en l'occurrence un « locus a definitione » : la conditionnelle est vraie de ce que « animal rationnel mortel » est définition du statut d'objet spécifique « être homme » et qu'ainsi « animal rationnel mortel » (qui est le « lieu », le siège de l'argument « par la définition ») ne peut être vrai de quelque chose sans que « homme » ne soit vrai du même. Abélard conteste qu'il y ait nécessité simple. Il y a inséparabilité stricte et non inséparabilité conceptuelle. Cela veut dire qu'aussi loin qu'aille l'extension donnée dont « si est rationale mortale, est homo » est vrai, nous ne pouvons pas, faute d'une inséparabilité *a priori,* conceptuelle, entre l'antécédent et le conséquent, poser qu'elle inclut tout le possible. En effet, l'antécédent ne contient pas conceptuellement le conséquent qui l'excède comme l'indique la variabilité des différences spécifiques entre les deux définitions également valables « animal rationale mortale » (Boèce) et « animal gressibile bipes » (Aristote) : « homme » contient « gressibile bipes » et d'autres différences peut-être encore qu'« animal rationale mortale » ne contient pas ; de là, « esse hominem » « contient » « esse animal rationale mortale » mais la converse est fausse : il n'y a qu'inséparabilité stricte entre « animal rationale mortale » et « homo ». Autrement dit, nous ne pouvons pas assurer de manière absolue que ne peut pas exister un « animal rationnel mortel » qui ne soit pas homme en n'ayant pas telle autre différence qui s'ajoute (définitionnellment) à « animal rationnel mortel » pour

« constituer » l'espèce « homme ». Nous reviendrons sur ce point particulièrement étrange (et important). Il en va de même pour le « locus a paria » (entre l'espèce et le propre, « si est A, est B », tel que « si est B, est A »), pour le « locus ab oppositis » (entre l'affirmation et la négation : « si est A, non est B »)[1], pour le « locus ab immediatis » (entre la négation et l'affirmation : « Si non est A, est B »)[2].

. *L'ajout de la « constantia ».*

La « constantia » qui doit être ajoutée pour rendre vraies toutes les hypothétiques simples, sauf celles fondées sur le « locus a specie » (ou « a definito ») et sa contraposition (le « locus a genere » ou « a definitione ») est une référence claire au questionnaire de Porphyre[3], comme on l'a vu : Abélard ajoute, sur la base du « et circa ea constantia » de ce questionnaire, une quatrième question :

> Nous pouvons ainsi exposer « et en rapport avec [les réalités sensibles] », en sorte que nous ajoutions une quatrième question, soit : s'il est nécessaire que les genres et les espèces aient une chose sujette à leur nomination ou, si toutes les choses nommées étant détruites, l'universel peut encore se maintenir par la signification de l'intellection, comme ce nom « rose », quand n'est aucune des roses auxquelles [ce nom] est commun[4].

La réponse, comme on sait, est que la signification de l'intellection (la signification « stricte accepta », proprement intensionnelle) ne suffit pas à faire l'universalité du nom et qu'un critère extensionnel est requis (la « significatio large accepta », soit la « nominatio » et une « nominatio » *in use*).

Pour les *loci* autres que le « locus a specie » ou « a definito », Abélard nie que le conséquent soit conceptuellement contenu dans

---

[1] « Maximam tamen probabilitatem huiusmodi consequentiae tenent quae inter opposita proponuntur eoquod sese opposita pati non possunt. Quas etiam ex veritate consecutionis superius expedita *falsas esse apparet, nisi et ipsae cum constantiis innuentur*. » (« Tiennent, cependant, le plus haut degré de probabilité les conséquences de ce genre qui sont proposées entre les opposés du fait que les opposés ne peuvent que s'exclure l'un l'autre. Du fait aussi de la vérité de la consécution telle que nous l'avons exposée plus haut ces conséquences apparaissent être fausses à moins qu'elles ne soient entendues avec constantes »). *Dialectica,* éd. cit., p. 397^{10-14}.

[2] *Dialectica,* éd. cit., p. 400^{28-34}.

[3] Le texte traduit par Boèce est donc : « Mox de generibus ac speciebus illud quidem, sive subistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt aut incorporalia, utrum separata aut in sensibilibus *et circa ea [sensibilia] constantia*, dicere recusabo ». *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, p. 159^{3-8}.

[4] « Possumus sic exponere «*et circa [ea] constantia*», ut quartam quaestionem adnectamus, scilicet utrum et genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominationem rem aliquam habere an ipsis quoque nominatis rebus destructis ex significatione intellectus tunc quoque possit universale consistere, ut hoc nome «rosa», quando nulla est rosarum quibus commune sit ». *Logica Ingredientibus,* éd. Geyer, p. 8^{16-22}.

l'antécédent : cette inséparabilité conceptuelle n'a lieu qu'entre l'espèce ou le défini et les caractères constitutifs d'un statut spécifique d'objet, les caractères définitionnels donc (genre et différences). De là, comme manque un support conceptuel, c'est au regard de la *nominatio* du terme prédiqué dans l'antécédent – soit du point de vue des choses nommées par lui, « significatio rerum » et non « significatio intellectus » – que la vérité de la conséquence qui déduit ce conséquent-là de cet antécédent-ci doit être posée. Cela ne signifie pas que la conséquence entre le défini et la définition ne s'entende pas en termes extensionnels – du point de vue des « res nominatae » – mais qu'elle bénéficie en plus du support du discernement d'une inséparabilité conceptuelle entre le concept posé dans l'antécédent et celui que pose le conséquent. C'est ce qui manque dans les autres conséquences qui faute de ce support ne voit leur vérité établie qu'en relation avec les choses nommées – la *significatio rerum*. Et là, Abélard, pointant le « et circa ea constantia » du questionnaire de Porphyre, fait remarquer que l'extension sur laquelle s'établit la vérité des hypothétiques en question doit être posée comme « constante », et non absolument quelconque et variable, comme donnée, donc, et invariante (« cum constantiis » et non « sine constantiis »). La position de la *constantia*, c'est-à-dire de l'existence de la « collectio rerum » divisée, est nécessaire parce qu'il n'y a pas de support conceptuel à l'inférence du conséquent à partir de cet antécédent-là ; mais ce faisant l'absolue « necessitas » de la conséquence ne peut plus être posée[1], parce que la « collectio rerum » sur laquelle s'établit la vérité de la conditionnelle est posée comme donnée, comme existante, et que pour Abélard, la « collectio rerum » absolument universelle, celle qui serait requise pour poser en termes de *res nominatae* l'absolue nécessité de la conséquence en l'absence de tout support conceptuel, n'existe pas et ne peut pas exister (sans contradiction interne). Pour Abélard (comme pour nous dans une logique plus contemporaine) il n'existe pas d'ensemble universel (la collection complémentaire de l'ensemble vide).

Ainsi, Abélard soutient que « si est homo, est animal (rationale mortale) » est une conséquence vraie aussi bien « cum constantiis » que « sine constantiis » ; par contre « si est animal rationale mortale, est homo » ou « si est homo, non est lapis » sont vraies

[1] Elle est nécessaire *relativement* à la donnée de cette extension totale-là, ce que spécifie l'ajout de la « constantia » – une catégorique posant l'existence de l'extension totale divisée, et non pas *absolument.* On notera que ce qu'Abélard appelle hypothétique vraie « cum constantiis » (et fausse « sine constantiis ») dans la *Dialectica* est exactement ce qu'il nomme « argumentation nécessaire » (par contradistinction d'avec « hypothétique nécessaire ») dans le *Super Topica* de la LI. La théorie d'Abélard est remarquablement stable.

« cum constantiis » mais fausses « sine constantiis », entendons : le conséquent est conceptuellement séparable de l'antécédent et il n'y a pas de « res una sive multiplex » universelle, qui est ce qui est posé implicitement si, malgré la séparabilité conceptuelle, et non content du « plus haut degré de probalibilité » (« maxima probabilitas »), on affirme la nécessité simple de l'hypothétique (et non pas sa nécessité relativement à l'existence de la collection divisée, laquelle ne peut pas être posée comme épuisant nécessairement et absolument tout le possible, mais seulement, de manière « maximalement probable »). On l'a compris : Abélard cherche à reconstruire sur les bases que lui livre Boèce une théorie des inférences qui ne présuppose pas l'existence de cela dont on avait commencé par nier la possibilité même : une « res nominata una sive multiplex » universelle, en particulier une *res una sive multiplex* absolument universelle : la collection de toutes les choses. Si on pose la nécessité « sine constantiis » des hypothétiques citées ci-dessus, quelle est la « res nominata » qui vérifie cette nécessité ? Quelle est la consistance d'une théorie logique qui s'achève en présupposant l'existence de ce que dans l'introduction à ce même corpus elle avait commencé par exclure ? Nous voyons Abélard poser la « constantia » partout où, faute du support du discernement d'une relation conceptuelle, l'extension nécessaire à la vérité de la « consequentia » est, *in fine* et « sine constantiis », la « continentia » complémentaire de celle, nécessairement vide, de «impossible» (c'est-à-dire l'ensemble universel au sens moderne) : c'est cet ensemble qui est requis si *in re* la nécessité est absolue.

Dans le cas du « locus a specie » ou « a definito », le conséquent est compris dans la *sententia* de l'antécédent, mais dans le cas du « locus a definitione » ou du « locus ab oppositis », ce n'est pas le cas ; de là, leur vérité ne peut s'établir que du point de vue de la « significatio rerum », puisque la « significatio intellectus » ne nous apprend pas qu'être homme, c'est être non-pierre ou qu'être animal rationnel mortel, c'est être homme[1]. Il nous faut poser comme donnée, existante, l'extension nécessaire pour établir la vérité de l'hypothétique en question : la vérité d'une hypothétique est dans sa nécessité ; si « de re », nous devons établir que de « est homo » suit nécessairement (par si/alors) « non est lapis », nous devons poser l'extension totale divisée par « être homme » et sa négation : nous posons une *immediatio* (entre tous les individus possibles dont « homme » est vrai et tous les individus possibles

[1] Nous allons revenir sur ce point particulier, décisif pour éviter certaines interprétations inexactes de la théorie des inférences d'Abélard.

dont « homme » est faux » : un tiers est exclu); nous vérifions alors que de tous les individus possibles dont « être homme » est vrai, il n'en est pas un dont « être pierre » soit vrai et nous concluons « si (x) est homo, (x) non est lapis ». Il nous faut procéder de la même manière pour les conséquences « a definitione » (entre définition est espèce), « a paria in praedicatione » (entre espèce et propre, prédicats d'extension égale), « ab oppositis » (entre l'affirmation d'un prédicat et la négation d'un autre), « ab immediatis » (entre la négation d'un prédicat et l'affirmation d'un autre). Dans tous les cas, si nous voulons la nécessité, parce que manque le support d'une « discretio » d'une inséparabilité conceptuelle, nous devons poser tout le possible, nommer la ou les choses qu'il est, pour le diviser exhaustivement (puisque que c'est la nécessité – soit l'absence de toute exception possible – que nous voulons). Or, bien clairement, l'extension – la « res nominata » – équivalente à tout le possible n'est rien d'autre que l'extension complémentaire de la « continentia » du prédicat modal « impossible », une contenance vide. Autrement dit, nous devons poser comme « donnée » - puisque nous la divisons exhaustivement, elle doit être exhaustivement donnée - une « res nominata » qui ne peut être, de manière éminente, que la « res una sive multiplex » universelle de l'aporie de l'universel de Boèce dans le *Second commentaire sur l'Isagogê.* Et, bien entendu, on ne saurait cultiver, par un subtil balancier, l'ambiguïté entre « signification intellectus » et « significatio rerum » : une fois cette extension posée comme donnée, il faut assumer dans la théorie logique l'existence d'un tel ensemble, puisque sa position est nécessaire à la vérité d'inférences que l'on a reçues pour nécessaires. De là, Abélard n'admet pour ces inférences, dans l'absolu, que la « maxima probabilitas » (le plus haut degré de la probabilité, ce qui n'est pas rien), et la « necessitas » relativement à la donnée (par une catégorique) d'une extension divisée que nous ne posons pas comme nécessairement co-extensive à la complémentation de la « continentia » de « impossible », soit l'ensemble co-égal de l'ensemble vide. Il s'agit, répétons-le, de manière assez naturelle dans les limites du corpus disponible pour Abélard, d'éviter de présupposer *in fine* l'existence de ce qu'on avait commencé par rejeter comme conduisant à un tâche impossible et contradictoire (un objet - « res multiplex » - qui ne peut être obtenu qu'au terme d'une régression que l'on sait infinie ou un objet - « res una » - participant de lui-même, i.e. *introduit* par une définition faisant référence dans son énoncé même à une extension contenant *déjà*, contre l'affirmation,

l'objet introduit)[1]. Si nous finissons par admettre cela dans la théorie des inférences, on peut s'étonner du grand cas fait en introduction de l'aporie de l'universel de l'existence de l'ensemble des chats ou de celle de l'ensemble des hommes ! De là, Abélard n'admet – dans l'absolu – pour ces inférences que la « maxima probabilitas ». Entendons qu'elles sont nécessaires (Abélard parle d'arguments nécessaires dans le *Super Topica* de la LI) relativement à la *donnée,* i.e. à la position d'existence (« constantia »), d'un ensemble total que nous ne pouvons pas poser comme épuisant de manière absolue le possible, mais seulement avec le plus haut degré de probabilité : nécessité relative qui donnerait lieu à une assertion fausse « sine constantiis », c'est-à-dire si elle était confondue avec une nécessité simple, absolue (« necessitas simplex », « inevitabiliter »), dans le cas où l'hypothétique est posée non comme « maximalement probable », nécessaire relativement à l'existence de l'extension qu'elle divise (on ne peut plus aller plus haut en l'absence a) d'une inséparabilité conceptuelle et b) d'un ensemble universel), mais comme simplement nécessaire, d'une nécessité absolument quelconque. L'alternative est de poser la « continentia » complémentaire de celle, vide, de « impossible », c'est-à-dire un ensemble universel, soit la « res una sive multiplex » de l'aporie de l'universel de Boèce. Abélard est conséquent avec les principes fondateurs du corpus logique qu'il commente en s'y refusant[2].

On peut nous faire deux objections, l'une liée à l'exclusion des transcendantaux dans une logique arsitotélicienne (une objection à laquelle nous avons déjà partiellement répondu) et l'autre liée au caractère intensionnel de la relation de « conséquence » : 1°) dans une logique aristotélicienne, la partition de l'extension d'un prédicat universel ne peut jamais remonter au-delà du généralissime et, donc, on ne peut jamais poser une ensemble universel (complémentant l'ensemble vide), soit la collection absolue de toutes choses et 2°) l'infinité de l'extension possible d'un prédicat universel n'est pas vraiment un obstacle à l'*immediatio* puisque, selon Abélard, l'inférence se fait entre des

[1] Nous y revenons au chapitre II en examinant l'aporie de l'universel, selon Boèce.

[2] C.J. Martin dans l'analyse (très éclairante, par ailleurs) qu'il fait de la théorie des topiques d'Abélard ne dit rien sur la *constantia* dans l'article de *Vivarium* (1992) et n'en traite pas directement dans le chapitre consacré à la logique d'Abélard dans *The Cambridge Companion to Abelard*; mais la simple lecture de la *Topica* de la *Dialectica* nous confronte pratiquement à chaque page à ce terme et l'enjeu de cet ajout de la *constantia* nous semble seul susceptible d'expliquer les distinctions faites par Abélard autrement que comme le résultat d'un jeu dialectique assez gratuit. La question de la réception ou non d'un principe de compréhension universel (et donc d'un ensemble universel) n'est évidemment pas – comme nous le savons – une question gratuite.

concepts ou des *dicta* (et non des choses). A cela, nous répondons : 1°) de deux choses l'une : ou on pose, comme le fait Boèce, que la division catégorielle épuise le possible, c'est-à-dire qu'elle est nécessaire sur tout le possible et on pose *nécessairement* pour ce faire le complémentaire de l'ensemble vide, ou on pose, avec Abélard, que la division catégorielle de l'être épuise l'état *actuel* de notre connaissance de la nature des choses et on évite cette conséquence; mais, *dans le deuxième cas*, on ne peut plus plus poser une *immediatio* - c'est-à-dire une partition exhaustive par « ou exclusif » - absolue sur la totalité du possible : dans ce second cas, toute *immediatio* est à la fois maximalement probable sur tout le possible et nécessaire sur ce qui peut être posé comme actuellement donné (par un argument (catégorique) nécessaire). La divison catégorielle de l'être n'est plus hypothétiquement nécessaire mais seulement relativement à l'état *actuel* de notre connaissance : de là, on pose la *constantia* pour chaque généralissime. *Si* l'on pose une *immediatio* absolument nécessaire et cela *à quelque niveau* qu'on se place à l'intérieur de l'arbre de Porphyre[1], *alors* on pose *ipso facto* la nécessité absolue de la division catégorielle de l'être : on pose un ensemble universel. Si on veut éviter cette conséquence, il faut poser une *immediatio relative* à la donnée d'une extension totale déterminée (par exemple, celle du généralissime): il n'est plus question d'*immediatio* absolue. La division catégorielle de l'être, pour fonder une *immediatio absolue* pour les genres subalternes, *doit impérativement* elle-même constituer une division absolue, c'est-à-dire résulter d'une *immediatio* absolue (par « necessitas absoluta ») et cette *immediatio* n'est possible au niveau des généralissimes que

[1] Par exemple, si on pose « sine constantiis », la nécessité de l'hypothétique « Si [haec substantia] non est spiritus, [haec substantia] est corpus », là où Abélard exige l'ajout (catégorique) de la *constantia* : « Si [haec substantia] non est spiritus, [haec substantia] est corpus, cum sit substantia ». La partition n'est exhaustive que si l'extension de « quaelibet substantia » est catégoriquement posée. Autrement dit, l'existence (la *constantia*) de l'extension partitionnée doit pouvoir être posée. Il s'agit clairement d'éviter la position d'une extension totale qui ne pourrait être exhaustivement posée qu'au terme d'une régression infinie ou comme participant d'elle-même, c'est-à-dire la position de la *res una sive multiplex* universelle boécienne (de la *res,* puisqu'il s'agit ici de partition extensionnelle) : c'est l'aporie boécienne de l'universel qui explique cette clause. Le principe est simple : il n'est possible de poser l'existence d'un *totum universale* que si celui celui-ci est réductible à un *totum integrum* (à une collection) et cette réduction n'est jamais possible que pour l'extension actuelle (catégorique) d'un tout universel et jamais pour toute son extension possible (là, l'*immediatio* doit être posée dans l'absolu et remonte inévitablement au-delà de la division catégorielle de l'être). De là, les hypothétiques qui réclament la partition nécessaire d'un tout universel ne peuvent être vraies que par l'ajout d'une catégorique limitant l'extension possible du tout universel à cette extension donnée-là et non absolument, sur tout le possible. En effet, dans le second cas, nous allons poser l'existence d'une extension qui ne peut être totale sans régression infinie ou sans sui-participation. Tout cela vient d'un retour de l'aporie de l'universel sur la théorie des hypothétiques simples. Nous allons y revenir.

si elle partitionne la totalité absolue des réalités (individuelles) possibles (en dix genres de réalités, donc). Une *immediatio* absolue – *à quelque niveau qu'on la situe dans l'arbre de Porphyre* - pose *nécessairement* une collection absolue et l'interdiction d'aller au-delà du généralissime n'y change strictement rien (à moins de poser - en le disant ou sans le dire - la *constantia* du généralissime, mais alors « si non est A, est B » n'est plus vrai *sine constantiis,* et on a alors la théorie d'Abélard : la même hypothétique *ab immediatis* est fausse *sine constantiis* – soit « si non est A, est B » - et vraie *cum constantiis* – soit « si non est A, est B, cum sit C »). Et quand Abélard, comme on l'a noté, prend l'exact contre-pied de Boèce en posant que quant à la nature des choses rien n'empêche le nombre des catégories d'être différent de celui que nous connaissons actuellement, il nous paraît évident qu'il a compris ce point : on ne peut pas poser la nécessité absolue de cette division catégorielle sans poser la collection de toutes les réalités possibles de manière à vérifier qu'il soit impossible qu'elle soit plus ou moins divisée. Poser une *immediatio* absolue (vraie sur tout le possible : « sine constantiis »), et non relativement à la *donnée* d'une extension totale déterminée (soit « cum constantiis ») *implique* la position – dite ou non dite – d'un ensemble universel au sens absolu du terme : le complémentaire de l'ensemble vide ; si on s'arrête avant, alors on doit poser la *constantia* quelque part et on n'a plus la *necessitas* absolue mais 1°) hypothétiquement la « maxima probabilitas » et 2°) catégoriquement (seulement) la « necessitas ». C'est un fait qu'Abélard veut s'arrêter avant l'*immediatio* sur tout le possible : pourquoi ? On est bien obligé de proposer une réponse à cette question. Pour la deuxième objection (l'inférence se fait entre des contenus intensionnels), il faut rappeler qu'Abélard distingue – selon la formulation que nous empruntons à Christopher Martin – entre inséparabilité conceptuelle et inséparabilité stricte. On peut dire que l'inséparabilité conceptuelle est une inséparabilité « in voce » : quant à l'imposition du nom « homme » et à la cause extra-linguistique de l'imposition de ce nom (qu'Abélard nommera à partir de la LI « statut générique ou spécifique »), le conséquent « est animal (rationale mortale) » est compris dans le sens de l'antécédent « est homo ». Ici l'inséparabilté stricte entre les deux propositions (« impossible qu'existe un homme, sans qu'existe un animal (rationnel mortel)») bénéficie, en plus, d'une inséparabilité entre le concept « être homme » et le concept « être animal » qui est un caractère constitutif de la définition du premier concept. Dans tous les autres cas, la considération du contenu conceptuel de

l'antécédent ne permet pas d'établir la vérité de la conséquence : ici, la nécessité ne peut s'entendre *in voce* et *in re,* mais seulement *in re.* La *significatio intellectus* n'apprend rien (par exemple sur l'exclusion mutelle entre les statuts « être homme » et « être pierre »): seule compte, ici, la *significatio rerum* ; la vérité de l'inférence repose sur son interprétation extensionnelle et, là, la « quantité » d'un *totum universale* - c'est-à-dire le fait que, bien qu'actuellement exhaustivement divisible, il ne le soit pas quant à toute son extension possible (puisque celle-ci, rappelle Abélard dans la *Dialectica,* est, pour notre connaissance, infinie) -, doit être prise en compte dans le discernement de la vérité de l'hypothétique en question. Autrement dit, tant qu'il y a inséparabilité conceptuelle, l'infinité ne pose pas directement problème ; mais dès qu'il n'y a pas inséparabilité conceptuelle, le fait que toute l'extension individuelle possible d'un *totum universale* divisé par *immediatio* soit infinie pose un problème qui n'est pas plus avant éliminable ; l'alternative est soit une confusion radicale entre intension et extension (qu'on ne peut pas reprocher à Abélard de ne pas faire) soit la construction d'une véritable théorie des ensembles (c'est-à-dire d'une théorie permettant de construire de manière effective une interprétation extensionnelle de l'infini (numérique, mathématique)). Donc, l'objection vaut seulement pour des hypothétiques par *locus a specie* (ou *a definito)* et elle ne peut pas valoir pour tous les autres *loci* (où il est de fait qu'il n'y a pas inséparabilité conceptuelle). Mais, justement, les hypothétiques *a specie* sont les seules qui ne posent aucun problème pour Abélard : elles bénéficient de la *discretio* d'une relation d'inséparabilité conceptuelle qui permet de suppléer le caractère « inépuisable » des extensions concernées sur tout le possible. Partout où ce n'est pas le cas, l'objection ne peut pas valoir : il faut interpréter *in re* et non *in voce* la nécessité de l'inférence et, ici, le caractère infini, en termes d'individus, des extensions totales concernées ne peut pas être dénié et pose un problème bien réel.

. *Concept itératif et concept dichotomique du possible.*

Tous les « loci » susmentionnés supposent pour établir la nécessité des hypothétiques qu'ils fondent la partition exhaustive d'une collection qui, pour pouvoir l'être, doit être exhaustivement donnée. Si les individus sont contingents, aucun nombre donné (et fini) d'individus possibles ne peut être posé comme nécessairement dernier, étant admis que pour Boèce comme pour Abélard les individus diffèrent « numero » ; de là, il faut poser quelque chose comme une variable générale prenant pour valeur n'importe quel

nombre fini, étant entendu que si « n » est un nombre possible, tout ordinal ayant un successeur possible, « n + 1 » l'est aussi et si « n + 1 » est possible, « (n + 1) + 1 » l'est aussi et ainsi de suite : ce concept itératif du possible - comme une totalité ouverte - est bien différent de celui qui est obtenu par complémentation de l'ensemble vide ; et c'est ce dernier qui est présupposé dans l'assertion de la nécessité – sur tout le possible – des « loci » « a definitione », « a paria in praedicatione », « ab oppositis » et « ab immédiatis ». Faute d'une inséparabilité conceptuelle, leur vérité repose sur la partition d'un ensemble d'individus total : dans les exemples de Boèce, c'est cette partition d'une totalité d'individus en ceux qui ont la propriété et ceux qui ne l'ont pas, qui permet d'apprendre que tous les individus qui ont la propriété d'être animal rationnel mortel ont celles d'être homme, que tous ceux qui ont la propriété d'être homme, ont aussi, sans exception, la propriété d'être « risibile », qu'aucun de ceux qui ont la propriété d'être homme n'ont la propriété d'être pierre et que tous ceux qui n'ont pas la propriété d'être sains, sont, sans exception, malades. Cette partition suppose un autre concept intuitif du possible : non pas celui itératif d'une totalité ouverte, mais celui d'une totalité exhaustivement donnée, puisqu'exhaustivement divisible et ainsi fermée. Il faut interpréter extensionnellement l'inférence (il n'y a pas inséparabilité conceptuelle), soit *in re :* pour cela, il n'y a pas d'autre moyen que de partitionner une totalité d'individus (il n'y a de *res in re* qu'individuelle, pour tout le monde) en ceux qui ont la propriété « être homme » et ceux qui ne l'ont pas. Pour le *locus a definitione :* je constate qu'il n'y aucun individu dont « homme » soit vrai et dont « animal rationnel mortel » soit faux ; de plus je constate qu'il n'y aucun individu dont « homme » n'est pas vrai et dont « animal rationel mortel » soit vrai ; alors, je peux conclure « si est homo, est animal rationale mortale » tel que « si est animal rationale mortale, est homo ». La première hypothétique, pour Abélard, est vraie *sine constantiis* (il y a inséparabilité conceptuelle) et la seconde fausse *sine constantiis* (rien n'interdit qu'existe un animal rationel mortel qui, manquant de l'un des autres différences de l'homme, ne soit pas homme : l'impossibilité est seulement catégorique (dans l'état actuel de notre savoir)). Pour le *locus a paria in praedicatione* (soit l'inférence mutuelle entre le propre et l'espèce), c'est la même chose : on partitione une totalité d'individus en ceux qui sont hommes et ceux qui ne le sont pas, on vérifie que tous ceux qui sont des hommes sont capables de rire et qu'aucun de ceux qui n'en sont pas n'est capable de rire, et on conclut : « si est homo, est

risibile » tel que « si est risibile, est homo », des hypothétiques fausses *sine constantiis* (il n'y a inspérabilité conceptuelle qu'entre l'espèce et tel caractère « maius » de sa définition (genre ou différence) : en effet la *paritas* n'est jamais intensionnelle mais seulement extensionnelle). Pour le *locus ab oppositis :* on partitionne toujours une totalité d'individus en ceux qui sont « A » et ceux qui ne sont pas « A », on vérifie qu'aucun de ceux qui sont des « A » ne sont des « B » et on pose « si est A, non est B ». Pour le *locus ab immediatis,* on pose toujours la même totalité d'individus, telle qu'on verifie qu'aucun de ceux qui sont des « A » ne sont des « B » et conversement, et on conclut « si est A, non est B » tel que « si est B, non est A ». Qu'on le dise ou qu'on ne le dise pas, dès qu'on utilise toutes ces inférences, on opère une partitition extensionnelle exhaustive sur une totalité d'objets : il n'y a pas moyen de faire autrement et on ne peut pas reprocher à Abélard de s'interroger sur le statut de cette totalité : catégorique (« cum constantiis ») ou hypothétique (« sine constantiis »)[1]? La totalité en question n'est pas obtenue par l'introduction d'une variable générale prenant pour valeur toutes les items successifs d'un concept itératif du possible, mais, bien différemment, par « complémentation » de l'ensemble vide (« entendue « sine constantiis » : tout le possible), c'est-à-dire par la position de l'ensemble immédiatement opposé à la « continentia » vide de « impossible». Pour comprendre la théorie des topiques, il faut avoir présent à l'esprit la différence intuitive entre un concept ouvert du possible (« si est A, est B » (« locus a specie » ou « a definito ») tel que « si non est B, non est A » (« locus a genere » ou « a definitione »), mais non pas tel que « si est B, est A ») et un concept partitif, fermé du possible (« si est A, est B » si et seulement si « si est B, est A », « loci a definitione » ou « a paria in praedicatione », « si est A, non est B » (« ab oppositis ») et « si non est B, est A » (« ab immediatis »)). La différence entre les deux tient à deux éléments : a) la contingence des individus et, donc, l'infinité de leur nombre total pour notre connaissance; b) la question de l'existence en logique d'un ensemble universel (qui est ce qu'on pose par complémentation de l'ensemble vide). Pour maintenir la contingence des individus et recevoir certaines

[1] Surtout lorsqu'on sait à quelles difficultés insurmontables a conduit la réception implicite ou explicite d'un principe de compréhension universel (« tout concept a pour extension un ensemble »). On sait que ce principe est la cause de l'échec du projet logiciste de Frege et que, pour éviter les antinomies auxquelles ce principe conduit, il est absolument nécessaire de poser *l'existence* (logique, non physique) de l'ensemble partitionné (étant entendu que l'ensemble universel – le complémentaire de l'ensemble vide – étant contradictoire, ne peut être posé comme existant). Le problème posé par Abélard est tout ce qu'on veut, sauf artificiel.

propositions comme nécessaires sur ce domaine, il convient d'introduire un domaine infini (au moins « in nostra cognitione ») : c'est ce qu'Abélard lit chez Boèce (les individus sont en nombre infini, c'est une affirmation boécienne). Cette totalité est une totalité ouverte ; tant qu'elle le demeure, on peut poser la nécessité simple et c'est le cas dans le « locus a specie » (ou « a definito ») : on pose « si est A, est B » sans poser la converse simple, autrement dit, on *exclut l'opposition* entre les contenances des deux prédicats *sans poser leur identité*[1] : on laisse, par principe, ouverte la question de savoir s'il existe ou non un objet dont « B » est vrai, et « A » faux. Ici, la nécessité provient de l'inséparabilité conceptuelle entre un statut spécifique d'objet et ses caractères définitionnels ; dès qu'il faut diviser exhaustivement ce domaine, de deux choses l'une : ou nous avons l'ensemble absolu de tous les individus possibles, obtenu par complémentation de l'ensemble vide (c'est en effet cet ensemble qui est nécessairement posé dès qu'on pose – à quelque niveau qu'on se place dans l'arbre de Porphyre – une partition exhaustivement nécessaire *sine constantiis*) ou nous renonçons à exclure de manière absolue et définitive que cette partition puisse laisser échapper quelque chose. Abélard choisit la deuxième solution et il est de ce fait clair qu'il s'agit de maintenir un concept ouvert, itératif du possible par lequel Abélard cherche à concilier la possibilité d'un savoir – « locus a definito » ou « a specie »[2] – et la contingence des individus, sans, donc, sacrifier un des deux principes à l'autre : il faut bien comprendre qu'il y a un lien essentiel entre le principe de l'infinité du nombre total des individus possibles (« in nostra cognitione ») et leur contingence ; ce lien, établi par Boèce[3], est constamment

[1] Donc, il n'est pas nécessaire de poser la partition exhaustive d'un *totum universale.*

[2] Il n'y a pas de « res una sive multiplex » universelle. Si l'affirmation de l'inférence nécessaire entre le défini et ses caractères définitionnels suppose la position d'un ensemble universel, alors en excluant cet ensemble, nous excluons la possibilité même d'un savoir. C'est ce qui arrive si rejetant le premier sens de la nécessité (l'inséparabilité conceptuelle) nous posons, malgré tout, la nécessité de l'inférence entre le défini et sa définition : il nous faut alors prendre l'ensemble de toutes choses, le diviser en deux sous-ensembles, ceux dont « être A » est vrai et ceux dont « être A » est faux de manière à constater à notre satisfaction qu'il n'existe pas de choses dont « être A » soit vrai et « être B » faux, d'où nous concluons : « si est A, est B ». Si c'est ainsi que nous procédons, en posant la nécessité absolue d'un tel raisonnement, il est inutile de nier l'existence dans la logique étudiée d'une « res una sive multiplex » universelle. La question pour Abélard est bien de clôturer la reprise du corpus logique sans poser, par mégarde, l'existence de ce qu'en commentant l' *Isagogê* avec Boèce il avait commencé par exclure.

[3] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* éd. Schepps-Brandt, pp. 226^{21}- 227^{3} : « Individua vero quae sub unaquaque sunt specie, infinita sunt *vel quod in generatione et corruptione posita nunc quidem incipiunt esse, nunc vero desinunt* ». Ce lien entre contingence et infinité est repris par Abélard de la *Dialectica* à la LNPS. *Dialectica,* p. 547^{12-14} : « Infinitas autem ista quam non facit natura rerum, sed nostra inscientia atque existentiae mobilitas in his quidem diu persistere non possunt individuis (…). ». LNPS, éd. Geyer,

réitéré par Abélard. Nous avons donc : 1) le nombre total des individus possibles est infini (le domaine du possible est un domaine infini) et 2) il n'y a pas d'ensemble universel. La théorie des topiques d'Abélard est, nous semble-t-il, inintelligible dans ses choix si nous ne gardons pas à l'esprit la volonté d'Abélard de concilier ces deux principes.

Abélard commente une logique qui est fondée sur la distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle. Abélard veut maintenir strictement le principe ontologique de la contingence de l'existant. Par exemple : « Si actum rei consideremus, nihil esse hominem necessario inveniemus » (*Dialectica*, éd. cit., p. 192^{7-8}) ; d'où il résulte qu'Abélard admet (un point fondamental pour comprendre la *Dialectica*) des possibilités qui ne seront jamais réalisées :

> « Possible » et « contingent » donnent exactement le même sens. Car, ici, par « contingent » nous n'entendons pas ce qui arrive en acte, mais ce qui peut arriver, même si cela n'arrive jamais, pourvu au moins que la nature de la chose ne répugne pas à ce que cela se produise, mais le tolère » (*Dialectica,* éd. cit. p. 193^{31-34})[1].

De là, ce n'est pas au niveau catégorique que peut s'établir la relation de suppression nécessaire qui distingue la relation essentielle entre un prédicat et son sujet d'une relation accidentelle. Du point de vue catégorique – celui de l'*actus rei* – nous ne trouverons rien être nécessairement homme, pas même Socrate[2]. C'est l'hypothétique « si est Socrates, est homo » qui est vraie, telle que sa vérité ne dépend de l'existence actuelle d'aucun homme. Dans la logique d'Aristote, il y a des définitions, lesquelles fondent la distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle, c'est-à-dire telle que la relation de suppression nécessaire qu'elles posent doit se fonder sur le possible,

---

p.532^{11-17} : « Si enim *omnibus* hominibus adesse aliquid vel abesse ostendere velimus, per particularia nomina *hoc facere non possumus*, tum propter *inconstantiam*, cum modo habent substantiam, modo non, tum propter eorum infinitatem, quia de infinitis teste Platone nulla certa habetur doctrina. Opportuit igitur universalia inveniri, ut facerent, quod *singula facerre non poterant.* »

[1] « « Possibile » quidem et « contingens » idem prorsus sonant. Nam « contingens » hoc loco [non] quod actu contingit accipimus, sed quod contingere potest, si etiam numquam contingit, dummodo natura rei non repugnaret ad hoc ut contingat, sed patiatur contingere » et Abélard d'ajouter « ut, cum dicimus : « *Socratem possibile est esse episcopum* », etsi numquam sit, tamen verum est, cum natura ipsius episcopo non repugnet » (« de sorte que, lorsque nous disons : « *il est possible que Socrate soit évêque* », même si cela ne se produit pas, cependant, cela est vrai, puisque la nature (de Socrate) ne répugne pas (au fait d'être) évêque ».

[2] « (…) si actum rei consideremus, nihil esse hominem necessario inveniemus. » *Dialectica,* éd. cit., p. 195^{7-8}.

indépendamment de ce qui existe ou non actuellement[1]. Si la distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle doit être maintenue, elle doit être fondée sur le domaine de vérité des hypothétiques, soit le possible. En réalité, Abélard utilise la théorie des topiques – qui n'est dans le texte de Boèce qu'une théorie de l'argumentation probable – pour situer le lieu des définitions exactement là où ceci n'implique pas soit de supprimer la contingence de l'existant soit de poser, *in fine*, l'existence d'un ensemble universel. C'est au niveau des hypothétiques simples que, chez Abélard, s'enracine la distinction entre prédication substantielle et prédication accidentelle : de là, cette théorie est particulièrement importante dans le contexte aristotélicien tel que le comprend Abélard.

Ainsi sont posées comme nécessaires les hypothétiques « a specie »[2] ou « a definito »[3] et leurs contrapositions[4] au sens où le genre et les différences sont des caractères constitutifs de la *sententia* de l'espèce. Pour le « locus a definitione », Abélard n'admet donc qu' avec « maxima probabilitas » la converse simple du « locus a definito » (« si est animal rationale mortale, est homo »), alors même qu'il ne doute pas de la catégorique universelle correspondante : « omnis animal rationale mortale est homo », de la modale : « animal rationale mortale non esse hominem impossibile est » ou de la nécessité de l'argument : « est animal rationale mortale : ergo est homo ». L'argument utilisé par Abelard pour rejeter la nécessité de l'hypothétique correspondante, alors même qu'il affirme la vérité de la catégorique universelle, est certainement un argument très important pour contribuer à tirer au clair le sens de la distinction entre « nominales » et « reales » et sur ses ambiguïtés du point de vue de son interprétation en termes modernes « nominalisme/réalisme ».

Dans un manuscrit anonyme de Munich[5], on trouve le propos suivant :

> Certains disent, et surtout les « reales », que la description du genre [de Porphyre : « quod praedicatur

[1] Au sens où Abélard nie que cette proposition : « Necesse est Socratem esse corpus » soit vraie parce que : « Quaecumque igitur vel aliquando non fuerunt aliquid vel aliquando non erunt, non sunt ex necessitate illud.» (« Tout ce qui, une fois, n'a pas été quelque chose ou qui, une fois, ne le sera pas, n'est pas ce quelque chose par nécessité »). *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. $201^{14\text{-}16}$.

[2] « Si est homo, est animal ».

[3] « Si est homo, est animal rationale mortale ».

[4] Soit « Si non est animal, non est homo » et « Si non est animal rationale mortale, non est homo ».

[5] München, Clm 14458, f. 57r. Cf. *Vivarium* XXX, I (1992) : Yukio Iwakuma et Sten Ebbesen, « Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century : A List of Sources », n° 22, p. 181.

> de pluribus differentibus specie in quid et univoce »] convient à tout genre et au genre seul ; ils disent, en effet, que la définition du genre[1] est genre et que la définition de l'espèce est espèce. Nous, les « nominales », nous disons qu'aucun discours composé n'est genre ou espèce[2].

Il avait, en effet, été précisé dans le paragraphe précédent que « c'est une règle, selon nous *nominales*, qu'aucun discours composé n'est genre ou espèce ; mais il est clair que « substance animée sensible » [la définition du genre « animal »] est un discours composé, *donc il n'est pas genre.* ». Ce texte qui, contrairement à une interprétation rapide, ne propose nullement que les *reales* confondent le signe et son signifié, en tous cas au sens de la *res significata* – nous apprend, bien différemment, que certains et particulièrement les *reales*, considérant que la *res siginficata* ou *nominata* du terme générique et celle de sa définition sont la même, posent que la définition du genre est, comme le terme générique lui-même, prédicable « de pluribus differentibus specie in quid et univoce » et est ainsi genre, parce que la définition du genre « animal » (soit « substantia animata sensibilis ») est, comme le terme générique lui-même, prédicable de cette manière « de homine, de asino, de capra », dit le texte que nous commentons. Autrement dit, les *reales* pensent qu'importe peu que le *sermo* prédiqué soit « simplex » (« animal ») ou « complexus » (« substantia animata sensibilis ») pourvu que la « res nominata » soit la même, ce qui, en principe, si « substantia animata sensibilis » définit bien « animal » doit être le cas. Les *nominales* ne nient pas, pensons-nous, que la *res nominata* d'un genre ou de sa définition ne soit la même, mais ils nient pourtant la réductibilité de l'un à l'autre, à savoir que la définition puisse toujours tenir lieu du terme générique, ceci parce que, nous est-il dit, aucun « sermo complexus » – ce qui est le cas de toute définition – n'est genre ou espèce. D'un point de vue nominaliste, on comprend mal ce qui est défendu ici : les *reales* soutiennent que la « nominatio » étant la même, le genre et la définition sont interchangeables puisque, donc, co-référentiels : c'est ce qu'un nominaliste devrait aussi soutenir. Or ce sont les *reales* qui soutiennent cette thèse et les

[1] Il ne s'agit pas de la « descriptio Porphyrii » qui n'est pas une définition, mais de, par exemple pour ce genre « animal », de la définition « substantia animata sensibilis ».

[2] Loc. cit. : « Quidam enim dicunt, et maxime reales, quod praedicta descriptio convenit omni et soli generi ; dicunt enim quod definitio generis est genus et definitio speciei est species. Nos autem nominales dicimus quod nullus sermo complexus est genus vel species ». Cette thèse est explicitement soutenue par Abélard dans la LNPS : « Nota, quia illud « quod » praemissum in diffinitione [generis] excluduntur aequivoca et orationes et sic diffinitiones. *Si enim diffinitiones genera esse dicamus, fallimur* (…) ». LNPS, éd. Geyer, p. 536^{40}- 537^{2}.

nominales qui s'y opposent formellement. En fait, pour comprendre cette divergence, il faut une fois de plus éviter de projeter sur l'opposition *reales*/*nominales*, l'opposition « réalistes »/ « nominalistes » qui nous masque les enjeux réels. Si le genre n'est pas réductible à sa définition, comment peut-il être introduit par elle ?

Nous voyons dans la *Dialectica* que, si Abélard ne doute pas que la catégorique universelle « omnis homo est animal rationale mortale » ne soit simplement convertible, par permutation du sujet et du prédicat (« omnis animal rationale mortale est homo » est une catégorique universelle vraie), il nie que l'hypothétique « si est homo, est animal rationale mortale » qui est une proposition nécessaire ne soit simplement convertible (par permutation de l'antécédent et du conséquent, la contraposition étant, par contre et bien entendu, vraie)[1]. Abélard nie que « si est animal rationale mortale, est homo » soit une hypothétique vraie « sine constantiis », et soit ainsi une proposition nécessaire. Elle ne peut être vraie que « cum constantiis », c'est-à-dire avec l'ajout d'une catégorique posant comme donnée l'extension divisée, celle qui est nécessaire à l'établissement de sa vérité (telle que nous vérifions qu'il ne peut exister aucun animal qui soit et rationnel et mortel et non-homme : « cum sit animal » dit Abélard). Autrement dit, Abélard admet dans le domaine couvert par les catégoriques – celui de l'actuel et de son « ampliatio » – la convertibilité mutuelle entre genres et espèces et leurs définitions, mais il ne l'admet pas dans le domaine couvert par les hypothétiques, celui sans limite autre que la possibilité simple. L'exemple pris est toujours « homme ». Abélard soutient que, quant à la donnée actuelle, l'ajout au genre, « matière » de l'espèce, des différences « mortel » et « rationnel » suffit à l'identification de la « res speciei », de l'extension de l'espèce ; ce qui ne signifie pas, précise-t-il, que les différences mentionnées (« rationnel », « mortel ») soit, en plus du genre, seules constitutives du statut d'objet spécifique « homme ». De fait, ceci est faux, puisque les définitions «animal gressibile bipes» (Aristote) et «animal rationale mortale» (Boèce) définissent le même statut, et que donc celui-ci contient d'autres différences que «rationnel » et «mortel». Autrement dit, Abélard pose que les caractères différentiels qui, ajoutés au genre, peuvent suffire à

[1] *Dialectica,* éd. cit., p. 333^{34} - 334^{2} : « Si enim homo est, animal est, sive rationale sive etiam mortale ; unde et si homo est, est animal rationale mortale ; *sed non convertitur*. Neque enim in definitione huiusmodi tota definiti vocabuli significatio clauditur » (« En effet, si un homme existe, un animal existe, soit rationnel, soit aussi mortel ; de là aussi, si un homme existe, existe un animal rationnel mortel ; mais la converse est fausse. En effet, dans un définition de ce genre n'est pas enclose toute la signification du terme défini »).

identifier la «nominatio» de l'espèce, peuvent ne pas suffire à «constituer» – c'est le terme utilisé – cette espèce[1] :

> Non itaque animalis ad rationalitatem et mortalitatem coniunctio hominis substantiam quam per se non facit, per se exigit. Cum tamen haec tria ad constituendum hominem non sufficiunt, sufficiunt ad definiendum. [« C'est pourquoi il est faux que la conjonction d'animal à la rationalité et à la mortalité exige par soi la substance de l'homme que par soi elle ne fait pas. Cependant, alors que ces trois [caractères] ne suffisent pas à constituer l'homme, ils suffisent à le définir »].

Cette idée est importante pour bien comprendre - si l'on admet, comme cela paraît probable, qu'Abélard est la source majeure des «nominales» - la divergence susmentionnée entre «reales» et «nominales» et apprendre ainsi quelque chose sur ce qui les opposent réellement.

Abélard fait d'abord remarquer que, de fait, dans le corpus boécien, il y a deux définitions utilisées pour l'espèce «homme» : «animal gressibile bipes» (qu'Abélard attribue plutôt à Aristote) et «animal rationale mortale» (qu'il attribue plutôt à Boèce)[2]. Les deux énoncés définitionnels suffisent pour déterminer la même extension, celle de l'espèce «homme» et sont, donc, à titre de définitions, tout deux valables et, pour cette identification, ajouter à «animal rationale mortale» «gressibile, bipes» serait inutile. Mais cela nous indique que «rationale» et «mortale» n'épuisent pas les caractères constitutifs de l'espèce : s'y ajoutent «gressibile» et «bipes» et peut-être d'autres encore que nous ignorons actuellement :

> La raison en est que toutes les formes substantielles contribuent à égalité avec le genre à faire la substance de l'homme ; et sont aussi bien nécessaires à sa subsistance que le sont « rationnel » et « mortel », «capable de se déplacer», «bipède» ou «capable de science» et beaucoup d'autres qui viennent dans sa substance et dont nous n'avons pas les noms. C'est pourquoi de même que l'homme ne peut exister sans la rationalité ou la mortalité, ainsi il ne le peut sans toutes les autres différences sans exception [3].

---

[1] Cf. *Dialectica,* éd. cit., p. 333^{16-19}.

[2] « Eidem namque homini diversas definitiones diversi assignant, quae non solum voce, verum etiam sensu discrepare videntur. Aristoteles namque hominem tali definitione terminavit : «animal gressibile bipes», Boethius vero in eodem usus est ista : «animal rationale mortale» ». *Dialectica,* éd. cit., p. 592^{12-16}.

[3] *Dialectica,* éd. cit., p. 332^{9-13} : « Haec autem est ratio [quod] hominis quidem substantiam formae eius substantiales omnes aequaliter cum ea generali conficiunt ac tam bene ad ipsius subsistentiam necessariae sunt « gressibile » et « bipes » seu « perceptibile disciplinae » multaeque aliae quae in substantiam eius veniunt, quarum nomina non habemus sicut

Il en résulte que «animal rationale mortale» suffit à définir actuellement « homme », mais, assurément, ne suffit pas à constituer l'espèce qui comporte bien d'autres caractères essentiels connus de nous *ou non*. De là, cette conclusion : « C'est pourquoi il est faux que la conjonction d' «animal» à la rationalité et à la mortalité exige par soi une substance de l'homme que par soi elle ne fait pas ». Aussi, à strictement parler, «si est animal rationale mortale, est homo» est une proposition fausse.

> Cependant, alors que ces trois caractères ne suffisent pas à constituer l'homme, ils suffisent à le définir[1]. Si, en effet, l'on posait après ceux-ci «capable de marcher», «bipède», on jugerait cela superflu dans la construction [de l'énoncé de la définition] (…). En effet, tout ce qui est homme est animal rationnel mortel, et conversement. Cependant, dans la constitution de la chose, Dieu n'a rien disposé de superflu. Alors que dans la conjonction des choses rien n'existe qui soit superflu, cependant, dans la construction des noms, on peut noter du superflu. Mais si, toutefois, nous voulions donner une définition qui exprime toute la substance de l'homme, il ne semble pas superflu d'ajouter toutes les différences, comme si nous disions : «L'homme est l'animal informé de la rationalité, de la mortalité, de la capacité de marcher,

---

« rationale » aut « mortale ». Sicut itaque nec praeter rationalitatem aut mortalitatem homo potest existere, ita nec prater ceteras differntias ».

[1] Cette même thèse est reprise dans le chapitre de la *Dialectica* consacré aux définitions : *« C'est pourquoi ces [caractères] suffisent à définir qui ne suffisent pas à constituer. De même, en effet, que l'homme ne peut subsister sans la rationalité et la mortalité, de même il ne peut nullement demeurer sans toutes les autres différences par lesquelles sa substance s'accomplit également. Peut-être en est-il certains qui veulent que dans la définition de l'homme soient intelligées toutes les différences de celui-ci, comme c'est le cas dans le nom. Mais ceci est faux. En effet, puisque la définition tire sa signification de ses parties, il convient que soient posés [en elle] les vocables désignatifs de toutes les différences de l'homme. Mais « rationnel » et « mortel » et tous les autres noms des différences ne contiennent rien sinon leurs différences propres. Donc puisque certaines différences sont laissées de côté par la définition, celle-ci ne contient pas tout le sens de «homme ». De là, il n'est pas nécessaire qu'elle soit antécédent au nom « homme », mais [il est nécessaire qu'] elle le suive ; en effet la consécution est droite et nécessaire lorsque le conséquent est contenu dans l'antécédent ; « homme » contient tout le sens de sa définition, mais puisqu'il l'excède, son sens n'est pas compris dans sa définition . »* [« Sufficiunt itaque ad definiendum quae non sufficiunt ad constituendum. Sicut enim homo prater rationalitatem vel mortalitatem non potest subsistere, ita nec praeter ceteras differentias, quibus aeque substantia ipsius perficitur, ullo modo potest permanere. Erunt autem fortasse qui velint in definitione hominis omnes ipsius diffrentias intelligi, sicut in nomine. Sed falso. Cum enim ipsa definitio ex partibus suis significationem contrahat, oportet etiam ipsa vocabula poni omnium hominis differentiarum designativa. At vero « rationale » et « mortale » ceterarumque differentiarum nomina nonnisi proprias differentias continet. Cum igitur aliquae hominis differentiae a definitione relinquantur, non totam «hominis» sententiam defnitio ipsius tenet. Unde ipsam ad nomen « hominis » non necesse est antecedere, sed consequi, tunc enim recta est ac necessaria consecutio, cum in antecedenti consequens continetur ; « homo » vero totam defnitionis suae sententiam continet, sed cum ea excedat, ipius sententia in definitione non comprehenditur »]. *Dialectica,* éd. cit., p. $594^{26} – 595^{4}$.

> du caractère d'être bipède, etc….» Si, en revanche, nous visons seulement à l'égalité, il suffit de composer une définition telle qu'elle puisse être échangée avec le défini, selon, certes, la donnée actuelle de la chose, et non selon la nature [de la chose]. En effet, maintenant, en acte, il se trouve qu'on ne rencontre aucun animal informé à la fois de la rationalité et de la mortalité en dehors de l'homme, *mais aucune nature ne paraît exiger cela*[1].

Et c'est pourquoi la catégorique universelle «tout homme est animal rationnel mortel» est convertible, alors que l'hypothétique correspondante ne l'est pas : le domaine – et le propos d'Abélard est particulièrement clair ici sur cette différence – n'est pas le même. Le statut spécifique ou générique d'objet est plus riche de déterminations que nous ne sommes capables d'en discerner : notre discernement des différences constitutives de ce statut est suffisant pour identifier son extension actuelle, et, en ce sens pour définir, mais il est insuffisant pour «constituer», littéralement faire, le statut spécifique d'objet, *c'est-à-dire tel que le défini soit introduit par sa définition et en résulte* : répétons-le, «sine constantiis» «si est animal rationale mortale, est homo» est une conséquence fausse.

Il ne fait, nous semble-t-il, guère de doute que la thèse des «nominales» rapportée par l'Anonyme de Munich a son origine dans cette thèse d'Abélard. Il faut bien comprendre ce qui est en jeu ici, soit probablement l'un des points essentiels du débat entre les dits «reales» et les dits «nominales», un débat qui explique leurs noms respectifs : les «reales» soutiennent que c'est toujours la «res» qu'il faut prendre en considération et qu'ainsi du point de vue de leurs extensions réelles un terme spécifique et l'énoncé définitionnel correspondant sont interchangeables. En ce sens, ils soutiennent qu'un concept spécifique peut être introduit par l'énoncé définitionnel correspondant («si est animal rationale mortale, est homo»). Abélard le nie, parce que l'énoncé qui suffit – *actuellement* – à définir l'extension de «homme» ne contient pas tous les caractères constitutifs du statut spécifique d'objet :

[1] *Dialectica,* éd. cit., p. 333^{19-33} : « Si enim vel «bipes» vel «gressibile» post ita in definitione poneretur, superfluitas in constructione iudicaretur, cum illa per se hominem aequali definitione determinent. Quicquid enim homo est, animal rationale mortale est, et econverso. In rei tamen constitutione nihil Deus superflue posuit. Cum vero in rerum coniunctione superfluum nihil existat, in construtione tamen nominum potest notari superfluitas. Sed si tamen definitionem dare velimus quae totam hominis substantiam exprimat, non videtur superfluum omnes apponere diffrentias, ac si sic diceremus : «homo est animal informatum rationalitate et mortalitate, bipes, gressibile»» etc. Si vero ad aequalitatem tantum [at]tendamus, sufficit talem definitionem componere quae ad definitum converti possit, *secundum actum rei, non secundum naturam. Ita enim in actu modo contingit quod nullum animal rationalitae et mortalitate simul informatum reperitur praeter hominem ; nulla tamen id natura videtur exigere* ».

l'énoncé qui suffit à définir ne suffit pas «ad constituendum substantiam», à constituer l'être substantiel de la chose; il y a d'autres caractères que nous savons nommer («gressibile», «bipes», «perceptibile scientiae») ou non et qui, non actuellement nécessaires pour identifier l'extension de l'espèce, sont nécessaires «pour constituer la substance de l'homme». En droit, sinon en fait, rien n'empêche, puisque que le statut spécifique est plus riche et complexe que ce que révèle notre analyse, que quelque chose soit «animal rationnel mortel» et pourtant, n'ayant pas telle autre différence à nous connue ou non, ne soit pas homme : nous ne pourrions l'exclure que si nous avions la certitude que la formule définitionnelle à nous connue est suffisante pour «constituer» la substance même de la chose, ce que nous ne pourrions vérifier qu'en la *créant* et ce qui suppose ainsi quelque chose comme une science totale et absolue de cette chose, une science suffisante pour la produire[1]. Si nous connaissions toute la substance de l'homme, nous en saurions assez pour produire cette réalité naturelle. L'espèce contient tous les caractères définitionnels nécessaires à sa constitution, aussi contient-elle dans sa «sententia» «animal rationale mortale» ou «gressibile bipes» mais l'inverse n'est pas vrai : «animal rationale mortale» ne contient pas dans sa «sententia» «gressibile», «bipes» et encore telle autre différence nécessaire à la substance de l'homme que nous ne savons pas même nommer ; de là, le sens strict de la nécessité de l'inférence – l'inséparabilité conceptuelle – ne peut s'appliquer entre la définition, actuellement suffisante, de l'espèce et l'espèce[2]. En

[1] On se souvient que, pour Abélard, il n'y a pas de statut générique ou spécifique d'objets artificiels, non produits par la nature.

[2] « *Unde ab omni necessitate alienam censemus illam consequentiam in qua huiusmodi definitio definitum ponit,* quae quidem definitio, licet sit hominis substantiae, tamen eam omnino non exprimit, cum non omnia illa quae in eius substantiam conveniunt, non contineat » (« De là, nous estimons privée de toute nécessité cette conséquence en laquelle la définition pose le défini : cette définition, bien qu'elle appartienne à la substance de l'homme, cependant, ne l'exprime pas entièrement, puisqu'elles ne contient pas tous ces [caractères] qui s'assemblent dans sa substance »). *Dialectica,* p. 334^{19-23}. Cette thèse est évidemment inintelligible dans le cadre d'une logique nominaliste : on notera qu'elle est pourtant certainement à l'origine d'une des thèses distinctives des *nominales*. Nous constatons, une fois de plus, l'inconsistance philosophique de la traduction de « nominales » par « nominalistes ». La distinction « nominales »/ « reales » s'établit dans un cadre épistémologique commun dont le trait essentiel est une sémantisation générale de la logique : nous soutenons que ce qui les distingue est la réductibilité ou non du fondement de l'imposition du nom universel à la «res», c'est-à-dire dans le cadre boécien commun aux deux partis, à l'individuel ; ce sont les «nominales» qui pose une irréductibilité entre le fondement de l'imposition du nom et la «res nominata», ou, en d'autres termes, une irréductibilité de la «significatio stricte accepta» à la «significatio rerum» : les «nominales» sont ceux qui demande qu'on prenne garde à l' imposition des noms et non seulement aux «res nominatae» (les «nominales» ne doutent pas que la «res» nommée par le défini et la définition ne soit la même, du moins (Abélard) «ex actu rei»). Quoi qu'il en soit de la variété de ce que recouvre, ici ou là, le terme «nominales»,

l'absence d'inséparabilité conceptuelle, c'est uniquement la «res» qui peut permettre de vérifier la convertibilité mutuelle du défini et de la définition, mais nous nous souvenons que, pour notre connaissance, il n'y a pas de «res una sive multiplex» universelle ; aussi, l'inséparabilité entre la définition et le défini est-elle seulement actuelle, catégorique et non pas hypothétique, susceptible d'être assertée sur la totalité de ce qui est objectivement possible : «in natura».

Cette thèse d'Abélard est importante parce qu'elle montre que pour lui l'énoncé définitionnel ne peut suffire à introduire un concept spécifique ; ce n'est pas, littéralement, l'énoncé définitionnel de l'espèce qui fait l'espèce, qui, donc et au sens propre, l'introduit. Le syntagme définitionnel n'est que l'explicitation du contenu conceptuel du concept spécifique, tel que celui-ci est déjà donné (et, donc, non introduit par cet énoncé définitionnel) et tel que cette analyse suffit à identifier toute mais seulement toute l'extension actuelle de l'espèce. Pour parvenir à des définitions exhaustives, on comprend qu'il faudrait parvenir à une division de l'arbre de Porphyre, par genres et différences, non pas actuellement suffisante, mais absolument dernière : parvenir à l'individuel non pas pour notre connaissance mais absolument et tel que, pour notre connaissance, le nombre total des individus possibles est infini. Il n'y a pas, pour notre connaissance, de concept absolument spécialissime, mais seulement actuellement spécialissime. L'analyse du possible en ses composants absolument derniers suppose la donnée d'une omniscience dont on comprend que si nous la présupposions comme disponible pour nous, elle trivialiserait toute la théorie construite, en supprimant par le fait même d'une telle idéalisation toute forme d'aporicité dans cette théorie. Le caractère actuel, jamais absolu, du rang spécialissime d'un statut d'objet est une donnée constante de la pensée d'Abélard (que l'on retrouve dans la LNPS lorsqu'Abélard nie le caractère spécifique du nom «phoenix», le départ en termes individuels, spécifiques ou génériques se faisant relativement à la donnée *actuelle* de leur extension respective et *jamais* de manière absolue[1]).

---

il ne fait aucun doute que l'irréductibilité du fondement de l'imposition du «nomen universale» à l'individuel est soutenue par Abélard.

[1] C'est un point essentiel de la sémantique des universaux d'Abélard (que nous appelons la clause « phoenix »). Par exemple : « Quod autem [nec] phoenix nec aliud universale dicatur in natura, plane ostendit Porphyrius (…). Si enim quantum ad naturam genera et species dicerentur, homo genus dici posset, cum in natura praedicabilis sit de pluribus diffenrentibus specie in quid ; quippe plura animalia creari possint, quibus tota diffinitio hominis conveniret et quibusdam de illorum numero quaedam substantialis differentia adveniret, secundum quam a ceteris habentibus substantialiter different, et de omnibus hoc nomen «homo» praedicabile

La non-convertibilité «in natura» – dans le domaine du possible, qui est celui des hypothétiques – entre genre ou espèce et les syntagmes définitionnels correspondants n'est évidemment pas une thèse nominaliste, en un sens clair de ce terme, et il n'y a aucun équivalent d'une telle thèse dans ce qu'il y a de plus proche au moyen-âge d'un nominalisme contemporain, la sémantique d'Ockham. La thèse d'Abélard est donc que le passage du domaine «in actu» au domaine «in natura» suspend la convertibilité simple entre la définition de l'espèce et l'espèce : la *sententia* de «homme» exige «animal rationale mortale» mais l'inverse est inexact : «animal rationale mortale» n'exige pas dans sa *sententia* «homme» parce que dans le domaine simple du possible rien n'interdit que quelque chose soit animal rationnel mortel et ne soit pas homme, «homme» comportant, outre ces caractères définitionnels, d'autres encore, connus ou inconnus de nous, et tout aussi nécessaires sinon «ad definiendum», du moins «ad constituendum substantiam» ; dès lors que la *sententia* de «homme» est posée, la totalité des caractères qui constituent ce statut sans en excepter un seul (sans quoi le statut ne constituerait la substance de rien) est conçue en lui, bien que de manière confuse et implicite : cette totalité est conçue de manière globale, intuitive[1]. Comprenons bien : la «sententia» de l'espèce contient la «sententia» de l'énoncé qui suffit à définir son extension actuelle mais la converse n'est pas vraie ; Abélard fait l'hypothèse que notre connaissance des caractères définitionnels d'un statut générique ou spécifique est incomplète – elle suffit pour identifier l'extension actuelle de ce statut mais non pour le constituer, c'est-à-dire pour identifier toute son extension possible. En l'absence de convertibilité conceptuelle entre le défini et sa définition, c'est la considération non de la «*sententia vocis*» mais de la *«res nominata»* qui peut établir cette convertibilité mutuelle ; or, il n'y a pas de «res una sive multiplex»

---

esset in natura, sicut phoenix ». (« Que ni «phoenix» ni un autre universel ne soient dits [quant à ce qui est possible] naturellement, Porphyre le montre ouvertement (…). Si en effet genre et espèce étaient dits quant à ce qui est naturellemnt possible, «homme» pourrait être dit genre, puisque que, quant à ce qui est naturellement possible, il est prédicable substantiellement de plusieurs différant par l'espèce ; le fait est que plusieurs animaux pourraient être créés auxquels toute la définition de l'homme conviendrait et tels qu' à certains du nombre de ceux-ci adviendrait une certaine différence substantielle selon laquelle ils différeraient susbtantiellement de tous les autres ayant [la définition de l'homme] et tels que de tous ce nom «homme» serait prédicable naturellement, comme phoenix ». LNPS, éd. Geyer, p. 546^{31} – 547^{4}.

[1] *« Licet autem impositor non distincte omnes intellexerit hominis differentias, secundum omnes tamen quaecumque essent, tamquam ipsas confuse conciperet, vocabulum accipi voluit »* (« Bien que celui qui a imposé le nom n'ait pas eu l'intellection distincte de toutes les différences de l'homme, c'est, cependant, conformément à toutes, quelles qu'elles soient, en tant qu'il les a conçues confusément, qu'il a voulu que le nom soit reçu »). *Dialectica,* éd. cit., p. 595^{25-28}.

qui soit, pour notre connaissance, la «continentia» complémentaire de celle, vide de toute «res», de «impossible», pour la même raison, donc, que pour les autres «loci» rejetés ; ainsi, cette convertibilité est seulement catégorique – ou hypothétique «cum constantiis» – et non hypothétique simplement («sine constantiis»). La clef de cette démarche est toujours la même : 1) le nombre des individus possibles est infini et 2) il n'y a pas d'ensemble universel (de collection d'individus obtenue par complémentation de l'ensemble vide). C'est relativement à l'état actuel de notre savoir, que l'inférence entre la définition et le défini vaut, mais non de manière absolue. On remarque que cette thèse d'Abélard fait sens philosophiquement et, particulièrement, dans le cadre de la théorie logique étudiée. Nous avons une clef, certainement essentielle, ici du débat «reales» / «nominales». Pour les «reales», la convertibilité entre le genre (ou l'espèce) et la définition ne fait pas question : elle vaut «in natura» comme «in actu». Pour les «reales», il faut s'en tenir à la «res» et le niveau des «voces» peut être éliminé, ce qui suppose de poser l'interchangeabilité entre deux termes qui ont la même «nominatio» : la «res nominata» est, de fait, la même et, en ce sens, le genre et sa définition sont absolument interchangeables. Pour Abélard, «actualiter», entre l'espèce et sa définition il y a diversité de «sententia» et identité de «nominatio» : cette diversité de «sententia» n'autorise pas à extrapoler de l'identité actuelle de «nominatio» l'identité sur tout le possible («in natura»). Autrement dit, «in natura», c'est la «sententia vocis» qu'il faut regarder et non la seule «res» : pourquoi ? Parce que, dans le système étudié, on (i.e. Boèce dont tout le monde part) a commencé par poser – dans le *Second commentaire sur Porphyre* : 1°) le nombre des individus possibles est infini et 2°) il n'y a pas de chose ou d'ensemble de choses universels. Le texte suivant qui conclut le débat sur le *locus a definitione* nous semble avoir valeur de manifeste distinguant Abélard, et selon toute apparence avec lui les *nominales,* des *reales :*

> De là, est claire quelle grande force tient avec les énonciations la propriété des voix ; et il faut être attentif surtout à cette signification qui est première, c'est-à-dire qui est connue dans la voix elle-même et conformément à laquelle la voix elle-même est imposée, et non pas [celle qui correspond] à ce à quoi la voix est imposée. Car, alors que définition et défini ont imposition à et énonciation de entièrement la même substance, souvent, cependant, ils ne font pas connaître entièrement le même [sens] à son endroit. Car «animal rationnel mortel» est donné à la substance de l'homme selon cela seulement qu'elle est un animal

> informé de rationalité et de mortalité ; «homme», en revanche, l'est selon, aussi, l'information des différences de toutes les autres formes. C'est pourquoi de ces voix la chose sujette est la même, mais différentes sont les causes d'imposition qui modifient les propriétés des contructions syntaxiques. [Unde clarum est quantam vim cum enuntiationibus vocum proprietas teneat ; *maximeque illa attendenda est vocum significatio quae prima est, idest quae in voce ipsa denotatur et secundum quam ipsa vox imponitur, non ea cui imponitur.* Nam et cum definitio et definitum ad eamdem prorsus substantiam habeant impositionem atque enuntiationem, saepe tamen non idem prorsus de ipsa notant. Nam «animal rationale mortale» secundum id tantum hominis susbtantiae datum est, quod est animal informatum rationalitate et mortalitate ; «homo» vero secundum ceterarum quoque formarum differentiarum informationem. *Quarum itaque vocum eadem est subiecta res, diversae sunt impositionum causae, quae constructionum proprietates variant* »[1]].

Ce texte est assurément fondamental pour comprendre ce qui différencie Abélard des *reales* (ceux qui posent l'équation : «*causa = res»*), sans, ce faisant, projeter sur ce débat une dichotomie «réalistes»/ «nominalistes», là où l'enjeu est la réductibilité ou non de la «causa impositionis» à la «res nominata» (toujours individuelle *in re* chez les commentateurs de Boèce).

On voit ici ce qui distingue en fait Abélard – et probablement à sa suite, au moins pour cette thèse-là, les dits «nominales» – des dits «reales» : ceux-ci confondent – d'un point de vue «abélardien» – le domaine «ex actu rei» et le domaine «in possibilitate naturae» – et ils sont ainsi conduits à poser une «res» ou une «collectio rerum» universelle. *A contrario,* ce qui suffit au niveau du jugement catégorique – tel que la vérité de la proposition catégorique dépend de l'existence actuelle de ce qu'elle affirme – ne suffit pas à la *consequentia* ; ici, l'extension actuelle concernée ne suffit plus, du moins si nous voulons la «necessitas», il faut le domaine total du possible : si nous posons ce domaine en terme de «res», de fait, nous nommons une «res una sive multiplex» (une chose ou un ensemble de choses) universelle, puisque pour être ce que nous cherchons, elle doit être équivalente à tout ce que ne contient pas «impossibile». De là, et parce qu'Abélard ne pose pas finalement quelque chose qu'il avait commencé par exclure avec Boèce, un support conceptuel – nous ne pouvons parcourir une extension

[1] *Dialectica,*éd. cit., p. $335^{29} – 336^{2}$.

infinie que de manière idéalisée – est nécessaire ; et Abélard pose que le contenu conceptuel «animal rationnel mortel» ne contient pas tous les caractères essentiels du concept «homme» (ce qui paraît raisonnable). Les *reales réalisent* l'inséparabilité conceptuelle et c'est impossible sans poser une extension « réelle » qui présente les inconvénients signalés par Boèce, dans son second commentaire sur Porphyre, s'agissant d'une « res una sive multiplex » universelle. La lecture *in voce,* c'est-à-dire ce qui peut être atteint au niveau de la *vox* (universelle) et de la cause extra-linguistique de son imposition, n'est pas réductible – sans les inconvénients susdits – à la lecture *in re :* il faut distinguer ce que les *reales* confondent, non pas trivialement « res » et « vox », mais « res » et « causa impositionis universalis nominis » : ils confondent l'objet qui est X – la *res* - et le concept « être X » - le *status « esse X »*. Cette confusion fait qu'ils ne peuvent pas recevoir l'idée d'inséparabilité conceptuelle (comme non réductible à l'inséparabilité stricte), un point vérifié dans les textes connus des *Montani.*

La remontée de l'arbre de Porphyre – dans le sens «espèce→genre» – suffit pour donner, du point de vue définitionnel, la «necessitas» («si est homo, est animal (gressibile bipes vel rationale mortale)»), parce que chaque degré inférieur contient conceptuellement le degré supérieur à titre de caractère constitutif de ce terme inférieur ; mais l'inverse - la descente *par division* du même arbre des concepts - ne donne plus que la *maxima probabilitas* («si est animal (rationale mortale), est homo»). En fait, pour que cette division donne la «necessitas», il conviendrait que cette descente ne s'arrête pas à l'inanalysé («ex actu rei») mais seulement à l'inanalysable («in possibilitate naturae»). Or cela paraît soit ineffectif puisque Boèce comme toutes ses sources pose que le nombre total des individus possibles est pour notre connaissance infini soit – ce qui au fond revient au même - *nécessite* la position dans la logique étudiée de la «continentia» exactement co-égale de celle de «impossible» : il y a, donc, finalement une «res» ou une « collectio rerum» universelles (au sens éminent et absolu du terme), c'est-à-dire un objet qui, selon l'aporie de Boèce, soit ne peut être atteint qu'au terme d'une régression infinie, soit doit être posé comme tout et partie de lui-même (une «collectio» possible et totale, c'est-à-dire contenant toutes les «collectiones» possibles, y compris elle-même donc). Nous ne pouvons parcourir une extension infinie que de manière idéalisée. Dans le cas de la remontée de l'arbre de Porphyre (les *loci* «a specie» et «a definito») le point de vue «de re» a un support

«de voce» qui *manque* dans le sens de la division – et c'est ce que les *reales* ne veulent pas concéder en posant une interchangeabilité nécessaire entre le défini et sa définition (connue de nous). Nous aurons l'occasion de vérifier que le vrai débat entre Abélard et ceux qu'il critique comme attribuant l'universalité à la « res », n'est pas, prioritairement, une question ontologique (comme Christopher Martin l'a bien vu[1]) mais la question de la réductibilité ou non pour notre connaissance de la cause d'imposition des universaux aux choses (individuelles) qu'ils nomment. Le vrai débat c'est la distinction entre « res » et « status ».

. « *Si nulla res est, aliqua res est* ».

«Ex actu rei», la division est exhaustive, mais elle nécessite alors l'ajout de la «constantia» ; «in possibilitae naturae», nous avons en terme de «res» : «Si nulla (non aliqua) res est, aliqua res est», soit : « si tous les individus ont été dénombrés et qu'il n'en reste plus un («si non aliqua res est…»), il en reste un («… aliqua res est») ».

C'est l'inconvénient rencontré, selon Abélard, par les hypothétiques «ab immediatis», soit entre la négation et l'affirmation (exemple-type : «si non est sanus, est aeger» tel qu'un tiers est exclu). L' «immediatio» (l'opposition sans tiers) suppose la partition absolument exhaustive d'une extension commune. Abélard pose que cela n'est possible que si cette extension est posée comme existante par l'ajout d'une catégorique, c'est-à-dire posée comme actuellement donnée et donc comme non nécessairement co-extensive à la totalité du possible. «Sine constantiis», nous avons, selon Abélard, «si nulla res est (une hypothèse possible et donc formulable si la contingence de l'existant – qui pose que tout ce qui est *peut* ne pas être – doit être maintenue), non est sanus ; si non est sanus, est aeger («ab immediatis» : un tiers est exclu) ; si est aeger, aliqua res est» soit «si nulla res est, aliqua res est» où une universelle négative implique sa contradictoire. Pour éviter l'inconvénient, il faut supprimer le cas «nulla res est» et poser catégoriquement

[1] « A crucial difference [with modern dicusssion] is that two mediaevals might both have radically individualistic ontologies, or even the same ontology, but yet offer quite different resolutions of the problem of universals. Their different accounts of predication could easily allow each to abuse the other as a proponent of the *sententia vocum* or *sententia rerum.* » C.J. Martin, « The Logic of the *Nominales* », *Vivarium,* XXX/1, 1992, p. 111. Comme on le verra, même dans la version qu'en présente Abélard, les *reales* critiqués ne posent pas l'existence actuelle d'une chose universelle en dehors de l'esprit et, bien entendu, comme Abélard, ils commentent Boèce qui exclut formellement une telle existence. Le problème est plus compliqué.

l'extension divisée[1] par l' «immediatio» entre «sanus » et «aeger» : «si non est sanus, est aeger, *cum sit animal*»[2] ; mais en excluant le cas de l'inexistant, soit nous maintenons la nécessité mais c'est au prix de la contingence de l'existant, soit nous posons que l'hypothétique ne tient que la «maxima probabilitas», puisqu'elle requiert l'exclusion du cas «non aliqua res est», un cas possible. En fait, toute la *topica* de la *Dialectica* est incompréhensible si on oublie que les domaines de vérité requis par une catégorique et par une hypothétique diffère du fini à l'infini. Abélard rejette «sine constantiis» tous les *loci* qui requièrent pour leur vérité la partition exhaustive de la totalité du possible, en deux ensembles mutuellement exclusifs : soient les *loci* «a definitione» («si est animal rationale mortale, est homo»), «a paria in praedicatione («si est homo, est risibile» et sa converse simple), «ab oppositis» («si est sanus, non est aeger») et «ab immediatis» (si non est sanus, est aeger»). La *Topica* est, en principe, une théorie de l'argumentation probable, mais, de fait, tous les exemples mentionnés étaient

---

[1] On a compris que la seule position d'existence de Socrate (à l'exclusion de tout autre « animal ») ne suffit pas – la catégorique qui exprime la *constantia* dit « cum sit [quodlibet] animal », ce qui n'implique pas « cum sit Socrates » (l'implication est fausse, pour Abélard). Cette interprétation restrictive (à la seule existence de Socrate) est incompatible de manière démonstrative avec le *texte* d'Abélard sur la *constantia,* comme nous l'avons établi plus haut et nous n'y revenons pas. On peut construire une autre théorie de la *constantia subiecti* mais en précisant bien que s'il n'agit plus de la théorie d'Abélard, mais d'une autre théorie, qui n'est pas attestée dans la *Dialectica.*

[2] Le texte est le suivant : « Est autem communis sententia nulla necessitate fulciri huiusmodi consequentias quae inter negationem et affirmationem proponuntur, sed semper earum veritatem [cons]stantiarum adiunctione egere, quae de his fiat circa quae sunt immediata, veluti si talis proponatur consequentia de Socrate : «*si non est sanus, est aeger*», falsa est, nisi constantia suppleatur, haec scilicet : «*cum sit animal*». Si enim quia Socrates non est sanus est aeger, et quia non est est aeger ; unde etiam sequitur quod si non est, est. Patet quoque simili argumentatione et illud extrahi : «*si nulla res est, aliqua res est*». Ideoque omnes ad consecutionem veritatis iudicant apponendam esse constantiam de «animali» circa quod sunt immediata : «*si non est sanum, est aeger*, *cum sit animal*» ». *Dialectica,* éd. cit., p. 400^{28} – 401^{4}. Cet argument d'Abélard est repris textuellement dans les *Introductiones Montanae Minores* (*De loco ab inmediatis, Logica Modernorum,* éd. L.M. De Rijk, Vol. II, part II, p. 67^{11-19}) : « Quare per medium : «*si nulla res est, aliqua res est*». Sed non valet medium tale, sicut saepe determinatum est » est-il dit, sans qu'en fait on en apprenne plus ailleurs. On trouve dans la *Fons Philosophiae* (1178) de Godefroy de Saint-Victor ces vers (qui concerne les *Montani,* élèves d'Alberic de Paris, le plus farouche opposant des *nominales* selon Jean de Salisbury) :

« Aliter sed pariter errat Albricanus,
Cuius Sortes eger sit, sed non manet sanus ;
Sed quia velociter transit homo vanus,
Etiam dum moritur maneat insanus. »

En effet pour les *Montani :* « Sicut necessarium argumentum est : «*Socrates non est eger ; igitur est sanus*» , et necessaria consequentia : *«si Socrates non est eger, Socrates est sanus»* » (*Introductiones Montane minores,* loc. cit.).

Cf. pour Godefroy de Saint-Victor : *Vivarium*, XXX, I (1992), Yukio Iwakuma et Sten Ebbesen, « Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century : a List of Sources ». p. 180, n° 18.

présentés par Boèce comme donnant lieu à des hypothétiques nécessaires, toutes les catégoriques universelles correspondant à ces exemples étant vraies. Abélard les déclare, à proprement parler, fausses «sine constantiis». Or, la vérité d'une «consequentia» (par «si/alors») est dans sa nécessité. On a vu qu'elles ne pouvaient être vraies que si est ajoutée la donnée de l'existence de l'extension divisée et qu'ainsi l'inférence est restreinte par cette hypothèse. Les hypothétiques en question, fausses «sine constantiis», sont vraies «cum constantiis» : ainsi «si non est sanus, est aeger, cum sit animal», «lorsque existe un être vivant». Albéric de Paris, «le plus farouche opposant des «nominales»» (selon Jean de Salisbury) butait, selon Godefroy de Saint-Victor, sur cette hypothétique «ab immediatis». Nous savons par ailleurs qu'il refusait la distinction «sine constantiis»/ «cum constantiis» (il posait vraie «sine constantiis» l'hypothétique «ab immediatis» «si non est sanus, est aeger»), ou, ce qui est sensiblement la même chose, la distinction entre antécédent nécessaire et argument nécessaire. On comprend bien que, du point de vue d'Abélard, ce refus de distinguer les deux niveaux pose le problème de la réception dans la théorie étudiée d'un chose une ou multiple universelle, c'est-à-dire la réception d'une entité universelle en un sens *non trivial* : non pas au sens d'une confusion triviale entre les mots et les choses mais au sens de la réception d'un principe de compréhension universel, i.e. au sens de la complémentation de l'ensemble vide pour atteindre la nécessité que pose la relation de suppression nécessaire entre un prédicat essentiel (genre ou espèce, les sujets du questionnaire de Porphyre) et son sujet. Le problème que pose Abélard était complètement ignoré – au niveau de la *Topica* et plus généralement de la théorie des inférences – par Boèce. La *seule* explication possible de la distinction entre hypothétiques «sine» et «cum constantiis» est le souci d'Abélard de ne pas poser *in fine* dans la théorie logique étudiée ce qu'il avait commencé par exclure avec Boèce : un ensemble par excellence universel, en l'occurrence l'ensemble obtenu par complémentation de l'ensemble vide. On notera, de plus, que si le domaine des individus possibles est posé comme nécessairement fini, le problème soulevé par Abélard est sans objet (mais ceci est incompatible avec les sources d'Abélard)[1]. Exiger que, lorsque la vérité d'une inférence dépend de la partition exhaustive d'une classe donnée en deux ensembles mutuellement

[1] La différence entre *totum integrum* (exhaustivement divisible) et *totum universale* (non exhaustivement divisible) *disparaît* et les *loci* exigeant la partition exhaustive de ce tout ne pose plus problème ; mais c'est ce qui n'est possible que si on pose un postulat de finité pour les individus, lequel est exclu par toutes les sources d'Abélard.

exclusifs, cette classe puisse être posée comme existante – « cum constantis » dirait Abélard – est une exigence dont la logique moderne – dans l'échec des tentatives logicistes – à montré la pertinence. Par exemple, Jules Vuillemin, en commentant ces tentatives logicistes, note :

> Le point important est ici qu'on a stipulé, comme on le fait dans la définition algébrique, *l'existence de l'ensemble* [souligné par l'auteur] dont la relation d'équivalence engendre la partition. Supposons à présent, comme le fait Russell en 1903, qu'on abandonne cette hypothèse d'existence, généralisant donc absolument l'opération d'abstraction.

J. Vuillemin, constate alors que l'antinomie de Cantor (dite de Burali-Forti) devient déductible dans la théorie :

> Cette antinomie de Burali-Forti fait voir que, si nous faisons correspondre un ensemble à *toute* condition définissant le cas où un élément appartient ou n'appartient pas à un ensemble[1], une contradiction est inévitable. Or, c'est à cette correspondance très générale qu'aboutit le principe d'abstraction de Russell, en tant que toute condition définissant l'appartenance à un ensemble est donnée par une fonction propositionnelle, et que toute fonction propositionnelle est une relation d'équivalence *qui répartit l'ensemble des propositions qu'elle permet d'engendrer en deux classes exclusives et exhaustives, l'ensembles des propositions vraies et l'ensemble des propositions fausses*. L'antinomie de Burali-Forti n'est qu'un exemplaire d'une longue suite d'antinomies, qui dérivent directement de l'usage *universel* du principe d'abstraction[2].
>
> Au contraire tant la définition algébrique[3] que la définition par abstraction, précisément dans la mesure où l'on interprète la condition qui y figure comme *assurant d'avance l'existence de l'ensemble sur lequel la relation d'équivalence va induire une partition,* se trouvent prémunies contre l'antinomie. Par exemple, l'antinomie de Burali-Forti ne poura être construite, parce que, pour que la relation de similitude ordinale puisse induire une partition en classes d'équivalence, il faut qu'elle soit appliquée à un ensemble *donné* [souligné par l'auteur] et que l'ensemble de tous les

[1] Soit le principe de compréhension universel.
[2] Principe universel d'abstraction = principe de compréhension universel.
[3] Les définitions mathématiques dans leur usage ordinaire.

ensembles[1], étant une entité contradictoire, ne peut précisément pas nous être donné[2].

Bien sûr, tout ceci relève dans les théories modernes du domaine de la preuve et n'est plus objet de débats philosophiques. Mais, tout de même, il est remarquable de voir Abélard demander que, lorsque la vérité d'une conditionnelle exige la partition d'un *totum universale* en deux collections mutuellement exclusives et exhaustives, cette extension totale soit catégoriquement assertée, par l'ajout de la « constantia ». Il est remarquable aussi de constater qu'il affirme que, pour des conditionnelles qui exigent cette partition, poser celle-ci sans restriction – sans condition d'existence – conduit à la contradiction : « si non aliqua res est, aliqua res est » (« si tous les individus ont été énumérés et qu'il n'en reste plus un seul, il en reste un »). Tout ceci, chez Abélard, ne relève pas du domaine de la preuve mais demeure purement intuitif dans le cadre d'une logique « grammaticalisée » et donc très intuitive, qui se limite à la manipulation de collections d'objets concrets et empiriques, mais reconnaissons que l'intuition qui porte la nécessité pour certaines conditionnelles de l'ajout de la *constantia* est pertinente et profonde. Il n'y a rien là de gratuit, y compris et surtout dans une logique plus contemporaine. Les bases de la théorie des topiques d'Abélard sont profondes et tout à fait intelligibles dans un cadre plus scientifique : elles touchent à des problèmes structurels et solides.

. La topique et la première aporie du corpus logique, l'aporie de l'universel : les deux principes de la théorie des hypothétiques.

Certaines hypothétiques bénéficient du support d'une relation conceptuelle, d'autres non. Celles qui n'en disposent pas nécessitent pour leur vérité d'être interprétées seulement «in re», ce qui, dans l'ontologie qu'Abélard partage avec les «reales» (en tous les cas avec ceux qui sont critiqués par Abélard, auxquels on peut ajouter Albéric de Paris), signifie en termes d'individus et cela du fait de leur source commune (Boèce) ; Abélard pense que pour leur vérité, l'existence de l'extension concernée doit être posée sans quoi on pose par mégarde ce qu'on a exclu, soit une «res una sive multiplex» universelle et on aboutit à une proposition du genre «si non aliqua res est, aliqua res est»[3]. Faute d'une inséparabilité

[1] I.e. l'ensemble universel.

[2] Jules Vuillemin, *La logique et le monde sensible, Etudes sur les théories contemporaines de l'abstraction,* Paris, 1971, p. 35-36.

[3] Et, on a compris que là où l'inséparabilité conceptuelle (l'inséparabilité « de voce ») manque, l'interprétation extensionnelle (« de re », et il n'y a, pour tout lemonde, de *res* hors de l'esprit qu'individuelles) est *indispensable*.

conceptuelle, au sens où un statut définitionnel d'objet contient les caractères qui définissent cet objet, on atteint seulement – ce qui n'est pas rien – la «maxima probabilitas», le plus haut degré de la probabilité. La théorie des hypothétiques, on l'a vu, est fondée sur deux principes :

1°- Le nombre des individus possibles est infini ;

2°- Il n'y a pas de chose ou d'ensemble de choses universels (y compris de collection rassemblant la totalité des réalités (individuelles) possibles).

Ces deux principes sont explicitement soutenus par Boèce. Mais s'y tient-il ?

Abélard pense qu'il doit y avoir des hypothétiques nécessaires : on comprend que si ce n'est pas le cas, on ne peut plus fonder la distinction entre prédication essentielle («de subiecto») et prédication accidentelle («in subiecto»), telle que la première requiert que la suppression du prédicat essentiel implique la suppression du sujet dont il est prédiqué comme tel (c'est-à-dire B est prédiqué essentiellement de A si et seulement si «si non est B, non est A» est vrai). S'il faut poser la complémentation de l'ensemble vide pour vérifier la vérité de «si non est B, non est A», alors clairement *il y a* dans la théorie étudiée un ensemble universel. En particulier, c'est bien – dans les faits – ce qu'on pose lorsqu'on fait remonter *l'immediatio* jusqu'aux généralissimes (en posant que la totalité du possible ne peut être autrement divisée qu'elle l'est par eux). Boèce, ici, pose l'existence d'un ensemble universel, le complémentaire de l'ensemble vide, l'ensemble nécessaire pour vérifier la nécessité absolue de cette division catégorielle-là de la totalité des réalités possibles. On a vu qu'Abélard adopte la position contraire : la nécessité de l'hypothétique qui fonde la prédication *de subiecto* relève de l'inséparabilité conceptuelle entre tel statut et tel caractère positif de ce statut – l'inséparabilité stricte ne pouvant aller au-delà de la *maxima probabilitas* : Abélard pose, ainsi, le minimum de réalisme conceptuel (non pas au sens lexical, mais au sens de l'objectivité pour notre connaissance de relations conceptuelles) compatible avec la logique aristotélicienne, compte-tenu de ce qui lui en est accessible à travers Boèce et de l'importance que ce dernier confère au syllogisme hypothétique (essentiellement au *modus ponens*).

Nous pouvons formuler la thèse fondamentale qui sous-tend la théorie des topiques d'Abélard ainsi : il y a une prédication essentielle – point commun à tous les commentateurs d'Aristote ; soit l'inséparabilité entre le prédicat essentiel s'établit seulement

«de re», en termes d'individus, et alors il est nécessaire de poser pour l'établir un ensemble universel (si l'on veut la « necessitas simplex » sur tout le possible), soit cette inséparabilité s'établit non par la division exhaustive de l'ensemble de toutes choses en ceux qui ont la propriété et ceux qui ne l'ont pas mais à un niveau proprement conceptuel où notre parcours de l'extension infinie du possible est guidée par une relation conceptuelle au sens où de manière effective nous ne pouvons pas, sans le support d'une idéalisation, parcourir exhaustivement une extension infinie. C'est un problème d'*effectivité* où il s'agit de décrire et de nommer ce qui se passe effectivement lorsqu'avec Aristote est posé le principe d'une prédication essentielle. A cela s'ajoute un élément qui n'est pas directement aristotélicien : la vérité d'une catégorique dépend – soutient de manière constante Abélard – de l'existence de ce sur quoi elle porte ; or, toute existence (créée) est contingente ; donc, la nécessité de la relation entre le sujet de la prédication essentielle et son prédicat ne peut s'établir au niveau des catégoriques, mais seulement au niveau des hypothétiques : « omnis A est B » n'est pas et ne peut être une proposition nécessaire ; seule peut l'être « si (x) est A, (x) est B ». Ce point vient du *De syllogismo hypothetico* de Boèce, comme on l'a vu (avec l'influence stoïcienne dont ce texte porte la trace).

Le problème posé par la *Topica* n'est nullement artificiel. On sait[1] que, dans une logique contemporaine, pour éviter les antinomies auxquelles conduisent une application sans restriction du principe de compréhension, il convient de poser l'existence de l'ensemble dont une fonction engendre la partition au sens où l'ensemble de tous les ensembles, l'ensemble universel, étant une entité contradictoire, ne peut pas nous être donné : «Cum constantiis !» dit Abélard des hypothétiques «a paria», «ab oppositis», «ab immediatis». La question, clairement, est : quelle est la «continentia», l'ensemble partitionné «sine constantiis» ? Qu'Abélard pense que l'existence de l'extension divisée doive être posée est exactement le sens de l'ajout de la «constantia» aux hypothétiques susmentionnées. Faute d'être exigé conceptuellement par l'antécédent, le conséquent «a paria», «ab oppositis» ou «ab immediatis» ne peut l'être que par la donnée de la «contenance» totale sur laquelle il est possible de vérifier l'identité ou l'opposition des extensions : or, il n'y a pas dans la théorie logique étudiée d'ensemble universel, de «continentia»

[1] Par exemple, cf. Jules Vuillemin, *La logique et le monde sensible, Etudes sur les théories contemporaines de l'abstraction,* Paris, 1971, p. 35-36.

obtenue par complémentation de la «continentia» de «impossible»[1]. Ce point témoigne, nous semble-t-il sans ambiguïté, que c'est bien la critique de ce que nous avons appelé le «logicisme boécien» (la suppression de toute forme d'aporicité de la théorie logique aristotélicienne) qui constitue l'axe fondamental de la reprise par Abélard du corpus boécien et non sa critique du réalisme – au demeurant extrêmement modéré et ambigu – de Boèce. Clairement la nécessité posée par Abélard (par référence au «et circa ea constantia» du questionnaire de Porphyre) de l'ajout de la «constantia» de l'extension totale divisée pour les hypothétiques dont la vérité exige la partition d'un ensemble total, cherche à éviter l'application sans restriction de ce que, dans une logique plus contemporaine, on nomme le principe de compréhension. Le rejet d'une telle distinction – chez Albéric de Paris, par exemple[2] – pose la question de la réception d'un principe de compréhension absolument universel. Et on sait, bien sûr, que, toutes choses égales par ailleurs, c'est la réception sans restriction du principe de compréhension qui conduit à la contradiction le logicisme frégéen. Il est véritablement frappant de voir Abélard exiger pour les «loci» qui induisent la partition d'une «continentia» totale l'ajout d'une proposition catégorique posant la «constantia» de l'extension divisée ! Il est également frappant de constater dans les *Introductiones Montane Minores* qui suivent l'enseignement d'Albéric de Paris que cette condition est systématiquement levée. Les *Montani* rétablissent, partout où Abélard innove, les clauses boéciennes et, assurément, Boèce ne distingue pas entre *consequentia* et *argumentum* et entre hypothétiques *sine constantiis* et hypothétiques *cum constantiis.* La question est bien ici, et dans des termes intelligibles pour nous, la réception ou non d'un

[1] Et on a bien compris que l'arrêt au généralissime n'est possible que si on pose la « constantia » (si la totalité du possible est nécessairement divisé (et non dans l'état actuel de notre connaissance de la nature des choses, donc, « cum constantiis ») par « substance » et « non-substance », on pose le complémentaire de l'ensemble vide) : il faut poser la *constantia* quelque part, lorsque la vérité de l'hypothétique est fondée sur la partition exclusive et exhaustive d'une classe totale (peu importe où : il faut en poser une). En particulier, l'arrêt au généralissime n'est *possible* que si on pose la *constantia* pour l'extension de ce généralissime : « si est A, non est B, cum sit C »).

[2] Nous trouvons dans les *Instructiones Montanae Minores*, où l'autorité constamment suivie est «magister Albericus», le rejet systématique de la distinction entre argument nécessaire et conséquence nécessaire. Par exemple : « Nos argumentum et consequentiam que probari videtur ex vi immediatorum, veram esse dicimus. Sicut necessarium argumentum est : «Socrates non est eger ; igitur est sanus» ; et necessaria consequentia : «Si Socrates non eger ; Socrates est sanus» », *Logica Modernorum,* II,2, p.67$^{7-10}$, éd. L.M.De Rijk, Assen, 1967. Suit la reprise de l'argument d'Abélard dans la *Dialectica* («Si nulla res est…») rejeté comme non valable «sicut sepe determinatum est» est-il dit sans précision supplémentaire. Semblablement les «loci» «a definitione», «ab paria», «ab oppositis» sont tous déclarés donner lieu à des conséquences nécessaires.

principe de compréhension universel, en entendant par là, le principe qui fait correspondre à toute fonction propositionnelle (à tout prédicat) un ensemble, ce qu'Abélard nomme *collectio rerum*. « Sine constantiis », quel est l'ensemble qui correspond à la position - sans aucune restriction, donc - de « Si est A, est B » si et seulement si « Si est B, est A », de « si est A, non est B » et de « Si non est B, est A » ? Si le domaine de vérité n'est pas déterminé - posé comme « constant » et donné - quel est le domaine total posé ? S'il y a une limite à ce domaine, alors il faut l'expliciter et la *nommer*, c'est-à-dire ajouter la *constantia* en l'exprimant par une proposition *catégorique.* Abélard note que cette limitation est souvent implicite[1] mais le rôle du logicien, c'est d'expliciter ce qui se passe : si on pose une limite à l'extension totale divisée (donc, si on pose la *constantia*), il faut l'exprimer.

Nous avons noté qu'au niveau historiographique et fondationnel, la question du logicisme était une question distincte de celle du réalisme (Russell passe de son réalisme initial à la «no-class-theory» pour maintenir la viabilité du projet logiciste initial (le logicisme est indifférent à l'opposition réalisme/nominalisme au niveau fondamental – au niveau d'une logique scientifique (logico-mathématique)) ; de même pour Gödel, le concept mathématique d'ensemble – qui est réaliste – ne pose pas en soi problème (la théorie des ensembles – dans l'axiomatique standard de Zermelo-Fraenkel - n'a conduit à aucune contradiction connue, note-t-il) mais seulement s'il est confondu (en théorie des ensembles, le concept d'ensemble est itératif – i.e. un ensemble n'a pas d'ensemble complémentaire) pour les besoins d'une théorie finale de la logique (d'un projet logiciste) avec tout le concept logique – fondamentalement dichotomique («toute proposition est ou vraie ou fausse» dit Aristote) – de classe (où un ensemble est obtenu par partition de tous les individus possibles (de «toutes choses») en deux ensembles – ceux qui ont la propriété – ceux dont le prédicat est vrai - et ceux qui ne l'ont pas – ceux dont le prédicat est faux). Gödel pensait, comme nous l'avons rappelé dans l'introduction, que les problèmes fondationnels venait de la confusion (par Frege) entre le concept itératif d'ensemble (qui est seul utilisé en mathématiques) et le concept proprement logique de classe («extension de concept») ; c'est ce second concept qui est antinomique, note Gödel ; le concept itératif suffit en mathématique, mais il ne suffit pas en logique (pour une théorie achevée de la logique) : là, nous avons un concept dichotomique de

[1] « […] licet consequentiae veritatem constantiis egere sciamus, tamen eas superflue requireremus quas omnes veras esse cognoscimus ». *Dialectica,* éd. cit., p. 406[21-23].

classe : «omnis propositio vera vel falsa est». En quoi l'historien peut-il être intéressé par cette distinction, s'agissant de théories très antérieures à la théorie (mathématique) des ensembles ? Abélard n'a pas le (riche) concept (mathématique) d'ensemble, mais il a celui - simple - de «continentia» : « Siquidem per praedicationem speciei plura ostenduntur contineri sub eodem speciali statu. Qui specialis status habet esse ex operatione naturae »[1]. La *Dialectica* est un texte extrêmement novateur (par rapport aux textes équivalents de Boèce) où la théorie des topiques de Boèce se trouve lestée d'enjeux apparemment restés tout à fait inaperçus de Boèce lui-même. Le lecteur de la *Dialectica* sait qu'Abélard exclut du nombre des conditionnelles nécessaires – il admet leur «maxima probabilitas» - celles obtenues «ab oppositis» («Si est A, non est B») ou «ab immediatis» («si non est B, est A»); il demande que la «permanence» (la «constantia») de l'extension *divisée* (exhaustivement par l'opposition) soit mentionnée par l'ajout d'une catégorique («cum constantiis»). Il pense, par contre, que les conditionnelles fondées sur la «discretio» d'une relation d'inséparabilité conceptuelle (non réciproque) entre l'antécédent et le conséquent pouvaient être posées sans que l'ajout de la «constantia» ne soit nécessaire et être ainsi concédées comme vraies «simpliciter». Autrement dit, il voit dans les premières un «inconvénient» qu'il ne voit pas dans les secondes. Les premières supposent, «sine constantiis», la partition dichotomique du possible (la «continentia» coégale à celle – vide – de «impossibile» – qui est «simpliciter abnegativum» de «possibile» : quelle est la «res» ou la «collectio rerum» nommée et divisée ?), les secondes, non ; ceci parce qu'elles bénéficient du support d'une relation d'inséparabilité conceptuelle qui n'exige pas, en termes de «res», la fermeture du domaine sur lequel s'établit leur vérité : «*De quocumque* praedicatur species (sive definitum), et genus (sive definitio)», une «maxima propositio» (si est A, est B» et sa contraposée «si non est B, non est A») qu'exemplifient ou mettent en exergue telle ou telle hypothétique «a specie» ou «a definito», Abélard n'admettant pas la converse simple ni pour le genre, bien sûr (qui est «maius») ni pour la définition (nous l'avons vu) qui peut – et c'est sur le possible que la vérité d'une hypothétique s'établit – être «maius» (il n'y a pas d'énoncé définitionnel dont nous puissions affirmer le caractère absolument dernier (spécialissime), selon lui). En fait, les conditionnelles nécessaires sans ajout de la «constantia» sont celles qui sont fondées sur le discernement d'une inséparabilité conceptuelle (tel que l'antécédent par la «sententia» du concept

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 554^{37-39}.

(«esse A») qu'il pose exige la vérité du conséquent sans que la converse simple ne soit nécessairement vraie, même si elle peut l'être «actualiter»). On le constate très clairement dans l'examen par Abélard du *locus a genere.* Abélard n'admet pas la vérité de l'hypothétique « si tout animal est une pierre, tout homme est une pierre », de même qu'il n'admet pas la vérité de l'hypothétique « si tout homme existe, Socrate existe ». En effet « tout animal » n'est pas conceptuellement inséparable de « tout homme », pas plus que « tout homme » ne l'est de « Socrate » : l'inséparabilité est purement catégorique (quant à l'extension actuelle de « tout animal » ou quant à l'extension actuelle de « tout homme ») : la question est bien celle de la suffisance sur tout le possible (et non seulement sur tout l'existant) de la partition actuelle de tel *totum universale.*

> Bien que, Socrate existant, lorsque nous disons « tout homme est un homme », nous rassemblions Socrate lui-même [avec les autres hommes], en tant, certes, qu'il est homme, non en tant qu'il est cet homme de manière déterminée, cependant le sens du conséquent [« Socrate existe »] ne peut en aucune façon est obtenu à partir de l'antécédent lui-même [« si tout homme existe »]. En effet, l'antécédent dit toujours la même chose, quels que soient les hommes existants […]. Et, certes, du fait des termes de la proposition, il est manifeste que Socrate n'est pas plus compris en elle qu'il soit existant ou qu'il ne le soit pas, mais peut-être du fait de notre discernement, lorsque nous tenons qu'il est un homme[1].

L'alternative est de « réaliser » extensionnellement toute l'extension possible de « être homme » de manière à vérifier que l'objet unique dont « être Socrate » est vrai appartient nécessairement à cette extension totale. Pourquoi c'est impossible, Abélard l'explique dans le *De divisionibus* et nous n'y revenons pas. Aussi, pour Abélard, le *locus a genere* n'est vrai (« sine constantiis ») qu'*in remotione* (soit dans des hypothétiques de la forme « si non est A, non est B ») ; autrement dit la suppression du genre implique la suppression de ses espèces mais la position du genre n'implique la position d'aucune de ses espèces (y compris lorsque le genre est quantifié universellement). De même :

[1] *Dialectica,* éd. cit., p. 341^{37} – p. 342^{7} : « Licet vero Socrate existente cum dicimus : « omnis homo est homo », ipsum Socratem colligamus, in quantum quidem homo est, non in quantum hic homo determinate, nullo tamen modo ex ipso antecedenti consequentis habetur sententia. Idem enim semper antecedens propositio dicit quibuscumque hominibus existentibus […]. Nec quidem ex verbis propositionis Socrate quoque existente magis ipsum in ea comprehendi manifestum est quam non existente, sed fortasse ex nostra discretione, cum ipsum hominem esse tenemus. »

> Lorsqu'en effet nous disons : « Tout ce qui est prédiqué de toutes ses espèces, est prédiqué du genre universellement » [« si tout être doué de raison et tout être privé de raison est animé, tout animal est animé »], ce « tout » ne peut être obtenu à partir des termes de la conséquence proposée. De là, il apparaît qu'il faut ajouter quelque chose qui démontre que le genre lui-même est totalement contenu en ces espèces mêmes, comme si nous disions : « Si tout être doué de raison et tout être privé de raison est animé et qu'en eux toutes les parties d' « animal » sont épuisées, alors tout animal est animé ». Et alors, certes, pour obtenir la nécessité, une *constantia* de ce type doit de toute évidence être ajoutée […][1].

Abélard précisant aussitôt que si « hodie « homo » sufficienter per homines existentes dividatur, idest Socratem, Platonem et eos qui modo sunt », il n'en va pas de même « de homine futuro vel praeterito » et plus largement de l'homme « possible »[2].

En fait, toutes les hypothétiques qui ne relèvent pas du *locus a specie* ne sont admises qu'avec l'ajout d'une catégorique posant la «constance», la permanence de l'extension divisée[3]. Qu'Abélard en conclue que la «necessitas absoluta» n'est pas ainsi atteinte puisque l'existant n'est pas nécessairement «constant», mais contingent, n'est pas surprenant. Comme Abélard le précise au chapitre «de differentia» de la LI, l'«ampliatio» de l'existant en tout temps ne donne pas nécessairement tout le possible (à moins de rendre factice le principe de la contingence de l'existant et cela sans choix).

Abélard pose ainsi que les inférences entre propositions de qualité opposée donnent lieu – dans la *Dialectica* – à des hypothétiques «cum constantiis» (avec l'ajout d'une catégorique posant l'existence de l'extension divisée) vraies et dans la *Topica* de la LI à des arguments nécessaires. Il refuse de leur accorder la nécessité simple (sur tout le possible). « Qui dit «homme» ne dit rien de l'écart de pierre ou de quoi que ce soit d'autre ». En l'absence de tout support définitionnel, on prend la totalité de toutes choses qu'on partitionne exhaustivement en celles qui ont la propriété «A»

---

[1] *Dialectica,* éd. cit., p. 347^{33}- p. 348^{4} : « Cum enim dicimus : quicquid praedicatur de omnibus speciebus, praedicatur de genere universaliter, illud « omnibus » ex verbis propositae consequentiae non potest haberi. Unde videtur tale quid apponi quod ipsum genus in ipsis speciebus prorsus contineri demonstraret, ac si ita proponamus : « Si omne rationale et omne irrationale est animatum et in his omnes partes animalis comprehendantur, tunc omne animal est animatum ». Et tunc quidem pro necessitate etiam huiusmodi constantia manifeste apponenda est […] ».

[2] *Dialectica,* éd. cit., p. 348^{4-6}.

[3] Une hypothèse restrictive parce que l'existant est contingent, c'est-à-dire que sa non-permanence est toujours possible.

et celles qui ne l'ont pas, et nous constatons sur ce domaine que les hypothétiques en question sont vraies. *Sans l'ajout de la «constantia», cette extension contient tout le possible*, et en l'absence d'un support conceptuel, cette extension ne peut être obtenue que par complémentation de la «continentia» de impossible. Le nombre total des individus possibles est infini. Or, pour qu'une extension puisse être exhaustivement divisée, partitionnée en les individus dont le prédicat est vrai et en ceux dont le prédicat est faux, il faut que cette extension soit exhaustivement *donnée* : c'est ce qu'impose la partition exhaustive. Si le nombre total des individus est infini, il n'est ainsi nullement certain que l'extension donnée concernée épuise tout le possible. Si nous voulons que l'extension concernée soit exhaustivement divisée et donc exhaustivement donnée *et* soit nécessairement coextensive à la totalité du possible, nous rencontrons le type de difficulté qui caractérisait l'aporie de l'universel de Boèce : une extension totale qui ne peut être obtenue qu'au terme d'une régression infinie ou définie par auto-référence, soit une extension donnée excédant, puisqu'infinie, toute extension donnée où cette extension est introduite par référence - contre l'affirmation («excédant») - à une collection à laquelle elle appartient déjà («*toute* extension donnée») : «si nulla res est (si tous les objets ont été dénombrés et qu'il n'en reste plus un seul ..), aliqua res est (il en reste un)», où une universelle négative infère sa contradictoire. «Sine constantiis», l'extension totale divisée est une entité contradictoire. La difficulté vient de la tentative d'exprimer en termes d'individus (de «res», en ce sens-là) une collection infinie. Si on ne pose pas la totalité du possible, alors *il faut l'écrire* en ajoutant la *constantia.*

A contrario, pour Abélard, le «locus» «a specie» ou «a definito» repose sur une inséparabilté conceptuelle entre antécédent et conséquent et ne nécessite pas, par conséquent, de «clore» la totalité du possible pour la partitionner exhaustivement : le concept du possible visé est un concept itératif, « ouvert », par contradistinction d'un concept du possible obtenu par complémentation de l'ensemble vide. Ces deux concepts - à un niveau profond - sont distincts (de même que dans une logique contemporaine le concept itératif d'ensemble est bien distinct du concept dichotomique de classe – obtenue par partition de toutes choses en celles qui ont la propriété et celles qui ne l'ont pas).

Abélard rejette simplement ce que nous appelons aujourd'hui un principe de compréhension universel tel qu'il en résulte une partition de toutes choses en celles qui ont la propriété et celles qui

ne l'ont pas : l'ensemble partitionné doit être donné et l'ensemble de tous les ensembles[1] – la collection de tout le possible - étant une entité contradictoire ne peut pas nous être donné. Abélard a l'intuition de cette distinction qui est indispensable pour comprendre sa théorie des inférences et des topiques. Si nous avons bien un concept ouvert, itératif de tout le possible (tel qu'Abélard pose qu'aucun donné ne l'épuise nécessairement), il n'y a pas d'ensemble universel. Abélard l'a rejeté en commentant avec Boèce l'*Isagogê*. Toute la question est de s'y tenir.

. *Le possible comme totalité ouverte.*

Dans le *second commentaire sur l'Isagogê,* deux principes sont posés: 1°) Il n'y a pas d'objet ou d'ensemble d'objets universels (de «res una sive multiplex» universelle) et, donc *a fortiori* de collection de toutes les réalités possibles[2] et 2°) le nombre des individus possibles est infini. Le second principe détermine un concept itératif, «ouvert» du possible et le premier exclut un concept dichotomique du possible (la division exhaustive de l'ensemble complémentaire de l'ensemble vide). Cette distinction – philosophiquement et on peut ajouter *démonstrativement* fondée – est intuitivement présente dans la *Dialectica* : elle est le cœur de la théorie des topiques.

Les hypothétiques dont Abélard admet la «necessitas simplex» sont celles qui ont lieu entre un prédicat spécifique et le genre et/ou les différences qui le constituent définitionnellement. Ici, une totalité ouverte suffit : on exclut l'opposition (si est A, est B) *sans* poser l'égalité (si est B, est A) ; en effet, asserter l'égalité entre les «contenances» des prédicats *ou* l'opposition entre les «contenances» des prédicats suppose de *fermer* l'extension concernée pour la partitionner : la «constantia» est alors requise. C'est la théorie d'Abélard[3]. L'*habitudo loci* « être espèce de » et les *habitudines loci* « être égal à » (« par ») ou « être

[1] Dans le langage du *De divisionibus* : un *totum integrum universale* ou (LI) une *collectio rerum* universelle.

[2] On dira : Boèce ne parle que du genre et de l'espèce, mais on peut attendre de Boèce qu'il soit simplement conséquent. S'il rejette l'existence du genre « animal » soit comme chose universelle soit (dans la lecture qu'en a Abélard) comme collection de choses universelle, pour admettre, ce faisant, l'existence de la collection de toutes les choses (l'extension complémentaire à celle de « impossible »), alors il *se contredit*. Si Boèce exclut une *res una sive multiplex* « animal », il doit exclure toute *res una sive multiplex* universelle, à moins d'une contradiction immédiate et imparable.

[3] Et c'est sa théorie *littéralement* : seul le *locus* qui va d'un prédicat « minus » à un prédicat « maius [et substantiale]» peut fonder une hypothétique nécessaire ; par contre tous les *loci* qui exige une opposition *ou* une identité extensionnelles ne peuvent atteindre que la *maxima probabilitas.* Par ailleurs, nous nous refusons à tenter de trivialiser cette théorie en l'interprétant systématiquement *a minima* et en laissant tomber des pans entiers de la dite théorie. Ce n'est pas notre rôle.

(immédiatement) opposé à » sont des relations très différentes : du point de vue extensionnel, la première exige seulement l'appartenance (nécessaire) de toute l'extension du prédicat spécifique à l'extension du prédicat générique : on pose, ici, seulement une relation d'appartenance. Dans tous les autres cas, il faut poser, *en plus,* la relation d'identité ou sa négation ; or, l'identité en question n'est pas une identité conceptuelle (qui dit « animal rationale mortale » ne dit pas nécessairement « homme » ; de même, qui dit « capable de rire » ne dit pas nécessairement « homme » et ainsi de suite) mais une identité purement extensionnelle – cette identité ne peut, donc, s'entendre qu'*in re,* soit extensionnellement (c'est-à-dire, dans la théorie concernée, en termes d'individus). Identifier, pour Abélard, est séparer (« res personaliter *dis*creta »). Pour poser une identité nécessaire (ou sa négation nécessaire), il faut séparer sur tout le possible telle *res* individuelle de toutes les autres *res* possibles de manière à vérifier que les prédicats nomment nécessairement la même *res* (« si (x) est A, (x) est B » si et seulement si « si (x) est B, (x) est A ») ou nomment nécessairement des *res* différentes (« si (x) non est A, (x) est B » si et seulement si « si (x) est B, (x) non est A »): montrer que les *res nominatae* par «A » et « B » sont nécessairement identiques ou nécessairement opposées. Poser – *sine constantiis* – une identité ou sa négation n'est possible – si l'on veut la nécessité – qu'en parvenant à différencier les individus de manière *nécessaire* (et non seulement dans l'état actuel de notre savoir, lequel n'est pas nécessairement dernier) – c'est-à-dire en obtenant, en termes de *res* individuelles, des identités ou des oppositions nécessaires et absolues sur la totalité du possible. Il faut pouvoir différencier un individu de la totalité des autres individus *possibles* (et non seulement actuellement donnés): c'est ce qui est requis, si on veut poser une identité ou une opposition *nécessaires* entre *res nominatae.* Il faut pour y parvenir poser des concepts non pas actuellement spécialissimes (où la partition nécessaire (définitionnelle) s'arrête à un universel spécifique) mais absolument spécialissimes (où la partition nécessaire (définitionnelle) du réel va jusqu'à l'individuel, en un sens absolu) : établir en quoi tel individu diffère nécessairement (définitionnellement) de tous les autres et c'est, bien entendu, ce qui est totalement impossible, si on maintient les principes posés par Boèce - les individus subordonnés au spécialissime sont « infinita » et « nullus intellectus infinita circumdat »[1]. Il faut

[1] Abélard posera ainsi, dans la LNPS, qu'il n'y a pas de spécialissime *in natura* mais seulement *actualiter* (nous y revenons au chapitre II).

supposer que notre intellection soit dotée de manière effective d'un pouvoir de résolution arbitrairement infini. Si on limite l'extension sur laquelle on établit la relation d'identité ou sa négation, alors il faut l'écrire et poser la *constantia. Donc, partout, où l'inférence requiert la relation d'identité ou sa négation la « constantia » est requise*. La relation de *specialitas* ne requiert pas la fermeture du domaine extensionnel qui la vérifie, ce qui est nécessairement le cas des relations de *paritas* et d'*oppositio.* Cette démarche est chez Abélard intuitive : pour la rendre explicite, nous ne voyons rien d'autre, à titre d'approximation, que la distinction moderne entre un concept itératif d'ensemble et un concept dichotomique de classe, la tentative logiciste (par position d'un principe de compréhension universel) de Frege nous ayant appris que le second concept, à la différence du premier, est antinomique. Il n'en est que plus remarquable de voir Abélard articuler la nécessité de l'ajout de la «constantia» pour les conditionnelles dont la vérité est fondée sur la partition exhaustive d'une collection totale. Cette parenté n'est pas aussi étonnante qu'elle peut paraître à première vue : on a vu qu'Abélard se tient (à la différence de Boèce) au principe de l'infinité des individus possibles et on a vu aussi qu'il interprète l'exclusion en logique d'une « res multiplex » universelle en termes de « collectio rerum » universelle : la combinaison de ces deux principes poussés dans leurs conséquences extrêmes donne la distinction entre une totalité ouverte et itérative et une totalité fermée, puisqu'exhaustivement divisée. Abélard n'a pas besoin de plus que du corpus boécien pour la faire : il lui suffit d'être conséquent (toujours à la différence de Boèce) dans le maintien d'un bout à l'autre du corpus des deux principes susmentionnés pour en discerner la nécessité.

Mises à part les hypothétiques «a definito» (ou «a specie»), toutes les autres hypothétiques nécessitent pour leur vérité l'ajout de la «constantia». Cette fermeture du possible n'est pas exigée entre un concept spécifique et un concept générique (ou différentiel) (la définition n'étant convertible avec le défini qu'«ex actu rei», catégoriquement : sur tout le possible, elle se comporte comme un prédicat générique). De même, dans l'univers des hypothétiques, il n'y a pas d'individu, tous les prédicats sont au minimum spécifiques : «si est Socrates, est homo» est une hypothétique vraie où le lieu est «Socrates» et est «a specie» ; de même la contraposée «si non est homo, non est Socrates» est «a genere» : «homme» ici est genre[1] de Socrate, son caractère spécialissime ne peut être

[1] Par exemple, *Dialectica,* éd. cit., p. 270^{7-10} : « Nam et «animal» species est substantiae et «homo» genus Socratis et quantum ad «animal» praedicatum, quod species est substantiae,

déterminé qu' «ex actu rei», que catégoriquement. Ainsi nous avons : « Car « animal » est espèce de la substance et « homme » genre de Socrate » et plus loin : « quant à « homme » qui est genre de Socrate »[1]. Ou encore : « En effet, la substance *générique* existe, toute entière et identiquement, en toutes ses espèces, comme l'animal dans l'homme et dans le cheval, ou *l'homme dans Socrate ou dans Platon* »[2]. Ici, Socrate et Platon sont des espèces. On le vérifie encore dans ce propos d'Abélard : « En revanche, tandis que Socrate ou l'homme n'étaient pas encore créés, ni Socrate n'était une espèce d'homme, ni l'homme n'était une espèce de corps, ni le corps ou l'homme n'étaient leurs genres »[3]. Cette clause – « Socrate » : espèce ! – s'explique doublement : d'abord Boèce[4] distingue dans les questions auxquelles répond un argument, la recherche du genre, de la définition, du propre ou de l'accident. Il n'y a pas de question qui concerne la recherche de l'espèce : cette recherche est comprise dans celle du genre. Dans ce cadre : « Si ce qui est proposé dans la question est tel qu'il est plus grand que le sujet et qu'il en est prédiqué substantiellement, alors il sera genre ; en effet, tout genre est plus grand que cela dont il est prédiqué et est dit de sa substance, comme «animal » de « homme » »[5]. Abélard en conclut : « Ut genus quidem, ut homo Socrati vel animal homini. « Genus » enim hoc loco accipimus quamlibet rei superiorem essentiam » et « Omne enim « genus » hic accipimus quod maius et substantiale, sicut et Boethius in *Topicis* suis in divisione praedicativarum quaestionum « genus » accepit » [6]. Le « hoc loco » et le « hic » veulent dire : « dans la topique », c'est-à-dire dans les relations topiques susceptibles de fonder des hypothétiques nécessaires. Mais, nulle part, dans sa propre théorie

---

locus est unus a specie, *quantum vero ad «hominem» subiectum, qui genus est Socratis, alius est locus a genere*».

[1] « Nam et « animal » species est substantiae et « homo » genus Socratis […] quantum verum ad « hominem » subiectum, qui genus est Socratis, alius est locus a genre » : *Dialectica,* éd. cit., p. 270^{7-10}.

[2] « Generalis enim substantia tota simul et eadem *in omnibus suis speciebus* existit, veluti animal in homine et in equo, aut homo *in Socrate vel in Platone* ». *Dialectica,* éd. cit., p. 339^{33-35}.

[3] « Dum autem Socrates vel homo nondum creati erant nec iste hominis nec ille corporis *species* erant, nec corpus vel homo illorum genera ». *Dialectica,* éd. cit. p. 342^{18-20}.

[4] *De diffrentiis topicis,* I, éd. D. Nikitas, p. 10-11.

[5] Boèce, *De diffrentiis topicis,* I, éd. D. Nikitas, p.10^{19}- p. 11^{2} : « Sed si tale est quod in quaestione proponitur, ut subiecto sit maius et de subiecti substantia praedicetur, erit genus ; omne enim genus maius est eo de quo praedicatur et de substantia eius dicitur, ut « animal » « hominis » ».

[6] *Dalectica,* éd. cit., p. 339^{35}- p. 340^{2} : « A titre, certes, de genre, comme « homme » pour « Socrate » ou « animal » pour « homme ». Par « genre » nous entendons ici toute essence de chose de rang supérieur ». Et : « Nous entendons ici par « genre » tout ce qui est plus grand et substantiel dans le sens où Boèce reçoit « genre » dans ses *Topiques* à propos de la division des questions sur la prédication ».

des topiques, Boèce ne prend comme exemple de genre « homme ». C'est ici qu'intervient une deuxième raison. Nous verrons au chapitre prochain qu'Abélard lorsqu'il parle de « statut » dit toujours sans choisir « status generalis vel specialis ». Nous verrons aussi que, pour Abélard et c'est ce que nous appellons la clause « phoenix », le caractère singulier, spécialissime ou générique d'un prédicat ne peut en aucun cas être fixé *in natura* mais seulement *ex actu rei* : le rang d'un prédicat dans l'arbre de Porphyre ne peut être fixé hypothétiquement mais seulement catégoriquement – une différence structurelle et évidemment essentielle avec Boèce (ou, par exemple, Gilbert de la Porrée). Il n'y a pas dans l'absolu d'espèce spécialissime, mais seulement « ex actu rei ». Abélard fait remarquer, dans la LNPS, que « in natura » « « homo » genus dici potest cum in natura praedicabilis sit de pluribus diffentibus specie in quid » (LNPS, éd. Geyer, p. 546[39-40]). Nous reviendrons sur cette clause propre à Abélard (et qui n'a rien à voir avec un supposé nominalisme) : le rang individuel d'un prédicat se fixe « ex actu rei ». Hypothétiquement, ce point ne peut pas être tranché et ne peut l'être que catégoriquement : les statuts sont des entités intensionnelles qui n'ont pas de « quantité » - d'extension - susceptible d'être fixée nécessairement sur la totalité du possible. Le caractère *dernier* d'un prédicat conceptuel – en l'absence d'une intellection effective de la totalité (infinie) des individus possibles – est ainsi *relatif* aux données actuellement et effectivement disponibles pour notre connaissance (quant à l' *actum continentiae,* dit Abélard dans la LNPS) et ce discernement perd toute effectivité lorqu'il est posé comme absolu (soit « in natura ») : en effet, selon Boèce lui-même « scientia infinita esse non potest ». De là, on comprend que dans le domaine de vérité des hypothétiques (« tout le possible ») et à la différence du domaine de vérité des catégoriques (« tout l'actuel »), il n'y ait que des prédicats spécifiques ou génériques : dans « si non est homo, non est Socrates », le *locus* est *a genere.* On reviendra sur cette clause « phoenix » qui joue un rôle profond dans la logique d'Abélard et qui lui est tout à fait propre (elle n'existe ni chez Boèce, ni chez les *reales,* ni chez Gilbert de la Porrée, ni chez les nominalistes du quatorzième siècle comme Guillaume d'Ockham ou Henri de Saxe). Elle n'est pratiquement jamais mentionnée.

Le prédicat générique désigne dans les hypothétiques tout prédicat «maius et substantiale». C'est le cas de « homme ». Donc, tout ce qui est catégoriquement espèce est, ici, dans le domaine des hypothétiques, genre. «Substantiale» signifie qu'il s'agit d'un

caractère constitutif de l'espèce dont il est dit et «maius» qu'il contient toute l'extension possible de l'espèce sans lui être «par», «égal». Dire, en effet, d'un prédicat qu'il est genre de telle espèce, c'est dire que toute l'extension de l'espèce appartient nécessairement au genre, sans que toute son extension puisse épuiser celle du genre puisqu'il est définitionnellement toujours possible que celui-ci contienne un objet qui diffère non seulement numériquement de la «res speciei» mais aussi qualitativement (par une différence substantielle nouvelle) et donc spécifiquement. Ainsi, si l'extension possible de l'espèce est «n», l'extension *possible* de son genre est au minimum «n+1» et si l'extension possible de l'espèce est «n + 1», celle du genre est au minimum ((n + 1) + 1) et ainsi de suite sans fin, de manière ouverte. Dans le cadre ascendant de l' «habitudo loci» espèce → genre, cette possibilité (d'un objet appartenant au genre sans appartenir à l'espèce) ne nécessite pas d'être réalisée autrement qu'en posant que, quels que soient les objets appartenant à l'espèce, ces objets appartiennent au genre, sans qu'il soit nécessaire qu'ils en épuisent l'extension. On comprend que savoir si l'ensemble des objets susceptibles d'appartenir à l'extension de l'espèce épuise en acte ou non l'extension du genre est une question à laquelle il n'est possible de répondre que «cum constantiis». Cela suppose de passer d'une totalité ouverte à une totalité fermée, exhaustivement posée comme existante. Ce qui ne peut être posé comme nécessaire sur tout le possible, c'est sa partition. A moins de ruiner la différence entre prédications «de subiecto» et «in subiecto», c'est-à-dire de sortir du corpus logique aristotélicien, l' «habitudo loci» entre un prédicat donné et le prédicat «maius et substantiale» est nécessaire : cette relation est d'autant plus nécessaire qu'elle ne suppose pas de fixer dans tout le possible – de manière absolue – le rang, individuel, spécialissime, générique des concepts. Tout le sens du propos d'Abélard lorsqu'il rejette les lieux «a paria in praedicatione» et «a definitione», c'est que ceux-ci supposent, pour leur vérité sur tout le possible, la fixation absolue du rang individuel ou non des prédicats en question. En fait, la parité (comme l'opposition) n'est jamais définitionnelle (et, donc, intensionnelle) : elle ne peut être fixée qu'au niveau extensionnel des *res* (qui sont, toutes, individuelles). Il est faux que « homme » et tel propre soient (conceptuellement) synonymes : leur « paritas » est purement extensionnelle comme l'est l' « immediatio » entre « sanus » et «aeger ». Abélard note ainsi que la convertibilité entre

le propre et l'espèce ne peut être posée *que* pour l'espèce spécialissime[1] et c'est ce qui est impossible à faire (non pas «ex actu rei» – ce qui est évidemment possible -, mais «in possibilitate naturae») sans poser, si on veut la conversion *nécessaire,* une «res una sive multiplex» universelle : l'ensemble de tous les individus possibles, le complémentaire de l'ensemble vide. C'est «ex actu rei» que «Socrates» est un nom d'individu : «Si est Socrates, est homo» («est Socrates, ergo est homo») est une hypothétique «a specie» (Socrate est espèce d'homme) ; aller plus loin requiert d'aller à l'indivisible. Poser l'individuel sur la totalité du possible et donc poser un individu non pas actuellement discernable de tous les autres mais nécessairement (absolument) séparé de tous les autres individus possibles, c'est *nécessairement* poser, dans un univers où on a admis que le nombre des individus possibles est infini (ce qui est le cas de Boèce), une intellection qui soit à la fois infinie et effective, ce que nous ne pouvons sans absurdité admettre[2]. Abélard reprendra dans la LNPS ce thème s'agissant de «phoenix» ; le propos – qui n'a rien à voir avec un projet nominaliste – sera le même : le rang individuel, spécifique ou générique des prédicats ne peut être fixé – pour autant que notre connaissance soit concernée – qu' «ex actu rei» et non de manière absolue sur la totalité du possible – question, là encore, d'effectivité.

. La théorie des topiques et la deuxième aporie du corpus logique, l'aporie des futurs contingents.

Le rejet d'une «res una sive multiplex», d'une chose ou d'un ensemble de choses universels, joue un rôle dans l'aporie des futurs contingents. Abélard n'admet donc «sine constantiis» que les hypothétiques où le conséquent est conceptuellement contenu dans l'antécédent. Tel n'est pas le cas des «loci» «a paria in praedicatione» («Si est A, est B» tel que «Si est B, est A») et «ab

[1] Par exemple : LNPS, éd. Geyer, p. 574^{28-29} : « Iterum proprium dicitur, quod omni et soli convenit et semper, ut risibile. Speciem specialissimam ubique intellige […] ». La *paritas* entre le propre et l'espèce (leur convertibilité mutuelle) est purement extensionnelle ; or, pour Abélard comme pour Boèce, il n'y a d'extension qu'individuelle. Donc, pour établir un parité extensionnelle, il faut aller jusqu'à l'individuel et, donc, s'en tenir à des prédicats spécialissimes.

[2] Il faut établir que tel individu ne diffère pas seulement actuellement (dans l'état présent de notre savoir) de tel autre, mais nécessairement – sur tout le possible – de tel autre : cela n'est possible que si nous avons une intellection effective de la totalité des individus possibles de manière à vérifier qu'aucun d'entre eux ne peut être identique à l'individu considéré et qu'ainsi cet individu diffère non pas accidentellement mais nécessairement de tous les autres individus possibles. C'est ce qui est doublement impossible soit du côté de ma science (« nullus intellectus infinita circumdat ») soit du côté de l'objet de ma science (il n'y a pas de *collectio rerum* universelle ; or, c'est ici – de manière éminente – ce qu'on pose en assertant que cet individu diffère de *tous* les autres individus possibles).

oppositis» («si est A, non est B»). Abélard conteste la vérité de l'hypothétique suivante : « Si une chose peut advenir autrement qu'elle n'advient (= si elle n'advient pas nécessairement), alors elle peut advenir autrement que Dieu ne l'a prévue»[1] et donc par contraposition «s'il est faux qu'une chose puisse arriver autrement que Dieu ne l'a prévue, alors il est faux qu'elle puisse arriver autrement qu'elle n'advient (= qu'elle puisse arriver «contingenter»)», ce qui aboutit à conclure de l'omniscience d'une intelligence divine à la non-contingence de l' «eventus rei». Abélard conteste la vérité de la première hypothétique en reprenant un argument déjà proposé par Guillaume de Champeaux : « En effet, une chose peut arriver autrement qu'elle n'advient, et arriver conformément à la providence de Dieu, parce que [Dieu] pourrait avoir une autre providence que celle qu'il a eu conformément à un autre événement [que celui qui s'est produit] »[2]. On pourrait penser qu'Abélard va s'arrêter à cet argument, mais il en présente un nouveau : « De plus, bien que soient concédées d'extension égale et s'accompagnant mutuellement l'événement de la chose et la providence de Dieu portant sur lui, ils ne tiennent pas, cependant, une inférence nécessaire, eux dont aucun n'est intelligé dans l'énonciation de l'autre »[3]. Autrement dit, entre l'événement et la providence divine, il y a inséparabilité stricte («sese comitantia»), mais non inséparabilité conceptuelle («aucun n'est intelligé dans l'énonciation de l'autre»). Le rejet de l'inséparabilité conceptuelle est argumenté plus loin, dans la *Topica* de cette même *Dialectica* (argumentation, par ailleurs, reprise dans la LI).

Il s'agit de commenter ce propos extrait du traité des *Catégories* d'Aristote : « Car être homme se convertit avec la phrase vraie dite de lui ; car, s'il est un homme, est vraie la phrase par laquelle il est dit qu'il est homme »[4]. Abélard conteste la nécessité de l'inférence mutuelle – sa vérité «sine constantiis» – entre l' «eventus rei» et la proposition vraie[5] dite de lui : « Car fausse me paraît cette

[1] « Illa quoque fortasse consequentia necessitatem non tenet : «si res aliter quam providit Deus enenire non possibile, nec aliter quam eveniunt evenire queunt», licet eventus rei ac Dei providentia in eodem consistant, sicut nec ipsius conversa vera est, haec scilicet : «si possibile est aliter evenire quam evenit, possibile aliter evenire quam Deus providit», quemadmodum nec illa simplex : «si res aliter evenit quam evenit, aliter evenit quam Deus providit» ». *Dialectica*, éd. cit., p. 219[9-18].

[2] « Posset enim aliter evenire quam evenit, et secundum Dei providentiam contingere, pro eo scilicet quod aliam providentiam habuisse posset quam istam quam habuit secundum alium eventum ». *Dialectica*, éd. cit., p. 219[19-21].

[3] « Insuper quamvis paria concendantur [et] sese comitantia rei eventus et Dei providentia quae de ipso est, non tamen necessariam inferentiam tenent, quorum neuter in enuntiatione alterius intelligitur ». *Dialectica,* éd. cit., p. 219[21-24].

[4] Cf. *Categ.,* 14 b[10-23].

[5] Et, donc, la science qui porte sur cet événement.

conséquence : « Si «[Socrate] est homme» est vrai, c'est-à-dire dit ce qui est en réalité, alors Socrate est homme » [soit « si «p» est vrai, alors p »]. D'une part :

> Si, en effet, parce que «Socrate est homme» dit ce qui est en réalité, Socrate est homme, alors parce qu'elle dit « Socrate être homme », Socrate est homme, ce qui est faux. En effet, comme l'a enseigné Aristote, ce n'est pas à cause de l'énonciation de la proposition que la chose sera ou ne sera pas[1].

Là encore, c'est l'argument inspiré de Boèce et repris par Guillaume de Champeaux : savoir n'est pas produire ; ce n'est pas parce que Dieu sait nécessairement que Socrate marche, au moment où c'est le cas, que Socrate marche nécessairement. Ce qui est nécessaire rapporté au point de vue de Dieu, ne l'est pas rapporté à l' «eventus rei» lui-même. Soit, mais, pour Abélard, il y a plus, un argument à première vue étrange : « Si parce que «Socrate est un homme» dit cela qui est dans la réalité, Socrate est homme, alors parce que «Socrate est un homme» dit que Brunellus est un âne [ce qui est dans la réalité = le vrai], Socrate est un homme, ce qui ne suit en aucune façon »[2]. Ce que veut dire Abélard c'est que le conséquent (Socrate est homme) n'est pas compris dans ce que dit l'antécédent (« [la proposition] « Socrate est homme» dit ce qui est dans la réalité») : le prédicat «...dit cela qui est dans la réalité» est indéterminé (et que Brunellus soit un âne est réel). C'est pourquoi :

> Il peut seulement être inféré de ce que « «Socrate est un homme» dit cela qui est dans la réalité» que cela qui est dans la réalité est dit par elle ; mais il ne peut pas être inféré qu'est cela qu'elle-même dit de manière déterminée, sans la «constantia», à savoir ceci : « Lorsque ce que la proposition dit existant dans la réalité est «Socrate est homme», *en ce temps-là,* «Socrate est homme» est dans la réalité, ce qui revient à dire «Socrate est homme» »[3].

---

[1] « Sed secundae consequentiae, quae ait : «si vera est oratio, ita est in re…» videtur constantia apponenda esse. Falsa namque videtur haec consequentia quod si [«Socrates] est homo» est vera, idest dicit illud quod in re est, inde Socrates sit homo. Si enim quia «Socrates est homo» dicit illud quod in re est, Socrates est homo, et quia dicit Socratem esse hominem Socrates est homo ; quod falsum est. Nom enim, ut Aristoteles docuit [*Categ.,* 14b$^{18-22}$], propter enuntiationem propositionis res erit vel non erit . » *Dialectica,* p. 372$^{13-19}$.

[2] « Amplius : si quia «Socrates est homo» dicit illud quod in re est Socrates est homo, et quia «Socrates est homo» dicit brunellum esse asinum Socrates est homo ; quod etiam nullo modo procedit. » *Dialectica,* p. 372$^{19-22}$.

[3] « Potest autem simpliciter [inferri] ex eo quod «Socrates est homo» dicit illud quod in re est, quod illud quod in re [est] dicitur ab ipsa. Sed non quod illud determinate quod ipsa dicit sit in re sine constantia infertur, hac scilicet : «cum illud quod ipsa dicit existens in re, sit «Socrates est homo», tunc «Socrates est homo» in re est, quod est dicere : «Socrates est homo». » *Dialectica,* éd. cit., p. 372$^{22-27}$.

Abélard ajoute, plus loin, que sans la «constantia», il n'est pas plus possible d'inférer de « de ce qui est dans la réalité (= le vrai) est dit par «Socrate est homme», Socrate est homme (= ce vrai-là) » que, alors que nous savons qu' «actualiter» il n'existe qu'un seul phoenix, nous ne pouvons inférer de «quidam phoenix vivit», «hic phoenix vivit»[1]. Il est de fait qu'il n'existe – selon l'exemple consacré – qu'un unique phoenix mais il est aussi de fait que qui dit «quidam phoenix («ou a ou b ou c ou etc…») vivit» ne dit pas «hic phoenix (« a à l'exclusion de b, c, etc…») vivit», cela même si nous savons qu'il n'en existe qu'un («constantia»). De même qui dit «ce qui est vrai est dit par la proposition «Socrate est homme»» ne dit pas «determinate» *qui* est ce quelque chose : il y faut l'ajout de la «constantia», c'est-à-dire l'ajout d'une *deïxis* («lorsque…alors…»), là où précisément l'inséparabilité conceptuelle tient dans le fait que l'inférence vaut par la seule signification des concepts impliqués, c'est-à-dire indépendamment de toute *deïxis*. Il faut, par contre, «déterminer» par une constante l'antécédent par lui-même tout à fait indéterminé «quelque chose de vrai est dit par «Socrate est homme»». C'est ce que veut dire Abélard lorsqu'il pose qu'aucun des deux (l'événement et la prévision infaillible de cet événement) n'est compris dans l'autre. De même que «quidam phoenix vivit» et «hic phoenix vivit» ont même extension et ne se séparent pas quant à leur vérité, de même

[1] « Donc, nous résolvons l'argumentation susmentionnée ainsi : lorsque nous disons : « « Socrate est homme» dit ce qui est dans la réalité », cela est posé sur un mode particulier et indéterminé, et non sur un mode singulier et deïctique [demonstrative], comme si nous disions : « … dit *quelque chose* qui est dans la réalité ». Semblablement aussi, lorsqu'on dit : «ce qui est dans la réalité est dit par [cette proposition]», cela doit être pris sur un mode particulier ainsi : « quelque chose qui est dans la réalité est dit par elle ». Or, lorsqu'on prend la converse ainsi : « *ce* qui est dans la réalité est dit par [cette proposition] », cela doit être pris sur un mode particulier, et non sur un mode singulier ; autrement, elle ne serait pas la converse, puisque quelque chose de singulier n'est pas posé dans le prédicat [de la première proposition]. Donc, c'est comme si nous disions : « *quelque chose [et non cette chose]* qui est dite par elle est dans la réalité ». Mais, de là, il ne suit pas que «Socrate est homme» est dans la réalité, bien que ce que la proposition elle-même dit et «Socrate est homme» soient identiques : le fait est que d'une [proposition] particulière ne suit pas ainsi une [proposition] singulière, même lorsque ce qui est fait particulièrement n'est pas plus en rapport avec une pluralité que ce qui est fait singulier, comme ceci : « Si quelque phoenix vit, ce phoenix vit » ». (« Sic igitur suprapositam argumentationem solvimus, cum dicimus : « »Socrates est homo» dicit illud quod est in re », particulariter et indeterminate, non singulariter et *demonstrative*, ponitur, ac si scilicet ita diceremus : «dicit quiddam quod in re est». Similiter et cum dicitur : «illud quod in re est dicitur ab ipsa» particulariter sumendum est hoc modo : «quiddam quod est in re dicitur ab ipsa». Cum autem et ita convertitur : «illud quod dicitur ab ipsa est in re», particulariter, non singulariter, sumendum est ; alioquin conversa non esset, cum in praedicato aliquid singulare non poneretur. Talis est ergo ac si diceremus : «quiddam quod dicitur ab ipsa est in re». Sed iam hinc non provenit quod «Socrates est homo» sit in re, licet illud quod ipsa dicit et «Socrates est homo» sit idem, quippe ex particulari singularis hoc modo non provenit, nec tunc etiam quando ad plura sese non habet factus particulariter quam singularis, veluti hic : « si quidam phoenix vivit, hic phoenix vivit. ») *Dialectica,* éd. cit., p. 373[13-27].

l'omniscience divine et l' «eventus rei» (qui est singulier) sont «paria» et «sese comitantia» ; mais il n'y a pas d'inséparabilité conceptuelle entre l'un et l'autre et cela pas plus qu'il n'y en a entre la proposition vraie «Socrate est homme» et cet «eventus rei»-là, parce que dans tous les cas il faut ajouter la «constantia», à savoir : « …lorsque ce qui est dans la réalité est que Socrate est homme» ; cette *deïxis* n'est pas dans le «dit» de l'antécédent – il faut joindre à la parole le geste - et il n'y a pas d'inséparabilité conceptuelle lorsque la conséquence suppose la détermination déictique du sujet de l'antécédent : celle-ci ne peut être effectuée *a priori* et requiert, pour ainsi dire, de joindre *a posteriori* le geste à la parole, d'ajouter un acte de désignation à la signification conceptuelle qui, ici, ne suffit pas. Comprenons : dans la proposition « « p » est vrai » est seulement dit « quelque chose (« indeterminate ») de vrai est dit par « p » » ; pour qu'on puisse en déduire p, il faut ajouter la *constantia* : « … et le quelque chose de vrai dit par « p » est p », autrement dit, il faut joindre au dit de l'antécédent (« quelque chose de vrai est dit par « p ») un geste déictique (« et ce quelque chose est p » et non « Brunellus est un âne » qui est aussi quelque chose de vrai). Donc le conséquent n'est pas *in voce* – conceptuellement – inséparable de l'antécédent, puisqu'en l'absence d'une détermination déïcitique il est impossible d'inférer de ce que dit l'antécédent (« le vrai est dit par « p » »), le conséquent soit : p (et non q). C'est la même chose pour la *paritas* entre le savoir divin (des propositions vraies) et l'événement sur lequel porte ce savoir : il ne peut y avoir un savoir vrai de l'événement futur sans que cet événement ne se produise (il y a inséparabilité stricte : il est impossible que Dieu ait prévu que je naîtrai à cette date et que je ne naisse pas à cette date) mais il n'y a pas inséparabilité conceptuelle entre le savoir de Dieu et l'événement sur lequel porte ce savoir (la proposition vraie qui énonce que je naîtrai à cette date, et ma naissance à cette date) parce que l' hypothétique « si « p » [est vrai], alors p » est fausse « sine constantiis », puisqu'elle requiert l'ajout de la *constantia* qui dit : « et le vrai dit par « p » est p (et non q) ». Donc, l'inférence entre la providence infaillible de Dieu et l'événement est *maximalement probable* mais non nécessaire, c'est-à-dire *inevitabile* et c'est ce qu'il fallait démontrer pour maintenir que l'hypothèse d'une providence infaillible n'implique pas la négation de la contingence de l'existant. Et, pour Abélard, dire qu'aucun acte de *deïxis* n'est absolument nécessaire («si quidam phoenix vivit, hic phoenix vivit» est faux, de même qu'est faux «si le vrai est dit par «Socrate est homme», alors Socrate est homme»), c'est

dire qu'il n'y a pas de concept ou de prédicat absolument individuel. Il n'y a pas de concept individuel sur tout le possible, ou si l'on préfère de concept non pas actuellement spécialissime, mais absolument et nécessairement spécialissime (Dans «Si non est homo, non est Socrates», l'hypothétique est vraie et elle est «a genere» : «homme» est genre et non espèce). Il n'y a pas de «deïxis» *a priori*, nécessaire sur tout le possible *: la deïxis est irréductible au concept* : elle s'ajoute à lui sans pouvoir être déterminée *a priori* par lui. Il n'y a pas de concept qui serait par lui-même « deïctique ». On vient de le voir, il n'y a pas de *locus ab individuo.* La détermination de l'individuel est strictement catégorique et requiert toujours l'ajout de la *constantia.* Abélard le répète à plusieurs reprises : désigner, c'est exclure[1] ; pour désigner de manière nécessaire, absolue, il faut exclure absolument et pour exclure absolument, lever toute ambiguïté de manière absolue, il faut poser l'intellection de la totalité des individus possibles, tels qu'on puisse les exclure tous à l'exception absolue d'un seul. Il n'y a pas moyen d'éliminer la facticité, et partant la contingence, de toute *deïxis*. Cela pose, une fois encore, la question de l'intellection effective et sans contradiction de l'ensemble de tous les individus possibles.

Puisqu'il n'y a pas d'inséparabilité conceptuelle entre la «providentia» et l' «eventus rei» singulier, pas plus que dans «quidam phoenix vivit» n'est conçu «hic phoenix vivit», il reste que la providence divine et l' «eventus rei» sont «paria» (co-extensifs, comme il y a parité entre «espèce» et «propre» : tout ce qui advient est prévu par Dieu et conversement). Abélard rejette la nécessité de l'inférence «sine constantiis» entre les deux, puisque, faute d'une inséparabilité conceptuelle entre les deux, il faut pour poser la nécessité de la parité d'extension poser l'ensemble universel – toutes les *res* qui peuvent advenir – de manière à vérifier qu'il ne peut exister aucun «eventus rei» qui ne soit prévu par Dieu, et conversement, de même que pour établir «si est homo, est risibile», il faut vérifier que ne peut exister aucun individu dont «est homo» soit vrai et «est risibile» faux, et conversement – cela suppose, «sine constantiis», la partition de toutes choses en deux sous-ensembles exhaustifs et mutuellement exclusifs et donc la

[1] Par exemple, dans les *Gloses sur les Catégories* de la LI (éd. Geyer, p. 124 $^{21-25}$) : « (…) omne quod est, unum est, id est discretum personaliter in se a ceteris, non ut discretionem formam aliquam intelligamus, sed potius ceterarum rerum essentias ab eo quod unum dicimus removemus, ac si diceremus : est tale quid quod non est aliqua aliarum rerum. » (« (…) tout ce qui est, est un, c'est-à-dire personnellement séparé en soi de tous les autres : non que nous entendions la séparation comme une certaine forme, mais, plutôt, nous écartons de ce que nous disons un, les essences de toutes les autres choses, comme si nous disions : «il est quelque chose de tel qu'il n'est *aucune* des autres choses.» »)

donnée (ne peut exhaustivement divisé que ce que est exhaustivement donné) de l'ensemble de tous les individus possibles (de toutes les « res » qui peuvent advenir), par complémentation de l'ensemble vide. De là, l'ajout de la «constantia» est nécessaire et «sine constantiis» l'inférence entre l' «eventus rei» et «la providentia divina» ne tient pas la «necessitas» mais seulement la «maxima probabilitas». Nous ne pourrions pas vérifier l'absolue nécessité de l'inférence entre les deux – entre l'événement réel qui est singulier et la proposition vraie qui l'énonce – sans poser un ensemble universel, et ceci faute d'une inséparabilité conceptuelle. De là,

> […] peut-être cette conséquence ne tient pas la nécessité :
> « S'il n'est pas possible que la chose advienne autrement que Dieu ne l'a prévue, elle ne peut advenir autrement qu'elle n'advient»,
> bien que l'événement de la chose et la providence de Dieu se tiennent dans le même [sujet], de même que la converse n'est pas vraie non plus, à savoir :
> «S'il est possible qu'une chose advienne autrement qu'elle n'advient, il est possible qu'elle advienne autrement que Dieu ne l'a prévue [et qu'ainsi Dieu se trompe]», de la même manière que cette conséquence simple-là n'est pas vraie :
> «Si une chose advient autrement qu'elle n'advient, elle advient autrement que Dieu ne l'a prévue»[1].

Il y a inséparabilité stricte – i.e. pour notre connaissance – mais non inséparabilité conceptuelle et il y a donc «maxima probabilitas» et non pas «necessitas». On comprend que si l'inséparabilité stricte ne donne pas la «nécessité absolue», c'est parce qu'il n'y a pas pour notre connaissance d'ensemble universel, de «res una sive multiplex» universelle et que c'est ce qu'il faudrait poser si nous voulions établir la vérité nécessaire de ces conséquences (et ceci en l'absence d'une inséparabilité conceptuelle). De là, Abélard peut conclure que la contingence de l'existant n'implique pas nécessairement que Dieu puisse se tromper ou, conversement, que l'omniscience divine n'implique pas que tout ce qui arrive arrive nécessairement et c'est ce que permet la distinction entre inséparabilité conceptuelle (qui, seule, est susceptible de fonder une conséquence nécessaire) et inséparabilité stricte. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre consacré à l'aporie des futurs contingents (le chapitre V).

Le même type d'argument est utilisé cette fois par rejet (pour les mêmes raisons) du «locus ab oppositis».

[1] Texte cité à la note n° 85, page 62.

L'argument des futurs contingents dit : « Si de toutes les affirmations et négations divisant le vrai et le faux, il est nécessaire que l'une soit vraie et l'autre fausse, alors de tout ce qu'énoncent les propositions divisant le vrai et le faux, il est nécessaire que l'un soit, ce que dit la proposition vraie et que l'autre ne soit pas, ce que dit la proposition fausse ». Et s'il *est* nécessaire que l'un soit et l'autre ne soit pas, il *n'est pas* contingent que l'un soit et l'autre ne soit pas («ab oppositis»). Abélard ajoute à cette argumentation, réfutant cette dernière conséquence : « (…) Nous contestons comme sans valeur toute inférence entre les opposés, comme nous nous sommes proposés de le montrer pour le lieu «par les opposés» »[1]. Abélard ne conteste évidemment pas que contingence et nécessité soient opposées, il conteste la vérité simple, «sine constantiis», c'est-à-dire la nécessité absolue de l'inférence entre «A necessario evenit» et «non A contingenter evenit» : « Si A necessario evenit, non A contingenter evenit » («ab oppositis»). Il conteste que sans l'ajout de la «constantia» – c'est-à-dire sans l'ajout d'une catégorique posant l'existence de l'extension divisée par l'opposition – ce qui exclut l'ensemble universel – il y ait conséquence nécessaire «entre les opposés». Il n'y a pas, affirme-t-il, d'opposition absolue, mais seulement relative à la donnée de l'extension totale divisée par l'opposition (une extension catégorique – limitée, donc, à l'existant (ou à son « ampliatio ») et, donc, non nécessairement coextensive à la totalité du possible). Abélard est très clair sur ce point :

> Maximam tamen probabilitatem huiusmodi consequentiae tenent quae inter opposita proponuntur eoquod sese opposita pati non possunt. Quae etiam ex veritate consecutionis superius expedita falsas esse apparet, nisi et ipsae cum constantiis innuentur » (*Dialectica,* éd. cit. p.397[10-14] : «Tiennent cependant le plus haut degré de probabilité les conséquences de ce genre qui sont proposées entre les opposés, du fait que les opposés ne peuvent appartenir ensemble au même sujet ; il apparaît que du point de vue de la vérité de la consécution telle qu'explicitée plus haut elles sont fausses à moins qu'elles soient entendues avec données constantes»).

La pointe du raisonnement est toujours le même : «qui dit «homme» ne dit rien de l'écart de pierre ou de quoi que ce soit d'autre». Le conséquent («…non est lapis») n'est pas conceptuellement contenu dans l'antécédent («si est homo…»). De là, il n'y a pas inséparabilité conceptuelle et la vérité de la

[1] *Dialectica,* p. 222[24-25] : « Omnem insuper inferentiam inter opposita calumniamur, sicut in loco ab oppositis demonstrandum esse proposuimus ».

proposition manquant d'un support «de voce», doit s'établir «de re» : nous posons la totalité des individus possibles, nous divisons exhaustivement cette totalité en ceux qui ont la propriété «être homme» et ceux qui ne l'ont pas et nous vérifions qu'il n'y a pas un seul individu possible qui soit et homme et pierre et nous concluons : «si est homo, non est lapis» : «cum constantiis» ! ajoute Abélard.

Abélard formule au début de la *Topica* ce propos qui nous semble faire référence implicitement à un lieu précis de l'œuvre de Boèce : « Il n'est pas vrai qu'il y a des opposés parce qu'ils ne sont pas compatibles entre eux, mais parce que, alors qu'ils sont dans le même [sujet], la nature ne les accepte pas ensemble, comme sont «homme» et «pierre» qui sont par nature à l'écart l'un de l'autre »[1]. Abélard veut dire qu'il n'y a pas d'incompatibilité absolue, mais relativement à la donnée – actuelle et catégorique donc – d'un sujet des opposés. Les prédicats ne sont pas opposés «en soi», mais relativement à la donnée d'un même sujet d'appartenance. Ce texte se comprend mieux si on le rapproche du chapitre VI, § 9, du *Second commentaire sur l'Isagogê*, de Boèce. Ce dernier écrit :

> L'impossibilité de cette proposition qui dit que les contraires ne peuvent être dans le même [sujet] consiste en cela qu'en acte les contraires ne peuvent être dans le même [sujet], car, en puissance et non en acte, rien n'empêche deux contraires d'être dans le même. Ceux que nous disons contraires, Porphyre les a nommés opposés. En effet, «opposé» est genre de «contraire»[2].

Donc, c'est seulement en acte que les opposés existent, en puissance[3] – ce qui est le domaine sur lequel s'établit la vérité des *hypothétiques*, ils ne sont pas incompatibles ; ainsi, Boèce[4] : « Cette chose, quelle qu'elle soit, peut ne pas être ce qu'elle est, mais être selon un certain mode et ne pas être selon un autre : ainsi, Socrate, lorsqu'il est debout, et est assis et n'est pas assis, il est, certes, assis en puissance, mais, en acte, il n'est pas assis (…) ». Abélard transpose, en fait, cette idée dans les inférences.

---

[1] « Non sunt, inquam, ulla opposita quia sibi non cohaerent sed quia, *cum sit in eodem*, simul ea natura non patitur, ut sunt homo et lapis, quae etiam natura a se remota sunt (…) ». *Dialectica,* p. 280^{8-10}.

[2] Ed. Schepps-Brandt, p. 265^{5-12} : « Impossibilitas enim eius propositionis quae dicit contraria in eodem esse non posse, in eo consistit quod contraria actu in eodem esse non possunt, nam potestate et non actu duo contraria in eodem esse nihil impedit. Quae vero nos contraria diximus, Porphyrius opposita nuncupavit. Est enim genus contrarii oppositum ; omnia enim contraria, si sibimet ipsis considerantur, opposita sunt ».

[3] C'est-à-dire relativement au possible et non seulement à l'actuel.

[4] Ed. Shepps-Brandt, p. 264^{6-9} : « Potest quaelibet illa res id quod est non esse, sed alio modo esse, alio vero non esse, ut Socrates cum stat, et sedet et non sedet, sedet quidem potestate, actu vero non sedet. »

L'opposition est actuelle (« (…) contraria *actu* in eodem esse non possunt, nam potestate et non actu duo contraria in eodem esse nihil impedit », dit Boèce) et, en ce sens, elle est catégorique : elle s'étend sur le domaine de l'actuel, lequel, si étendu que nous le pensions, n'épuise pas nécessairement tout le domaine du possible. Si nous posons comme nécessaire l'identité entre la totalité de l'actuel (présent, passé, futur) et la totalité du possible, alors nous pouvons dès maintenant exclure la contingence de l'existant. De là, nous ne pouvons pas, à strictement parler, exclure un possible non-réalisé, contre-factuel ; nous ruinerions, autrement et *a priori*, la possibilité de la contingence. Si c'est bien le cas, l'opposition actuelle n'épuise pas nécessairement le possible. D'où le rejet «sine constantiis» d'une hypothèse concluant de la position de la nécessité à la suppression de la contingence («Si advenit necessario, non contingenter advenit» («ab oppositis»)). De même, pour Abélard, l'hypothétique « Si Socrates sedet, non stat » est fausse *sine constantiis,* bien qu'elle donne lieu à un argument (catégorique) nécessaire : « Socrates sedet : ergo, Socrates non stat ».

Si les contraires ne sont pas incompatibles «en soi» mais seulement par leur appartenance actuelle (catégorique) au même sujet, nous ne pouvons pas absolument écarter des antécédents contre-factuels les posant ensemble, des antécédents impossibles quant à la nature des choses, soit «de re». Ainsi nous ne pouvons exclure un antécédent impossible «de re» mais non «de voce» (en effet qui dit «homme» ne dit rien de l'écart de «pierre» ou de quoi que ce soit d'autre), comme «si est homo et lapis…». De même, Abélard posait dans le chapitre consacré aux futurs contingents que la seconde conséquence (celle qui affirme que si l'événement se produit par nécessité, il ne se produit pas par notre décision et notre action) pouvait ainsi être montrée fausse :

> Ainsi peut être montrée fausse la seconde conséquence : si parce que ceci se produit par nécessité, ceci ne se produit pas par notre décision et notre action, alors parce que ceci se produit par elles [notre décision et notre action] par nécessité, cela ne se produit pas par elles par nécessité, ce qui est faux »[1].

Donc : si un évènement se produit nécessairement de manière contingente, alors parce que cet événement se produit nécessairement, il ne se produit pas de manière contingente ; donc

[1] « Sic autem falsa potest ostendi secunda consequentia : si quia hoc ex necessitate continget, non eveniet per consilium et negotium, et quia per illa ex necessitate continget, non continget per ipsa ; unde si per illa ex necessitate continget, non continget per illa ex necessitate, quod falsum est ». *Dialectica,* éd. cit., p. 222[20-24].

ce qui se produit nécessairement de manière contingente, ne se produit pas de manière contingente, une contradiction. *De même*, on a, dans la *Topica* : «si est homo et lapis, est homo ; si est homo, non est lapis («ab oppositis») ; et «si non est lapis, non est homo et lapis», donc «si est homo et lapis, non est homo et lapis», une contradiction[1]. Cet argument suppose celui de la valeur seulement «actuelle» – limité au domaine des catégoriques – de l'opposition (ici entre événement nécessaire et contingent) : cette limitation autorise – sur le domaine des hypothétiques – des antécédents «contre-factuels», soit impossible «de re», sans l'être «de voce». La règle est toujours la même : Qui dit «homme» ne dit rien de la «remotio lapidis vel cuiuslibet rei», mais, par contre, qui dit «homme» pose nécessairement les caractères constitutifs du statut d'objet «être homme», soit au minimum le genre, «matière» de l'espèce (*Dialectica*, p. 286^{24-27}). Et c'est au nom de ces antécédents contre-factuels, impossibles «de re», mais non «de voce» qu'Abélard rejette le «locus ab oppositis». «Sine constantiis» et puisque «qui dit «homme» ne dit rien de l'écart de «pierre»», il n'y a pas moyen de les écarter ; de là, on a : «Si est homo et lapis, est homo (par simplification); si est homo, non est lapis («ab oppositis») ; si non est lapis, non est homo et lapis» d'où l'on conclut : « si est homo et lapis, non est homo et lapis», où l'antécédent infère sa contradictoire. De même on a : « Si un événement se produit de manière contingente par nécessité, il se produit par nécessité ; s'il se produit par nécessité, il ne se produit pas de manière contingente [« ab oppositis »]; s'il ne se produit pas de manière contingente, il ne se produit pas de manière contingente par nécessité ; donc, s'il est vrai qu'un événement se produit de manière contingente par nécessité, il est faux que cet événement se produise de manière contingente par nécessité ». On voit à quoi sert la réfutation du *locus ab oppositis*. Il faut donner à cet argument d'Abélard son sens d'abord philosophique. Il n'y a pas d'opposition absolue, pas plus qu'il n'y a d'ensemble universel. De là, les conséquences entre les opposés requièrent la «constantia», l'ajout d'une catégorique posant l'existence de l'ensemble divisé[2]. De fait, cette question – il n'y a rien là d'artificiel de la part

[1] « Sequitur autem ex ista : «Si Socrates est homo, non est lapis», ista : «Si est utrumque, idest homo et lapis, non est utrumque». » *Dialectica,* p. 395^{9-12}. Cet argument est repris comme venant d'Abélard («Magister Petrus») et combattu comme tel (nous allons voir comment) dans les *Introductiones Montane Minores* (éd. cit., p. 64^{1-6}) : « (…) scilicet quod aliqua propositio infert suam contradictoriam, quia si Socrates est homo et lapis, Socrates non est lapis, ut probatum est ; et si non est lapis, non est homo et lapis. Quare si est homo et lapis, non est homo et lapis. »

[2] C'est-à-dire dans le langage du *De divisione,* la réduction du *totum universale* au *totum integrum* (à une collection (donnée)).

d'Abélard – est liée à la question de la contingence. Dire que le nombre total des individus est contingent, c'est dire que quel que ce soit le nombre actuellement conçu des individus possibles, son successeur est possible, puisque ce nombre est contingent. Pour obtenir la totalité – et donc la nécessité – il faut poser une totalité ouverte, infinie, contenant tous les ordres finis. Une opposition absolue exigerait la position comme donnée, puisque exhaustivement partitionnée par l'opposition, de l'ensemble absolu de toute choses, soit la réception *in fine* dans la logique étudiée d'un ensemble universel. Abélard exige la «constantia» – l'ajout d'une catégorique posant la donnée constante de l'extension divisée – pour toutes les hypothétiques qui supposent, pour leur vérité, la partition exhaustive d'un ensemble donné : c'est le cas de l'inférence entre la définition et le défini, entre l'espèce et le propre (qui reposent sur l'égalité des extensions) et c'est le cas aussi de l'inférence entre propositions de qualité opposée (qui repose sur l'exclusion mutuelle des extensions : «ab oppositis», entre l'affirmation et la négation, «ab immediatis», entre la négation et l'affirmation). Ce que tous ces «lieux » ont en commun, c'est de devoir leur vérité à la partition exhaustive d'une extension donnée : Abélard demande simplement qu'on pose explicitement la donnée - la «constantia» - de cette extension - l'hypothétique doit s'entendre «cum constantiis» - , étant entendu que l'ensemble absolu - tout le possible - ne peut pas nous être donné, sinon au terme final d'une régression absolument infinie. Abélard l'a dit dans le *De divisionibus* de la *Dialectica :* un tout universel, à la différence d'un tout intégral, n'est pas pour notre connaissance exhaustivement divisible et il s'y tient.

. *Logique et effectivité.*

Ce qui est en jeu dans cette théorie d'Abélard doit être compris philosophiquement : il n'y a pas de partition absolument dernière pour notre connaissance – il n'y a pas d'actes d'identification (lieux «a definitione» et «a paria in praedicatione») ou d'exclusion (lieux «ab oppositis» et «ab immediatis») individuelles (spécialissimes) absolus. Nous ne devons pas *confondre* l'inanalysé et l'inanalysable et poser en prémisse déterminée de notre savoir un état complètement indéterminé de ce même savoir. La réception des «loci» susmentionnés sur la totalité du possible suppose cette confusion. C'est le sens qu'Abélard donne au rejet qu'il lit dans le *Second commentaire sur l'Isagogê* d'une «res una sive multiplex» universelle. Nous ne devons pas présupposer en prémisse donnée et déterminée de la théorie des inférences un état complètement

indéterminé et ineffectif pour notre connaissance du savoir : Abélard est soucieux de rétablir un sens de l'effectivité et de la pertinence – très proprement philosophique – qui manquait cruellement à la reconstruction boécienne – on peut dire : à la rationalisation boécienne – du corpus logique aristotélicien. Il n'est pas exclu que, ce faisant, Abélard leste le texte de Boèce d'un enjeu plus profond que celui présent dans le commentaire même de Boèce. L'enjeu en profondeur est la substitution au projet «clos» – on peut vraiment dire logiciste – de Boèce d'une autre compréhension du corpus logique légué par Boèce particulièrement adaptée au sens très vif qu'a Abélard du caractère fondamentalement ouvert de la connaissance humaine. Cela se lit littéralement dans la nature même de sa théorie des topiques. Abélard n'admet pour nécessaires «sine constantiis» que les hypothétiques « a specie» et «a definito» (la théorie n'est pas sceptique), lesquelles bénéficient du support d'une «habitudo loci», d'une relation conceptuelle, et cela telles que de manière effective nous ne pouvons parcourir totalement une extension infinie que de manière *idéalisée* et telles que leurs converses simples ne sont reçues que «cum constantiis» ; leurs converses, manquant du support d' une appartenance conceptuelle, supposent une partition exhaustive : il faut alors fermer l'extension concernée et, demande Abélard, le mentionner («cum constantiis») puisqu'aussi bien il n'est pas absolument nécessaire que notre connaissance de l'individuel (de l'élémentaire) soit absolument dernière. Et c'est la différence fondamentale, d'après la *Dialectica* entre *totum universale* et *totum integrum.* C'est à l'aune de cette introduction dans le commentaire boécien d'un concept de limite et d'*effectivité* qui en était complètement absent qu'il faut comprendre le propos d'Abélard dans la *Dialectica.*

. *La distinction entre « causa impositionis » et chose nommée.*

Lorqu'Abélard rejette le «locus a definitione» («si est animal rationale, est homo»), il fait une distinction qui va avoir une grande importance dans la LI entre «causa impositionis» et «res nominata». Reprenons ce texte : « (…) doit être visée surtout cette signification des «voix» qui est première, celle qui est dénotée dans la «voix» elle-même et conformémément à laquelle la «voix» est imposée et non ce à quoi la «voix» est imposée ». On a une distinction «de re» / «de voce» entre la «res nominata» («ea cui [vox] imponitur») et la «causa impositionis universalis nominis» («secundum quam ipsa vox imponitur»). Abélard commente :

> Car alors que la définition et le défini ont imposition à et énonciation de la même chose entièrement, souvent ils ne font pas entièrement connaître le même [contenu de sens] s'agissant d'elle. Car «animal rationnel mortel » est donné à la substance de l'homme selon cela seulement qu'il est animal informé de rationalité et de mortalité ; «homme» l'est selon l'information de toutes les formes des différences sans exception. C'est pourquoi de ces «voix», la même chose est le sujet, mais différentes sont les causes d'imposition, lesquelles font varier la propriété des constructions[1].

Aussi Abélard distingue entre la «causa impositionis» et la «res nominata» et c'est au nom de cette distinction qu'il refuse la substitution nécessaire, vraie sur tout le possible, entre telle espèce et le syntagme définitionnel catégoriquement convertible avec elle. Cette thèse est clairement problématique du point de vue de la mise en place d'un programme de type nominaliste, puisqu'il en découle par exemple que le genre n'est pas introduit par le syntagme définitionnel correspondant. Quoi qu'il en soit, elle était refusée par ceux qu'on nomme au douzième siècle «reales» et cette distinction faite par Abélard entre «res nominata » et «causa impositionis universalis nominis» joue certainement un rôle central dans la divergence entre les dits «reales» (ceux qui soutiennent : «causa = res») et les «nominales» qui distinguent, comme c'est probable à la suite d'Abélard, entre la cause d'imposition du nom universel et la chose nommée par lui. Nous pensons – au delà du détail individuel des querelles entre ceux qui se réclament de tel des deux partis – que c'est l'irréductibilité de cette distinction entre «causa impositionis» et «res nominata» qui oppose, d'abord, les « nominales» aux «reales» (et non la réception d'une chose ou d'un ensemble de choses universels dont l'existence est très clairement rejetée dans l'école des *Montani*, celle d'Albéric de Paris, par ailleurs présenté comme le plus ferme adversaire des *nominales*). Il y a, bien entendu, d'autres différences. Mais celle-là est sûrement l'une des plus significatives (et l'une des moins anecdotiques). C'est bien cette thèse qui oppose Albéric de Paris, «le plus

[1] « (…)maximeque illa attendenda est vocum significatio quae prima est, idest quae in voce ipsa denotatur et secundum quam ipsa vox imponitur, non ea cui imponitur. Nam et cum definitio et definitum ad eamdem prorsus substantiam habeant impositionem atque enuntiationem, saepe tamen non idem prorsus de ipsa notant. Nam cum «*animal rationale mortale*» secundum id tantum hominis substantiae datum est, quod est animal informatum rationalitate et mortalitate ; «*homo*» vero secundum ceterarum quoque formarum differentiarum informationem. Quarum itaque vocum eadem est subiecta res, diversae impositionum causae, quae constructioum proprietates variant ». *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 335[30]- 336[2].

farouche opposant des «nominales»» selon Jean de Salisbury, à Abélard. Nous ne voulons pas ici examiner tout le dossier des divergences entre *reales* et *nominales* : ce qui nous importe ici, avant tout, ce sont les divergences entre Abélard et les *Montani,* parce que dans les textes publiés par L.M. De Rijk, on voit les *Montani* – soit l'école d'Albéric de Paris – construire leur propre théorie de l'argumentation topique en prenant le contre-pied systématique de celle d'Abélard. Dans les textes des *Montani*, la distinction entre les deux sens de la vérité de la conséquence est rejetée : Albéric s'en tient à l'inséparabilité stricte. Or cette distinction est étroitement liée à la distinction entre la « res nominata » et la «causa impositionis». Nulle part cette distinction – centrale chez Abélard – n'est attestée. Par contre, le critère de vérité des différentes conséquences sériées par «loci» repose uniquement sur la considération de la «res nominata». Tous les «loci» - «a definitione», «a paria», « ab oppositis» et «ab immediatis» - déclarés par Abélard comme vrais «cum constantiis» et faux «sine constantiis» sont reçus comme vrais «simpliciter» – la distinction «cum/sine constantiis» étant manifestement rejetée comme inutile : tous les «loci» susmentionnés sont notés comme donnant lieu à des argumentations nécessaires *et* à des conséquences nécessaires[1]. En fait, les *Montani* rétablissent l'« orthodoxie » boécienne, en supprimant les inflexions ajoutées par Abélard. Autrement dit, là où Abélard demande qu'on prenne garde avant tout à la signification conceptuelle dénotée dans la «vox», conformément à quoi la «vox» est imposée, par contradistinction avec la «res» (ou la «significatio rerum») «cui vox imponitur», les *Montani* demandent qu'on prenne en compte la seule «res» ; or, s'agissant de la «res nominata», celle nommée par «homme» et celle nommée par «animal rationnel mortel» est «prorsus idem». De là, le problème soulevé per Abélard pour le *locus a definitione*, par exemple, n'a pas lieu d'être. Il y a là une indication que la discussion des théories des *reales* réfutées dans la LI et la LNPS nous permettra de confirmer amplement : *pour Abélard*, l'erreur des *reales* est de confondre la *causa impositionis universalis nominis* et la *res nominata.* Les *reales* sont ceux, qui prenant appui sur la théorie boécienne de l'unité du sujet de la

[1] Cf. *Introductiones Montane Minores,* in L.M. De Rijk, *Logica Modernorum,* vol. II, part II, 1967 : p. 63^{12-17} (« Per regulam istam quae ex natura oppositorum sumitur, scilicet : «si unum oppositorum de aliquo et aliud ab eodem», nos dicimus confirmari et argumenta et *consequentias*, ita quod necessarium fit argumentum et necessaria consequentia que secundum hanc confirmatur et cui assignari potest hec ») ; p. 67^{7-10} (« Nos argumentum et consequentiam que probari videtur ex vi immediatorum, veram esse dicimus. Sicut necessarium argumentum est : «*Socrates non est eger ; igitur est sanus*» ; et necessaria consequentia : «*Si Socrates non est eger, Socrates est sanus»* »).

singularité et du sujet de l'universalité, pose l'équation : « causa impositionis = res ». Ils n'attribuent pas – contre toute interprétation possible des textes logiques de Boèce – l'universalité à la *res* telle qu'elle est donnée *in re* : ils posent, comme Boèce, l'identité du sujet de l'universalité sous le regard de la *ratio* et du sujet de la singularité sous le regard du *sensus* et soutiennent que le fondement objectif de l'imposition de l'universel est réductible à la *res* (*in re,* singulière et sensible) nommée par ce même nom. Par exemple, pour les *Montani,* on a :

> En effet, nous disons les genres et les espèces être situés dans les réalités sensibles, avoir leur être par ces réalités sensibles, et être intelligés hors de celles-ci ; ce que nous comprenons ainsi : les genres et les espèces *ont tout leur être dans les individus*, de sorte que ce genre «animal» a tout son être dans les animaux singuliers, c'est-à-dire que toute la nature de l'animal est en chaque animal mais qu'elle est, cependant, intelligée hors d'eux, parce que pour que cet animal-ci (ou cet animal-là) soit, il faut qu'il soit substance, qu'il soit animé, et qu'il soit sensible, ce qui est toute la nature de ce genre «animal» et tout son être. Et ainsi *tout l'être du genre ou de l'espèce est situé dans les réalités sensibles*, parce que les universaux sont créés dans la création même des réalités sensibles et ont leur être par ces réalités, au sens où il n'est pas possible que soit un animal à moins qu'il ne soit cet animal-ci ou cet animal-là, bien qu'il puisse être intelligé hors d'eux. Nous pouvons en effet intelliger un animal tel qu'il ne soit ni cet animal-ci ni cet animal-là, parce que rien n'est visé du caractère sensible, ou de la propriété distinctive, ou de la chose individuelle. Conclus de même pour les autres substances secondes[1].

La théorie soutenue ici n'est guère platonicienne (réaliste en ce sens fondamental-là) et se distingue plutôt par un empirisme de principe : 1°) les genres et les espèces « totum esse suum habent in

[1] Il s'agit d'un commentaire anonyme sur l'*Isagoge* qui suit les positions des *Montani* (Vienne, V.P.L. 2486) ; l'extrait que nous traduisons est édité par L.M. de Rijk in « Some new Evidence on twelfth century Logic : Alberic and the School of Mont Ste Geneviève (Montani) », *Vivarium,* 4/1966, p. 1-57, ici p. 24 : « Dicimus enim genera et species in sensibilibus esse posita, per sensibilia esse suum habere et extra intelligi. Quod sic intelligimus, scilicet quod genera et species totum esse suum habent in individuis, ut hoc genus animal in singulis animalibus totum esse suum habet, idest tota natura animalis in unoquoque animali est, sed extra tamen intelligitur, quia ad hoc quod hoc animal vel illud animal sit, oportet quod sit substantia et quod sit animatum, et quod sensibile, quod est tota natura huius generis animal et totum eius esse. Et ita totum esse generis et speciei est positum in sensibilibus, quia in ipsa creatione sensibilium creata sunt universalia et esse suum habent per illa, quasi non potest esse animal nisi hoc vel illud animal, intelligi tamen extra ista potest. Possumus enim intelligere animal ita quod neque hoc animal vel illud, quia nichil sensibilitatis vel proprietatis adtendetur nec rei individualis. Et sic de aliis secundis substantiis collige. »

individuis » et 2°) « totum esse generis et speciei est positum in sensibilibus ». Malgré la réductibilité du sujet de l'universalité à l'individuel et à l'individuel donné à la sensation, la théorie est-elle réaliste? Peut-être l'est-elle encore au sens où le fondement de l'universalité est posé comme « créé dans la création même des réalités sensibles ». Entendons que les universaux ont un fondement extra-linguistique (naturel) et ainsi ne sont pas intégralement réductibles à une pure construction mentale ou linguistique. Il y a « quelque chose » qui précède le geste abstractif de la *ratio* en le fondant dans la chose même, même si ce quelque chose est individuel et sensible. Que les universaux aient un fondement extra-linguistique et ne soient pas dans leur cause d'imposition réductibles à une pure convention linguistique ou à une pure contruction mentale (du type « centaure »), c'est, en effet, le réalisme qu'on trouve aussi chez Boèce. Est-ce cela qu'Abélard reproche aux *reales* ? Certainement pas : il faudrait à Abélard une mauvaise foi assez inadmissible pour reprocher aux *reales* de soutenir l'existence d'un fondement « naturel » à l'imposition des universaux puisque c'est exactement la thèse qu'il soutient lui-même : « Siquidem per praedicationem speciei ostenduntur plura contineri sub eodem speciali statu. *Quis specialis status habet esse ex operatione naturae.* » (LNPS, éd. Geyer, p. 554[37-39]). En ce sens, tout le monde est réaliste au douzième siècle (sauf peut-être Roscelin). En fait, même le nominaliste Ockham pose l'existence par contraste avec des signes conventionnels de signes naturels et, donc, de concepts naturels[1]. Quelle est la différence ici entre « naturel » et « conventionnel » ? La question qui fait débat est la suivante : le fondement naturel de l'imposition de l'universel (linguistique, donc) est-il réductible à une *res* qui, comme on le voit dans ce texte des *Montani,* est hors intellection, individuelle et sensible, oui (les *Montani*) ou non (Abélard) ? Comme nous le verrons au chapitre III, Abélard ne reproche pas à ceux des *reales*

[1] En ce sens, même pour Ockham, les universaux linguistiques (conventionnels) ont un fondement « naturel » : il y a des signes mentaux naturels pour Ockham. En fait, personne au moyen-âge ne soutient que les universaux n'ont aucun fondement objectif et sont réductibles à de pures constructions mentales (ou à de pures conventions lingusitiques). Si une théorie est réaliste lorsqu'elle admet que les universaux ont un fondement objectif (« naturel ») – fondement réductible selon les *Montani* à une réalité empirique et individuelle – nous trouverons bien peu de théories médiévales des universaux qui ne soient pas réalistes en ce sens-là. La différence entre Ockham et la théorie soutenue dans ce texte des Montani est le rôle que joue chez Ockham le concept de « signe mental » qui lui permet de maintenir un empirisme de principe et une ontologie réduite à l'individuel sans confondre concept et objet. A l'inverse, l'empirisme des *Montani* en fondant l'universel dans la chose sensible et individuelle mais sans la médiation de la relation de signification risque – et nous allons montrer que c'est ce qu'Abélard reproche aux *reales* – de conduire à une confusion entre *res* et *status* (lequel est une entité intensionnelle : « être X »), c'est-à-dire en fin de compte entre l'objet qui est X et le concept « être X».

qu'il critique d'admettre un fondement naturel à l'imposition des universaux mais il leur reproche de confondre ce fondement – le statut « esse X » - avec la ou les *res quae sunt X.* La question n'est jamais et pour personne de déterminer si les unversaux sont de pures conventions linguistiques sans fondement *in natura,* mais pour les *reales* de poser l'équation « causa = res » et pour Abélard de ne pas confondre ce fondement conceptuel (« être X »), cause d'imposition de l'universel correspondant, et les choses qui sont X : la question est de ne pas confondre concept, intension (« être X ») – dans le langage d'Abélard, statut définitionnel de chose – et objet (« chose »). Le texte que nous venons de citer est, tout à fait clairement, un commentaire de la théorie du sujet unique de Boèce (elle-même inspirée d'une théorie abstractionniste des idéalités mathématiques ouvertement anti-platonicienne): la théorie est strictement empiriste et le sujet de l'universalité n'est rien d'autre hors de l'intellection que cet individu-ci ou cet individu-là. Cette théorie ne pose pas, à proprement parler, en dehors de l'intellection une *res universalis* : « non potest esse animal nisi hoc vel illud animal ». Par contre, ce que pose cette théorie, c'est la *réductibilité* du fondement extra-linguistique de tel terme générique ou spécifique à telle *res* (individuelle *in re*). La distinction abélardienne entre *res* et *status* est illisible ici. Les *Montani,* d'après ce texte (comme assez vraisemblablement tous les *reales*) posent la réductibilité de ce qu'Abélard appelle la *causa impositionis universalis nominis* à la *res* et ils concèdent - quoi qu'il en soit de leur « réalisme » - qu'il n'y a pas d'animal ou d'homme qui ne soit individuel. Le point important (beaucoup plus que l'ontologie très floue[1] – comme c'est aussi le cas chez Boèce – professée par la dite théorie), c'est l'équation « causa = res ». Abélard - on le voit ici et il le développera systématiquement dans la LI - distingue entre la cause d'imposition de l'universel – ce qui fonde son imposition – et la chose à laquelle l'universel est imposé : il y a un décalage entre

[1] Nous ne voulons pas soutenir qu'il n'y ait pas eu de *reales* soutenant l'existence en dehors de l'intellection d'une chose universelle mais qu'à strictement lire les textes ce n'est le cas ni des *Montani* (dont on voit ici qu'il rejette l'existence *in re* de quoi que ce soit qui soit animal et qui ne soit pas individuel) et, comme nous le verrons au chapitre III, des théories des *reales* telles qu'Abélard les réfute dans la LI. Nous verrons que chacune des trois théories réfutées dans la LI peut parfaitement, et selon Abélard lui-même, être lue comme ne posant nullement l'existence *in re* de quoi que ce soit de non-individuel ; par contre, si on retire de ces trois théories, la théorie du sujet unique de Boèce, nous verrons qu'elles s'effondrent toutes aussitôt. Nous en concluons que l'axe de ces théories n'est pas la question de l'existence ou non hors de la pensée d'entités communes ou universelles, mais, différemment, la question de la réception ou non de la théorie du sujet unique de Boèce comme solution finale de l'aporie de l'universel (étant entendu que, dans cette théorie, l'existence d'une nature *in re* irréductible à l'individuel (commune ou universelle) est explicitement exclue). Il s'agit de deux questions différentes.

la lecture *in voce* qui conduit à ce qu'Abélard appelle, à partir de la LI, le *status* « esse X » et la lecture *in re* qui ne concerne que la *res quae est X.* L'enjeu de cette distinction est – si nous tentons de nous la rendre intelligible – une distinction entre concept (intension) : « être X » et objet (extension) : la *res quae est X*. La théorie des hypothétiques d'Abélard est fondée, dès la *Dialectica,* sur cette distinction fondamentale, que les *Montani,* par exemple et en lecteurs fidèles de Boèce, tendent à oblitérer en réduisant la *causa impositionis* à la *res*.

La distinction même faite par Abélard entre le sens strict et le sens «nimis laxa» de la nécessité de la conséquence suppose cette distinction entre ce qui est compris – le statut conceptuel d'objet – dans l'imposition de ce qui sert d'antécédent et la «res» individuelle nommée par le même terme. Ainsi, Abélard ne nie pas que par nature la «res» qu'est l'homme soit «opposita» à la «res» qu'est la pierre, mais il nie que la négation du second prédicat soit conceptuellement comprise dans l'imposition du premier, là où, à l'inverse, il affirme que «non animal» est conceptuellement exclu par l'imposition de «homme». Cette distinction, reçue dans le sens de sa non-réductibilité absolue, est justifiée dans la LI de manière très claire (et conséquente) : « (…) Toute cause d'imposition d'un nom universel est en elle-même infinie et *n'est enclose en aucune limite de chose*. » («Omnis causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est *nec ullo rerum termino inclusa*.», LI, éd. Geyer, p. 85^{7-9}). Abélard accorde que, certes, l' «impositor» n'avait pas devant lui un nombre infini de choses : « En effet, celui qui a imposé aux choses ce nom, à savoir «homme», de même qu'il avait devant lui un nombre défini de choses, de même il n'a pas compris toute la cause qu'est l'être homme dans une mesure déterminée de son intelligence »[1]. Autrement dit, le supposé «impositor» a utilisé - pour exclure, du fait de la contingence de l'existant, que passé un nombre donné, la chose qui suit ce nombre et qui est éventuellement un homme cesse d'être nommé par «homme»[2] - quelque chose comme une variable générale et Abélard, manifestement, ne voit pas bien comment il pourrait en aller autrement. L'infinité équivalente à «omnis causa» ne vient pas de l'expérience et Abélard admet que, quant à l'existant, au donné empirique, le nombre des individus donnés était pour l'«impositor»

[1] « Qui enim hoc nomen imposuit rebus, scilicet homo, ex eo [quod] homines sunt, sicut numerum rerum *definitum* habebat, ita nec omnem causam quae est esse hominem, certa intelligentiae meta comprehendit . » LI, éd. Geyer, p. 85^{9-12}.

[2] Tel que c'est évidemment ce qui ne peut être exclu si nous posons que ce nom «homme» ne peut nommer que ce nombre défini-là d'hommes à l'exclusion du suivant et tel que l'ensemble de tous les nombres finis est, de fait, infini.

«definitus»[1]. Dans le texte même où Abélard note que la «cause d'imposition du nom universel» étant elle-même infinie n'est enclose en aucune limite de choses, il marque la différence entre un domaine dit «in possibilitate naturae» et un domaine «ex actu existendi»[2] par le fait que le premier domaine – nous pouvons traduire «in possibilitae naturae» par «objectivement possible» – comprend non seulement des possibilités qui ont été, sont ou seront réalisées, mais aussi des possibilités qui factuellement ne le seront jamais (nous avons compris que l'admission de possibilités contre-factuelles est le prix à payer pour le maintien du principe de la contingence de l'existant). Ainsi, ce qu'on nommera plus tard l'«ampliatio» du présent au passé et au futur ne nous donne pas nécessairement tout le possible : « (…) Exceptées toutes les rationalités présentes, passées ou futures, il pourrait arriver que soit une autre rationalité par laquelle l'homme demeurerait »[3], et ainsi « Socrate lui-même, de même qu'il est cet homme-ci par cette rationalité-ci, de même il *pourrait* l'être par une autre rationalité, soit qui existe, *soit qui n'existe jamais* »[4]. Abélard soutient cela parce qu'il veut maintenir le principe de la contingence essentielle de l'existant, en posant, donc, que le possible n'est pas nécessairement épuisé par le donné, soit par aucun nombre donné (fini), tel que pour chaque nombre donné de possibles, le successeur de ce nombre est possible. Si nous posions *a priori* (tel que notre esprit n'est pas contemporain de tout) que la totalité du réalisé en tout temps épuise nécessairement la totalité du possible, alors nous pourrions poser dès maintenant que rien de ce qui était opposé au réalisé en tout temps n'était possible et nous devrions alors en conclure que tout ce qui existe existe nécessairement. Autrement dit, Abélard maintient *toujours* (itérativement par + 1) une possibilité non-réalisée, contre-factuelle. Ainsi dans le domaine des hypothétiques, l'hypothèse contre-factuelle par excellence «si nulla res est…» doit toujours être entretenue comme un antécédent possible. Or, c'est cet antécédent qui conduit le

[1] Nous ne voyons aucune raison de corriger ici le manuscrit en remplaçant «definitus» par «indefinitus».

[2] LI, éd. Geyer, p. 85^{5-7} : « (…) quippe esse affectum rationalitate, quod est causa communis impositionis huius nominis quod rationale [est], *omnem existentiam* omnium rationalitatum *naturaliter excedit* » suit immédiatement l'affirmation du caractère infini de l'extension équivalente à cette «causa impositionis» : «… et omnis causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa ».

[3] « Praeter autem omnes existentes vel etiam omnes quae futurae sunt vel quae fuerunt, posset contingere aliquid esse hominem, quia [praeter] omnes praesentes vel praeteritas vel futuras rationalitates posset contingere, ut alia esset rationalitas, per quam homo permaneret. » LI, éd. geyer, p. 84^{30-33}.

[4] « Ipse quoque Socrates, sicut hic homo est per eam, ita etiam posset esse per aliam, sive quae sit, sive numquam sit ». LI, éd. Geyer, p. 84^{19-21}.

«locus ab immediatis» à la contradiction («si non aliqua res, non est sanus ; si non est sanus, est aeger («ab immediatis») ; si est aeger, aliqua res est», d'où «per medium» «si non aliqua res est, aliqua rest est» – de là la «constantia» est nécessaire pour les inférences «ab immediatis» à l'exclusion du possible «nulla res est»)[1]. Dans les textes issus de l'école d'Albéric, l'argument d'Abélard (qui demande simplement que l'ensemble divisé soit posé comme *existant*, ce qui exclut l'ensemble universel, qui n'existe pas) est simplement rejeté comme non-valable («sicut saepe determinatum est» est-il dit dans les *Introductiones Montanae Minores* sans plus d'explication). Albéric, d'après les textes des *Montani*, jugeait que, dans les faits, était superflue la distinction entre «consequentia» et «argumentum». Nous pensons avoir montré que cette distinction tient chez Abélard à la nature des domaines de vérité concernés[2] : dans le premier cas, la totalité absolue du possible[3] - une totalité infinie selon Abélard dans la LI - telle que – parce que le nombre total des individus possibles est infini et qu'il n'y a pas d'ensemble universel – un support conceptuel est requis, et dans le deuxième cas la totalité du domaine de l'existant tel que même étendu à l'existant passé et à l'existant futur ce domaine n'épuise pas nécessairement le possible[4]. Les *Montani* identifient systématiquement les deux domaines ou, plus exactement, tout se passe comme si le second domaine suffisait à donner la totalité du possible. On ne sait pas comment Albéric, que suivent les *Montani*, évitait, ce faisant, de poser l'existence d'un ensemble universel (c'est-à-dire la «res una sive multiplex» universelle de Boèce – c'est bien la question qu'Abélard pose aux *reales* dans la LI et la LNPS) ou comment il parvenait à maintenir le principe de la contingence de l'existant.

[1] On notera que l' hypothéthique de l'aporie des futurs contingents («omnium quae a divisis propositionibus dicuntur aut hoc est verum aut illud est verum») est une hypothétique «ab immediatis» («aut…est, aut .. est», soit «si … non est, …est») soit «de toutes les propositions contradictoires entre elles, ou celle-ci est vraie ou celle-là est vraie», c'est-à-dire «de toutes les propositions contradictoires entre elles, si l'une n'est pas vraie, l'autre est vraie» («ab immediatis»).

[2] Toutes choses égales par ailleurs, le type de problème qui selon Abélard se pose au niveau des hypothétiques sans se poser au niveau des catégoriques (ou au niveau des «consequentiae» et non au niveau des «argumentationes») «évoque» fortement le genre de difficulté qu'on rencontre en logique contemporaine lorsqu'on passe d'une logique du premier ordre à une logique du second ordre. Il est, en effet, frappant que dès qu'on a l'esprit ces difficultés, par ailleurs bien connues, le genre de problèmes dont traite Abélard dans la *Topica* apparaît comme plutôt familier et tout sauf artificiel.

[3] Puisque la vérité de l'inférence est dans sa nécessité - sa vérité sur la totalité du possible - et que celle-ci ne s'attache pas (à la différence du syllogisme) à la «constructio».

[4] C'est sur ce domaine qu'il y a des arguments *nécessaires*, bien que seulement maximalement probable lorsque le domaine de vérité est celui des hypothétiques : la distinction est ainsi clairement établie et est constante de la *Dialectica* au *Super Topica* de la LI.

Les *Montani* refusent la distinction faite par Abélard entre «consequentia» vraie («sine constantiis») et arguments nécessaires (LI) ou «consequentiae cum constantiis» (*Dialectica*) ; de là, ils refusent la distinction entre le domaine du possible (le domaine «in possibilitate naturae», un domaine infini selon Abélard) et le domaine du donné (le domaine «ex actu existendi»), une distinction qu'Abélard fait explcitement dans la LI en ces termes-là ; de ce fait, ils n'avaient *aucune* raison de distinguer – dans le sens de sa non-réductibilité complète (comme c'est le cas pour Abélard) – entre la «causa» de l'imposition du nom universel et la «res» nommée par lui[1]. Clairement la «causa», c'est la «res» et c'est bien pourquoi la distinction entre les deux genres de nécessité n'est pas faite, de même que ne pose aucun problème particulier les «loci» «a definitione», «a paria in praedicatione», «ab oppositis» ou «ab immediatis». Que la «res» nommée par l'espèce et sa définition soient «prorsus idem» suffit à assurer sur tout le possible la convertibilité mutuelle entre l'espèce et sa définition. Mais on a bien compris que, pour Abélard, si on s'en tient à la seule «res» pour vérifier la nécessité sur tout le possible des hypothétiques en question il n'y a pas d'autre solution que de poser la collection co-égale de l'ensemble vide, la «continentia» de «impossible», soit, de manière éminente, la «res una sive multiplex» universelle de Boèce et ainsi de recevoir l'existence dans la logique étudiée de ce qu'on avait commencé par exclure dans l'introduction même au corpus. Il faut dans les termes du *De divisionibus* de la *Dialectica* confondre *totum universale* et *totum integrum.* Or, l'un n'est pas l'autre, soutient Abélard, justement parce que le tout universel n'est pas exhaustivement divisible « in nostra cognitione ». De quelque manière qu'on tourne les termes du problème que pose la *Topica* de la *Dialectica,* on retombe toujours sur un double souci : 1° - Maintenir le principe de la contingence de l'existant (un principe qui était posé comme le motif de la réception dans la logique étudiée du principe de l'infinité des individus possibles, ce qui est philosophiquement un excellent motif, remarquablement stable) ; 2° - Ne pas poser, y compris par mégarde, l'existence d'une chose ou d'un ensemble de choses universels (soit d'un *totum integrum* (une collection) *universale*), c'est-à-dire poser l'existence dans la théorie des inférences de ce qu'on avait commencé par nier dans le commentaire de l'introduction au corpus. Nous espérons avoir montré que le croisement de ces deux préoccupations permet d'expliquer la théorie des inférences topiques d'Abélard dans la

[1] On a compris que la « cause » de l'universel est infinie parce qu'elle s'établit sur le possible et que le nombre des individus possibles est, pour toutes les sources d'Abélard, infini.

Dialectica et dans le *Super Topica* de la LI. Pour trouver la théorie des topiques de *Montani,* il faut supprimer l'un au moins de ces deux principes.

C'est bien cette distinction – en fin de compte entre chose individuelle («res») et statut conceptuel d'objet («status», lequel est la «causa impositionis universalis nominis») – reçue ou non dans le sens de son irréductibilité, qui fait débat entre Abélard et Albéric. Si l'on en veut une preuve, l'analyse de la «réfutation» de la théorie de la conséquence d'Abélard telle qu'attribuée dans les *Introductiones Montane Minores* à maître Albéric la fournit.

. *Le débat entre Abélard et Albéric de Paris. Reales et Nominales.*

Au chapitre «ab oppositis» des *Introductiones Montane Minores,* est d'abord rappelé l'argument utilisé par Abélard dans la *Dialectica* pour rejeter le «locus ab oppositis» (soient les conséquences «sine constantiis» entre proposition affirmative et proposition négative, du type «si est homo, non est lapis»). Il y avait, notait Abélard repris dans les *Introductiones*, «inconveniens» avec des antécédents impossibles «de re» (i.e. quant à ce que nous savons de la nature des choses). Ainsi avec l'antécédent impossible «si est homo et lapis…», nous avions : «Si est homo et lapis, est lapis ; si est lapis, non est homo («ab oppositis») ; si non est homo, non est homo et lapis» et donc, «per medium» : «si est homo et lapis, non est homo et lapis», une conséquence où l'antécédent infère sa contradictoire. De là, Abélard rejetait le «locus ab oppositis», ou plus exactement exigeait la mention de la «constantia», excluant par le fait des antécédents contre-factuels du type «si est homo et lapis». Nous nous souvenons que «de voce» «qui dit «homme» ne dit rien de l'écart de «pierre» ou de quoi que ce soit d'autre » et que par ailleurs nous ne disposons pas «de re», de la collection totale engendrée par la complémentation de la «continentia» vide de «impossible» parce que nous avons exclu l'existence d'une chose ou d'une collection de choses universelles, et que c'est l'existence d'une chose ou d'une collection de choses telle qu'il faudrait poser pour exclure «de re» de manière absolue et *a priori* qu'un individu puisse être «homme et pierre».

Albéric, qui admet la nécessité des conséquences «ab oppositis», retourne contre Abélard l'argument, en posant que le «locus a genere» («si non est animal, non est homo» : de ce que «animal» est genre de «homme») dont Abélard admet qu'il donne lieu à des conséquences vraies «sine constantiis», conduit avec un antécédent tout aussi impossible que «si est homo et lapis» tout autant à la contradiction :

> Sicque probari potest quod una propositio suam inferat contradictoriam hoc modo : si Socrates est homo et non est animal, Socrates non est animal, et si Socrates non est animal, Socrates non est homo [«a genere»] ; si Socrates non est homo, non est Socrates est homo et non animal quia si est homo et non est animal, non est homo et non est animal[1]. [Notre traduction : « Ainsi, il peut être montré qu'une proposition infère sa contradictoire de cette manière : Si Socrate est un homme et n'est pas un animal, Socrate n'est pas un animal, et si Socrate n'est pas un animal, Socrate n'est pas un homme [de ce que «animal» est genre de «homme», «locus a genere»] ; si Socrate n'est pas un homme, ce n'est pas le cas que Socrate est homme et n'est pas animal, parce que si il est homme et n'est pas animal, ce n'est pas le cas qu'il est homme et n'est pas animal. »]

Dans un texte hostile à Abélard et favorable à Albéric, il est dit qu'Abélard aurait «concédé la nécessité de l'argument»[2]. S'appuyant sur ce texte, C. Martin fait l'hypothèse qu'Abélard devait admettre un antécédent de type «si est homo et non animal»[3]. Et, partant, il en conclut que le caractère contradictoire, inconsistant, de la théorie des conséquences d'Abélard avait ainsi été démontré[4]. Il faut bien voir que le texte invoqué par C. Martin

[1] *Introductiones Montane Minores*, in *Logica Modernorum,* II,2, éd. L.M. De Rijk, 1967, p. 65[35] – 66[4]).

[2] « Et [Albericus] hoc tali modo probat : «si Socrates est homo et non est animal, Socrates est homo ; et si Socrates est homo, Socrates est animal ; ergo si Socrates est homo et non est animal, Socrates est animal». *Hac argumentatione [coactus] concedebat M. Petrus esse necessariam ».* Anonyme, *Berlin, Lat. Fol. 624* , éd. L.M. De Rijk, in « Some new Evidence on twelfth century Logic : Alberic and the School of Mont Ste Geneviève (Montani) », *Vivarium,* 4/1966, p. 55.

[3] « The flaw in Abaelard's marvellous construction was eventually noticed by Alberic. [Suit l'argument déjà noté]. Alberic's argument asks for very little in order to obtain its conclusion. *A conditional which Abaelard agrees is true* [c'est nous qui soulignons]*,* simplification, contraposition, and transitivity ». Christopher J. Martin, « The Logic of the Nominales, or, the Rise and Fall of Impossible Positio » *Vivarium*, XXX, I (1992), p. 122.

[4] C'est ce qu'en conclut John Marenbon : « His theory of the truth conditions for consequences (…) was shown by Alberic to lead to sef-contradiction ». *The Philosophy of Peter Abelard,* Cambridge, 1997, p. 53. Suit un renvoi en note aux travaux de C. Martin. Et, du coup, J. Marenbon consacre seulement une page et demie à la théorie des inférences d'Abélard (p. 44-45). Mais, on peut penser que cette théorie est importante – surtout si elle conduit à la contradiction – s'agissant de l'œuvre de quelqu'un qui se présente lui-même comme avant tout un logicien. En fait, Abélard n'y a jamais renoncé et la théorie des topiques de la *Dialectica* est, à notre sens, inséparable des autres thèses d'Abélard (en particulier sur les universaux). Nous pensons aussi que les *reales* comme les *nominales* étant avant tout des *dialectici,* c'est dans la lecture *in voce* ou *in re,* non pas assez trivialement des universaux, mais plus profondément des *inférences,* comme nous avons essayé de le montrer ici, que le clivage s'est établi. Les *reales* posent que la lecture *in voce* des conséquences simples est réductible à la lecture *in re* ; ils interprètent *in re* le *De syllogismo hypothetico* de Boèce. Abélard en distinguant, selon la terminologie initiée par C. Martin, entre inséparabilité conceptuelle et inséparabilité stricte, pose que la lecture *in voce* (l'inséparabilité conceptuelle)

est systématiquement hostile aux thèses d'Abélard comme systématiquement favorable à celles de «maître Albéric» et qu'il

n'est pas réductible à la lecture *in re* (l'inséparabilité stricte) : passer de l'une à l'autre, c'est passer de la *necessitas simplex* à la *maxima probabilitas.* Nous avons essayé d'expliquer, ici, en nous appuyant sur le *De divisionibus* de la *Dialectica,* pourquoi. Nous vérifions ici, s'agissant du plus ferme opposant des *Nominales,* que cette distinction entre lecture *in voce* et lecture *in re* est entièrement et *explicitement* refusée dans le cas des *Montani* : on est ici, très probablement, au centre du débat entre *reales* et *nominales.* Guillaume de Champeaux dans les textes connus de lui sur les inférences ne fait pas du tout non plus cette distinction. Ce débat aura dans la LI une traduction dans la question de l'universel : la cause d'imposition du nom universel est-elle réductible à la ou les choses nommées par ce nom ? La question est encore de savoir si la lecture *in voce* de l'universel (l'imposition et sa « cause ») est réductible ou non à la lecture *in re* de l'universel (la *res* à quoi l'universel est imposé). La réponse des *reales* critiqués par Abélard dans la LI est : oui ; la réponse d'Abélard est : non. Les *reales* confondent (pour Abélard) *res* et *status.* La question n'est pas directement de savoir si le fondement *in re* des universaux est lui-mêms universel : Boèce le nie et toutes les théories « réalistes » critiquées par Abélard reposent *aux dires mêmes d'Abélard* (comme nous le verrons au chapitre III) sur la solution boécienne de l'aporie de l'universel (qui exclut explicitement l'existence *in re* de quoi que ce soit de non-réductible à l'individuel). La question est celle de la réductibilité ou non du *status* « être X » à la ou les *res quae sunt X.* C'est toujours la question de la réductibilité de la lecture *in voce* à la lecture *in re.* Ce débat a lieu entre des spécialistes de l'argumentation dialectique – des *dialectici –,* ce que sont Guillaume de Champeaux, Abélard, Gauthier de Mortagne ou encore Albéric de Paris (mais ce que ne sont pas, par exemple, les tenants de l'Ecole de Chartres), et nous sommes convaincus que le point de départ des divergences est, assez loin de la question du statut ontologique des universaux, la réductibilité ou non de la lecture *in voce* des inférences à leur lecture *in re.* C'est ce débat qui a débouché sur un débat sur la question des universaux. Nous avons montré ici, en effet, que cette question conduit à la distinction entre la cause d'imposition de l'universel et la chose nommée, une distinction pleinement établie dans la LI. L'origine de cette distinction entre *status* et *res* est la réductibilité ou non de la lecture *in voce* des inférences (l'inséparabilité conceptuelle : *in voce)* à la lecture *in re* (l'inséparabilité stricte) ; ainsi, la *Dialectica* vient avant – philosophiquement aussi – la LI. Et la question de la réductibilité ou non de la lecture *in voce* des inférences à leur lecture *in re* est la vraie divergence que montre de manière *non-ambiguë* les textes des *Montani* par rapport aux thèses d'Abélard (la question de savoir si les *Montani* reçoivent l'existence *in re* des universaux étant, au contraire, extrêmement peu claire et ambiguë, en particulier au vu du texte que nous avons cité plus haut : les *Montani* commentent Boèce et Boèce exclut *explicitement* le caractère non-singulier du fondement *in re* des universaux ; il est très douteux que les *Montani,* qui *soutiennent* la solution boécienne de l'aporie de l'universel, n'aient pas fait de même). Nous concluons que la théorie des inférences est une pièce centrale du débat entre Abélard et les dits *reales* et constitue même probablement l'origine de leurs divergences sur les universaux. Cf. dans le même sens, Christopher J. Martin, « The Logic of the Nominales, or, the Rise and Fall of Impossible Positio » *Vivarium*, XXX, I (1992), p. 121 : « Here, then, is another, *and perhaps the deepest* [c'est nous qui soulignons !], reason why the *Reales* and the *Nominales* might have been so named. In calculating consequences the *Reales* insist that one attend to the *res*. Abaelard maintains to the contrary, as presumably did the *Nominales,* that what is crucial is names and their imposition. » Si on ajoute à ce propos – que notre propre recherche sur la *Dialectica* confirme totalement - que la considération de l'imposition des noms conduit Abélard à distinguer de manière irréductible (pour notre connaissance) entre la cause extra-linguistique de cette imposition – le *status* – et la ou les choses nommées dans telle proposition par l'universel en question, on obtient la lecture proposée ici où le débat sur la lecture *in re* ou *in voce* des inférences (une question principielle pour les *dialectic*i) débouche sur un débat sur la réductibilité ou non de la cause d'imposition de l'universel aux choses (individuelles) qu'il nomme, c'est-à-dire, comme nous allons le soutenir ici, sur la réception de la solution apportée à l'aporie de l'universel par Boèce - soit la théorie du sujet unique - (tous les *reales* tels qu'ils sont critiqués dans la LI) ou son abandon (Abélard dans ses deux logiques). Et, pour comprendre, l'enjeu de ces débats il faut absolument oublier les œillères : nominalisme/réalisme et éviter de projeter sur le douzième siècle un débat qui concerne avant tout le quatorzième siècle.

est, en fait, douteux qu'Abélard ait pu recevoir, après l'avoir rejeté dans la *Dialectica,* un antécédent du type «si est homo et non animal», c'est-à-dire un antécédent posant d'un même objet l'affirmation du statut spécifique d'objet et la négation de l'un des caractères définitionnels de ce statut. En effet – un point que C. Martin (qui pose qu'Abélard l'admet) ne relève pas – cet antécédent est de fait et textuellement rejeté par Abélard comme inadmissible dans la *Dialectica* et ce pour des raisons essentielles. Abélard explique clairement pourquoi il admet un antécédent impossible quant «à notre discernement de la nature des choses et notre connaissance de la propriété de cette nature» comme «si est homo et lapis» et rejette un antécédent tout aussi impossible quant à ce même discernement comme «si est homo et non animal». Pour le premier, on a la séparabilité conceptuelle : « Qui dit «homme» ne dit rien de l'écart de pierre ou de quoi que ce soit d'autre » ; de là, si nous en tenons exactement à ce qui est proposé par «homme» comme le demande Abélard dans les inférences, à savoir au minimum «animal tale», rien n'est proposé qui permette d'exclure «pierre» ou quoi que ce soit d'autre : « Il est clair en effet (…) que c'est *a posteriori,* du fait de notre discernement de la nature des choses et de la connaissance de la propriété de cette nature que nous-mêmes sommes certains, avec l'antécédent, du conséquent, de ce que nous savons homme et pierre être par nature ainsi incompatibles qu'ils ne peuvent être en aucune manière dans le même sujet ». Un antécédent comme «si est homo et lapis» est impossible quant à notre connaissance de la nature des choses, impossible «de re», mais il ne l'est pas «de voce» ou «de sensu», c'est-à-dire conceptuellement, quant à l'imposition du nom qui ne nous apprend rien sur l'écart de «pierre» ou de quoi que ce soit d'autre puisqu'elle ne contient que les caractères positifs du statut de la chose, constitutifs du statut spécifique.

Par contre :

> Ponamus enim esse hominem et non esse animal[1], si fieri posse videatur ; certe, si *quod per «hominem» accipitur attendamus,* idest animal rationale mortale, inveniemus idem animal esse et non esse, quod est impossibile

Et Abélard de conclure :

> Si quis itaque *vocum impositionem* recte pensaverit, enuntiationum quarumlibet veritatem facilius deliberarevit et rerum consecutionis necessitatem velocius animadverterit. [« Posons en effet être homme

[1] Il s'agit exactement de l'antécédent invoqué dans les *Introductiones Montane Minores* : «Si Socrates est homo et non est animal» est-il dit.

> et ne pas être animal, si cela semble pouvoir être fait ; assurément, si nous prêtons attention à ce qui est reçu par «homme», soit «animal rationnel mortel», nous trouverons le même être animal et ne pas être animal, ce qui est impossible. C'est pourquoi si quelqu'un aura pesé droitement *l'imposition* des «voix», il aura délibéré plus facilement de la vérité de n'importe quelle énonciation et aura perçu plus rapidement la nécessité de la consécution entre les choses »][1].

On ne peut dire, après ce texte d'Abélard, qu'Abélard admet l'antécédent «si Socrates est homo et non animal» comme il admet l'antécédent «Si Socrates est homo et lapis». Il semble évident que si Abélard admet des antécédents conceptuellement contradictoires, sa théorie qui est fondée sur l'inséparabilité *conceptuelle* entre l'antécédent et le conséquent, ne peut être que «sui-contradictoire». Sa théorie repose sur le contraste entre la lecture *in voce* et la lecture *in re* d'une même conséquence : Abélard soutient que la lecture *in re* des deux antécédents donnent l'impossible, *mais* non la lecture *in voce* des deux mêmes antécédents : seul l'antécédent « si est homo et non animal » est relativement à l'imposition du nom « homme » impossible, ce qui n'est pas le cas de l'antécédent « si est homo et lapis ». Ce point est très clair à la lecture de la *Dialectica* et C. Martin reconnaît lui-même que le constraste entre les deux lectures signe le débat entre les *reales* et, au moins, Abélard. Il est clair – c'est en tout cas ce que nous apprennent, ni plus ni moins, les textes – que les deux antécédents en question sont, certes, équivalents aux yeux des *Montani*, mais ne le sont précisément pas aux yeux d'Abélard, l'auteur de la *Dialectica.* Le raisonnement reproduit dans les *Introductiones Montane Minores* est que qui admet - en l'occurrence Abélard - l'antécédent «si est homo et lapis» doit admettre l'antécédent «si est homo et non est animal», puisque «de re», quant aux choses nommées, ils ne sont pas moins impossibles ; Abélard pose, au contraire, que le second antécédent, à la différence du premier, est contradictoire par les concepts impliqués, *avant* qu'il ne soit impossible quant aux choses elles-mêmes. C'est non seulement «de re» mais aussi «de voce», quant à l'imposition du nom «homme» - le statut spécifique d'objet - que «si est homo et non est animal» est impossible. De là, du point de vue de la *Dialectica,* l'argument des *Montani* ne porte pas : il est faux que qui admet l'antécédent «si est homo et lapis» doive admettre l'antécédent «si est homo et non est animal». Abélard soutient que ce n'est pas la «res» seule qu'il faut regarder mais d'abord la «causa impositionis» (et c'est ce que remarque

[1] *Dialectica,* éd. cit., p. 286^{24-30}.

aussi C. Martin en lisant la même *Dialectica*) et du point de vue de l'imposition de «homme», il y a de quoi rejeter «non esse animal» mais non «esse lapidem». C'est ce qui ressort des textes de la *Dialectica.* Le débat est toujours le même : pour les *Montani* et plus généralement pour les *reales,* la «causa impositionis universalis nominis» c'est la «res nominata». Et c'est ce que nous vérifierons lorsque nous examinerons au chapitre III les reproches précis qu'Abélard fait aux *reales* (en tous cas à ceux qu'il critique). On a compris que toute la théorie des topiques est fondée sur le point plus général de la non-réductibilité intégrale du statut d'objet à la «res nominata» individuelle. Il est faux que le fondement de l'imposition d'un nom universel soit réductible à la «res nominata» : c'est le point central de la théorie des universaux d'Abélard (comme nous le verrons au chapitre IV). Abélard reçoit une distinction entre concept et objet dans le sens de son irréductibilité objective, au moins tant que «nostra cognitio» est concernée. L'argument formaliste de C. Martin manque sa cible puisqu'Abélard a lui-même soutenu que la caractéristique propre d'une «consequentia», le signe de son «imperfection», est précisément que sa «complexio» ne demeure pas vraie «aeque in quibuslibet rebus eorum». Les conséquences «simples» doivent être interprétées autrement que de manière purement formelle : il y faut l'intuition – Abélard dit la *discretio* – d'une certaine *habitudo loci,* c'est-à-dire d'une certaine relation conceptuelle et en fin de compte d'une relation définitionnelle (puisqu'Abélard n'admet que le *locus a definito* dans les conséquences nécessaires). Le raisonnement est alors clair : les «loci» «a specie» et «a definito» et leur contraposition bénéficient du support d'une inséparabilité conceptuelle - le conséquent est conceptuellement contenu dans l'antécédent. Quant il n'y a pas de support conceptuel, l'interprétation est seulement «de re» : telle qu'elle exige pour sa vérification la partition d'un ensemble donné en deux sous-ensembles mutuellement exclusifs ; clairement, si on ne limite pas, par l'ajout de la «constantia», l'ensemble divisé, on a, dans la logique étudiée, un ensemble universel, complémentaire de l'ensemble vide, soit «la totalité de toutes choses» : on pose un *totum integrum et universale.* Abélard modère la donne : «cum constantiis» et restitue à la logique étudiée une perception claire des limites que la reconstruction sémantico-logique de la logique aristotélicienne par Boèce tendait - peut-être en introduction à la grammaire théologique des *Opuscula sacra* - à méconnaître.

Pour Abélard, «esse hominem» et «non esse lapidem» sont conceptuellement séparables : pour poser une opposition

absolument nécessaire entre les «res» nommées par les deux noms universels correspondants, il faut poser la totalité absolue de tous les individus possibles, le complémentaire de l'ensemble vide, de manière à constater qu'il ne peut exister aucun individu dont «être homme» et «être pierre» soient vrais ensemble. Si on limite cette extension totale à un certain donné, alors on ajoute la *constantia.* Manifestement, Abélard ne voit pas comment affirmer cela *sine constantiis* sans poser une «res una sive multiplex» universelle. A quoi bon nier l'existence d'une telle entité en ouverture du corpus pour l'admettre implicitement en clôture du même corpus ? De là, «si est homo et lapis», bien qu'Abélard ne doute de son caractère «physiquement» impossible, n'est pas un antécédent que l'on puisse absolument écarter en logique. L'intuition est toujours la même : notre connaissance est réelle, mais elle n'est pas achevée et ceci de manière essentielle. Nous ne pouvons pas poser – sans risque d'erreur – d'espèce absolument – sur la totalité du possible – spécialissime. L'état dernier de notre savoir ne peut pas être posé comme absolument dernier[1]. Répétons-le, pour notre connaissance («in nostra cognitione» dit Abélard) le nombre des individus est infini et il n'y a pas, toujours pour notre connaissance, de «res una sive multiplex» universelle. Abélard lit ces deux principes dans le commentaire sur l' *Isagogê* de Boèce et, à la différence de ce dernier, on peut constater qu'il s'y tient.

Donc «Si est homo et lapis» et «si est homo et non est animal» sont deux antécédents impossibles «posterius ex discretione naturae et proprietae naturae cognitione», mais le premier n'est pas conceptuellement impossible, ce qu'est le second (qui dit «homme» ne dit rien de l'écart de «pierre» ou de quoi que ce soit d'autre mais dit au minimum «animal tel»). Il semble évident que la théorie de la «consequentia» développée dans la *Dialectica* ne peut conduire qu'à la contradiction si Abélard admet des antécédents conceptuellement (définitionnellement) impossibles. Cette théorie est fondée sur l'inséparabilité *conceptuelle* entre l'antécédent et le conséquent. Il semble évident que si on reçoit un antécédent affirmant un certain prédicat d'un sujet et dans le même mouvement niant de ce sujet un caractère constitutif de la définition de ce prédicat, on pose comme recevable un antécédent qui nie le principe même de l'inséparabilité conceptuelle qu'avec Abélard on a posé par ailleurs au fondement de la vérité des conséquences simples. On ne voit pas ce qui pourrait en résulter d'autre qu'une contradiction. Le fait est que, sans surprise,

[1] Ceci n'engage pas nécessairement - ce serait un erreur - un reniement du matérialisme aristotélicien : il suffit de se souvenir que la matière est un *continu.*

quelques lignes après avoir posé la distinction entre les deux genres de nécessité de l'inférence, Abélard rejette comme inacceptable, quant à l'imposition même des termes, l'antécédent «si est homo et non est animal» à la différence de «si est homo et lapis» parce qu'il n'est pas seulement impossible «de re» (quant à notre connaissance actuelle de la nature des choses) mais impossible «de voce» (quant à l'imposition même du terme). De là, l'argument d'Albéric suppose la recevabilité d'un antécédent qu'Abélard rejette *explicitement* dans la *Dialectica.*

Ce qu'on peut retenir de l'argument d'Albéric, c'est qu'il suppose que les deux antécédents soient strictement équivalents, ce qui est bien nécessaire si le fondement de l'imposition du nom universel (la «causa impositionis») est la «res nominata», c'est-à-dire est réductible à la chose (individuelle) nommée par lui. C'est le débat entre les *nominales* et les *reales :* pour Albéric, la lecture *in voce* des inférences est réductible à sa lecture *in re ;* pour Abélard, non : c'est la seule chose que l'argument d'Albéric nous apprenne. La question n'a rien à voir avec une confusion entre les choses et les mots ; la question est que, pour Abélard, la «causa impositionis universalis nominis» est «en elle-même infinie» et, *donc,* «n'est enclose *en aucune limite de choses*». On retrouve une très vieille difficulté : s'exprimer en termes d'individus – et dans le cadre boécien toute «res» est individuelle – au sujet d'un domaine infini d'objets pose des problèmes théoriques à notre connaissance insurmontables[1]. Si l'argument d'Albéric ignore la différence entre les deux antécédents, c'est qu'elle n'est pas admise. Il n'y a pas de différence entre la «causa impositionis universalis nominis» et la «res nominata». La «causa» c'est la chose et, donc, si Abélard admet un antécédent qu'il reconnaît impossible «de re» comme «si est homo et lapis», il *doit* admettre un antécédent tout aussi impossible comme «si est homo et non est animal». L'argument s'attachant à l'imposition et *non* à la «res» nommée n'a pas de sens ici parce que le fondement de l'imposition, *c'est la «res»* : lire l'universel *in voce,* c'est le lire *in re* (ce qui ne veut pas dire du tout – évitons les confusions ! – qu'Albéric admette *in re* une chose effectivement et actuellement universelle : pour Albéric comme pour tous les commentateurs de Boèce il n'y a pas « d'animal à moins qu'il ne soit cet animal-ci ou cet animal-là »). C'est la

[1] Si l'on veut s'en tenir à une interprétation extensionnelle, il n'y a pas d'autre moyen que d'admettre l'objectivité du concept d'ensemble. Cf. sur ce point l'article éclairant de Hao Wang : « What is an individual ? », in *From Mathematics to Philosophy*, 1974, p. 416-424. Abélard écrit dans un contexte aristotélicien (qui exclut tout infini actuel) et, bien entendu, il n'a pas la théorie moderne des ensembles : d'où le privilège accordé à une approche intensionnelle.

position de base des «reales» : le rejet de la distinction entre inséparabilité conceptuelle et inséparabilité stricte. Le raisonnement d'Albéric nie la distinction centrale chez Abélard entre la «res nominata» et la «causa impositionis» de l'universel, le statut conceptuel qui permet de reconnaître «x» comme un objet tel. La raison de cette distinction est la prise au sérieux par Abélard des deux principes qu'il lit chez Boèce : 1°- les individus (possibles) sont en nombre infini et 2°- il n'y a pas de chose ou de collection de choses universelles. Bien loin du nominalisme supposé d'Abélard, ce qui est en jeu ici c'est l'objectivité des statuts (conceptuels) d'objets, leur non-réductibilité sans reste à la chose individuelle, à la «res nominata». La véritable question est : l'équation « causa impositionis universalis nominis = res (nominata)» est-elle vraie (Boèce, et, à sa suite, Guillaume de Champeaux, Gauthier de Mortagne, Albéric de Paris) ou fausse (Abélard) ?

Quant à l'argument d'Albéric, il faut noter que la *Dialectica* exclut tout-à-fait l'admissibilité d'antécédents impossibles quant à l'imposition même des termes, là où, à l'inverse, Abélard note que «non esse lapidem» est conceptuellement séparable de « esse hominem » : ce point n'est pas douteux au vu des textes. De plus, il est clair qu'admettre un antécédent impossible «in voce» serait une inconséquence immédiate pour la théorie d'Abélard, puisque détruisant à la racine le principe même d'une distinction entre inséparabilité conceptuelle et inséparabilité stricte. C'est pourquoi il nous semble peu probant d'affirmer qu'Albéric aurait par cet argument démontré que la théorie d'Abélard conduisait à la contradiction : cela irait de soi si cette théorie admettait un antécédent qui détruit le contenu conceptuel du terme qu'il pose («si x est un animal tel et n'est pas un animal»). Mais, comme nous l'avons vu, l'antécédent invoqué par Albéric est rejeté dans la *Dialectica*[1] ; or, pour être probant, comme le note C. Martin, l'argument d'Albéric doit partir d'un antécédent admis par Abélard : ce n'est pas le cas. La *Dialectica* est formelle sur ce point : Abélard admet un antécédent impossible comme «si est homo et lapis» mais rejette «si est homo et non est animal» comme contradictoire au regard de l'imposition même de «homme» («si quod per «hominem» accipitur attendamus»). En fait, plutôt que de nous fournir des démonstrations d'inconsistance[2] peu probantes au

[1] Ce qui n'est relevé ni par C.J. Martin, ni par J. Marenbon.

[2] Il manque un cadre logico-mathématique bien fondé (aussi bien pour Abélard que pour Albéric) et il n'est pas sûr que la théorie d'Albéric permette d'éviter les contradictions qui s'attachent à la réception dans la logique étudiée d'un ensemble obtenue par complémentation de l'ensemble vide.

regard des textes, les débats entre Albéric et Abélard nous renseignent sur le sens de l'opposition entre les *Nominales* et leur «plus farouche opposant» («[Albericus] erat revera nominalis secte acerrimus impugnator»[1]) : le débat porte sur la distinction entre interprétation «in voce» («qui dit «homme» ne dit rien de l'écart de «pierre» ou de quoi que ce soit d'autre» mais dit «animal tel») et interprétation «in re» («hominem esse lapidem impossibile est» est une catégorique modale vraie pour Abélard alors que «si est homo, non est lapis» est une conséquence qui, entendue «sine constantiis», est fausse). Le débat porte sur l'irréductibilité (Abélard) ou non (Albéric) d'un statut définitionnel d'objet à la «res» individuelle. L'empirisme «réductionniste» d'Albéric est attesté dans les textes émanant de son école[2]. Nous pensons avoir montré qu'Abélard pose cette irréductibilité parce qu'il prend au sérieux l'infinité des individus possibles «in nostra cognitione» et le rejet d'une «res» ou d'une «collectio rerum» universelle. Tout ce qui va dans le sens d'une distinction entre «res» (objet) et «status» (statut définitionnel d'objet) est systématiquement nié dans les textes émanant des *Montani* : tous les *loci* rejetés par Abélard «sine constantiis» sont admis comme fondant des hypothétiques nécessaires et l'irréductibilité de la distinction entre argument et conditionnelle est rejetée et, finalement, un antécédent conceptuellement («in voce» : quant à l'imposition du nom) impossible comme «si est homo et non animal» est mis exactement sur le même pied qu'un antécédent possible conceptuellement (du point de vue d'Abélard : «qui dit «homme» ne dit rien de l'écart de «pierre»») mais impossible «de re» comme «si est homo et lapis». La position d'Albéric est claire : «res» = «status». La «causa impositionis universalis nominis» c'est la «res nominata». Cette position n'est pas trivialement réaliste (ou, d'un autre point de vue, n'a rigoureusement rien à voir avec quoi que ce soit qui ressemble de près ou de loin au noyau platonicien du réalisme): elle pose la réductibilité intégrale de l'extension du statut d'objet à la chose individuelle là où Abélard pose que «causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est *nec ullo rerum termino inclusa».* Ici le débat est philosophiquement signifiant: la cause d'imposition du nom universel est pour Abélard un statut définitionnel d'objet, l'extension équivalente à «omnis causa» est en elle-même (et non dans ce que l'universel nomme en acte dans telle proposition

[1] Jean de Salisbury, *Metalogicon,* éd. Webb, p. 78^{6-10}.
[2] Cf. en particulier le *Commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* Vienne, V.P.L. 2486, f. 47^{ra-rb}, édité par L.M. De Rijk, *Some new Evidence on twelfth century Logic : Alberic and the School of Mont Ste Geneviève (Montani)*, 1966, p. 24 et que nous avons traduit plus haut.

catégorique) infinie («in se ipsa infinita est») et, *donc*, n'est «enclose en *aucune* limite de *choses*». La vérité d'une conséquence tient dans sa nécessité, celle-ci ne peut s'établir «sine constantiis» que sur la totalité du possible, une totalité infinie donc ; ce pourquoi Abélard distingue entre les hypothétiques qui bénéficient d'un support conceptuel – au sens où nous ne pouvons parcourir que de manière *idéalisée* une totalité infinie – et celles qui, manquant d'un tel support, ne peuvent s'établir que «de re» et nous n'oublions pas qu'il n'y a pas d'objet ou d'ensemble d'objets universels. Le propos d'Abélard est philosophiquement conséquent : le nombre des individus est infini, dit Boèce et il n'y a pas en logique de «res una sive multiplex» universelle. Abélard s'y tient, comme nous pouvons le voir. Nous ne savons pas si, et comment, Albéric s'y tenait. Autre exemple : on sait que le sujet des modalités aléthiques est pour Abélard dans la *Dialectica* ce qu'il nomme «existentia rerum» et dans la LI «dictum propositionis». Pour Albéric le sujet du vrai est, semble-t-il, le seul *intellectus*[1]. L'un des arguments principaux d'Abélard en faveur de

[1] C'est ce qui ressort d'un texte édité par L.M. De Rijk où on apprend qu'Albéric refusait (contre Abélard) que l'intellection engendrée par la proposition soit composée (*Commentaire sur le Peri Ermeneias,* Berlin, *Lat. Fol.* 624, 89 ^{vb}- 90ra in « Some new Evidence on twelfth century Logic : Alberic and the School of Mont Ste Geneviève (Montani) »*, Vivarium,* 4/1966, p. 44-45) : « Magister Albericus probat nullum intellectum esse compositum ». Ainsi l'intellection engendrée par une proposition n'est pas composée des intellections engendrées par chacun des termes faisant partie de la proposition. On ne voit pas, explique Albéric, comment l'intellection engendrée par l'hypothétique vraie «si Socrate est un âne, Socrate est un quadrupède» pourrait être vraie si elle est composée de l'intellection de «Socrate est un âne» et de «Socrate est un quadrupède», propositions qui engendrent des intellections fausses : comment une intellection totale composée de deux intellections fausses pourrait-elle être elle-même vraie ? (« Similiter intellectus significatus ab hac oratione «*si Socrates est asinus, Socrates est quadrupes*» non est compositus ab intellectu significato ab hac oratione «*Socrates est asinus*» nec ab intellectu significato ab hac oratione «*Socrates est quadrupes*», quia si quis habet illum totalem intellectum, habet unamquamque partem eius. Ergo habet istum intellectum *Socratem esse asinum* ; ergo habet falsum intellectum. Ergo qui habet verum intellectum tantum, habet falsum. ») Abélard utilisait exactement le même argument dans la *Dialectica* (éd. cit. p. 155$^{14-24}$) pour poser que « dans les conséquences, par le moyen des propositions, il ne s'agit pas de leurs intellections mais plutôt de l'essence des choses, à savoir par exemple : s'il est dans la réalité que «tout homme est animal», il est aussi dans la réalité que «tout homme est corps» et tout ce qui suit de la même proposition, il nécessaire qu'il soit dans la réalité, mais non qu'il soit intelligé ». («Ex his itaque manifestum est in consequentiis [per] propositiones de earum intellectibus agendum non esse, sed magis de essentia rerum, hoc modo scilicet ut, si ita est in re quod «omnis homo est animal», ita est in re quod «omnis homo est corpus» et quaecumque eiusdem sunt consequentia, necesse est in re esse, sed non intelligi», *Dialectica,* p. 155$^{25-29}$). L'exemple d'Abélard est très voisin de celui d'Albéric (« (…) cum necessaria saepe sit consequentia inter falsum et verum veluti ista : «*si Socrates est asinus, Socrates est animal* vel *quoddam animal est asinus*», falsa omnino apparet consecutio, si de intellectibus accipiatur, ut videlicet intelligamus si ille existat intellectus et istum necesse sit esse, cum videlicet simul in anima eiusdem non possint existere. Alioquin veritatem ac falsitatem contraria, quae ipsis intellectibus insunt, in eodem esse contingeret, in ipsa videlicet anima, quae indivisibilis esse creditur »). Alberic de Paris, de son côté, refusait la théorie abélardienne des «dicta» ; pour lui le sujet du vrai, c'est l' «intellectus» engendré par la proposition. Abélard dit dans le *De Intellectibus*, § 91 (éd. P. Morin): « En effet,

la distinction entre le *dictum propositionis* et l' *intellectus* est le nombre infini des conséquences qui suivent d'une proposition donnée et qui sont donc «contenues» en elle. Mais nous n'avons pas d'intellection infinie.

Par ailleurs, la nature du débat montre clairement que son interprétation dans les termes d'un débat moderne nominalisme/réalisme ne permet pas de comprendre ses enjeux. La différence «in re»/ «in voce» recouvre chez Abélard une distinction entre concept (en un sens objectif : ce qui fonde hors du langage l'imposition de l'universel) et objet reçue dans le sens de son irréductibilité (itérative), c'est-à-dire en un sens précisément non-nominaliste (où, par hypothèse, toute la signification d'un nom universel est posée comme réductible aux individus pour lesquels il « suppose »). Comme le suggère C. Martin, il apparaît clairement qu'un terministe (nominaliste) du quatorzième siècle serait bien plus proche de la position d'Albéric et de son rejet de la théorie des conséquences d'Abélard que d'Abélard lui-même. Si l'on cherche ici le «flying from intension» si caractéristique du nominalisme, c'est, à front renversé, chez Albéric qu'on le trouvera, c'est-à-dire chez «le plus farouche opposant des *nominales*» selon Jean de Salisbury. Albéric n'était certes pas nominaliste au sens strict (bien qu'il soit peu probable et en tous cas non attesté par les textes qu'il ait admis l'existence actuelle en dehors de l'intellection d'une «res universalis»), mais il était certainement empiriste, en un sens réductionniste de ce terme. Il nous semble que l'on y voit plus clair

---

«Signifier» est identique à «constituer une intellection», et, cependant, «signifier quelque chose» n'est pas identique à «constituer une intellection au sujet de quelque chose». Ainsi, alors que tous les termes signifiants («sermones») sont dits signifier des intellections de même qu'ils sont dits signifier des choses, ils n'engendrent pas pour autant à nouveau d'autres intellections au sujet de ces intellections » (traduction (distincte de celle proposée par P. Morin) de « Nam et significare idem est quod intellectum constituere, non tamen significare aliquid idem est quod intellectum *de eo* constituere. Alioquin, cum singuli sermones, intellectus quoque, sicut et res, significare dicuntur, non tamen ideo de intellectibus rursum alios intellectus constituunt », éd. P. Morin p. 86). La distinction entre ce que dit la proposition et l'intellection permet d'éviter une régression infinie (chaque intellection engendrant une intellection nouvelle à son sujet, qui à son tour …). L'unité (l'univocité) de ce que dit la proposition posé en termes d' «intellectus de eo» («intellectus huius rei») conduit soit à une régression infinie soit à une auto-référence et Abélard soutient dans la LI que le «dictum propositionis» – le sujet des modalités aléthiques – n'engendre pas d'intellection (nous n'avons pas d'intellection infinie et nous n'avons pas de bonne intellection d'un objet participant de lui-même). Nous revenons sur ce point et, plus gnéralement, sur la théorie des *dicta* au chapitre V. Qu'il nous suffise de noter ici que de même qu'Albéric refuse la distinction abélardienne entre *causa impositionis* (*status*) et *res nominata,* il refuse l'autre grande innovation logique d'Abélard : la distinction entre le *dictum propositionis* et l'intellection de la chose sur laquelle porte la proposition. En fait, chez les *Montani* on revient à l'orthodoxie béoecienne et à ce que nous avons apellé la double théorie du sujet unique en effaçant autant que possibles toutes les innovations d'Abélard (et plus largement des dits *nominales*).

(au regard des textes) si l'on comprend par «reales» : ceux qui soutiennent que la «causa impositionis universalis nominis» est la «res nominata», Abélard niant cette thèse. Cette thèse est elle-même liée au refus par les *reales* de poser une irréductibilité de la lecture *in voce* des inférences à la lecture *in re.* Abélard pose une distinction reçue dans le sens de son irréductibilité (au moins pour notre connaissance) entre «status» (la cause d'imposition de l'universel) et «res» parce que le nombre des individus possibles est infini et parce qu'il n'y a pas d'objet ou d'ensemble d'objet universels. Lorsqu'il rappelle cela, il dit «quippe» : «le fait est que…». Par contre, lorsqu'il rapporte une théorie attribuée à Platon qui fait des «statuts» des Idées divines, il dit «fortasse», «peut-être». En fait le platonisme «théologique» – sa version augustinienne – n'était pas discuté dans le corpus logique de Boèce ; or, nous soutenons que les raisons qui poussent Abélard à distinguer de manière irréductible «res» et «status» viennent du corpus logique de Boèce. C'est Boèce qui, dans ce corpus proprement logique, rejette l'existence d'une «res una sive multiplex» universelle et c'est lui aussi qui pose l'infinité des individus possibles et ce sont ces deux principes qui sont à l'arrière-plan de la théorie des topiques d'Abélard, comme nous espérons l'avoir démontré. Entre l'irréductibilité pour notre connaissance du concept à la «res» et l'existence en soi du concept à titre d'entité séparée, il y a une distance que les textes d'Abélard, en fait, ne nous autorise pas à franchir, celles qui séparent le «quippe» du «fortasse». C'est un point important si l'on souhaite ne pas faire dire à Abélard plus qu'il ne dit en fait et manquer ainsi son enjeu : Abélard ne sort pas de l'aristotélisme, mais d'une version *réductionniste* et *logiciste* de l'aristotélisme.

Y. Iwakuma a montré que les thèses incontestablement soutenues par ceux que les textes désignent du nom de *Nominales* sont au nombre de neuf[1]. Sur ces neuf thèses, une concerne la théorie des universaux, c'est-à-dire la théorie du *totum universale* (Thèse n°1 : « universale est nomen »), cinq concernent la théorie des inférences et le concept de vérité logique (Thèse n°2 : « Ex affirmativa non sequitur negativa », Thèse n°3 : « Ex negativa non sequitur affirmativa »[2], Thèse n°5 : « Propositio est argumentum »[3], Thèse n°6 : « Loci non sunt apti syllogismi »[4] et Thèse 7 : « Quicquid semel est verum, semper est verum »[5]) et enfin trois concernent la

[1] Y. Iwakuma, « Nominalia », *Didascalia,* 1, 1995, p. 47-88.
[2] Deux thèses soutenues, en effet, par Abélard, dans la *Dialectica.*
[3] Une thèse effectivement soutenue par Abélard dans le *Super topica* de la LI.
[4] Une thèse soutenue par Abélard dans la *Dialectica,* dans la LI et dans la LNPS.
[5] Une thèse présente dès la *Dialectica* et explicitée dans la *Theologia scholarium.*

théorie du *totum integrum* (Thèse 4 : « Nullum tempus est nisi praesens »[1], Thèse 5 : « Omne fere totum est plures »[2] et Thèse 9 : « Nihil crescit »[3]). Les thèses sur le *totum integrum* n'ont rien à

[1] Une thèse soutenue dans les *Gloses sur les Catégories* de la LI (cette thèse vise à retirer au temps comme totalité d'instants le statut de *totum integrum* réel : un tout intégral n'est rien d'autre que la somme de ses parties co-présentes mais jamais les instants successifs du temps ne peuvent être co-présents, seul étant réel l'instant présent). Ceci est important pour les inférences *de toto* lorsque le *totum* en question est un tout temporel : la minute et ses parties, l'heure et ses parties, le jour et ses parties, l'année et ses parties etc…Par exemple : normalement, l'inférence (au niveau des arguments) de l'existence du tout à l'existence de toutes ses parties est vraie (« Est domus ; ergo est paries, tectum et fundamentum » est un argument nécessaire) mais si on remplace « domus » par « dies », l'argument est faux (« Est dies ; ergo est prima hora, secunda hora, etc… » est évidemment un argument faux). L'origine de la thèse n° 4 est dialectique : si on pose que l'instant passé est, alors « Est dies, ergo est prima hora » est vrai, même si la proposition est prononcée à la deuxième heure ; d'où il résulte qu'on admet que les parties successives du temps peuvent coexister, ce qui est, selon Abélard, la négation même de l'*essence* du temps. Donc : « Nos in hoc non consentimus, ut velimus aliquid compositum existere umquam una eius parte non permanente » (*Gloses sur les Catégories,* LI, éd. Geyer, p. 187^{8-9} : « Nous, nous ne consentons pas à cette thèse qui veut que quelque chose de composé puisse jamais exister alors qu'une de ses parties ne demeure pas »). Donc, lorsque nous parlons d'un tout composé, introduit pour la mesure de l'écoulement du temps (heure, jour, mois, année etc…), nous parlons « ad doctrinam », puisque seul l'instant présent existe et que, donc, ce tout n'existe pas réellement.

[2] Une thèse que, malgré les tentatives de Y. Iwakuma, nous avons, pour notre part, du mal à relier à une thèse précise d'Abélard (pour Abélard un *totum integrum* n'est rien d'autre que la somme de ses parties, en ce sens «totum est plures » est vrai, mais que signifie le « fere » ? L'exception est-elle le tout « temporel » dont la seule partie réelle est l'instant présent, comme le suggère Y. Iwakuma (mais pour Abélard le tout temporel n'est pas *proprie* un *totum integrum*, comme nous venons de le voir) ou s'agit-il d'autre chose ? Cela n'apparaït pas clairement.

[3] Une thèse qui n'est pas à notre connaissance textuellement soutenue par Abélard mais qu'on peut mettre en rapport (plutôt qu'avec la référence donnée par Y. Iwakuma à *Dialectica,* éd. de Rijk, p. 549^{16-18}) avec l'idée abélardienne (soutenue dans la *Dialectica*) qu'un tout constitué de 'n' parties ne peut être identique à un tout constitué de 'n + 1' parties (au sens purement arithmétique où « n = n + 1 » est toujours faux) : « Nulla res plures habet in aliquo tempore partes aut pauciores quam in alio. Ubi enim plures fiunt partes mutata secundum augmentum substantia, non potest haec substantia dici esse vel fuisse illa quae pauciores habuit » (*Dialectica,* éd. de Rijk, p. 423^{29-32} : « Aucune chose, en effet, n'a plus ou moins de parties en un temps quelconque qu'en un autre. Car, là où les parties se multiplient - la substance étant changée selon l'accroissement-, cette substance ne peut être ou avoir été cette substance qui avait un nombre moindre de parties ») ; Abélard veut dire qu'un tout constitué de trois parties reste constitué de trois parties, y compris lorsqu'on lui ajoute une quatrième partie, étant entendu que « 3 = 4 » est faux : « Si enim unum tribus adiungas, non videtur eorum crevisse, nisi forte secundum locum […] » (op. cit., p. 423^{34-35}). Cette thèse est une thèse avant tout logique, il s'agit - sur la base de l'idée d'une croissance numérique d'un *même* tout - de ne pas pouvoir dériver de cette idée la vérité de la proposition « n = n + 1 », étant entendu qu'un *totum integrum* n'est rien d'autre que la collection de ses parties. Il s'agit d'une thèse *logique,* liée aux *inférences* sur le *totum integrum.* En effet, la réception par mégarde de la vérité de la proposition arithmétique « n = n + 1 » est fatale au principe logique d'extensionalité (à la *differentia numero* qui fonde la diversité extensionelle). Maintenant, on peut mettre ce texte de la *Dialectica* en rapport avec ce texte de la LNPS : « Remarque que « Socrate » signifie cette substance parce qu'il signifie cet homme, et, cependant, il ne signifie pas cette substance qui est sans cesse variée par afflux et reflux, parce que s'il signifiait cette substance qui est maintenant Socrate et cette essence de demain qui sera demain Socrate, puisque ce n'est pas la même essence qui – aujourd'hui et demain – est Socrate, sa signification changerait souvent, ce qui ne peut pas convenir. De même, Socrate signifie la substance qui est composée de dix parties, donc il signifie une substance constituée de dix parties, c'est faux, si tu l'entends par conjonction »[i.e : si tu entends que Socrate n'est rien d'autre que la conjonction

voir avec le « nominalisme ». Elles sont liées à la conception que se fait Abélard du *totum integrum* comme totalité résultant de la sommation de ses parties existantes, ce qui suppose que (presque) tous les touts intégraux ne soient rien d'autre que leurs parties ensemble (Thèse n° 5) et ce qui exclut 1°) qu'un *totum integrum* constitué de parties *successives et non coexistantes* puisse être réel (Thèse n° 4) et 2°) que le *même totum integrum* puisse avoir « n » parties puis « n + 1 » parties (Thèse n°9), ce qui impliquerait l'identité entre la partie (« n ») et le tout (« n+1 ») et donc l'inconsistance de la *differentia numero*. La caractéristique commune de ces trois thèses est de concevoir le tout intégral comme un ensemble résultant de la coexistence de ses parties, tel que la proposition fatale « n = n + 1 » ne puisse jamais – dans les inférences *de toto integro* – être dérivée. Rien là, comme on peut le voir, de particulièrement « nominaliste ».

---

de ces dix parties] (LNPS, éd. Geyer, p. 548^{4-12}). Il s'agit bien de théorie des inférences : A : « L'*essentia* nommée par « Socrate » est une substance constituée de dix parties » est une proposition vraie, mais l'inférence de A à B : « donc, « Socrate » signifie une substance constituée de dix parties » est fausse à moins d'admettre que « n (« *essentia Socratis hodie : substantia ex decem partibus constituta* ») = n + 1 (« *essentia Socratis cras : substantia ex undecim partibus constituta* ») » puisse être vraie, une vérité qui implique à son tour l'inconsistance du concept arithmétique de *differentia numero*. Conclusion : le statut spécifique ou générique, qui fixe le statut invariant de la chose, est irréductible à l'*essentia* qui matériellement est ce *totum integrum*-là : « […] Socrates significat hanc substantiam, *quia hunc hominen*, nec tamen significat hanc substantiam quae assidue variatur per influxum et effluxum […] ». Donc, selon le *totum integrum,* « nihil crescrit », puisque « n = n + 1 » est toujours faux (arithmétiquement et donc logiquement) et que l'*essentia hodie* n'est pas nécessairement *idem* que l'*essentia cras.* On retrouve la même doctrine dans le *De speciebus motus* des *Gloses sur les Catégories* de la LI : : « Nulla enim res uno tempore plures habet partes quam alio » et donc, au sens propre, « nulla res crescit » (Abélard : « Si autem crescere dicat adiunctione alicius maius effici, nulla crescere videtur », LI, éd Gyer, P. 299^{19-20}) mais « par l'adjonction d'une autre partie, quelque chose passe dans un composé qui lui est consemblable » (« aliquid videlicet per adiunctionem alterius in consimile sibi compositum transit » [LI, éd. Geyer, p. 300^{28-21}). Donc il n'y a pas, à proprement parler croissance du même *totum integrum,* sans quoi la partie (« n ») est le tout (« n+1 »), mais passage d'un tout donné à un tout consemblable : il y a deux touts differents puisque différemment constitué et qu'un *totum integrum* n'est que ses parties ensemble. Enfin, nous avons dans le *De communitatibus* de la LNPS : « Donc, quelqu'un étant amputé de ses jambes, le même homme, le même animal, demeure, mais non le même tout, ce qui n'apparaît pas du tout à certains. [S'il n'en allait pas ainsi] il conviendrait, en effet, que le même tout constitué de cinq atomes soit suffisamment constitué par quatre, ce qui est faux, parce que, selon cette thèse, il arrive que le tout et la partie soient identiques. […] Donc, nous ne dirons pas que le même tout demeure, mais seulement que le même homme demeure, si par « le même » on indique l'âme » [LNPS, éd. Geyer, p. 579^{16-19} : « Curtato igitur aliquo, idem homo, idem animal, sed non idem totum remanet, quod quibusdam minime videtur. Oporteret enim constitutum sufficienter ex quinque atomis sufficienter ex quattuor constitui, quod falsum est, quia secundum hoc contingit idem esse totum et partem, quod falsum est […]. Non igitur dicemus idem totum, sed eundem hominem remanere, si per idem fiat animae discretio »). C'est ici qu'on peut saisir la distinction entre ce qui demeure invariant dans l'accroissement et qui est la personne (« l'âme ») et ce qui change, qui est l'*essentia* au sens du composé matériel qui, en tant que tel, ne croît pas à moins que la partie (« n ») égale le tout (« n+ 1 ») - ce qui ruine la *differentia numero* - , mais qui passe dans un composé matériel à la fois autre et « consimile » (par le statut). C'est cette distinction que développeront les *Nominales.*

Les autres thèses – mise à part la première - sont des thèses qui concernent la théorie des inférences : ce sont des thèses dialectiques. La Thèse n° 7 est fondée sur la distinction entre le sujet intemporel des modalités aléthiques (le « dictum propositionis ») et la *res quae evenit,* une *res* qui, bien clairement, n'existe pas « semper ». Le caractère nominaliste de cette thèse n'apparaît pas de manière très convaincante non plus (bien au contraire). La théorie du *dictum* est une théorie dont l'équivalent moderne le plus proche - celui qui est le plus conforme au propos effectif d'Abélard sur le sujet du vrai - est la conception introduite dans la logique moderne par Bernard Bolzano de la « proposition », une conception clairement non-nominaliste, au sens de Bolzano (nous reviendrons en détail sur ce point au chapitre V). La thèse n°5 (« Propositio est argumentum ») est liée – dans le *Super topica* de la LI (« Solas itaque propositiones hoc loco argumenta vocamus […] », *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 298[20-21]) – à la distinction entre la « propositio » (non au sens de Bolzano mais au sens d'énoncé « vocal ») et le *dictum propositionis*. L'argument est une « *ratio fidem rei dubiae faciens »* et il intervient en tiers entre la question et la conclusion. Ce que veut soutenir Abélard c'est que l'argument qui lève le doute n'est pas ce que dit la proposition – son sens – mais la proposition elle-même, parce que, souvent, le sens de la proposition qui prouve (l'argument) est identique au sens de la proposition à prouver, au sens où la définition et le défini, par exemple, sont de même signification (« X est-il un homme ? » (« Quaestio ») ; « X est un animal doué de raison et mortel » (« propositio = argumentum ») ; donc « X est un animal doué de raison et mortel », ce qui est dire « X est un homme » (« conclusio »)). Ce qui est dit par la *propositio* « X est un animal rationel mortel » est de même signification que ce que dit la proposition à prouver « X est homme » au sens où, dans le domaine de l'*argumentatio*, la définition est identique au défini : donc, il n'y a qu'un seul et même *dictum*, alors que l'argument qui fait foi d'une proposition douteuse n'est pas identique à la proposition douteuse qu'il prouve. Il y a ce qui est douteux (la proposition à prouver) et ce qui lève ce doute (l'argument) : le « porteur » de ce qui lève le doute ne peut être le *dictum propositionis,* parce que, par exemple, la définition est identique au défini, là où ce qui est douteux n'est pas identique à ce qui lève ce doute. Le *dictum propositionis* est un fait objectif (même s'il n'est aucune *essentia* et aucune *res* du monde) : il est indépendant de mes *aexistimationes* – « X esse hominem » n'est pas moins vrai ou faux que je doute ou non de cette vérité ou de cette fausseté. De là, la différence entre la

proposition à prouver (qui est, donc, douteuse) et la proposition qui prouve (l' « argumentum ») ne peut pas se situer au niveau de ce fait objectif qu'est le *dictum propositionis* comme sujet « en soi » (comme dit Bolzano) du vrai et du faux : mon doute ou ma foi ne peut pas se situer au niveau des *dicta* et donc la tripartition *quaestio/propositio(argumentum)/conclusio* n'est pas nécessairement une tripartition entre trois *dicta.* S'agit-il d'une tripartition entre trois actes différents d'intellection ? Abélard refuse cette attribution, en particulier parce qu'il y a un sens à déclarer un argument nécessaire, mais qu'il n'y a aucun sens à déclarer un acte d'intellection nécessaire – comme tout ce qui existe dans le temps, mon intellection n'a jamais d'existence nécessaire[1]. Comme l'argument n'est ni cette « quasi *res* propositionis » qu'est le *dictum* ni l'*intellectus* engendré par la proposition, il reste que l'argument se situe au niveau de la seule « vox », en l'occurrence de la proposition comme énoncé vocal total[2], laquelle est un tout « successif » qui n'a pas d'existence proprement réelle mais seulement une existence « ad doctrinam »: « […] ita etiam argumentum et argumentatio voces sunt » (*Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 296[16]). Mais cette thèse n°5 n'est qu'apparemment « nominaliste ». En fait, il s'agit 1°) de ne pas attribuer à une *essentia* (l'*intellectus* est un acte réel, existant) une existence nécessaire (là où certains arguments sont nécessaires) et 2°) de distinguer la science (dont le sujet est le *dictum*) et mon accès à cette science par question, proposition et conclusion. De là, la thèse n° 7 ne peut se comprendre que relativement au souci d'Abélard de ne pas jamais poser, même par mégarde, d'étant (temporel) existant nécessairement et de préserver l'objectivité du sujet de la science – un sujet qui est objectif bien qu'il ne soit réductible à aucune entité concrète. Abélard souligne bien dans la LI que si on peut dire négativement du *dictum* qu'il n'est aucune res, *on ne peut pas* dire affirmativement qu'il est *nihil*[3]. De là, il est clair qu'Abélard admet au nombre des faits objectifs une « entité » qui est ontologiquement aporétique au sens où elle appartient à l'objectivité sans être réductible à aucune entité concrète, situable

[1] « Praeterea si intellectus argumenta hic [Boethius] vocet, quomodo haec necessaria dicit, illa probabilia ? In quo enim intellectum necessarium possimus appellare, sicut ipse in sequentibus necessarium describit ? », *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 297[6-9].

[2] « Sed nec illa nobis placet quae terminos ipsos, qui loci sunt differentiae, argumenta dicit. Cum enim ostenditur *hoc compositum non esse animatum corpus, quia neque corpus est,* nemo argumentum necessarium hic esse dubitat, non quantum ad terminos, sed quantum ad totas propositiones. » *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 297[25-30].

[3] « Praeterea nihil affirmative dici potest de dicto propositionis, ut videlicet dicam affirmative ipsum esse nihil, sed negative non esse aliquid » (*Gloses sur le Peti ermeneias,* LI, éd. Geyer, p. 369[37-38].

en temps et en lieu. Le « proto-nominalisme » des thèses n° 5 et n° 7 n'est ainsi, là encore, guère convaincant.

Les thèses n° 2, 3 et 6 sont directement liées au contraste entre la lecture « in voce » et la lecture « in re » des inférences. La thèse n°6 dit que les lieux sont inutiles pour fonder les syllogismes parce que la lecture « in voce » des prémisses suffit à assurer la conclusion : dans le cas d'un syllogisme, la conclusion est toujours formellement contenue dans les prémisses. Par contre dans les conséquences *simples* entre proposition affirmative et proposition négative (ou inversement), la lecture *in voce* ne peut jamais suffire : le conséquent n'est contenu ni dans la forme de l'antécédent (comme c'est le cas dans un syllogisme) ni dans le contenu conceptuel de l'antécédent (comme c'est le cas dans les hypothétiques *a definito* et *a specie*). Donc, il n'y a pas *consequentia* au sens strict, c'est-à-dire conséquence nécessaire entre l'antécédent et le conséquent dans ces deux cas, mais seulement et éventuellement conséquences maximalement probables (*Dialectica*) ou arguments nécessaires (LI), même si quant à la *res* il y a inséparabilité stricte. Mais on a compris que cette distinction entre inséparabilité *in voce* et inséparabilité *in re* donne lieu - pour les inférences qui servent de majeures au *modus ponens* (et qui ne sont pas elles-mêmes des syllogismes) - à une distinction entre inséparabilité conceptuelle (le conséquent est conceptuellement contenu dans l'antécédent) et inséparabilité stricte (ceci – la *res* – ne peut être sans cela) qui est complétement étrangère à un propos réellement nominaliste ou proto-nominaliste (et, de fait, il n'y a rien de comparable dans une logique clairement nominaliste comme celle d'Ockham). Nous avons montré que les inférences entre propositions de qualité différente, ne pouvant être nécessaires *in voce* (quant au noms prédiqués et à leurs impositions), devraient pouvoir l'être *in re :* or, pour établir cette nécessité *in re* (pour établir que l'*oppositio (« si est A, non est B »)* et l'*immediatio (« si non est B, est A »)* sont nécessaires, i.e sans exception possible), il faut poser comme donnée la totalité des *res* (individuelles) possibles (si l'on veut la nécessité absolue et non seulement la *maxima probabilitas*), ce qui n'est à son tour possible que si ce *totum universale* par excellence peut être réduit à un *totum integrum* (à une collection de parties individuelles *données* (coexistantes)) et comme le nombre des individus est infini (pour tout le monde), nous avons l'aporie de l'universel (c'est-à-dire l'aporie d'un tout soit participant de lui-même, soit obtenu au terme d'une régression infinie). De là, dans ces deux cas (thèse n° 2 et thèse n° 3), il y a *maxima probabilitas* et non *necessitas simplex,*

une nécessité que requiert l'idée même de *consequentia.* Par contre, sur un domaine catégorique (et non pas hypothétique), ces deux cas peuvent donner lieu à des arguments nécessaires.

Il en résulte que – mise à part la thèse n°1 sur laquelle nous reviendrons aux chapitres III et IV – l'ensemble des thèses identifiées par Y. Iwakuma comme caractéristiques des *Nominales* ne signe pas de manière convaincante le projet d'une reconstruction nominaliste de la logique aristotélicienne, ce qui, pourtant, devrait être le cas si nous traduisons « Nominales » par « Nominalistes ». Aucune des thèses 2 à 9 n'a de lien clair avec un tel projet et, au contraire, plusieurs d'entre elles (les thèses 2, 3 et 7) apparaissent comme très difficilement compatibles et au prix de nombreuses acrobaties avec un tel projet. Par contre, il apparaît clairement que le coeur de ces thèses est la théorie des inférences – il s'agit d'un débat entre *dialectici,* entre spécialistes de l'argumentation et de ses règles: certains - Abélard et ceux qui, avec lui, soutiennent que « universale est nomen » - posent que ce qui est crucial dans la discernement de la vérité des inférences, c'est le nom et son imposition[1] (la lecture *in voce* de l'inférence), en tant que cette imposition n'est pas dans sa cause (dans son fondement extra-linguistique) réductible à une ou plusieurs *res* (individuelles *in re*) – d'où il résulte que la lecture *in voce* n'est pas nécessairement réductible à la lecture *in re*; d'autres, soutiennent que la lecture *in voce* des inférences est réductible à la lecture *in re* et que l'imposition du prédicat universel est réductible dans sa cause extra-linguistique à une ou plusieurs *res*. Abélard distingue, en recevant cette distinction dans le sens de son objectivité (le statut n'est pas un nom), entre le fondement *intensionnel* du prédicat universel et les choses individuelles qui appartiennent à la *continentia* - à l'*extension* - de ce même prédicat. Les *reales* tendent à oblitérer cette distinction en attribuant à la *res* la cause extra-linguistique de l'imposition de l'universel, cause qu'Abélard réserve, de son côté, strictement à un *status* « qui habet esse ex operatione naturae » sans être pour autant aucune *res* et aucune *essentia* du monde. Les *reales* avaient formulé au moins trois théories, telles que nous les rapporte Abélard dans la LI, pour soutenir la réductibilité de la *causa impositionis* du nom universel à une *res* (cette *res* qui est individuelle hors de la pensée et universelle *in intellectu solo*). Nous espérons avoir démontré que la réductibilité dans tous les cas de l'inséparabilité conceptuelle (l'inséparabilité *in voce* entre l'antécédent et le conséquent) à

[1] Tel que, donc, l'imposition de « esse hominem » ne nous apprend rien sur l'exclusion de « esse lapidem » mais permet d'inférer « esse animal ».

l'inséparabilité stricte (l'inséparabilité *in re* entre l'antécédent et le conséquent) suppose de poser et, donc, d'admettre en logique l'existence d'un *totum* qui soit à la fois *universale* et *integrum. Toute la théorie des inférences de la Dialectica est construite pour n'avoir jamais à supposer l'existence d'une telle entité.* Et, c'est, nous semble-t-il, le point essentiel du propos d'Abélard. Par ailleurs, nous vérifierons que le « nominalisme » de la thèse n°1 est très superficiel. Comme nous l'avons montré en introduction, la véritable thèse que l'on retrouve dans l'ensemble des théories sur le nominalisme desquelles chacun s'accorde est celle de la réductibilité du concept à un signe ou à un symbole éliminable en contexte au profit des individus signifiés. Cette thèse n'est pas soutenue par Abélard : le fondement naturel de l'imposition du nom universel n'est pas lui-même (comme c'est le cas chez Ockham) un signe (mental et naturel) dont tout le contenu est épuisé par les individus pour lesquels il suppose mais, à partir de la LI, un statut définitionnel qui est par « œuvre de la nature » sans être *réductible* ni à une ni à plusieurs *res nominatae*: en effet, « toute cause d'imposition d'un nom universel est en elle-même infinie et n'est enclose en *aucune* limite de choses ». Abélard reçoit hors du langage une distinction entre *res* et *status,* c'est-à-dire entre *res nominata* et *causa impositionis universalis nominis* qu'il concoit comme itérativement irréductible : la cause d'imposition de l'universel est inépuisable au regard des choses individuelles nommées. Ce n'est pas la théorie d'Ockham et l'équation « concept = signe » n'est ni conçue ni susceptible d'être admise dans cette sémantique-là. Par contre, si on met en rapport la thèse n°1 (« universale est nomen ») avec la théorie des inférences d'Abélard (qui distingue lecture *in voce* – inséparabilité conceptuelle – et lecture *in re* – inséparabilité stricte – sur la base de l'irréductibilité de la *causa impositionis* à la *res nominata*) on a un accès beaucoup moins anachronique - nous semble-t-il - au sens exact de la thèse n°1 : il n'y pas seulement (et trivialement) irréductibilité entre le *nomen universale* et la *res,* mais irréductibilité entre la *causa impositionis universalis nominis* et la *res nominata* (que cette *res* soit singulière ou non). La vraie thèse d'Abélard – comme nous allons le voir – est que le fondement extra-linguistique des universaux linguistiques est irréductible à l'état de *res* : ce n'est pas une *res* – de quelque manière qu'on l'entende (universelle/singulière ; *in re/in intellectu*) – *du tout*. L'équation « causa = res » est réjetée. Maintenant, il est de fait que nulle part Abélard ne conçoit ce fondement naturel comme réductible à un signe (naturel et non linguistique) : cette idée est complètement

étrangère à Abélard et ne peut pas être dérivée dans sa sémantique propre parce que le contenu extensionnel équivalent à « ommen causam » est posé comme infini, et donc, comme irréductible à une ou plusieurs *res* individuelles nommées. Abélard distingue entre la cause d'imposition de l'universel et la chose individuelle qu'il nomme en un sens *qui n'anticipe pas* la conception ockhamiste - et plus largement nominaliste - de cette distinction (où la « causa » d'Abélard - le *status generalis vel specialis* - devient un « signum mentale », suppôt de l'étant singulier). C'est pourquoi il nous semble que le débat sur les inférences (lecture *in voce* – inséparabilité conceptuelle – et lecture *in re* – inséparabilité stricte) nous en apprend plus sur le sens de la thèse n°1 que l'interprétation de cette thèse comme anticipant la thèse centrale du nominalisme du XIVe siècle (« concept = signe »), lecture qui ne peut découvrir dans les textes d'Abélard qu'une anticipation maladroite et finalement inconsistante du nominalisme d'Ockham vers lequel, cependant, Abélard est *supposé* tendre.

Nous espérons ainsi avoir montré que 1°) la théorie des topiques d'Abélard est inséparable de la conception qu'il se fait de l'opposition entre *totum universale* et *totum integrum* (et de son souci de ne jamais poser un *totum integrum et universale* (soit : une *collectio rerum* universelle)) et qu'ainsi sa conception des topiques est inséparable de sa théorie des universaux (la thèse n°1) et 2°), et par suite, que le constraste entre lecture *in voce* et lecture *in re* des inférences loin de conduire (chez Abélard) à une conception de type nominaliste de la logique conduit, bien différemment, à la réception d'une distinction, pour notre connaissance objective et parallèle à la distinction entre inséparabilité conceptuelle et inséparabilité stricte, entre le statut définitionnel d'objet : « être X » et la ou les *res* dont tel prédicat universel est vrai parce qu'elles ont ce statut-là. Cette distinction n'est pas une distinction linguistique (les statuts « sont par œuvre de la nature », soutient Abélard, ce qui n'est le cas, toujours pour Abélard, d'aucun nom) et elle est irréductible parce que l'extension équivalente à toute cette cause est « en elle-même infinie et n'est en enclose en *aucune* limite de choses ». Le contraste entre lecture *in voce* et lecture *in re* des inférences débouche ainsi sur un contraste entre la cause naturelle d'imposition des universaux et la ou les choses nommées, soit la distinction, objective, irréductible, entre *status* et *res (nominata)*. Cette distinction s'enracine dans la lecture *in re* ou *in voce* des inférences, soit le contraste entre inséparabilité stricte (« in re ») et inséparabilité conceptuelle (« in voce »). *Nous ne connaissons aucun équivalent nominaliste d'une telle distinction* (à

la fois entre *res* et *status* et entre inséparabilité stricte et inséparabilité conceptuelle). Cette distiction repose sur l'idée d'une irréductibilité du fondement intensionnel des universaux aux choses individuelles nommées : elle s'articule à une distinction *entre significatio intellectus* et *signification rerum* du nom universel qu'Abélard conçoit dans la LI comme *irréductible* (pour notre connaissance) – il n'est pas question ici de réduire la première forme de signification à la seconde, comme nous le vérifierons au chapitre IV. Le projet n'est pas nominaliste : il ne s'agit pas de réduire tout le conceptuel (tout l'intensionnel) à un signe dont toute la signification est épuisée par les individus contenus dans son extension – Abélard soutient *le contraire :* « *omnis* causa impositionis universalis nominis […] nec ullo rerum termino inclusa est » ; Abélard pense que la logique d'Aristote requiert d'admettre l'objectivité – irréductibles plus avant – de certains statuts définitionnels de chose, statuts qui, aporétiquement, ne sont pas (une question d'*effectivité*) réductibles à la « nominatio » d'une ou plusieurs choses individuelles : ce ne sont pas des signes bien qu'ils s'agissent d' « entités » intensionnelles (le *status* est tout le contraire d'une *res numero discreta)* : comment ne pas voir que la distinction entre *res* et *status* n'anticipe en rien la thèse nominaliste qui réduit le fondement conceptuel des universaux à un pur système de signes mentaux ? Abélard reçoit une distinction entre le fondement conceptuel (intensionnel) des universaux définitionnels et les choses nommées qu'il admet dans le sens non-nominaliste de son irréductibilité itérative (et au moins pour autant qu'une science humaine soit concernée). Abélard, nous semble-t-il, est plus concerné par les limites qui discerne une connaissance humaine d'une connaissance absolue et divine (une différence largement méconnue par Boèce) que par le souci de remplacer les idéalisations « réalistes » de Boèce par des idéalisations « nominalistes » plus récentes posant la réductibilité de tous les concepts - y compris les concepts centraux de la science - à des signes éliminables en contexte: où Abélard propose-t-il une telle réductibilité et sur quelle base lui prêter une thèse aussi problématique ? En fait, comme nous l'avons vu, Abélard soutient le contraire, du fait - dans le contexte aristotélicien médiéval - de l'infinité du domaine de vérité sur lequel s'établissent les relations de suppression *nécessaire* qui définissent la prédicabilité *de subiecto*. La question centrale chez Abélard n'est pas la question de l'ontologie (qui est la question centrale dans le débat entre Ockham et ses contradicteurs réalistes), mais la question de *l'effectivité* des constructions intellectuelles

produites à partir du commentaire des textes logiques d'Aristote traduits par Boèce, et, d'abord, de la reconstruction boécienne elle-même. C'est pourquoi nous pensons qu'il est utile de distinguer la critique du « logicisme » boécien (la question de l'effectivité des CQFD boéciens qui « bouclent » la logique aristotélicienne en un tout délivré de toute forme d'aporie) et la réfutation systématique du réalisme de Platon, d'Aristote, de Boèce etc… qui est une entreprise beaucoup plus tardive (et qui, à notre sens, et mis à part, peut-être, le cas de Roscelin, n'a pas réellement d'occurrence au XIIe siècle). L'ontologie d'Ockham est simple et réduite à l'étant singulier. Les positions ontologiques d'Abélard sont beaucoup plus complexes puisqu'il admet que sont par « oeuvre de la nature » des statuts qui, par ailleurs, ne sont aucune *res* et aucune *essentia.* Si nous en tirons imprudemment la conclusion que les *statuts* sont de purs néants, toute la logique d'Aristote s'effondre puisque ce sont eux qui, selon Abélard, rendent compte de la possibilité même d'une prédication essentielle. Il y a, donc, des entités ontologiquement aporétiques – des entités dont on ne peut ni affirmer qu'elles sont quelque chose ni affirmer qu'elles sont un pur néant. S'il y a bien quelque chose qui n'est pas aporétique, pour Ockham ou plus vaguement pour un nominaliste, c'est bien l'ontologie. Il n'en est rien chez Abélard : les statuts génériques ou spécifiques sans être aucune chose sont « par œuvre de la nature », les *dicta* ne peuvent être déclarés affirmativement ni être « aliquid » ni être « nihil ». Le but d'Abélard n'est pas de « déplatoniser » Aristote. Ne le confondons pas avec Ockham. Les enjeux de cette double distinction (entre *status* et *res nominata* et entre inséparabilité conceptuelle et inséparabilité stricte) sont sur le plan philosophique, fondamental, *profondément* étrangers à un projet nominaliste au sens défini en introduction. Nous en concluons que l'identification « lecture *in voce* = lecture nominaliste » et « lecture *in re* = lecture réaliste » est une simplification profondément trompeuse, au moins pour Abélard, et qui empêche de saisir les enjeux exacts des débats concernés. Nous suggérons, malgré l'apparence linguistique, d'y renoncer tout à fait.

II

Le « logicisme boécien »[1] et Abélard

Dans la théorie d'Abélard, on sait que le fondement objectif – « in natura » - de l'imposition des universaux est ce qu'Abélard nomme un « status » générique ou spécifique, dont l'état ontologique est explicitement posé par Abélard comme aporétique. Chacun peut constater qu'il n'y a pas trace d'un tel concept chez Boèce, qu'Abélard commente par ailleurs. Pour comprendre pourquoi Abélard introduit ce concept dans une théorie où il était *a priori* inutile, il faut s'interroger sur la nature de la « solution » proposée par Boèce à l'aporie de l'universel telle qu'il la formule lui-même dans le second commentaire de l'*Isagogê.* On sait que Boèce, sur une base purement logico-sémantique, prétend avoir dénouée – « dissoluta » - « omnis quaestio » s'agissant de l'aporie de l'universel.

. *La double théorie du sujet unique.*

« His igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est ». Ainsi Boèce conclut-il l'examen de la question du sujet des universaux définitionnels dans le second commentaire sur

[1] Les éditions des textes de Boèce que nous avons utilisées sont les suivantes : 1) Boèce, *Opera Logica,* in *Patrologia Latina,* t. LXIV ; 2) *In Poprhyrii Isagogen comentarium editio duplex,* éd. G. Shepps-S.Brandt (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* t. XLVIII), Vienne 1906 ; 3) Boethius, *The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy,* éd. et trad. H.F. Stewart, E.K. Rand et S.J. Tester, Londres, 1968. Sur le corpus logique de Boèce, nous avons particulièrement consulté : S. Ebbesen, « Boethius as an Aristototelian Scholar », in J. Wiesner (éd.), *Aristoteles, Werk und Wirkung,* t. II, 1987, Berlin-New York, p. 286-311 ; J. Shiel, « Boethius' Commententaries on Aristotle », Medieval and Renaissance Studies, 4, p. 217-244, 1958 et « The Greek Copy of Porphyrios' Isagoge Used by Boethius », in J. Wiesner (éd.), *Aristoteles, Werk und Wirkung,* t.II, 1987, p. 312-340 ; J. Marenbon, *Boethius,* Oxford, 2003 ; A. de Libera, *La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Age,* Paris, 1996 p. 125-132 et surtout *L'art des généralités, Théories de l'abstraction,* Paris, 1999, p. 159-280 ; P.V. Spade, *Boethius against Universals : Arguments in the Second Commentary on Porphyri,* 1996. Consacrent également une analyse détaillée à la question des universaux chez Boèce : M.M. Tweedale, *Abailard on Universals,* Amsterdam, 1976 et P.O. King, *Peter Abailard and the Problem of Universals,* Princeton University, 1982.

Porphyre[1]. Par « logicisme boécien », nous entendons l'affirmation posée par Boèce qu'il a résolu entièrement, sur une base purement logico-sémantique, la question du sujet des universaux définitionnels - ceux sur lesquels porte le questionnaire de Porphyre -, affirmation qu'il étend dans la prose finale du *De Consolatione Philosophiae*, par extrapolation de la première solution, à l'aporie des futurs contingents, réinterprétée en aporie des rapports entre le déterminisme d'une providence omnisciente et le libre arbitre humain.

En effet, si la solution proposée dans le second commentaire sur l'*Isagogê* de Porphyre est effective, il est clair qu'une théorie achevée et libre de toute antinomie de la logique – en l'occurrence l' *Organon* aristotélicien – est à portée de mains. Les éléments aporétiques de l' *Organon,* d'abord et fondamentalement la distinction entre substance première et substance seconde – l'aporie du sujets des universaux, donc – et l'aporie des futurs contingents dans le *Peri ermeneias*, sont littéralement supprimés, « omnis quaestio » étant « dissoluta ». En fait, Boèce, s'inspirant d'« Alexander » (Alexandre d'Aphrodise) ne se contente pas de résoudre l'aporie de l'universel, mais en plus, il en tire un modèle pour la solution de l'aporie des futurs contingents. On ne remarque pas assez, en effet, que Boèce va plus loin encore dans la prose V du *De consolatione Philosophiae,* puisqu'il dérive de la solution de l'aporie de l'universel, la solution de l'aporie des futurs contingents, telle que réinterprétée dans le cadre stoïcien comme aporie des rapports entre libre arbitre et Providence divine. Pour obtenir la solution de cette dernière aporie, il suffit de sauter un barreau de l'échelle des puissances cognitives :

> Haud igitur injuria diximus haec si ad divinam notitiam referantur necessaria, si per se considerantur, necessitatis esse nexibus absoluta ; sicuti omne quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se ipsa respicias, singulare[2].
>
> (Notre traduction :) « Donc nous n'avons pas eu tort de dire que ces choses, si on les rapporte à la connaissance divine, sont nécessaires et, si elles sont considérées par elles-mêmes, sont libres de tout lien de nécessité ; *de même* tout ce qui tombe sous les sens, si tu le rapportes à la raison, est universel, et, si tu le considères en lui-même, est singulier. »

Dans tous les cas, donc, le sujet est « idem » ; seuls diffèrent les « modi considerationis », le sujet de chaque puissance cognitive étant identique au sujet de la puissance cognitive supérieure. La

[1] *Second commentaire sur l'Isagoge de Porphyre,* éd. Shepps- Brandt, p. 167^{7-8}.
[2] *De consolatione Philosophiae,* prose V, $6^{134-139}$, éd. Stewart/Rand, p. 430.

diversité des « modi considerationis » particuliers aux quatre puissances cognitives (« sensus », « imaginatio », « ratio », « intelligentia (divina) ») peut être supprimée par la capacité de chaque puissance cognitive hiérachiquement supérieure de reconnaître de manière non-ambiguë l'identité entre son sujet propre et le sujet de la puissance cognitive hiérarchiquement inférieure. Et c'est ce qui est bien nécessaire si les clauses de réduction à l'identité doivent pouvoir être posées. S'ordonnent ainsi hiérarchiquement quatre puissances cognitives : la sensation et l'imagination - communes à tous les animaux -, la raison qui discerne l'homme des autres animaux et enfin l' « intelligentia » que Boèce réserve à « Dieu ». Or, nous est-il dit dans le *De consolatione Philosophiae*, chaque puissance cognitive supérieure comprend la puissance cognitive inférieure de manière éminente et a ainsi le pouvoir de reconnaître l'identité entre son sujet et le sujet de la puissance cognitive inférieure. Ainsi peuvent être supprimées comme différences seulement « psychologiques » - modes de considération d'un seul et même objet - les différences entre le sujet singulier de la sensation et celui universel de la « ratio » et, *de même,* la différence entre le sujet contingent de la « ratio » et le sujet nécessaire de l'« intelligentia divina ». Les différences relèvent non de l'objet, mais de « modes de considération » du même objet : ce qui se donne « universaliter » à la « ratio » est « singulariter » pour le « sensus » et, *de même*, ce qui se donne « necessario » à la « divina intelligentia » est « contingenter » pour la « ratio humana » :

> Omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim facultatem, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem » [« Car tout ce qui est connu n'est pas compris selon sa puissance propre, mais plutôt selon la puissance de ceux qui le connaissent »].

Or :

> In quo illud *maxime* considerandum est : nam superior comprehendendi vis complectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit. [De Consolatione Philosophiae, éd. Stewart/Rand, V, 4^{92-94} ; notre traduction : « Sur ce point, il faut avant tout prendre en considération ceci : car la puissance de compréhension supérieure comprend celle qui lui est inférieure, mais celle qui est inférieure ne s'élève en aucune façon à celle qui lui est supérieure. »]

Par une cascade de clauses de réductibilité à l'identité, on parvient à la tautologie finale A = A : « idem ». Ainsi, pour l'aporie de l'universel, telle que formulée dans le second commentaire sur

Porphyre, le sujet universel de la « ratio » est-il « idem » que celui singulier du « sensus » et la « ratio », par la clause susmentionnée, a-t-elle le pouvoir non seulement d'intelliger son sujet tel qu'il est «in intellectu » mais aussi tel qu'il est « in re », de manière à reconnaître l'identité entre les deux sujets – « in re », c'est-à-dire tel qu'il est donné à la sensation : singulier et non-séparé. Boèce pose, en effet, que le sujet tel qu'il est « in sensu » est le sujet tel qu'il est « in re » : « in re », c'est-à-dire tel qu'il est indépendamment et, donc, hors (toute) intellection.

> Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet. His igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est [Notre traduction : « Ainsi également pour les genres et les espèces, c'est-à-dire pour la singularité et l'universalité, il y a, certes, un sujet unique, mais qui, selon un mode, est universel, lorsqu'il est pensé, et, selon un autre, est singulier, lorsqu'il est perçu en ces choses en lesquelles il a son être. Les choses étant ainsi formulées, toute la question, comme je le crois, est dénouée », *Second commentaire sur l' Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 167^{3-8}.]

Voilà pour le sujet des prédicats définitionnels. Pour la seconde aporie, celle des futurs contingents, telle qu'elle devient l'aporie des rapports entre libre arbitre et providence divine :

> Respondebo namque *idem* futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium, cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus et absolutum videri » [*De Consolatione Philosophiae,* éd. Stewart/Rand, V, $6^{100-103}$: « Et je répondrai, en effet, que le *même* futur, lorsqu'il est référé à la connaissance divine, est nécessaire, et, lorsqu'il est considéré dans sa propre nature, est entièrement libre et indépendant »].

C'est la même clause déplacée d'un barreau sur l'échelle des puissances cognitives.

Nous avons ainsi une suite de clauses de réductibilité à l'identité des sujets propres aux différentes puissances cognitives, la différence de simple modalité dans la considération de ce qui n'est qu'un seul et même sujet pouvant être supprimée par la capacité de chaque puissance supérieure à reconnaître de manière non-ambiguë l'identité entre son sujet propre – universel, nécessaire – et le sujet de la puissance cognitive inférieure – singulier, contingent. Ainsi se trouve résolue l'aporie des futurs contingents comme l'est l'aporie de l'universel dont Porphyre – ce qu'Abélard pouvait lire – réservait pourtant la solution à une science plus haute (c'est-à-dire

plus haute que le cadre purement logico-sémantique de l'*Organon*). On sait que même s'il arrive à Boèce d'en citer les titres, il n'a rien traduit de la *Métaphysique* et de la *Physique* : pour Aristote, Boèce s'en tient aux textes logiques de l' *Organon*, donnant ainsi l'image d'un Aristote coupé de toutes ses sources scientifiques et métaphysiques. C'est si vrai, que pour Abélard et ses contemporains, le prince des « dialectici » est Aristote et le « physicus » par excellence est Platon, le Platon du *Timée*.

Bien sûr, nous sommes conscients de ce contexte et nous prenons très spontanément les « CQFD » boéciens – j'ai résolu l'aporie du sujet des concepts définitionnels[1] et sur ce modèle l'aporie des futurs contingents – « cum (maximo) grano salis », comme, en général, d'autres affirmations définitives du même genre, et cela au point qu'on en oublie jusqu'à la lettre de l'affirmation de Boèce : Boèce affirme qu'il a résolu l'aporie des futurs contingents – telle que conçue, dans un cadre stoïcien, comme aporie des rapports entre le libre arbitre et le déterminisme d'un intelligence omnisciente – par extrapolation de la résolution de l'aporie de l'universels, c'est-à-dire du sujet « in re » des concepts définitionnels. Au début du douzième siècle, Boèce est, pour l'essentiel, la seule voie d'accès à Aristote et on peut dire qu'en matière de logique Boèce constitue l'horizon ; il n'y a pas de véritable alternative au corpus boécien, un corpus très cohérent, solidement fondé sur certains textes de l'*Organon*, édités et traduits, puis complétés et commentés par Boèce. Il était ainsi difficile pour les *dialectici* de ce temps de ne pas prendre au sérieux et à la lettre les affirmations de Boèce quant à la résolution de la question des rapports entre libre arbitre et providence divine, soit la « *vetus querela* » dont nous parle la prêtresse du *De consolatione Philosophiae*. Compte tenu des enjeux éthiques et théologiques – particulièrement lourd au tournant grégorien des onzième et douzième siècles – de l'affirmation de Boèce dans la prose finale du *De consolatione Philosophiae* (une texte fréquemment cité par Abélard dès la *Dialectica* et qui est au centre des *Collationes* comme de la dernière théologie d'Abélard, la *Theologia Scholarium*), on comprend qu'Abélard (et d'autres) ait cherché à refaire, comme à rebours, tout le chemin qui conduit de

[1] Il faut bien comprendre que si la solution est effective, c'est-à-dire si une théorie achevée des concepts peut être proposée, une théorie définitive, achevée de la logique est à portée de main. Boèce efface, en quelques lignes, toute nécessité d'articuler la théorie logique à l'état *présent* des connaissances, en supprimant toute forme d'aporicité dans cette théorie. Ici, le terme de logicisme est, clairement, du point de vue philosophique, le terme pertinent. Il s'agit de systématiser l'*Organon* aristotélicien en une théorie des concepts achevée, et, par ailleurs coupée de toutes les sources scientifiques et métaphysiques de *l'Organon* chez Aristote.

cette prose finale au texte du corpus logique où elle trouve son origine (quant à la solution proposée) : le (second) commentaire sur l'*Isagogê* de Porphyre, soit le traité introductif à l'ensemble du corpus. Il nous paraît essentiel pour *comprendre* l'importance que présente la question des universaux pour les *dialectici* de ce temps - l' « *aetas boetiana* » - de bien voir que de la solution qu'en propose Boèce *dépend* la solution d'une question centrale pour l'éthique et la théologie, celle des rapports entre le libre arbitre et le déterminisme d'une intelligence omnisciente, intelligence dont la théologie pose l'existence. Ce lien – de fait – établi par Boèce – la solution de l'aporie des futurs contingents étant obtenue par extrapolation de la solution de l'aporie de l'universel – est essentiel pour comprendre l'importance de la question des universaux et le besoin éprouvé par Abélard de refaire tout le chemin qui va de la seconde solution à la première, puisque le *De consolatione Philosophiae* nous apprend que l'une *dépend* de l'autre. S'il est vrai que la théodicée est au centre de la pensée d'Abélard, alors le chemin qui de la solution à la première aporie conduit à la solution de la deuxième chez Boèce, c'est-à-dire chez l'*auctoritas* de *nostra latinitas,* est un chemin qu'il est essentiel de refaire et de refaire avec soin. Or, la question des rapports entre un libre-arbitre humain et un déterminisme providentiel est déjà longuement abordée dans la *Dialectica.* Et elle ne cessera de prendre de l'importance dans la pensée d'Abélard. Il est inexact de poser que le modèle abstractionniste de la première solution soit inessentiel pour la seconde : au contraire, c'est le modèle abstractionniste (la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques) qui est mobilisé pour expliquer que toute considération d'un objet qui examine cet objet non comme il est *in re* – singulier et contingent – mais autrement qu'il n'est *in re* – universel, nécessaire – n'est pas vaine. Le modèle de l'abstraction mathématique est *structurant* dans les *deux* solutions, ce qui est clair dans le texte même du *De consolatione,* puisque Boèce lui-même présente la deuxième solution comme obtenue par extrapolation de la première, une première solution structurée en profondeur par le modèle abstractionniste. Ce modèle est, donc, essentiel pour les deux solutions[1].

[1] Nous pensons en particulier que J. Marenbon, dans son analyse (très éclairante, par ailleurs) de la prose V du *De consolatione Philosophiae* (dans son ouvrage récent *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*), n'accorde pas assez d'importance au modèle abstractionniste pour la deuxième aporie et, plus largement, aux liens que Boèce établit entre la solution de l'aporie des futurs contingents et la solution de l'aporie de l'universel : « Les détails de ce système ne sont pas peut-être très importants […] » (op. cit., p. 30). Mais ces liens sont textuels, comme nous l'avons vu, et nous paraissent structurants pour la deuxième solution comme pour la première, de même que le modèle abstractionniste sur lequel sont

Dans l'œuvre de Boèce, outre le corpus logique (auquel on peut ajouter le *De arithmetica*), il y a d'un côté, les *Opuscula sacra* et, de l'autre, le *De consolatione Philosophiae* ; d'un côté, le corpus logique trouve à s'appliquer dans la « grammaire théologique » des *Opuscula sacra* et, de l'autre, il trouve à s'investir dans l'aporie du sujet de l'Ethique, tel que celui-ci requiert et que rien ne soit absolument imprévisible – nul ne peut être tenu comptable de ce qui est absolument imprévisible – et que certains actes dépendent de mon libre choix. La question posée dans le *De consolatione Philosophiae* est celle de la théodicée[1]. On pouvait ainsi, dans la lecture de l'ensemble du corpus boécien, privilégier un axe de lecture corpus logique/*Opuscula sacra* - soit l'axe logique/théologie -, ou un axe de lecture corpus logique/*De consolatione Philosophiae* - soit l'axe logique/éthique. Autant il est clair que l'Ecole de Chartres, et tout particulièrement Gilbert de la Porrée, préfigurant ainsi la grammaire spéculative du siècle suivant, privilégie le premier axe, autant il est clair qu'Abélard a constamment privilégié le second axe de lecture du corpus boécien, celui qui va de l'aporie de l'universel – dans l'introduction au corpus logique – à l'aporie des futurs contingents, telle que réinterprétée dans les termes d'une théodicée dans le *De consolatione Philosophiae.* De la *Dialectica* à la *Theologia Scholarium* en passant par les *Collationes,* c'est bien la question de la théodicée telle que les termes en sont posés dans le *De consolatione Philosophiae* qui est au centre de la réflexion éthique et théologique d'Abélard. Différemment, ce qui est clairement l'objet de la réflexion de Gilbert de la Porrée, c'est le contenu des *Opuscula Sacra,* qu'il commente. A l'inverse, on note que le vocabulaire théologique très particulier des *Opuscula sacra,* un vocabulaire qui est au centre même de la pensée de Gilbert de la Porrée, ne joue qu'un rôle parfaitement marginal dans les œuvres proprement théologiques d'Abélard. Tout se passe comme si

---

fondés ces liens. Il y a une cohérence profonde du propos de Boèce qui lie le *Second commentaire sur l'Isagogê*, le *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* et la Prose V du *De consolatione Philosophiae* et cette cohérence s'articule à la mobilisation du modèle abtractionniste des idéalités mathématiques aristotélicien pour résoudre l'aporie de l'universel et, sur ce modèle, l'aporie des futurs contingents. C'est l'idée d'abstraction qui explique que le même sujet puisse être examiné selon des points de vue diamétralement opposés, sans que cette considération soit vaine ou sans que le sujet cesse d'être « idem ». L'idée aristotélicienne d'abstraction est *structurante* dans ces trois textes. Nous reviendrons sur cette question au chapitre V. Cf. J. Marenbon, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin,* Paris, 2005, spécialement p. 28-31.

[1] Une question dont John Marenbon montre bien qu'elle est au centre de la pensée d'Abélard. Cf. *The Philosophy of Peter Abelard,* 1997, « General conclusion », pp. 332-339.

Abélard, lecteur assidu de Boèce, délaissait les *Opuscula Sacra*[1] pour privilégier un axe de lecture corpus logique/*De consolatione Philosophiae* qui va de la logique à l'éthique et à la théodicée. Significativement, on note que dans les *Collationes* Abélard identifie théologie (« divinitas ») et éthique :

> Nunc profecto, quantum percipio, ad omnium disciplinarum finem et consummationem proficiscimur. Quam quidem vos *ethicam*, id est moralem, nos *divinitatem* nominare consuevimus. Nos illam videlicet ex eo, ad quod comprehendendum tenditur, id est Deum, sic nuncupantes vos ex illis, per que illuc pervenitur, hoc est moribus bonis, quas virtutes vocatis [*Collationes,* éd. R. Thomas ; 1970, p. 88[1263]- p. 89[1269] : « A présent, nous avons beaucoup avancé, ce me semble, vers la fin et l'accomplissement de toute discipline, que vous nommez « éthique » et que nous avons coutume de nommer « divinité », car nous la considérons à partir de celui vers lequel nous tendons pour le saisir, c'est-à-dire Dieu, alors que vous le faites en partant des moyens par lesquels on y accède, c'est-à-dire ces bonnes mœurs que vous appelez « vertus ». »]

En réalité, Abélard a constamment privilégié, dans toute son œuvre, cet axe logique/éthique tel qu'il était inscrit dans le corpus logique lui-même, à travers les deux apories du corpus, celle de l'universel, celle des futurs contingents que le *De consolatione Philosophiae* mettait explicitement en rapport, en faisant dépendre la solution de la seconde de la solution de la première. Cet axe constitue une « colonne vertébrale » qui va de la *Dialectica* à la dernière théologie, la *Theologia scholarium.* Abélard se présente lui-même comme, avant tout et d'abord, un *logicus*, *c'est-à-dire* un commentateur du corpus logique de Boèce et la théodicée du *De consolatione Philosophiae* est *enracinée dans le corpus logique* à travers les deux grandes apories qu'il contient, *la théodicée consistant chez Boèce à résoudre la seconde aporie en extrapolant de la solution apportée à la première.* Il y a ainsi un lien intime entre les deux apories du corpus logique, aussi bien chez Boèce que chez Abélard.

Abélard délaisse, donc, l'axe de lecture du corpus boécien que privilégie son exact contemporain Gilbert de la Porrée – celui qui va du corpus logique aux *Opuscula Sacra* : c'est sur cet axe-là qu'on peut discerner les premiers linéaments d'une grammaire spéculative, particulièrement chez Gilbert de la Porrée, une

[1] Lorsqu'Abélard aborde la théologie trinitaire, la référence aux *Opuscula sacra*, centrale chez Gilbert de la Porrée, est pratiquement inexistante (alors que c'est une référence évidente pour ces questions au début du XIIe siècle).

tradition à laquelle Abélard nous paraît profondément étranger. L'axe de lecture du corpus boécien constamment privilégié par Abélard est celui qui va du corpus logique à la question de l'éthique telle que formulée dans la théodicée du *De consolatione Philosophiae.* Sur cet axe, deux points saillants : l'aporie de l'universel telle que formulée par Boèce dans le second commentaire sur l'*Isagogê* et l'aporie des futurs contingents qui prend la forme d'une véritable aporie du sujet de l'éthique (tel que celui-ci requiert et que rien ne soit absolument imprévisible – nul n'est comptable de ce qui l'est - et que certaines choses dépendent entièrement de ma libre initiative). Dès le (second) commentaire sur le *Peri ermeneias*, Boèce reformulait l'aporie des futurs contingents dans les termes plus proprement stoïciens des rapports entre libre arbitre humain et providence divine. Or, nous venons de noter que Boèce affirme que la résolution de l'aporie du sujet de l'éthique dépend de la solution apportée à l'aporie de l'universel. On comprend que si la question centrale pour Abélard est celle de l'éthique – ce qui est bien le cas puisqu'Abélard l'identifie à la science suprême – il est absolument essentiel de faire comme à rebours le chemin qui va de la deuxième solution – celle du *De consolatione Philosophiae* – à la première – celle de l'aporie de l'universel dans le second commentaire sur l'*Isagogê* de Porphyre, puisque la seconde *dépend* de la première. On n'a pas assez noté que, ce faisant, la question des universaux se trouvait lestée d'un enjeu métaphysique et finalement théologique (au sens d'une théodicée) qu'elle ne semble pas, à première vue, avoir. *L'échelle des puissances cognitives unifie les deux questions autour d'un même mode de résolution.* Dans les textes théologiques qu'on a de Guillaume de Champeaux, le « noster magister » de la *Dialectica* - ceux en particulier édités par O. Lottin[1] - la question des futurs contingents et son lien avec la théodicée sont très présents également. Pour bien comprendre les enjeux de la querelle des universaux chez Abélard et les « reales », il faut avoir présent à l'esprit le lien établi par Boèce lui-même entre cette première aporie et l'aporie des futurs contingents : à l'arrière-plan, il y a la question du sujet de l'éthique, au sens de la théodicée formulée dans le *De consolatione Philosophiae.* Si la solution de la première aporie n'est pas recevable, que dire de la seconde ? On voit l'enjeu. Ici la question n'est pas celle des noms universels (et encore moins du statut sémantique et grammatical des noms « communs ») mais la possibilité même de l'éthique. Boèce affirme que la seconde aporie - celle de la théodicée - peut être résolue sur le modèle de la

[1] In *Psychologie et morale aux XII° et XIII° siècles,* V, Gembloux, 1959.

première. C'est une affirmation importante. On comprend, dans ces conditions, que ces lecteurs de Boèce que sont Guillaume de Champeaux, Abélard ou encore Albéric de Paris, accordent une certaine importance à l'affirmation posée dans le second commentaire de Porphyre : « His igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est » ! On notera que le point exact de recoupement de toutes les théories de l'universel des « reales » mentionnées par Abélard est la solution boécienne qu'ils ont en commun d'accepter, en tentant, pour chacun d'entre eux, d'en donner un sens acceptable. Or, il est tout de même remarquable que le texte précis de cette solution soit simplement *passé sous silence* dans les deux commentaires sur l' *Isagogê* qu'Abélard a écrit. Il nous semble, donc, important de revenir plus en détail sur la solution boécienne et sur les difficultés qu'elle ne manque pas de poser.

* *
*

. *La double théorie du sujet unique est-elle effective ?*

Quatre puissances cognitives donc : la sensation (« sensus »)[1], l'imagination[2], la raison[3] et l'intelligence[4] que Boèce réserve à Dieu. Le principe, on l'a vu, est le suivant : l'objet n'est pas connu selon sa puissance propre, mais selon la puissance de chacune des facultés qui le connaissent.

La différence n'est pas dans l'objet qui ne varie pas, mais dans la variation des « modi considerationis » d'un seul et unique sujet. Ainsi la différence entre la donnée singulière et concrète de la sensation, et celle universelle et abstraite de la raison, de même la différence entre le caractère contingent de certains événements au regard de la raison et le caractère nécessaire de tout « eventus » sous le regard de l'intelligence divine, relèvent-elles d'une diversité littéralement psychologique : seuls varient les modes d'appréhension d'un objet qui demeure un et « idem ». De plus, - et sans cela les clauses de réduction à l'identité ne pourraient être

[1] « Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam (…) ». *De consolatione Philosophiae,* prose V [84-85].

[2] « (…) imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram. ». *De Consolatione Philosophiae,* Prose V[85-86].

[3] « Ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam quae singularibus inest universali consideratione perpendit ». *De Consolatione Philosophiae,* Prose V[86-88].

[4] « Intelligentiae vero celsior oculus existit ; supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur ». *De Consolatione Philosphiae*, prose V [88-91].

posées – chaque puissance supérieure a le pouvoir de saisir non seulement son sujet propre, mais aussi le sujet de la puissance immédiatement inférieure : c'est ainsi que l'intelligence sait que son sujet qui est nécessaire est identique au sujet contingent de la « ratio » comme la « ratio » sait que son sujet propre – universel et séparé (abstrait) - est identique au sujet - singulier et non-séparé (concret) - du « sensus ». Mais l'inverse n'est pas vrai : « (…) la puissance de compréhension supérieure comprend la puissance qui lui est inférieure, mais *celle qui lui est inférieure ne s'élève en aucune façon à celle qui lui est supérieure* »[1]. Boèce réserve à Dieu et uniquement à Dieu l' « intelligentia » :

> […] ratio vero humani tantum generis, *sicut intelligentia sola divini*. [« (…) la raison appartient seulement au genre humain, de même que l'intelligence appartient seulement au divin. »][2].

Or, lorsqu'Abélard fait référence à l' « intelligentia » du *De consolatione*, il ajoute, certes, qu'elle est propre à Dieu, mais qu'elle l'est aussi, peut-être, dit-il, « à très peu d'hommes »[3]. Dans le *De Intellectibus,* Abélard attribue à Boèce cette affirmation d'un accès pour très peu d'hommes à l'intelligence (« Boethius dicit intelligentiam paucissimorum hominum esse ») ; c'est une mention curieuse, parce que Boèce réserve comme on l'a vu très clairement l'intelligence au seul divin. Pour Abélard, Boèce soutient l'accès pour un très petit nombre d'hommes à l'intelligence divine et il s'agit d'une intuition proprement mystique :

> Quant à ce que dit Boèce – que l'intelligence n'appartient qu'à un très petit nombre d'hommes – conformément à Aristote, nous croyons que cela ne se produit jamais en cette vie, à moins peut-être que, dans un ravissement de la contemplation, une révélation divine ne soit faite à quelqu'un ; et nous croyons ce ravissement de l'esprit plus une science qu'une intellection, et on ne doit pas la dire de l'esprit humain, mais de l'esprit divin ; quand l'âme, assumée par Dieu, revêt d'une certaine manière cet [esprit divin], alors - l'homme défaillant et en quelque sorte mourant en nous - Dieu est éveillé[4].

---

[1] *De consolatione Philosophiae,* Prose V, éd. Stewart/Rand, p. 410^{92-94}.

[2] *De consolatione Philosophiae,* Prose V, éd. Stewart/Rand, p. 416^{17-18}

[3] « Notamdum vero quod Boethius intelligentiam eum tantum intellectum hoc loco vocat qui simpliciter et pure absque animi forma rem capit , veluti cum simplicem Dei substantiam circumscriptam etiam absque omni similtudine formae attendimus, *quae quidem intelligentia solius Dei est et valde paucorum hominum* **».** LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 330^{37}- p. 331^{3}.

[4] *Tractatus de Intellectibus,* § 22, éd. et trad. P. Morin, 1994 , p. 40 : « Quod vero Boethius dicit intelligentiam paucissimorum hominum esse, nequaquam, iuxta Arostotelem, in hac vita contingere credimus, nisi forte per excessum contemplationis revelatio divina alicui fiat magisque hunc excessum mentis ab Aristotile scientiam quam intellectum appellari credimus, nec eum humani animi dicendum sed divini; cum iam a deo assumpta anima ipsum

Il s'agit d'une pure interprétation du texte de Boèce. Celui-ci réserve l'intelligence à Dieu et ne parle pas, dans le *De consolatione Philosophiae*, de ce petit nombre d'hommes qui par « excessus mentis » se divinisent. Boèce écrit cependant :

> Quare in illius summae intelligentiae cacumen, *si possumus***,** erigamur ; illic enim ratio videbit quod in se non potest intueri, id autem est, quonam modo etiam quae certos exitus non habent, certa tamen videat ac definita praenotio neque id sit opinio sed summae potius scientiae nullis terminis inclusa simplicitas. [*De Consolatione Philosophiae,* prose V, 5, éd. Stewart/Rand, p. 418[50-54] : « C'est pourquoi, élevons-nous, *si nous le pouvons*, au niveau de cette suprême intelligence ; là, en effet, la raison verra ce qu'elle ne peut pas voir en elle-même, c'est-à-dire comment une prescience sûre d'elle et précise voit même ce dont la réalisation n'est pas certaine et comment il ne s'agit pas là d'une opinion mais plutôt de la simplicité sans limite de la science suprême », traduction C. Lazam, 1989, p. 209].

Boèce, en fait, est ambigu : d'un côté la puissance cognitive inférieure ne peut en aucune façon accéder à la puissance supérieure (« In quod illud maxime considerandum est : (…) inferiorem vero ad superiorem *nullo modo consurgit* **»,** V, 4[92-94]) ; de l'autre, cela semble ne pas être tout à fait impossible : « Quare in illius summae intelligentiae cacumen, si possumus, erigamur ; illic enim *ratio* videbit quod in se non potest intueri (…)», V, 5[50-52] (« là, en effet, la raison verra ce qu'elle ne peut voir en elle-même »). Les choses ne sont pas très claires : Boèce semble demander que nous fassions quelque chose qu'il a déclaré lui-même quelques lignes plus haut impossible (« nullo modo consurgit» était-il soutenu). Pourquoi cette inconséquence ? La question est évidemment de savoir comment la solution de l'aporie peut valoir pour quelqu'un d'autre que pour Dieu : de savoir, donc, comment Boèce lui-même a accès à la connaissance de l'identité du sujet de l'intelligence divine et du sujet de la « ratio humana ». Il faut bien supposer une sorte de dérogation à la règle qui veut que la puissance inférieure - à laquelle l'homme est limité - ne puisse « nullo modo » s'élever à la puissance supérieure. On comprend qu'Abélard voit dans cette subversion de la hiérarchie des puissances cognitives l'irruption d'une intuition proprement mystique, c'est-à-dire d'un « excessus mentis », où l'esprit humain se supprime lui-même en se divinisant. Abélard n'exclut pas qu' un

---

quodammodo induit, et deficiente et quodammodo in nobis moriente homine, suscitatur Deus. »

très petit nombre d'hommes aie accès à une tel *excessus mentis*, mais on voit aussi que cela limite d'autant « in hac vita » et, en dehors d'un point de vue proprement mystique, la validité proprement rationnelle de la solution proposée. En fait, la clause de réductibilité à l'identité des deux sujets n'est accessible que du point de vue de la puissance cognitive supérieure qui, seule, a le pouvoir d'embrasser la puissance cognitive qui lui est immédiatement inférieure, et donc de « voir » l'identité des deux sujets mais c'est précisément un point de vue que Boèce commence par poser comme inaccessible à un esprit humain (puisqu'il réserve l'intelligence au seul «divin »). Boèce semble poser une solution qui n'est effective que d'un point de vue qu'il déclare par ailleurs nous être inaccessible. Il s'agit ainsi plus de l'idée d'une solution que d'une solution réelle. La « solution » n'est accessible *pour nous* que si nous sommes capables d'avoir accès à l'intelligence divine ; et, de manière, nous semble-t-il, très raisonnable, Abélard pose que cela n'est possible que sur un plan mystique, celui d'une « sortie » de l'esprit lui-même en dehors des limites de la raison humaine, où l'esprit devient littéralement Dieu, en abolissant son caractère humain. De là, on comprend que la solution n'est recevable que du point de vue d'un savoir réservé à « un très petit nombre d'hommes» et d'un point de vue qui n'est pas ordinairement accessible à la « ratio », « in hac vita ». La solution est ainsi « mystique » et accessible seulement à ceux qui ont accès à l' « excessus mentis ». Si Abélard n'exclut pas complètement – comme on le voit – la possibilité d'un tel « excès », il est clair qu'il ne se situe pas dans ce « très petit nombre » et que la solution devient marquée d'un pur « forte » : « Quant à ce que dit Boèce – que l'intelligence n'appartient qu'à un très petit nombre d'hommes - nous ne croyons nullement, conformément à Aristote, y parvenir en cette vie à moins que, *peut-être*, dans le ravissement de la contemplation, une révélation divine ne nous soit faite »[1]. Cela réduit singulièrement la portée de la solution boécienne à la seconde aporie : la donnée de la solution – l'identité des deux sujets – n'est susceptible d'être obtenue que d'un point de vue ordinairement inatteignable et qui requiert « un ravissement de l'esprit » (« excessus mentis »)…

En fait, comme nous le verrons, Abélard substitue à l'identité boécienne (« le même futur, rapporté à l'intelligence divine, est nécessaire, et, considéré dans sa nature propre, est libre et indépendant »[2]), une distinction, proprement qualitative, c'est-à-

[1] *Tractatus de Intellectibus,* § 22, éd. et trad. P. Morin, p. 40.
[2] *De Consolatione philosophiae,* éd. Stewart/ Rand, V, $6^{100\text{-}103}$.

dire aporétique (non réductible à une identité ou à une opposition proprement numérique (entre « res)), entre sujet *de re* et sujet *de dicto* - le sujet propre de la *« providentia divina »* devant s'entendre « de dicto », tel qu'Abélard pose qu'on ne peut rien affirmer du *dictum propositionis* ni qu'il est une *res* ni qu'il est *nihil.* On est bien ici au centre d'une relecture du propos boécien qui met en question l'effectivité des solutions que Boèce affirme détenir - telles que celles-ci suppriment toute forme d'aporicité dans le corpus commenté. En fait, Abélard rétablit cette aporicité et la théorise, sous la forme de la distinction entre interprétation *de re* et interprétation *de dicto,* une distinction dont on notera qu'elle est complètement absente du texte de Boèce et qu'il n'existe, à notre connaissance, *aucun* texte d'Abélard reprenant la clause de réductibilité à l'identité *numero* du sujet contingent de la *ratio humana* et du sujet nécessaire de l' *intelligentia divina* ; Abélard pose ici une distinction qui, par ailleurs, ne se résout pas en une opposition entre *« res »*, en une opposition quantitative et arithmétique, le statut ontologique du *dictum propositionis* étant, de manière tout-à-fait explicite, posé comme aporétique :

> Praeterea *nihil affirmative dici potest de dicto propositionis*, ut videlicet dicam affirmative ipsum esse nihil, sed negative non esse aliquid [LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 369[36-37] : « En outre, rien ne peut être dit affirmativement du dit de la proposition – comme de dire affirmativement qu'il est néant, mais [on peut dire seulement] négativement qu'il n'est pas quelque chose. »]

Reste que cette solution était obtenue par extrapolation de la solution de l'aporie de l'universel : « Haud igitur injuria diximus haec si ad divinam notitiam referantur necessaria, si per se considerentur necessitatis esse nexibus absoluta ; *sicuti* omne quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se ipsa respicias, singulare »[1]. Ce qu'il fallait démontrer : tout est affaire de perspective.

> Et, en effet, rien n'interdit que deux choses soient dans le même sujet sous une définition différente, comme la ligne convexe et la ligne concave, qui, alors qu'elles sont encloses en des définitions différentes et que leur intellection est différente, sont, cependant, toujours trouvées dans le même sujet ; en effet, la même ligne qui est concave est convexe. Ainsi aussi, pour les genres et les espèces, c'est-à-dire pour la singularité et

[1] « C'est sans tort que nous avons dit ces choses nécessaires, si elles sont rapportées à la connaissance divine, et libres de tout lien de nécessité, si elles sont considérées par soi ; de même : tout ce qui tombe sous les sens est universel, si tu le rapportes à la raison, et singulier, si tu le ramènes à lui-même ». *De Consolatione Philosophiae,* éd. Stewart/Rand, V, 6[134-139].

> l'universalité, unique est, certes, le sujet, mais, selon un mode, il est universel lorsqu'il est pensé, et, selon un autre, il est singulier, lorsqu'il est objet de sensation, en ces choses en lesquelles il a son être. Les choses étant ainsi formulées, toute question, comme je le pense, est résolue[1].

Ainsi, la même ligne, dans des perspectives opposées, est tantôt convexe, tantôt concave. De même le même genre, la même espèce, est tantôt universel – *in intellectu* et du point de vue de la *ratio* – et tantôt singulier – *in re* (« *in rebus his in quibus esse suum habet* ») et du point de vue de la sensation :

> En effet, les genres et les espèces eux-mêmes subsistent, certes, selon un mode et sont intelligés selon un autre, et ils sont incorporels, mais subsistent joints aux réalités sensibles dans ces réalités sensibles, et sont intelligés comme subsistant par eux-mêmes et n'ayant pas leur être en d'autres réalités [qu'eux-mêmes] [2].

Ainsi le genre, ou l'espèce, sont une *similitudo* telle que

> […] cette ressemblance, lorsqu'elle est dans les [choses] singulières, devient sensible, et lorsqu'elle est dans les [choses] universelles, devient intelligible, et, de la même manière, lorsqu'elle est sensible, elle demeure dans les [choses] singulières, et lorsqu'elle est intelligée, elle *devient* universelle[3]. Donc [les genres et les espèces] subsistent liés aux choses sensibles, mais sont intelligés hors des corps[4].

Autement dit, le même sujet qui est singulier et non séparé *in re* est universel et séparé *in intellectu.* Ainsi se trouve résolue l'aporie de l'universel : il n'y a pas d'universel *in re* et, pourtant,

---

[1] « Neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto sint ratione diversae, ut linea curva et cava, quae res cum diversis definitionibus terminentur diversusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur ; eadem enim linea cava, eadem curva est. Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet ». *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* I, 11, éd. Shepps-Brandt, p. 166^{23}- p. 167^{8}.

[2] « Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelliguntur vero alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus, intelleguntur vero ut per semet ipsa subsitentia ac non in aliis esse suum habentia ». *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* I, 11, éd. Shepps-Brandt, p. 167^{8-12}.

[3] La théorie ainsi n'est pas réaliste au sens où elle poserait la préexistence à l'acte abstractif de la *ratio* de l'universalité (ou de la communauté) du genre ou de l'espèce : le sujet unique *devient* universel - *fit universalis,* soutient Boèce - lorsqu'il est séparé de la chose singulière en laquelle il ne subsiste *in re* que *singulariter.* Boèce ne soutient pas que l'universalité préexiste à l'abstraction : il soutient *le contraire.* Les théories qui affirment cette préexistence ne sont ainsi conformes ni à la lettre ni à l'esprit (empiriste) de la solution boécienne. C'est un point très important pour bien comprendre le sens de la solution et ne pas lui faire dire autre chose que ce qu'elle dit.

[4] « Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intelligibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intelligitur, *fit universalis.* Subsistunt ergo circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora ». *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* I, 11, éd. Shepps-Brand, p. 166^{18-23}.

l'intellection des universaux n'est pas vaine puisque le sujet de leur intellection est identique au sujet singulier, non séparé et donné à la sensation, de l'existant *in re.* Tout dépend donc de la clause de réductibilité à l'identité des deux sujets - l'un convexe : singulier et non-séparé (concret) et l'autre concave : universel et séparé (abstrait). Il est indispensable, si l'on veut comprendre le débat qui se noue entre les dits *reales* et Abélard, de bien comprendre cette clause : en effet, toutes les théories qu'Abélard critique comme attribuant l'universalité à une *res* ont *en commun*, dans la présentation même qu'en donne Abélard, d'être des interprétations de la théorie du sujet unique de Boèce ; elles sont des variations sur ce même thème.

La question qu'on peut se poser au sujet de cette théorie est de savoir comment la *ratio* de Boèce sait que le sujet de l'universalité est identique au sujet de la singularité : comment sait-elle que ce qu'elle intellige universel et séparé est cela même qui est singulier et non-séparé *in re* ? En effet, selon Boèce, nous savons que l'intellection de l'universel n'est pas vaine, parce que nous savons que le sujet de cette intellection est identique au sujet singulier de la sensation : cela suppose la clause du *De consolatione* qui affirme que chaque puissance cognitive supérieure a le pouvoir d'intelliger son sujet propre mais aussi celui de la puissance cognitive inférieure, ce qui est bien nécessaire si l'identité des deux sujets doit pouvoir être reconnue. Il y a donc une intellection qui intellige son sujet tel que ce sujet est *in re*, c'est-à-dire – sans quoi rien n'a été établi – tel que ce sujet est hors et indépendamment de l'intellection. En effet, la démonstration de Boèce vise à fonder, non pas seulement l'enracinement dans le sensible du sujet des genres et des espèces, mais bien, et ce faisant, son enracinement « *in re* », c'est-à-dire en dehors de la seule pensée : ce qui est universel « cum cogitatur », est singulier « cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet » ; c'est ainsi que la pensée de l'universel n'est pas vaine comme l'est celle du « centaure » qui n'existe que dans la seule pensée. Mais, ce faisant, la solution suppose l'intellection du sujet des genres et des espèces tel qu'il est hors et indépendamment – non pas de telle intellection (sinon rien n'est établi) – mais hors de *toute* intellection, c'est-à-dire « in re ». Cette intellection doit exister si la solution doit être posée comme effective, puisque celle-ci consiste à poser l'identité entre le sujet du genre ou de l'espèce tel qu'il est *in re* – soit non-séparé et singulier – et le sujet du genre ou de l'espèce tel qu'il est *in intellectu* – « dum cogitatur », soit universel et séparé. Comment obtenir une telle intellection ? Le genre ou l'espèce sont universels

et séparés dans l'intellection, mais *« in re », c'est-à-dire en dehors de la seule pensée,* le genre (ou l'espèce) est une *qualitas substantiae* singulière : pour poser l'identité il faut la clause du *De consolatione* telle que celle-ci pose l'intellection de la contrepartie *in re* de ce qui est *in intellectu* universel et séparé. Autrement dit, pour que la solution soit effective, il faut poser l'existence d'une intellection intelligeant son objet - le sujet de l'universalité - tel que celui-ci est hors et indépendamment de l'intellection et c'est cette intellection qui est nécessaire pour poser l'identité entre les deux sujets - le sujet *in re* et le sujet *in intellectu* - telle que cette identité garantisse le fondement « in re » de l'intellection de l'universel. Comment définir une telle intellection « finale » ?

Nous nous souvenons que, selon Boèce, il n'y a pas de chose universelle parce que la position d'une telle chose conduit à une régression infinie ou à l'impossibilité d'une chose définie comme participant d'elle-même. Que dire de l'intellection nécessaire pour obtenir la solution de l'aporie ?

* *
*

. L'aporie de l'universel.

Venons-en aux termes de cette aporie. Rappelons le texte de Boèce :

> Les genres et les espèces ou sont et subsistent, ou sont formés par l'intellection et par la seule pensée ; mais les genres et les espèces ne peuvent être. On le comprend à partir de ce qui suit. En effet, tout ce qui est commun en un seul temps à plusieurs, cela même ne pourra pas être un. Relève de plusieurs ce qui est commun, surtout alors qu'une seule et même chose est toute entière en même temps en plusieurs. En effet, aussi nombreuses que soient les espèces, en toutes il n'y a qu'un seul genre, non pas en ce sens que chaque espèce détacherait du genre quelque chose comme des parties, mais au sens où chacune a le genre tout entier en un même temps. D'où il résulte que le genre, tout entier situé en plusieurs espèces singulières, ne peut pas être un ; en effet, il ne peut pas se faire que, alors qu'il est tout entier en plusieurs en un seul et même temps, il soit en lui-même un en nombre. S'il en va ainsi, le genre ne pourra être quelque chose d'un ; d'où il résulte qu'il n'est absolument rien ; en effet, tout ce qui est, est pour cette

raison qu'il est un. Et il convient que la même chose soit dite pour l'espèce.

Et si, certes, le genre (comme l'espèce) est, mais multiple et non un en nombre, il n'y aura pas de genre ultime, mais ce genre aura un autre genre au-dessus de lui qui inclura cette multiplicité dans l'expression verbale de son unique nom. En effet, de même que plusieurs animaux, puisqu'ils ont quelque chose de semblable, ne sont pas, cependant, identiques, raison pour laquelle on recherche leurs genres, ainsi, également, puisque le genre qui est en plusieurs et est ainsi multiple, a une ressemblance de lui-même qui est genre, lequel n'est pas un puisqu'il est en plusieurs, il faut rechercher un autre genre de ce genre, et lorsqu'il aura été trouvé, par la même raison que celle qu'on a dite plus haut, on recherchera derechef un troisième genre. C'est pourquoi il est nécessaire que la raison avance à l'infini, puisque aucun terme n'intervient pour cette connaissance.

Et si le genre est quelque chose d'un en nombre, il ne pourra être commun à plusieurs. En effet, une chose unique, si elle est commune, soit est commune par parties et n'est pas, en ce sens, toute entière commune (mais ses parties sont propres à chacun), soit passe en des temps différents dans l'usage de ses possesseurs, comme l'est un esclave public ou un cheval, soit elle est rendue commune à tous en un seul temps, mais non, cependant, de telle sorte qu'elle constitue la substance des choses auxquelles elle est commune, comme l'est un théâtre ou quelque spectacle qui est commun à tous les spectateurs. Mais le genre ne peut être commun aux espèces selon aucun de ces modes car il doit être commun de telle sorte qu'il soit à la fois tout entier en chacun, sans différence de temps, et à même de constituer et de former la substance de ce à quoi il est commun.

C'est pourquoi, s'il n'est ni un, puisqu'il est commun, ni plusieurs, puisqu'il faut rechercher encore un autre genre de cette multiplicité, le genre apparaîtra n'être absolument rien et on doit comprendre la même chose pour les autres [universaux][1].

[1] Notre traduction de *Second Commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* I, 10, éd. Shepps-Brandt, p. 161^{14} – p. 163^{6} : « Genera et species aut sunt atque subsistunt aut intellectu et sola cogitatione formantur, sed genera et species esse non possunt. Hoc autem ex his intelligitur. Omne enim quod commune est uno tempore pluribus, id unum esse non poterit ; multorum enim est quod commune est, praesertim cum una eademque res in multis uno tempore tota sit. Quantaecumque enim sunt species, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habent. Quo fit ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum unum esse non possit ; neque enim fieri potest ut, cum in pluribus totum uno sit tempore, in semet ipso sit unum numero. Quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit, quo fit ut omnino nihil sit ; omne enim quod est,

On voit, dans cette première partie de l'aporie, que de deux choses l'une : soit le genre (ou l'espèce) est « multiple et non un en nombre » et il n'y aura pas de genre ultime, mais régression à l'infini, soit le genre (ou l'espèce) est un en nombre et il ne pourra être commun à plusieurs.

L'aporie est arithmétique (comme la solution dépendra du modèle géométrique de la ligne) : l'universel est très exactement « n x 1 (esse tale) ». Le modèle épistémologique de l'aporie est arithmétique : « res una », « res multiplex ». On demande si l'universel est un ou multiple. En fait la définition de l'universel pose le même type de problème que la définition du concept arithmétique de nombre, tel qu'il requiert le « two-oneness » dont parle Brouwer : pour qu'il y ait genre ou espèce, il faut qu'il y ait à la fois le même (n x **1** animal) et plusieurs (**n** x 1 animal) : « una et eadem res in multis uno tempore tota sit ». Autrement dit, c'est *bien* du nombre dont il est question, puisque si l'on s'en tient aux objets dans leur pure et simple singularité, le problème n'a plus de sens : si l'on s'en tient à « Socrates » dans sa singularité et à « Plato » dans sa singularité, jamais nous ne pourrons obtenir « 2 x *1* », deux fois *le même* ; or, c'est bien de cela dont il s'agit : Socrate est homme et Platon est homme et tous deux sont hommes. Il est ainsi – du point de vue philosophique – important de signaler que si la notion de nombre est écartée (telle qu'elle requiert et l'unité et le « …un de plus »), le problème posé perd tout son sens et toute sa pertinence. Philosophiquement les deux problèmes sont liés, au sens où – même à un niveau strictement nominaliste – passer d'un nom propre à un nom universel *implique* le « two-oneness », c'est-à-dire le concept de nombre naturel ; (et nous verrons qu'Abélard insiste beaucoup sur le fait que l'universel n'est pas « praedicabilis

---

idcirco est, quia unum est et de specie idem convenit dici. Quodsi est quidem genus ac species, sed multiplex neque unum numero, non erit ultimum genus, sed habebit aliud superpositum genus, quod illam multiplicitatem unius sui nominis vocabulo includat. Ut enim plura animalia, quoniam habent quiddam simile, eadem tamen non sunt, idcirco eorum genera perquiruntur, ita quoque quoniam genus, quod in pluribus est atque ideo multiplex, habet sui similitudinem, quod genus est, non est vero unum, quoniam in pluribus est, eius generis quoque genus aliud quaerendum est, cumque fuerit inventum, eadem ratione quae superius dicta est, rursus genus tertium vestigatur. Itaque in infinitum ratio procedat necesse est,cum nullus disciplinae terminus occurat. Quodsi unum quiddam numero genus est, commune multorum esse non poterit. Una enim res si communis est, aut partibus communis est et non iam tota communis est, sed partes eius propriae singulorum, aut in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune ut servus communis vel equus, aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat, ut est theatrum vel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus commune est. Genus vero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest, nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere valeat et formare substantiam. Quocirca si neque unum est, quoniam commune est, neque multa, quoniam eius quoque multitudinis genus aliud inquirendum est, videbitur genus omnino non esse, idemque de ceteris intelligendum est ».

de differentibus » - ce serait le cas de « Socrates » (qui désigne un objet qui a des parties) - mais *seulement* « praedicabilis de differentibus *numero cum veritate* »). De là, la prédicabilité de l'universel *implique* le concept de nombre naturel, c'est ce qui la différencie de la prédication du nom propre.

Maintenant, si la chose est une, elle doit être commune à la multiplicité qui tombe sous elle de telle sorte qu'elle soit aussi dans le même temps tout entière et substantiellement chacune de ses parties : elle doit être, à la fois et de manière essentielle, tout et partie de ce tout, une totalité, donc, participant de sa propre extension. L'universel s'il est une chose, doit être « in eodem tempore » commun à plusieurs et tout entier en chacun, et ainsi être «in eodem tempore » à la fois un « tout » et une partie de ce même tout (et donc être un objet appartenant à lui-même). En effet, on recherche « una et eadem res [« 1 »] in multis [« n »], uno tempore tota sit [« n x 1 »] »: on recherche « une seule et même chose qui soit toute entière en plusieurs en même temps [« actualiter », dira Abélard] » - deux fois, trois fois, « n » fois le même et on demande si cette généricité - cela : « n x 1 [animal] » - est elle-même une chose ou plusieurs (« 1 » ou « n »). Or si elle est une, elle participe d'elle-même : « Commune esse debet ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere valeat et formare substantiam » (« il doit être commun de telle sorte qu'il soit à la fois tout entier en chacun, sans différence de temps et à même de constituer et de former leur substance »). Or il n'existe pas de chose qui soit actuellement et définitionnellement tout et partie de ce tout. Autrement dit, elle doit être exactement cela : sans différence de temps « n x 1 être tel (appartenant à l'arbre de Porphyre) » et il n'y a pas de chose qui soit en même temps commune à une pluralité (« tout ») et toute entière identique à chaque membre de cette pluralité (« partie du même tout ») telle qu'elle en constitue la définition. Il n'y a pas de totalité sui-participant d'elle-même et c'est ce que devrait être le genre s'il existait un en nombre. On élimine d'abord le cas d'un tout que divise ses parties : dans ce premier cas, le même n'est pas « n » parties – on n'a pas « n x idem » - l'unité n'est pas présente en chaque partie mais seulement dans leur ensemble, or le genre est « totum in singulis ». On élimine ensuite le cas d'une chose une et identique commune à plusieurs mais en des temps différents comme un même esclave ou un même cheval passant de propriétaire en propriétaire. C'est « simul », en un même temps, *ensemble* donc, actuellement, que la chose doit être commune à plusieurs. On élimine enfin cette chose unique commune à

plusieurs en un même temps mais seulement accidentellement, comme ce spectacle qui est commun à chacun des spectateurs « in uno tempore ». La chose commune doit être présente à la multiplicité de telle sorte qu'elle en constitue l'essence. Autrement dit, il n'y a pas de chose qui soit tout et participant de l'extension propre de ce tout, à la manière dont le genre animal tout à la fois est commun à cet animal-ci et cet animal-là et est tout entier en chacun. On dirait aujourd'hui, dans une logique contemporaine (et plus rigoureuse), qu'il n'y a pas d'ensemble participant de lui-même, ce qui est le cas, par exemple, du complémentaire de l'ensemble vide, l'ensemble de tous les ensembles non-vides, l'ensemble proprement universel. Il n'y a pas d'ensemble existant obtenu par ce qu'on appelle aujourd'hui une définition imprédicative (c'est-à-dire une définition faisant référence dans son énoncé même à une extension dont l'objet à introduire par la définition est – contre l'affirmation – *déjà* membre). Si je veux introduire par une définition ce tout : « n x 1 » (être tel) clairement et comme nous le savons, la définition risque d'être imprédicative, comme risque de l'être la définition de l'ensemble équivalent à la totalité des ordinaux. Nous savons aujourd'hui que les tentatives de définition purement logique du concept intuitif de nombre naturel se sont soit heurtées à la circularité que Poincaré avait discernée dans celle proposée par Russell, soit recourt au concept intuitif d'ensemble, ce qui nous renvoie du simple (le concept d'entier naturel) au complexe (la théorie des ensembles). Le fait est qu'il s'agit de cela : « n x 1 », « n x le même ». Ce qui est en question dans le propos de Boèce, c'est ce qu'on peut appeler la généricité de l'universel (« n x 1 ») et c'est ce qu'il y a de *solide* – de non aisément résoluble – dans cette partie de l'aporie (si on la prend au sérieux). La difficulté rencontrée – au-delà du lexique – est la définition de cette généricité de l'universel, c'est-à-dire en fin de compte du concept de nombre naturel ; ce tout qui est tout entier en chacun c'est « n x 1 », et c'est cette réplication du même qui caractérise le genre. Le fond « solide » de l'aporie est la définition logique de cette généricité (c'est-à-dire la définition logique du concept de nombre naturel).

Reste que la chose recherchée ne soit pas une mais multiple. Mais, si c'est le cas, il y aura régression à l'infini. Abélard comprend ce « regressus ad infinitum » en termes extensionnels :

> Après que Boèce a montré de la chose unique qu'elle n'est pas universelle, il le confirme au sujet de la chose multiple, en montrant que le genre ou l'espèce ne sont pas une multitude de choses discrètes, et il détruit cette doctrine par laquelle quelqu'un pourrait dire que toutes

> les substances rassemblées ensemble sont ce genre « substance » et tous les hommes, cette espèce qui est homme, comme si l'on disait : « Si nous posons que tout genre est la multitude des choses convenant substantiellement, toute multitude telle aura naturellement au-dessus d'elle quelque chose d'autre, et ce quelque chose en aura à nouveau une autre et ainsi de suite à l'infini » [1].

Rappelons le texte de Boèce :

> De même que plusieurs animaux, alors qu'ils ont quelque chose de semblable, ne sont cependant pas identiques, raison pour laquelle on recherche leurs genres, de même alors que le genre, qui est en plusieurs et est ainsi multiple, a une ressemblance de lui-même qui est genre, il n'est pas un, puisqu'il est en plusieurs, aussi un autre genre de ce genre est recherché et, lorsqu'il aura été trouvé, pour la même raison qui a été dite plus haut, à nouveau un troisième genre sera recherché. C'est pourquoi il est nécessaire que la raison avance à l'infini, puisqu'aucun terme n'intervient pour cette connaissance[2].

Les animaux ont « quelque chose de semblable » - une « qualitas substantiae » - qui est leur « animalité », mais le genre est multiple et non un ; autrement dit, il n'est rien d'autre que toutes les animalités ensembles : à leur tour, toutes ces animalités se ressemblent et ont ainsi « quoddam simile », un « quoddam » qui vient s'ajouter aux premières ressemblances pour former une collection nouvelle par + 1 ; toutes les ressemblances de la collection nouvelle se ressemblent et ont ainsi, à nouveau, un « quoddam simile » qui vient s'ajouter par + 1 aux ressemblances précédentes et ainsi de suite sans fin. On a ainsi une infinité de genres et de même pour l'espèce. Abélard comprend cette partie de l'aporie en terme extensionnels (en termes de « collectiones rerum »). P.V. Spade[3] a montré que le texte de Boèce pouvait être lu non en termes de collections de généralité croissante (comme le fait Abélard) – c'est-à-dire en termes extensionnels – mais en termes de propriétés d'ordre croissant – en termes intensionnels, donc : il y a trois animaux ; ces trois animaux ont « quoddam

---

[1] « Postquam autem Boethius de re una ostendit, quod non sit universalis, comprobat de multiplici, ostendens scilicet nec multitudinem discretarum rerum speciem aut genus esse et illam destruit sententiam, qua posset aliquis dicere omnes substantias simul collectas esse illud genus 'substantia' et omnes homines speciem illam, quae homo est, ac si ita diceretur : Si ponamus omne genus esse multitudinem rerum convenientium substantialiter, omnis autem talis multitudo habebit naturaliter aliud supra se, et illud rursus aliud habebit usque ad infinitum, quod inconveniens. » LI, éd. Geyer, p. 31^{23-34}.

[2] Boèce, *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre.* I,10, éd. Shepps-Brandt, p. 162^{7-15}.

[3] P. V. Spade, *Boethius against Universals : The arguments in the Second Commentary on Porphyrius*, 1996.

simile », leur « animalitas », mais il n'y a pas de « res una » universelle ; donc il y a trois « animalitates », disons d'ordre 1, mais ces « animalitates » ont « quoddam simile » et il n'y a toujours de « res una » universelle ; donc il y a trois « animalitates », disons d'ordre 2, mais… et ainsi de suite à l'infini. La lecture de P. V. Spade est certainement possible, mais change-t-elle quelque chose sur le fond ? Pour distinguer les propriétés d'ordre différent, P.V. Spade parle d' « animality », puis fondant la ressemblance des « animalities », d' « animaltyhood », puis, fondant la ressemblance des « animaltyhoods », d' « animaltyhoodship » : Spade reconnaît que la langue anglaise s'épuise vite (sans parler du latin) et il y a bien « regressus ad infinitum ». De là, il semble plus simple (et, en fait, seul possible) d'indexer les propriétés d'ordre croissant par des nombres ordinaux : ainsi, la multiplicité numérique (infinie) chassée d'un côté, revient par un autre – les animalités d'ordre 1 ont quelque chose de semblable, animalité d'ordre 2 qui est, à son tour, multiple, puisqu'il n'y a pas de « res una », multplicité d'ordre 2 qui a quelque chose de semblable, une animalité d'ordre 3 et ainsi de suite à l'infini.

Un point, en effet, est essentiel : le questionnaire porte d'abord et dans tous les exemples donnés par Boèce sur les universaux définitionnels (genres et espèces), c'est-à-dire les universaux qui relèvent de la prédication synonymique selon Aristote. Boèce répète qu'il s'agit des universaux qui « font la substance » (« constituere valeat et formare substantiam » écrit Boèce[1]) et Porphyre ne s'interroge que sur le statut ontologique des genres et des espèces. Pour établir la non-équivocité (au sens d'Aristote) de la prédication du genre (ou de l'espèce), il faut donc impérativement tous les ordres finis puisque ce sont les « animalitates » d'ordre supérieur qui font la ressemblance (substantielle) des « animalitates » d'ordre inférieur, et cela en cascade jusqu'à Platon, Socrate et l'âne Brunellus ; mais il n'y a pas de nombre ordinal fini – même à l'époque de Boèce – qui soit tel que *tous* les nombres ordinaux finis lui soient inférieurs : la même remarque vaut pour les propriétés en question qui sont uniquement distingués par les ordinaux finis qui les indexent selon un ordre croissant dont Boèce note qu'il va « in infinitum ». Laissons tomber le lexique anglais qui s'épuise dès le troisième ordre et susbstituons-lui celui des ordinaux. Ainsi les *animalitates* d'ordre 2 fonde la ressemblance des *animalitates* d'ordre 1, *animalitates* d'ordre 2 qui sont en plusieurs (puisqu'il n'y a pas de

[1] *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre*, I, 10, éd. Shepps-Brandt, p. 63^{2-3}.

res una) et, donc, leur genre est recherché, soit l' *animalitas* d'ordre 3, qui, à sont tour, est en plusieurs, plusieurs *animalitates* d'ordre 3, qui ont *quoddam simile* et ainsi *in infinitum.* Pour obtenir la prédication *synomymique* d' « animal » de *Socrates*, *Plato,* et *Brunellus,* il faut tous les ordres d' *animalitas,* sans en excepter un seul. Le problème est alors de savoir comment on peut et parler de tous les ordres finis en même temps, si l'on veut maintenir l'absence d'une *res una* universelle (tout et partie de ce tout) et ne pas supprimer la prédicabilité univoque du genre : « Quodsi est quidem genus ac species, sed multiplex neque unum numero, non erit ultimum genus, sed habebit aliud superpositum genus, quod *illam multiciplitatem unius sui nominis vocabulo includat* [1]». La prédication du genre sera « multiplex » (c'est-à-dire équivoque) parce que l' *animalitas* d'ordre *n + 1* fonde la ressemblance des *animalitates* relevant de l'ordre *n*, mais *non* (comme le note P.V. Spade) la ressemblance des *animalitates* appartenant à l'ordre inférieur à cet ordre *n*, sinon on a la *sui-participation* de la *res una* : une *animalitas*, dans la lecture de P.V. Spade, qui est *à la fois* d'ordre *n* et d'ordre *n + 1*, mais *c'est justement ce que l'on voulait éviter*. De là, la fondation de la ressemblance générique entre Platon, Socrate et l'âne Brunellus engage autant d'*animalitates* d'ordre différent qu'il y a d'ordinaux finis. Pour assurer l'univocité de la prédication générique, il faut toutes les propriétés d'ordre différent et donc - puisqu'il y a *regressus in infinitum* - *tous* les ordres finis, tels qu'indexés par tous les ordinaux finis, lesquels sont, bien entendu, en nombre infini. La *multiplicitas* numériquement infinie chassée par la porte (on n'a jamais que trois individus, souligne P.V. Spade) revient par la fenêtre : il faut tous les ordinaux finis pour indexer toutes les ressemblances génériques fondant la prédication substantielle du genre de ces trois individus. La version intensionnelle de P.V. Spade est ainsi essentiellement une question de reformulation, en passant d'une formulation extensionnelle (en termes donc de *collectiones*, comme c'est le cas chez Abélard) à une formulation en termes intensionnels (en termes donc de propriétés d'ordre croissant) : le problème reste le même. En version extensionnelle, comme en version intensionnelle, le problème est supprimé si on ne demande pas des universaux concernés qu'ils soient définitionnels (qu'ils « constituent et forment la substance » de ce dont ils sont prédiqués).

Abélard posera que c'est la réduction à la *res* tout court (au singulier comme au pluriel) qui fait problème et distinguera, dans le sens de l'objectivité d'une telle distinction, entre *res* et *status* (et

[1] Boèce, *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* I, 10, éd. Shepps-Brandt, p. 162^{3-7} ;

différer par le statut, c'est différer par la définition). Boèce, comme on va le voir, opte pour une solution abstractionniste (combinant les distinctions en acte/en puissance et *in re* / *in intellectu*), solution par laquelle il pense pouvoir maintenir la réduction à la *res*, sans poser une *res una sive multiplex* universelle (c'est-à-dire qu'*in infinito ratio procedat* avant de pouvoir prédiquer *de subiecto* « animal » de « Socrate » ou de poser une *res* qui soit tout et partie de ce tout). Abélard parle de *collectio rerum* universelle parce que, pour lui, le caractère définitionnel d'un terme s'établit au niveau du possible, puisque la prédication *de subiecto* établit une relation de suppression *nécessaire* entre le prédicat et son sujet : pour Abélard, dans « *omnis homo est animal* » , « *esse animal* » est prédiqué *de subiecto* parce que « *si non est animal, non est homo* » est une *hypothétique* vraie, alors que « *si non est niger, non est corvus* » est, toujours pour Abélard, une hypothétique fausse, bien que la catégorique « *omnis corvus est niger* » soit vraie ; or, toutes ses sources – Aristote comme Platon, Boèce comme Porphyre - et peut-être l'intuition qu'Abélard avait du concept de vérité logique : quelque chose comme « vrai dans tout le possible », vrai « *in possibilitate naturae* » - indiquent que le nombre des individus possibles (et donc les collections qu'ils sont susceptibles d'épuiser) est infini : c'est très exactement ce que dit Boèce lui-même. Le genre « animal » est prédicable univoquement de tous les individus tels possibles sans en excepter un seul, et sans quoi la prédication n'est qu'accidentelle : la prédication actuellement vraie de « animal » de « Socrate » est bien incapable de fonder cela.

Il n'y a pas de *res universalis,* donc, parce que si elle est une en nombre tout en étant, comme il se doit, commune à plusieurs, elle sera tout et partie de ce tout, et qu'il n'y a pas de *res* participant d'elle-même. Autrement dit – sur un plan fondamental, et si l'on veut prendre au sérieux l'aporie – on peut comprendre ce premier point comme le rejet d'un objet ou d'un ensemble d'objet obtenu par ce que nous appelons aujourd'hui une définition imprédicative (un objet introduit par une définition faisant référence dans l'énoncé de cette définition à une totalité dont l'objet nouvellement introduit est – contre l'affirmation – déjà membre) : tous les animaux ont une « animalitas » par laquelle ils ont « quoddam simile », cette « similitudo » est elle-même une « animalitas » : de là, soit elle s'ajoute aux « similitudines » dont elle exprime la ressemblance et un troisième genre est recherché, et « in infinitum ratio procedat necesse est » soit nous la posons définitionnellement comme totale, terminale et nous introduisons une « similitudo »

nouvelle – celle qui est terminale – en faisant référence dans l'énoncé qui l'introduit à la totalité de toutes les ressemblances possibles « animalitas », une totalité – étant elle-même une ressemblance – dont cette ressemblance nouvellement introduite est déjà est membre[1]. De là, si cette totalité est une, elle participe d'elle-même, et si elle est multiple, l'objet recherché ne pourra être atteint qu'au terme exhaustif d'une régression absolument infinie. Nous avons noté que l'universel (générique ou spécifique) est, tel que le présente Boèce, exactement équivalent à « n x 1 (esse tale) » où *n* représente toute la diversité ordinale finie – point *nécessaire* pour qu'il y ait une relation de suppression sur tout le possible entre le prédicat générique ou spécifique et son sujet, Boèce précisant bien que l'universel qui fait question doit être commun de telle sorte qu' « il soit capable de constituer la substance » de ce à quoi il est commun.

* *
*

. *La « solution » boécienne.*

La solution s'appuie sur une analogie avec une intuition proprement géométrique – celle de la ligne – et applique expressément à la question des universaux une théorie de l'abstraction qu'Aristote n'a jamais appliqué à la distinction entre « ousia protê » et « ousia deutera » mais uniquement aux idéalités mathématiques ; de même, le modèle de l'aporie de l'universel est mathématique, mais cette fois arithmétique: on demande si l'universel - exactement posé comme « n x 1 » - est un numériquement ou plusieurs numériquement : l'intuition cette fois est arithmétique, au sens où tous les ordinaux finis – toute la *multiplicitas* possible – sont requis et que cette *multiplicitas* est bien telle qu'il n'y a pas d'ordinal fini qui soit tel que tous les ordinaux finis lui soient inférieurs, sinon en introduisant un objet ou une collection d'objet sui-participant de lui-même ou d'elle-même. Si l'on accepte cette lecture, il y a l'idée que la prédication essentielle suppose quelque chose comme une induction sur la totalité du possible, une totalité que représente toute la multiplicité numérique finie : « n x 1 », « n x le même » et que le problème posé repose ainsi moins sur la question lexicale des noms communs que sur la possibilité de définir logiquement le concept de nombre

[1] En sorte que cette *animalitas* finale tout à la fois appartient et n'appartient pas à la totalité des *animalitates* possibles, c'est-à-dire à la totalité qui est utilisée pour l'introduire.

naturel, une question, à notre connaissance, aujourd'hui encore non résolue.

Le fond de l'aporie apparaît ainsi comme arithmétique : l'universel est « n x le même » et on demande s'il est « 1 » (« res una ») ou « n » (« res multiplex »). Du point de vue philosophique, c'est la définition en termes logiques de la généricité du nombre qui fait problème. C'est le fond philosophique – solide – de l'aporie tel qu'on peut l'assumer (si on prend au sérieux l'aporie) *compte tenu* de ce que nous savons aujourd'hui (l'échec des tentatives logicistes de Frege comme de Russell – indépendamment du « réalisme » de l'un et du « nominalisme » de l'autre – de définir en termes purement logiques le concept de nombre naturel). Et, on peut constater en lisant le texte de Boèce que ce qui fait problème dans l'universel, c'est sa généricité, le « two-oneness » qui le caractérise ; philosophiquement, c'est un problème qui s'attache au concept de nombre naturel. *Structurellement*, le modèle de l'aporie est arithmétique (on demande si le genre est un en nombre ou multiple en nombre) et le modèle de la solution est géométrique.

L'universel ne peut donc être une *res* ni une ni multiple. S'il n'existe pas *in re,* reste qu'il existe *in intellectu*, mais nous avons alors ceci :

> Et si les genres, les espèces et tous les autres [universaux] sont saisis seulement par les intellections, puisque toute intellection se produit à partir d'une réalité sujette, soit telle que cette réalité est, soit d'elle qu'elle n'est pas - car l'intellection ne peut se produire à partir d'aucun sujet -, alors [les genres, les espèces et tous les autres] ne sont pas seulement situés dans l'intellection, mais sont dans la vérité même des choses. Et, à nouveau, il faut se demander quelle est leur nature, ce que la question posée plus haut recherchait. Et si c'est à partir d'une réalité qu'est prise l'intellection du genre et de tous les autres [universaux], mais non telle que cette réalité – sujette à l'intellection – est, cette intellection - prise à partir d'une réalité, certes, mais non, cependant, telle que cette réalité est -, cette intellection, donc, est nécessairement vaine ; en effet, est faux ce qui est intelligé autrement que la chose n'est.

On aboutit ainsi à la conclusion de toute l'aporie :

> Ainsi, donc, puisque ni les genres et les espèces ne sont, ni, lorsqu'ils sont intelligés, leur intellection n'est vraie, il n'est pas douteux que tout souci de discuter des cinq [universaux] proposés doit être abandonné, quand, certes, ce qu'on recherche ne concerne ni cette chose

qui est ni ce au sujet de quoi quelque chose de vrai peut être intelligé et énoncé[1].

Abélard, comme on le verra, jugera cette partie de l'aporie « entièrement sophistique ».

Pour l'instant, voyons la solution que propose Boèce. Présentée comme empruntée à « Alexander » (Alexandre d'Aphrodise)[2], cette solution n'est pas aristotélicienne : elle consiste, en fait, en une extension aux universaux définitionnels (genres, espèces, différences) de la théorie abstractionniste des objets géométriques d'Aristote. Et, clairement, cette extension du modèle abstractionniste aux genres et aux espèces n'est pas attestée chez Aristote lui-même[3] (elle nous semble mettre en péril l'existence d'une distinction – évidemment centrale dans l'*Organon* – entre prédication essentielle et prédication accidentelle). Par ailleurs, la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques qu'Aristote oppose au platonisme est certainement la partie la plus « difficile » épistémologiquement de l'œuvre d'Aristote (René Thom, qui défend si bien et si profondément une certaine modernité de l'aristotélisme, était le premier à le reconnaître[4]). Ce qui se rapprocherait le plus de cette théorie dans une philosophie contemporaine d'inspiration scientifique serait le principe d'abstraction extensive de Whitehead, lequel requiert que *l'expérience sensible ne soit bornée ni inférieurement ni supérieurement.* Jules Vuillemin rappelle le commentaire de Bertrand Russell sur ce principe (Russell, *Our Knowledge of the external World,* 1914, pp. 120-121 et pp. 154-156) : « La méthode de Whitehead ne donne la continuité [c'est Russell qui commente] que « si les données sensibles contiennent toujours des parties qui ne sont pas des données sensibles » et « nous ne pouvons donc pas

[1] Notre traduction de *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, I, 10, p. 163^{6}- p. 164^{2} : « Quodsi tantum intellectibus genera et species ceteraque capiuntur, cum omnis intellectus aut ex re fiat subiecta, ut sese res habet aut ut sese res non habet – nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest -, si generis et speciei ceterorumque intellectus ex re subiecta veniat, it ut sese res ipsa habet quae intellegitur, iam non tantum in intellectu posita sunt, sed in rerum etiam veritate consistunt. Et rursur quaerendum est quae sit eorum natura, quod superior quaestio vestigabat. Quodsi ex re quidem generis ceterorumque sumitur intellectus neque ita ut sese res habet quae intellectui subiecta est, vanum necesse est esse intellectum qui ex re quidem sumitur, non tamen ita ut sese res habet ; id est enim falsum quod aliter atque res est intellegitur. Sic igitur, quoniam genus ac species nec sunt nec cum intelleguntur, verus eorum est intellectus, non est ambiguum quin omnis haec sit deponenda de his quinque propositis disputandi cura, quandoquidem neque de ea re quae sit neque de ea de qua verum aliquid intellegi proferrive possit, inquiritur . »

[2] Sur le bien-fondé de cette référence à Alexandre d'Aphrodise, cf. Alain de Libera, *L'art des généralités, Théories de l'abstraction,* Paris, 1999, p. 25-157.

[3] Comme le remarque A. de Libera, dans le chapitre consacré à Alexandre d'Aphrodise de *l'Art des généralités.*

[4] R. Thom, *Esquisse d'une Sémiophysique, Physique aristotélicienne et Théorie des Catastrophes,* Paris, 1988, par exemple, p. 244-245.

construire un continu sans supposer des données dont nous ne pouvons pas avoir l'expérience mais cette difficulté [continue Russell] n'en est plus une si nous avouons que l'expérience immédiate ne possède pas la continuité mathématique et que la méthode de Whitehead se réfère à l'espace physique plutôt qu'à l'espace de l'expérience. ». Jules Vuillemin[1] remarque (c'est nous qui soulignons) : « *Mais c'est là une singulière réponse, puisque la théorie se proposait précisément de montrer comment les propriétés de l'espace physico-mathématique peuvent être construites à partir de l'espace sensible.* » Toute la difficulté de la solution abstractionniste tient dans la difficulté qu'il y a à simplement concevoir que l'expérience sensible puisse nous donner l'infinité que requiert le continu (géométrique): « Sense experience does not give us infinity » note Hao Wang[2]. Et comme le fait remarquer Jules Vuillemin : « On ne voit pas comment (…) de l'expérience où ne figure que des systèmes finis on pourrait dériver des systèmes infinis ou continus, à moins de projeter, par un décret arbitraire et injustifiable, l'infini et la continuité dans la perception même »[3]. Comme le remarque finalement Jules Vuillemin, l'existence d'une physique mathématique est un défi permanent – dans un contexte épistémologique contemporain (celui qui doit nous concerner sur le plan fondamental) – pour les partisans d'une adaptation de l'abstractionnisme mathématique aristotélicien aux données scientifiques actuelles et il est clair qu'un empirisme réductionniste, entendu en ce sens-là et pour les raisons que Jules Vuillemin expose avec clarté[4], est une *impasse* - ce qui, philosophiquement, n'implique pas qu'on renonce au matérialisme, si l'on admet, avec Aristote, que la matière est un continu : il faut distinguer entre le matérialisme lui-même et une reconstruction *idéalisée* (là où le matérialisme demande qu'on s'en tienne à ce qui se passe *en fait,* de manière *effective,* et non idéalisée) qui cherche à construire les idéalités mathématiques à partir des seules données sensibles ; c'est clairement cette dérivation qui est une impasse complète – et cela à moins

[1] J. Vuillemin, *La logique et le monde sensible. Etude sur les théories contemporaines de l'abstraction,* Paris, 1971 (un ouvrage essentiel sur la question de l'abstraction), ici, p. 90-97.
[2] Hao Wang, *From Mathematics to Philosophy,* « The continuum », p. 69, London, 1974.
[3] Jules Vuillemin, *La logique et le monde sensible, Etudes sur les théories contemporaines de l'abstraction,* Paris, 1971 *:* « L'idéalisation », p. 336. « Telle est la raison pour laquelle Poincaré disait que les conventions exactes de la géométrie ne peuvent s'expliquer de manière empirique et réclament une philosophie occasionaliste, où l'expérience ne fournit qu'une invitation à développer des concepts qui la dépassent. Sur ce point, les sytèmes de la constitution paraissent tous affectés par un empririsme de principe, pour lequel l'existence d'une physique mathématique demeure un défi permanent. »
[4] Jules Vuillemenin, *La logique et le monde sensible, Etude sur les théories contemporaine de l'abstraction,* Paris, 1971 : conclusion générale, p. 327-344.

d'admettre donc que nous n'ayons une expérience bornée ni inférieurement ni supérieurement, soit une expérience infinie, donc…

Quoiqu'il en soit des difficultés du modèle abstractionniste aristotélicien, c'est bien lui qui est mobilisé pour résoudre l'aporie de l'universel : à l'arithmétique succède le modèle géométrique de la ligne :

> Il n'est pas nécessaire, en effet, que nous disions toute intellection qui se produit à partir d'un sujet non pas, cependant, tel que ce sujet est, fausse et vide (…). Si cette intellection se produit par division et par abstraction, la chose, certes, n'est pas telle qu'est l'intellection et, cependant, l'intellection n'est nullement fausse : en effet, il en est plusieurs qui ont leur être en d'autres [choses] à partir desquelles elles ne peuvent nullement être séparées ou, si elles l'ont été, ne subsistent par aucun motif. Et, comme cela nous est manifeste dans un exemple ressassé, la ligne est certes quelque chose dans le corps, et ce qu'elle est, elle le doit au corps, c'est-à-dire qu'elle retient son être par l'entremise des corps. Ce qui se comprend ainsi : si, en effet, [la ligne] est séparée du corps, elle ne subsiste pas ; qui, en effet, a jamais saisi par aucun sens une ligne séparée du corps ? Mais l'esprit, alors qu'il saisit des choses confuses et mélangées entre elles par les sens, les distingue par sa force propre et par la pensée. En effet, toutes les choses incorporelles de ce genre qui ont leur être dans les corps, la sensation nous les transmet dans les corps eux-mêmes. Mais l'esprit à qui appartient la puissance d'assembler les choses disjointes et de séparer les choses composées, distingue les choses que les sens transmettent confuses et unies aux corps de telle sorte qu'il contemple et voit leur nature incorporelle par soi et sans les corps en lesquels celle-ci existe concrètement ; en effet, différentes sont les propriétés des incorporels mélangés aux corps, même si elles sont séparées du corps. Donc, les genres, les espèces et tous les autres [universaux] sont trouvés soit dans les choses incorporelles soit dans celles qui sont corporelles. Mais si l'esprit les trouve dans les réalités incorporelles, il a sur-le-champ une intellection incorporelle du genre : si, en revanche, il a examiné les genres et les espèces des réalités corporelles, il ôte, comme à l'accoutumée, des corps la nature des choses incorporelles, et les contemple, seule et pure, telle que cette forme même est en soi[1].

[1] Nous reviendrons longuement dans le chapitre III sur cette attribution aux réalités matérielles de proprités immatérielles.

> Ainsi ces réalités incorporelles, alors que l'esprit les reçoit mêlées au corps, il les contemple et les examine en les séparant [des corps]. Aussi, personne ne dit que nous concevions faussement la ligne alors que nous la saisissons en esprit comme si elle existait à part des corps, alors qu'elle ne peut pas être à part des corps. En effet, il n'est pas vrai que toute intellection qui est obtenue à partir des choses sujettes autrement que ces choses ne se tiennent elles-mêmes, doive être estimée fausse, mais, comme il a été dit plus haut, cette intellection-là, certes, qui par composition produit cela, est fausse, comme lorsque, joignant l'homme et le cheval, elle fait croire à l'existence du centaure ; en revanche, celle qui se fait par des actes de division et d'abstraction et par prélèvement à partir des choses en quoi [ces réalités] sont, non seulement n'est pas fausse, mais aussi peut seule trouver ce qui est vrai dans la propriété [de la chose][1].

La ligne est une propriété incorporelle des corps qui n'existe pas séparée bien qu'elle soit intelligée séparée. C'est sur ce modèle – abstractionniste, donc - que la solution de l'aporie de l'universel doit être conçue. La solution se présente donc ainsi :

> Les choses de ce genre sont donc dans les réalités corporelles et sensibles mais sont intelligées hors des réalités sensibles, de telle sorte que leur nature puisse être percée à jour et leur propriété comprise. C'est

[1] Notre traduction de *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, p. 164^5 – p. 166^5 : « Non enim necesse esse dicimus omnem intellectum qui, ex subiecto quidem fit, non tamen ut sese ipsum subiectum habet, falsum et vacuum videri. (…) Quodsi hoc per divisionem et per abstractionem fiat, non quidem ita res sese habet, ut intellectus est, intellectus tamen minime falsus est; sunt enim plura quae in aliis esse suum habet, ex quibus aut omnino separrari non possunt aut, si separata fuerint, nulla ratione subsistunt. Atque ut hoc nobis in pervagato exemplo manifestum sit, linea in corpore quidem est aliquid et id quod est, corpori debet, hoc est esse suum per coprus retinet. Quod docetur ita : si enim separata sit a corpore, non subsistit ; quis enim umquam sensu ullo separatum a corpore lineam cepit ? Sed animus cum confusas res permixtasque in se a sensibus cepit, eas propria vi et cogitatione distinguit, omnes enim huiusmodi res incorporeas in corporibus esse suum habentes sensus cum ipsis nobis corporibus tradit, at vero animus, cui potestas est et disiuncta componere et composita resolvere, quae a sensibus confusa et corporibus coniuncta traduntur, ita distinguit, ut incorpoream natruram per se ac sine corporibus in quibus est concreta, speculetur et videat. Diversae enim proprietates sunt incorporeorum corporibus permixtorum, etsi separentur a corpore. Genera ergo et species ceteraque vel in incorporeis rebus vel in his quae sunt corporea, reperiuntur. Et si ea in rebus incorporeis invenit animus, habet ilico incorporeum generis intellectum, si vero corporalium rerum genera speciesque perspexerit, aufert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur. Ita haec cum accipit animus permixta corporibus, incorporolia dividens speculatur atque considerat. Nemo ergo dicat falso nos lineam cogitare, quoniam ita eam mente capimus quasi pareter corpora sit, cum prater corpora esse non possit. Non enim omnis qui ex subiectis rebus capitur intellectus aliter quam sese ipsae res habeat, falsus esse putandus est, sed, ut superius dictum est, ille quidem qui hoc in compositione facit falsus est, ut cum hominem atque equum iungens putat esse Centaurum, qui vero id in divisionibus et abstractionibus assumptionibusque ab his rebus in quibus sunt efficit, non modo falsus non est, verum etiam solus id quod in proprietate verum est invenire potest. »

pourquoi, lorsque les genres et les espèces sont pensés, alors, à partir des choses singulières en lesquelles ils sont, leur similitude est recueillie, comme [l'est], à partir des hommes singuliers, dissemblables entre eux, la similitude de leur humanité, qui, pensée et percée à jour avec vérité par l'esprit, se fait espèce ; et, à nouveau, la similitude de ces espèces étant examinée, elle qui ne peut exister sinon dans les espèces elles-mêmes ou dans leurs individus, se fait genre. C'est pourquoi ces [réalités] existent certes dans les choses singulières, mais sont pensées universelles, et l'espèce doit être considérée comme n'étant rien d'autre qu'une pensée rassemblée à partir de la ressemblance substantielle d'individus dissemblables en nombre, et le genre [rien d'autre qu'] une pensée rassemblée à partir de la ressemblance des espèces. Mais cette ressemblance, lorsqu'elle est dans les choses singulières, se fait sensible, et, lorsqu'elle est dans les choses universelles, se fait intelligible, et, de la même manière, lorsqu'elle est sensible, elle demeure dans les choses singulières, et lorsqu'elle est intelligée, elle se fait universelle. Donc [les genres et les espèces et tous les autres] subsistent relativement aux choses sensibles, mais sont intelligés hors des corps. Et, en effet, rien n'interdit que deux choses soient dans le même sujet sous des raisons diverses, comme la ligne convexe et la ligne concave, choses qui alors qu'elles sont enfermées en des définitions différentes et que leur intellection est différente, sont, cependant, toujours trouvées dans le même sujet : en effet, c'est la même ligne qui, concave, est identiquement convexe. Ainsi aussi pour les genres et les espèces, c'est-à-dire pour la singularité et l'universalité, le sujet est, certes, unique, mais universel selon un mode, lorsqu'il est pensé, et singulier, selon un autre, lorsqu'il est saisi par la sensation en ces choses en lesquels il a son être. Les choses étant ainsi formulées, toute question est, comme je le pense, entièrement résolue. En effet, les genres et les espèces subsistent selon un mode et sont intelligés selon un autre, et ils sont incorporels mais subsistent dans les choses sensibles ; en revanche, ils sont intelligés comme subsistant par eux-mêmes et n'ayant pas en d'autres leur être[1].

[1] Notre traduction de *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, p. 166^{6} – p. 167^{12} : « Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus, intelleguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi. Quocirca cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species ; quarum specierum rursus diversarum similitudo considerata, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus. Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia nihilque aliud species esse

Boèce a conscience de déclarer tranchée une question que Porphyre, dans le texte même qu'il commente, laissait ouverte en la réservant à une enquête plus haute. Aussi attribue-t-il la solution à Aristote, en notant qu'elle diffère de celle de Platon qui pense que les genres et les espèces « sont et subsistent hors des corps » et précise qu'il ne choisit la solution aristotélicienne que parce qu'il s'agit ici d'introduire à l'*Organon* aristotélicien. Cependant, que Boèce ait assumé en son nom propre le « his igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est » est confirmé, comme nous l'avons vu, par le *De consolatione Philosophiae* où c'est cette même solution qui est la clé de la résolution de l'aporie de l'éthique.

On est en droit de s'interroger philosophiquement sur la nature de la solution proposée. On l'a vu, dans l'énoncé de l'aporie, le genre est « quoddam simile » ; Boèce confirme ce point : le genre (comme l'espèce) est une *similitudo substantialis*. Du point de vue de l'aporie, le genre est « quoddam simile » d'une multiplicité ; cette ressemblance est semblable aux items dont elle exprime la ressemblance, ce qui engendre une nouvelle ressemblance, qui, à son tour : etc… Ainsi, si le genre est le multiple de l'un, nous aurons une image de l'unité, une image de l'image de l'unité et ainsi de suite aussi loin qu'il soit possible d'aller ordinalement, mais jamais, de cette manière, nous n'aurons une image du tout et c'est pourtant ce que requiert le « totum universale ». Si nous posons une ressemblance « finale », qui soit, donc, la ressemblance substantielle de *toutes* les ressemblances substantielles, nous avons, comme nous l'avons noté, un objet introduit par une définition qui, dans son énoncé, fait référence à une totalité dont l'objet nouvellement introduit est déjà membre, c'est-à-dire un objet obtenue par une définition imprédicative. En effet, si nous voulons obtenir une ressemblance qui unifie toutes les ressemblances génériques, nous le faisons par référence à une totalité – toutes les

---

putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intelligibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intellegitur, fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelleguntur autem prater corpora. Neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto sint ratione diversae, ut linea curva atque cava, quae res cum diversis definitionibus terminentur diversusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur ; eadem enim linea cava, eadem curva est. Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet. His igitur terminatis omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est. Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelleguntur vero alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus, intelleguntur vero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia. »

ressemblances de ce genre – dont la ressemblance introduite est, contre l'affirmation, déjà membre.

* *
*

. La « similitudo » : qualité ou relation ?

Il y a, ici, entre Boèce et Abélard une divergence peu notée et qui paraît difficilement conciliable avec le propos de Boèce. Abélard soutient que la *similitudo* est une *relation* et non une *qualité.* Or, pour Boèce *in re* le sujet du genre ou de l'espèce est une *similitudo substantialis* qui ne requiert pas la pluralité, comme l'illustre la clause « phoenix ». Abélard ne reprend nulle part l'assimilation « in re » du sujet du genre ou de l'espèce à une *similitudo substantialis.* Et il nie que la *similitudo* soit une qualité :

> Quaeri etiam solet, utrum aequale, simile, contrarium, relativum et huiusmodi vocabula, quae ad se ipsa referuntur, relativa sint in significatione, quod nos quidem concedimus. Similitudo enim una est species relationis diversa continens individua, secundum quam sese subiecta respiciunt[1].

Abélard avait parfaitement conscience se faisant de s'opposer à une thèse de Boèce : « (…) hic vero [Boethius] dicit secundum qualitatem dici simile et dissimile[2] ».

De même dans la *Dialectica*[3] *:* « Est enim similitudo teste Boethio eadem differentium rerum *qualitas* », écrit Abélard. La question est de savoir si l'adjectif « semblable » est seulement prédicable de lui-même « in constructione », syntaxiquement (au sens où la phrase « le semblable est semblable au semblable » est syntaxiquement possible), où s'il l'est aussi quant à la signification du terme lui-même (quant à la vérité de la chose). La réponse d'Abélard est qu'il l'est. Il en résultait dans la *Dialectica*, une

[1] LI, *Gloses sur les Catégories*, éd. Geyer, p. 219$^{21-25}$: « On a coutume aussi de demander si « égal », « semblable », « contraire », « relatif » et les termes de ce genre qui se rapportent à eux-mêmes, sont relatifs quant à la signification, ce que nous-mêmes, certes, concédons. En effet, la ressemblance est une espèce de relation contenant différents individus, relation selon laquelle les sujets renvoient les uns aux autres».

[2] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 249$^{1-2}$ et quelques lignes plus loin, p. 249$^{19-22}$: « Notandum vero, quod [si] similtudo et dissimilitudo qualitates essent, ut quidam volunt secundum priorem expositionem, opporteret ipsam similitudinem vel dissimilitudinem et ita ipsas qualitaes sibi ipsis adiacere (…). »

[3] *Dialectica*, éd. De Rijk, p. 105$^{27-28}$: « Au témoignage de Boèce, la ressemblance est la même qualité de choses différentes ».

divergence avec *Magister noster V.* (Guillaume de Champeaux selon toute vraisemblance) :

> Ceux, en revanche, qui comptent la ressemblance plutôt au nombre des qualités, comme cela a plu à notre Maître V., et s'ils reçoivent l'exposition susdite - à savoir qu'ils disent que la ressemblance elle-même naît des qualités -, ceux-là semblent encourir [l'inconvénient de] l'infinité : en effet, par le moyen de cette ressemblance naît une autre ressemblance et ainsi de suite à l'infini (…)[1].

Pour Abélard, le fondement objectif de l'imposition de l'universel n'est pas du tout une *similitudo*, propriété singulière d'une réalité singulière, mais bien – et tout à fait différemment – un *status.* On voit, à travers les différents textes où Abélard s'interroge sur la « similitudo », à quel point l'assimilation du sujet « in re » du genre ou de l'espèce à une « similtudo substantialis » singulière *in re* pouvait lui apparaître comme plus problématique qu'autre chose. En tous cas, il est remarquable que le texte de Boèce où celui-ci définit le sujet « in re » du genre comme une « similitudo » soit purement et simplement passé sous silence par Abélard (qui ne le commente ni dans la LI, ni dans la LNPS). Par contre, on trouve dans la *Dialectica :*

> En revanche, ce qui est dit de la ressemblance ne semble convenir à aucune qualité, sinon peut-être à celles que nous méditons comme communes. En effet, aucune qualité particulière ne sera présente en des [choses] diverses, comme cette blancheur-ci ou cette noirceur-là ; et, certes, *aucune chose, selon qu'elle possède cette blancheur-ci, ne peut être dite semblable à quelque chose d'autre* ; mais, plutôt, de ce fait qu'elle participe avec ce quelque chose d'autre à l'espèce « blancheur », elle est dite lui être semblable, et, en revanche, en ce qu'elle possède cette blancheur-ci, [elle est dite lui être] dissemblable ; mais si, selon qu'elle possède cette blancheur-ci, elle n'est pas dite semblable, cependant, c'est en se fondant sur elle qu'elle est dite semblable ; en effet, parce qu'elle a cette blancheur, on se convaint qu'elle a aussi la blancheur, par participation de laquelle elle est dite semblable. Peut-être pourrait-il être dit qu'à partir de cette blancheur particulière naît une ressemblance particulière : de là aussi la ressemblance est montrée être présente[2]. Cependant, la présence d'une blancheur particulière

[1] *Dialectica*, éd. De Rijk, p.105[15-19] : « Hi vero qui similitudinem potius inter qualitates enumerant, ut Magistro nostro V. placuit, si suprapositam expositionem accipiant – ut scilicet similitudinem ipsam ex qualitatibus innasci dicant – videntur infinitatem incurrere, ut ipsa quoque similitudine mediante alia in infinitum innascantur (…) ».

[2] On pourrait penser qu'Abélard va se contenter de cela. On peut constater que non.

> *n'exige pas* la ressemblance - le fait est que la ressemblance n'existe qu'entre plusieurs [choses]. En revanche il est possible que cette blancheur inhère à son sujet, toutes les autres [blancheurs] étant détruites, et elle ne serait pas dite semblable puisqu'il n'y aurait rien avec quoi elle puisse soutenir une ressemblance. *De là c'est beaucoup plus la communication de la qualité que son inhérence qui fait la ressemblance ; en effet, ce n'est pas parce que j'ai la blancheur que je suis dit semblable conformément à elle, mais parce que je l'ai en commun avec d'autres*[1].

De là, on voit à quel point l'assimilation du sujet « in re » du genre ou de l'espèce à une « similitudo substantialis » singulière pouvait apparaître à Abélard comme plus problématique qu'autre chose : l'universel est « un en plusieurs » et on voit que son assimilation à une *similitudo* ne fait que redoubler le problème, sans aucunement le résoudre : « Unde maxime *communio qualitatis* similitudinem efficit quam adiacentia », écrit Abélard et, ceci écrit, que peut-il écrire au sujet du « His igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est » boécien ? De fait, il n'en écrit rien.

Pour un lecteur moderne, toute cette problématique fait irrésistiblement penser à *Meaning and Truth* de Bertrand Russell, où ce dernier, après avoir adopté un point de vue « réductionniste » (et nominaliste) au sujet des universaux, se retrouve dans le dernier chapitre avec dans les mains un seul universel non-réductible, la relation de ressemblance elle-même.

* *
*

[1] C'est nous qui soulignons. *Dialectica,* éd. De Rijk, p. 105^{31}- p. 106^{12} : « Quod autem de similitudine dicitur, nulli qualitati videtur congruere, nisi forte his quas communes meditantur. Nulla enim particularis qualitas diversis inerit, ut haec albedo sive illa nigredo ; nec quidem aliquid secundum hoc quod hanc albedinem habet, cuiquam simile dici potest ; sed magis in eo quod albedinem speciem cum illo participat, ipsi simile dicitur ; in eo vero quod hanc habet, dissimile ; ac si secundum id quod hanc albedinem habet, simile non dicitur, ex ipsa tamen simile esse ostenditur ; quia enim hanc habet, albedinem quoque hebere convincitur, ex cuius participatione simile dicitur. Potest fortasse dici quod ex particulari albedine particularis similtudo innascatur ; unde etiam similtudo inesse monstratur. Non tamen particularis albedinis adiacentia similtudinem exigit, quippe nonnisi inter plura similitudo existit. Ha,c autem albedinem possibile est subiecto suo inesseomnibus aliis peremptis, nec similis diceretur cum non esset cum quo similitudinem teneret. Unde maxime communicatio qualitatis similtudinem efficit quam adiacentia ; neque enim quod albedinem habeo, similis secundum eam dicor, sed potius quia eam cum aliis communico. » Comme on voit, le problème reste entier. Texte exactement parallèle dans les *Gloses sur les Catégories* de la LI, éd. Geyer, p. 249^{2-18}.

. *La théorie du sujet unique et ses difficultés philosophiques.*

La solution est fondée sur la distinction *in re* / *in intellectu*. Il n'y a rien - ni un ni multiple - qui soit *in re* universel ; de là l'universalité n'existe que dans l'intellection. Comment cette intellection ne sera ni vaine ni fausse si rien qui soit universel ne lui correspond *in re* ? Ainsi : c'est le même sujet qui est dans l'intellection séparé (abstrait) et universel, et qui est dans la chose, hors de l'intellection, c'est-à-dire dans la réalité extra-mentale, non séparé et singulier. La solution repose sur la réduction à l'identité *numero* du sujet universel et abstrait de la *ratio* et du sujet singulier et concret du *sensus,* ceci par le pouvoir qu'a chaque puissance cognitive supérieure d'embrasser, outre son sujet propre, le sujet des puissances cognitives inférieures, comme nous l'apprend le *De consolatione Philosophiae.* L'opposition entre l'universalité et la singularité est reconduite à une simple diversité de *modi considerationis* d'un seul et même objet : la diversité n'est pas dans l'objet mais seulement dans la pluralité des modes psychologiques de sa considération, pluralité qui peut être supprimée par le pouvoir de chaque puissance cognitive supérieure de reconnaître l'identité non-ambiguë entre son sujet et le sujet de la puissance cognitive inférieure, clause non précisée dans le second commentaire sur l'*Isagogê* mais qui est, pourtant tout à fait nécessaire à l'effectivité de la solution. Ainsi la *ratio* intellige son sujet propre, mais intellige aussi le sujet du *sensus*, qui est, en l'occurrence et *sans quoi il n'y a pas de solution*, la chose telle qu'elle est *in re,* soit hors et indépendamment de l'intellection, point tout à fait nécessaire si nous voulons prouver - comme l'affirme Boèce - qu'il y a identité entre le sujet de l'intellection et ce qui est *in re,* et qu'ainsi l'intellection de l'universel, bien qu'il n'y ait rien *in re* qui soit universel, n'est pas *vana* : la *ratio* intellige que ce qui est intelligé séparé et universel est *idem* que ce qui est *in re,* soit hors et indépendamment de l'intellection, c'est-à-dire concret (uni au sensible) et singulier.

Soit la solution est verbale, soit elle définit l'*existence* d'une intellection qui intellige son objet tel qu'il est *in re,* c'est-à-dire hors et indépendamment de l'intellection. La solution n'est effective – c'est-à-dire ne permet de résoudre l'aporie du fondement objectif de l'universalité dans le sens souhaité par Boèce – que si *l'intellection du sujet unique existe*.

Si la solution existe, alors il nous faut admettre que non seulement la *ratio* intellige son sujet tel qu'il est dans l'intellection mais aussi tel qu'il est *in re*, c'est-à-dire hors et indépendamment de l'intellection. Si la théorie du sujet unique doit être effective (et

non simplement hypothétique et verbale), l'intellection du sujet unique doit *exister*. Or, que définissons-nous, lorsque nous posons avec Boèce l'existence d'une intellection intelligeant que le sujet de l'universalité est identique au sujet de la singularité ? En fait, nous définissons une intellection qui a en propre d'intelliger que ce qui subsiste universellement dans l'intellection subsiste singulièrement *in re*, c'est-à-dire si la solution doit être effective et l'unicité du sujet posé, *hors de l'intellection*, et, en fait, hors et indépendamment de *toute* intellection. Si la solution ne consiste pas à définir l'existence d'une intellection qui intellige son sujet tel qu'il est indépendamment de *toute* intellection, mais hors de certaines d'entre elles, nous n'apprenons rien sur le fondement *in re*, hors de l'intellection, donc, du sujet de l'intellection. On remarque aussitôt que la définition posant l'existence d'une telle intellection – l'intellection du sujet unique – nous met dans une situation à la fois étrange et bien connue : étrange puisque l'intellection du sujet des concepts tel que ce que ce sujet est *in re* conduira à poser une intellection qui succède à la totalité des intellections puisqu'elle intellige son sujet tel qu'il est *in re*, soit hors et indépendamment de toute intellection ; et bien connue parce que soit nous constatons que l'intellection qui succède à ce tout est elle-même une intellection, et n'est donc pas l'intellection du sujet tel qu'il est hors et indépendamment de l'intellection, ce qui nous conduit à en rechercher une nouvelle succédant à ce nouveau tout et ainsi de suite « in infinitum », soit nous posons une intellection totale et finale définie par référence à une totalité – toutes les intellections possibles – dont elle est, contrairement à l'affirmation, déjà membre. La situation de l'intellection « cruciale » du sujet unique, bien qu'étrange, est ainsi bien connue puisqu'elle ne fait que réitérer du côté *in intellectu* l'alternative entre régression infinie et sui-participation (définition imprédicative) de l'aporie posée par Boèce du côté *in re*.

Ainsi, après avoir rejeté l'existence d'une chose qui ne pouvait être définie que comme *eodem tempore* tout et partie d'elle-même, nous « résolvons » l'aporie de l'universel en définissant l' *existence* d'une intellection – Boèce affirme que la solution existe (autrement que comme une simple solution « en idée ») – par un énoncé – la théorie du sujet unique – impliquant référence à la totalité des intellections possibles, un ensemble auquel, contre l'affirmation, l'intellection nouvellement définie appartient déjà. Si la solution est effective, on doit poser l'existence d'une intellection « universelle », qui intellige la chose telle qu'elle est hors et indépendamment de toute intellection, soit *in re*. On verra qu'à

l'exact inverse de cela, Abélard distingue entre *intellectus* et *existimatio,* une distinction illisible chez Boèce.

Ainsi est « démontrée » (« his igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est » affirme Boèce) la réductibilité du sujet des concepts aux données singulières de la sensation. Mais on comprend que la solution ressemble fort à la double négation de l'existence d'un objet universel, d'un objet sui-participant de lui-même en ne pouvant être défini que par référence à une totalité dont, contre l'affirmation, il est déjà membre. En fait, si l'intellection définie existe – autrement que verbalement, comme une simple idée – le résultat est ce que peut donner une double négation (niant *in fine* la négation d'un objet obtenu au terme d'une régression infinie ou défini comme appartenant à lui-même). Boèce nous ramène en deux mouvements au point de départ de l'aporie et la théorie du sujet unique de Boèce ne résout que verbalement la question de l'universel : elle pose comme *donné* un point de vue que l'on peut vraiment qualifier d'absolument universel, capable, étant à la fois situé à l'intérieur de la pensée et à l'extérieur d'elle, de décider de l'identité *numero* - absolue, non-ambiguë - entre cet intérieur (« in intellectu ») et cet extérieur (« in re »). La « solution » boécienne suppose ainsi la donnée effective d'un point de vue *absolu*, non-situé, en quelque sorte « ubiquitaire », véritablement universel : le point de vue de « Dieu ». Elle suppose que ma pensée se « divinise » en parvenant de manière effective à une sorte de conscience de soi absolue - sans aucune ombre, sans rien qui demeure « insu » - permettant de faire un départ sans reste entre le domaine interne - *in intellectu* - et le domaine externe - *in re* - et cela du sein même de cette pensée. Il est clair qu'en ce sens bien précis-là - c'est-à-dire si nous estimons qu'un tel point de vue est effectif - on peut soutenir sans difficulté qu' « omnis quaestio dissoluta est ». La solution est purement verbale en ce sens qu'elle suppose pour établir que les données singulières de l'expérience suffisent à fonder l'intellection de l'universel, la réception de l'existence d'une entité réelle - l'intellection du sujet unique - obtenue au terme d'une régression infinie ou nécessairement posée comme participant d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle suppose pour démontrer la superfluité de toute entité universelle réelle la réception d'une entité rélle qui répond exactement à la définition, par Boèce lui-même, d'une entité universelle. De là, rien n'a été démontré puisque pour établir que le singulier suffit à fonder l'universel, on *utilise* une entité – l'intellection du sujet unique – qui doit être réelle si la solution existe et qui répond exactement à la définition d'une entité universelle (telle que celle-ci soit engage

une régression infinie, soit engage une sui-particpation). Si n'on utilise pas cette entité, alors la solution ne vaut pas *in use* mais seulement *in mention* : elle est strictement verbale.

On reproche en général à la solution boécienne son « réalisme » - nous verrons dans le chapitre suivant qu'il faut parler plus d'une réification du fondement conceptuel des universaux que d'un réalisme conceptuel – ; Boèce, clairement, ne soutient pas la préexistence à l'abstraction de la *ratio* de l'universalité ou de la communauté de l'universel : il n'y a d'universalité qu'*in intellectu* et, en aucun cas, *in re*, soutient Boèce ; et c'est le but de la théorie du sujet unique que de parvenir à la quadrature du cercle : fonder l'intellection de l'universel sur une réalité qui, hors du geste abstractif de la *ratio,* demeure strictement singulière. Même si on a pu faire soutenir autre chose à Boèce, c'est un fait que, dans le *Second commentaire sur l'Isagogê,* il ne soutient pas l'existence *in re* de quoi que ce soit d'universel et nous souhaitons ne pas recouvrir son texte sous la variation de ses commentateurs tardifs. La théorie de Boèce n'est pas réaliste en ce sens-là. Par contre, elle projette dans les choses – comme une sorte de propriété substantielle – un nature « incorporelle » (singulière) qui est « mêlée » dans l'expérience sensible aux corps dont elle fonde la substantialité : c'est en ce sens qu'elle est « réaliste » – *dans le cadre d'une ontologie réduite à l'individuel*, elle confond le réel et le conceptuel, ce qu'Abélard appelle *res* et *status*. Et il est bien clair que réfuter cette confusion n'implique en aucune façon d'adopter une conception nominaliste des concepts (posés comme réductibles à des signes ou à des symboles éliminables en contexte). Nous verrons ainsi qu'il faut distinguer entre une réification des concepts et un réalisme conceptuel (la réfutation de l'un n'impliquant nullement la réfutation de l'autre). Nous reviendrons en détail sur ce point au chapitre III. Par contre, il nous semble qu'il n'a jamais été noté que la théorie du sujet unique de Boèce exigeait en réalité, pour sa validation, l'*existence* d'une intellection qui ne peut être obtenue qu'au terme d'une régression infinie ou par une définition imprédicative. Or, il nous semble que pour comprendre la position propre d'Abélard (l'aporie de l'universel est bien fondée), il est capital de comprendre que la théorie du sujet unique de Boèce est strictement et purement verbale : aucune solution *réelle* n'est atteinte. Avant de poser un problème ontologique, cette « solution » pose une problème à la fois d'effectivité (elle suppose la détention effective d'une point de vue radicalement absolu et final sur la réalité) et de consistance interne : si la solution est réelle, alors existe une entité obtenue au

terme d'une régression infinie ou définie comme participant d'elle-même - l'intellection du sujet unique - là où la théorie avait *précisément* pour but d'établir la non-vanité de l'intellection des universaux sans poser l'existence objective de quoi que ce soit qui aboutisse à ce double inconvénient – autrement dit, Boèce, pour résoudre l'aporie de l'universel, *utilise* une entité universelle, ce qui est un point *remarquable*.

* *
*

. *La distinction entre « intellectus » et « aexistimatio ».*

Abélard dans le *Tractatus de Intellectibus* – un traité contemporain selon toute vraisemblance de sa dernière logique, la LNPS – introduit une distinction dont il n'y a pas trace chez Boèce entre *intellectus* et *existimatio.* Pour une intelligence divine, « idem est intelligere quod scire »[1], mais tel n'est pas le cas pour la *ratio humana ;* pour elle, intervient en tiers, entre l'*intellectus* et la *scientia,* ce qu'Abélard nomme *existimatio,* terme bien difficile à traduire[2], dont il donne lui-même trois équivalents successifs : *opinio, credulitas, fides*. De quoi s'agit-il ?

> […] le jugement [existimatio] surtout paraît être la même chose que l'intellection, du fait que nous disons parfois « intelliger » pour « juger » [existimare], et qu'il arrive que le nom d'opinion, qui désigne la même chose que « jugement », soit parfois employé à la place d'« intellection ». Mais ils diffèrent, parce que juger est croire, et que le jugement est la même chose que la crédulité ou la foi[3]. En revanche, intelliger, c'est examiner par la raison, soit que nous croyons qu'il en est [comme nous l'intelligeons], soit que nous ne le croyons absolument pas. Ainsi, lorsque j'entends dire « l'homme est en bois »[4], je n'en conçois pas moins une intellection de cette proposition, même si je n'accorde

[1] *Tractatus de Intellectibus,* § 21, éd. P. Morin, p. 40.

[2] *Existimatio* est généralement traduit par « opinion » ou « jugement ». Comme on va le voir le terme d'*opinio* ne convient pas exactement parce que dans le vocabulaire boécien il signifie une intellection *vaine* (sans répondant dans la réalité). Or, il ne s'agit pas du tout de cela ici. P. Morin propose « estimative », un terme qui nous renvoit à une problématique plus tardive : l'*existimatio* d'Abélard n'est pas l' « estimative » des scolastiques. Il nous semble que l'équivalent français le plus proche du terme « aexistimare » est « juger ». Nous proposons de traduire « existimatio » par « jugement » au sens ou l' « aexistimatio » est l'évaluation par le sujet de la connaissance de la valeur de vérité d'une proposition.

[3] Une identification entre « aexistimatio » et « fides » qu'on trouve effectivement dans la *Theologia Scholarium*, et qui sera reprochée, comme hétérodoxe, à Abélard par Bernard de Clairvaux.

[4] Par exemple, l'homme du crucifix.

> pas foi au concept, c'est-à-dire que je ne crois pas qu'il en est comme je le conçois. C'est pourquoi, celui qui juge [existimat] quelque chose, intellige nécessairement ce qu'il juge, mais non l'inverse.
>
> Il n'y a pas de jugement [existimatio] sinon de ce que la proposition a à dire, c'est-à-dire de quelque conjonction ou division de choses. De là, il est clair qu'il n'est jamais obtenu sans l'intellection d'une proposition[1].

Entre l'*intellectus* et la *scientia* - « ipsa animi certitudo » - intervient en tiers, pour la raison humaine, l' *existimatio*. Toute proposition, qu'il en soit dans la réalité comme elle le dit ou non, engendre une intellection : autre chose est de juger (« aexistimare ») qu'il en va « in re » comme il en va « in intellectu » : « ita ut concipio ». Là où Boèce ne pose qu'un seul acte (et là où, pour lui, le terme « opinio » signifie une intellection « vaine », sans répondant dans la réalité), Abélard en pose *deux* : d'abord l'acte de concevoir le sens de la proposition – ainsi j'ai une intellection de la proposition « homo est lignum » -, puis l'acte de juger qu'il en est dans la réalité comme je le conçois, et, de ce point de vue, je n'accorde pas foi à ce qu'affirme cette proposition. *La confusion entre ces deux actes crée le paradoxe de l'intellection finale et absolue que nous venons de relever chez Boèce.*

Abélard précise que pour une intelligence divine, parfaite donc, c'est la même chose d'intelliger et de savoir. Le regard de l'intelligence divine n'est pas obscurci, en effet, par la sensation ou par l'imagination, qui sont toutes deux des perceptions confuses de l'âme (« confusa anime perceptio ») et, en ce sens, il n'y a pas de distance entre intelliger et savoir. L'intellection humaine dépend de la sensation et de l'imagination sans lesquelles elle ne peut être obtenue. Pour la raison humaine, il y a ainsi une distance entre intelliger et savoir où s'insère cet acte en première personne qu'est l'*existimatio* de ce que la proposition à dire. Cet acte en première personne est celui par lequel je sors du concept pour juger qu'il en est comme je le conçois. Il s'agit, concrètement, de l'évaluation par le *sujet* (humain) de la connaissance de la valeur de vérité de la

[1] Notre traduction de : *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 24-26 : « Iden autem maxime existimatio idem quod intellectus videtur esse, quod nonnumquam intelligere pro existimare dicimus, et opinionis nomen, quod idem est quod existimatio, ad intellectum quandoque transfertur. Sed differunt quod existimare credere est, et existimatio idem quod credulitas sive fides. Intelligere autem speculari est per rationem, sive ita credamus esse sive minime. Unde cum audio dici 'homo lignum est', non minus huius propositionis intellectus concipio, si tamen conceptui fidem non adhibeam, hoc est non ita ut concipio esse credam. Omnis itaque qui aliquid existimat, id quod existimat necessario intelligit ; non tamen e converso.

Nuc ulla est existimatio, nisi de eo quod propositio dicere habet, hoc est de aliqua rerum vel coniunctione vel divisione. Unde numquam eam sine propositionis intellectu haberi constat. »

proposition. On comprend que cet acte suppose l'intellection sans s'y réduire : il s'agit d'un acte de la *ratio* mais intuitif – *ce n'est pas* une intellection - , susceptible d'erreur, susceptible donc d'être corrigé et ainsi susceptible de progrès – là où la « scientia » est une certitude de l'esprit *continue,* permanente, qui n'est plus susceptible d'amendement[1]. La *scientia* est étrangère à la possibilité même de l'erreur et cette possibilité est simplement inenvisageable s'agissant de l'intellection d'une intelligence omnisciente. Ce n'est pas le cas de la *ratio humana* telle que la possibilité de l'erreur en est un caractère constitutif et que l'erreur est « subjective », relevant d'une mauvaise « *aexistimatio*» de la valeur de vérité de ce que la proposition a à dire, c'est-à-dire du *dictum propositionis*, évaluation dont la défaillance est strictemement impossible s'agissant d'une intelligence pour laquelle *intelligere* est la même chose que *scire,* et dont l'intellection n'est pas obscurcie par ces perceptions confuses que sont la sensation et l'imagination.

Il n'y a pas trace dans l'échelle des puissances cognitives de Boèce de quelque chose comme l'*aexistimatio* d'Abélard. Pour Abélard, il y a *deux* actes et pour Boèce, il n'y en a qu'un. Abélard, significativement, introduit dans le schéma boécien, une relativité, un souci des limites qui était illisible chez Boèce lui-même et qui porte précisément sur l'acte par lequel je juge qu'il en va ou non *in re* comme je l'intellige. La vérité du *dictum propositionis* est un fait objectif – quelle que soit mon *aexistimatio.* L'*aexistimatio* répond à la question de l'*accès* à la valeur de vérité des propositions et le fait est que cet accès peut être erroné. Cet accès relève du *sujet* de la connaissance, lequel, s'il est des nôtres, n'est pas omniscient, mais dispose d'un accès à la réalité obsurci par la finitude de la sensation et de l'imagination qui ne peuvent suffire à rendre présent tout le statut de l'objet, *omnem causam*[2] - comme dit Abélard dans la LI – une « cause » que nous savons « en elle-même infinie et enclose en aucune limite de choses ». Abélard introduit ainsi en tiers – entre nos intellections et la science – les *aexistimationes* de la valeur de vérité des propositions, c'est-à-dire le souci du *sujet de la connaissance* et de *l'historicité* d'un accès humain à cette valeur de vérité – accès suceptible d'erreur, de

[1] *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 27 : « Scientia (..) est ipsa animi certitudo que non minus, absente vel existimatio vel intellectu, permanet . »

[2] Bien entendu, nous n'avons ni sensations ni images infinies mais : « Qui enim hoc nomen imposuit rebus, scilicet homo, ex eo quod sunt homines, […] nec *omnem causam quae est esse hominem*, certa intelligentiae comprehendit. » Et « Sicut enim rationale *infinitam* naturaliter impositionis *causam* habet, ita etiam rationalitas et *quodlibet* universale. » LI, éd. Geyer, p. $85^{9\text{-}12\ \&\ 15\text{-}16}$.

correction, de progrès, bref d'une histoire. Ce souci est complètement absent des textes parallèles de Boèce : on comprend que si « omnis quaestio dissoluta est » dès les premières lignes de la théorie de la logique, une attention à cette subjectivité et à cette historicité est simplement superflue. On constate, par ailleurs, que la *dualité* des actes *évite* le paradoxe d'une intellection « cruciale » qui intellige son objet tel qu'il est « in re », c'est-à-dire hors et indépendamment de l'intellection – il y a pour Abélard *deux* actes de la *ratio humana* : l'acte par lequel je juge qu'il en va *in re* comme je le conçois, *n'est pas une intellection* ; et, de fait, alors que de toute évidence les trente premiers paragraphes du *Tractatus de Intellectibus* sont fondés sur l'échelle des puissances cognitives telle qu'elle est présentée dans la prose V du *De consolatione Philosophiae,* la clause par laquelle Boèce pose que chaque puissance supérieure est capable non seulement de saisir son sujet propre mais aussi celui des puissances cognitives inférieures est complètement *absente* du texte d'Abélard. Or, elle est évidemment essentielle : c'est sur elle qu'est fondée la solution de l'aporie de l'universel puis, sur ce modèle, la solution de l'aporie des rapports entre libre arbitre et providence. Abélard, bien différemment, insiste sur la dépendance des intellections humaines à l'égard de la sensation et de l'imagination comme marque de l'imperfection et de la finitude de la *ratio humana.* L' « intelligentia » doit sa perfection au fait qu'« elle transcende et toute sensation et toute imagination » au sens où elle ne dépend ni de l'une ni de l'autre [« (…) intelligentia (…) omnem et sensum et imaginationem ita transcendit ut sine utroque habeatur », § 20]. La « ratio humana » doit au contraire son imperfection à sa dépendance à l'égard de l'imagination et de la sensation, de la sensation dont « omnis *humana* notitia surgit » (§ 18). *Sensus* et *imaginatio* sont des « perceptions confuses de l'âme » en ce sens où, communes aux êtres vivants doués de raison comme à ceux qui en sont dépourvus, elles ne touchent que « légèrement » la chose[1], sans être capable de percer à jour et de délibérer de la nature de la chose[2]. On est loin de l'empirisme du *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre* de Boèce[3]. La sensation atteste l'existence de la chose (elle n'a lieu qu'en présence de l'objet à la différence de l'imagination), mais

[1] LI, éd. Geyer, p. 317^{25-26} : « Sensu quidem rem leviter attingimus (…) ».

[2] *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 6 : « Praterea sensu nullam vim deliberandi aliquid habet, hoc est attendendi aliquid secundum aliquam naturam aut proprietatem ipsius. Unde eque tam irrationalibus quam rationalibus communis est animalibus. At vero intellectus esse non potest, nisi ex ratione aliquid iuxta aliquam naturam aut proprietatem attendatur, etiam si sit intelligentia cassa ».

[3] Un point noté également par A. de Libera dans *l'Art des généralités. Théories de l'absraction,* Paris 1999, p 432-440 .

obscurcit son intellection, en la détournant de la saisie de son essence. Nos intellections sont dépendantes de la sensation et de l'imagination : « (…) ipsa sensus consuetudo a quo omnis humana notitia surgit ». Si la sensation requiert la présence de l'objet, l'imagination n'a lieu qu'en son absence en donnant l'absent comme s'il était présent et ceci tel que, selon Aristote, il n'y a pas d'intellection sans imagination[1]. Abélard a dit que de ce dont il y a sensation, il n'y a pas imagination[2] mais il reste vrai qu'il n'y a aucune intellection sans imagination au sens où je « complète » la sensation d'un caractère de l'objet en imaginant les autres :

> Quelqu'un soutient peut-être contre Aristote que, lorsque la sensation et l'intellection se produisent en même temps, on a l'intellection sans l'imagination. A cela nous répondons qu'il n'en est pas ainsi. En effet, quand j'intellige le bois que je vois, je m'imagine cependant sa dureté ou quelque autre chose que la vue ne perçoit pas, et ainsi Aristote a raison de dire que nos intellections n'existent pas sans imaginations.

L'imagination complète la sensation de l'objet, en nous donnant sur le mode de la présence, le souvenir de sensations absentes. L'imagination complète la « présentation » d'un objet que la sensation ne révèle que très partiellement (un point très juste, nous semble-t-il).

Plus généralement, Abélard remarque dans la LI : « Tout ce que l'esprit conçoit, il le vise comme s'il était présent »[3]. Ainsi : « Celui qui examine ce qu'il sait être futur, le pense comme déjà présent et l'établit dans l'esprit comme si la chose était déjà [présente] »[4]. Il nous est donc impossible d'intelliger un objet sans le « présenter » par l'imagination. Comprenons qu'il nous est impossible de viser un objet sans nous le « présenter » dans une perception ou une image, c'est-à-dire de manière *finie* (telles que toutes les parties soient co-présentes, et non telles que, quelles que soient les parties données (présentées), le tout les excède itérativement). Nous savons, par exemple, que pour Abélard la différence entre un tout concret (un *totum integrum*) et un tout universel est – entre autres - que le second, à la différence du premier et en raison de l'infinité qui s'attache à l'individuel, n'est pas exhaustivement divisible : sa partition actuelle n'est jamais,

[1] « (…) intellectus praeter imaginationem fieri non potest. ». Boèce, *Commentarii In librum Aristotelis Peri Ermeneias secunda editio,* PL. 64, col. 406D.

[2] « Ubi enim sensus agit, imaginatio simul in ipsum agere non potest ». *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 15, p. 34.

[3] LI , éd. Geyer, *Gloses sur les Catégories,* p. 188[4] : « Omne enim quod animus concipit, quasi praesenti attenditur ».

[4] LI, éd. Geyer, *Gloses sur les Catégories,* P. 188[5-6] : « Qui enim id quod futurum scit esse, considerat, iam ut praesens cogitat et quasi ita iam sit res, animo constituit ».

itérativement, toute sa partition possible[1]. C'est en ce sens que *omnem causam quae est esse hominem* « n'est enclose en aucune limite de choses ». De même, dans un autre ordre, il nous est impossible de nous représenter la fuite *continue* de la succession temporelle – tel qu' entre deux parties du temps, il y a toujours un autre partie et cela sans que jamais deux parties du temps puissent coexister – sans « trahir » cette succession continue en nous représentant le temps – une année, une journée, une heure – comme une collection finie de parties co-présentes. Mais cette « conceptio » ne nous trompe pas, car nous ne croyons pas – « aexistimatio » - qu'il en va *in re* comme nous le concevons.

Ainsi par exemple, il nous est impossible de concevoir une durée du temps – par exemple une journée – sans la concevoir comme un *totum integrum,* qui n'est rien d'autre que ses parties ensemble, *bien que* « personne ne se trompe au point de penser que plusieurs heures existent en même temps » et alors que « dans la vérité de la chose, jamais la journée ne peut être dite, avec vérité et proprement, être un tout (…). Cependant, nous la visons elle-même comme si elle était vraiment un tout et, pour cela - selon la conception de l'esprit -, comme s'il s'agissait de quelque chose de permanent, tandis que – selon la vérité de la chose – la succession des parties est discernée»[2]. Il n'y a ici aucun choix. Il en va de même pour ce pseudo-tout (intégral) qu'est l' *oratio* : un *totum integrum* - un tout concret - résulte de la co-existence de toutes ses parties (« Nos in hoc non consentimus, ut velimus aliquid compositum existere umquam una eius parte non permanente »[3]) et tel n'est pas le cas de la phrase dont les parties ne coexistent jamais : nous parlons « ad doctinam » de choses inexistantes comme si elles étaient existantes et « cependant, nous ne sommes pas trompés, parce que nous ne croyons pas qu'il en va comme

[1] Sur ce point, cf. le *De divisionibus* de la *Dialectica,* particulièrement, éd. L.M. De Rijk, p. 547^{5-26}.

[2] LI, éd Geyer, p. 187^{37} – p. 188^{1} : « At figuram homines dicimus figurare, cum dicunt ‚dies est', quia nullus est, qui diem partem aliquam diei vocet sive plures simul horas nec aliquis adeo desipit quod plures simul horas arbitretur existere. Unde in rei veritate numquam vere et proprie dies esse vel totum vel quantitas vel etiam aes, vel aliquid omnino esse. Sic tamen ipsum attendimus, quasi vere totum esset atque ideo secundum animi conceptionem ut de permanente agitur, licet et secundum rei veritatem transitus partium distinguatur ». Le bronze (« aes ») est l'exemple type d'un tout composé de parties homéomères (au sens où les parties du bronze sont encore du bronze).

[3] LI, éd. Geyer, p. 187^{8-9} : « Nous, nous ne consentons pas à cela [i.e. à l'existence de touts dont toutes les parties ne sont pas permanentes], de sorte que nous voulons que n'existe jamais un tout composé dont une partie n'est pas permanente ». Le *Totum integrum* n'est rien d'autre que ses parties *simul* ; si l'une des parties est supprimée, la collection n'est plus la même au sens où « n = n – 1 » ou « n = n + 1 » sont nécessairement faux.

nous le pensons »[1]. De même la « généralité » ou la « specificité » sont des « accidents » des *voces,* mais « comment [ces accidents] subsistent-ils en eux, puisque les sons signifiants [*voces*] ne sont pas des réalités permanentes ? » La réponse est que « de même que les sons signifiants sont toujours visés comme existants, après qu'ils ont eté imposés une fois, ainsi leurs propriétés sont pensées comme si elles existaient vraiment, de la même manière que la journée ou l'année qui sont dites être des quantités continues, lors même que, pourtant, elles n'existent jamais vraiment. *En effet, si nous ne les prenions pas comme existantes, aucun savoir ne pourrait être produit à leur sujet*»[2]. Il n'y a aucun arbitraire dans ce « fingere » et il ne trompe pas parce que nous ne croyons pas qu'il en est *in re* comme nous le concevons. Pour penser la succession continue du temps, nous avons besoin de la « chosifier » : de la présenter comme un *totum integrum*, une totalité (finie) de parties co-présentes. C'est ainsi que nous nous représentons le temps et ce qui s'y rattache (l'*oratio*) : ces totalités exhaustivement divisibles en parties co-présentes sont des fictions, mais ces fictions ne sont nullement arbitraires et ne nous trompent pas si les conditions propres d'un accès humain et fini à la réalité – incapable de penser un objet sans le « présenter » - sont réfléchies dans nos propres *existimationes*.

Il en va de même pour l'abstraction. Ce n'est pas parce nous concevons comme séparé ou universel ce qui n'est pas séparé ou universel, que nous sommes dans l'erreur, mais c'est seulement le cas, si nous croyons la chose être comme nous la concevons. Abélard va jusqu'à dire dans les *Gloses sur Porphyre,* que, à ce compte, la providence divine qui conçoit comme présent ce qui, étant futur, n'est pas présent, devrait être dite « *cassa* » : « Il est vrai, en effet, que l'état du monde futur n'existait pas matériellement, tandis que [Dieu] ordonnait déjà de manière

[1] « Illud etiam rationabilius videtur, ut dicamus saepe ad doctrinam ita de rebus non existentibus agi, quasi existentes essent (…) : (…) sic de ipso agimus, quasi esset ex pluribus partibus simul existentibus coniunctum et in fictis substantiis fictas proprietates attendimus nec tamen decipimur, quia ita, ut cogitamus, esse non credimus ». Ainsi la « significatio » est posée comme une propriété de l' « oratio », propriété feinte d'un tout fictif (« (…) non sit sensus, ut oratio significationem habeat, sed potius ut anima alicuius per eam quae iam non est, intellectum habeat », p. 175^{47-48}.

[2] C'est nous qui soulignons. LI, éd. Geyer, *Gloses sur Porphyre*, p. 39^{1-9} : « Si quis autem quaerat de generalitate et specialitate et ceteris accidentibus vocum, quomodo in eis subsistant, cum ipsae voces res permanentes non sint, animadvertat, quod omnes sensu ipso experimur voces, scilicet ex pluribus elementis compositas, numquam vere subsistere nec vera accidentia in se habere, sed sicut semper attenduntur voces existentes, postquam sunt semel impositae, ita earum proprietates, quasi vere existant, cogitantur, sicut et dies et annus, quae continuae quantitates dicuntur, quae tamen numquam vere subsistunt. Nisi enim ut existentia sumerentur, nulla de eis doctrina fieret. »

intelligible ce qui était encore futur ». La réponse d'Abélard est que la conception d'une chose inexistante ne suffit pas à faire l'erreur :

> S'il dit trompé celui qui, en prévoyant, pense à un état futur comme s'il existait déjà, c'est plutôt celui-là qui dit celui-ci être trompé, qui se trompe. En effet, celui qui prévoit le futur, ne se trompe pas, à moins qu'il croie qu'il en est comme il le prévoit. En effet, la conception d'une chose non-existante ne fait pas l'erreur, mais la foi qui s'y attache. Car même si je pense un corbeau doué de raison et que cependant je ne crois pas qu'il en soit ainsi, je ne suis pas trompé. Ainsi celui qui prévoit ne l'est pas plus, parce que ce qu'il pense comme existant déjà, il ne le croit pas exister ainsi, mais il le pense en tant que présent de sorte qu'il le pose présent dans le futur. *Toute conception de l'esprit se fait comme si [son sujet] était présent*.[1]

Abélard précise dans les *Gloses sur le Peri ermeneias* que les *conceptiones animi* ne doivent pas être prises en compte pour elles-mêmes mais seulement comme des *signes* à travers lesquels est dirigé l' *attentio* de l'esprit, tel que celui-ci à travers l'image présente d'un événement passé ou futur est présent à cet événement ; et c'est cette attention seule qui peut être qualifiée de véridique ou de trompeuse[2]. Cette attention à la chose à travers le signe de l'image est un acte de *discretio*, tel que cet acte est propre à la *ratio humana* à la différence de l'*imaginatio*: « Vis itaque intellectus non in modo significandi consistit quod et bestiae faciunt per imaginem, sed in discretione attendendi, quod ad rationem solum pertinet, cuius omnino bestiae expertes sunt. (…) Est enim discretio vis deliberandi et attendendi rerum naturas vel proprietates »[3]. Et c'est ce discernement qui est susceptible de vérité comme d'erreur et non, en tant que telle, la *conceptio animi* et l'image qui l'accompagne inévitablement.

---

[1] LI, *Gloses sur Porphyre,* éd. Geyer, p. 26^{33}- p. 27^{3} : « Si autem deceptum dicat eum qui de futuro statu quasi iam de existendi providendo cogitat, ipse potius, qui deceptum dicendum putat, decipitur. Non enim qui futurum providet, decipitur, nisi iam ita credat esse, sicut providet. Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit, sed fides adhibita. Etsi enim cogitem corvum rationalem nec tamen ita credam, deceptus non sum. Sic nec providens, quia id quod quasi iam existens cogitat, non sic existere putat, sed sic ut praesens cogitat ut in futuro praesens ponat. *Omnis quippe animi conceptio quasi de praesenti est*. »

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 328^{18}- 329^{28} : « Ideo autem non ad conceptionem imaginum, sed ad attentionem rerum per imagines veritas intellectus vel falsitas pertinet, *quia imagines tantum pro signis constituimus non eas quidem significantes, sed in eis res attendentes*. »

[3] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. $329^{19\text{-}26}$: « C'est pourquoi la valeur de l'intellection ne consiste par dans le mode de signification par l'image qu'utilisent aussi les bêtes, mais dans le discernement de l'acte d'attention qui appartient à la raison seule et dont les bêtes sont entièrement exclues. […] En effet le discernement est la capacité d'examiner et de viser les natures des choses et leurs propriétés. »

* *
*

. *« Similitudo substantialis » (Boèce) et « status generalis vel specialis » (Abélard).*

L'erreur n'est donc pas dans le mode de conception de la chose mais dans la croyance que la chose subsiste comme elle est conçue. Est-ce à dire qu'Abélard reprend la théorie de l'abstraction qu'il peut lire chez Boèce ? Il y a une différence *essentielle*. Pour Boèce, le sujet *in re* de l'abstraction est une *similitudo substantialis* laquelle n'est rien d'autre qu'une certaine « *qualitas substantiae »* appartenant à titre de propriété individuelle à la chose individuelle et sensible.

> La ressemblance n'est rien d'autre qu'une certaine unité de qualité. Donc il est manifeste que l'espèce réunit la similitude substantielle des individus, tandis que les genres rassemblent la similitude substantielle des espèces et la ramène à eux-mêmes[1].

On sait que pour Abélard la *similitudo* n'est pas une « unitas qualitatis » mais une relation. Pour Boèce, cette « qualitas substantialis » - cette forme substantielle[2] - est une propriété « incorporelle » qui est singulière en la chose en laquelle elle a son être. Cette qualité substantielle qui est singulière *in re, devient* universelle lorsqu'elle est pensée, lorsqu'elle est *in intellectu.* Abélard dit, dans la LI, que l'abstraction n'est pas *cassa,* d'une part parce que je ne crois pas être séparé ce que je conçois – sans choix[3] - séparément[4] et d'autre part parce que « Boèce assigne à l'esprit cette faculté de pouvoir composer par la raison ce qui est disjoint et séparer ce qui est composé, n'excédant cependant en aucun cas la nature de la chose, mais percevant seulement ce qui est dans la nature de la chose. Autrement ce ne serait pas raison, mais opinion, à savoir si l'intelligence déviait du *statut* de la chose »[5]. Egalement,

---

[1] *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, lib. III, 8, p. 228^{20-23} : « (…) similitudo vero nihil est aliud nisi quaedam unitas qualitatis. Ergo substantialem similtudinem individuorum species colligere manifestum est, substantialemn vero similitudinem specierum genera contrahunt et ad se ipsa reducunt. »

[2] *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, liB. III, 2, p. 200^{5-8} & $^{14-17}$: « Alia est enim *substantialis forma* species quae humanitas nuncupatur (…) » et « et [species] substantialem qualitatem ».

[3] La chose étant « infinitis vestita formis », sans qu'aucune intellection, selon Boèce, « infinita circumdat ».

[4] LI, éd. Geyer, p. 26^{2-3} : « Sic et intellectus per abstractionem divisim attendit, non divisa, alioquin cassus esset ».

[5] LI, éd. Geyer, p. 26^{11-15} : « Unde Boethius animo potestatem hanc adscribit, ut ratione sua possit et disiuncta componere et composita resolvere, in neutro tamen rei naturam excedens,

dans le *Tractatus de Intellectibus,* Abélard précise que l'intellection de la chose n'est *cassa* que si « je la vise en un autre *statut* que celui qu'elle a en elle-même »[1].

Autrement dit, le fondement *in re* de l'abstraction est un *status*, par exemple « être homme », « être corps », ou « être blanc », tel que nous savons que « esse hominem non est homo nec res aliqua », et cela sans que ce statut soit réductible au nom dont il est la cause d'imposition - il est « ex operatione naturae »[2] - ou à l'intellection engendrée par ce nom. Nous savons, en effet que « omnis causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa » et, bien entendu, il n'y a toujours pas d'*intellectus* qui soit en lui-même infini. Abélard substitue à ce que Boèce décrit comme une propriété ou une forme (incorporelle, i.e. non matérielle) ou une qualité substantielle par contradistinction de cette forme, ou propriété, ou qualité accidentelle qu'est la Socratité de Socrate, ce qu'il nomme « statut générique ou spécifique ». Ce statut « habet esse ex operatione naturae » : il est objectif mais il n'est pas du tout réductible à une *res* (ou, bien entendu, à plusieurs, soit à une *collectio rerum*). Ce statut définissant d'objet n'est pas du tout un objet : Abélard pose – aporétiquement et tel que dit mieux qui pourra – une distinction entre *res* (objet) et *status* (statut définissant (« générique ou spécifique ») d'objet) qui ne se résout ni en une identité *numero* – le statut n'est pas une *res* – ni en une opposition *numero* (auquel cas l'abstraction serait *cassa*). Nous comprenons cette distinction comme la réception d'une distinction entre concept (propriété définissante) et objet reçue dans le sens de son objectivité, de sa non-réductibilité sans reste : le statut est ce qui fonde objectivement l'imposition du nom universel – autrement dit, ce qui fait que l'intellection qu'il engendre n'est pas *cassa* – mais il n'est pas réductible à une ou plusieurs choses (*individuelles*) parce que l'extension qui lui serait égale est « in se ipsa infinita nec ullo rerum termino inclusa ». On comprend en effet que comme le nombre des individus possibles est infini (pour Abélard et toutes ses sources) et que le nom universel doit être imposé tel qu'il puisse être prédiqué avec vérité de *tous*[3] et tel qu'il doit être exclu

---

sed solum id quod in rei natura est, percipiens. *Alioquin non esset ratio, sed opinio, scilicet si a statu rei intelligentia deviaret.* »

[1] *Tractatus de intellectibus,* § 81, éd. P. Morin, p. 78 : « (…) intelligo hanc rem aliter quam sit, *hoc est in statu alio eam attendo quam ipsa in se habeat.* »

[2] Ce qui, bien entendu, n'est le cas d'aucun nom.

[3] Si le nombre total des individus dont l'universel est prédicable avec vérité est « n » à l'exclusion de son successeur, il faut que nous ayons un moyen raisonnable d'exclure ce successeur de la prédicabilité de l'universel en question. Abélard constate simplement, que dans l'état de nos connaissances, qui ne sont pas celle d'un être omniscient, nous n'en avons

par principe que puisse exister un individu tel dont le prédicat correspondant serait faux, l'extension équivalente au statut ne peut être qu' « in se ipsa infinita nec ullo rerum termino inclusa ».

Abélard substitue à la clause de réductibilité à l'identité *numero* - arithmétique, non-ambiguë - du fondement de l'universel avec une réalité donnée à la sensation et singulière, une distinction entre statut définitionnel d'objet et *res* (singulière) qui ne se résout ni en une identité arithmétique ni en une opposition *numero* : le statut (définitionnel d'objet) n'est pas du tout une chose (sensible ou intelligible) mais un concept[1] – ce sans quoi la chose est indiscernable dans son unité et sa permanence. Il est, par ailleurs, tout à fait clair que le « statut » ontologique du *status* est aporétique : il n'est ni une ni plusieurs *res* mais il est *ex operatione naturae.* On peut comprendre que tout ce qui est objectif (c'est-à-dire *ex operatione naturae* – non réductible à une libre convention) n'est pas nécessairement susceptible d'être posé comme indépendant de notre esprit, au sens où il est faux que tout ce qui n'est pas réductible à une libre convention de notre esprit (i.e. est objectif) soit réductible à une pure donnée sensible ou à une pure combinaison de données sensibles indépendantes de l'esprit qui les perçoit. Au-delà d'une simple combinaison sans cesse changeante

---

aucun et que la limitation à « n » – à l'exclusion de « n + 1 » – du nombre d'individus possibles dont l'universel est prédicable avec vérité serait affecté d'un arbitraire injustifiable de manière rationnelle.

[1] Ce qu'Abélard nomme « *status* » est certainement quelque chose de plus proche du *Begriff* frégéen que du « signe mental » ockhamiste: Abélard dit que différer par le statut, c'est différer par la définition (donc le statut est l'*esse rei* boécien), ce statut n'est ni une chose, ni un nom, ni une intellection (en tant que celle-ci est un acte psychologique privé de tel esprit) – cependant, c'est une entité objective qui « est par oeuvre de la nature » et qui n'est accessible qu'à la raison (elle relève donc d'un « monde intelligible » et non « sensible ») : ontologiquement, cette entité est aporétique ; sémantiquement, elle est insaturée (« être X » à l'infinitif), essentiellement prédicative (désignée par le verbe être suivi d'un nom à l'accusatif, en position transitive, donc : « esse hominem », « esse albedinem » etc… ;) et de nature intensionnelle (elle n'est réductible ni à une ni à plusieurs *res numero discretae*). Enfin, l'extension totale qui lui correspond est en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses (individuelles). Par ailleurs, contrairement à Boèce, Abélard n'admet nulle part d'entités « incorporelles », s'agissant du fondement des universaux : il n'est *jamais* question d'une telle entité sous sa plume. Nous en concluons que l'approximation moderne la moins infidèle - au sens où il en faut bien une - est ce que Frege nomme « Begriff », qui est tout autre chose qu'une représentation ou une simple construction mentale (« Vorstellung »), et qui doit être reçu dans le sens de sa pleine objectivité (« status qui habet esse ex operatione naturae », dit Abélard), une objectivité non réductible sans reste aux données singulières de l'expérience sensible. M. Tweedale (*Abailard on universals,* Amsterdam, 1976), va dans le même sens que nous (sur ce point). Par ailleurs, nous verrons que le terme « conceptus » n'a pas chez Abélard le sens moderne de « concept » (par exemple, chez Frege) : il désigne, chez Abélard, une construction mentale au sens où « innombrables sont les *conceptus* en lesquels la nature humaine est pensée » : Abélard ne veut évidemment pas dire qu'il y a d'innombrables concepts de l'homme. Ici « conceptus » est plus proche de « Vorstellung » que de « Begriff ». Et ce qui corrrespond au moderne « Begriff » est plus proche de ce que ce qu'Abélard nomme « status generalis vel specialis » : « être X », par contradistinction de la « res quae est X », de l'objet, donc.

de pures données sensorielles, il faut, pour discerner un objet dans son identité et sa permanence, ramener ce faisceau de propriétés sous un certain statut définitionnel d'objet : « être X ». C'est dans ce cadre, que nous devons comprendre l'affirmation d'Abélard selon laquelle c'est le statut qui fonde *in re* le caractère non vain de l'abstraction – le statut et non une « qualitas » ou une « proprietas » ou une « forma » qui serait *in re* une « similitudo substantialis » incorporelle et singulière. Abélard, s'il est volontairement aporétique dans la définition ontologique du *status*, est, nous semble-t-il, plus clair. Et c'est bien le *statut générique ou spécifique* qui est la contrepartie chez Abélard de cette « propriété » ou « forme » ou « qualité » substantielle qui incarne la « ressemblance substantielle » des individus : « Nous pouvons appeler statut de l'homme les choses elles-mêmes établies dans[1] la

[1] La traduction de cette phrase pose problème. Geyer corrige « non natura » qu'on peut lire sur le manuscrit en « in natura ». On a proposé de maintenir « non » (M. Twedale, *Abailard on Universals,* p. 207) ou encore de lire « nunc » (L.M. de Rijk, *Martin M. Twedale on Abailard,. Some Criticisms of a Fascinating Venture,* Vivarium, 23 (1985), p. 81-97 (ici p. 94)). A. de Libera (*L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, 1999, p. 374-375) propose de conserver la lecture de Geyer. Il est difficile de trancher en l'état du manuscrit. Mais effectivement la lecture de Geyer nous paraît la plus problable. Cependant, nous ne croyons pas, comme le propose A. de Libera, que le *status* soit réductible à « une certaine combinaison de propriétés particulières posées dans sa nature». Cette lecture conçoit le statut comme une combinaison de différences substantielles : « Il y a donc un fondement réel à ce qu'on appelle le statut d'homme, même si ce statut n'est pas lui-même une chose : ce fondement réel, ce sont les mortalités particulières, les rationalités particulières, etc…, qui sont, elles, des choses authentiques, identiquement combinées en chaque individu humain ». Cette lecture nous paraît se heurter à plusieurs difficultés : 1°) Elle ne bénéficie du support explicite d'aucun texte d'Abélard ; 2°) elle est paradoxale en cela qu'elle cherche un fondement pour le statut d'homme qui est lui-même – ce qui, cette fois, est explicitement affirmé par Abélard – le fondement « in natura » de la prédicabilité de l'universel : Abélard ne va nulle part au-delà – ce fondement *doit nous suffire* – si l'on veut la réduction (à des propriétés singulières), il faut aller au-delà de ce que dit effectivement Abélard ; 3°) il est très douteux qu'Abélard ait exclu du statut spécifique « esse hominem » le genre en se limitant aux seules différences : par exemple on a (LI, éd. Geyer, p. 158^{15-18}) : « Quare dixit ‚quale aliquid' et non simpliciter ‚quale', determinat quia scilicet *non tantum qualitatis significationem tenent secundae substantiae, verum etiam certum statum secundae continent* » ou plus décisivement encore (p. 157^{37}-158^{2}) : « Non enim qualitatis tantum significationem [secundae substantiae] tenent, verum etiam certam essentiae naturam designant ; *non enim homo dicit simpliciter affectum rationalitate vel mortalitate, verum animalis quoque naturam determinat,* alioquin sumptum esset vocabulum, non substantivum, nec corpus proponit simpliciter quod corporeum, verum etiam *substantiae* significationem includit tantundem dicens quantum dicit *substantia* corporea ».(c'est nous qui soulignons) ; enfin, 4°) cette lecture nous paraît difficile à concilier avec le texte suivant du *De Specie* des *Gloses sur Porphyre* de la LI (éd. Geyer, p. 42^{30} – 43^{4}) : « Quidam autem hanc compositionem quae humanitas dicitur, aliter accipiunt, quandam scilicet formam, quae innascitur, ita hanc substantialem quia a substantialibus formis venit. Sed occurit quaestio, cum sit forma in homine, utrum substantialis an accidentalis. Sed si substantialis, quomodo ex conventu substantialium innascitur, cum ipsa sit una substantialium ? Quod si accidentalis, profecto posset homo sine illa permanere. Quod fortasse poterit concedi. Sic namque rationalitas et mortalitas ceteraeque formae substantiales hominis, per quas solas homo subsistit, ad animal possent adiungi in constitutione hominis, ut *non necesse sit* ex conventu earum vel humanitatem vel aliam formam innasci. Alioquin et ex humanitae rursus alia forma et ex illa iterum alia usque in infinitum simili ratione nasceretur ». Abélard commente le texte du livre III du *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre*, où

nature de l'homme dont celui qui a imposé le mot a conçu la *ressemblance* commune »[1]. Le statut est ce tout : « les choses singulières [Socrate, Platon, etc…] établies dans la nature de l'homme dont *l'impositor nominis* a conçu la ressemblance commune » tel que ce tout-là – ce fait cognitif et conceptuel total-là - est dénué de tout arbitraire (« habet esse ex operatione naturae ») et fonde l'universel définitionnel correspondant comme l'intellection que cet universel engendre sans que cette *causa* soit elle-même réductible – en aucune façon – à une chose (individuelle) ou à la propriété d'une chose (individuelle). Il s'agit – sur le fond – d'une distinction entre la « *res quae est X* » (ce que nous appelons depuis Frege « objet ») et « *esse X* » (ce que nous appelons depuis Frege « concept ») reçue dans le sens de son

---

Boèce ajoute aux deux sens distingués par Porphyre pour le terme « espèce » un troisième sens : celui de « forme substantielle » « ut [commente Abélard] rationalitas et mortalitas in homine quas [Boethius] humanitatis nomine vocat » (LI, éd. Geyer, p. 42^{15-17}). Or, Abélard juste après le passage qui ne concède ce sens que si la *forma substantialis* en question est … accidentelle (sinon nous avons une régression à l'infini), conclut : « Sic junge : genus dicitur tribus modis ; sed species *his duobus* » (LI, éd. Geyer, p. 43^{5-6} : à comparer avec Boèce : « Nos vero *triplicem* speciei significationem esse subicimus », éd. Shepps-Brandt, p. 201^{2-3}), c'est-à-dire 1) « species » au sens de « terribilis specie » et 2) « species » au sens « philosophique » de ce qui est subordonné au genre, i.e. « praedicabilis de differentibus numero in quid » et…c'est tout. Le troisième sens (Boèce : « Alia est enim subtantialis formae species quae humanitatis nuncupatur, eaque non est quasi supposita animali, sed tanquam ipsa qualitas substantiam monstrans », éd. Shepps-Brandt, p. 200^{7-10}) est tout simplement *supprimé*. Or, on voit bien que ce sens est essentiel à la théorie du sujet unique : c'est cette *forma substantialis* qui est singulière *in re* (c'est-à-dire sans requérir la pluralité). Pour toutes ces raisons, il nous semble que la lecture que propose A. de Libera (sur ce point précis-là) ne peut pas convenir ici : elle est beaucoup plus proche du texte de Boèce que du texte d'Abélard.

Pour notre part – faute de mieux – nous lisons aussi « in » et nous comprenons : « nous pouvons appeler « statut de l'homme » les réalités singulières elles-mêmes (les individus qui sont homme) établies dans la nature de l'homme, choses dont celui qui a imposé le nom, a conçu la ressemblance commune » : le statut, c'est ce tout, c'est-à-dire simplement ce que vient de dire Abélard : « (…) nous disons que celui-ci et celui-là conviennent dans le statut de l'homme *c'est-à-dire en cela qu'ils sont hommes* », tel que « nous ne voulons rien dire d'autre sinon qu'ils sont des hommes, et que, selon cela, ils ne diffèrent en rien, selon, dis-je, qu'ils sont des hommes, bien que nous n'en appellions à aucune *essentia* » (« (…) cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, convenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre, secundum, hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam . » Ed. Geyer, p. $20^{3-6.}$). Abélard répète dans la phrase en question ce qu'il vient de dire d'une autre manière : « Nous appelons « statut de l'homme » l'être-homme lui-même, lequel n'est pas une chose, [être-homme] que nous avons dit aussi la cause commune de l'imposition du nom aux [individus] singuliers selon ce fait qu'eux-mêmes conviennent entre eux » (« Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis *ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt.* » Ed. Geyer, p. 20^{7-9}). Abélard répète exactement ce même propos dans la phrase en question (« res ipsas in natura hominis statutas (…) quarum communem similitidunem ille concipit qui vocabulum imposuit »). Le statut est les choses singulières *selon* qu'elles conviennent entre elles, une *vérité* (le statut est i*nséparable* de la vérité de la proposition dit *passim* Abélard) qui n'est aucune *essentia.* C'est tout et, si l'on s'en tient à Abélard, cela doit nous suffire.

[1] LI, *Gloses sur Porphyre,* éd. Geyer, p. 20^{12-14} : « Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concipit, qui vocabulum imposuit ».

objectivité (la « causa » « habet esse ex operatione naturae » et « nec ullo rerum termino inclusa est »). Autrement dit, et c'est nous semble-t-il le point décisif, Abélard substitue à la clause de réductibilité à l'identité *numero* de Boèce (« unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet »[1]) une distinction entre la ou les *res* nommées par l'universel et le *status* qui fonde son imposition (et fonde le caractère non-*cassus* de l'abstraction) qui ne se résout – de fait – ni en une identité *numero,* ni en une opposition *numero :* une distinction qualitative qui, nous semble-t-il, s'explique avec une certaine limpidité lorsqu'Abélard entreprend de préciser que « omnis causa impositionis universalis nominis in ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa »[2]. Le fondement de l'imposition des universaux définitionnels comme de l'intellection que ces universaux engendrent n'est pour notre connaissance réductible ni à une chose ni à la propriété – même « incorporelle » - d'une chose. *Nulle part* une telle clause de réductibilité n'est soutenue par Abélard. La *causa* de l'imposition de l'universel n'est pas du tout une *res* ou la propriété – corporelle ou non – d'une *res.* Cela fait une vraie différence avec Boèce !

* *
*

. *Abélard et l'abstraction.*

Que dit Abélard de cette seconde partie de l'aporie, celle qui concerne non l'existence d'une chose ou d'une collection de choses universelles, mais le fondement de l'intellection des universaux ? Abélard résume le propos de Boèce en un syllogisme :

> Ayant montré le premier inconvénient, à savoir que [les genres et les espèces] ne sont pas, il en montre un autre, à savoir que [les genres et les espèces] ne sont pas sainement intelligés : [A] toute intellection obtenue d'une certaine chose autrement que celle-ci ne se tient, est vaine et vide ; et [B] l'intellection des genres et des espèces est obtenue d'une certaine chose autrement que celle-ci ne se tient ; donc [C], elle n'est pas saine. A

[1] *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* éd. Shepps-Brand, lib. I, 11, p. 167^{4-7}.
[2] LI, *Gloses sur Porphyre,* éd. Geyer, p. 85^{7-9}.

> partir de tout cela, il est clair que les genres et les espèces ni ne sont ni ne sont sainement intelligés[1].

Cette deuxième partie de l'aporie est « sophistique »[2], écrit Abélard :

> En revanche cette partie qui prouve que les intellections des genres et des espèces sont vaines, [Boèce] l'a déterminée comme sophistique, puisque la première proposition de l'argumentation est vraie et fausse. Elle est vraie ainsi : « Toute intellection obtenue de la chose autrement que la chose ne se tient, c'est-à-dire qui conçoit la chose autrement qu'elle n'est, est vide et vaine ». Et en ce sens, la mineure[3] est fausse, puisque les intellections des genres et des espèces ne conçoivent pas les choses autrement qu'elles ne sont. La même proposition est fausse ainsi : « Toute intellection obtenue de la chose etc…, c'est-à-dire : toute intellection qui a un autre mode en concevant [la chose] que la chose ne se tient en existant, est vaine ». En ce sens, la mineure est vraie. Le fait est que l'intellection de cette expression signifiante « corps » a un autre mode en concevant que le corps en existant, parce que cette intellection conçoit la substance avec la corporéité seule, telle qu'elle ne vise aucune autre forme, alors que cette forme n'existe pas seule. Semblablement, lorsque quelqu'un parlant rapidement de celui qui court lentement, dit qu'il court, assurément, il le dit autrement faire cela qu'il ne le fait, puisqu'il dit rapidement ce que lui-même ne fait pas rapidement[4]. C'est pourquoi il est clair que les intellections des universaux ne sont ni vaines ni vides même si ils ont un autre mode en concevant que la chose en existant[5].

---

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 529^{22-27} : « Ostenso priori inconvenienti, scilicet quod non sunt, probat aliud, scilicet quod non sane intelliguntur, hoc modo : Omnis intellectus habitus de aliqua re quam re se habet, vanus et cassus est ; et intellectus generum et specierum habetur de re aliqua aliter quam res se habet ; non est igitur sanus. Ex his omnibus patet genera et species nec esse nec sane intelligi. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 31^{36-37} : « (…) quod eum intellectum vanum esse sophistice ostendit, eo scilicet quod aliter quam res subsistat, habeatur, cum sit per abstractionem . » LNPS, éd. Geyer, p. 530^{1-2} : « Hanc vero partem quam probat, intellectus generum et specierum cassos esse, determinavit utpote sophisticam (..) ».

[3] Qui est : « Et intellectus generum et specierum habetur de re aliqua aliter quam res habet ».

[4] Et on se rappelle que pour Abélard les universaux sont des noms et non des choses (ou des intellections).

[5] LNPS, éd. Geyer, p. 530^{1-19} : « Hanc vero partem quam probat intellectus generum et specierum cassos esse, determinavit utpote sophisticam, cum argumentationis prima propositio sit vera et falsa. Vera est ita : Omnis intellectus habitus de re aliter, quam res se habet, idest qui concipit rem aliter quam sit, cassus est et vanus. Et in hoc sensu falsa est assumptio, cum intellectus generum et specierum non concipiant res aliter quam sunt. Falsa est eadem propositio ita : Omnis intellectus habitus de re etc., idest omnis intellectus, qui habet alium modum in concipiendio quam res se habet in intellectus huius vocis corpus habet alium modum in concipiendo quam corpus in existendo, quia iste intellectus concipit substantiam cum corporeitate tantum, ita scilicet, ut nullam aliam formam attendat, corpus vero cum illa forma tantum non existat. Similiter cum aliquis loquens celeriter de eo qui lente currit, dicit

Ainsi l'intellection conçoit la chose avec la corporéité seule là où la chose ne subsiste pas avec la corporéité seule. L'abstraction est une simplification du réel : la chose est, en effet, dit Abélard, « vestita infinitis formis »[1], et nous n'avons pas d'intellection infinie[2].

L'argumentation est sophistique parce que les prémisses sont ambiguës et peuvent être reçues en deux sens qui font varier leur valeur de vérité selon que l'adverbe « aliter » modalise « intelligere » ou « esse ». C'est ce qu'explicite Abélard dans le *Tractatus de Intellectibus* :

> Et, certes, en ce premier sens, cet adverbe « autrement » est lié à ce verbe « j'intellige » comme mode de celui-ci ; mais, dans le second sens, il est lié au participe ou à l'infinitif du verbe qui suit, [participe ou infinitif] qu'on pressent en le sous-entendant a partir de son verbe lui-même[3], comme si on disait : « J'intellige la chose *étant* autrement ou *être* autrement qu'elle n'est, ou *se tenant* autrement ou *se tenir* autrement qu'elle ne se tient »[4].

Et je ne crois pas – « existimatio » - la chose être « ut concipio ».

D'où cette conclusion d'Abélard :

> Si, en effet, on demande si toute intellection qui a un autre mode de viser [la chose] que la chose n'a de subsister est vaine, il ne faut pas le concéder. Car multiples et innombrables [innumerabiles] sont les modes d'intelligence de n'importe quelle chose, qui ne sont pas ceux de son existence, comme il est clair à partir de ce qui a été dit plus haut[5].

---

eum currere, utique aliter dicit eum hoc facerequam ipse faciat, quia celeriter dicit quod ille celeriter non facit. Constat itaque intellectus universalium nec vanos nec cassos esse, etsi alium modum habeant in concipiendo quam res in existendo. »

[1] LI, éd. Geyer, p. 25^{6-9} : « Verbi gratia huius hominis substantia et corpus est et animal et homo et infinitis vestita formis (…) » (« Par exemple, la substance de cet homme et est un corps et est un animal et est revêtue de formes en nombre infini… »).

[2] Cette thèse (qu'on retrouve chez Leibniz ou Kant) – la compréhension infinie de l'individuel – est, bien qu'Abélard ne pouvait pas lire ce texte, une thèse *aristotélicienne*. Cf. sur ce point tout le livre Z de la *Métaphysique.*

[3] Abélard veut dire que cette phrase « j'intellige la chose autrement qu'elle n'est » n'est fausse que si est sous-entendu après « j'intellige » « étant (ou être) autrement qu'elle n'est ».

[4] *Tractatus de Intellectibus*, § 81, éd. P. Morin, p. 78 : « Et in primo quidem sensu, hoc adverbium 'aliter' ad hoc verbum 'intelligo' tamquam modus ipsius copulatur ; in secundo vero sensu, ad participium vel infinitivum verbi sequentis, quod ex ipso verbo suo subaudiendum innuitur, ac si ita dicatur 'intelligo rem aliter entem' vel 'aliter esse quam ipsa sit', vel 'aliter se habentem' vel 'se habere quam se habeat'. »

[5] *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 82, p. 80 : « Si enim queratur utrum omnis intellectus qui alium modum attendendi habet quam res susbistendi vanus sit ? non est concedendum. Multi namque et innumerabiles modi sunt intelligentiae cuiuslibet rei, qui non sunt existentiae ipsius, sicut ex suprapositis liquet. »

Ce qu'a dit Abélard plus haut, c'est qu'aussi loin qu'on aille on ne peut trouver d'intellection qui ne conçoive autrement la chose qu'elle n'existe. Ainsi dans le *Tractatus de Intellectibus :*

> Si itaque quotiens animus rem quamlibet aliter intelligit quam subsistit, vanus dicendus sit intellectus, *quis intellectus humanus*[1], iuxta rationes expositas, vanus dicendus non est [2] ?

La réponse (au vu des *rationes expositas*) est claire : *toutes* les intellections doivent être déclarées vaines. Ainsi et déjà, dans la LI, Abélard avait souligné que non seulement l'intellection engendrée par les universaux se produit nécessairement par abstraction (« (…) intellectus universalium (…) quos semper per abstractionem fieri necesse est »[3]), mais *aussi* celle engendrée par les noms singuliers :

> Nam et *intellectus singularium per abstractionem fiunt*[4], cum scilicet dicitur : haec substantia, haec albedo, hoc album. Nam per « hic homo » naturam tantum hominis, sed circa certum subiectum attendo, per « homo » vero illam eandem simpliciter quidem in se, non circa aliquem de hominibus[5].

Dans « hic homo » et dans « homo », c'est la même nature[6] qui est visée - soit « animal gressibile bipes » ou « animal rationale mortale » - le même concept objectif donc, mais, *dans les deux cas,* l'intellection se fait par abstraction et ne conçoit pas la chose telle qu'elle subsiste: elle ne conçoit pas le « tout » de la chose (« non omnium naturarum vel proprietatum quae in rebus subiectis sunt »[7]). En effet, la chose est « infinita vestita formis », revêtue de

---

[1] C'est nous qui soulignons.

[2] *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 77, p. 74 : « C'est pourquoi si, à chaque fois que l'esprit intellige quelque chose autrement qu'il n'existe, l'intellection doit être dite vaine, quelle intellection humaine, selon les raisons exposées, ne doit pas être dite vaine ? »

[3] LI, éd. Geyer, p. 27^{18-20}.

[4] C'est nous qui soulignons.

[5] LI, éd. Geyer, p.27^{24-29} : « Car les intellections des [noms] singuliers se font aussi par abstraction, comme lorsqu'on dit « cette substance-ci », « ce corps-ci », « cet animal-ci », « cette blancheur-ci», « ce blanc-ci ». En effet, par « cet homme-ci », je vise seulement la nature de l'homme, mais en rapport avec un sujet déterminé, alors que par « homme », [je vise] cette même nature simplement, certes, en elle-même et non en rapport avec quelqu'un des hommes. »

[6] En ce sens-là, et uniquement en ce sens-là, la sujet de la singularité et de l'universalité est unique : c'est la même nature qui est intelligée « discrete » et « indiscrete » mais cette « natura sive proprietas » d'un statut spécifique ou générique n'est pas du tout une chose (ou la propriété singulière d'une chose) et n'est pas du tout réductible à la donnée singulière de la sensation. Ce n'est pas la même théorie et la confusion ne pourrait relever que du contresens. Pour Boèce cette « ultima similitudo » qu'est l' « humanitas » « est faite sensible lorsqu'elle est dans les choses singulières » (*In Isagogen,*, éd. Shepps-Brandt, p. 166^{18-19}), là où Abélard pose que « humanitas non venit ad sensum, sed sola ratione distinguitur » (LNPS, éd. Geyer, p. 542^{7-8}). Et par ailleurs le *status* générique ou spécifique n'est réductible ni à une ni à plusieurs choses : il est la cause d'imposition du nom universel et, à ce titre, « n'est enclos en aucune limite de choses » (« [omnis causa impositionis universalis nominis] *nec ullo rerum termino inclusa* », LI, éd. Geyer, p. 85^{8-9}).

[7] LI, éd. Geyer, p. 27^{21}.

formes en nombre infini et, comme Boèce le souligne lui-même (« nullus enim intellectus infinita circumdat »[1]), nous n'avons certes pas d'intellection infinie (et nous ne nous autorisons pas la facilité de faire « comme si »).

En d'autres termes, Abélard cherche en vain l'intellection nécessaire à la démonstration boécienne, soit une intellection qui ne soit pas abstraite mais conçoive son sujet tel qu'il subsiste *in re.* On voit que ce n'est le cas ni de l'intellection engendrée par « homme » *ni* de l'intellection engendrée par « cet homme-ci ». Sera-ce le cas de celle engendrée par « Socrates » ou « Brunellus » ? Pas même : « Nous recevons ces deux noms « Socrate » et « cet homme-ci » pour entièrement le même en cet art [la logique] et nous voulons ici qu'ils ne soient désignatifs d'aucun accident de Socrate, mais désignent seulement la substance de l'homme en son discernement personnel »[2]. D'où il résulte, l'intellection engendrée par « Socrates » et « hic homo » étant la même, que l'intellection engendrée par les noms propres (« Socrates » soit « hic homo ») est tout aussi abstraite que celle engendrée par les universaux. C'est une thèse importante. Dans ces conditions, on comprend ce que dit Abélard dans le *Tractatus de Intellectibus :* « Si à chaque fois que l'esprit intellige quelque chose autrement qu'il n'existe, l'intellection doit être dite vaine, quelle intellection humaine (…) ne doit pas être dite vaine ? ».

« In hac arte », à la différence de Boèce et, par exemple, de Gilbert de la Porrée[3], Abélard ne reçoit pas la notion (boécienne) de *Platonitas* (ou de *Socratitas*) que Boèce avait forgée (« ficto nomine » dit-il[4]) pour désigner la collection totale des accidents de Platon par laquelle celui-ci se distingue de tout autre individu de même espèce, cette même collection ne pouvant être retrouvée

---

[1] *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphye,* éd. Shepps-Brandt, p. 226^{2-3}.

[2] LI, *Gloses sur Porphyre,* éd. Geyer, p. 65^{5-9} : « Unde pro eodem penitus haec duo nomina 'Socrates' et 'hic homo' in hac arte accipimus, et nullius accidentis Socratis designativa esse hic volumus, sed tantum hominis substantiam in personali discretione designare. »

[3] Sur ce point chez Gilbert de la Porrée, cf. en particulier, J. Jolivet, « Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée », *Revue de métaphysiue et de Morale*, n° 1/ 1992, p. 111-155.

[4] Boèce, *In librum De Interpretatione Edition secunda,* P.L. 64, col. 463A : « Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietas Platonitas appeletur, eo enim modo qualitatem hanc Platonitatem ficto vocabula nuncupare possumus, quomodo hominis qualitatem dicimus humanitatem (…) » [Allons donc : que cette propriété incommunicable de Platon soit appelée « Platonité » ; en effet, nous pouvons nommer cette qualité de Platon par un vocable forgé sur ce mode où nous disons pour la qualité de l'homme « humanité » (…). » Le propos de Boèce est clair, la chose individuelle est porteuse de deux « qualités », toutes deux singulières « in re » : l'un est « communicable » à plusieurs (l' « humanitas ») communica*bilité* qu'actualise le geste abstractif de l'intellection (elle est dans l'intellection communi*quée* à plusieurs bien que singulière « in re »), l'autre, la « Platonitas » est, par contre, « incommunicabilis » à plusieurs, c'est-à-dire reste singulière « in intellectu » comme « in re ».

identiquement en un autre (à la différence de l' « humanitas »). Le texte de Boèce est ambigu et il semble parfois que ce soit cette collection totale qui fasse l'individualité de Socrate ou de Platon. Gilbert de la Porrée, reprenant cette notion boécienne, corrigera : « non facit, sed probat » ; elle n'individualise pas - comme Abélard le note *passim*, cela impliquerait que les accidents précèdent (ontologiquement) la substance en laquelle ils ont leur être et sont « fondés » - mais cette collection permet de reconnaître (« probat ») Socrate comme différant de tout autre individu de même espèce. Gilbert de la Porrée substitue à une lecture ontologique de la *Socratitas,* une lecture seulement gnoséologique. Par contre, pour Abélard, la notion de *Socratitas* n'a pas du tout sa place *in hac arte* (en logique). De même que pour la sémantique de « phoenix », Abélard se distingue ici radicalement de Boèce (et de Gilbert de la Porrée). Abélard ne fait aucun usage dans sa propre sémantique de ce terme qu'il n'utilise que pour le critiquer (un point rarement relevé, ce qui est le cas aussi de la sémantique de « phoenix »).

. Le rejet de la « socratitas » boécienne.

Abélard pense que l'intellection des accidents ni ne fait ni ne « prouve » (« probat ») l'individualité de la chose : elle n'est, dit-il, que « approbativa » - elle confirme l'intellection de l'objet comme numériquement séparé - mais elle n'est pas « illativa » : elle n'a pas valeur inférentielle. C'est pourquoi « in hac arte », c'est-à-dire en logique, la notion de *Socratitas* n'a pas à être reçue. On a ainsi dans la LI [1]: « (…) ut magis haec coniunctio [accidentium] hoc loco comprobativa sit quam illativa ». Et de même dans la LNPS[2] : « Hoc loco haec coniunctio ergo magis approbativa quam illativa est intelligenda (…) ». L'intellection des accidents (telle que nous nous souvenons que nous n'avons pas d'intellection infinie) n'a qu'une valeur descriptive de l'objet, et, bien entendu, le même objet pourra être décrit, au même moment ou dans des temps différents, de bien des manières : de là, deux descriptions différentes entre elles pourront correspondre – rien ne permet de l'exclure absolument – à un *ou* à plusieurs objets. Aucune description ne peut nous donner la certitude que l'objet défini est « personnellement ou numériquement séparé » (« personaliter sive numero discretus ») : l' « illatio » (l'inférence) n'est pas bonne. La *res* est *vestita infinitis formis,* ainsi notre intellection de toutes les formes dont est vêtu Socrate devrait être elle-même *infinita* pour

[1] LI, éd. Geyer, p. 63^{26-27}.
[2] LNPS, éd Geyer, p. 556^{8-9}.

permettre d'identifer de manière nécessaire (avec force d'inférence) Socrate en le discernant de toute autre individu. La procédure manque à l'effectivité et la « compréhension » infinie qu'Abélard attache à l'individuel est une clause dont il aurait pu vérifier le caractère aristotélicien s'il avait pu lire le livre Z de la *Métaphysique.* Or, il est clair que nous devons pouvoir identifier – sans ambiguïté – l'objet dont nous énonçons quelque chose si nous voulons que nos propositions puissent être vraies ou fausse de cet objet.

Boèce pense que la description des accidents suffit à identifier la séparation numérique (c'est-à-dire non-ambiguë) d'objets de même définition, ne serait-ce que parce que deux objets ne pourront occuper le même lieu (un accident) en même temps. Ainsi par au moins une de ses propriétés – le lieu – chaque individu différera de tout autre et, en chaque moment du temps, la collection totale des propriétés accidentelles inhérant à un individu ne pourra identiquement appartenir à un autre ; mais, bien entendu, en des temps différents, chaque individu (tel qu'identifié de cette manière) différera non seulement de tout autre mais aussi de lui-même, puisqu'aussi bien la propriété identifiant l'individu comme tel est accidentelle. De là, en des temps différents, deux descriptions différentes entre elles pourront correspondre à deux ou à un seul objet : Socrate debout et Socrate assis, la collection totale des accidents n'est plus la même et nous avons donc deux *socratitates* différentes, ainsi deux objets. Si la différence des accidents fait – ou permet de reconnaître – la différence *numero*, faudra-t-il admettre que de cette diversité de collections d'accidents nous devons conclure à la diversité numérique des objets ? Une collection n'est rien d'autre que ses éléments *simul* (en tout cas pour Abélard) ; la suppression ou l'ajout d'un seul élément « périme », en logique, cette collection-là, ceci au sens où « n = n + 1 ou n –1 » est toujours faux. En fait, nous risquons d'avoir (ou de discerner) autant d'individus qu'il y a d'instants dans le temps, ne serait-ce que parce que le temps lui-même est un accident, que chaque collection a ainsi la durée d'un instant et qu'une collection n'étant que la somme de ses membres, on a de fait et en toute rigueur à chaque instant nouveau une collection nouvelle et *différente*. Si la différence des collections d'accidents fait (le discernement de) la différence des individus, on a en toute rigueur pour « Socrates hodie » et « Socrates cras », deux objets « Socrate » et non un. En effet, note Abélard, les objets de la *physica* ont tendance, « per influxum et effluxum » à changer continûment :

> Nota, quod Socrates significat hanc substantiam, quia hunc hominem, *nec tamen significat hanc substantiam quae assidue variatur per influxum et effluxum*, quia si significaret hanc substantiam qua modo est Socrates et cras esssentiam quae cras erit Socrates, *cum non eadem essentia hodie et cras sit Socrates*, *saepe mutaret significationem, quod est inconveniens*[1].

Il semble bien que pour « voir » au-delà de la multiplicité et de la variation continue des aspects sensibles un seul et même objet, c'est-à-dire pour obtenir *un* objet à partir de ses aspects variés, dans l'unité et la permanence requise pour sa connaissance, il faille plus que la simple somme des accidents sensibles de cet objet, plus qu'une simple combinaison de sensations : il y faut – c'est la doctrine constante d'Abélard – l'intuition d'un certain *status*, d'un certain statut d'objet. Le rejet de la *Socratitas* boécienne n'est pas seulement ontologique au sens où pour Abélard comme pour Gilbert de la Porrée, il est faux que les individus diffèrent par les seuls accidents et qu'ainsi la diversité individuelle soit purement accidentelle. En ce sens, en effet, les accidents au lieu de devoir leur existence à la substance en laquelle ils sont « fondés » (Abélard utilise le terme de *fundamentum*), seraient antérieurs à elle, puisqu'ils fonderaient son individualité et, ainsi, ne pourraient lui appartenir[2] : « Mais si nous disons que les individus de l'homme, tels que Socrate ou cet homme-ci, sont produits par les propriétés accidentelles, il en résulte que les accidents qui accomplissent l'individu, sont naturellement antérieurs aux individus auxquels ils confèrent l'être. C'est pourquoi les accidents ne peuvent devoir leur être [inesse] à l'[individu] ».

De plus cette *Socratitas,* si elle existe, sera elle-même une réalité individuelle, et, comme toute réalité individuelle est produite par les accidents, il faudra imaginer une autre forme fondant celle-là, qui, existante, demandera un autre forme pour fonder son individualité et ainsi de suite à l'infini[3].

---

[1] C'est nous qui soulignons. LNPS, éd. Geyer, p. 548^{4-10} : « Remarque que « Socrate » signifie cette substance-ci parce qu' [il signifie] cet homme-ci [soit un certain statut définitionnel (spécifique) d'objet], et, cependant, il ne signifie pas cette substance qui est continûment diversifiée par influx et reflux, parce que s'il signifiait cette substance-ci qui est aujourd'hui Socrate et l'étant (« essentia ») de demain qui sera Socrate demain, la signification changerait souvent, ce qui ne peut pas convenir ».

[2] « At vero si individua hominis per accidentales proprietates effici dicamus, ut Socratem vel hunc hominem, profecto accidentia quae perfectiva sunt individui, priora sunt naturaliter individuis, quibus esse conferunt, sicut rationalitate homine vel albedo albo corpore. Quare accidentia ei inesse non possunt ». LI, éd. Geyer, p. 64^{7-11}.

[3] « Sed cum velint omne individuum per accidentia effici, opportebit rursus ipsam socratitatem per propriam formam effici et illam iterum per aliam usque in infinitum. » LI, éd. Geyer, p. 65^{1-3}.

A l'inverse, Abélard pose le caractère essentiel de la diversité individuelle[1] :

> C'est pourquoi nous disons que les individus consistent seulement dans leur séparation personnelle, en ce que une chose une en soi est une chose séparée de toutes les autres, qui, tous les accidents étant supprimés, demeurerait toujours personnellement une en soi, et ne serait pas faite autre, et ne serait pas moins cet homme-ci, si tous les accidents étaient séparés d'elle, comme si elle n'était pas ce chauve ou ce camus[2].

La *Socratitas* n'est pas rejetée seulement comme fondant (ontologiquement) l'identité *numero* de l'objet, *mais aussi* comme fondant son discernement : c'est ici qu'Abélard, cessant, comme le fait Gilbert de la Porrée, d' « adapter » la sémantique de Boèce, rompt clairement avec elle. La *Socratité* de *Socrate* comme intellection de la collection totale de ses accidents ne peut fonder le discernement numérique – non-ambigu – de Socrate, parce que cette signification est aussi changeante et donc ambiguë, équivoque, que le sont au cours du temps les aspects variés d'un même objet. Abélard est très clair sur ce point, de la *Dialectica* à la LNPS. Ainsi nous avons dans la *Dialectica*[3] :

> […] le fait est que « Socrate » est le nom d'une substance individuelle et séparée et qu'il ne tient pas dans son imposition la signification des accidents [pas de *Socratitas* donc], puisque avant que Socrate n'ait été musicien, il était dit « Socrate », et après qu'il ne sera plus fils de Sophronisque[4], il sera dit « Socrate ». S'il en allait autrement, le nom propre serait dit de Socrate, en des temps différents selon la variation des accidents, équivoquement, sa signification changerait, et, certes, elle ne retiendrait pas le même sens, puisque, selon elle, il y aurait différentes définitions [de Socrate].

… Et il y aurait donc différents objets. Ainsi la *Socratitas* est rejetée non seulement comme fondant ontologiquement la diversité numérique des individus, mais aussi comme fondant pour ma connaissance le discernement des individus. Cette « qualitas

---

[1] « Dicimus itaque individua in personali tantum discretione consistere, in eo scilicet quod in se res una est discreta ab omnibus aliis, quae omnibus etiam accidentibus remotis in se una personaliter semper permaneret nec alia efficeretur nec minus hic homo esset, si omnia quoque separarentur accidentia, ut si hic calvus non esset vel hic simus. » LI, éd. Geyer, p. 64^{20-24}.

[2] Abélard prend des exemples d'accidents traditionnellement réputés inséparables.

[3] *Dialectica,* éd. De Rijk, p. 569^{11-18} : « (…) quippe 'Socrates' individualis et discretae substantiae nomen est nec in impositione sui significationem tenet accidentium, cum videlicet antequam musicus esset, Socrates disctus est, vel postquam filius Sophronisci non erit, Socrates dicetur. Alioquin de Socrate nomen proprium per diversa tempora secundum variationem accidentium aequivoce diceretur et significationem mutaret nec eundem quidem sensum retineret, cum diversas secundum se definitiones haberet. »

[4] Après la mort de son père.

singularis », comme la qualifie Boèce, manque de l'unité nécessaire pour assurer ce discernement. La signification totale des accidents étant « équivoque » - sans cesse changeante - il est clair qu'elle ne peut assurer à elle seule le discernement univoque, *numero,* c'est-à-dire non-ambigu, des individus. Abélard, dans son propre commentaire sur le *Peri ermeneias,* saute littéralement le passage du commentaire de Boèce (texte qu'il ne cesse de commenter par ailleurs) où Boèce invente (« ficto nomine ») le substantif « Platonitas » en justifiant pourtant longuement cette intitiative. Abélard n'en dit rien et on voit ce qu'il en dit ailleurs. Le substantif est construit sur le modèle de « humanitas », et « homo » comme « Socrates » deviennent ainsi comme des dénominatifs, des paronymes, des « qualitates » « humanitas » et « Socratitas ». La *Socratitas* et l'*humanitas* sont toutes deux singulières en acte et hors de la pensée, mais l'une - l' *humanitas* - est naturellement communicable à plusieurs, potentialité qu'actualise l'intellection en son geste abstractif, alors que l'autre – la *Socratitas* – est non seulement en acte non communiquée à plusieurs mais est aussi naturellement incommunicable à plusieurs. Voici, donc, ce texte qu'Abélard renonce à commenter :

> Car nous voyons qu'il y a d'autres qualités dans les choses de ce genre qui ne peuvent convenir à autre chose qu'à une unique substance quelconque, particulière et singulière : autre, en effet, est une qualité singulière comme celle de Platon ou celle de Socrate, autre est celle qui, communiquée à plusieurs, se présente toute entière en chacune et en tous, comme le fait l'humanité elle-même. Car il y a une certaine qualité de ce genre qui est à la fois toute entière en chacun et toute entière en tous. En effet, toutes les fois que nous examinons par l'esprit quelque chose de tel, nous ne sommes pas conduits, à travers la pensée de notre esprit, par ce nom vers une personne unique mais vers toutes celles, quelles qu'elles soient, qui participent de la définition de l'humanité. De là vient que celle-ci est, certes, commune à tous, alors que la première est, certes, incommunicable à tous, étant, cependant, propre à un seul. Car, s'il était permis de forger un nom, je nommerais cette certaine qualité, singulière et incommunicable à aucune autre subsistance [subsistentia], d'un nom inventé, afin de rendre plus claire la forme de ce dont il s'agit. Allons donc : que cette propriété incommunicable de Platon soit nommée « Platonité » ; en effet, nous pouvons nommer, par un nom inventé, cette qualité « Platonité » de la même manière que nous disons la qualité de l'homme « humanité ». Donc, cette Platonité appartient à un seul

homme, et cela non pas à n'importe lequel, mais au seul Platon ; l'humanité, en revanche, appartient et à Platon et à tous les autres, quels qu'ils soient, qui sont inclus dans la contenance de ce terme. De là vient que, puisque la Platonité convient au seul Platon, l'esprit de celui qui entend ce terme « Platon » se rapporte à une seule personne et à une seule substance particulière ; mais quand il entend « homme », il rapporte l'intellection à plusieurs, tous ceux, quels qu'ils soient, dont il sait que l'humanité les inclut : et cela, pour cette raison que, puisque l'humanité est commune à tous les hommes et est, toute entière, en chacun, tous les hommes retiennent l'humanité comme le fait un seul. En effet, s'il n'en allait pas ainsi, jamais la définition spécifique de l'homme ne conviendrait à la substance particulière d'un homme. Puisque, donc, il en va ainsi, l'homme est dit, certes, être quelque chose d'universel, et la Platonité et Platon quelque chose de particulier. […] Et je n'affirme pas ici que le nom de Platon ne peut être prédiqué de plusieurs, mais que la propriété de Platon [ne le peut pas]. En effet, cette propriété n'est pas naturellement dite de plusieurs, comme l'est celle de l'homme, et, pour cette raison, la Platonité même est (comme il a été dit) *incommunicable*, au lieu qu'est *communicable* la qualité universelle qui est à la fois en plusieurs et en chacun[1].

[1] Notre traduction de *In librum De Interpretatione Editio secunda,* P.L. 64, col. 462D-464B : « Videmus namque alias esse in rebus huiusmodi qualitates, quae in aliam convenire non possint, nisi in unam quamcunque particularem singularemque substantiam : alia est enim qualitas singularis ut Platonis vel Socratis, alia est quae *communicata* cum pluribus totam se singulis et omnibus praebet, ut est ipsa humanitas. Est enim quaedam huiusmodi qualitas, quae et in singulis tota sit, et in omnibus tota. Quotiescumque enim aliquid tale animo speculamur, non in quamlibet unam personam per nomen hoc mentis cogitationem deducimur, sed in omnes eos quicumque humanitatis diffinitione participant. Unde fit ut haec quidem sit communis omnibus, illa vero prior *incommunicabilis* quidem cunctis, uni tamen propria. Nam si nomen fingere liceret, illam singularem quandam qualitatem et *incommunicabilem* alicui alii subsistentiae suo ficto nomine nuncuparem, ut clarior fieret forma propositi. Age enim *incommunicabillis* Platonis illa proprietas Platonitas appelletur, eo enim modo qualitatem hanc Platonitatem ficto vocabulo nuncupare possumus, quomodo hominis qualitatem dicimus humanitatem, ergo Platonitas solius unius est hominis, et non cuiuslibet, sed solius Platonis ; humanitas vero et Platonis et caeterorum quicumque hoc vocabulo continentur. Unde fit ut quoniam Platonitas in unum convenit Platonem, audientis animus Platonis vocabulum ad unam personam unamque particularem substantiam referat ; cum autem audit hominem, ad plures quoque referat intellectum quoscumque humanitatem continere novit : atque ideo quoniam humanitas et omnibus hominibus communis est, et in singulis hominibus tota est, aequaliter cuncti homines retinent humanitatem sicut unus homo. Si enim id ita non esset, nunquam specialis hominis diffinitio particularis hominis substantiae conveniret. Quoniam igitur haec ita sunt, idcirco homo quidem dicitur universale quiddam, ipsa vero Platonitas et Plato particulare. […] Nec vero hoc nunc dicitur quod nomen Platonis de pluribus non potest praedicari, sed proprietas Platonis. Illa enim proprietats naturaliter de pluribus non dicitur, sicut hominis, et ideo *incommunicabilis* (ut dictum est) *qualitas est ipsa Platonitas, communicabilis* vero *qualitas universalis* quae et in pluribus et in singulis est. »

Résumons le tableau de cette sémantique dont hérite Abélard : l'« humanité » est une *qualitas substantialis* qui *in re* est singulière et non nécessairement communiquée à plusieurs[1] ; elle est cependant naturellement communicable à plusieurs, puissance qui est actualisée *in intellectu* où l' *humanitas* est intelligée comme actuellement communiquée à plusieurs. Par contradistinction la *Platonitas* est la *singularis proprietas* telle qu'elle résulte de la collection totale des accidents de Platon et telle que cette collection ne peut être trouvée en aucun autre individu : cette Platonité de Platon est comme l'humanité de Platon singulière *in re* et non communiquée à plusieurs, mais aussi et à la différence de l'humanité de Platon, non communicable naturellement à plusieurs et donc *in intellectu* non communiquée à plusieurs. L'universalité du sujet de l'espèce est *in re* en puissance et n'est actualisable qu'*in intellectu*. C'est par ce double jeu *acte/puissance* et *in re /in intellectu* que Boèce parvient à éviter de poser *in re* l'universel sans lui retirer *in intellectu* tout fondement *in re :* la communication à plusieurs du sujet de l'espèce est *in re* virtuelle et c'est cette potentialité naturelle qui se trouve actualisée par le geste abstractif de l'intellection ; ainsi c'est le même sujet qui *in re* est singulier (non communiqué à plusieurs) et *in intellectu* est, au contraire, universel (communiqué à plusieurs), parce qu'à la différence de la Platonité de Platon, le sujet de l'*humanitas* est à la fois *in re* actuellemment non communiqué à plusieurs et *communicable* à plusieurs : autrement dit, la communication à plusieurs est *in re* seulement en puissance et n'est en acte qu' *in intellectu.* De là, il est à la fois vrai qu'il n'y a rien *in re* d'universel (en acte) et que l'universel est fondé *in re*, à la différence d'une simple chimère de la pensée. Ce texte du commentaire de Boèce sur le *Peri ermeneias* paraît donc essentiel à la compréhension en profondeur de la théorie du sujet unique (de la singularité et de l'universalité), c'est-à-dire de la solution finale de l'aporie de l'universel. Or, nous l'avons noté, Abélard ne dit *rien* de ce passage dans son propre commentaire sur le *Peri ermeneias*. Abélard a déjà dit dans ses propres *Gloses sur l'Isagogê* qu' « in hac arte » (en logique), il n'y a pas de *Socratitas* (« […] haec duo nomina « Socrates » et « hic homo » *nullius accidentis Socratis designativa esse hic volumus* […] »)[2].

Le rejet de la sémantique boécienne (et pas seulement de l'« ontologie » boécienne) est ici particulièrement clair. Pourtant la théorie de Boèce est très cohérente… On a vu que pour Abélard un

[1] Comme c'est le cas, en fait, de « *phoenix* » et, en droit, de tout universel.
[2] LI, *Gloses sur Porphyre,* éd. Geyer, p. 65^{5-8}.

nom propre a une signification et que celle-ci, à moins d'être équivoque, doit renvoyer à un certain statut d'objet générique ou spécifique « *circa certum subiectum* ». Ainsi l'hypothétique « si est Socrates, est homo » est vraie au sens où le conséquent est conceptuellement contenu dans l'antécédent, de même qu'est vraie sa contraposée « si non est homo, non est Socrates ».

. *Deïxis et objet extensionnel.*

Abélard pense que pour que nous puissions identifier une *essentia* comme *un* objet (c'est-à-dire une « *res personaliter sive numero discreta* »), il faut que nous puissions ramener une pluralité sous une détermination commune : il convient que nous puissions ramener cette diversité d'*essentia,* cette diversité deïctique, sous une détermination générique ou spécifique.

Abélard dans ses trois théologies distingue (entre autres) entre diversité d'« essentia » et diversité « numero ». Chez Abélard, le terme « essentia » n'a pas la signification d'« essence » (la définition objective de la chose). Il convient de rapprocher ce terme de la définition du nom selon Priscien : « Nomen significat substantiam cum qualitate »[1]. Dans le commentaire sur les *Catégories* de la LI, Abélard note que le terme « substance » « a deux significations habituelles parce que tantôt il est pris pour tout étant [essentia] selon ce [propos] de Priscien : « Signifiant la substance avec la qualité », tantôt pour ces seuls étants qui susbistent par soi […] »[2]. Abélard distingue dans son vocabulaire propre *essentia* et *substantia* : « *essentia* » désigne tout étant qui est désigné par un nom – autrement dit le corrélat existant d'un geste de nomination : la *substantia nominis* de Priscien – et « *substantia* » est réservé à la désignation de ces étants seuls qui subsistent par eux-mêmes. Cette distinction terminologique permet à Abélard d'éviter l'ambiguïté du terme « substance » selon son acception grammaticale (la définition du nom par Priscien) et son acception logique (l'Aristote des *Catégories*). La diversité d'*« essentia »* est ainsi une diversité proprement déictique – une diversité dans le corrélat existant d'actes de désignation – et la distinction avec la diversité *« numero »* est nécessaire parce qu'il n'est pas vrai qu'à toute diversité déictique (diversité d'« essentia » donc) corresponde une diversité de choses « *numero sive*

[1] Priscien, *Inst. Gramm.,* éd. Hertz, I, 55^{6}.

[2] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Gyer, p. 140^{5-8} : « Habet autem in rebus duas consuetas significationes, quia modo pro omni esentia sumitur iuxta illud Prisciani : 'Significans substantiam cum qualitate', modo pro illis tantum essentiis quae per se subsistunt (…) ».

personaliter discretae ». Ainsi la diversité *numero* implique la *diversitas essentiae* mais nous notons que la converse est fausse :

> Sunt itaque quedam essentialiter diversa que non sunt numero differentia, utpote domus et paries et quodlibet integrum totum cum parte sua[1].

Le fait est que les objets de la *Physica* ont des parties et que, sans doute, la partie n'est pas le tout et diffère donc de lui : cependant, il n'y a pas de *diversitas numero* parce que la partie n'est pas co-numérable avec le tout qu'elle intègre. Or, la pluralité, au sens propre, revient au nombre, c'est-à-dire à ce qui peut être co-numéré sans ambiguïté :

> Et haec sola proprie dicuntur plura sive multa, eoquod plura et multa proprie ad numerum pertinent et secundum numerum accipiuntur[2].

Par « différent par le nombre », Abélard entend tout ce qui diffère *sans ambiguïté possible :*

> De plus, nous disons différents entre eux par le nombre ces [*essentiae*] qui sont séparées par toute la quantité ou la contenance de leur essence de telle sorte que non seulement ceci ne soit pas cela, mais qu'en plus aucune partie de ceci ne soit partie de cela[3].

Est différent par le nombre, tout ce qui est co-numérable[4]. Boèce, au contraire, réduit la diversité *numero* à la diversité déictique : autrement dit, il ne distingue pas entre *diversitas essentiae* et *diversitas numero.* Or, pour Abélard, l'inférence de l'une à l'autre est *fausse.*

Boèce, expliquant ce que signifie *« plura numero* » (ce qu'il doit faire puisque l'espèce et plus généralement l'universel n'est prédicable que de ce qui diffère par le nombre, selon Porphyre), écrit :

> Comment donc Socrate et Platon ne diffèrent-ils pas par l'espèce mais par le nombre, puisque et Socrate est un et Platon est un et que l'unité ne diffère pas par le nombre de l'unité ? Mais il faut comprendre, quand on dit « différents par le nombre », « différents en comptant »[5], c'est-à-dire « différents tandis qu'ils sont

---

[1] *Theologia Summi Boni,* éd. C.J. Mews, p. 146^{893}- 147^{1}.

[2] « Et ces [étants qui diffèrent par le nombre] sont seuls dits proprement plusieurs ou multiples, du fait que « plusieurs » ou « multiples » relèvent du nombre et sont reçus selon le nombre ». *Theologia Summi Boni,* éd. C.J. Mews, p. $146^{861\text{-}863}$.

[3] *Theologai Summi Boni,* éd. C.J. Mews, p. $146^{848\text{-}850}$: « Diversa insuper numero dicimus quae adeo tota essentie sue quantitate sive continentia ab invicem discreta sunt ut non solum hoc non sit illud, verum nulla pars huius sit illius. »

[4] *Theologia Scholarium,* éd. C.J. Mews, p. $455^{1434\text{-}1436}$: « Tunc vero etiam numero sint diversa, cum ita tota quantitate suae essentiae sunt discreta, ut *in computatione* sibi queant admisceri, cum videlicet dicitur unus, duo, tres, etc.. »

[5] Boèce veut simplement dire que la « differentia numero » posée par Porphyre dans la définition de l'universel spécifique doit s'entendre *ordinalement* et non cardinalement.

> comptés ». Lorsqu'en effet nous disons : « celui-ci est Socrate, celui-ci Platon », nous faisons deux unités, comme si nous *touchions du doigt* en disant « celui-ci est un » de Socrate, et à nouveau de Platon « celui-ci est un » : ce n'est pas la même unité qui est nombrée en Socrate et en Platon. Autrement, il pourrait se faire que, Socrate étant touché une seconde fois, Platon soit montré, ce qui ne se produit pas. En effet, à moins que tu n'ais *touché du doigt* et par l'esprit Socrate et à nouveau Platon, tu ne fais pas deux, tandis qu'ils sont dénombrés[1].

C'est la diversité déictique - au sens propre : « toucher du doigt » - qui fonde la « differentia numero ». La diversité des actes déictiques suffit. Mais – à la différence de l'objet de la *Theologia* – les objets de la *Physica* ont des parties, telles que ces parties, co-numérables entre elles, ne sont pas co-numérables avec le tout qu'elles intégrent, et telles que, pourtant, désigner l'une de ces parties n'est pas désigner le tout. La diversité « grammaticale » - la diversité de désignation – ne suffit pas à donner une diversité numérique (une diversité co-numérable), c'est-à-dire la diversité extensionnelle (logique).

L'universel n'est prédicable que de ce qui diffère « arithmo », par le nombre, dit Porphyre, c'est-à-dire de ce qui est « personaliter sive numero discretus » traduit Abélard. Boèce se contente de faire dériver cette diversité numérique d'une diversité déictique :

> […] eaque maxime sunt individua quae sub ostensionem indicationem digiti cadunt […][2].

Pour Abélard, les choses sont plus complexes[3] et il distingue entre « diversitas essentiae » et « diversitas numero ». Ainsi, indiquer la partie, ce n'est pas désigner le tout : les deux sont réels[4], les deux sont des « essentiae », au sens où il est faux que les objets de la *Physica* - ce serait confondre *Physica* et *Theologia* - soient *simplices,* et nous n'allons pas, par mégarde, impliquer une telle

---

[1] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre*, éd. Shepps-Brandt, II, 6, p. 191^{5-18} : « Quomodo igitur Socrates et Plato specie non differunt, sed numero, cum et Socrates unus sit et Plato unus, unitas vero numero ab unitate non differat ? Sed ita intellegendum quod dictum est numero differentibus, id est in numerando differentibus, hoc est dum numerantur differentibus, cum enim dicimus 'hic Socrates est, hic Plato', duas fecimus unitates, ac si digito tangamus dicentes 'hic unus est' de Socrate, rursus de Platone 'hic unus est', non eadem unitas in Socrate numerata est quae in Platone. Alioquin posset fieri ut secundo tacto Socrate Plato etiam monstraretur. Quod non fit. Nisi enim tetigeris Socratem vel mente vel digito itemque tetigeris Platonem, non facies duo, dum numerantur. »

[2] « … ces [réalités] surtout sont individuelles qui tombent sous la désignation et l'indication du doigt (…). » *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, p. 233^{21}- 234^{1} .

[3] Et, par ailleurs, on se doute que le concept de nombre (ordinal) n'est pas simplement dérivable de la notion de *deïxis,* sinon dans une « simplification » des choses qu'on n'est pas obligé d'admettre.

[4] On sait que c'est un point que, selon Abélard, le « vocaliste » Roscelin contestait. On reviendra sur ce point important.

confusion. La divisibilité par parties des réalités de la *Physica* est une propriété essentielle et distinctive de ces réalités. Donc, il est faux que la diversité déictique suffise à donner la diversité *numero* et l'inférence de l'une à l'autre est *fausse,* d'où la nécessité de distinguer ces deux types de diversité.

Abélard pose que pour que nous puissions identifier une « essentia » comme un objet (comme une « res personaliter sive numero discreta »), il faut que nous puissions ramener une diversité d'*essentia* sous une même détermination générique ou spécifique : « Socrate signifie cette substance-ci parce qu'il signifie cet homme-ci ».

L'unité n'est pas une propriété positive de l'objet : lorsque nous disons d'une chose qu'elle est une, nous ne lui attribuons aucune propriété positive - nous ne disons pas ce qu'elle est (blanche, assise, etc…), mais ce qu'elle n'est pas (: l'une quelconque des autres). Autrement dit, identifier est séparer et nous ne pouvons identifier un objet comme séparé que relativement à une pluralité donnée ; identifier, c'est exclure :

> C'est pourquoi nous disons qu' « un », lorsqu'il est prédiqué de l'unité, n'est pas dénominatif ou dérivé d'une certaine chose, mais a seulement la même valeur que « discret », selon qu'on dit que tout ce qui est, est un[1], c'est-à-dire personnellement discret en soi de tous les autres, non que nous intelligions la discrétion comme une forme quelconque, mais, plutôt, nous écartons de ce que nous disons un toutes les essences [essentiae] des autres choses, comme si nous disions : il est quelque chose de tel qu'il n'est pas l'une quelconque des autres choses[2].

Dire de quelque chose qu'il est un, ce n'est donc pas, malgré l'apparence linguistique, dire ce qu'il est, mais dire ce qu'il n'est pas. Abélard veut éviter l'interprétation ontologique du rapport dénominatif entre l'adjectif « unus » et le substantif « unitas ». Si, en effet, ce qui est un participe à la « forma » « unité », comme l'adjectif « unus » participe au nom substantif « unitas », alors, comme il est vrai que l'unité est elle-même une, il faudra qu'elle le soit par participation soit d'elle-même soit d'une autre forme « unitas », à laquelle elle doit d'être une, avec l'inconvénient que

[1] C'est évidemment Boèce qui dit cela.

[2] LI, *Gloses sur les Catégories*, éd. Geyer, p. 124^{21-29} : « Dicimus itaque unum, quando de unitate praedicatur, non esse denominativum nec sumptum ab aliquo, sed tantundem valere quantum discretum, secundum quod dicitur omne quod est, unum esse, id est discretum personaliter in se a ceteris, non ut discretionem formam aliquam intelligamus, sed potius ceterarum rerum essentias ab eo quod unum dicimus removemus, ac si diceremus : est tale quid quod non est aliqua aliarum rerum. Et est quidem vocabulum commune ex communi causa datum sicut 'non-homo' vel 'non-equus', licet non sit subiectum vel substantiale . »

cette nouvelle forme, étant une, devra à sont tour d'être une à une troisième forme « unitas », en sorte qu'en posant une seule unité, nous nous retrouvons avec une infinité d'unités différentes[1]. L'unité individuelle d'un objet n'est donc pas une forme de cet objet : dire qu'il est un, c'est dire qu'il est séparé [discret : « discretus »], c'est-à-dire *rien* d'autre que : « il n'est aucun des autres objets considérés. » Autrement dit la séparation est relative : nous ne pouvons identifier un objet qu'en le discernant d'un ou de plusieurs autres, et, donc, relativement à un ou plusieurs autres objets. De là, on comprend qu'il convient qu'un objet puisse être posé relativement à un autre pour que son identité « personnelle ou numérique » puisse être reconnue (entendons : puisse être identifiée de manière non-ambiguë, tel que cet objet n'ait pas de parties communes avec cet autre, ou ne soit pas lui-même une partie de cet autre). D'où il résulte – dans la théologie d'Abélard – que ce qui doit être posé comme absolument – incomparablement – singulier est « proprie » et en soi absolument indiscernable (ce qui est, donc, le cas de l'objet théologique dont rien ne peut être dit « proprie », sans « transfert »).

Disons qu'il m'est difficile de discerner Socrate de Platon ou pour paraphraser un texte célèbre de Spinoza[2], « un sou et un écu », si je ne peux pas les ramener sous une détermination commune (« quacumque forma » dit Abélard) au regard de laquelle ces « essentiae » sont co-numérables : « homme » ou « pièce de monnaie » : j'ai alors « 2 x 1 » - deux fois *un* (homme), deux fois *une* (pièce de monnaie), soit : Socrate parce que Socrate est « hic homo » et Platon parce que Platon est « ille homo » et que « 2 x 1 = 1 » est faux, et ceci dans tout le possible. Autrement dit, la diversité déictique (« hic »/ « ille ») n'est pas par elle-même *suffisante :* pour être co-numérable (et donc discernée de manière non-ambiguë – point essentiel pour la valeur de vérité des propositions catégoriques), cette diversité doit pouvoir être ramenée sous une

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 121[17-21] : « Nam cum omnis unitas una dicatur, si inde unitatis adiacentia participaret, nullus unitatum terminus in natura contingeret, sed ubicumque una esset unitas, cum unaquaeque unitas unitate alia adiacente participaret, infinitas unitates esse contingeret ». [« Car, puisque toute unité est dite une, si, de là, elle participait d'une unité adjacente, il n'y aurait naturellement aucun terme aux unités, mais partout où l'unité serait une, puisque chaque unité participerait d'une autre unité adjacente, il arriverait que les unités soient en nombre infini. »]

[2] B. de Spinoza, *Lettre au très humain et très prudent Jarig Jelles, 2 juin 1674*, Œuvres, éd. La Pleïade, p. 1230 : « Nous ne concevons en effet les choses comme existant en un certain nombre d'individus qu'après les avoir ramenés à un genre commun. Qui tient en main, par exemple, un sou et un écu, ne pense pas au nombre deux s'il ne range le sou et l'écu sous une même dénomination, celle de pièce de monnaie. Alors seulement il pourra dire qu'il a deux pièces de monnaie, l'écu et le sou étant tous deux dénotés par ce terme. *De là suit manifestement qu'une chose ne peut être dite seule et unique avant qu'on en ait conçu une autre ayant même définition (comme on dit) que la première* » [c'est nous qui soulignons]. »

détermination commune, au sens où ce qui est absolument singulier est, en la rigueur des termes, absolument indiscernable : tout discernement d'une forme se fait sur un fond commun, indifférencié – la différenciation est *relative* à ce fond *commun*. Si « Socrate » signifie *seulement* « fils de X, né ici, à cette date, etc… » et si « Platon » signifie *seulement* « fils de Y, né ailleurs, à telle autre date, etc… » alors jamais nous n'aurons « 2 x **1** », ce qui est requis pour leur discernement univoque : dans le cadre de la *Socratitas* et de la *Platonitas* aucune détermination univoque de l'identité « personnelle ou numérique » de ces deux objets n'est, *en la rigueur des termes,* possible – elle ne le devient que si nous avons : « 2 x 1 **»,** ce qui est le cas si « Socrates » comme « Plato », en engendrant l'intellection « hic *homo* », signifie la même nature « circa certum subiectum », ce que nie Boèce et que pose Abélard. Le discernement extensionel des objets n'est jamais *absolu* mais relatif à un « fond » commun : pour compter, il faut avoir « deux fois le même » : « 2 x 1 ». Si nous nous en tenons à une pure diversité déïcitique jamais nous n'aurons de quoi co-numérer deux objets différents : le concept d'objet extensionnel n'est pas atteint par la seule diversité deïctique – il est plus riche et plus complexe que ce que peut donner la simple « indicatio digiti ». On a ici très clairement un point où Boèce (comme beaucoup de ses commentateurs non nécessairement réalistes) confond logique (objet extensionnel : *differentia numero*) et grammaire (objet déictique : *differentia essentiae*).

C'est pourquoi la diversité d'*essentia* – au sens où « *essentia* » désigne la « *substantia nominis* » de la définition du nom par Priscien – ne suffit pas à fonder la diversité personnelle ou numérique – c'est-à-dire *extensionnelle* – des objets : de l'une à l'autre, l'inférence n'est pas bonne. Il n'y a pas *illatio* de la description de l'objet – de l'intellection de ses accidents – à l'identité personnelle et numérique de l'objet. De là, « in hac arte », il n'y a pas de *Platonitas* et « Plato » ne signifie rien d'autre que « hic homo » - Abélard faisant remarquer que dans « Socrates » (c'est-à-dire « hic homo ») rien d'autre n'est intelligé que dans « homme » : c'est la même *natura sive proprietas* qui est visée *indiscrete* dans un cas, *discrete* dans l'autre. En somme, pour que des objets puissent être discernables sans ambiguïté, il faut qu'ils puissent être ramenés sous un statut d'objet commun (générique ou spécifique, dit Abélard). Il faut qu'il y ait une diversité d'*essentiae* telle que cette diversité puisse être ramenée sous le même statut définitionnel et qu'on ait : « n x **1** », la diversité des accidents ne pouvant en aucun cas suffire à fonder cette diversité numérique -

au sens où si on a toute la liste des accidents de Socrate et toute la liste des accidents de Platon, on ne peut avoir « 2 x *le même »*, ce qui est requis pour qu'un dénombrement univoque devienne *possible.* L'abstraction des qualités et le rassemblement des objets dans une même classe sont les conditions basiques (au sens de Jean Piaget) de la possibilité même d'un dénombrement non ambigu, c'est-à-dire de l'application aux objets concrets du concept axiomatique de nombre naturel, lequel est, à sont tour, requis par le concept logique d'objet extensionnel. Autrement dit, la diversité des accidents - elle est « adprobativa » dit Abélard - confirme une inférence qu'elle ne peut en aucun cas suffire à fonder – elle n'est pas « illativa », dit-il encore. Cette idée est tout à fait absente des commentaires de Boèce, nous espérons l'avoir montré.

. Abélard et Roscelin.

Que les noms propres aient une signification – engendre une intellection – et ne soit pas des « pro-pronoms » est, par contre, une idée commune à Boèce et à Abélard. Mais on a vu que l'intellection engendrée par « Socrates » n'est pas pour Abélard la Socratité de Boèce. Cependant, que les noms propres ne soient pas de purs « lieu-tenants » de pronoms démonstratifs, est nécessaire aux yeux d'Abélard par le fait que tous les objets du monde (tous les objets appartenant à la *physica*) sont divisibles en parties et qu'il n'y a donc aucune nécessité pour qu'à une diversité d'actes déictiques corresponde une diversité numérique d'objets. Et c'est bien la différence entre *deïxis* et différence numérique (extensionnelle) qui conduit Abélard à distinguer *diversitas essentiae* et *diversitas numero* :

> Diversa namque essentialiter dicimus, si eadem essentia *quae est hoc* non sit aliud et si hoc in illius essentia tanquam pars includatur, ut manus et homo. Tunc vero etiam numero sunt diversa, cum ita tota quantitate suae essentiae sunt discreta, ut *in computatione sibi queant admisceri*, cum videlicet dicitur unus, duo, tres, etc.[1].

[1] *Theologia Scholarium,* II, éd. C.J. Mews, p. 455[1431-1440] : « Car nous disons différents essentiellement, si la même essence *qui est ceci* [c'est nous qui soulignons] n'est pas autre chose et si ceci est inclus dans l'essence de cela en tant que partie, comme la main et l'homme. En revanche, [ceux-là] sont aussi différents par le nombre qui sont séparés par toute la quantité de leur essence, de sorte qu'ils peuvent se mêler en s'ajoutant l'un à l'autre dans le calcul, comme lorsqu'on dit « un, deux, trois, etc. » ». Abélard ajoute immédiatement : « Ce qui, certes, ne peut être fait que lorsque non seulement ceci n'est pas cela mais aussi lorsque ni lui-même ni quelque chose de lui-même n'est de la substance d'un autre, comme cet homme-ci et cet homme-là, ou aussi, dans la même main, ce doigt-ci et ce doigt-là » [« Quod tunc quidem fieri potest cum non solum hoc non est illud, verum etiam nec ipsum nec aliquid de ipso est de substantia alterius, ut hic homo et ille, et etiam in eadem manu hic digitus et ille. »] C'est bien la question de l'ambiguïté d'une diversité déictique s'agissant de réalités *physiques*

A deux deïxis peuvent correspondre deux *res personaliter sive numero discretae ou* une seule, ceci parce que 1° - les parties d'un objet sont réelles, 2° - la partie n'est pas co-numérable avec le tout et 3° - la co-numérabilité est *exigée* par le concept d'objet extensionnel (*res personaliter sive numero discreta*) au sens où il appartient à la définition de l'universel, selon Porphyre, de n'être prédicable que de ce qui diffère *numero* (« arithmo » est-il dit *passim*), c'est-à-dire de manière non-ambiguë. Nous soutenons que c'est la discussion avec Roscelin qui a conduit Abélard à percevoir l'importance de cette distinction.

Cette distinction n'est pas faite du tout par Boèce : elle est faite à l'origine dans la partie de la *Theologia Summi Boni*[1] consacrée, selon toute vraisemblance, s'agissant de la doctrine trinitaire, à une réfutation de la sémantique de Roscelin[2]. Le concept extensionnel d'objet requiert la *diversitas numero* – la discernabilité non-ambiguë des objets (« ut in computatione sibi queant admisceri, cum videlicet dicitur unus, duo, tres, etc… »). mais, il est de fait, à moins d'une très forte idéalisation – qu'on peut juger, comme le fait Abélard, déraisonnable (« insana ») – de ce qui est sujet au *sensus* ou par une sorte de confusion entre le domaine de la *Physica* et celui de la *Theologia* (dont, seule, l'objet est « omnino simplex ») que la diversité d' *essentia* (au sens où ce terme renvoie à l'étant désigné par le nom) est structurellement ambiguë, l'inférence de la diversité d'*essentia* à la diversité numerique étant fausse : on voit tout de suite que, par contre, si l'on veut obtenir la validité de l'inférence[3], il faut – et c'est ce qu'Abélard reproche à Roscelin de faire – attribuer aux seules *voces* les parties d'un *totum*

---

qui est en question ici. A l'arrière-plan (comme l'a bien compris C. J. Mews) de cette discussion, il y a le débat entre Abélard et Roscelin.

[1] Et reprise, bien sûr, dans les deux autres théologies ainsi que dans la dernière logique d'Abélard, la LNPS (éd. Geyer, p. 558- 559). Par contre, elle est absente de la LI. Entre la LI et la LNPS, il y a la *Theologia Summi Boni* et la discussion des théories trinitaires de Roscelin (qu'Abélard rejette, comme on sait, complètement).

[2] Cf. sur ce point, C.J. Mews, *The argument with Roscelin,* p. 41-46 de l'introduction à l'édition de la *Theologia Summi Boni.* On sait qu'Abélard explique dans une lettre à l'évêque de Paris (*Epist. 14*, éd. Smits, p. 279 et P.L. 178, col. 355D-357A) qu'il a « surtout » écrit la *Theologia Summi Boni* pour réfuter la theologie trinitaire de Roscelin (« (…) opusculo quodam nostro de fide sanctae trinitatis, *maxime adversus heraesim praefatam* [il s'agit de la doctrine condamnée de Roscelin], qua ipse infamis est, *conscripta* ». Et, un peu plus loin, dans la même lettre, on a : « Hic sicut pseudo-dialecticus, ita et pseudo cristianus, *cum in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat,* ita divinam paginam impudenter pervertit ut eo loco, quo dicitur Dominus partem pisci assi comedisse, *partem huius vocis*, quae est piscis assi, *non partem rei* intelligere cogatur. » Dans la *Theologia Summi Boni,* il s'agit de lutter contre des « pseudo-dialecticiens » (II, § 2-4, III, § 101, etc.) non-nommés. Par ailleurs, le seul texte de son œuvre où Abélard nomme Roscelin, est le fameux texte de la *Dialectica*, où Abélard qualifie précisément la doctrine de Roscelin sur les touts et les parties d'« insana » (éd. de Rijk, p. 554^{37} – $p.555^{9}$).

[3] De la simple pluralité de désignation à la pluralité numérique.

integrum (d'un tout matériel). La réalité physique est structurellement ambiguë : les réalités physiques peuvent – toujours – être divisées en parties (réelles) et deux réalités physiques peuvent aussi avoir des parties communes – dans ces deux cas, la *diversitas essentiae* n'implique pas la *diversitas numero*, au sens où bien que la partie ne soit pas le tout, la partie n'est pas numériquement opposable au tout qu'elle intègre : je ne peux pas ajouter à la main (= 5) une unité qui par ailleurs est constitutive de ce tout (à ce compte, « 5 = 5 + 1 » deviendrait vrai et l'arithmétique ruinée) ; de même deux objets qui ont deux parties communes ne peuvent être opposés numériquement (être discernés sans ambiguïté). La réalité physique est *continue* (toujours partitionnable).

On peut discuter longuement – tant nous manquons de textes de Roscelin lui-même – du bien-fondé des reproches d'Abélard. La théorie qui ressort des critiques d'Abélard est-elle bien celle de Roscelin ? Nous ne savons pas répondre, faute de textes de Roscelin lui-même, à cette question. La seule chose que nous pouvons faire, c'est de dégager la cohérence même « insane » de cette théorie. A défaut de nous apprendre quelque chose de décisif sur Roscelin, cela nous apprend certainement quelque chose sur la pensée d'Abélard, au sens où on a aucune raison de douter de la sincérité d'Abélard lorsqu'il attribue à Roscelin cette fameuse théorie sur les touts et leurs parties. *Selon la compréhension qu'en a Abélard,* Roscelin était conduit, une fois les « espèces » attribuées aux seules *voces,* et par une sorte de théorie croisée sur les touts universels (abstraits) et les touts intégraux (concrets), à attribuer les parties d'un tout concret aux seules *voces*. Il faut essayer de comprendre la cohérence de cette théorie. Selon toute vraisemblance, Roscelin identifiait la cause d'imposition d'un nom spécifique et le corrélat purement déictique de ce même nom, ce qui suppose que ce corrélat – l'*essentia* dans le vocabulaire d'Abélard – puisse immédiatement et non-problématiquement s'identifier – hors toute ambiguïté donc – comme numériquement un, ceci dans une sorte d'univers idéalement recomposé où l'*omnipotentia divina* supprime toute ambiguïté en maintenant séparé – hors toute ambiguïté – les objets de chaque acte de désignation, à la satisfaction du *dialecticus*. Evidemment, il en va - comme chacun le constate - tout autrement dans la réalité et c'est ce que rappelle Abélard. En fait, Abélard ne renvoie qu'une seule fois à Roscelin et c'est pour qualifier sa *sententia* d'*insana*. Reste que la théorie est cohérente si, comme la lettre de Roscelin à Abélard paraît en témoigner, Roscelin bloquait la « significatio »

sur la *deïxis*. Il en résulte, alors, le besoin, parallèlement à une thèse sur les touts universels (touts (l'espèce) *in voce*, parties (l'individu) *in re*), d'une thèse croisée et inversée - comme Jean Jolivet l'a clairement montré[1] - sur les touts concrets (*totum integrum*) : tout *in re,* parties *in voce*. Roscelin bloque la signification sur – en dernier ressort – la pure *déixis* ; dès lors, il lui faut assurer la non-ambiguïté de ce qu'Abélard appelle la *diversitas essentiae* – non-ambiguïté extensionnelle absolument *requise* par la prédication de l'universel – et là, comme ne cesse de le souligner Abélard, il y a – à moins d'une idéalisation peu conforme à la réalité – un problème. Les *res* de la *Physica* – à la différence de l'objet théologique qui est, seul, *omnino simplex* – ont des parties (et, comme telles, sont des réalités *matérielles*) et, clairement, le tout n'est pas la partie et le tout, cependant, n'est pas co-numérable avec la partie qu'il intégre. Or, l'universel n'est prédicable avec vérité que de ce qui diffère « arithmo » (par le nombre, de manière non-ambiguë) selon Porphyre ; de plus, c'est un *fait* que certaines « essentiae » ont des parties communes et que leur discernement non-ambigu n'est ni chose aisée ni chose *immédiate*. Roscelin – dans le texte d'Abélard – tranche : la réalité est simple – touts individuels *in re,* parties *in voce* : la discernabilité de parties dans l'objet relève de l'abstraction linguistique – *in re* l'objet se donne comme cela : simple. Il est évidemment douteux que Roscelin ait soutenu une thèse aussi « absurde » que la « simplicitas » des réalités matérielles. Par contre, il n'est pas absurde qu'Abélard ait pensé que Roscelin était contraint de poser cette thèse physiquement *insana* s'il voulait maintenir la cohérence de sa sémantique.

Si toute la signification de l'universel est bloquée sur une pure déixis – sur la seule diversité d' *essentia* – la théorie n'est – en logique – soutenable que si de la *diversitas essentiae* à la *differentia numero* (telle que celle-ci est requise par la prédication de l'universel) l'inférence est bonne et elle ne peut l'être que si, selon Abélard, on pose le tout *in re* et les parties *in voce.* C'est le point important à comprendre. Autrement dit, Roscelin pour maintenir la consistance logique de sa sémantique serait conduit à soutenir une thèse « physiquement » absurde : il y était *dialectiquement* conduit. C'est en tous cas l'interprétation que nous proposons. Il faut bien que les corrélats de plusieurs actes de déixis soient simples *in re* sans quoi Roscelin tomberait dans un conventionnalisme complet (qui s'auto-réfute comme théorie

[1] Cf. J. Jolivet, « Trois variations sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée »*, Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 /1992, p. 111-155.

logique) : l' *essentia* doit être immédiatement donnée, dans son identité propre et sa permanence, à la déixis – si toute la signification doit pouvoir être dérivée de la pure donnée déictique; autrement dit, la *differentia numero* – nécessaire à la prédicabilité de l'universel (entendons au concept extensionnel – c'est-à-dire *logique et non simplement linguistique* – d'objet) – est immédiatemment et non-problématiquement donnée dans *tous les cas* à *tout* acte de désignation : aucune ambiguïté – du fait de la composition du réel – n'est possible *in re*. A cette clause près, on peut supprimer le « jeu » entre le concept grammatical d'objet deïctique (« substantia nomis » = « essentia ») et le concept logique d'objet extensionnel (« res personaliter sive numero discreta »). On comprend qu'Abélard ait pu penser qu'une sémantique aussi simple et aussi éloignée de ce dont chacun peut faire l'expérience n'était possible qu'au prix d'une *physica* absurde : la simplicité même du réel[1]. Il faut que le paradigme du geste déictique suffise à assurer la *non-équivocité* de la prédication et ainsi, à garantir, à elle seule, la décision de la valeur de vérité de la prédication. Autrement dit, l'inférence (*fausse* pour Abélard) de la *diversitas essentiae* (où *essentia* prend la place de la *substantia nominis* de Priscien : cet étant désigné par le nom) à la *differentia numero* vaut : parties *in voce,* touts *in re.* Cette théorie - si elle était effectivement soutenue par Roscelin ou si Abélard considérait qu'elle était la conséquence nécessaire de la théorie soutenue par Roscelin sur les touts universels[2] - apparaît comme découlant d'un principe ontologique simple que l'on peut formuler ainsi : n'existe que ce qui est séparé ; ainsi pour l'universel spécifique qui n'est rien en dehors des individus dont il est dit, et n'existe séparé que dans l'abstraction linguistique (« in voce ») ; ainsi, pour les parties d'un tout concret qui n'existent séparées, là aussi, que dans l'abstraction linguistique, soit « in voce », étant *in re* non-séparées. La règle est bien : n'existe que ce qui est séparé. Ce n'est le cas ni des parties d'un tout concret (qui n'existe pas séparément de lui) ni du tout universel relativement à ses parties (les individus, séparément desquels l'espèce n'est rien). Cette règle pose certains problèmes. Ainsi l'inférence, disons, de « ce drapeau est blanc et noir » à « ce drapeau est blanc » est fausse : la *diversitas essentiae*

[1] Il y a, par ailleurs, certainement, un arrière-plan théologique à cette polémique au sens où Abélard insiste beaucoup dans ses différentes théologies sur la séparation entre le domaine de la *Physica* (le créé) et le domaine de la *Theologia* (l'incréé) et l'importance de ne pas *confondre* ces deux domaines : or, la première « propriété » de l'objet théologique, ce qui le distingue radicalement de tous les objets de la *Physica*, est certainement pour Abélard sa *simplicitas*, son unicité absolue en soi.

[2] Nous n'avons aucun texte de Roscelin qui fasse allusion à des « statuts génériques ou spécifiques », tels qu'ils sont, selon Abélard, « ex operatione naturae ».

partie/tout appartient à l'objectivité, du moins pour ce qui concerne la *Physica* ; c'est s'agissant de l'objet théologique que, radicalement impropre, elle n'existe proprement qu'*in voce*.

Autrement dit, la thèse croisée sur les touts pose clairement problème du point de vue aristotélicien qui veut que les contraires ne puissent être *in eodem*. Ainsi pour un objet noir et blanc, nous avons le dilemne suivant : soit le principe est vrai *in voce* (les parties, l'une noire, l'autre blanche, étant *in voce* seulement) mais *faux in re* (puisque les parties qui garantissent le respect du principe n'existent comme sujets – cela qui est blanc, cela qui est noir – que dans l'abstraction linguistique (*in voce*)), soit le principe est vrai *in re* comme *in voce* et il y a non pas *un* objet (ayant des parties *in re*) mais *deux* objets, l'un noir, l'autre blanc. C'est pour éviter ce dilemme qu'Abélard *distingue* entre la *differentia numero* et la *diversitas essentiae* : la partie est *in re* et la partie n'est pas le tout – cependant le fait est que cette *diversitas* n'est pas une *differentia numero* mais seulement une différence d'*essentia* au sens où la partie existe sans exister séparemment du tout qu'elle intègre, et, donc, sans être co-numérable avec lui. C'est un fait. La théorie (supposée) de Roscelin n'est pas conforme au concept aristotélicien de matière – telle que la matière est en puissance des contraires, une puissance qu'actualise sa divisibilité continue en parties et tel que ce concept définit un *sunechês* – un *continu* – et permet, entre autres, d'éviter le dilemne ruineux susmentioné. Poser que n'existe que ce qui existe séparé est un principe ontologique qui ruine le sujet même de la *Physica* (la réalité même de la matière[1]) et pour Abélard les parties d'un tout matériel sont réelles bien qu'elles n'existent pas séparément du tout qu'elles intègrent et qu'elles ne soient pas co-numérables avec lui.

Pour Abélard, il est donc faux qu'une pure *deïxis* permette d'assurer le discernement d'une diversité numérique[2]. Or, c'est bien ce que suppose la théorie vocaliste de Roscelin et dont Abélard montre qu'elle conduit à des conséquences absurdes (comme l'existence seulement *in voce* - et non *in re* - de la partie du poisson mangée par le Christ à laquelle il est fait allusion dans la lettre d'Abélard à l'évêque de Paris). Abélard dit dans la *Dialectica* que la théorie sur le *totum integrum* de Roscelin était « insana »[3]. Il dit, dans la *Dialectica*[1] comme dans la *LI* que le

[1] Cf. la lettre d'Abélard à l'évêque de Paris et la « vox » que mange le Christ en croquant telle partie du poisson.

[2] Ce point reste peu souligné dans l'historiographie d'Abélard. Nous espérons avoir montré qu'il est un élément constitutif et important de la sémantique d'Abélard.

[3] *Dialectica,* éd. De Rijk, p. 554^{37}- 555^{2} : « Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et

« simple » (ce qui n'a pas de partie) soit l'*elementum* (l'individuel au sens « absolu ») non seulement n'est pas perçu, mais n'est pas perceptible « *aliquo sensu* » :

> Puto autem *nec* ipsum elementum per se neque eius differentiam aliquo sensu tractari *posse*, sed *sola* composita eorumque accidentia sensibus subiacere[2].

On ne peut être plus clair. Pour Abélard, le seul objet dont nous puissions poser la « simplicitas » absolue (une absence de parties « in natura » et non « ex actu rei »), c'est…Dieu. De là, l'idéalisation semble un peu forte s'agissant de réalités *matérielles,* celles de la *Physica.* La théorie est *insana* parce qu'elle est entièrement ineffective : l'idéalisation est trop forte. Par ailleurs, le doigt de Socrate n'est pas sa main (il en diffère *in re*, soit *essentialiter*) mais une partie n'est pas co-numérable avec le tout qu'elle intègre (nous aurions pour la main de Socrate quelque chose comme « 5 = 5 + 1 : le vrai »). De là l'inférence de la *diversitas essentiae* à la *differentia numero* « non valet » et la sémantique de Roscelin s'effondre. La possibilité de ramener une diversité d'*essentia* sous un certain statut d'objet commun semble nécessaire à leur discernabilité non-ambiguë (un point constitutif

---

partes adscribebat » [« En revanche, fut – je m'en souviens – une théorie de notre maître Roscelin si insane qu'il voulait qu'aucune chose ne consiste en parties, mais de même qu'il attribuait aux seules *voces* l'espèce, de même il [leur] attribuait les parties [d'un tout intégral]». Suit alors le rappel d'une argumentation soutenue par Roscelin et qui explique sans doute le terme de « pseudodialecticus » employé par Abélard s'agissant de Roscelin dans sa lettre à l'évêque de Paris : « Si quelqu'un disait que cette chose qu'est une maison consiste en d'autres choses, à savoir le mur et le soubassement, il le combattait par une telle argumentation : si cette chose qui est le mur est partie de cette chose qui est la maison, comme la maison n'est elle-même rien d'autre que mur, toit et soubassement, alors le mur sera partie de lui-même et de toutes les autres [parties]. Mais comment le même sera-t-il partie de lui-même ? De plus : toute [partie] est naturellement antérieure à son tout. Mais comment le mur sera-t-il dit antérieur à lui-même et aux autres [parties], puisqu'il n'est en aucune façon antérieur à lui-même ? » [éd. De Rijk, p. 555^{2-9} : « Si quis autem rem illam quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento, constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat : si res illa quae est paries, rei illius quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et ceterorum pars erit. At vero idem quomodo suis ipsius pars fuerit ? Amplius : omnis [pars] naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit ? »] Abélard répond que (p. 555^{10-14} : « Haec argumentatio in eo debilitatur quod… ») que : « cum domum illa tria esse *non singula* concedit eam esse, *sed simul accepta et coniuncta* ; *unde neque parietem esse verum est, neque aliquid horum, sed illa tria simul ».* En fait, Abélard sera conduit, pour éviter le sophisme, à distinguer entre *diverstas essentiae* (la partie n'est pas le tout) et *differentia numero* (la partie n'est pas, cependant, co-numérable avec le tout). Dit mieux qui le peut, semble dire Abélard. *La relation d'appartenance est, sans surprise, irréductible*.

[1] *Dialectica* , éd. De Rijk, p. 56^{31-33} : « Neque enim indivisibiles ad mensurandum quantitates accipimus, cum nec ipsas *nec earum subiecta* sensu aliquo percipiamus ».

[2] « En revanche je pense que ni l'élémentaire par soi ni sa différence ne peuvent être atteints par la sensation, mais que seuls les composés et leurs accidents peuvent tomber sous les sens » : LI, éd. Geyer, p. 71^{24-26}.

de la prédicabilité de l'universel, c'est-à-dire du concept d'objet extensionnel).

Pour avoir la *differentia numero,* la *diversitas essentiae* est nécessaire *sans être suffisante,* il faut encore avoir : « n x *1* (esse tale) ». Rappelons, finalement, que l'unité de discrétion – l'individualité – n'est pas, pour Abélard, une forme (positive), mais une simple négation (et « discretus » est la négation de « continuus »[1]). Abélard fait remarquer dans la *Dialectica* que les choses en tant qu'elles sont toutes dissemblables sont toutes semblables. Si nous nous en tenons à la Socratité de Socrate et à la Platonité de Platon, *jamais* nous n'aurons « 2 x 1 » (tel que dans tout le possible « 2 x 1 = 1» est faux). Le paradigme du geste déictique *ne suffit pas* à assurer la *differentia numero* – c'est-à-dire le concept logique (et non purement linguistique) d'objet extensionnel (= « res personaliter sive numero discreta »). Les choses, dans les *faits*, sont moins « simples » que ne le laisse croire le paradigme déictique et Abélard distingue entre *diversitas essentiae* et *differentia numero.* On sait que Jean de Salisbury dit, après, donc, la première moitié du XIIe siècle, que la théorie de Roscelin n'était plus soutenue par personne. Et de fait, Abélard qui ne cesse de s'opposer aux *reales* ne dit plus rien, après la déclaration de la *Dialectica* et dans la partie proprement logique de son œuvre, des théories de Roscelin, ce qui ne veut pas dire que le « vocalisme » de Roscelin n'est pas joué un rôle important dans la théorie de l'universel d'Abélard, mais cette théorie apparaît comme *dépassée* en raison de ses impasses mêmes. La *relation d'appartenance* (la relation partie/tout) n'est pas - ce qui ne peut pas nous surprendre - plus avant réductible, en particulier dans un contexte où – selon Aristote – *toutes* les réalités physiques ont un « fond » matériel *continûment* divisible. L'impossibilité de parvenir à la donnée actuelle d'un « élémentaire » absolu exige de distinguer *differentia essentiae* et *differentiae numero.* Par contre,

[1] « […] omnia sunt continua quorum partes ita sibi adhaerent, ut nulla sit inter eas distantia, discretus vero ex contrario dicitur ». (LI, éd. Geyer, p. 169^{26-28} : « (…) toutes choses sont dites « continues » dont les parties sont adhérentes les unes aux autres de sorte qu'il n'y ait aucun éloignement [« distantia »] entre elles, « discret », par contre, se dit du contraire ». C'est le concept intuitif du continu - de l'axiome dit de coupure - tel que qu'on peut le formuler ainsi : « What is the essence of continuity ? Take a line segment. What do we mean when we say it is continuous ? At least this much : if we make an arbitrary cut of the segment into two parts, the cut mus hit a point which is between the two parts ; we must never encounter a gap which would break the continuity. » Hao Wang, *From mathematics to Philosophy*, 1974, p.72. Abélard écrit (LI, éd. Geyer, p.180^{2-3}): « *Cum itaque linea ubique possit incidi, ubique per lineam puncti sunt* . » Et c'est ce qui, selon lui, définit la continuité de la ligne comme *collectio punctorum.* On voit qu'Abélard avait une intuition *juste* du continu, ce qui peut aider, entre autres, à comprendre les grandes difficultés que l'on rencontre lorsqu'on tente – trop simplement à notre sens - de reconstruire sa philosophie comme une sorte d' « atomisme logique » avant la lettre.

la suppression de cette différence (la suppression de la relation partie/tout) implique un pouvoir de résolution de la réalité en éléments *absolument* discrets et opposés les uns aux autres : dans un contexte aristotélicien - où la matière est définie comme un « sunechês » - un tel pouvoir de résolution suppose une intellection « finale », absolue : *actuellement infinie*. Cela relève d'une idéalisation tellement forte qu'elle pouvait légitimement apparaître à Abélard comme contraire à la raison.

En fait la théorie croisée sur les touts – d'un côté : tout universel *in voce,* parties (individus) *in re,* de l'autre : tout individuel *in re,* parties de ce tout *in voce* – reposait très probablement sur l'identification entre ce que Abélard nomme la « causa impositionis universalis nominis » et le corrélat purement référentiel d'un acte de *déixis*, ce qui suppose que cette *essentia* puisse être immédiatement et non problématiquement identifiée comme une en dehors de toute ambiguïté. Clairement, cela relève d'une idéalisation de ce qui se passe en fait et le problème de cette reconstruction est son effectivité, c'est-à-dire le seuil où la distinction entre la description de ce qui se passe en fait et une pure rationalisation est dépassée au point de substituer l'une à l'autre : « sententia insana ». Abélard maintient que dans les faits, et du moins dans le domaine de la *physica,* on ne peut pas conclure de deux *essentiae*, à deux *res personaliter sive numero discretae.* Mais, en fait, la thèse sur le *totum integrum* était probablement le corrélat logique de la thèse sur le tout universel : en bloquant la signification sur le seul corrélat référentiel d'une *deïxis,* Roscelin a besoin en contrepartie d'assurer le caractère immédiatement discernable numériquement, hors toute ambiguïté (tel qu'exigé par le concept d'objet extensionnel) de tout corrélat d'une déixis, de toute *substantia nominis* dans le langage de Priscien, de toute *essentia,* dans le langage d'Abélard : tout *in re,* parties *in* voce. Il faut pouvoir fonder sur une simple deïxis l'univocité (de la connaissance) du réel. On sait que la doctrine propre d'Abélard est que la *causa impositionis universalis nominis* est un *status* – un statut définitionnel d'objet – lequel n'est aucune *essentia* alors même qu'il est *ex operatione naturae*. Clairement, Abélard n'était pas « vocaliste ». Abélard a bien compris que pour discerner sans ambiguïté deux *essentiae*, ni la simple diversité déictique ni la simple intellection des différences accidentelles ne peuvent suffire : il faut en plus avoir : « n x 1 (esse tale) », c'est-à-dire pouvoir ramener dans une proposition vraie ces deux *essentiae* sous un même statut d'objet, statut commun relativement auquel – abtraction faite de leurs qualités – ces *essentiae* deviennent

dénombrables : on a « n x l*e même* » tel que « 1 + 1 = 1 » est toujours faux. Si on a jamais « nx1 », tout dénombrement est impossible. Disons qu'une différence n'est perceptible que relativement à un fond commun. Pour différencier de manière non-ambiguë des objets, il faut d'abord ramener cette diversité déictique sous un statut d'objet commun et ensuite, seulement, dénombrer (en termes modernes, le concept logique d'objet extensionnel engage les concepts (complexes) d'ensemble et de nombre qu'une simple déixis ou une simple *platonitas* (une simple collection de propriétés singulières) sont bien incapables de donner). Une pure différence de propriétés et/ou de déixis est une condition tout à fait insuffisante pour obtenir la différenciation numérique qu'exige le concept logique d'objet extensionnel. C'est en ce sens que la *differentia numero* n'est pas déductible de la *diversitas essentiae* (qui n'a pas valeur *illativa* mais seulement *comprobativa* d'un discernement numérique qu'elle contribue à rendre perceptible sans pouvoir le fonder). Abélard problématise comme tel le concept *logique* d'objet extensionnel (un concept riche et complexe) en le distinguant de la notion grammaticale simple d'objet déictique.

* *
*

. *Toute intellection est abstraite.*

C'est l'idée d'abstraction qui est la clé de la « solution » boécienne – c'est-à-dire de la théorie du sujet unique. La conception qu'en a Abélard n'est pas lisible chez Boèce. Pour Abélard, il n'y a donc *aucun* nom qui engendre une intellection de la chose telle qu'elle est « in re » et *aucune* intellection qui ne conçoive la chose *abstractive.* « Si, à chaque fois que l'esprit conçoit une chose autrement qu'elle n'est, cette intellection doit être dite vaine, quelle intellection, selon les raisons exposées, ne doit pas être dite vaine[1] ? ». Quelle est l'essence de l'abstraction, selon Abélard ? Toute l'*essentia* de l'objet n'est pas conçue par l'intellection engendrée par le nom propre « Socrate », soit, nous l'avons vu, *« in hac arte »,* par « cet homme-ci ». En effet :

> […] nemo, cum aliquam rem attendit, eam excogitare sufficit secundum omnes naturas eius aut proprietates, sed secundum aliquas tantum. […]Verbi gratia hoc

[1] *Tractatus de Intellectibus,* ed. P. Morin, § 77, p. 74

> corpus et corpus est, et homo, et calens, et candidum, et *innumeris aliis naturis vel proprietatibus subiectum*[1].

Abélard dit déjà dans la LI, que la chose est « infinitis vestita formis »[2], « revêtue de formes en nombre infini ».

Il y a, en fait, deux types d'abstraction, selon Abélard : l'une qui correspond à l'intellection engendrée par les noms propres et l'autre à l'intellection engendrée par les noms appellatifs :

> Fit itaque abstractio superiorum ab inferioribus, sive scilicet universalium ab individuis per predicationem subiectis, sive formarum a materiis per fundationem subiectis[3].

Le premier de ces deux modes correspond au type d'abstraction qui convient aux noms universels et le second correspond au type d'abstraction qui convient aux noms singuliers. Abélard distingue de ces deux modes d'abstraction, un autre mode d'intellection de l'objet qui lui aussi conçoit autrement la chose qu'elle n'est *in re,* mais cette fois non par abstraction mais par *soustractio* : c'est ce qui arrive lorsque je m'efforce de supprimer par l'intelligence toutes les formes de leur matière sujette, pour m'efforcer de concevoir celle-ci sans elles. C'est l'intellection qui semble correspondre à la pure *deïxis,* c'est-à-dire au pur pronom déictique, conçu indépendamment de toute autre détermination (non « hic homo » ou « hoc calens » mais seulement la « mera materia » : « hoc »).

Ce qui est remarquable (et, nous semble-t-il, philosophiquement bien fondé), c'est que le caractère nécessairement abstrait de l'intellection obtenu aussi bien dans le cas du nom singulier que du nom universel est justifié par un recours à l'infinité – en compréhension ou en extension – qui s'attache à l'individuel. Ainsi, concernant l'intellection des noms singuliers, pourquoi ne peuvent-ils (selon Abélard) nous faire concevoir la chose telle qu'elle est *in re* ? La réponse d'Abélard est que nous ne pouvons pas concevoir *toutes* les formes appartenant *in concreto* à l'individuel parce que ces formes sont *innumerabiles* et que la

---

[1] « (…) personne, lorsqu'il vise une certaine chose, ne suffit à la penser selon toutes ses natures ou propriétés, mais selon certaines seulement. (…) Par exemple, ce corps est un corps, et un homme, et il est chaud, et blanc, et sujet à d'innombrables autres natures ou propriétés ». *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 74, p. 72.

[2] LI, éd. Geyer, p. 25^{7-8}.

[3] « C'est pourquoi l'abstraction des [degrés] supérieurs se fait à partir des [degrés] inférieurs, à savoir : soit des universaux à partir des individus qui [leurs sont] sujets par la prédication, soit des formes à partir des matières qui [leur sont] sujettes par fondation. » *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 72, p. 72. Pour le deuxième type d'abstraction, il ne s'agit pas seulement de l'abstraction des accidents, mais de n'importe quelle « natura sive proprietas » : les exemples sont « corpus », « homo », « calens », « candidus ». il s'agit du type d'abstraction qui convient aux noms singuliers : «Socrates », « hoc corpus », « hic homo », « hoc album » etc…

chose est *« infinitis vestita formis »*. Or, bien entendu, et selon Boèce (« nullus enim intellectus infinita circumdat » remarque-t-il[1]), nous n'avons pas d'intellection infinie : or, c'est bien ce qu'il nous faudrait posséder si nous devions pouvoir intelliger la chose selon le mode de sa subsistance *in re,* soit *infinita vestita formis*. Donc : « *nemo*, cum aliquam rem attendit, *eam excogitare sufficit secundum omnes naturas eius aut proprietates* sed secundum aliquas tantum »[2]. Ceci pour la compréhension infinie de l'individuel[3]. Or, « (…) lorsque nous visons une chose quelconque selon certaines seulement de ses natures ou propriétés, la chose elle-même, cependant, n'est pas seulement selon celles que nous prenons en considération, et ainsi nous la considérons autrement qu'elle n'est »[4]. L'intellection est nécessairement abstraite, c'est-à-dire partielle, parce que nous n'avons pas d'intellection infinie.

C'est le même argument pour les universaux. Là, il est fait abstraction des individus en tant qu'ils sont séparés numériquement, parce qu'innombrables sont les réalités concevables dont l'universel est prédicable avec vérité :

> C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que si j'intellige l'homme, j'intellige pour cette raison celui-ci ou celui-là, *puisqu'il y a une multitude innombrable de contenus intelligés*[5] en lesquels la nature humaine peut être pensée, mais [il est nécessaire que] j'intellige [l'homme] indifféremment sans aucune détermination de personne […][6].

C'est, en effet, parce que le nombre des individus dont l'universel est prédicable avec vérité est infini (selon Boèce et toutes ses sources) que l'imposition des universaux « non parum commodi contulit » :

> Si, en effet, nous voulons montrer que quelque chose est présent ou absent de *tous* les hommes*, nous ne*

---

[1] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, III, p. 226^{2-3}.

[2] *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 74, p. 72.

[3] Une thèse soutenue dans le livre Z de la *Métaphysique* qu'Abélard ne pouvait pas lire mais il s'agit bien d'une thèse aristotélicienne de plein droit.

[4] *Tractatud de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 74, p. 72 : « Cum itaque rem quamlibet secundum aliquas tantum naturas eius vel propietates attendimus, ipsa autem res non secundum eas tantum quas consideramus sese habet profecto aliter quam sit eam consideramus ».

[5] C'est nous qui soulignons. « Contenu intelligé » traduit « conceptus » : comme nous le verrons, ce terme (« conceptus ») est plus proche de l'idée de représentation mentale (« Vorstellung ») que de l'idée (moderne) de concept (« Begriff »). Par exemple, Abélard ne veut pas dire qu'il y a d'innombrables concepts de l'homme, mais seulement qu'il y a d'innombrables façons de viser la nature de l'homme. Le terme « conceptus » ne décrit pas le concept visé (le statut « être homme » qui est unique) mais la manière de le concevoir.

[6] LNPS, éd. Geyer, p. 531^{14-17} : « Non est itaque necesse, ut si hominem intelligam, ideo hunc vel illum intelligam, cum multi alii innumerabiles conceptus sint, in quibus humana excogitatur natura, sed indifferenter, absque ulla scilicet certitudine personae, sicut haec ipsa conceptio simplex huius nominis 'homo' vel huius nominis 'album' simpliciter ». Ce texte est repris sans changement dans la *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 95, p. 90.

> *pouvons pas faire cela* par les noms particuliers, tant en raison de leur inconstance, puisqu'ils ont [sous leur désignation] tantôt une réalité subsistante tantôt non, tant en raison de leur infinité, parce qu'au témoignage de Platon aucun savoir déterminé ne peut être obtenu de ce qui est infini. Il convint donc que les universaux soient inventés, *pour qu'ils fassent ce que les [noms] singuliers ne pouvaient pas faire*[1].

Sur ce même thème, on a dans le *Tractatus de Intellectibus*, le texte suivant :

> Mais [demande Abélard] qui n'admettrait pas que, si j'intellige tout homme, c'est-à-dire chacun, je n'intellige pas aussi celui-ci ? A moins peut-être que quelqu'un ne confesse intelliger tout homme comme s'il disait qu'il a un concept de cette expression « tout homme », ce qui, certes, est vrai, même s'il ne distingue ni celui-ci ni celui-là. Car, lorsque nous disons que cette proposition « tout homme court » dit que tout homme court, nous n'affirmons pas pour cela, cependant, que Socrate court ou que Platon [court]. Autrement, elle serait équivoque et non univoque, comme Aristote le montre.

Et Abélard de conclure :

> Il nous semble, cependant, ne pas pouvoir être dit droitement que quelqu'un intellige tout homme à moins qu'il ne vise Socrate et chaque autre, ce que, *personne*, je crois, *ne suffit à faire*[2].

Dans tous les cas, le caractère abstrait de l'intellection est nécessité par l'absence d'une intellection infinie, soit parce que les individus dont l'universel est prédicable (et tels qu'il les faut tous lorsque nous voulons montrer que quelque chose est absent ou présent *universaliter*), sont en nombre infini (au témoignage de Porphyre et de Boèce), soit de ce fait que la chose individuelle est « infinita vestita formis ». Dans un cas, celui de l'universel, l'intellection de telle nature « absque ulla certitudine personae », c'est-à-dire abstraitement - soit autrement qu'elle n'est *in re* -, est

---

[1] C'est nous qui soulignons. LNPS, éd. Geyer, p. 532^{10-17} : « Non parum commodi universalium impositio contulit. Si enim omnibus hominibus adesse aliquid vel abesse ostendere velimus, per particularia nomina hoc facere non possumus, tum propter inconstantiam, cum modo habent substantiam, modo non, tum propter eorum infinitatem, quia des infinitis teste Platone nulla certa hebetur doctrina. Opportuit igitur universalia inveniri, ut facerent, quod singula facere non poterant. »

[2] C'est nous qui soulignons. *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 97 , p. 91-92: « At vero quis non recipiat quod, si intelligam omnem hominem, hoc unumquemque, non intelligam etiam ipsum ? Nisi forte quis ita profiteatur se omnem hominem intelligere, ac si dicat se huius orationis que est 'omnis homo' habere conceptum, quod quidem verum est, etiam si neque hunc, neque illum distinguat. Nam et cum dicimus quod hec propositio 'omnis homo currit' dicit omnem hominem currere, non tamen ideo ponimus quod proponat Socratem currere, vel Platonem. Alioquin multiplex esset, non una, sicut Aristoteles perhibet. Nobis tamen videtur non recte posse dici ut quis omnem hominem intelligat, nisi etiam Socratem et singulos attendat, *quod nemo umquam facere, credo, sufficit* ».

rendue nécessaire par l'extension infinie qui s'attache à l'individuel. Dans l'autre cas, celui des noms particuliers, l'abstraction est rendue nécessaire par ce qu'on peut nommer la compréhension infinie qui s'attache à l'individuel : la chose est « infinitis vestita formis » ; or, dit Boèce, « nullus intellectus infinita circumdat » ; donc la chose ne peut être intelligée qu'« abstractive » soit autrement qu'elle n'est *in re.* Et, clairement si toute intellection qui intellige son objet autrement que celui-ci n'est *in re,* c'est-à-dire si toute intellection abstraite est vaine, alors, clairement, *toute* intellection est vaine.

Abélard ne prétend pas « dissoudre » toute la question ; il ne prétend pas, en particulier, montrer, encore moins « prouver », que l'abstraction n'est pas vaine parce que le sujet de l'abstraction est réductible au sujet de la sensation et, comme tel, dérivable de cette seule donnée[1]. Il le *nie* (*passim,* par exemple, donc : « humanitas non venit ad sensum, sed sola ratione distinguitur », LNPS, p. 542 $^{6-8}$). La réponse à la question de la « non-vanité » de l'abstraction, c'est la reconnaissance que le statut définitionnel d'objet - générique ou spécifique - qui fonde l'imposition des universaux « habet esse ex operatione naturae »[2], c'est-à-dire est objectif *au*

[1] Abélard écrit, au contraire : « (…) cum aliae formae aliquantulum distinguantur per sensum, ut albedo per visum, oratio per auditum, sola humanitas *non venit ad sensum*, sed sola ratione distinguitur. » LNPS, éd. Geyer, p. 542^{6-8}. Texte à comparer avec ce texte de Boèce : « Sed haec similitudo [c'est-à-dire très exactement « haec humanitas »] cum in singularibus, *fit sensibilis,* cum in universalibus, fit intelligibilis (…) ». *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, p. 166^{18-20}.

[2] Etant entendu que le statut n'est pas séparable de la *vérité* de la proposition prédicative, au sens où nous distinguons « constructio » et « praedicatio » et tel que le prédicat est posé « ad denotandum statum » : le sujet est posé pour désigner la chose dont nous affirmons quelque chose mais « ponitur praedicatus vero *ad denotandum statum* secundum quem eam [rem] deliberari volumus, hoc est attendendi eam *secundum illius status proprietatem quem ei copulamus* ». *Tractatus de intellectibus,* § 63, éd. P. Morin, p. 64. Quand on soutient qu'on peut affirmer positivement du *status* qu'il est *nihil*, rien d'autre que la « res », il reste à expliquer comment il faut lire ce texte où Abélard dit qu'*à la différence* du sujet de la proposition prédicative qui est là pour recevoir la « res » dont nous voulons délibérer (« Subiectus quippe terminus tantum ad accipiendum est rem quam deliberare volumus »), à l'inverse, le prédicat est posé « ad denotandum statum » : pour dénoter « rien » d'autre que la « res ». Le texte, à ce compte-là, est absurde ; le fait est qu'il soutient que ce qui est désigné – « ad denotandum » dit Abélard - par le prédicat n'est pas la « res », par contradistinction avec ce que désigne le terme-sujet. La phrase est on ne peut plus claire : « Subiectus quippe terminus tantum ad accipiendum est rem quam deliberare volumus ; ponitur praedicatus **vero** ad denotandum statum secundum quem eam deliberari volumus, hoc est attendi eam secundum illius status proprietatem quem ei copulamus ». Ce texte est *inintelligible* si on refuse au statut toute consistance propre. Or, il s'agit de rien moins que de l'analyse de la dénotation du terme-sujet et du terme-prédicat de toute proposition prédicative. En fait – et c'est ce que dit Abélard – le *status* a le même statut ontologique aporétique que le *dictum*, tel que celui-ci est le sujet de la vérité de la proposition dans laquelle tel prédicat est posé pour lier la propriété de tel statut d'objet dénotée par le prédicat à tel objet (*res*) dénoté par le terme-sujet. C'est la doctrine d'Abélard. La co-référence simple du sujet (« ad denotandum rem ») et du prédicat (« ad denotandum rem ») était, selon Abélard, *une thèse soutenue par Guillaume de Champeaux* (er *refusée* par Abélard ainsi que le souligne L.M. de

sens de « non-réductible à une libre convention de notre esprit »[1] et ceci à moins d'admettre la vanité de toute intellection engendrée par un nom universel, et, comme nous l'avons vu, *en fait,* de toute intellection.

Pour le singulier comme pour l'universel, un même principe est engagé, un principe essentiellement philosophique[2] qu'on peut définir comme un principe d'effectivité : il convient, en plus de ce qu'on déclare possible, de pouvoir être *effectivement* en état de produire l'attitude dont on parle. C'est certainement ce principe que l'on voit constamment appliqué par Abélard dans sa lecture de Boèce – critique nous semble-t-il plus du « his igitur terminatis omnis quaestio dissoluta est », ce que nous appelons le logicisme de Boèce, que de son réalisme[3]. Et c'est ce même principe qui est engagé dans la critique de ces versions différentes de la solution de l'aporie de l'universel de Boèce que sont les théories de Guillaume de Champeaux ou de Roscelin : ces théories comme des variantes du « His igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est » de Boèce, manquent à l'effectivité et sont, de fait, aussi bien l'une que l'autre, critiquées par Abélard. De l'une à l'autre, il y a un terrain commun qui est *exactement* la « dissolutio » de « omnis quaestio » s'agissant du sujet de l'abstraction et de la résolution définitive de l'aporie des universaux définitionnels. Nous suggérons que c'est de là qu'il faut partir pour comprendre Abélard, au sens où Roscelin était très probablement effectivement nominaliste et au sens où les *reales* critiqués par Abélard étaient, semble-t-il, tout à fait fidèles à l'empirisme du second commentaire sur Porphyre de Boèce et très loin d'être réalistes au sens où Platon

---

Rijk) : « Grammatici [disait Guillaume] enim vim transitivae constructionis attendunt inter haec nomina *albus* et *Socrates* secundum id quod eiusdem rei nomina sunt et inter substantivum verbum » alors que, disait Guillaume, les *Dialectici* visent l'inhérence de l'accident « blancheur » (« albedo est inhaerens Socrati ») ; or, disait Guillaume, toujours selon Abélard, seul le sens grammatical importe pour la vérité de la proposition (« Propositiones tamen neque veras esse concedunt neque falsas secundum dialecticum sensum, sed secundum grammaticum sensum *tantum* »), ce qu'Abélard *refuse* : « Nolumus autem unquam ut in constructionibus alium sensum dialectici, alium attendant grammatici » . CF. *Super Topica Glossae, Pietro Abaelardo*, *Scritti di Logica,* éd. M. Dal Pra, 1969, p. 271[12]-276[39]. La première interprétation est grammaticale, parce que c'est le grammairien qui remarque que dans « Socrates est albus », le prédicat est au nominatif comme le sujet et c'est le commentateur des *Catégories* qui y voit *l'attribution* d'un accident à une substance, donc une relation d'appartenance. Abélard n'admet pas, *en ce sens-là,* la distinction entre grammaire et logique. Nous revenons dans le chapître IV sur ce point – tout-à-fait remarquable (et essentiel) – du débat entre Abélard et Guillaume.

[1] Comme c'est le cas de la chimère ou du centaure cités par Boèce comme cas d'*opinio,* d'intellection *vana.*

[2] Au sens où on peut admettre que toute théorie n'est pas philosophique et que l'exigence d'effectivité distingue une théorie philosophique d'une simple rationalisation.

[3] Au sens où la critique du second est au service de la critique du premier : elle en est l'outil.

l'est (nous rappelons que pour Abélard les *Platonici* ne sont pas des *reales*, n'attribuant pas l'universalité à la *res*).

. *Grammaire et logique.*

Il faut souligner que la distinction entre diversité d'*essentia* et diversité « personnelle ou numérique » (diversité extensionnelle) d'un côté, et la distinction entre diversité de ressemblance et diversité de propriété et de définition de l'autre, n'apparaissent ni dans les textes (connus de nous) de Guillaume de Champeaux, ni dans ceux de Roscelin. De même qu'Abélard distingue entre la diversité « déictique » et la « differentia numero », il distingue entre la diversité (ou l'unité) de définition[1] et la diversité (ou l'unité) de ressemblance[2]. En fait, sous ces distinctions, le lecteur voit littéralement se dégager de la notion linguistique, grammaticale, de *deïxis*, le concept proprement logique et épistémologique d'objet extensionnel (« res personaliter sive *numero* discreta »), et de la notion linguistique de nom appellatif ou commun (unité ou diversité de ressemblance), la notion logique et épistémologique d'objet intensionnel (« proprietas », propriété définissante, concept). Or, ces distinctions n'ont aucun équivalent chez Boèce, celui-ci identifiant diversité déïcitique et différence numérique comme il identifie unité de ressemblance et unité de définition, identifiant à des catégories purement linguistiques des catégories logiques et épistémologiques, dans la tendance à une confusion générale entre logique et grammaire qui caractérise la reconstruction boécienne de la logique aristotélicienne. En fait, c'est bien avec le texte de Boèce, au-delà de Roscelin et de Guillaume de Champeaux, lecteurs de Boèce, qu'il y a débat. La logique était conçue par Aristote comme un *organon* inséparable d'un domaine proprement épistémique et philosophique, du domaine, donc, du savoir. Boèce, de fait, n'a rien traduit ni des textes proprement épistémologiques d'Aristote (physiques, biologiques, psychologiques, historiques, moraux, politiques), textes dont Abélard et ses contemporains ignorent tout (à part quelques titres) ni de la *Métaphysique.* Ainsi le maître de la *Physica,* c'est Platon, celui du *Timée*. La logique est ainsi présentée pour elle-même, séparée *de facto* de toutes ses sources

[1] Par exemple, LNPS, éd. Geyer, p. 559[18-20] : « E contrario vero diversa diffinitione dicimus, scilicet quae eadem diffinitione terminari non possunt, id est quae talia sunt, ut se mutuo non exigant ».

[2] Par exemple, LNPS, éd. Geyer, p. 559[30-36] : « Ex similitudine eadem quaelibet dicuntur, quae discreta essentialiter in aliquo sunt similia, ut species in genere vel individua in specie, vel quaelibet in aliqua proprietate convenientia, iuxta illud Poprhyrii : Participatione speciei plures homines sumus unus homo etc. E contrario diversa similtudine dicuntur, quacumque in aliquo dissimilia. »

épistémologiques et philosophiques et assortie d'un commentaire de Boèce *purement sémantique*. Comme nous l'avons souligné en introduction, il s'agit d'un fait de structure absolument essentiel pour comprendre l'état propre du savoir latin jusqu'au milieu du douzième siècle. Ainsi, par exemple, dans le commentaire de Boèce du chapitre sur la quantité des *Catégories*, où Aristote oppose quantité continue et quantité discrète, pas une allusion n'est faite par Boèce à l'existence de certaines grandeurs irrationnelles (et à la *démonstration* de leur existence). Un lecteur du début du douzième siècle n'ayant accès au savoir grec qu'à travers l'horizon boécien ne pouvait même pas savoir ce qu'est une grandeur irrationnelle (ce qu'Avicenne, par exemple, et sensiblement à la même époque, était bien loin d'ignorer). Quand on sait l'importance capitale, centrale à la fois épistémiquement et philosophiquement, de la découverte des irrationnelles dans la science et la philosophie grecques et singulièrement chez Platon et Aristote, on a une idée de la sémantisation radicale opérée par Boèce d'une logique aristotélicienne coupée de toutes ses sources épistémologiques et métaphysiques. En l'absence de toute référence au savoir disponible, un savoir riche, complexe dont une partie faisait l'objet de *démonstrations* (par exemple celle établissant l'existence de grandeurs irrationnelles), la logique d'Aristote n'est plus – c'est ce qu'on peut constater – interprétée que sur le domaine *par défaut* : le langage. Ce fait de structure caractéristique de la reconstruction boécienne de la logique aristotélicienne est sans aucun doute capital pour comprendre le caractère essentiellement - et sans choix - sémantique des débats des onzième et douzième siècles autour de ce qui était connu de la logique aristotélicienne à travers Boèce. Il est, cependant, peu noté. Que le moyen-âge soit l'âge du Livre, plutôt que (comme pour les grecs) celui de la *phusis* n'empêche pas Avicenne d'investir tout le savoir disponible dans sa propre compréhension d'Aristote et de la logique aristotélicienne : par exemple, on sait que dans sa propre théorie de l'universel les nombres « sourds » (les irrationnels) joue un rôle bien particulier. Par ailleurs, les grandes apories sur le continu (les apories de Zénon) qu'Aristote commente dans sa *Physique* sont inacessibles pour Abélard. Et, clairement, ces apories sont philosophiquement et épistémologiquement fondamentales (en particulier, pour Platon et pour Aristote et pour le débat qui les opposent). Cette sémantisation de la logique aristotélicienne est d'abord un fait proprement *boécien* et latin (qui n'a pas cours chez ces lecteurs du Livre que sont aussi les philosophes musulmans). C'est un *fait* et un fait *boécien* qui, nous

semble-t-il, comme tel n'est pas assez noté. La sémantisation de l'*Organon* aristotélicien, coupé *de facto* de toutes ses sources épistémiques et métaphysiques – ceci dans le sens de la suppression de toute aporicité et dans le sens de sa systématisation maximale – trouve son origine à la fois dans le fait contingent que Boèce n'ait rien traduit de plus que les traités principaux de l'*Organon* et dans le fait structurel, cette fois, qu'il confond de manière permanente théorie et langage, logique et grammaire. Qu'Abélard participe, au sein de l' *aetas boetiana*, de ce fait épistémique – la sémantisation radicale de la logique – ne relève pas d'un choix de sa part : au début du douzième siècle, comme nous l'avons déjà noté, le corpus réuni, traduit, complété et commenté par Boèce constitue véritablement l'horizon et, comme nous essayons de le montrer, Abélard est le premier à avoir, de son sein même, entrepris de relativiser cet horizon de manière essentielle, en questionnant radicalement l'effectivité de la reconstruction boécienne.

* *
*

. Les trois postulats fondamentaux de la théorie boécienne de l'universel.

Abélard pouvait trouver trois postulats fondamentaux et structuraux dans le *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre* :

Principe n° 1 : Il n'y a pas de *res una sive multiplex* universelle (il n'y a pas d'objet ou d'ensemble d'objets universels).

Principe n ° 2 : Les individus sont infinis en nombre : « Individua autem quae sunt post specialissima infinita sunt »[1].

Principe n° 3 : Le sujet des prédicats définitionnels est réductible au sujet de la singularité : « Ita quoque generibus et speciebus, idest singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est (…) »[2].

Chacun peut constater que ces trois principes sont explicitement formulés par Boèce, seul le second étant explicitement formulé dans le texte que Boèce commente, dans l'*Isagogê* donc.

[1] *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* III, 8, éd. Shepps-Brandt, P ; 223^{12-13}. Il s'agit, bien entendu, d'une traduction littérale du propos de Porphyre. C'est Porphyre qui pose ce principe que Boèce reprend à son compte.
[2] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* I, 11, éd. Shepps-Brandt, p. 167^{3-5}.

Le premier principe conclut l'aporie de l'universel : « Quocirca si neque unum est, quoniam commune est, neque multa, quoniam eius quoque multitudinis genus aliud inquirendum est, videbitur genus omnino non esse, idemque de ceteris intelligendum est » [« C'est pourquoi, s'il n'est ni un, puisqu'il est commun, ni plusieurs, puisqu'il faut encore rechercher un autre genre de sa multiplicité, le genre apparaîtra n'être absolument rien et la même chose doit être comprise au sujet de tous les autres [universaux] »[1]].

Il nous semble qu'une analyse philosophique *soucieuse de précision* doit se demander dans quelle mesure Boèce dans sa propre lecture de la logique aristotélicienne parvient à concilier ces trois principes (qui dans une théorie logique sont certainement des principes proprement structuraux). On néglige souvent le second. C'est à tort *au regard des textes* : ce principe est explicitement formulé aussi bien par Porphyre que par Boèce. Par ailleurs, ce principe engage des difficultés spécifiques dans une théorie logique, il est essentiel à la science et a une signification épistémologique (« in nostra cognitione », comme dit Abélard) qui est certainement importante. Nous pensons - en tous cas - que *ce n'est pas à nous* d'établir le caractère logiquement et philosophiquement négligeable d'un principe posant l'infinité des individus en logique, et particulièrement s'agissant d'une théorie qui l'affirme explicitement.

Nous ne revenons pas sur le premier principe qui a été amplement développé s'agissant de l'aporie de l'universel. On notera simplement que ce principe s'il doit être soutenu de manière conséquente nie l'existence non seulement de telle chose une ou multiple universelle mais *a fortiori* d'une chose une ou multiple absolument universelle, c'est-à-dire de ce que nous appelons nous, aujourd'hui, l'ensemble universel (le complémentaire de l'ensemble vide). Abélard interprète la *res multiplex*, en termes de *collectio rerum* : il y aurait évidemment non-sens à nier l'existence de la collection de toutes les choses qui sont des animaux, des hommes, des ânes, etc… et à admettre l'existence de la collection de toutes les choses, soit la collection complémentaire de la *continentia* vide de « impossible ». Le premier principe, entendu de manière conséquente, doit exclure l'existence de *toute res una sive multiplex* universelle. Il est bien clair que si nous acceptons en logique quelque chose comme la collection de toutes les choses, l'idée aristotélicienne d'une division catégoriale de l'être n'a plus de sens. Comme nous l'avons souligné au chapitre I, Abélard va même plus loin :

[1] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* I, 10, éd. shepps-Brandt, p. 163^{3-6}.

> Si [Aristoteles] enim rerum naturas attenderet, nulla apparet ratio, quare non plura aut pauciora praedicamenta disponere[1].

Abélard ne veut certainement pas dire que les catégories sont des conventions linguistiques non fondées dans les natures des choses, mais que pour exclure *in possibilitate naturae* (dans ce qui est objectivement possible) qu'il puisse y avoir plus ou moins de catégories que celles qui sont actuellement et effectivement discernées, il faudrait disposer d'une intellection actuelle et effective de la totalité absolue de toutes les choses, soit la *continentia* co-égale de celle, vide, de « impossible ». La diversité catégoriale est *relative* à notre discernement *actuel* de la nature des choses et ne peut, donc, être posée comme seule valable dans tout le possible : il n'existe pas d'intellection de la collection universelle de toutes choses permettant d'établir que cette division catégorielle de l'être en dix genres de réalités est, dans l'absolu, la seule possible.

Il est difficile, en effet, de concevoir comment de manière admissible, on pourrait, dans la même théorie logique, rejeter l'existence de tel ensemble et admettre comme non-contradictoire un ensemble universel (au sens moderne, c'est-à-dire complémentaire de l'ensemble vide). Il y aurait là un paradoxe difficilement soutenable d'un point de vue proprement logique. Comme nous espérons l'avoir montré, ce point est essentiel pour comprendre la théorie des topiques d'Abélard. Toute la question est de se tenir à cette exclusion d'une ensemble « vraiment » universel, c'est-à-dire de ne pas, par inadvertance, le supposer constitué (par exemple en confondant l'inanalysé – la distinction « ex actu rei », dit Abélard, entre prédicats universel et singulier – et l'inanalysable – une distinction absolue et finale, « in possibilitate naturae », entre prédicats universel et singulier)

Le second principe est formulé par Boèce à plusieurs reprises, à chaque fois qu'il est question de la division de l'espèce spécialissime : « Sous « homme », se trouvent les hommes individuels et singuliers tels que Platon, Caton, Cicéron et tous les autres dont la pluralité infinie ne reçoit pas de nombre »[2]. De même : « Individua vero quae sub una quaque sunt specie, infinita

[1] « Si [Aristote] avait eu égard aux natures des choses, on ne voit aucune raison expliquant pourquoi il n'a disposé plus ou moins de catégories. » LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 117^{1-2}.

[2] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, 4, éd. Shepps-Brandt, p. 209^{3-5} : « Sub homine vero individui singularesque homines ut Plato, Cato, Cicero et ceteri, quorum numerum pluralitas infinita non recipit. »

sunt (…) »[1]. Ce second principe vient, nous l'avons vu, de Porphyre qui le réfère à Platon :

> Au nombre de dix sont les genres les plus généraux, tandis que les [espèces] les plus spéciales sont assurément en un nombre déterminé, mais non pas infini ; enfin, les individus, qui viennent après les espèces les plus spéciales, sont en nombre infini. C'est pourquoi Platon recommendait en descendant depuis les genres les plus généraux, de s'arrêter aux espèces les plus spéciales, et d'accomplir cette descente à travers les termes intermédiaires en procédant à des divisions au moyen des différences spécifiques ; quant aux [individus] en nombre infini, il faut, dit-il, les laisser de côté, car il ne saurait y en avoir de science[2].

Et Boèce reprend ce principe dans toute sa force :

> Individua vero quae sub unaquaque sunt specie, infinita sunt vel quod tam multa vel diversis locis posita ut scientia numeroque includi comprehendique non possint, vel quod in generatione et corruptione posita nunc quidem incipiunt esse, nunc vero desinunt[3].

Abélard retiendra ce lien établi par Boèce entre la contingence des individus et l'infinité de leur nombre[4] : « Si nous voulons montrer quelque chose être présent ou absent à *tous*[5] les individus, nous ne pouvons pas faire cela par les noms particuliers, tant à cause de leur *inconstance*, puisque tantôt ils ont une substance [désignée par eux] tantôt non, tant à cause de leur infinité, parce qu'au témoignage de Platon, de ce qui est infini aucune doctrine certaine ne peut être obtenue. Il convint, donc, que soient inventés les universaux *pour qu'ils fassent ce que les [noms] singuliers ne pouvaient pas faire* »[6]. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce texte qui explique – avec un certain bon sens – pourquoi l'imposition des universaux est « non parum commodi » et pourquoi les universaux peuvent faire ce que les noms singuliers *ne peuvent pas* faire. Retenons pour l'instant le lien entre la contingence des individus et l'infinité de leur nombre total. « n = n

---

[1] *Second Commentaire sur L'Isagogê de Porphyre,* III, 8, éd. Shepps-Brandt, p. 226^{21-22}.
[2] *Isagogê,* III, 8, trad. A. de Libera et A. Ph. Segonds, 1998, p. 8.
[3] *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* III, 8, éd. Shepps-Brandt, p. 226^{21} – 227^{3} : « En revanche, les individus qui sont sous chaque espèce sont en nombre infini, soit qu'ils soient situés en des lieux si nombreux et divers qu'il ne peuvent être embrassés et compris par la science et le nombre, soit que, situés dans [l'ordre de] la génération et de la corruption, tantôt ils commencent d'être et tantôt ils cessent d'être. »
[4] LNPS, éd. Geyer, p. 532^{11-15} : « Si enim omnibus hominibus adesse aliquid vel abesse ostendere velimus, per particularia nomina hoc facere non possumus, tum propter inconstantiam, cum modo habent substantiam, modo non, tum propter eorum infinitatem, quia de infinitis teste Platone nulla certa habetur doctrina. Opportuit igitur universalia inveniri, ut facerent, quod singula facere non poterant. »
[5] C'est nous qui soulignons.
[6] C'est toujours nous qui soulignons.

+ 1 ou –1 » est, bien entendu, toujours faux, mais le nombre total des individus – *nunc quidem incipiunt esse, nunc vero desinunt* – est inconstant, il ne cesse de changer et ne peut jamais être posé – de ce fait et compte-tenu de la fausseté de la proposition susdite – comme égal à un nombre déterminé. De là, comme remède à cette « inconstance », il nous faut quelque chose comme une *variable* numérique générale, et, assurément, il n'y a aucun moyen d'introduire une variable numérique générale (sur tous les entiers positifs tels que ceux-ci indexent des individus qui diffèrent *solo numero*) sans assumer l'infinité possible de ses valeurs (et cela même au douzième siècle). Autrement dit – du fait de la contingence des individus, aucun nombre fini d'individus ne peut être posé comme *nécessairement* dernier et, ainsi, lorsque nous voulons *tous* les individus, nous en avons une infinité possible[1]. Boèce et Abélard expriment ainsi en termes ontologiques - la contingence essentielle de l'existant - un problème épistémologique assez simple. Il est important de se rappeler que l'universel est prédicable de ce qui diffère « arithmo » dit Porphyre, c'est-à-dire de ce qui peut être discerné sans ambiguïté, ce qui suppose – comme nous l'avons vu – sa co-numérabilité avec autre chose, condition nécessaire au concept d'objet extensionnel. En particulier, les individus contenus sous l'espèce spécialissime diffèrent par le nombre seul – « solo numero ». De là, le concept arithmétique de nombre naturel – nécessaire à celui d'objet extensionnel (« res personaliter sive numero discreta ») – *fait partie* de la théorie de l'universel : il est clairement requis par la *differentia numero* qui est constitutive de la prédicabilité de l'universel. De là, l'arithmétique vient à la logique, à un niveau très premier, très principiel. Et pour l'arithmétique, la question de l'infini est irréductible. En termes modernes, on dira que l'infinité est requise par les axiomes de l'arithmétique des entiers naturels (les axiomes dits de Peano). Ou, en termes beaucoup plus généraux, on peut formuler la question comme le fait le philosophe et logicien Paul Bernays :

> On peut poser la question principielle de savoir pourquoi en mathématique ou, du moins, en arithmétique, nous ne nous limitons pas à un cadre fini. La réponse à cette question est que l'infini est, dans une mesure essentielle, plus simple que le fini multinumérique. Un cercle est beaucoup plus facile à caractériser qu'un polygone à plusieurs côtés inscrit dans le cercle dont il est une approximation. De plus,

[1] C'est-à-dire que *de fait* nous posons une variable générale susceptible de prendre pour valeur toutes les valeurs numériques possibles (tous les entiers positifs).

> comment devrait-on déterminer la délimitation du domaine ? *Si nous laissons cette détermination être quelconque, alors nous utilisons déjà à nouveau une variable numerique générale en tant que paramètre pour les délimitations possibles*[1]. *Mais si nous admettons une délimitation déterminée, alors le choix est entaché d'un caractère insupportable d'arbitraire*[2].

Abélard, s'inspirant du texte de Boèce, établit un lien constant – du point de vue ontologique – entre la contingence des individus et, dans l'*inconstantia* de leur nombre, le principe porphyrien de leur infinité en nombre. Au fond et le posant sur un terrain ontologique (celui de la contingence de l'existant créé), Abélard ne dit rien d'autre que ce que nous venons de lire : tout nombre donné d'individus n'est pas nécessairement dernier, mais contingent ; poser ce nombre comme nécessairement dernier serait entièrement arbitraire ; de là, lorsqu'il nous les faut tous (par exemple pour fonder la prédicabilité *de subiecto* qui pose une relation de suppression *nécessaire* – valable sur tout le possible – entre le prédicable et son sujet) aucun nombre donné ne suffit et nous avons besoin d'une variable générale :

> Si enim omnibus hominibus adesse aliquid vel abesse ostendere velimus, per particularia nomina hoc facere *non possumus*, tum propter inconstantiam cum modo habent substantiam, modo non, tum propter eorum infinitatem quia de infinitis teste Platone nula certa habetur doctrina. Oportuit *igitur* universalia inveniri, ut facerent quod singula facere non poterant[3].

Abélard peut difficilement être plus clair. L'utilité de l'imposition des universaux provient de la contingence des individus (et donc de leur nombre qui ne cesse de varier) et/ou de leur infinité tel qu'aucune intellection n'est infinie. Le résultat est le même. De la même manière, on apprenait dans la LI que « *toute* cause d'imposition d'un nom universel en en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses »[4]. La question de l'infinité des individus est ainsi constitutive de la théorie de l'universel, au moins chez Abélard (comme chez Porphyre et Boèce): « Sicut enim rationale infinitam naturaliter impositionis causam habet, ita etiam rationalitas et *quodlibet universale.* »[5] Ce fait ne fait donc textuellement aucun doute : comment (et pourquoi) ne pas en tenir compte ?

---

[1] Et, bien entendu, nous disons ce que nous faisons.
[2] C'est nous qui soulignons. Paul Bernays, *Philosophie des Mathématiques,* trad. H. Sinaceur, Vrin, Paris, 2003, p. 232.
[3] LNPS, éd. Geyer, p. 532^{11-17}.
[4] LI, éd. Geyer, p. 85^{7-9}.
[5] LI, éd. Geyer, p. 85^{14-16}.

L'analyse par Boèce du postulat de Porphyre sur le nombre infini des individus était introduit par ce commentaire liminaire : « […] scientia infinita esse non potest – nullus enim intellectus infinita circumdat »[1], commentaire que reprend quasi textuellement Abélard dans la LNPS (« […] quia de infinitis teste Platone nulla certa habetur doctrina »[2]) et Abélard en concluait que l'imposition des universaux n'était pas « parum commodi » puisqu'il peuvent faire ce que les noms particuliers ne peuvent pas faire, est-il écrit : « Oportuit igitur universalia inveniri *ut facerent quod singula facere non poterant* »[3]. On peut négliger ces textes d'Abélard mais il faut expliquer pourquoi : ce n'est nullement évident à la simple lecture des textes. Porphyre référait le postulat de l'infinité en nombre des individus à Platon, mais Abélard pouvait lire (par la traduction latine de Boèce lui-même) dans les *Réfutations sophistiques* d'Aristote tout aussi bien :

> Car les noms et la pluralité des définitions sont limités,
> *les choses, elles, sont infinies quant au nombre*[4].

Ainsi Abélard savait que le principe était aristotélicien, même s'il ne pouvait pas lire le livre Z de la *Métaphysique.* Ce principe était donc attesté par toutes ces sources : Platon, Aristote, Porphyre et Boèce. Comment l'oublier ?

En fait, Abélard – on l'a vu dans le *Tractatus de Intellectibus* – avait bien compris le sens du postulat : l'infinité advient à l'individuel sous un double regard, au regard de sa compréhension (c'est le propos du livre Z) - la *res,* dit Abélard, est *« infinita vestita formis »* - comme au regard de son extension possible. Le premier point de vue fonde le caractère abstrait de toute intellection engendrée par un nom propre ou particulier (tels qu'*in hac arte « Socrates »* et « *hic homo »* ont même signification). Le second fonde le caractère abstrait de toute intellection engendrée par un nom universel, de même, nous l'avons vu, qu'il fonde la nécessité de l'imposition des universaux, ceux-ci faisant ce que les noms singuliers – en raison de l'infinité des individus – *ne peuvent pas* faire.

---

[1] *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, p. 226^{2-3} : «[…] la science ne peut pas être infinie – en effet aucun intellection ne peut enfermer ce qui est infini. »

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 532^{15}.

[3] LNPS, éd. Geyer, p. 532^{16-17}.

[4] C'est nous qui soulignons. Le texte grec est parfaitement clair : « Τα μεν γαρ ονοματα πεπερανται και των λογων πληθος, *τα δε πραγματα τον αριθμον απειρα εστιν.* » Aristote, *Sur les Réfutations Sophistiques,* 165a, éd. J. Henderson.

* *
*

. Inanalysé et inanalysable : la clause « phoenix ».

J. Tricot, dans une note ajoutée au passage où Aristote pose dans le livre Z de la *Métaphysique* la compréhension infinie de l'individuel, y voit un inconvénient (seuls les individus sont réels, mais il n'y a de science que du général) : « (…) il s'ensuivra un divorce radical entre la théorie de la connaissance et la théorie de l'Etre, et nous devons dire que la science a pour objet le non-être. C'est là une difficulté considérable du système d'Aristote »[1]. Cela nous paraît plutôt suggérer le caractère inadéquat d'une lecture trop strictement nominaliste d'Aristote (au sens où, par exemple, Hao Wang fait remarquer que « Aristotle's position is not thoroughly nominalistic (…) »[2]). Si nous devons lire Aristote dans le sens que J. Tricot suggère (tout au moins dans cette note), alors nous avons le dilemme suivant : ou une science mais absolue (absolument dernière) ou pas de science du tout. D'un autre côté, il y a le contraste entre l'inanalysé (ce qui est « ex actu rei » dans le vocabulaire d'Abélard) et l'inanalysable (« in possibilitate naturae » toujours dans le vocabulaire d'Abélard). Par exemple, pour Abélard, le rang individuel, spécialissime ou générique d'un prédicat ne peut être déterminé qu'« ex actu rei » (et non « in possibilitate naturae ») : c'est le sens de la clause « phoenix » (« phoenix » n'est pas un prédicat d'espèce parce qu' « ex actu rei » il n'est prédicable que d'un seul individu, là où l'espèce est prédicable « de differentibus numero »). Pour notre connaissance, certains concepts sont spécialissimes, définitionnellement derniers, mais il semble raisonnable de penser que notre connaissance n'est pas nécessairement dernière : nous allons distinguer entre une omniscience divine et *notre* connaissance. Il faudrait autrement poser en prémisse déterminée de notre savoir un état complètement inactuel et indéfini pour notre connaissance de ce même savoir, quelque chose comme un savoir absolu, définitionnellement dernier – exhaustif – du réel, soit un type de savoir qu'Abélard tend plutôt à réserver à une intelligence divine : par exemple, « […] omnia determinata dici possunt praesentes quantum ad [Deum], quantum ad nos vero multae sunt occultae naturae praesentes, quae a nobis

[1] Note de la traduction par J. Tricot de *Métaphysique,* Z, 15, 1039 b 28, éd. et trad. J. Tricot, 1981, Tome 1, p. 439, note 2..
[2] Hao Wang, *Presuppositions of Aristotle's Logic,* in *From Mathematics to Philosophy,* 1974, p. 132.

nullatenus comprehendi adhuc valent. Si autem ad humanam scientiam respiciamus, cum hic Aristoteles humanam opinionem disputet, non omnes propositiones de praesenti definitae videntur»[1].

Abélard écrit dans la LNPS[2] :

> Videtur tamen probari quod individua sint certa hoc modo : aliquis est cui haec omnia sunt certa. [« Il semble, cependant, qu'on peut montrer ainsi que les individus sont en nombre connu : il y a quelqu'un à qui toutes ces choses sont connues »].

Clairement le « aliquis » en question n'est pas nôtre (hormis dans un contexte de révélation mystique tel que celui évoqué dans le *Tractactus de Intellectibus*).

Ainsi, Abélard soutient que ce qui est « ex actu rei » spécialissime peut ne pas l'être « in possibilitate naturae » (« Si enim quantum ad naturam genera et species dicerentur, homo genus dici posset […] »[3]). Abélard fait référence à la toute-puissance de la « nature » qui pourrait créer des êtres qui soient des « animaux rationnels et mortels » et qui, pourtant, diffèrent de Socrate par une autre différence substantielle[4]. Linguistiquement, cela paraît difficile à admettre (« homme » non spécialissime ? !) ; épistémologiquement, cela paraît plutôt raisonnable (un physicien nous expliquant qu'il est parvenu aux concepts définitionnellement derniers du réel et être ainsi parvenu à une analyse « ultime » de la réalité physique en ses composants absolument derniers risque de nous intéresser assez peu du point de vue d'une méthologie scientifiquement et épistémologiquement minimale). La remarque de J. Tricot enferme Aristote dans un dilemme qui laisse de côté le *fait* de l'historicité d'un accès humain au savoir, c'est-à-dire du caractère à la fois réel et relatif de notre accès à la connaissance. Si pour qu'un savoir nous soit accessible, il faut poser en prémisse donnée de ce savoir un savoir absolument dernier (parvenu à l'élémentaire en un sens absolu, soit « in possibilitate naturae » et

---

[1] Abélard réfute l'opinion selon laquelle seules les propositions portant sur un événement futur auraient une valeur de vérité « indéfinie » pour nous. C'est le cas, précise-t-il, de bien des propositions portant sur le présent : LI, *Gloses sur le Peri Ermeneias,* éd. Geyer, p. 422^{12-17} : « […] toutes les [propositions] peuvent être dites déterminées [quant à leur vérité] quant à Dieu, mais quant à nous, nombreuses sont les natures présentes cachées qui ne sont nullement à même d'être jusqu'à présent saisies par nous. Si nous avons égard à la science humaine, puisqu'Aristote discute ici d'une opinion humaine, toutes les propositions portant sur le présent ne semblent pas définies.»

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 552^{27-28}.

[3] LNPS, éd. geyer, p. 546^{38-39}.

[4] On peut dire qu'une telle hypothèse n'est nullement absurde même en dehors d'une référence théologique à la toute-puissance divine et dans un contexte scientifique plus contemporain puisque, par exemple, les paléoanthropologues pensent aujourd'hui que l'homme de Néanderthal était d'une espèce différente de celle dont nous sommes issus, faisant donc d'« homo » un genre.

non « ex actu rei »), alors, clairement, ou tout ou rien, et comme ce n'est pas tout, alors, en effet, ce n'est rien : il semble que sous une telle exigence aucun accès au savoir ne soit effectivement possible pour nous. Mais si ce n'est pas rien – le scepticisme semblant logiquement conduire au silence – alors, c'est tout : le savoir, s'il existe, ne peut être qu'absolu (absolument dernier). Tricot (dans ce que suggère cette note) enferme Aristote dans une dichotomie dont la résolution exigerait la levée de l'aporie de la distinction « ousia protê » / « ousia deutera », une résolution qu'on trouve chez Boèce, mais non (à notre connaissance) chez Aristote.

Aristote a construit - c'est un point essentiel de sa pensée et du statut central dans cette pensée du vivant - une théorie du développement (dans toutes ses œuvres, physiques, biologiques, psychologiques, historiques, politiques et éthiques). C'est précisément dans la partie proprement logique de son œuvre que cette théorie du développement n'apparaît qu'en creux (on peut bien entendu construire une logique « dialectique », mais en un sens très large du terme « logique ») et, effectivement, seuls les textes logiques d'Aristote (ceux traduits par Boèce) étaient accessibles à Abélard et à ses contemporains.

Autrement dit, le dilemme formulé par J. Tricot suppose implicitement que le savoir, pour être réel, doive être absolument dernier. Il n'y a pas, chez Abélard, l'équivalent d'une intuition intellectuelle du singulier telle qu'on la trouvera au quatorzième siècle chez Ockham par exemple et dans un contexte bien différent. On l'a vu, l'intellection engendrée par un nom singulier est abstraite : la *res* est *infinita vestita formis* et, selon Boèce, nous n'avons pas de pouvoir de discernement infini (« scientia infinita esse non potest – nullus enim intellectus infinita circumdat »). Par ailleurs, si nous prenons au sérieux le principe de l'infinité des individus possibles posé par Porphyre et repris par Boèce, un savoir absolument dernier - qui parvienne à l'élémentaire « in possibilitate naturae » et non « ex actu rei » - suppose, là aussi, un pouvoir de discernement infini et, clairement, (« *nostra* ») *scientia infinita esse non potest.*

Pour Abélard, il nous semble qu'on ne saurait trop insister sur l'importance de cette clause d'effectivité qu'est ce que nous avons appelé la clause « phoenix » : le rang des prédicats conceptuels, rangs individuel, spécialisisme, générique *ne peut pas* – soutient Abélard – être fixé *in natura*, mais seulement quant à la contenance actuelle du prédicat. Pourquoi ? Quel type de savoir nous faudrait-t-il pour fixer ce rang de manière absolue, sur tout le possible (« in possibilitate naturae ») ?

> En effet, si c'est quant à la nature [et non selon l'« actus continentiae » du prédicat en question] que les genres et les espèces étaient dits, « homme » pourrait être dit genre, puisqu'il est prédicable *in quid* d'une pluralité *différant par l'espèce*[1].

Une chose est de distinguer les individus qui appartiennent à la contenance actuelle (« actum continentiae » dit Abélard), laquelle étant donnée n'est pas infinie, autre chose est de discerner l'individuel, en un sens absolu de ce terme, soit « in possibilitate naturae ». La question est de ne pas confondre l' inanalysé et l'inanalysable, tel que le passage absolu du premier au second suppose – si l'on prend au sérieux le principe de l'infinité des individus posé par Aristote (*Réfutations sophistiques,* 165a), Porphyre qui le réfère à Platon et finalement Boèce – l'exercice d'un pouvoir de discernement arbitrairement infini, idéalement abstrait de toute ambiguïté. Nous soutenons que la question de l'*effectivité* d'une construction théorique est centrale dans les préoccupations philosophiques d'Abélard et dans la lecture *difficilior* à laquelle il soumet le corpus boécien. Et, clairement, la non-confusion entre l'inanalysé et l'inanalysable est une distinction essentielle à l'effectivité d'une théorie: c'est tout le sens de la clause « phoenix ». Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point où Abélard s'oppose frontalement au texte de Boèce.

* *
*

. Les trois postulats et le rejet par Abélard de la première théorie du sujet unique.

Venons-en maintenant au troisième postulat : le sujet des prédicats définitionnels est réductible au sujet de la singularité. Ce principe est la « dissolution » de l'aporie du sujet des prédicats définitionnels, celui sur lequel non seulement se fonde la résolution de l'aporie de l'universel mais encore, par extrapolation et saut d'un barreau de l'échelle des puissances cognitives, celui de l'aporie des futurs contingents. C'est ce principe qui referme le texte d'Aristote en une théorie de la logique radicalement systématisée et libérée de toute forme d'aporicité : « His igitur terminatis, omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est. ». C'est, en un sens très propre, le principe même de ce qu'on peut appeler un « empirisme logique », et c'est bien dans ce cadre empiriste que le

[1] « Si enim quantum ad naturam genera et species dicerentur, homo genus dici posset, cum in natura praedicabilis sit de pluribus differentibus specie in quid. » LNPS, éd. Geyer, p. 546^{38-40}.

principe sera interprété au douzième siècle, par Albéric de Paris en particulier.

Abélard interprète le premier principe de la manière suivante : il n'y a ni chose ni collection de choses universelles dans la logique étudiée. Le second principe posant l'infinité des individus en logique n'est pas interprété par Abélard comme une proposition empirique :

> Celui qui imposa ce nom « homme » aux choses de ce fait qu'elles sont des hommes, de même qu'il avait [devant lui] un nombre défini de choses, n'a pas compris toute la cause qui est l'être homme en une mesure déterminée de son intelligence [1].

C'est « in se ipsa » et non dans les « res nominatae » dans telle proposition que la « causa impositionis universalis nominis » est « infinita ». L'infinité des individus n'est pas une proposition empirique, mais un principe logique et épistémologique. C'est « in nostra cognitione » que le nombre des individus possibles est infini, particulièrement lorsque nous les voulons tous. L'expérience sensible ne donne pas l'infinité (« numerum rerum definitum [impositor] habebat »). L'*impositor* du nom « homme » n'a pas limité la valeur de son imposition à un nombre fini et déterminé d'hommes : le nombre total des hommes – c'est-à-dire le nombre total des individus dont le nom « homme » est susceptible d'être vrai – n'est pas contenu dans une « mesure déterminée » de notre intelligence. Entendons que ce nombre nous est inconnu et qu'ainsi l' *impositor* n'a pu limiter l'extension possible de « homme » à *n* hommes, puisque rien ne lui permet d'exclure que ce nombre total soit « n + 1 » (et ainsi de suite sans fin) ; or, il lui faut - c'est sa tâche d' *impositor* - exclure que puisse exister une *res* qui soit homme sans être nommée par « homme » sans quoi rien n'interdirait que puisse exister un homme dont « homme » serait faux. Donc, l'*impositor* n'a pas pu enfermer dans une mesure déterminée de son intelligence toute la *cause* qui est l'être homme. En effet, si l'*impositor* limite le nombre des individus possibles nommés par « homme » à disons « n » hommes, comment peut-il exclure - sans arbitraire - le successeur de « n », lequel serait ainsi homme bien que « homme » soit faux de lui ? De là, l'*impositor* l'inclut dans « omnem causam » mais, assurément, il y a encore l'individu possible « (n + 1) + 1 » et, du point de vue de ce qui est accessible à notre connaissance, ainsi de suite sans fin. Pour poser les relations de suppression nécessaire qui fonde la prédication *de*

[1] LI, éd. Geyer, p. 85^{9-12} : « Qui enim hoc nomen imposuit rebus, scilicet homo, ex eo [quod] homines sunt, sicut numerum rerum definitum habebat, ita nec omnem causam quae est esse hominem, certa intelligentiae meta comprehendit. »

subiecto (« Si enim omnibus hominibus adesse aliquid vel abesse ostendere velimus … »[1] dit Abélard), il nous les faut *tous.* Maintenant si nous voulons tout *n* sans aucune exclusion - et c'est ce que veut l'*impositor* puisqu'il doit exclure que puisse exister un homme que « homme » ne nommerait pas et dont il serait faux -, on a une « causa » - c'est-à-dire l'extension susceptible d'être équivalente à l'imposition du nom et non la ou les « res » nommées à tn dans telle proposition donnée - « in se ipsa infinita ». C'est ce qui arrive - sans choix - dès qu'on utilise une variable numerique *générale* (tout *n, tel que les individus diffèrent, en principe, « solo numero »*), et ce dans le cas où on se soucie de formuler ce que l'on fait. Donc « omnis causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa » (LI, éd Geyer, p. 85^{7-9}). Ce n'est qu'en se plaçant d'un point de vue absolu – celui de la connaissance divine – que ce nombre peut être *certus.* Et clairement le *aliquis* pour qui « omnia sunt certa » – hormis *excessus mentis* – n'est pas humain, ce que l' *impositor nominis,* selon Abélard, est. C'est « in nostra cognitione » que les individus sont sans choix en nombre infini et la logique d'Aristote s'en tient à la *scientia humana :* « Creaturae autem non quantum ad naturam suam, sed quantum ad nostram cognitionem, infinitae dici possunt»[2]. Abélard est rigoureux : l'imposition du nom se fait à tous les individus possibles tombant sous cette nomination et non pas à ce Socrate, ce Platon que l'*impositor* a sous les yeux. Il en résulte que la *causa impositionis* est équivalente à une variable numérique générale (« omnem causam » dit Abélard), c'est-à-dire en la rigueur des termes à une extension infinie, au sens où l'est sans choix l'extension d'une variable prenant pour valeur tout *n*, sans autre limitation.

Abélard ne veut pas dire que le nombre de *res* actuellement nommées dans telle proposition catégorique soit infinie, mais que la *causa impositionis* (et non la ou les *res nominatae*) l'est (« *in se ipsa* infinita est ») et il faut entendre par « omnem causam » la totalité du domaine d'extension dont le nom est par imposition susceptible d'être prédiqué avec vérité. En effet : « Non enim sicut in actu existentiae contingit, ita in possibilitate naturae »[3]. Ainsi : « Etre affecté de rationalité, qui est la cause commune d'imposition de ce nom « rationnel » *excède naturellement toute l'existence de*

[1] Au sens où « si non est animal, non est homo » est vrai, mais « si non est niger, non est corvus » faux (pour Abélard).
[2] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 573^{35-36}.
[3] LI, éd. Geyer, p. 84^{39-40}.

toutes les rationalités »[1], suit l'énoncé du principe qui assigne à la *causa impositionis* de tout universel une extension infinie.

Abélard pose que la totalité du possible (ce qui est « in possibilitate naturae ») ne peut pas – toujours *in nostra cognitione* – être réduite à la totalité de l'existant (ce qui est « ex actu existentiae »), de l'existant non seulement actuel, *mais aussi* passé et futur :

> Praeter autem omnes existentes vel etiam omnes quae futurae sunt vel quae fuerunt, posset contingere aliquid esse hominem, quia [praeter] omnes praesentes vel prateritas vel futuras rationalitates posset contingere ut alia esset rationalitas, per qua homo permaneret[2].

Pourquoi l'extension du possible excède-t-elle l'extension totale de l'existant présent, passé et futur ? Et comment Abélard le sait-il ?

C'est ici que la question de l'infinité des individus possibles – qui n'est pas sans effet sur l'aporie de l'universel – s'enracine en profondeur dans la question de la contingence de l'existant – c'est-à-dire dans la deuxième grande aporie du corpus, celles des futurs contingents. Ce lien était – on l'a vu – suggéré par Boèce mais comme en passant, sans que celui-ci lui accorde une importance particulière, et dans le but – nous semble-t-il – d'amoindrir, sans renier le texte de Porphyre, l'affirmation par ce dernier de l'infinité des individus (le nombre des individus est toujours fini, mais sans cesse changeant, par disparition de l'un ou apparition d'un autre, ce qui fait qu'aucun nombre fini donné ne suffit, tel que « n = n + 1 ou n – 1 » est, bien entendu, faux sur tout le possible). Abélard, dans le texte même où il contraste la « res [actualiter] nominata » et la « causa impositionis universalis nominis » comme passage d'un domaine fini à un domaine infini, soutient que l'extension totale du possible contient des possibilités qui non seulement ne sont pas mais n'ont pas été et ne seront pas actualisées : « Ipse Socrates, sicut hic homo est per eam, ita etiam posset esset per aliam, *sive quae sit, sive numquam sit* »[3]. Ainsi, nous comprenons : si l'extension totale de l'existant présent, passé et futur (par exemple l'extension des rationalités présentes, passées et futures) est « *n* »,

---

[1] « (…) quippe esse affectum rationalitate, quod est communis caus impositionis huius nominis quod rationale, *omnem existentiam omnium rationalitatum naturaliter excedit* (…) ». LI, éd. Geyer, p. 85^{5-7}.

[2] LI, éd. Geyer, p. 84^{30-33} : « Mais, exceptées toutes les [rationalités] présentes ou aussi toutes celles qui sont futures ou qui ont été, il pourrait arriver que quelque chose soit homme, parce que, exceptées toutes les rationalités présentes, passées ou futures, *il pourrait arriver que soit une autre rationalité,* par laquelle l'homme subsisterait. »

[3] LI, éd. Geyer, p. 84^{19-21} : « Socrate lui-même, de même qu'il est cet homme-ci par cette [rationalité], ainsi il pourrait l'être aussi par une autre [rationalité] soit que celle-ci existe, soit qu'elle n'existe jamais. »

l'extension totale du possible est *« n + 1* » mais tel que nous ne pouvons pas nous arrêter là (si l'existant est « 9 rationalités », l'infini commencerait à « 10 ») ; donc, si l'extension totale de l'existant est « n + 1 », l'extension totale du possible est « (n + 1) + 1 » et ainsi de suite sans fin (toujours « in nostra cognitione »). Quel que soit le nombre total des rationalités existantes, le nombre des rationalités possibles est égal à ce nombre + 1 (« posset contingere ut alia esset rationalitas » tel que « esse affectum rationalitate quod est communis causa impositionis huius nominis quod rationale, omnem existentiam omnium rationalitatum naturaliter excedit et omnis causa impositionis universalis nomnis in se ipsa infinita est (…)»). Pourquoi cette taille de « in possibilitate naturae » ? La réponse nous paraît être la suivante : si, pour notre connaissance, nous pouvons poser qu'il n'y a aucune possibilité qui ne soit réalisée en un temps donné, alors nous pouvons poser que tout ce qui a existé, existe ou existera, a existé, existe ou existera nécessairement puisque l'opposé était non pas possible mais impossible. Autrement dit, si n'est possible que ce qui a existé, existe ou existera, le principe, pour notre connaissance, de la contingence de l'existant est supprimé. En ce sens, et si nous voulons maintenir ce principe, il nous faut admettre, que, pour notre connaissance, le possible excède *chaque* donné et qu'ainsi son extension totale est « en soi-même » infinie. En raison de la contingence essentielle pour notre connaissance de l'existant, *quel que soit le donné* - le nombre total de ce qui peut être posé « in actu existentiae » pour notre connaissance -, le possible, toujours pour notre connaissance, l'excède.

On trouve, donc, chez Abélard, les deux premiers principes ; par contre, on ne trouve pas le troisième qui a été supprimé. Il est faux que pour notre connaissance la *causa impositionis universalis nominis* soit réductible à la *res* (singulière) *nominata.* Abélard ne dit pas cela ; par contre on sait que cette *causa* est « in se ipsa infinita *nec ullo rerum termino inclusa »* (et le *dialecticus* Abélard sait fort bien ce que signifie une négation universelle) et nous savons que cette *causa* qui n'est réductible ni à une *res* ni à plusieurs, est un *status* lequel ne peut être posé ni comme identique *numero* à la *res* ni comme opposé *numero* à celle-ci : l'ontologie du statut générique ou spécifique - d'un statut définitionnel d'objet - est posée par Abélard en des termes clairement aporétiques. Et c'est ici que prend fin le « his igitur terminatis, omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est » qui conclut l'énoncé de la théorie du sujet unique de Boèce. Bien entendu, il n'y a rien, chez Boèce, qui soit rigoureusement équivalent au *status* chez Abélard. La théorie du

sujet unique rend la distinction d'Abélard entre *res* et *status* complètement superflue et c'est, nous semble-t-il, ce que remarque les dits *reales* (qui ne sont pas du tout des *platonici* mais qui ont en commun de soutenir dans des interprétations diverses la théorie du sujet unique de Boèce : les *reales* sont ceux qui soutiennent que « *causa impositionis universalis nominis = res (individuelle in re) »*).

Notre thèse est qu'Abélard avait compris que ces trois principes ne pouvaient être soutenus ensemble sans de graves difficultés d'ordre proprement logique et qu'il avait ainsi posé un problème réel et interne au corpus logique boécien.

Ces principes sont des principes clairement structuraux dans une théorie logique (d'où leur importance). On peut *constater* qu'Abélard a toujours soutenu les deux premiers, mais nulle part le troisième : l'équation « causa impositionis universalis nominis = res » est *rejetée* et une distinction de nature proprement qualitative – ni identité *numero* ni opposition *numero* –, reçue dans le sens de son objectivité pour les statuts génériques ou spécifiques, est faite entre objet (individuel) et statut (définitionnel d'objet). La « causa impositionis universalis nominis » - c'est-à-dire le fondement objectif (« in natura ») - n'est pas la *res* mais le *status* :

> Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis ad singulos, secundum ipsi ad invicem conveniunt[1].

Comme nous le verrons, toute la critique des *reales* a pour but de manifester l'irréductibilité de ce statut (qui « habet esse ex operatione naturae »[2]) à une ou plusieurs *res*. Par ailleurs, ce statut n'est pas un *intellectus,* ou alors – mais c'est seulement *fortasse* – il est une « *conceptio divina »,* une intellection divine et non pas nôtre. On comprend, par ailleurs, que s'il est vrai que la cause d'imposition de tout universel est « in se ipsa infinita », il n'y a toujours pas – selon Boèce – d'*intellectus* qui « *infinita circumdat »*. Le statut n'est pas non plus un nom puisqu'il « est par œuvre de la nature », ce qui, pour Abélard, n'est le cas d'aucun nom (tel qu'il relève d'une institution humaine) et que le statut fonde lui-même objectivement l'imposition du nom. Au vu des textes, il n'est pas possible de réduire le *status* à une intellection ou à un nom : le statut fonde l'intellection engendrée par le nom

[1] LI, *Gloses sur Porphyre,* p. 20^{8-9} : « Nous appelons statut de l'homme l' être-homme lui-même, qui n'est pas une chose et que nous avons dit aussi être la cause commune d'imposition du nom à chaque [homme] singulier, selon qu'eux-mêmes conviennent entre eux ».

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 554^{37-40} : « Siquidem per predicationem speciei ostenduntur plura contineri sub eodem speciali statu. *Qui specialis status habet esse ex operatione naturae.* »

universel mais il n'est réductible ni à l'un ni à l'autre. En fait, le *status* est ce qui fonde le caractère non-arbitraire de la convention (l'*impositio*) qui institue l'universel, tel que ce caractère ne peut pas être à son tour introduit par une convention. Il faut bien s'arrêter quelque part. L'imposition de l'universel n'est pas arbitraire. S'il faut pour fonder la convention qui institue l'universel une autre convention, alors il y a un fait – le caractère non-arbitraire de l'imposition de l'universel – impossible. Il s'agit d'éviter un cercle vicieux ou une régression infinie[1]. Il y a un fait – l'imposition « ad singulos » de tel universel n'est pas absolument arbitraire – et, clairement, il n'y a pas de fait impossible. Le statut bloque la régression infinie : il fonde la convention (l'*impositio*) qui institue l'universel tel que ce fondement n'est pas bien clairement lui-même réductible à une convention (à un nom) – il y aurait circularité ou régression infinie – mais, comme on peut le lire, « habet *esse ex operatione naturae* », ceci, à moins bien entendu, d'un scepticisme intégral sur la valeur et le succès de l'*impositio ad singulos.* Maintenant, si l'on recherche une raison *fondamentale* qui explique pourquoi le fondement extra-linguistique de l'imposition du prédicat universel n'est pas réductible à la *res*, on trouve le texte du *De differentia* de la LI (« *toute* cause d'imposition du nom universel est en elle-même infinie » et *donc* « n'est enclose en *aucune* limite de chose »).

* *
*

. Le rejet de la seconde théorie du sujet unique.

Un point est remarquable : nous avons une distinction du même ordre – une distinction de nature proprement qualitative, non réductible à une opposition *numero* – pour la seconde aporie du corpus boécien : *de re / de dicto*. De même qu'Abélard introduit le concept de statut définitionnel (spécifique ou générique) d'objet -

[1] Cf., par exemple, Hao Wang, « Necessity, Analycity and Apriority », in *From Mathematics to Philosophy,* 1974, p. 276 : « The conventionnalist answer is perhaps the most tempting : we just decide to use words in that way. There are, of course, familiar difficulties in a thorough development of the answer. Indeed, if we handle the matter too rigidly, we easily get into some circularity or infinite regress. This is analogous to the matter of communication : in order to communicate we have to reach some common usage, in order to establish common usage, we have to communicate first. The fact that we can communicate proves that regress is harmless. If every hammer must be man-made and in order to make it another hammer is necessary, we can never make the first hammer. The fact that we do have hammers proves that at least one of the premisses must be false. It is a fact that certain propositions are true by convention. If we need another convention in order to introduce a convention, then there is a regress. But there exist no impossible fact.»

qui clairement porte sur la distinction entre substance première et substance seconde -, de même Abélard introduit le concept de *dictum propositionis* en le dotant du même statut ontologique aporétique : « (…) Nihil affirmative dici potest de dicto propositionis, ut videlicet dicam affirmative ipsum esse nihil, sed negative non essse aliquid » [« Rien ne peut être dit affirmativement du *dictum propositionis* – comme de dire affirmativement qu'il n'est rien, mais [on peut seulement dire] négativement qu'il n'est pas quelque chose »[1]]. Le parallélisme avec le statut ontologique du *status* est clair.

A quoi sert la distinction *de re / de dicto* ? D'abord à se substituer à la théorie boécienne du sujet *unique* appliquée à l'aporie des futurs contingents tels que réinterprétée par Boèce aussi bien dans son propre second commentaire sur le *Peri ermeneias* que dans le *De consolatione Philosophiae* en aporie des rapports entre libre arbitre de l'agent moral humain[2] et déterminisme d'une intelligence omnisciente et providentielle. Rappelons la démonstration de Boèce : de même que le sujet de la *ratio* (subsistant dans l'intellection *universaliter*) est *idem numero* que le sujet du *sensus* (subsistant *in re singulariter*), de même le sujet de la *ratio* (*contingens* pour « *Socrates ambulat* ») est *idem* que le sujet de l'*intelligentia (divina)* (*necessarium* pour « *Socrates ambulat* »). Les différences ne tiennent pas au sujet qui est *idem* mais aux *modi considerationis* lesquels peuvent toujours être *supprimés* dans la reconnaissance de l'identité objective de leurs sujets qui est *idem*, chaque puissance supérieure ayant le pouvoir de reconnaître de manière non-ambiguë l'identité (absolue : *numero*) de son sujet avec le sujet de la puissance cognitive immédiatement inférieure[3]; on aboutissait ainsi, par une cascade de réductions à l'identité *numero* à la tautologie finale « A = A » : « *idem* ». CQFD, donc. C'est ce que nous avons appelé le « logicisme » boécien.

Bien clairement, Boèce en dit, en réalité, beaucoup plus qu'il n'est en état de faire (de démontrer). Pour Abélard, le sujet de la *providentia divina* est le *dictum* et les modalités contingent/nécessaire doivent s'entendre *de re/de dicto,* et ceci

[1] LI, *Gloses sur le Peri Ermeneias,* éd. Geyer, p. 369^{37-39}.

[2] C'est l'aporie de l'éthique : 1 – Rien n'est absolument contingent, car ce qui est absolument contingent, est absolument imprévisible et ce qui est absolument imprévisible ne peut être imputé à tort ou à mérite à personne ; 2 – certaines choses relèvent de ma seule initiative.

[3] « Haud igitur injuria diximus haec si ad divinam notitiam referantur necessaria, si per se considerentur necessitatis esse nexibus absoluta ; sicut omne quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se ipsa respicias, singulare ». *De Consolatione Philosophiae,* Prose V, 6 éd. Stewart/ Rand ; p. $430^{134-139}$.

passim, dans toutes ses œuvres éthiques et théologiques. Nous avons, par exemple, dans la *Theologia Scholarium*[1] :

> Il semble enfin qu'on doive demander si les choses peuvent advenir autrement que Dieu ne les a prévues. Cela, certes, si nous le posons comme vrai, semble avoir pour conséquence que Dieu peut se tromper, selon cette règle : « Ce dont l'antécédent est possible, le conséquent l'est aussi ». Le fait est qu'il est vrai, disent-ils, que si une chose arrive autrement que Dieu ne l'a prévue, Dieu se trompe. C'est pourquoi s'il est possible qu'une chose advienne autrement que Dieu ne l'a prévue, il est possible que Dieu se trompe.

La réponse de Boèce repose sur la distinction des *« modi considerationis »* d'un *même* sujet. C'est le même – « idem futurum » - qui sous le regard de l'intelligence divine est nécessaire et qui, sous le regard de la raison humaine est « en soi » contingent, contingence et nécessité étant des modalités affectant les modes de considération d'un seul et même sujet. La réponse d'Abélard repose sur la distinction des *sujets* – la distinction « *de* re »/ « *de* dicto » - de la modalité du possible: le sujet – problématiquement – *n'est pas le même.*

> A quoi nous répondons que cette proposition « il est possible qu'une chose advienne autrement que Dieu ne l'a prévue » a deux sens : l'un, certes, vrai si ce « autrement que Dieu ne l'a prévue » nous le rapportons à « possible », l'autre faux si nous le conjoignons à « advenir ». Si en effet nous disions que « la chose advient autrement que Dieu ne l'a prévue, *ce tout*[2] est possible », c'est faux, de même qu' « une chose advient autrement qu'elle n'advient », *ce tout* est faux. En revanche, si nous disions ainsi : « *cela*[3] qui advient est

---

[1] *Theologia Scholarium*, III, 112-113, éd. C. Mews, p.546[1489- 1513] (notre traduction) : « Querendum denique videtur utrum res possint aliter evenire quam deus providit ? Quod quidem si ut verum est ponamus, videtur necessario consequi quod deus falli possit, iuxta illam regulam : 'cuius possibile est antecedens, et consequens'. Verum quippe est, inquiunt, quod si res evenit aliter quam deus providit, deus fallitur. Quare si possibile est rem aliter evenire quam deus providit, possibile est deum falli. Ad quod quidem respondemus quod haec propositio 'possibile est rem aliter evenire quam deus providit', habet duos sensus : unum quidem verum si istud 'aliter quam deus providit' referamus ad 'possibile', aliud falsum si ad 'evenire' coniungamus. Si enim dicamus 'quai rem evenire aliter quam deus providit , hoc totum est possibile', falsum est, sicut et 'rem evenire aliter quam evenit' hoc totum falsum est. Si vero ita dicamus quod 'illud quod evenit, est possibile aliter quam deus providit vel quam evenit', hoc est alio modo quam deus habuit in sua providentia vel quam evenerit, profecto verum est, sed nichil [facit] ad supra dictam regulam, cum videlicet 'possibile' non referatur ad totum antecedens premissae consequentiae illius : 'si res evenit aliter quam deus providit, deus fallitur'. Sin autem toti applicetur antecedenti 'possibile' ut supra memorata regula servetur, falsum est, ut diximus, quod possibile sit hoc totum quod 'res evenit aliter quam evenit'. Unde, cum hoc nullatenus probari possit, nequaquam recipere cogimur quod possibile sit deum falli. »

[2] C'est nous qui soulignons : ce tout = *hoc dictum.*

[3] La *res* qui *evenit.*

> possible autrement que Dieu ne l'a prévu ou qu'il n'advient », c'est-à-dire selon un autre mode que celui que Dieu a eu dans sa providence ou qu'il n'est advenu, c'est vrai, mais cela n'a rien à voir avec la règle susdite, puisque « possible » n'est pas rapporté à tout l'antécédent de cette conséquence qui sert de prémisse : « Si une chose arrive autrement que Dieu ne l'a prévue, Dieu se trompe ». Si, au contraire, nous appliquons « possible » à tout l'antécédent, de sorte que la règle rappelée plus haut soit conservée, il est faux que ce tout soit possible qui [dit] que « la chose advient autrement qu'elle n'advient ». De là, comme cela ne peut nullement être prouvé, nous ne sommes jamais contraint de recevoir qu'il est possible que Dieu se trompe.

La réponse d'Abélard repose entièrement sur la distinction des sujets *de re / de dicto*. La règle qui dit que si l'antécédent (= « une chose peut advenir autrement que Dieu ne l'a prévue (ou qu'elle n'advient ») est possible, le conséquent (« Dieu se trompe ») l'est aussi, ne s'applique pas ici parce qu'elle ne s'applique qu'à tout ce que dit l'antécédent (au *dictum* de l'antécédent) et non à la *res* intelligée à l'occasion de cette proposition. C'est si *ce que dit* l'antécédent est possible, que *ce que dit* le conséquent est possible ; or le *dictum* qui dit « rem aliter evenire quam evenit (quam deus providit) » est non pas possible mais impossible ; d'où, il ne suit pas que ce que dit le conséquent (« Dieu se trompe ») le soit aussi. Est-ce à dire que la « res quae evenit » n'est pas contingente (« ne peut advenir autrement qu'elle n'advient ou que Dieu ne l'a prévue ») ? Non puisque nous distinguons entre la valeur de vérité d'une proposition interprétée « de dicto » et la valeur de vérité d'une proposition interprétée « de re » de même que nous distinguons entre « Socrates non sedere dum sedet, hoc totum possibile est » qui est faux et « Socrates potest non sedere, dum sedet » entendu « de re » et qui est vrai. Abélard substitue à l'identité du sujet[1] – les différences étant reléguées à un niveau purement psychologique, différences dans les modes de considération d'un même objet –, une différence – aporétique certes – entre le sujet du contingent (la *res* qui « potest aliter evenire quam evenit ») et le sujet du nécessaire (le dictum « rem evenire aliter quam Deus evenit [ou : « quam evenit »] , hoc totum impossibile est »). La question redevient avec Abélard solide : elle ne peut être résolue par l'affirmation de la simple identité des deux sujets, la diversité étant reléguée au seul niveau des modes

[1] Boèce : « Respondebo namque *idem* futurum, cum ad divinam notitiam, *necessarium*, cum vero in sua natura perpenditur, *liberum* prorsus et absolutum videri. » *De Consolatione Philosphiae,* prose V, 6, éd. Rand/ Stewart, p. 428[100-103].

psychologiques de considération d'un même objet : ici la différence (problématique : rien ne peut être affirmé du *dictum* ni qu'il est quelque chose ni qu'il [n'] est rien) est reconduite *dans l'objet*. *L'aporie est objective* : il y a distinction entre *deux* sujets, problématiquement distingués. Ce point nous paraît évident et ne pas avoir été suffisamment souligné : c'est une différence fondamentale et philosophiquement signifiante avec le « his igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est » de Boèce. Le parallélisme avec la distinction tout aussi problématique entre la *res nominata* et la *causa impositionis universalis nominis* est frappant : or, cette seconde distinction (« res/status ») se substitue à la solution de la *première aporie,* dont Boèce lui-même indique qu'elle permet, par extrapolation, d'obtenir la solution de la seconde aporie. Le parallélisme entre les deux situations s'explique donc aisément : c'est Boèce lui-même qui établit un lien entre les deux questions et il n'est pas ainsi surprenant qu'Abélard subsititue, *dans les deux cas,* au *idem subiectum* des solutions boéciennes, une distinction – à la fois aporétique et « in nostra cognitione » objective – entre deux sujets : « res » et « causa impositionis universalis nominis » (soit le statut générique ou spécifique) pour l'aporie de l'universel, et interprétations *de re* et de *dicto* - *res quae evenit* et *dictum propositionis* - pour l'aporie de l'éthique (l'aporie de la Prose V du *De consolatione Philosophiae*).

Le débat avec Boèce ne se réduit pas à un débat entre le réalisme de ce dernier (au demeurant problématique puisqu'il pose très clairement qu'il n'y a rien *in re* qui soit universel) et le nominalisme (tout aussi problématique d'Abélard : l'objectivité *in natura* des statuts définitionnels d'objets – comme des *dicta* - ne fait pas de doute même si Abélard ne pose probablement pas cette objectivité comme indépendante de notre esprit mais comme irréductible à une simple construction psychologique, libre et conventionnelle). Au-delà de ce débat, il y a un autre débat, plus profond, qui explique les difficultés de la grille de lecture nominalisme/réalisme appliquée à Abélard (qui n'anticipe nullement Ockham, sinon pour ceux qui cherchent à discréditer Ockham au quinzième siècle en le confondant avec la secte condamnée des *nominales*), et qui porte non pas sur le réalisme de Boèce, mais sur ce que nous avons appelé le logicisme de Boèce, c'est-à-dire la reconstruction de la logique aristotélicienne indépendamment de toutes ses sources épistémologiques, sur des bases *seulement* sémantiques, et dans le sens de sa systématisation maximale par suppression de toute trace d'aporicité. Il nous semble que reconnaître que la lecture critique qu'Abélard fait du corpus

boécien ne se limite pas à une critique du réalisme boécien mais s'attache plus profondément au logicisme de Boèce permet de mieux comprendre le débat qui se noue entre Abélard et sa source principale. Le schème de lecture nominalisme/réalisme ne suffit pas, intervient en tiers la question du logicisme boécien, de la systématisation par Boèce de la logique aristotélicienne par rejet de toute forme solide d'aporicité. « Idem » chez Boèce et différences seulement psychologiques ; *distinction* (qualitative) chez Abélard (le concept ou le *dictum* ne sont pas des *res intelligibles* opposables *numero* à la *res* existante (sinon comme nous le verrons *figuraliter)*) entre *res* (*nominata*) et *status* (*causa impositionis universalis nominis*) pour l'aporie de l'universel et entre la *res quae evenit* et le *dictum propositionis* pour l'aporie des rapports entre libre arbitre et déterminisme d'une providence omnisciente. Ces distinctions sont posées ouvertement par Abélard comme aporétiques – l'état ontologique du *status* comme du *dictum* est aporétique – mais elles sont reconduites dans l'objet : nous n'avons pas ou plutôt nous n'avons plus « unum quidem subiectum est ». Nous soutenons que ce point est important et qu'il change la structure même de la lecture boécienne de la logique aristotélicienne : il s'agit d'un changement *structurel* qui touche à ce qu'Abélard introduit de neuf dans sa relecture du corpus boécien. C'est apparemment (du point de vue des textes connus) Abélard qui introduit les concepts de *status* et de *dictum propositionis* : les analogies ontologiques entre le statut de ces deux concepts s'expliquent par les deux apories que lie Boèce lui-même, en faisant dépendre de la résolution de l'une, la résolution de l'autre. Ces deux concepts naissent de la relecture critique des clauses de réduction à l'identité de Boèce. L'introduction de ces deux concepts – y compris dans leur statut ontologique commun – s'explique par le texte de Boèce : dans les deux cas, Abélard substitue à la réduction à l'identité *numero*, une distinction proprement qualitative – aporétique – reçue dans le sens de son objectivité : Abélard reconduit les différences seulement psychologiques de Boèce *dans l'objet* et non dans sa seule considération – l'aporicité n'est pas complètement réductible, elle fait elle-même partie *in fine* de l'objectivité, au moins pour notre connaissance. C'est un point structurel du propos d'Abélard et qui est philosophiquement essentiel. Nous sommes convaincus que de l'intérieur même de l'*aetas boetiana*, ce point a joué un rôle sans doute décisif dans la perte d'évidence de l'horizon boécien, si l'on admet que la recherche de sources nouvelles a du être motivé de manière *interne* à cet horizon. Or, ce que nous voyons c'est

qu'Abélard – qui est certainement celui qui dans la première moitié du douzième siècle, soumet la totalité du corpus boécien à la relecture la plus active et la plus complète – réintroduit de l'aporicité là où Boèce l'avait refermée dans sa propre relecture de l' *Organon :* la distinction - qualitative, aporétique - est dans l'objet de la considération et les clauses de résolution boéciennes ne sont plus de mise. Nous soutenons qu'Abélard utilise le nominalisme aussi loin – mais pas plus loin – que celui-ci permet la mise en question de la systématisation boécienne. Pour paraphraser un texte célèbre, le « vocalisme » réveille le lecteur de Boèce de son sommeil dogmatique, mais c'est sa seule fonction chez Abélard, à la différence probablement de son maître Roscelin. La critique du réalisme est chez Abélard au service de la critique des CQFD boéciens, de ce que nous convenons d'appeler le logicisme boécien. Nous essaierons de montrer qu'Abélard poursuit la voie nominaliste aussi longtemps qu'elle est utile à la mise en question de la systématisation boécienne et l'abandonne dès qu'elle tend à substituer à celle-ci une autre systématisation, un autre logicisme : le point central chez Abélard est l'abandon des clauses boéciennes de réductibilité à l'identité *numero* – leur abandon total – et non la susbstitution aux clauses boéciennes d'autres clauses de réductibilité formulées, cette fois, en termes nominalistes. Ce sont les clauses *elles-mêmes* qui sont rejetées comme inefficientes, une question philosophiquement centrale. Et c'est le point important.

* *
*

. *La compatibilité des trois postulats.*

Pour obtenir l'établissement des clauses de réductibilité à l'identité susmentionnées en un sens non seulement verbal, il faut soit la réception de la négation du principe n° 1 (il y a une *res* ou une *collectio rerum* universelles dans la logique étudiée), soit la réception de la négation du principe n° 2 (le nombre des individus possibles est nécessairement fini). Ces deux négations sont strictement rejetées par Abélard et les solutions boéciennes s'évanouissent. Le premier rejet est évident et a été noté par tous les commentateurs d'Abélard. Le rejet de la seconde négation l'a beaucoup moins été. Mais, comme nous l'avons vu, Abélard est très clair sur ce point et le principe vaut pour «quodlibet universale ». Il s'agit donc de plein droit d'un principe *constitutif* de la théorie des universaux d'Abélard (qu'il reprend effectivement

dans sa dernière logique, la LNPS[1], pour montrer en quoi les universaux font ce que les noms singuliers ne peuvent pas faire). C'est ici – très clairement – que s'enracine l'irréductibilité sans reste du *status* – qui est en doctrine constante d'Abélard la cause d'imposition de l'universel – à la *res* : « …in se ipsa infinita est » et, donc, « nec ullo termino rerum inclusa ». La *causa impositionis universalis nominis* fonde en particulier la prédicabilité *de subiecto* de certains universaux – Abélard ayant noté que pour Aristote *seuls* les universaux sont prédicables *de subiecto* – laquelle engage une relation de suppression *nécessaire* c'est-à-dire vraie sur *tout le possible* (une extension infinie au moins *in nostra cognitione*) du type « si (…) est homo, (…) est rationale », soit « si (…) non est rationale, (…) non est homo », des *consequentiae* nécessaires. Il est clair - comment ne pas le voir ? - que dans ces conditions la réductibilité *effective* et démontrable à la chose individuelle de cette *causa* « in se ipsa infinita » - soit le principe n°3 - ne peut conduire que soit à passer par la régression infinie caractérisant la *res multiplex* de l'aporie de l'universel telle que formulée par Boèce soit à poser l'existence dans la logique étudiée d'une *res una* universelle (participant de sa propre extension). Boèce ne peut pas soutenir de manière conséquente les trois principes ensemble. Il faut choisir. Comprenons bien : Abélard ne doute pas que dans la catégorique « Socrates est homo », la « chose nommée » ne soit pas infinie. Ce qu'Abélard soutient, c'est la non-réductibilité à la *res nominata* individuelle de la cause d'imposition de l'universel - soit ce qui fonde son univocité relative et sa prédicabilité *de subiecto.* Pourquoi ? « Non enim sicut in actu existentiae contingit, ita in possibilitate naturae ». C'est sur le domaine du possible – « in possibilitate naturae » - que s'établit l'univocité du nom universel et sa prédicabilité *de subiecto* – tel que « si non est homo, non est Socrates » - et là le domaine est infini et *donc* la *causa* « …nec ullo rerum termino inclusa ». Poser la réductibilité à la chose individuelle de cette *causa in se ipsa infinita* implique une régression infinie - une tâche infinie - ou la position[2] d'une extension absolument totale et *donnée* (puisqu'exhaustivement divisée jusqu'à l'individuel) excédant *par définition toute* extension individuelle donnée (et ceci de manière à prouver que l'extension totale équivalente à cette *causa* est réductible à l'individuel seul) : on retrouve soit la régression *in infinitum* soit la

[1] LNPS, éd. Geyer, p.532$^{9-17}$.

[2] *In intellectu* ou *in re* peu importe : on pose l'existence en logique d'une « collection » participant de sa propre extension ; il est clair que si on admet en logique l'existence d'une telle collection, il n'y a plus aucune raison de ne pas admettre l'existence d'une *res* ou d'une *collectio rerum* universelle.

sui-participation de la *res una sive multiplex* universelle[1]. Pour obtenir le principe n° 3 avec le principe n° 2, il convient – en le disant ou non – de supprimer le principe n° 1. Pour obtenir la solution, il faut « utiliser » une extension individuelle absolument totale (et, donc, *actuellement* infinie), et ainsi poser son existence, de manière à établir que toute l'extension du fondement « in re » de l'universel est réductible à l'individuel (i.e. est épuisée par l'individuel): quelle est l'extension ainsi définie ? Comment l'introduit-on[2]? Si rien n'est établi de cette manière - si la clause de réductibilité à l'individuel n'est pas établie - alors il faut le dire. Et c'est ce que fait Abélard, en maintenant problématiquement la distinction itérative entre *omnis causa* et *res*. L'alternative est la suppression du principe n° 2. Mais ce principe est explicitement soutenu par Boèce. En fait, Boèce en dit beaucoup, beaucoup plus qu'il n'est en état de produire. Nous noterons – un point fondamental pour comprendre ce qui les oppose à Abélard – que chacune des théories des dits *reales* critiquées dans la LI soutient le principe n° 3 : c'est même leur principal point commun. Nous notons qu'Abélard ne soutient *nulle part* ce principe : un point assurément important[3]. En fait, Boèce soutient *les trois principes ensemble*. Notre thèse est qu'Abélard avait compris que c'était impossible sans de graves difficultés d'ordre proprement logique - et ce dans un même cadre ontologique - et on peut constater que les principes n° 1 et n° 2 sont soutenus par Abélard et que le principe n° 3 ne l'est pas : le statut, cause d'imposition de l'universel, n'est pas réductible à la *res* individuelle – c'est la doctrine constante d'Abélard. Il est clair que ces trois principes sont des principes structuraux, logiquement et philosophiquement fondamentaux.

L'affirmation de Boèce qu'il a résolu toute la question du fondement *in re* des concepts définitionnels ne se résout pas en un simple énoncé d'un principe ontologique posant la seule existence de l'individuel : ce qu'affirme Boèce, c'est qu'il peut établir que, dans ce cadre ontologique, le fondement objectif – *in re* – des

[1] On peut, bien sûr, admettre des extension infinies (des ensembles infinis) – un infini actuel, donc – mais cela n'est possible que dans le cadre d'une théorie (mathématique) des ensembles qui est une théorie aussi réaliste qu'une théorie mathématique peut l'être.

[2] Il faut poser une collection totale qui soit *à la fois* définitionnellement en excès sur toute collection donnée (puisqu'infinie) et, elle-même, donnée (puisqu'on affirme qu'elle est *exhaustivement* divisée par les individus qu'elle contient : une extension n'est exhaustivement divisible que si elle est exhaustivement donnée). La seule alternative *possible* est d'admettre l'existence objective d'un *ensemble,* c'est-à-dire d'admettre la donnée antérieure à toute construction de notre esprit dun ensemble tel et de comprendre au nombre des objets extensionnels des ensembles (infinis). Mais, dans le cadre aristotélicien, il n'en est question pour personne.

[3] Et qui, à notre connaissance, n'a jamais été relevé.

universaux définitionnels (genre et espèce) ne pose aucun problème. Le propos est à la fois logique - Boèce peut démontrer (la question est « dissoluta ») - et épistémologique : dans le cadre du principe ontologique qui pose la seule existence de l'individuel, *pour notre connaissance* il n'y a pas de difficulté à fonder sur l'individuel seul l'imposition des universaux définitionnels. Ce que dit Boèce est simple : il n'y a pas d'aporie. Il ne suffit pas de poser une ontologie : il faut montrer comment cette ontologie est compatible avec le fait de la connaissance humaine (au sens où bien clairement nous ne sommes pas prêt à « acheter » une ontologie au prix – exorbitant – de la possibilité même de la connaissance humaine). Ce qu'affirme Boèce, c'est que cette compatibilité ne pose pas problème - toute la question est « dissoluta » - et que la théorie du sujet unique le démontre. Abélard reprend-t-il cette partie du propos de Boèce ? On peut constater que non et nous soutenons que c'est une constatation importante. Il lui substitue une distinction qualitative entre objet (« res ») et statut d'objet (« status » générique ou spécifique), ceci dans le sens de l'irréductibilité pour notre connaissance de cette distinction. La théorie d'Abélard repose, en réalité, sur le bien-fondé (à reconnaître dès que le caractère définitionnel de la prédication est concédé – le statut est inséparable de la vérité de la proposition) de certains actes d'idéalisations conceptuelles, qui sont comme des échelles que l'on n'est pas libre de rejeter une fois que l'on s'en est servi. Comme nous le savons, la *causa impositionis* des universaux génériques ou spécifiques – c'est-à-dire leur fondement hors du langage – n'est ni une ni plusieurs *res*, ni un *intellectus* (pour Abélard, comme le souligne Boèce, nous n'avons pas d'*intellectus in se ipso infinitus*) mais un statut générique ou spécifique qui « habet esse ex operatione naturae » (ce qui n'est, bien entendu, le cas d'aucun nom). Autrement dit, pour les genres et les espèces, le principe n° 3 a été tout simplement supprimé. Si l'on veut en saisir la raison, il faut se reporter à la fin du *De differentia* de la LI, c'est-à-dire au point même de césure entre les universaux définitionnels et les autres : « (…) Toute cause d'imposition d'un nom universel est en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses. » Et il en va ainsi pour « quodlibet universale ». Abélard ne peut pas être plus clair. Le « CQFD » boécien n'est plus disponible et nous suggérons que c'est ce qui faisait problème pour Albéric de Paris par exemple (dont le strict empirisme est évident dans les textes connus comme émanant de son école)[1]. L' « empirisme logique »

[1] Voir les textes édités par L.M. de Rijk concernant l'école des Montani in « Some new

de la solution abstractionniste de Boèce n'est plus respecté, en autorisant un concept d'expérience beaucoup plus large où une certaine autonomie est reconnue pour une forme de « discretio », de discernement conceptuel d'un statut d'objet dont Abélard fait l'hypothèse qu'il fonde la discernabilité des objets physiques au-delà du « flux et du reflux » continu de leurs parties matérielles comme de leurs propriétés accidentelles (de leurs « formes »). Ces statuts génériques ou spécifiques – définitionnels – sont fondés *in natura* : ils sont objectifs – non pas sans doute au sens où est objectif ce qui existe indépendament de toute contribution de notre esprit[1] mais au sens où ils sont dénués d'arbitraire et non réductibles à une libre *convention* de notre esprit. Par ailleurs, les objets dont le statut d'objet générique ou spécifique fonde la discernabilité doivent être existants et donnés dans une expérience : le statut n'est pas séparable de la vérité des catégoriques dans lesquelles le nom universel dont il fonde l'imposition est prédiqué. Abélard précise que n'est universel que le nom qui est prédiqué « de differentibus numero » *avec vérité*[2]. Ce statut définitionnel d'objet n'est pas démonstrativement réductible à une propriété singulière (Abélard est formel sur ce point : dans « Socrates est *affectum hac rationalitate »*, le prédicat *n'est pas de subiecto*[3]) ou à une combinaison de propriétés singulières (point exclu dans le *De Specie* de la LI[4]). Le *status* n'est pas plus avant réductible. Il faut s'en contenter et se tenir au texte d'Abélard, sans chercher un moyen de le supprimer – d'en faire une clause verbale – dans le souci de rétablir (à notre sens au prix de la conséquence du texte d'Abélard) le principe n°3. Ce n'est tout simplement pas ce qu'on peut lire : « Siquidem *per* praedicationem speciei ostenduntur plura

---

evidence on Twelfth-Century Logic. Alberic and the School of Mont Sainte-Geneviève (Montani) », *Vivarium*, 1966/4, p. 1-57.

[1] LI, éd. Geyer, p. 20^{12-14} : « Statum quoque hominis res ipsas [in] natura hominis statutas possumus appellare, *quarum communem similitudinem ille concipit, qui vocabum imposuit*. »

[2] Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point essentiel qui distingue grammaire et logique. Cf. par exemple : « Praedicari duobus modis dicitur, scilicet pro coniungi quoquo modo, et secundum hoc omnis categorica propositio habere praedicatum dicitur ; et pro coniungi veraciter. Et *in hoc sensu* in diffinitione universalis ponitur (…) ». LNPS, éd. Geyer, p. 534^{17-20}.

[3] « *Unde hoc rationale nullo modo huic homini substantiale concedimus nec substantialem differentiam* (…) » LI, éd. Geyer, p. 86^{16-17}. Ce point est repris et amplifié dans un passage essentiel du *De differentia* de la LNPS dont J. Marenbon note (dans sa conclusion du chapitre consacré aux universaux) à juste titre qu'il est ininterprétable en termes nominalistes (LNPS , éd. Geyer, p.569^{32} – 573^{5} et J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard,* 1999, p. 198-201). Ce passage de la LNPS est un dévelopement du passage que nous venons de citer de la LI où Abélard ne dit rien d'autre : le passage en question de la LNPS n'est donc pas un texte isolé et il est nécessaire d'en tenir compte. Nous reviendrons sur ces deux textes dans le chapitre IV.

[4] LI, éd. Geyer, p. 42^{14}- 43^{8}, un passage que nous avons avons déjà commenté lorsque nous avons remarqué qu'Abélard rejette le troisième sens du terme « espèce » ajouté par Boèce aux deux distingués par Porphyre.

contineri sub eodem speciali statu. Quis specialis status habet esse ex operatione naturae »[1]. Abélard n'en dit pas plus et rejette tous les moyens pour *réduire* ce *status* à une ou plusieurs propriétés singulières. Pourquoi ? Nous ne pouvons que le répéter : « omnis causa impositionis universalis in se ipsa infinita est *nec ullo rerum termino* inclusa. » Abélard pose la non-réductibilité itérative (« … nec ullo rerum termino inclusa ») et donc l'objectivité pour notre connaissance de concepts définitionnels (différer par le statut, c'est différer par la définition, telle que tous les prédicables univoques – au sens d'Aristote – en ont une « etsi ignoramus »). Ces « propriétés définissantes » - ces statuts définitionnels d'objet - sont présentées comme aporétiques quant à leut statut ontologique, puisqu'on ne peut rien prédiquer affirmativement d'elles (ni qu'elles sont une ou plusieurs *res* ni qu'elles sont *nihil* – le fait est qu'elles sont *ex operatione naturae).* Ce concept - objectif - qu'est le statut générique ou spécifique *n'est pas du tout un objet*, une *res* : c'est une « entité » d'une nature fondamentalement différente et cette distinction n'est pas pour notre connaissance *absolument* réductible. Il est ainsi établi - au vu des textes - qu'Abélard substitue à la clause de réductibilité - qu'on pouvait lire chez Boèce - à l'identité *numero* entre ce qu'Abélard nomme la *causa impositionis universalis nominis* (un statut) et la *res,* une distinction qui ne se résout pas en une opposition *numero* : Abélard ne pose pas *proprie* de *res intelligibilis* (sinon dans la LNPS « per transumptionem », « figurative ») : le statut n'est pas du tout un objet. C'est bien la non-réductibilité intégrale de la distinction objet/concept qui est en jeu, telle qu'elle résulte de la réception concomitante des principes 1 – exclusion d'une *res una sive multiplex* universelle – et 2 – infinité pour notre connaissance des individus possibles. La « réification » du statut - sa réduction à l'individuel : le principe n°3 - aboutit soit, combiné avec le principe n° 2, à la négation du principe n°1, soit, combiné avec le principe n°1, à la négation (explicite ou implicite) du principe n° 2. En un mot, les trois principes sont impossibles à soutenir ensemble de manière conséquente. Et c'est le fait fondamental, structurel qui explique la substitution au principe n°3 de la distinction entre *res nominata* et *status* (*causa impositionis universalis nominis)* chez Abélard, compte-tenu du fait qu'Abélard accepte explicitement les principes 1 et 2. C'est le principe n° 3 qui disparaît.

[1] « C'est ainsi que par la prédication de l'espèce une pluralité est montrée est contenue sous le même statut spécifique, lequel est par œuvre de la nature. » LNPS, éd. Geyer, p. 554^{37-38}.

* *
*

. *Boèce et le deuxième postulat.*

En fait, un examen plus attentif du *De specie* du *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre* montre que Boèce – tout en posant le postulat de l'infinité des individus – n'en tient pas compte ou, plus exactement, adopte un principe d'indifférence en logique – assurément peu rigoureux – entre domaines d'objet fini et infini (le passage d'un domaine réductible à un unique objet, ou, plus généralement, d'un domaine fini à un domaine infini ne fait aucune différence en logique : de là, la considération du seul cas fini suffit[1]).

Nous voudrions montrer que Boèce, en fait et peu à peu, supprime le principe n° 2 mais toujours de manière implicite (tant ses sources sont claires sur ce point). Boèce explique que Platon (selon Porphyre) a raison de dire que la division des genres et des espèces ne peut aller jusqu'à l'individuel puisque les individus sont en nombre infini et que « scientia infinita esse non potest – nullus enim intellectus infinita circumdat » (« la science ne peut être infinie – en effet aucune intellection ne circonscrit ce qui est infini »). Boèce, on l'a vu, admet explicitement le principe n° 2. Mais, nous avons :

> Que toutes les choses qui sont sous les espèces spécialissimes ou soient infinies ou soient établies en un nombre fini, ou soient ramenées à la singularité, tant qu'existe un quelconque individu, toujours l'espèce demeurera […] [2].

La série - « infini », « fini », « singulier » - montre bien comment Boèce entreprend de supprimer progressivement le principe n° 2 pour établir le principe n° 3 : il s'agit, en effet, de montrer que le sujet de la singularité (« phoenix ») et le sujet de l'universalité (« phoenix ») sont « idem » - *in re* singulier et concret, *in intellectu* universel et abstrait. Le cas « phoenix » illustre idéalement ce qui est vrai sinon en fait, du moins en droit de tous les universaux : la pluralité *numero* n'est pas requise en acte, elle peut n'être que virtuelle. Le sujet *in re* des espèces n'est pas communiqué à plusieurs, mais seulement *communicable* à plusieurs (à la

[1] Il nous semble clair qu'un tel principe est complètement inadmissible dans n'importe quelle théorie logique soucieuse de rigueur et constitue, donc, une difficulté profonde du propos de Boèce.

[2] *Second Commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, 6, éd. Shepps/Brandt, p. 218^{10-13} : « Omnia enim quae sub speciebus specialissimis sunt, sive infinita sint sive finito numero constituta sive ad singularitatem deducantur, dum est aliquod individuum, semper species permanebit (…) . »

différence de la Socratité de Socrate) – ce sujet étant non la chose singulière telle qu'informée par tous les accidents qui la singularisent (et/ou qui permettent de la reconnaître comme singulière) mais une *qualitas substantiae* - « substantialis atque ultima similitudo »[1] - qui, singulière par la chose en laquelle elle a son être, ne répugne pas, de sa nature même et à la différence de cette propriété incommunicable qu'est la Socratité de Socrate, à la communauté que pense en acte l'intellection qui l'abstrait. Le cas « phoenix » montre qu'*en droit* la pluralité *numero* dont l'universel est prédicable n'est *jamais* requise *in re* (mais seulement *in intellectu*, de manière, précise Boèce, fictive[2]). En fait, Boèce se débarrasse du principe n° 2 en l'assimillant à une proposition empirique dépendante de l'état du monde, c'est-à-dire en le posant comme une proposition extra-logique, qui peut être indifféremment vraie ou fausse sans que la logique construite en soit affectée : il n'est plus nécessaire de prendre au sérieux le principe posé par Porphyre. Autrement dit, dès qu'il est question du principe n° 3, celui-ci chasse le principe n° 2 (qui devient une clause verbale). Nous avons donc : 1°) les individus sont en nombre infini, ce qui fait que la division des genres et des espèces ne peut pas être poursuivie jusqu'à l'individuel, puisqu'il n'y a pas de science infinie ; mais, 2°) cela ne change rien au fait que « phoenix » est un nom d'espèce et qu'ainsi il suffit qu'un prédicat soit vrai d'un seul individu et constructible dans un phrase syntaxiquement correcte d'une infinité d'autres pour que ce prédicat soit un prédicat universel, ce qui est vrai de l'universel « phoenix » étant vrai en droit de tous les universaux : un échantillon unique « in re » suffit - d'où le principe n° 3 (la réductibilité du sujet des universaux au sujet de la singularité). Il suffit qu'un nom qui n'est prédicable avec vérité « in re » que d'un objet au plus, soit potentiellement prédicable d'une pluralité *numero* – dans une phrase grammaticalement correcte – pour qu'il soit universel. Pour Abélard, comme nous le verrons, il y a ici une confusion entre grammaire (« constructio ») et logique (« praedicatio »)[3] – un point

[1] C'est le trroisième sens – celui qui est rejeté par Abélard – du terme « species » selon Boèce : cf. *second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* III, 4, éd. Shepps/Brandt, p. 210[17-18].

[2] « (…) at si animo plures soles et cogitatione *fingantur*, nihilo minus de pluribus solibus individuis nomen solis quam de hoc uno praedicabitur. » *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, 6, éd. shepps/Brandt, p. 219[18-20].

[3] LI, éd. Geyer, p. 17[12-28] : « Nota autem aliam esse coniunctionem constructionis quam attendunt *grammatici*, aliam praedicationis quam considerant *dialectici.* (…) Coniunctio itaque constructionis totiens bona est, [quotiens] perfectam demonstrat sententiam, sive ita sit, sive non. Praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et *ad veritatem status demonstrandam.* (…) *Cuius tantum vim praedicationis hic attendimus dum universale definimus* ». C'est nous qui soulignons. Ce texte est essentiel pour bien comprendre la théorie des universaux d'Abélard. C'est lui qui explique le rejet du caractère spécifique de

essentiel de la théorie des universaux d'Abélard. On comprend bien que cette clause (l'universalité de termes exemplifiés en un échantillon unique) est essentielle à la solution boécienne de l'aporie de l'universel (le principe n° 3) : la diversité extensionnelle peut n'être que « ficta », n'exister qu' « in cogitatione ». Pour qu'il y ait universel et universel définitionnel, il suffit que celui-ci soit prédicable d'une diversité *numero* seulement virtuelle :

> De même, l'espèce du soleil est dite maintenant de cet unique soleil que nous connaissons, mais si plusieurs soleils sont feints en esprit et dans la pensée, le nom du soleil ne sera pas moins prédiqué de cette pluralité de soleils individuels que de cet unique soleil [maintenant][1].

Donc, la prédicabilité *de differentibus numero* peut n'être que virtuelle et cette clause - actuellement vraie d'universaux comme « sol, luna, phoenix » - est en droit vraie de tous les universaux :

> Ita *nullam multitudinem species per se continet*, cum etiam si unum sit tantum individuum, speciei tamen non pereat intellectus[2].

On voit que cette clause est essentielle au principe n° 3 (la réductibilité à la singularité du fondement de l'universel) : « Par soi l'espèce ne contient aucune multiplicité » - la multiplicité qui advient à l'espèce est *accidentelle*. Peu importe, donc, que le nombre des individus rangés sous l'espèce spécialissime soit infini, fini ou « réduit à la singularité », « par soi », l'espèce ne contient aucune multiplicité : il suffit qu'elle soit exemplifiée en un échantillon unique. Boèce se débarasse à la fois du principe n° 2 et de la définition de l'espèce spécialissime donnée par Porphyre : « L'espèce est ce qui est prédicable *de plusieurs différant par le nombre* [« to arithmo »] relativement à la question : « Qu'est-ce que c'est [3] ? » » En fait, la pluralité *numero* n'est pas nécessaire : elle peut n'être que *ficta.* Ainsi, Boèce : « Sed de his [« phoenix », « sol », mundum », « luna »] illa ratio est de qua étiam superius

---

« phoenix » (qui est un nom appelatif pour les *grammatici*, ce qui ne suffit pas a en faire un prédicat universel – c'est-à-dire un nom prédicable *de differentibus numero cum veritate* – pour les *dialectici*).

[1] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, 6, éd. Shepps/Brandt, p. 219[17-20].

[2] « Ainsi l'espèce ne contient par soi aucune multiplicité, puisqu'aussi bien s'il n'existe qu'un seul individu [de cette espèce], l'intellection de l'espèce, pourtant, ne périt pas. » *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, 5, éd. Shepps-Brandt, p. 215[6-8].

[3] *Isagogê*, II, 4, éd. et Trad. A. de Libera et A. Ph. Segonds, 1998, p. 5. Dans la traduction de Boèce : « Species est quod de pluribus et differentibus numero in eo quod quid sit predicatur ».

pauca reddidimus, quae *paululum inflexa commodissime* nodum quaestionis absolvit »[1].

Cette clause, précise aussitôt Boèce, ne vaut que pour l'espèce :

> Ita fit ut genus quidem semper plurimas sub se habeat species ; de differentibus enim specie praedicatur, differentia vero nisi pluralitati non convenit. At vero species etiam uni aliquando individuo praeesse potest[2].

On retrouve exactement le même principe chez Guillaume d'Ockham, par exemple : comme le souligne A. de Libera, « le 'mécanisme mental capable de fonctionner à partir d'un échantillon unique', selon l'heureuse définition de Claude Panaccio, ne vaut pas pour le concept générique : 'Le concept de genre n'est jamais abstrait d'un seul individu', Ockham, Quodlibet, I, quaestio 13 »[3]. Il n'y a sur ce point aucune différence entre le réaliste Boèce et non-réaliste Ockham et c'est pourtant cette thèse qu'Abélard dit ne pas comprendre. Abélard la *supprime* « (…) ne stultum Boethium faciamus »[4]. En effet, si le prédicat spécifique peut être virtuellement prédicable *de differentibus numero* et n'être actuellement prédicable avec vérité que d'un individu au plus, pourquoi le genre, à son tour, ne pourrait-il n'être que potentiellement prédicable *de differentibus specie* et en acte ne l'être que d'une seule espèce (et donc en acte ne pas exiger la pluralité) ? Abélard :

> Sicut enim phoenicem praedicabilem de differentibus numero [Boethius] dicit, quantum ad naturam, ita et genus etiam ad unam speciem reductum praedicabile est de differentibus numero in quid. Unde et tunc quoque est genus, quando ei definitio generis aptatur, quod tamen ipse Boethius negat[5].

De même que l'espèce « homme » - un seul homme existant - n'en resterait pas moins « quantum ad naturam » prédicable « de differentibus numero in quid », de même le genre – un seul animal

---

[1] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, 6, éd. Shepps/Brandt, p. 218^{8-10} : « Mais au sujet de ceux-là, il y a cette raison dont nous avons touché quelques mots plus haut, qui lègèrement infléchie, très commodément dénoue le neud de la question. »

[2] « C'est pourquoi il se fait que le genre, certes, a toujours sous lui plusieurs espèces ; en effet, il est prédiqué [d'individus] différant par l'espèce et la différence, assurément, ne convient qu'à la pluralité. Mais, en revanche, l'espèce peut parfois ne commander qu'à un seul individu ». *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, 5, éd. shepps/Brandt, p. $214^{19} – 215^{3}$.

[3] A. de Libera, *La Querelle des Universaux,* Paris, 1996, p. 387.

[4] « Nam similiter posset esse genus contentum una specie in natura. Ne igitur Boethius stultum faciamus … ». LNPS, éd. Geyer, p. 546^{2-3}.

[5] LI, éd. Geyer, p. 45^{19-23} : « De même, en effet, que [Boèce] dit 'phoenix' être prédicable de ce qui diffère par le nombre, quant à la nature, ainsi aussi le genre, réduit à une espèce, est prédicable de ce qui diffère par le nombre *in quid*. De là, il est aussi genre, quand la définition du genre lui convient, ce que, cependant, Boèce lui-même nie ». Abélard dit également dans la LNPS, éd. Geyer, p 546^{2} : « Nam similter posset esse genus contentum una specie in natura ».

existant – ne resterait pas moins « quantum ad naturam » prédicable « de differentibus specie et numero in quid ». De même, en effet que rien n'empêche que soit un autre individu dont il est vrai qu'il est « animal rationel mortel », de même toujours dans ce cas, rien n'empêche que puisse être un autre individu, dont il serait vrai qu'il est « être animé capable de sensation » sans qu'il soit vrai qu'il soit doté de « rationalitas » : comment l'exclure ? Il semble n'y avoir aucune raison pour que, l'espèce restant prédicable « de differentibus numero in quid » seulement « secundum potentiam » et non « secundum actum continentiae multorum », le genre ne reste pas, pour les mêmes raisons, prédicable « de differentibus numero et specie in quid » : de même qu'un seul homme existant, « homme » reste prédicable « de differentibus numero », de même un seul animal existant, « animal » reste prédicable « de differentibus numero et specie » : de Socrate existant et de cet âne fictif qui, bien que fictif, ne possède toujours pas la *rationalitas* de ce Socrate existant (ou de n'importe quel autre animal dont rien ne permet d'exclure qu'il ne diffère pas substantiellement de Socrate). Donc la clause appliquée à « phoenix » doit aussi s'appliquer jusqu'au généralissime et Abélard pense qu'à « Que tout ce qui est rangé sous l'espèce spécialisime soit infini en nombre, établi en un nombre fini ou ramené à la singularité, tant qu'un quelconque individu existe, l'espèce demeurera », il faut ajouter : « et le genre aussi » , « *quod tamen ipse Boethius negat ».*

En fait, Abélard souligne qu'*in natura* rien n'empêche que « homme » soit dit genre, c'est-à-dire soit prédicable « de differentibus numero *et specie* in quid ». En effet, rien n'interdit que puissent exister des « animaux doués de raison et mortels » qui diffèrent de Socrate par une autre différence substantielle[1]. Pour Abélard, le rang individuel, spécialissime ou générique d'un prédicat ne peut-être fixé – dirions-nous aujourd'hui – qu'*in use* – « ex actu rei » dit Abélard et non *in natura.* Abélard reconnaît qu'une distinction est souvent faite (on la trouve effectivement, par exemple, chez Gilbert de la Porrée) entre « praedicatio quantum ad naturam» et « praedicatio quantum ad actum continentiae» (« (…) secundum eos qui duobus modis universale et particulare accipiebant, scilicet quantum ad naturam et quantum ad actum continentiae (…) »[2]) mais Abélard rejette cette distinction : la « praedicatio quantum ad naturam » n'est pas une prédication du

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 546^{38-40} : « Si enim quantum ad naturam genera et species dicerentur, homo genus dici posset, cum in natura praedicabilis sit de pluribus differentibus specie in quid. »
[2] LNPS, éd. Geyer, p. 546^{4-6}.

tout, c'est une simple modalité et, répétons-le, de ce point de vue, « homme » est genre. Il y a *confusion* entre la simple mention d'un acte prédicatif et cet acte lui-même (« in use »). L'universel se dit « quantum ad actum continentiae » : il doit être effectivement (actuellement, « in use » et non « in mention ») prédicable *avec vérité* « de pluribus differentibus numero ». Nous ne pouvons pas fixer dans l'absolu - « in possibilitate naturae » - le rang d'un prédicable (sur tout le possible, « homme » peut être genre, soutient Abélard), mais seulement *relativement* à sa « contenance » actuelle dans une proposition catégorique discernée comme *vraie*. Pourquoi ?

Le nombre des (individus) possibles est, selon Boèce lui-même, infini et il n'y a pas, toujours selon Boèce, de « scientia infinita ». Or, bien clairement, pour fixer de manière dernière et absolue le rang d'un prédicable, il faut avoir – de manière effective – l'intellection de la totalité des individus possibles : par exemple, pour savoir sur la totalité du possible que « homme » n'est prédicable que de ce qui diffère par le nombre sans différer par la définition, il faut intelliger la totalité des individus possibles dont « homme » est vrai de manière à constater qu'elle ne contient aucun individu dont « homme » est vrai et qui diffère spécifiquement de tous les autres individus dont « homme » est vrai, et cela tel que tous les individus sont épuisés par la division de la totalité des individus possibles entre ceux dont « homme » est vrai et ceux dont « homme » est faux. « *Cum constantiis* » ! dit Abélard dans la *Dialectica.* Quelle est, sinon, la collection divisée ? S'il est vrai que le nombre des individus est infini comme le soutiennent Platon, Aristote, Porphyre et finalement Boèce, ne faut-il pas une « scientia infinita » pour établir de manière *absolument dernière* - c'est-à-dire *quantum ad naturam* et non seulement *quantum ad actum continentiae* - le rang d'un prédicable dans l'arbre de Porphyre ? Mais Boèce a posé que « nullus intellectus infinita circumdat ».

Revenons à Boèce. Pourquoi, selon Boèce, le genre ne peut-il être prédiqué « en acte » d'un seul individu et virtuellement d'une pluralité seulement *ficta* comme c'est le cas, nous dit-il, de l'espèce ? La réponse est simple et donnée par Boèce lui-même : le genre est prédiqué *de differentibus specie* ; or, clairement, tout ce qui diffère par la définition diffère aussi par le nombre. La diversité de ce qui est contenue sous l'espèce spécialissime n'est pas définitionnelle, elle n'est donc pas nécessaire ; par contre, la diversité de ce qui est contenu sous le genre est définitionnelle, elle est donc nécessaire. La différence substantielle rend nécessaire la

pluralité des espèces pour le genre, mais, quant à l'espèce, les individus ne diffèrent pas par une différence substantielle ; de là, comme il n'y a aucune différence de nature entre eux – aucune différence substantielle – leur différence est accidentelle et, donc, peut toujours être supprimée. Boèce est très clair sur ce point (et ce point est particulièrement important pour comprendre la première théorie des *reales* dans la LI, celle dite de l'essence matérielle) :

> […] idcirco quoniam illa quae speciei ultimae supponuntur, talia sunt, ut quantum ad substantiam unum quiddam sint non habentia substantialem differentiam, sed *accidentibus efficitur, ut numero saltem distare videantur*[1], ut paene dici possit et pluribus possit et pluribus praeesse speciem et quodam modo nulli omnino esse praepositam. Nam cum species substantiam monstret unam, quae omnium individuorum sub specie positorum substantia sit, quodammodo nulli preposita est, si ad substantiam quis velit aspicere. At si accidentia quis consideret, plures de quibus praedicetur species fiunt, non substantiae diversitate, sed accidentium multitudine. Itaque fit ut genus quidem semper plurimas sub se habent species ; de differentibus enim specie praedicatur, differentia vero nisi pluralitati non convenit. At vero species etiam uni aliquando individuo praeesse potest[2].

L'argument est clair : la diversité placée sous le genre est nécessaire parce que différant substantiellement. Par contre la diversité placée sous l'espèce spécialissime – si l'on regarde à la substance (entendons : à la définition) – peut être entièrement supprimée, puisque cette diversité n'est pas « substantielle » (n'est pas une diversité de définitions) mais « accidentelle » - telle (croit-on comprendre) qu'elle naît de la collection des accidents - la *Socratitas* ou la *Platonitas* - qui « concrétisent » l' *humanitas*. Bien sûr, cette argumentation ne peut pas convaincre Abélard : il n'admet pas les néologismes boéciens «platonité » ou « socratité »

[1] C'est nous qui soulignons.

[2] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, 5, éd. Shepps/Brandt, p. 214^{8} – p. 215^{3} : « (…) c'est pourquoi (puisque) celles [parmi les espèces] qui sont subordonnées [au genre] en tant qu'espèces dernières, sont telles que, quant à la substance, elles sont un seul quelque chose n'ayant pas de différence substantielle, mais que les accidents font qu'elles semblent être différenciées du moins par le nombre, de sorte qu'il peut presque être dit et que l'espèce commande à plusieurs et que, d'une certaine manière, elle n'est préposée à absolument aucun. Car puisque l'espèce montre une seule substance qui est la substance de tous les individus placés sous l'espèce, d'une certaine manière, si quelqu'un veut regarder à l'espèce, elle n'est préposée à aucun. Par contre si quelqu'un prend en compte les accidents, une pluralité dont l'espèce est prédiquée est produite, non par la diversité de la substance, mais par la multiplicité des accidents. C'est pourquoi il se fait que le genre, certes, a toujours sous lui plusieurs espèces ; en effet, il est prédiqué de ce qui diffère par l'espèce et la différence ne convient qu'à la pluralité. Mais, par contre, l'espèce peut parfois ne présider qu'à un seul individu ».

et, pour lui, la diversité des individus n'est pas accidentelle (même si cet individu que nomme Socrate était dépouillé de la totalité de ses accidents il resterait « *discretus* » - séparé - de cet autre individu que nomme Platon). De plus, nous savons que même si on relit Boèce – comme le fait Gilbert de la Porrée (« non facit, sed probat ») – en supprimant une ontologie de l'accident posant que c'est lui qui individualise l'espèce – pour attribuer à l'accident un rôle seulement gnoséologique – c'est l'ensemble des accidents qui nous permet de différencier cet individu-ci de cet individu-là – nous ne serons toujours pas sur la position d'Abélard (en effet, pour lui, la diversité des accidents ne permet pas – en logique – d'inférer la diversité des individus : elle n'a pas valeur *illativa* (contrairement à Boèce et, par exemple, Gilbert de la Porrée) mais, seulement et bien différemment, valeur *comprobativa* : elle confirme une inférence qu'elle ne peut pas fonder). On conviendra, en tous cas, qu'après le texte que nous venons de citer, on peut difficilement soutenir que la théorie dite de l'essence matérielle – semble-t-il, la première théorie des universaux de Guillaume de Champeaux – n'avait aucun support dans le texte de Boèce. Ceci, comme on le voit, n'est pas exact et cette théorie était bien une des lectures possibles de la théorie du sujet unique de Boèce : elle était profondément enracinée dans des ambiguïtés réelles du texte boécien où l'accident semble non seulement montrer la diversité des individus mais semble bien aussi la produire.

La différence des individus placés sous la même espèce spécialissime est accidentelle - leur « qualitas substantiae » est la même au sens où ils tombent tous sous la même définition et diffèrent par les accidents seuls. Donc, qu'ils soient en nombre infini, en nombre fini, ou qu'ils soient ramenés à un unique individu, n'a aucune importance, puisque quoi qu'il en soit de leur nombre, l'espèce « montre la même substance » : ils sont définitionellement proprement *indiscernables.* Un échantillon unique suffit pour fonder l'abstraction de l'espèce, puisque les individus, différant entre eux *solo numero,* sont indiscernables définitionnellement, exactement comme des homéomères. C'est l'analogie proposée par Boèce : si tu divises une barre d'airain en deux, c'est-à-dire un tout matériel dont les parties sont toutes d'une même matière, telle partie n'est toujours et encore que de l'airain. La partie ne diffère pas substantiellement du tout ; la partie pose le tout : « Ainsi l'espèce ne contient par soi aucune multiplicité, puisqu'aussi bien s'il n'existe qu'un individu seulement, cependant, l'intellection ne périt pas ; en effet, elle préside à ses parties comme si elles étaient semblables de même que, si tu

divises une barre d'airain, selon ce qui est dit « d'airain », les parties et le tout sont intelligés comme identiques»[1]. Autant de fois le tout « airain » est divisé et autant de fois on ne rencontre encore et toujours que de l'airain (les parties sont homéomères). Ainsi la partie est identique au tout et un échantillon unique suffit à poser le tout.

Mais pour le genre, il en va différemment, les espèces sont comme des anhoméomères, elles diffèrent de *ratio substantiae* : « La différence (substantielle) ne convient qu'à la pluralité ». De là le genre, lui, n'est pas réductible à une espèce, comme l'espèce l'est à un unique échantillon de cette espèce.

Comment Abélard ne peut-il comprendre un raisonnement aussi simple ? L'espèce spécialissime – prédicable de ce qui diffère *solo numero,* peut être abstraite d'une infinité d'exemplaires ou d'un nombre fini d'entre eux ou d'un seul – c'est indifférent puisque la pure différence numérique n'induit aucune différence de définition : de là, elle peut toujours être supprimée. Par contre, la différence spécifique divise le genre et constitue l'espèce : il en résulte que, nécessairement, le genre est prédicable de plusieurs espèces (au moins deux, donc) – on ne peut diviser un tout en une seule partie. Il n'en va pas de même pour l'espèce puisqu'aucune différence substantielle ne la divise ; de là puisque son extension n'est pas divisée définitonnellement, il est indifférent que cette extension soit plurale ou réduite à la singularité. Donc, et c'est à cela que Boèce veut en venir – dans le cadre du principe n° 3 – puisqu'une espèce spécialissime n'est divisée par aucune différence substantielle, en droit, sinon toujours en fait, il suffit d'un unique échantillon pour que l'espèce puisse être intelligée (abstraite) : « (…) si unum sit tantum individuum , speciei tamen non pereat intellectus »[2]. Ce qu'il fallait démontrer : « *Ita nullam multitudinem species per se continet* »[3]. Ainsi est-elle réductible au sujet de la singularité.

Donc, il n'est jamais nécessaire que l'universel spécifique soit prédiqué avec vérité *de pluribus differentibus numero*, il suffit pour qu'il soit prédicable *de pluribus differentibus numero* que nous puissions *fingere,* selon l'expression de Boèce, qu'il le soit sans équivocité (ce que, à l'inverse, nous ne pouvons « feindre » pour

[1] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, 5, éd. Shepps/Brandt, p. 215^{6-11} : « Ita nullam multitudinem species per se continet, cum etiam si unum sit tantum individuum, speciei tamen non pereat intellectus ; quibusdam enim suis quasi similibus partibus praeest, ut si aeris virgulam dividas, secundum id quod aes dicitur, idem et partes esse intelligitur et totum. »

[2] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, 5, éd. Shepps/Brandt, p. 215^{6-8}.

[3] *Second commentaire sur l'Isagogê de Porphyre,* III, 5, éd. Shepps/Brandt, p. 215^{6-8}.

« Socrates » qui ne peut être prédiqué *de pluribus* que de manière équivoque). En droit, la pluralité de l'universel spécifique n'est que potentielle, pluralité qui n'est actualisée qu'*in intellectu.* Et comme, chez Boèce, possibilité linguistique vaut possibilité logique, il en résulte que l'espèce ne requiert d'être exemplifiée qu'en un échantillon unique pour être abstraite et que la pluralité *numero* du fondement *in re* de l'universel spécifique peut être réduite à la singularité : que cette pluralité soit infinie, finie ou réduite à la singularité n'a pas d'importance – cette pluralité étant accidentelle peut toujours être supprimée : « nullam multitudinem species per se continet ».

Ce propos revient en propre à Boèce - ce qui n'a pas échappé à Abélard - : on ne trouve rien dans l' *Isagogê* de Porphyre tant sur le principe n° 3 que sur le cas « phoenix » (Porphyre dit au contraire que l'espèce spécialissime n'est prédicable que d'une *pluralité* différant par le nombre). Ces deux points – clairement solidaires – relèvent d'une inititiative de Boèce (même s'il réfère le principe n° 3 à Alexandre d'Aphrodise, cette référence relève de l'initiative de Boèce par rapport au texte de l'*Isagogê* : il s'agit de refermer toute trace d'aporicité[1] dans le texte de l'*Isagogê,* texte lui-même introductif à l' *Organon*).

La donnée de la chose singulière suffit à l'abstraction de l'universel, la pluralité numérique de l'extension de l'universel n'est requise qu' *in intellectu* et n'est jamais nécessaire *in re.* C'est ce que nous appelons la clause « phoenix » dans sa version boécienne.

Et comme tous les universaux spécifiques sont réductibles en droit au cas « phoenix », il n'est pas nécessaire de supposer la donnée hors intellection de quoi que ce soit d'autre que d'une pure singularité. Ce qu'il fallait démontrer, donc.

Revenons, cependant, un peu en arrière : Boèce nous a dit que les individus « sunt infinita » et il nous a dit aussi que « nullus intellectus infinita circumdat ». Tout ceci est affirmé par Boèce parce qu'il le lit dans le texte de Porphyre qui le réfère lui-même à Platon mais dont Abélard, en lecteur, comme nous l'avons vu, des *Réfutations sophistiques* (à défaut du livre Z de la *Métaphysique*), savait qu'Aristote le soutenait aussi. Nous rencontrons alors le problème suivant : Boèce soutient qu'aucune espèce que nous

[1] En particulier, il s'agit de combler le « jeu » laissé par Porphyre entre grammaire (Abélard ne nie pas que « phoenix », « sol » ou « mundus » soit syntaxiquement constructibles comme des noms appelatifs) et logique (au sens où Abélard nie qu'ils soient des prédicats universels, puisqu'ils ne sont pas selon leur contenance actuelle prédicables de plusieurs différant par le nombre *in quid* avec vérité). Il faut se demander de quel genre de savoir il faut disposer pour combler le « jeu » entre théorie (logique) et langage.

discernons comme spécialissime ne *peut* contenir d'individus différant spécifiquement (par une différence substantielle) – ce qui, bien entendu et Boèce le note, est faux de toutes les espèces qui ne sont pas nécessairement et absolument spécialissimes, mais peuvent, éventuellement, être subalternes (c'est-à-dire être genres), auquel cas, nous l'avons vu, la diversité numérique redevient nécessaire[1]. De là, Boèce sait que ce que nous discernons comme spécialissime – « ex actu rei » - l'est nécessairement - « in possibilitate naturae ». Mais comment peut-il le savoir, puisqu'il n'a pas écarté comme complètement absurde l'idée que les individus *pouvaient* être en nombre infini ? Pour établir qu'une espèce est non pas, comme le dit Abélard, spécialissime « secundum actum continentiae », mais « secundum naturam » - c'est-à-dire exclure sur la totalité du possible qu'elle puisse n'être que subalterne – il faut que nous sachions que tout ce qui – non pas relève[2] – mais est susceptible de relever[3] de son extension diffère *solo numero* et non *definitione.* Boèce pose des espèces spécialissimes absolues. Autrement dit, pour établir la réductibilité, il faut que nous puissions poser que l'espèce, que nous discernons par sa définition, soit *nécessairement spécialissime* et ne puisse *in natura* être genre. En effet, si nous laissons ouverte la possibilité qu'elle puisse ne pas l'être et n'être ainsi que subalterne, le principe appliqué par Boèce au genre ne poura être exclu de l'espèce. Il faut que nous puissions décider si une espèce que nous discernons « secundum actum continentiae » comme spécialissime, l'est aussi « secundum naturam ». Si nous n'excluons pas que l'espèce que nous discernons comme actuellemment spécialissime puisse être subalterne (c'est-à-dire genre), la réduction à la singularité ne pourra plus être obtenue puisque : « (…) genus quidem semper plurimas sub se habeat species ; de differentibus enim specie praedicatur, *differentia vero nisi pluralitati convenit*. » Ce point est indispensable : nous devons avoir des espèces *nécessairement* spécialissimes, spécialissimes non pas seulement « quantum ad actum continentiae » mais « quantum ad naturam ». En effet, si nous n'excluons pas absolument que l'espèce que nous discernons actuellement comme spécialissime puisse être genre (c'est-à-dire puisse contenir des individus différents quant à la définition) – la clause « phoenix » (la suppression de l'extension plurale de l'universel) ne peut plus être établie du point de vue même de Boèce (puisque le genre requiert la pluralité). Par contre,

[1] Or, nous allons voir que pour Abélard c'est le cas de toutes les espèces.
[2] *Secundum actum continentiae.*
[3] *Secundum naturam, in possibilitate naturae.*

si nous nous en tenons à la prédication en acte - et non à la prédication « en puissance » - alors « phoenix » n'est pas un universel au sens de Porphyre puisqu'il n'est pas prédicable *de pluribus* avec vérité en acte. Or, pour Abélard, poser qu'une espèce que nous discernons « secundum actum continentiae » comme spécialissime ne puisse être genre « secundum naturam » est *impossible.* Il faut se demander pourquoi. On sait qu'Abélard soutient, dans la LNPS, que le rang singulier ou universel, et pour l'universel, spécialissime ou non, des prédicables ne peut être fixé que « secundum actum continentiae » et non « secundum naturam », en vertu d'une distinction entre *constructio* (grammaire) et *praedicatio* (logique). Ainsi pour cette espèce « homme » que nous discernons comme spécialissime, rien n'empêche, soutient Abélard, qu'elle puisse être genre :

> Si enim quantum ad naturam genera et species dicerentur, homo genus dici potest, cum in natura praedicabilis sit de pluribus differentibus specie in quid ; quippe plura animalia creari possint, quibus tota diffinitio hominis conveniret et quibusdam de illorum numero quaedam substantialis differentia adveniret, secundum quam a ceteris habentibus substantialiter differrent, et de omnibus hoc nomen « homo » predicabile esset in natura, sicut phoenix » [« Si, en effet, les genres et les espèces étaient dits quant à la nature, « homme » pourrait être dit genre, puisque dans la nature il est prédicable de plusieurs différant par l'espèce *in quid* ; le fait est que plusieurs animaux pourraient être créés, auxquels toute la définition de l'homme conviendrait et tels qu'à certains du nombre de ceux-ci adviendrait une certaine différence susbtantielle selon laquelle ils diffèreraient substantiellement de tous les autres ayant [la définition de l'homme] et, d'eux tous, ce nom « homme » serait quant à la nature prédicable, comme l'est « phoenix .»][1].

Autrement dit, si « phoenix » est *in natura praedicabilis de differentibus numero in quid,* il n'y a aucune raison pour ne pas admettre que « homme » soit *in natura praedicabilis de differentibus specie in quid.* Il reste, bien entendu, que « quantum ad actum continentiae », il est faux que « phoenix » soit *praedicabilis de pluribus differentibus numero in quid* comme il est faux que « homme » soit *praedicabilis de pluribus differentibus specie in quid.* L'extension actuelle de « phoenix » n'est pas plurale ; Boèce dit que la pluralité de tous les universaux spécifiques peut être annulée, parce que cette pluralité n'est pas

[1] LNPS, éd. Geyer, p. $546^{38} – 547^{4}$.

spécifique mais seulement numérique : cette annulation ramène tous les universaux spécifiques au cas « phoenix », un universel qui ne contient en acte qu'un unique individu. De là, l'abstraction de l'espèce, en droit sinon en fait, ne requiert la donnée que d'un « échantillon » unique comme c'est le cas pour l'universel spécifique « phoenix ». Mais « phoenix » n'est universel que potentiellement, en acte il n'est pas prédicable avec vérité d'une pluralité numérique. C'est un fait. De là, l'universalité de « phoenix » - et, donc, en droit de tout universel spécifique - est purement virtuelle. La question est la suivante : comment – s'agissant d'une extension purement virtuelle – pouvons-nous exclure qu'un prédicat spécifique puisse ne pas être spécialissime et être seulement subalterne ? Autrement dit, comment pouvons-nous poser des espèces dernières sur tout le possible ? L'annulation de la diversité numérique n'est possible que si cette diversité n'est pas définitionnelle, selon Boèce lui-même : comment savons-nous sur tout le possible (« in possibilitate naturae ») que les individus dont le prédicat spécifique est *susceptible* d'être vrai ne peuvent différer que « numero » ? Si nous ne le pouvons pas, il est *de fait* que la *donnée préalable* de la pluralité est *nécessaire* pour que nous puissions reconnaître que cette diversité n'est pas définitionnelle, et, clairement, la donnée d'un seul échantillon ne peut pas (sans retomber dans la difficulté susmentionnée) suffire à cette reconnaissance de l'identité définitionnelle d'une pluralité « *secundum actum continentiae* ». C'est un *constat* qui requiert la donnée de plusieurs « échantillons »[1]. L'universel est l'un dans le multiple et on ne peut pas supprimer aussi aisément le multiple, et cela, en particulier, si nous nous efforçons de dire ce que nous faisons. Le problème est plus résistant.

Autrement dit, la clause « phoenix » ne peut être établie qu'« in natura » mais « in natura » il n'y a pas d'espèce *secundum actum continentiae* spécialissime dont nous puissions exclure qu'elle soit aussi genre (auquel cas la pluralité est irréductible) ; en fait, « phoenix » à ce compte-là peut être déclaré genre : il est de fait, si on s'en tient au seul critère de l'acceptabilité syntaxique, que « phoenix » est constructible comme prédicable *de pluribus differentibus specie in quid*, de même qu'il l'est *de pluribus*

[1] « In possibilitate naturae », nous ne pouvons jamais être sûr que la diversité soit seulement *numero,* et puisse être ramenée à l'identité d'une même définition, si nous maintenons que les individus sont en nombre infini et qu'aucne intellection *« infinita circumdat ».* Pour que cela devienne possible, il faut changer quelque chose aux données du problème.

differentibus numero in quid[1]. Que faut-il pour exclure qu'une espèce spécialissime « secundum actum continentiae » ne puisse être genre « in possibilitae naturae » ? C'est une question qu'il faut se poser au sens où on demande habituellement en philosophie d'être capable d'exhiber la construction qu'on déclare, par ailleurs, possible. Pour établir la clause « phoenix » dans sa version boécienne, il *faut* l'intellection effective (une intellection en idée ne suffirait pas) de tout ce dont elle est – non pas actuellement vraie – mais susceptible de l'être : nous vérifions alors qu'étant espèce, elle ne peut être genre, et qu'étant nécessairement spécialissime, la pluralité qu'elle contient ne diffère pas par la définition et peut donc être supprimée. Mais, Boèce par le principe n° 2 a posé que les individus étaient en nombre infini et qu'*il n'y a pas* d'intellection qui *« infinita circumdat »* - la science ne pouvant être infinie. Or, c'est précisément cette intellection – dont Boèce par ailleurs pose qu'elle ne peut pas exister – qui doit être obtenue pour vérifier que telle espèce ne peut contenir aucun individu différant *susbtantialiter* de tous les autres. « Phoenix » n'est prédicable *de pluribus differentibus numero in quid* que « secundum naturam ». La clause qui pose que l'universel spécifique peut être abstrait à partir d'un échantillon unique - comme l'illustre « phoenix » - ne peut s'établir qu'« in natura » (sur le possible) et là, « in natura », Boèce précise que la clause ne vaut que pour les prédicats spécialissimes à l'exclusion de tous les autres universaux[2]. La question qu'on doit se poser est : comment Boèce sait-il qu'« in possibilitate naturae », un prédicat universel ne peut être que spécialissime ? Ceci ne va pas de soi et Abélard ne voit pas de bonne raison pour exclure de manière absolue que « homme » puisse *secundum naturam* être genre. C'est bien ce

[1] Que « phoenix » soit grammaticalement un nom commun ne fait pas problème : ce que veut dire Abélard c'est que pour notre *connaissance* il est un prédicat particulier, au sens où il n'est vrai que d'un unique individu mais ce n'est pas le cas des universaux au sens *épistémique* de ce terme – au sens où ils ne sont pas « peu commode » pour notre connaissance.

[2] De même, il nous paraît tout à fait clair que la conception ockhamiste de l'abstraction de l'espèce à partir d'un unique individu – clause non applicable, selon Ockham au genre – repose sur un postulat implicite limitant le domaine condidéré à un univers exclusivement fini : elle suppose, en effet, de poser des concepts spécialissimes absolus, ce qui, en toute rigueur, n'est possible que si l'univers des individus possibles est fini. Si ce n'est pas le cas, la clause est clairement innaplicable (elle exigerait la détention effective d'une intellection infinie). Cf. Alain de Libéra, *La querelle des universaux,* 1996, p. 386-387 : « Le coeur de la thèse d'Occam (…) est que « le concept de l'espèce », disons le *concept spécifique,* « peut être abstrait à partir d'un unique individu » (Occam, *Quodl.* IV, *quaest.* 17, *Opera theologica,* t..IX, p. 385) » et : « le concept du genre n'est jamais abstrait d'un seul individu » (Occam, *Quodlibet* I, *quaest.* 17). Tout ceci n'est effectuable - en la rigueur des termes - que dans un univers fini. Il faut donc le préciser explicitement. Cf. aussi, Cl. Panaccio, « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale,* 1992/1, p. 61-81.

qu'on peut lire. Il faut, donc, répondre à cette question, parce que la clause, vraie des universaux spécialissimes, est fausse de tous les autres universaux (ceux qui sont non-spécialissimes): elle suppose qu'« in possibilitate naturae » nous puissions fixer le rang spécialissime ou non d'un prédicat. Abélard soutient que c'est impossible. Il faut se demander pourquoi. Or, nous constatons que Boèce, comme toutes ses sources, a soutenu que le nombre des individus possibles était infini. Pour exclure qu'un universel *puisse secundum naturam* être prédiqué d'individus différant non seulement par le nombre, mais aussi par la définition, comment faisons-nous ? Nous avons posé avec Boèce que : « Individua vero quae sub unaquaque sunt specie infinita sunt »[1]. Pour appliquer la clause, nous devons *savoir* que l'universel est spécialissime et non pas subalterne *in natura* : il doit, donc, y avoir une intellection de tous les individus dont le prédicable est susceptible d'être vrai de manière à vérifier qu'il n'existe aucune autre différence entre eux que numérique ; mais, dans le même texte, nous avons dit que « *nullus* intellectus infinita circumdat » (ce qui paraît par ailleurs raisonnable), lors même qu'on a soutenu aussi que les individus concernés sont en nombre infini. Autrement dit, Boèce *utilise* pour établir la clause « phoenix » une intellection dont il a déclaré par ailleurs qu'elle ne pouvait pas exister. Intensionnellement ou extensionnellement, il faut une intellection *infinie* pour discerner *in natura* (et non *ex actu rei*) l'individuel : Boèce a posé que cette intellection n'existe pas. Et Abélard s'en tient à ce qui est discernable comme spécialissime « quantum ad actum continentiae ». Nous en concluons que Boèce a simplement supprimé le principe numéro 2, la question étant « paululum inflexa commodissime ».

Il est remarquable de voir Abélard contester que le rang singulier, universel, spécialissime, générique d'un prédicat puisse être fondé sur un simple critère grammatical. Du point de vue logique et non du point de vue de la seule acceptabilité syntaxique - au sens où on va distinguer entre théorie et langage -, c'est «secundum actum continentiae » que le rang d'un prédicat peut être fixé et, selon ce critère, « phoenix » n'est pas, jusqu'à plus ample informé, prédicable *de pluribus differentibus numero in quid*[2]. Du point de vue d'Abélard, c'est *secundum naturam* que

[1] Soutenu dans le même chapître III du *Second commentaire sur l' Isagogê de Porphyre,* éd. Shepps/Brandt, p. 226^{21-22}.

[2] Abélard ne conteste pas que « phoenix » n'engendre pas l'intellection d'un « hoc aliquid » mais bien d'un « quale aliquid », pas plus qu'il ne conteste que lui corresponde un certain statut spécifique ou générique, mais il nie que cela *suffise* à faire de ce prédicat un prédicat universel au sens du questionnaire de Porphyre. « Phoenix » n'a que la moitié de ce qui est

Boèce fixe le rang des prédicables, mais de ce point de vue il n'y a aucune raison pour qu'un prédicable que nous discernons actuellement comme spécialissime puisse n'être que subalterne – un cas où la pluralité de son extension devient irréductible : pour l'exclure, il nous faut une intellection exhaustive de toute l'extension possible du prédicat en question de manière à vérifier que ne puisse exister une différence substantielle entre tous les individus dont il est susceptible d'être vrai. Or, Boèce, par ailleurs, a posé que le nombre des individus possibles était infini - ce qui paraît raisonnable pour ce qui concerne « nostra cognitio » - mais qu'aucune intellection n'était dotée d'un pouvoir de discernement infini. De là, du point de vue même de Boèce, il est impossible d'exclure qu'une espèce que nous discernons actuellement comme spécialissime ne puisse être genre et contenir un individu différant substantiellement des autres, auquel cas la pluralité *numero* de son extension devient irréductible : or, répétons-le, c'est « in natura » (sur le possible) que Boèce fixe le rang des prédicables, puisque qu'il fait de « phoenix » un universel. Si nous postulons soit que les

---

nécessaire à un prédicat universel (au sens logique de ce terme). Nous verrons, en effet, que les noms ont une double signification – de choses et d'intellection. Abélard nie que la *significatio intellectus* – suffise à fonder le caractère universel d'un prédicat. Autrement dit, il n'y a d'universel qu' « in use » : peu importe que les « res » en question soient « proprie subsistentes » ou non, il doit être *vrai* en acte (« in use ») que le nom est prédicable « de differentibus numero in quid ». La dualité de signification – signification intensionnelle, signification extensionnelle – est, comme nous le montrerons dans le chapitre IV, irréductible pour Abélard et constitue la clé, d'une part, de sa réponse au questionnaire de Porphyre et, d'autre part, de l'attribution de l'universalité au seul nom, tel que celui-ci (pour Abélard) n'est réductible ni à l'intellection qu'il engendre (ni à l' *intellectus*) ni aux choses qu'il nomme (ni à la *res*), c'est-à-dire tel qu'il n'est réductible à aucun des deux termes entre lesquels le questionnaire de Porphyre demande, pourtant (et tout en référant la réponse à une science plus haute) de *choisir* (le genre, l'espèce : *res* ou *intellectus* ?) Par ailleurs, le statut spécifique ou générique est ce que nous appelerions aujourd'hui une *intension*, rendue nécessaire, irréductible, parce que l'extension qui lui serait exactement équivalente (« omnem causam ») est « in se ipsa infinita ». Elle est, à titre d'intension, irréductible à une extension singulière ou plurale : ce n'est pas du tout un objet extensionnel et nous ne pouvons éviter de poser cette *intension* parce que pour notre connaissance le nombre des *res* (individuelles) possibles est infini, qu'il n'y a pas, toujours pour notre connaissance, d'intellection infinie et qu'ainsi nous ne pouvons parcourir une extension infinie que - sans choix - d'une manière *idéalisée*, idéalisation que nous n'allons pas oublier de nommer. On peut dire que « hic homo » et « homo » renvoit à la même « natura » posée dans un cas « discrete » et dans l'autre « indiscrete », à condition de se rappeler que le *status* – sans être un nom ou une intellection – n'est réductible ni à une ni à plusieurs « res » et « habet esse ex operatione naturae ». Le statut n'est pas du tout une « res » et a une « consistance » autre que celle d'un pur signe mental - même naturel - : l'extension susceptible d'en épuiser le contenu total (« omnem causam ») pour le réduire à une pure forme est infinie et nous ne pouvons accomplir une tâche infinie qu'en un sens bien particulier du mot « accomplir ». C'est bien ce qu'on peut lire dans le texte d'Abélard : « omnis causam impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est » ; nous l'avons, je l'espère, suffisamment établi ! L'alternative est de supprimer le principe n°2, ce qu'il convient alors de préciser en toutes lettres et tel qu'on est alors dans une toute autre théorie que celle sur laquelle fait fond Abélard. Il est de fait, outre le problème que pose immanquablement l'applicabilité d'une telle théorie à la science, que Boèce et son lecteur ne pouvaient faire cela sans rompre avec toutes leurs sources.

individus possibles sont en nombre – finalement – fini, soit que nous disposons d'une intellection arbitrairement infinie de l'individuel, alors il faut sans doute le préciser et l'*écrire*. Or, Boèce a soigneusement exclu chacune de ces deux clauses – pour des raisons qui paraissent par ailleurs raissonnables dans une théorie logique soucieuse d'effectivité. Donc, pour exclure que ce qui est spécialissime « secundum actum continentiae » puisse être genre « in possibilitate naturae », ce qui est nécessaire - du point de vue même de Boèce - si nous voulons poser que toute l'extension possible du prédicat est réductible au même, il nous faut obtenir une intellection que Boèce déclare clairement et par ailleurs *impossible* (« nullus intellectus infinita circumdat »). En réalité, ce n'est qu'« ex actu rei » que nous pouvons reconnaître que la diversité de l'extension plurale d'un prédicat n'est pas définitionelle. Mais l'extension plurale de « phoenix » est purement virtuelle ; si c'est sur ce domaine - le domaine « in possibilitate naturae » - que ce discernement est possible, alors, du point de vue même de Boèce, il y a finalement un « intellectus qui infinita circumdat ». Il y a ainsi, dans la théorie de l'universel de Boèce, deux principes : 1°- le départ entre prédicat universel et prédicat particulier se fait *in natura* – sur le possible – et non *ex actu rei* – sur l'actuel, puisque « phoenix » qui n'est pas prédicable *ex actu rei de differentibus numero* est un universel ; 2° – la pluralité extensionnelle de l'universel n'est susceptible d'être supprimée que pour les espèces spécialissimes. Il est inévitable d'en conclure que comme le rang d'un prédicable dans l'arbre de Porphyre se fixe sur le possible (et non sur l'actuel), il y a, pour Boèce, des espèces spécialissimes *in natura,* c'est-à-dire des espèces dont nous sommes capables de discerner sur la totalité du possible qu'elles ne peuvent en aucun cas être subalterne (être, donc, à la fois espèce et genre et, ainsi, être genre). Ce discernement n'est possible - selon les principes mêmes posés par Boèce (en l'occurrence le postulat n°2 posant l'infinité des individus) - que si, finalement il y a un *intellectus* qui *infinita circumdat* et si, finalement, « scientia infinita esse potest ». Il y a, donc, une contradiction interne dans la théorie de l'universel de Boèce[1]. Il est contradictoire de poser, d'un côté, le postulat n°2 (l'infinité du nombre des individus possibles) et, de l'autre, le discernement d'espèces spécialissimes en un sens absolu (sur tout le possible). Or, on ne retrouve pas cette contradiction dans la théorie de l'universel d'Abélard : le postulat n°2 est maintenu par Abélard et la clause « phoenix » dans sa version boécienne est, de fait, supprimée. Si, finalement, le

[1] Un point qui mérite d'être relevé !

caractère spécialissime d'un prédicat ne s'établit pas sur tous les individus possibles, mais uniquement sur ceux qui sont effectivement et actuellement discernables, alors il est clair que le rang d'un prédicable dans l'arbre de Porphyre ne peut plus être fixé d'une manière absolue mais seulement relativement aux données effectivement accessibles à un savoir dont nous convenons « qu'il ne peut être infini ». Un point notable !

Nous soutenons que, là encore, ce qui fait obstacle à la réception simple par Abélard du commentaire boécien, c'est un critère d'*effectivité,* un critère essentiel si l'on veut bien admettre que la philosophie ne se confond pas avec une simple construction rationnelle. La clause boécienne est du point de vue même du texte boécien entièrement ineffective. Boèce confond l'inanalysé - « *secundum actum continentiae* » - et l'inanalysable[1] - « *secundum naturam* » - et cette confusion l'amène à supposer implicitement l'existence d'une intellection qu'il a déclaré par ailleurs impossible. Cette impossibilité ne lui apparaît pas, parce que la clause qui pose l'infinité des individus *in nostra cognitione* n'est pas tenue rigoureusement par Boèce et que, dans les faits, il lui substitue une clause d'indifférence entre domaines fini et infini. En fait, si l'on veut être *rigoureux*, il n'y a pas moyen de suivre Boèce dans la clause « phoenix » - l'abstraction de l'universel à partir d'un échantillon unique, clause valable pour la *seule* espèce spécialissime - sans supprimer le principe n° 2 et adopter le principe contraire : le nombre des individus possibles est pour notre connaissance au plus fini, un principe qu'il faut alors formuler *explicitement*. Tel n'est évidemment pas ce qu'on peut lire dans le texte de Boèce, qui ne peut pas soutenir un tel principe sans rompre avec toutes ses sources[2].

* *
*

. Logicisme et effectivité.

Boèce confond théorie et langage, logique et grammaire. Poser que les individus sont en nombre infini et que la « science ne peut

[1] Soit le principe de ce que nous appelerions aujourd'hui un « atomisme logique » avec les difficultés bien connues qui s'y attachent et reconnues par exemple par Wittgenstein lui-même à propos de son *Tractatus.* Cf. G.E. Moore, *Mind,* vol. 64, p. 1-4, et Hao Wang, « Russell logic and Some General Issues », in *From Mathematics to Philosophy,* 1974, p. 118.

[2] Et, par ailleurs, on comprend, d'un point de vue moderne, qu'une théorie logique qui exclut la prise en compte de domaines infinis n'est que très partiellement applicable aux mathématiques et, en particulier, aux mathématiques nécessaires à la physique.

être infinie », c'est sortir de simples considérations de langage pour poser la question des *limites* d'un accès humain à la *connaissance* – d'un accès à la fois réel et, de fait, relatif, susceptible de développement, capable d'une histoire, au savoir. Nous pouvons à un moment donné de la science expliquer en termes élémentaires certains aspects de la réalité, mais poser que nous puissions de manière absolument dernière résoudre le réel en ses données élémentaires est une idéalisation tellement forte de ce qui est effectivement possible que personne n'est obligé de la juger acceptable. Nous notons que pour Abélard il n'y a d'espèce spécialissime (de concept « ultime ») que « secundum *actum* continentiae » et non *« in possibilitate naturae »*. Rien n'empêche, dans l'absolu, « homme » d'être genre. Pour Boèce, il y a des concepts absolument « spécialissimes », pour Abélard non. « Homme » peut être genre. Nous ne pouvons pas fixer dans l'absolu de concepts « spécialissimes ». Pourquoi ? Parce que dans l'absolu (au moins pour ce que nous pouvons en savoir) le nombre des individus est infini et qu'il n'y a pas – toujours pour notre connaissance – de « science infinie ». Abélard s'y tient mais non Boèce. Et Boèce ne s'y tient pas parce que s'y tenir revient à admettre une part d'ouverture et donc d'aporicité – de questions laissées ouvertes par l'ontologie aristotélicienne (« ousia protê »/« ousia deutera ») – dont tout montre dans son propre commentaire qu'il veut – au prix même de la conséquence de son propos comme nous croyons l'avoir établi – refermer : « His igitur terminatis, omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est», une dissolution qui va jusqu'à s'appliquer à la question des rapports entre libre-arbitre (contingence) et déterminisme…[1] C'est Abélard qui dans la première moitié du douzième siècle met en question cette tendance lourde, profonde du commentaire boécien que nous avons appelé « logicisme boécien ». Si l'on s'en tient au texte de Boèce, aux CQFD qui le parsèment sur toutes les questions les plus fondamentales, les plus lourdes du texte aristotélicien, quel besoin y a-t-il encore de philosopher, d'aller au-delà de ce point final ? Le fait qu'Abélard énonce que nous ne pouvons pas poser *« in natura »* le rang individuel, spécialissime ou générique *d'un prédicat* - ce que nous appelons la clause « phénix » dans sa version abélardienne - contredit de manière *explicite* le texte de Boèce. On n'explique pas ce débat d'Abélard avec le texte boécien en le limitant à la question de savoir si l'arbre de Porphyre n'existe qu' « in intellectu » ou s'il existe aussi « in re ». Par exemple, pour

[1] De même, les *Opuscula Sacra* culmninait dans une sorte d'axiomatique onto-théologique assez extraordinaire et construite sur le modèle des *Eléments* d'Euclide. Abélard n'en dit rien.

Albert de Saxe au quatorzième siècle[1], qu'on ne peut pas taxer de réalisme, « phoenix » ne pose pas problème et la position de Boèce est, pour l'essentiel, reprise, comme elle l'est, par exemple, au douzième siècle par Gilbert de la Porrée. La clause « phoenix » dans sa version boécienne traverse le clivage historiographique « nominalisme » / « réalisme » : pour Albert de Saxe, comme pour Boèce, « phoenix » est un universel et la prédicabilité « virtuelle » suffit. C'est Abélard qui distingue entre logique et grammaire, entre « praedicatio » et « constructio » et qui, au nom de cette distinction, rejette l'universalité en logique de « phoenix » (rejet qui fait partie de la définition même de l'universel selon Abélard)[2].

---

[1] Le point de vue de celui-ci sur les noms de type « phoenix » est difficilement conciliable avec celui d'Abélard et l'est par contre sans difficulté avec celui du réaliste Boèce (mis à part, bien sûr, la question de la *suppositio*, anachronique pour Boèce comme pour Abélard). Sur ce point, J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIV° siècle,* Paris, 1989, p. 217 : « En vérité, la seule priorité de la signification sur la supposition est celle de la puissance sur l'acte, comme le suggère l'insistance sur l'expression *aptus natus est.* Le terme « Dieu », considéré comme universel, est l'occasion d'une mise au point. La réalité est telle qu'il n'y a qu'un seul dieu, de même qu'il n'y a qu'un seul soleil. Mais d'un point de vue strictement logique, le terme « Dieu », comme le terme « soleil », est apte par nature à être prédiqué de plusieurs individus, donc à supposer pour eux et à les signifier : « Et ergo dicebatur non *pro pluribus supponunt*, sed dicebatur *apti nati sunt pro pluribus supponere*. » (Albert de Saxe, *Quaestiones in artem veterem, Prooemium,* q. 3, § 67, p. 172) ». En fait, Albert de Saxe est ici beaucoup plus proche de Boèce que d'Abélard. Abélard dans la LNPS conteste l'opinion de Boèce (« Secundum eum [Boethium] sol, mundus, terra sunt species eo quod natura res habent illum statum, unde praediceretur, si plura esset », éd. Geyer, p. 544^{19-21}). Il lui oppose cinq arguments dont il résulte que : « Quod autem [nec] phoenix nec aliud universale dicatur in natura, plane ostendit Porphyrius » (éd. Geyer, p. 546^{31-32}) et « Non igitur est in tanta veritate, ut phoenix sit species (…) » (éd. Geyer, p. 547^{5}). L'argument principal, comme on l'a vu, est que le caractère individuel, specialissime ou générique d'un prédicat ne peut pas se décider « in natura » mais seulement « ex actu rei ». En fait, Abélard se range à l'avis d'un mystérieux « magister Vasletus » (à notre connaissance non identifié de manière convaincante) : « Et magister Vasletus dicit quia neque phoenix nec sol nec mundus nec terra sunt species, sed individua eo quod non sunt praedicabilia de pluribus, *idest non apta coniungi pluribus ad veram enuntiationem reddendam.* Non affert illos qui dicunt quod praedicari de pluribus in materia *[i.e. dans la « matière » de la contruction syntaxique*] sit praedicari » (LNPS, éd 544^{22-26}). Abélard reprend ce point à son compte de manière tout à fait explicite *dans la définition même de l'universel* : « Universale est, quod in significatione simplex et in voce aptum, id est aptitudinem habet, scilicet convenientiam rerum de nominibus *quorum veraciter habeat praedicari. Per quod excluditur phoenix et cetera huiusmodi, quae plures res non continent. Natum est praedicari, idest veraciter coniungi.* » (Abélard commente mot à mot la définition porphyrienne de l'universel : « Est universel ce qui est simple dans sa signification [univoque] et est apte quant au nom, c'est-à-dire a l'aptitude, à savoir [a] la convenance des choses des noms desquels il est prédiqué avec vérité. Par quoi sont exclus « phoenix » et d'autres noms de ce genre qui ne contiennent pas une pluralité de choses. *Né pour être prédiqué, c'est-à-dire conjoint avec vérité.* ») Nous dirions aujourd'hui conjoint « in use ». Ceci est la définition de l'universel (« descriptio universalis ») dans la LNPS (éd. Geyer, p. 534^{11-16}).

[2] Cf. sur ce point le chapitre IV. La clause « phoenix » n'est pas un « détail », c'est un élément *constitutif* de la théorie de l'universel d'Abélard (comme il résulte clairement de la définition de l'universel donnée par Abélard dans la LNPS, p. 534^{11-16}), de la double signification – de choses, d'intellection – de l'universel, et de la distinction entre la « constructio » qui est, seule, visée par les « grammatici » et la « praedicatio » qui intéresse, seule, les « dialectici » (Abélard précisant que c'est seulement dans le second sens qu'il s'intéresse à l'universel : « Cuius *tantum* vim praedicationis hic attendimus, dum universale attendimus » (cf. LI, éd. Geyer, p. 17^{12-28})). Pour Abélard ni « phoenix », ni « chimère » ne

Nous pensons avoir montré quel est l'enjeu du rejet par Abélard de l'universalité en logique de « phoenix » et cet enjeu ne peut s'expliquer dans les termes simples du clivage nominalisme/réalisme et relève d'une mise en question plus profonde du texte boécien -–la mise en question du « logicisme » de Boèce et la reconnaissance de l'appartenance à l'objectivité des apories refermées par Boèce. Il y a, bien entendu, un « nominalisme » abélardien (la thèse : « universale est nomen »[1]), mais - comme l'illustre la clause « phoenix » - celui-ci est tenu aussi longtemps qu'il est utile à la critique de la systématisation boécienne. La critique du réalisme ne suffit pas à expliquer le texte d'Abélard : il y a aussi une critique de ce que nous avons appelé le « logicisme » boécien. Nous soutenons que la première critique est au service de la seconde : c'est cette dernière qui donne sa cohérence profonde à la première et qui explique pourquoi on ne parvient pas à lire dans le texte d'Abélard une anticipation conséquente de systèmes nominalistes plus contemporains. Dans une philosophie plus contemporaine, la question du logicisme (et de ses difficultés) est une question qui traverse le clivage nominalisme/réalisme – c'est une question qu'une grille de lecture arc-boutée sur ce clivage ne peut pas saisir. Or, il nous paraît clair que c'est bien la mise en question des « points finaux » boéciens – des clauses de réductibilité boéciennes – qui est au centre de la relecture critique par Abélard du texte boécien, y compris dans des thèses qui ne poseront aucun problème à Guillaume d'Ockham ou à Albert de Saxe. Philosophiquement, la critique du logicisme d'une théorie et la critique du réalisme d'une théorie sont deux choses différentes. Nous soutenons que, dans le texte d'Abélard, il y a les deux et que la première n'a pas été suffisamment notée dans l'historiographie concernant Abélard. Enfin, nous soutenons que

---

sont *en logique* des universaux : ce ne sont pas du tout des *prédicats* universels. Pour Boèce, « phoenix » est en logique (en fait, Boèce ne fait pas du tout la distinction entre logique et grammaire faite par Abélard) un universel et on peut, sur ce modèle, concevoir tous les universaux (« species continet per se nullam multidinem ») : on comprend que si ceci est acceptable, l'unité dans la pluralité (le « problème » que pose les universaux) est éliminée d'une façon qui, de toute évidence, paraît à Abélard *trop simple*. De même poser que l'abstraction de l'espèce peut se faire, à la différence du genre, à partir d'un seul individu revient à couper à la racine le problème de l'universel (l'un dans le multiple) : n'est-ce pas trop simple ? Les universaux au sens logique et épistémologique (au sens où ils sont indispensables à notre connaissance) sont plus « résistants » que ne l'est le grammatical « phoenix », qui est une exception qui confirme la règle : l'universel doit être *« actualiter »* prédicable « de differentibus numero *cum veritate* ». C'est en tous cas la définition qu'en donne Abélard (LNPS, éd. Geyer, p. 534-535).

[1] Nous verrons, cependant, au chapitre IV que cette thèse sert une réponse bien précise au questionnaire de Porphyre qui est profondément incompatible avec le type de réponse proposé par Ockham (et, en général, par toute théorie nominaliste un peu conséquente). Le « nominalisme » d'Abélard est peu profond.

chez Abélard, et c'est ce que nous voudrions maintenant montrer, la critique du réalisme de Boèce est tenue aussi longtemps qu'elle est utile à la critique du logicisme de Boèce : elle est l'*outil* d'une mise en question de la systématisation boécienne et c'est cette fonction qui donne sa cohérence à cette critique du réalisme et non la tentative de reconstruire une systématisation « nominaliste », alternative à la systématisation boécienne. Si l'on comprend qu'il s'agit - réalisme et logicisme - de deux choses (du point de vue philosophique) différentes et que la critique du premier est chez Abélard au service de la critique du second, nous avons – c'est ce que nous voulons montrer – une perspective, certes plus complexe, mais plus juste du propos d'Abélard, dans sa conséquence profonde.

III

La critique des *reales*[1].

La théorie des universaux d'Abélard s'ouvre, dans ses deux logiques, sur une critique systématique de ceux qui attribuent l'universalité à la *res*, les dits *reales* donc. C'est cette critique que nous souhaitons maintenant examiner. Abélard commence par faire remarquer – à notre sens de manière *exacte* – que « l'autorité [Aristote d'abord bien sûr] semble assigner [l'universel] tant aux choses qu'aux noms »[2], suit une série de citations d'Aristote, de Porphyre et de Boèce qui montre clairement cette ambiguïté dans les textes, une ambiguïté non dénouée, ce que les commentateurs, dont Abélard, tentent de faire.

[1] Mise à part mention contraire (J. Jolivet), nous avons traduit tous les textes cités. Sur le débat entre Abélard et les *reales,* nous avons bénéficié plus particulièrement des travaux suivants: Jean Jolivet, *Arts du langage et Théologie chez Abélard,* Paris, 1984 (2° éd.) ; « Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIV° siècle », in E.M. Buytaert, (éd.), *Peter Abelard,* 1974, p. 163-178 ; A. De Libera, *L'art des généralités, théories de l'abstraction,* 1999 ; M.M. Tweedale, *Abailard on Universals,* 1976 ; J. Biard, « Sémantique et ontologie dans l'Ars Meludina », *in* J. Jolivet et A. de Libera (éd.), *Gilbert de Poitiers…,* p. 57-72, 1987 et « Le langage et l'incorporel », *in Langage, Scienes, Philosophie au douzième siècle,* J. Biard éd., p. 217-234 ; L.M. De Rijk, « Some new evidence on Twelfth-Century Logic. Alberic and the School of Mont-Sainte-Geneviève (Montani) », *Vivarium*, 4, 1966, p. 1-57 ; Y. Iwakuma et S. Ebbesen, « Logico-theological Schools from the Second Half of the Twelfth Century. A List of Sources », *Vivarium*, 30/1, 1992, P. 173-210 ; J. Marenbon, « Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the Categories from the Earlier Twelfth Century », *Vivarium*, 30/1, 1992, p. 51-61 ; Y. Iwakuma, « Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du douzième siècle », *in Langage, sciences, Philosophie au douzième siècles,* J. Biard éd., 1999, p. 93-123 ; P. King, *Abailard and the Problem of Universals,* Dissertation Abstracts International, 82220415 et « Metaphysics » *in The Cambridge Companion to Abelard,* 2004, p. 65-127. Enfin, nous remercions I. Rosier-Catach de nous avoir donné accès à certains textes fondamentaux comme le Pseudo-Rhabanus (P3) édité par Y. Iwakuma et le Pseudo-Joscelin édité par P. King.

[2] « Quod tam rebus quam vocibus adcribere videtur auctoritas […] ». LI, éd. Geyer, p. 9^{21} .

. *Les « reales » et Platon.*

Dans la LNPS, la présentation des assignations possibles de l'universel prend un tour plus systématique en s'inscrivant de manière très claire dans le triangle sémantique du second commentaire de Boèce sur le *Peri ermeneias : res/intellectus/vox.* Conformément à ce schéma, il y a trois attributions possibles et à la lecture de l'*auctoritas,* il y a ambiguïté : l'universel est-il une chose, une intellection ou un son vocal (« vox ») ? De fait, nous dit Abélard, certains attribuent l'universel à la *res*, d'autres à la *vox* et « sunt alii qui intellectus universales astruere videntur »[1]. Un point essentiel apparaît alors : pour Abélard, les *platonici* ne sont pas du tout des *reales.* En effet, ils n'attribuent pas l'universalité à la *res* mais à l'*intellectus* et ceci à condition d'entendre par intellection non *nos* intellections mais des « conceptiones divinae » qui, par hypothèse, précèdent dans l'esprit divin la création de toute *res.* Abélard trouve deux autorités permettant de fonder cette attribution, Priscien qui la soutient explicitement sous sa forme théologique et Boèce, lorsque celui-ci pose que le genre ou l'espèce doivent être estimés n'être rien d'autre qu'une « cogitatio collecta », rassemblée à partir de la ressemblance substantielle des individus ou des espèces. Abélard nous apprend que cette théorie était attribuée à Platon :

> Et, certes, cette théorie est imputée à Platon, à savoir que [Platon] attribue genres et espèces, soit les conceptions de ce type, au *noûs*, c'est-à-dire à l'esprit divin, *peut-être* pour cette raison que Dieu aura eu dans son esprit des formes exemplaires à la ressemblance desquelles il est dit par la suite avoir mis en œuvre les choses mêmes qui sont appelées par les noms génériques et spécifiques. Assurément ces raisons consistent, en Dieu, dans les œuvres de la nature et non dans des œuvres artificielles. Ces conceptions sont *droitement* [c'est nous qui soulignons] attribuées à Dieu dont elles sont les effets, Dieu que nous appelons ici « la nature », c'est-à-dire l'origine et la naissance de toutes les choses[2].

Abélard ne rejette pas cette théorie, il l'adjoint simplement d'un *fortasse.* En fait, alors qu'Abélard revient longuement sur les deux

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 513^{16-17} : « Il en est d'autres qui semblent affirmer que les universaux sont des intellections ».

[2] « Et haec quidem sententia Platoni imputatur, quod scilicet genera et species, huiusmodi conceptiones, noy, id est divinae menti, tribuit, ideo fortasse, quod formas exemplares habuerit deus in mente, ad quarum similitudinem dictus est postea operari res ipsas, quae a generalibus et specialibus nominibus apellantur. Hae quippe rationes operibus naturae, non artificis consistunt in deo. Quae conceptiones recte deo attribuuntur, cuius hae effectus sunt, quem in hoc loco naturam vocamus, idest originem et nativitatem omnium ». LNPS, éd. Geyer, p. 513^{21}-514^{6}.

autres théories pour les critiquer, il ne revient pas sur celle-là. Elle n'est pas critiquée du tout. En fait, Abélard l'admet, à condition de l'assortir d'un « peut-être » et d'attribuer – ce qui n'est clairement pas le propos de Boèce dans le commentaire sur l'*Isagogê* – les intellections en question non à notre esprit, mais à Dieu, c'est-à-dire, ici, en logique, à la nature. Entendons que ces « conceptions » génériques ou spécifiques ne sont pas des constructions de notre esprit, mais sont fondées objectivement, dans la nature des choses. Or c'est « *recte* » que ces conceptions spécifiques ou génériques sont attribuées à Dieu, c'est-à-dire, dit Abélard, à la nature. C'est tout ce qu'Abélard en dit, alors que, comme on sait, il se donne toutes les peines du monde pour réfuter l'attribution de l'universalité à la « res », et n'admet l'attribution de l'universalité à la « vox » que si par « vox » nous n'entendons pas la « vox ut res » mais la « vox ut vox » (dans la LI), ou le « sermo » (dans la LNPS)[1]. En ce sens, on comprend aussitôt qu'il est faux d'affirmer que la réfutation des *reales* est simplement et globalement une réfutation « du » réalisme, au sens courant et actuel de ce terme dans la littérature scientifique. Le réalisme, c'est aujourd'hui, pour nous, d'abord le platonisme, c'est-à-dire le réalisme conceptuel. Et, même si on peut admettre qu'on peut être réaliste au moyen-âge sans être platonicien, il est bien clair qu'une réfutation du réalisme qui laisse intacte la théorie des Idées ne va guère profond du point de vue philosophique dans la mise en question des fondements théoriques du réalisme. On sait, par exemple, qu'un théoricien incontestablement nominaliste comme Guillaume d'Ockham n'accepte pas du tout la théorie des Idées divines qui n'est pas moins répandue au quatorzième siècle qu'elle l'est au douzième. Or, Abélard est très clair sur ce point : non seulement ceux qui sont partisans de Platon n'attribuent pas du tout l'universalité à la *res*, l'attribuant à l'*intellectus,* en l'occurrence aux Idées divines qui préexistent éternellement dans la pensée divine à la création de toute *res*, mais Abélard soutient, pour ne plus y revenir, qu'ils sont *fortasse* dans le vrai, l'attribution étant « correcte ». La première chose à noter – pour éviter les confusions – est, donc, que, pour Abélard, les partisans du réalisme conceptuel (i.e. la théorie des Idées) ne sont pas des *reales*, puisque, dans le triangle sémantique du *Peri ermeneias* à travers lequel est vu dans la LNPS la question des universaux, ils n'attribuent pas les genres et les espèces aux choses mais aux intellections, une théorie peut-être vraie, si ces

[1] L'universel n'est pas une « res » du tout, y compris une « vox » entendue dans sa matérialité « réelle » de son vocal, la « vox ut res ». Abélard clarifie ce point dans la LNPS, en éliminant complètement la « vox » pour lui substituer le « sermo ».

intellections sont elle-mêmes attribuées à l'esprit divin et non au nôtre, ce qui est précisément ce qu'ils affirment.

On commencera, donc, par noter : 1°- que Platon n'est pas une source possible pour Abélard des *reales ;* 2°- que les *reales* sont réfutés et 3° - que Platon ne l'est pas. La thèse qui attribue l'universalité à la *res n'est pas* dans l'esprit d'Abélard une thèse platonicienne. Il en résulte que la réfutation des *reales* d'une part n'était pas, dans l'esprit d'Abélard, une réfutation du platonisme, qu'Abélard à travers Augustin, le *Timée* de Chalcidius et Priscien ne connaît que sous sa forme théologique et que, d'autre part, cette réfutation des *reales – dans l'esprit d'Abélard* – laissait explicitement intact le réalisme des Idées. Or, nous n'allons évidemment pas essayer d'expliquer que Platon n'est pas réaliste. Il est donc important d'expliquer à un lecteur contemporain que la critique du réalisme chez Abélard ne réfute pas le réalisme conceptuel, c'est-à-dire le platonisme, aux yeux même d'Abélard. Il est, en effet, tout à fait clair pour un lecteur contemporain que le cœur du réalisme est le platonisme - et c'est bien à lui et non à un lecteur du douzième siècle que nous nous adressons. C'est pourquoi la traduction de « reales » par un moderne « réalistes » nous paraît périlleuse et source de confusion[1]. La première chose à noter quand on parle de la réfutation des *reales* par Abélard est que, pour lui, l'attribution de l'universalité à la *res* n'est pas une thèse qui peut être imputée au très réaliste Platon. De là, la réfutation des *reales* n'est pas la réfutation « du » réalisme : cette idée est incompatible avec les textes. Il semble clair qu'une réfutation de ce qu'on entend dans la littérature scientifique par « réalisme » doit mettre en question – sur le fond et du point de vue philosophique – le platonisme ou – dans le cadre de la logique aristotélicienne – une interprétation platonisante de l'aristotélisme. On peut douter que l'aristotélisme puisse résister à une « dé-platonisation » intégrale : il y a dans l'aristotélisme des éléments qui restent platoniciens et qui sont, précisément, les éléments qui résistent – du sein de l'aristotélisme – à une critique radicale du réalisme. Or, c'est un fait qu'Abélard réfute les *reales* sans réfuter le platonisme : c'est un signe clair - *sur le fond* - que l'enjeu de la critique des *reales* n'est probablement pas ce que sera, au quatorzième siècle, la critique des différentes formes d'interprétations réalistes de la logique aristotélicienne : la tentative de « déplatoniser » radicalement Aristote en construisant une interprétation nominaliste de la logique aristotélicienne nous semble conduire à une crise de l'aristotélisme lui-même. Est-ce le but d'Abélard ? Il nous semble

[1] Nous reviendrons en détail sur ce point à la fin de ce chapitre.

qu'historiquement, au douzième siècle, on en est très loin. Il est, en réalité, peu probable que le fond de la critique des *reales* consiste dans l'entreprise d'une déplatonisation de la logique aristotélicienne, là même où Abélard soutient que la théorie des Idées est admissible. On risque de se tromper de cible, lorsqu'on donne à la critique des *reales* par Abélard le même objet qu'à la critique des réalistes par Guillaume d'Ockam. Les *reales* ne sont pas des *platonici* et, pour Abélard – à la différence de Guillaume d'Ockham – la théorie des Idées est acceptable et ne pose pas, en soi, problème. C'est ce qu'il écrit lui-même.

Le seul passage (dans le commentaire sur le *Peri ermeneias* de la LI) où Abélard critique explicitement le platonisme (pour ce qui est de la question des universaux) concerne une version brièvement mentionnée par Boèce au début de son second commentaire sur le *Peri ermeneias* et qu'Abélard conçoit comme proposant que les universaux soient des « images » ou des « conceptiones » construites par l' *imaginatio « prout vult ».* Mais, nous venons de le voir, c'est au *noûs* divin et non au nôtre que ces *conceptiones* doivent être attribuées. Même l'expression « *res intelligibilis »* n'est pas entièrement récusée par Abélard – à la condition que cette expression soit entendue en un sens *analogique* (et non *proprie*). Si le « saut » analogique est mesuré, Abélard admet l'expression explicitement dans la LNPS[1]. Les *reales* sont ceux qui attribuent l'universalité à la *res*, et, à l'image de Boèce, à la *res sentita,* ce qui, on l'a vu, n'est pas le cas de Platon. Donner comme enjeu à la réfutation des *reales* la réfutation du réalisme platonicien et de ses rémanences dans l'aristotélisme serait ainsi une erreur d'interprétation sans support textuel. Pour Abélard et dans la seule version du platonisme connue au douzième siècle (et qui fait des Idées des « conceptiones divinae », des « formes exemplaires » dans l'esprit divin[2]), le platonisme est « fortasse » vrai. Et Abélard ne cherche pas à réfuter ce qui apparaît comme une théorie proprement théologique qui dans le cadre de la théorie logique ne peut être assertée qu'assortie d'un « fortasse ». De là, il faut bien comprendre que ce que réfute – en fait – Abélard est une théorie beaucoup plus spécifique que ce que dans la littérature contemporaine on a coutume de mettre sous le terme « réalisme » et qui va, d'abord, au platonisme. On comprend que si nous

[1] Par exemple, LNPS, éd. Geyer, p. 568^{23-27} : « Et merito quia *res quaedam intelligibiles*, quas genus et differentiae significant, *rem quandam intelligibilem* ab hoc nomine 'homo' significatam *constituunt* ut materia et forma, id est ad earum similitudinem. »

[2] On retrouve cette théorie dans l' Ecole de Chartres qui commente Chalcidius. Clairement la critique des *reales* n'a pas du tout pour but de réfuter le platonisme chartrain. Il s'agit d'autre chose, d'un autre enjeu.

expliquons à un lecteur contemporain qu'Abélard réfute le réalisme tout en laissant intact non seulement le platonisme en général mais ce qu'Abélard reconnaît *lui-même* explicitement sous ce nom (« et haec quidem sententia Platoni imputatur »), nous risquons de rencontrer une certaine incrédulité ! Et on comprend qu'une fois qu'on a reconnu ce point – incontestable textuellement – donner, *d'un côté*, comme enjeu à la critique des *reales* une tentative pour « déplatoniser » la logique aristotélicienne en en construisant une version nominaliste et poser, *de l'autre*, que la théorie des Idées est « fortasse » vraie pose un problème de simple cohérence de notre interprétation des textes logiques d'Abélard. Ce qu'Abélard critique dans les théories des *reales*, *ce n'est pas l'attribution aux universaux d'un fondement objectif indépendant de la réalité sensible : cette thèse - clairement platonicienne - est « fortasse » vraie, soutient Abélard.* On comprend bien qu'on ne peut pas soutenir qu'Abélard réfute globalement et sur un plan fondamental le réalisme tout en posant que la théorie platonicienne des Idées, une théorie qui est incontestablement au fondement tant sur le plan historique que sur le plan philosophique du réalisme conceptuel, est, toujours selon Abélard, une théorie acceptable. C'est philosophiquement inconsistant. On dira que cette conception théologique des Idées est très largement répandue aux onzième et douzième siècles, ce qui est vrai mais cela n'empêche que, du point de vue de la structure des théories philosophiques, on voit mal comment une théorie pourrait à la fois admettre la théorie des Idées, même divines, et mettre en place un programme nominaliste (ce qui, de fait, n'est le cas ni d'Ockham ni assurément d'*aucun* nominalisme plus contemporain). Et, répétons-le, c'est nous qui décidons de qualifier (ou non) la philosophie d'Abélard de nominaliste. Il nous semble impossible de soutenir qu'une théorie qui juge la théorie des Idées (l'universalité *ante rem*) acceptable relève *réellement* d'un projet nominaliste (réduction du sujet de l'universel à la *seule* universalité *post rem*) : avant d'attribuer cette inconsistance évidente à Abélard, on peut se demander si ce n'est pas notre lecture d'Abélard qui a un problème de consistance.

Conclure de la réfutation des *reales* qu'Abélard a réfuté « le » réalisme est, donc, clairement faux *puisqu'Abélard admet ce qu'il connaît sous le nom de platonisme*. Si tout le monde en est d'accord, alors disons-le clairement. Si Abélard entreprenait de construire une alternative nominaliste aux interprétations platonisantes de la logique aristotélicienne, il nous semble clair qu'il ne pourrait admettre, comme il le fait, ce qu'il reconnaît lui-même comme « sentence de Platon ». D'autre part, la thèse qui

attribue l'universalité à la *res* n'est pas, pour Abélard, une « sentence » platonicienne : l'universalité est, selon le Platon d'Abélard, attribuée aux *conceptiones divinae* lesquelles sont *ante rem.* Si nous traduisons « reales » par « réalistes », nous aboutissons, donc, à l'inconséquence suivante : (1) Platon n'est pas réfuté (puisqu'il n'attribue pas du tout l'universalité à la *res* mais à l'*intellectus* (divin)) ; (2) les « réalistes » sont réfutés : donc, (3) Platon n'est pas réaliste. Le mélange « reales »/« réalistes » aboutit à cette inconséquence. Si Abélard réfute le réalisme *in re* tout en laissant intact le réalisme *ante rem,* alors il faut le dire clairement et bien préciser qu'Abélard ne réfute pas « le réalisme » mais seulement la version aristotélicienne[1] du réalisme puisque la « sentence » imputée à Platon est, selon Abélard, correcte. Le platonisme est – sur le plan *fondamental* – le cœur du réalisme (et nous n'allons pas contester ce point) mais il est faux qu'à travers la critique des *reales* ce soit lui qui - sous couvert d'Aristote - soit visé. C'est le point important. Il s'agit, chez Abélard et à la différence d'Ockham, d'autre chose que de la dé-platonisation d'Aristote et c'est à nous de trouver quoi. Et on ne peut pas se contenter de dire qu'Abélard réfute le réalisme *in re* tout en laissant explicitement intact le réalisme *ante rem,* il faut expliquer - puisque c'est d'histoire de la philosophie, et non simplement d'histoire des idées[2] qu'il s'agit - comment Abélard peut s'attaquer à une version platonisante de l'aristotélisme et mettre en place une relecture nominaliste d'Aristote tout en laissant intact le platonisme lui-même : comme cela est-il possible sur un plan *philosophique* ? Et cela alors même qu'Abélard affirme - comme nous allons le voir - que de Platon à Aristote la différence est *plus verbale que réelle.*

[1] En fait, comme nous allons le voir, Abélard ne critique ni le réalisme platonicien, ni les tendances platonisantes de l'aristotélisme, mais - ce qui est différent - la réduction du fondement extra-linguistique des universaux à une chose singulière et sensible *in re*, une thèse qui n'est ni platonicienne, bien sûr, ni aristotélicienne (puisqu'elle repose sur l'extension aux substances secondes de la théorie abtractionniste des idéalités mathématiques, une extension non attestée – pour des raisons fondamentales – chez Aristote). C'est le réalisme de Boèce qui est visé et, pour Abélard, 1°) le *sententia* imputée à Platon est correcte et 2°) de Platon à Aristote la différence est seulement verbale.

[2] On peut dire : Abélard est un philosophe timoré – il n'ose pas critiquer la version théologique du platonisme et il ne va pas au bout de son nominalisme. La philosophie d'Abélard est ainsi une esquisse du nominalisme d'Ockham, une esquisse ni très conséquente ni très assumée. Si ce travail parvient à montrer que cette compréhension d'Abélard est profondément *fausse* et ne rend pas justice à la conséquence (et non seulement à la cohérence) philosophique profonde d'Abélard (qui est certainement avec Averroès et – peut-être – Gilbert de la Porrée, le plus grand philosophe du XIIe sièce), il aura atteint son but. Notons seulement ici que s'il y a quelqu'un qui ne manque pas d'audace sur le plan théorique, c'est bien Abélard, comme, par exemple, toute sa théorie des inférences et, sur un autre plan, toute sa théologie en témoignent clairement.

Avant de proproser une adresse plus efficace pour la critique des *reales,* notons que cette théorie platonicienne-là (« Plato vero non modo [universalia] intelligi, verum etiam praeter sensibilia existere affirmat »)[1], Abélard l'*admet* au sens où « si les choses de la substance manquaient de toutes ces formes selon lesquelles elles tombent sous la sensation, elles ne pourraient pas moins, selon l'intellection des genres et des espèces, être examinées avec vérité »[2]. Abélard veut dire que s'il est de fait qu'il n'y a pas de substances dépourvues de ces formes accidentelles qui nous en révèlent l'existence par les sensations qu'elles procurent, nous ne pouvons pas pour autant admettre que la substance ne puisse pas subsister indépendamment des formes accidentelles qui la rendent sensible, sans poser que la substance doit son existence aux accidents par lesquels elle tombe sous la sensation – ce qui est, bien entendu, faux. De là, nous ne sommes jamais en droit d'exclure que la substance puisse non seulement être intelligée mais aussi *subsister* indépendamment des *sensibilia*, ce qui est, précisément, ce que, selon Boèce, Platon soutient, bien que cette possibilité demeure purement théorique, aucune substance à nous connue ne subsistant indépendamment des formes sensibles qui nous la révèle. Autrement dit, Abélard raisonne ainsi : (A) le concept aristotélicien de « substance » implique l'autonomie ontologique de la substance par rapport aux accidents ; (B) or, les *sensibilia* sont des accidents, pose Abélard ; donc (C) la substance peut non seulement être intelligée, mais également subsister indépendamment des *sensibilia.* Si Aristote veut maintenir l'autonomie ontologique de la substance par rapport aux accidents (des *sensibilia*), il *doit* admettre la thèse platonicienne qui veut, selon Boèce, que non seulement la substance soit intelligée *extra sensibilia* mais puisse aussi subsister indépendamment d'eux. Abélard admet ce syllogisme : on ne peut donc pas dire qu'Abélard « déplatonise » Aristote – on en est très loin. De là, Abélard peut conclure : « Apparet [Aristote et Platon] igitur in sensu non esse diversos, quamvis in verbis videatur »[3]. Pour Abélard, Aristote constate que les choses appelées par les genres et les espèces subsistent *toutes* « in sensibilia ». De là, la catégorique universelle qui pose que toutes les substances existent *in sensibilia* et, donc aucune *extra sensibilia,* est vraie*,* Aristote ajoutant, toujours selon Abélard, que si les substances n'existent

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 527^{33-34}.

[2] « […] quia si res substantiae omnibus illis formis carerent, secundum quas res sensui subiacent, non minus tamen secundum intellectus generum et specierum veraciter deliberari possent. ». LNPS, éd. Geyer, p. 528^{4-6}.

[3] « Donc il apparaît qu'ils ne divergent pas quant au sens bien qu'ils semblent [diverger] quant aux mots ».

pas hors des choses sensibles, elles sont conçues hors des choses sensibles, parce que les genres et les espèces « ne nous font pas concevoir les choses telles qu'informées par les formes selon lesquelles ces choses tombent sous la sensation[1] ». Comprenons : ce qui révèle à la sensation l'existence de la chose - soient les formes sensibles qui informent la substance - relève des accidents ; de là bien que les noms génériques et spécifiques nomment des réalités substantielles qui n'existent pas hors du sensible, ils n'engendrent pas l'intellection de la chose en tant qu'elle est informée par les accidents qui la révèlent à la sensation. Donc par leur nomination, les genres et les espèces sont dans les réalités sensibles, et par l'intellection qu'ils engendrent, ils sont hors des choses sensibles. Voilà comment Abélard conçoit la position aristotélicienne : par la combinaison des deux significations de l'universel, la *significatio rerum* et la *significatio intellectus* (nous reviendrons au chapitre IV sur cette question capitale de la double signification des universaux). Il en résulte que si Aristote est en droit de soutenir la vérité de la catégorique universelle qui pose que les sujets des genres et des espèces n'existent pas hors du sensible, Platon est tout autant en droit de soutenir que l'*hypothétique* « si est substantia, est accidens » est, bien entendu, fausse, d'où, nous pouvons conclure avec Platon que rien ne s'oppose – en droit, sinon en fait – à l'existence *extra sensibilia* du sujet des genres et des espèces, étant entendu que les formes sensibles sont toutes accidentelles. Et, en lecteur de la *Dialectica,* nous savons qu'une catégorique universelle (par exemple « omnis homo non est lapis» ou l'argument : « est homo : ergo, non est lapis ») peut être vraie et l'hypothétique correspondante (par exemple, « si est homo, non est lapis ») être fausse. C'est le cas ici, il est vrai qu'aucune chose nommée par les genres ou les espèces ne subsiste *extra sensibilia* bien qu'elle soit conçue *extra sensibilia* et pourtant l'hypothétique qui poserait l'inséparabilité conceptuelle entre la substance et les accidents qui nous la rendent sensible est évidemment fausse ; en ce sens et à moins de faire dépendre l'existence de la substance de l'existence des formes accidentelles sous lesquelles la sensation la reconnaît, et donc de faire dépendre l'existence de la substance de celle de ses accidents, nous ne pouvons pas exclure – en droit, sinon en fait – comme résultat même du concept – du statut – de substance qu'il ne soit pas absolument impossible qu'une substance nommée par un nom générique ou spécifique *subsiste extra sensibilia*, ce qui est ce que soutient Platon (selon Boèce). Et Aristote ne peut pas, selon

[1] « […] quia non faciunt [genera et species] concipere res ut informata formis, secundum quas res sensui subiacent. » LNPS, éd. Geyer, p. 528^{1-2}. Cf. aussi LI, éd. Geyer, p. 27^{16-20}.

Abélard, dénier cette possibilité (absolue) sans poser, autrement, la vérité d'une hypothétique du genre « si est substantia, est accidens », [soit « si est substantia, est sensibilia »] qui est évidemment fausse *pour Aristote lui-même*. C'est ainsi que Platon et Aristote diffèrent plus quant aux mots que quant au sens. Abélard est très loin de « dé-platoniser » Aristote : *au contraire,* il dépiste (avec profondeur, nous semble-t-il) les rémanences platoniciennes qui affectent l'idée aristotélicienne même de substance (en tant qu'opposée à l'accident). La distinction ontologique (et non seulement gnoséologique) entre le substantiel et l'accidentel dépasse de très loin les données effectives de l'expérience (les *sensibilia*), et attribuent aux réalités sensibles un fondement ontologique qui *ne peut pas* se réduire aux *sensibilia.* C'est simplement cela que fait remarquer Abélard et, bien entendu, il admet – avec Aristote – le bien-fondé ontologique de cette distinction. Si Aristote veut que la différence entre la substance et l'accident soit fondée dans l'être et non seulement dans ma pensée, alors il doit admettre non seulement que la subtance est intelligée *extra sensibilia* (c'est-à-dire indépendamment des accidents – lieu, temps, forme, couleur etc…- qui me la rendent sensible) mais aussi qu'elle peut subister *extra sensibilia,* ce qui est la sentence même que Boèce attribue à Platon dans le *Second commentaire sur Porphyre.* Donc, Aristote, à moins de renoncer à fonder ontologiquement la substance, doit accepter que non seulement elle soit intelligée *extra sensibilia* mais aussi qu'elle puisse subsister *extra sensibilia.* De là, Aristote ne peut qu'accorder à Platon la « sentence » qui veut que la substance puisse exister indépendamment du sensible. On est très loin d'une « dé-platonisation » d'Aristote ! Imagine-t-on Ockham soutenir un raisonnement de ce genre ?

L'idée que les *sensibilia* ou une simple faisceau de *sensibilia* ne peuvent pas nous donner l'objet, mais qu'il faut en plus l'idée même de l'objet en tant que cette idée est irréductible aux *sensibilia* et, donc, au sens, où, en droit sinon en fait, l'objet pourrait subsister indépendamment des *sensibilia* puisque son être n'est pas réductible à une pure combinaison de *sensibilia,* est une idée platonicienne – note Abélard – qu'Aristote – souligne Abélard – doit admettre à moins de ruiner le sens ontologique de la différence entre la substance et l'accident. Il est en train de démontrer que la distinction entre le substantiel et l'accidentel est une distinction entre un élement *réel* qui est distingué *sola ratione* et qui ontologiquement ne se réduit pas à son existence sensible – un élément intelligible, donc – et un élément sensible tout aussi *réel*

mais qui relève de l'accidentel. Par exemple, l'humanité de Socrate « non venit ad sensum, sed sola ratione distinguitur » (LNPS, éd. Geyer, p. 542[7-8]) et cela à la différence des formes accidentelles. Le fond substantiel de la réalité - en tant qu'opposé à l'accidentel - est distingué « sola ratione » ; autrement dit, la distinction entre l'intelligible et le sensible *a un sens ontologique*, puisque la distinction – centrale dans l'aristotélisme – entre le substantiel et l'accidentel est inaccessible à l'expérience sensible et ne peut être discernée qu'au seul regard de la *ratio.* Comprenons bien : Abélard ne dit pas que la substance soit inaccessible à l'expérience sensible (il dit, différemment, qu'elle est comme devinée à travers la « vitre » des formes sensibles[1]) mais que la *distinction* entre le substantiel et l'accidentel n'est pas donnée à l'expérience sensible et est perceptible *sola ratione :* non seulement l'intellection de la substance, mais aussi sa subsistance ne dépendent pas des *sensibilia* (des formes sensibles qui nous en révèlent l'existence) – et cela Aristote doit le concéder à Platon à moins de ruiner l'autonomie ontologique de la substance. Bien entendu, le prédicat « esse Socratem » se range sous le prédicat « esse substantiam corpoream », par « homme », « animal » et « animé », et Abélard ne veut pas dire que la réalité d'une substance matérielle (« corporea ») soit immatérielle (« incoporea »), c'est-à-dire « intelligible » en ce sens-là, mais que son être substantiel - son être corporel et physique - n'est pas épuisé par son être sensible[2]. Et Aristote doit admettre cela à moins de faire dépendre l'être substantiel de la chose des formes accidentelles qui nous la rendent sensible et nous en révèlent l'existence. Sans les *sensibilia,* nous ignorerions jusqu'à l'existence de la chose, mais cet être sensible n'épuise pas l'être substantiel - physique - de la chose parce qu'il n'y a pas d'inséparabilité conceptuelle entre l'être substantiel de la chose - tel que « humanitas non venit ad sensum » - et son être sensible. Aussi, même s'il est impossible *en acte* qu'une substance corporelle existe indépendamment des *sensibilia,* nous ne pouvons *in possibilitate naturae* et sur un plan strictement théorique dénier absolument cette possibilité parce que la chose ne doit pas son être substantiel à son être sensible (aux accidents qui me la rendent sensible). De là la séparation platonicienne entre ce qui est accessible à la *ratio* seule - l'intelligible - et ce qui est accessible au sensus - le sensible - à un sens dans l'aristotélisme avec la

[1] Nous reviendrons sur ce point important au chapitre IV.

[2] Que la réalité physique des choses ne soit pas épuisée par leur réalité sensible est évidemment une thèse nullement absurde et qu'on peut admettre y compris dans un état plus contemporain du savoir.

séparation entre l'être substantiel de la chose et les accidents qui l'affectent : les formes sous lesquelles je perçois l'objet sont d'abord des formes accidentelles et l'être substantiel de la chose n'est que « deviné » à travers elles - « discretio » qui suppose une anticipation de la *ratio* discernant l'objet conformément à une nature qui « non venit ad sensum ». Autrement dit, Abélard a compris que le concept aristotélicien de substance est un concept (lourdement) « réaliste ». C'est en ce sens qu'Aristote qui soutient que la réalité est composée de *substances* et d'accidents doit – souligne Abélard – concéder à Platon que la distinction entre l'être intelligible et l'être sensible n'a pas seulement un sens gnoséologique[1] mais bien aussi un sens ontologique[2], puisque la distinction entre le substantiel et l'accidentel est une distinction ontologique, fondée dans l'être des choses, et que cette distinction est *irréductible* aux données de l'expérience sensible. Non seulement la substance est intelligée indépendamment des formes qui la rende sensible, mais, en plus, elle peut - même si cela ne peut être en acte le cas - subsister indépendament de ces formes sensibles. On ne saurait mieux dire que la réalité ne se réduit pas aux *sensibilia* et qu'il y a un élément essentiel de la réalité – l'être substantiel de la chose – qui est inaccessible en tant que tel (en tant qu'il s'oppose à l'accidentel) à l'expérience sensible, n'étant discernable que par la raison seule, et qui ne dépend pas – autonomie de la substance oblige – des *sensibilia* pour *être* (et non seulement pour être conçu). De là, Abélard construit un aristotélisme déplatonisé ! C'est tout l'inverse et Abélard a parfaitement compris en quoi l'interprétation ontologique de la différence entre l'accidentel et le substantiel engage une ontologie qui est irréductible non seulement dans ma science mais aussi dans dans l'objet de ma science aux *sensibila,* ce qui est le platonisme même. Donc, d'Aristote à Platon la différence est plus verbale que réelle. Et on aura noté que la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques qui est une théorie anti-platonicienne n'est justement jamais appliquée par Aristote aux substances secondes. Le moins qu'on puisse dire c'est qu'Abélard avait bien compris pourquoi le concept aristotélicien de substance est un concept « réaliste » (au sens fort du terme, c'est-à-dire au sens de l'empreinte profonde d'une ontologie platonicienne).

Nous avons vu dans le chapitre II qu'il fallait distinguer entre le domaine des catégoriques et le domaine – absolu – des hypothétiques simples (ou *sine constantiis*) au sens où les mêmes

[1] I.e. la substance est intelligée indépendamment des accidents qui la rendent sensible.
[2] I .e. la substance peut subsister indépendamment des accidents qui la rendent sensible.

termes donnent lieu à des arguments vrais (les arguments sont catégoriques : « Est homo : ergo non est lapis » qui est vrai) et des conditionelles fausses (qui sont des hypothétiques : « si est homo, non est lapis » qui est faux): *in fine*, la conciliation entre Aristote et Platon repose sur cette distinction faite par Abélard (et dont nous avons compris qu'elle est essentielle à sa pensée) entre domaine catégorique - celui des arguments nécessaires (ou hypothétiques *cum constantiis*) - et domaine hypothétique - celui des hypothétiques nécessaires. De là, il n'est pas possible de déclarer absolument fausse la théorie platonicienne affirmant, selon le Boèce du second commentaire sur Porphyre, que les genres et les espèces (les « res » nommées par les genres et les espèces) *non solum extra intelligi, sed etiam extra subsistere.* Nous venons de voir dans quelles conditions cette dernière proposition était, selon Abélard, *vraie.* On trouvait dans la LI, la même argumentation entièrement centrée sur une opposition *actus* / *aptitudo naturae :*

> Que Platon pense que les universaux subsistent hors des réalités sensibles peut être autrement[1] résolu, en sorte qu'il n'y ait aucune controverse de doctrine entre ces deux philosophes. En effet, lorsque Aristote a dit que les universaux subsistent toujours dans les réalités sensibles, il l'a dit quant à l'acte, parce que cette nature qui est « animal », qui est désignée par un nom universel et selon cela est dite, par un certain transfert, universelle, on ne la trouve jamais nulle part *actuellement* sinon dans une chose sensible, nature que, cependant, Platon pense subsister naturellement *en soi* de telle sorte qu'elle retient son être sans être sujette à la sensation, selon l'être naturel appelé par le nom universel. C'est pourquoi ce qu'Aristote nie[2] quant à l'acte, Platon, enquêteur de la physique[3], l'assigne à l'aptitude naturelle et ainsi n'y a-t-il aucune controverse entre eux[4].

L'argumentaire ici d'Abélard repose sur le croisement entre deux distinctions : *actualiter / aptitudo naturalis* et *nature substantielle*

[1] Autrement que la distinction entre *appellatio* (la *significatio rerum*) que privilégie Aristote et *significatio intellectus* que privilégie Platon.

[2] A savoir que la nature nommée par l'universel subsiste hors des réalités sensibles.

[3] La physique d'Aristote n'est pas connue : l'autorité en la matière, c'est le Platon du commentaire de Chalcidius, comme l'autorité en matière de logique est l'Aristote de Boèce.

[4] LI, éd. Geyer, p. 24^{14-24} : « Potest et aliter solvi quod ait Platonem putare universalia extra sensibilia subsistere, unt nulla philosophorum sit sententiae controversia. Quod enim ait Aristoteles universalia in sensibilibus semper subsistere, quantum ad actum dixit, quia scilicet natura illa quaes animal est, quae universali nomine designatur ac secundum hoc per translationem quandam universalis dicitur, nusquam nisi in sensibilii re actualiter reperitur, quam tamen Platon naturaliter subsistere in se sic putat, ut esse suum retinet non subiecta sensui, secundum quod esse naturale appellatur universali nomine. Quod itaque Aristoteles quantum ad actum denegat, Platon, physicae inquisitor, in naturali aptitudine assignat, atque nulla est eorum controversia. »

(définitionnelle) et formes sensibles (accidentelles). Du point de vue même d'Aristote, il est impossible de nier, quant à l'*aptitudo naturalis,* la subsistance *extra sensibilia* sans faire des formes sensibles (accidentelles) le fondement - une condition nécessaire - de l'être substantiel de la chose, là où c'est au contraire la substance qui est – selon la terminologie d'Abélard – le *fundamentum* de toutes les formes accidentelles qui lui sont inhérentes. C'est précisément l'erreur fatale de la première théorie de l'universel de Guillaume de Champeaux que d'aboutir à faire dépendre l'existence de la substance de l'existence de ses accidents. Si nous voulons éviter cette erreur, nous ne pouvons exclure que la nature substantielle de la chose puisse subsister séparée de toutes les formes accidentelles qui la rendent sensible et ainsi subsister *extra sensibilia,* même si – de fait et *actualiter* – on ne la trouve *jamais* subsister autrement qu'*in sensibili re.* En fait, on comprend que, pour Abélard, *la distinction (éminemment aristotélicienne) substance/accident est ruinée si la possibilité platonicienne d'une nature substantielle subsistant extra sensibilia est écartée*. C'est un point de vue assez juste et profond et on comprend que du point de vue d'un empirisme rigoureux ou tout au moins conséquent la distinction entre substance et accident est une pierre d'achoppement majeure (au sens où selon les critères de Hume, par exemple, la théorie ockhamiste qui reçoit ontologiquement la distinction entre substance et accident ne peut être qu'une théorie « réifiante », projetant dans les choses une distinction étrangère aux données de l'expérience). On comprend ainsi que non seulement Abélard ne « déplatonise » pas Aristote, mais qu'il valorise, au contraire, ce qu'il y a de platonicien dans la distinction aristotélicienne entre substance et accident puisqu'il précise lui-même que c'est l'indépendance ontologique de la substance par rapport aux accidents qui permet de concilier l'empirisme d'Aristote et la coupure platonicienne entre l'être intelligible et l'être sensible. On est à cent lieues d'un « dé-platonisation » d'Aristote, qui devrait être, pourtant, le but majeur d'un critique nominaliste du réalisme aristotélicien. Il est clair qu'il ne s'agit pas chez Abélard de cela.

L'importance de cette convergence entre Aristote et Platon dans la solution originale proposée par Abélard à la question de l'universel ne saurait être exagérée. Nous y reviendrons dans l'analyse de la théorie propre à Abélard de l'universel. Retenons pour l'instant que, pour Abélard, le platonisme est une possibilité toujours ouverte et qui n'est réfutée par lui nulle part. Bien au contraire, pour lui, d'Aristote à Platon : « nulla est eorum controversia ». C'est évidemment un point de départ peu conforme

à la construction d'un programme nominaliste rigoureux qui se donnerait pour tâche la « déconstruction » des erreurs réalistes, soit, en l'occurrence, la « déplatonisation » de l'aristotélisme ! Avant d'en venir aux *reales* et à leur réfutation par Abélard, il nous paraît essentiel de bien préciser ce point.

J. Jolivet a insisté sur l'importance de la version théologique de la théorie des Idées chez Abélard :

> Le fondement des noms universels […] serait donc, en dernière instance, le système des Idées divines, et Abélard, en même temps qu'il refuse, en dialecticien, le réalisme, admettrait une doctrine platonisante de l'Intelligence divine, ou du Verbe, comme lieu des Idées[1].

Cette remarque est solidement ancrée dans les textes d'Abélard comme nous venons de le vérifier. J. Marenbon, de son côté, a contesté cette affirmation et pose qu'en réalité, Abélard *rejette* la théorie des Idées divines :

> […] Abelard – as so often in his logical works – attributes (here accurately) a position to Plato *which he himself rejects*[2].

Sur quel texte d'Abélard J. Marenbon s'appuie-t-il pour affirmer qu'Abélard rejette la théorie platonicienne des Idées[3] ? En fait, J. Marenbon ne s'appuie sur aucun texte précis mais plutôt sur un raisonnement. Il y a dans la LNPS trois adresses envisagées pour les universaux, l'*intellectus,* la *res,* la *vox.* Or, la théorie propre d'Abélard est que l'universel est seulement une *vox* (ou un *sermo*) ; *donc* les deux autres attributions sont fausses, avec parmi elles, l'attribution de l'universalité aux Idées divines ; conclusion : Abélard rejette la théorie qui attribue le fondement des universaux génériques et spécifiques aux Idées divines, puisque sa théorie propre est que l'universel est un *sermo* (et non une chose ou une Idée divine). Cette lecture a l'avantage de rétablir un Abélard *conséquent* :

> Abelard is well known as an exponent of the view that all things are particular ; universals are merely

---

[1] J. Jolivet, « Non-réalisme et platonisme chez Abélard » in J. Jolivet (éd.), *Abélard en son temps,* Paris, 1981, p. 175-195, ici, p. 194.

[2] C'est nous qui soulignons. J. Marenbon, « The Platonisms of Peter Abelard », in L.G. Benakis (éd.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale,* Brepols, p. 109-129, ici p. 116.

[3] J. Marenbon dit aussi que, selon Abélard, Platon ne situerait pas les Idées dans l'esprit de Dieu, mais dans le *nous* (« According to Abelard, Plato does not place the Ideas in the mind of God, but in *nous* […] » (art. cit., p. 116). On peut penser que le terme de « nous » présentait une certaine stabilité pour Abélard ; or, il est clair que dans la LNPS, pour Abélard, le *nous,* c'est l'esprit de Dieu (« Et haec sententia Platoni imputatur quod scilicet genera et species, huiusmodi conceptiones, *noy, idest divinae menti,* tribuit […] »(LNPS, éd. Geyer, p. 513$^{21-23}$). Pourquoi penser qu'il en va différemment dans la LI ? Il n'y a rien dans le texte qui montre que, dans la LI, le *nous* n'est pas la *divina mens.*

> words. His position thus seems to be at the furthest extreme from Platonic realism[1].

J. Marenbon part du principe qu'Abélard, puisqu'il pose que les universaux sont de simples conventions linguistiques, est nominaliste et, clairement, si c'est le cas, il est – sur le plan fondamental – à l'exact opposé du réalisme platonicien, ce qui nous paraît en effet très clair. La question est donc : comment un nominaliste comme Abélard pourrait-il soutenir la théorie des Idées, même dans sa version théologique ? J. Jolivet remarque qu'il y a, chez Abélard, les deux éléments, ce qui pose – et là nous sommes d'accord avec J. Marenbon – un problème de simple conséquence de la part d'Abélard, si nous admettons qu'Abélard est bien « proto-nominaliste ». La solution proposée par J. Marenbon repose en fait sur l'inférence suivante : des trois attributions possibles pour l'universalité, Abélard adopte la dernière (le *sermo*) et, *donc,* il rejette les *deux* premières. Cette lecture nous paraît poser deux problèmes : 1°) elle ne bénéficie d'aucun support dans les textes d'Abélard (et J. Marenbon n'avance aucun texte) : à notre connaissance, il n'existe aucun texte d'Abélard où celui-ci rejette la théorie « imputée à Platon » - bien au contraire et même si on laisse de côté la LI en admettant les ambiguïtés soulignées par J. Marenbon, Abélard dit explicitement dans la LNPS que la théorie imputée à Platon est correcte : « Hae quippe rationes operibus naturae, non artificis consistunt in deo. Quae conceptiones *recte* deo attribuuntur, cuius hae effectus sunt […] » (LNPS, éd. Geyer, p. 514$^{3-5}$). Il est difficile au regard d'un tel texte d'aboutir à la *décision* que J. Marenbon prête à Abélard : la théorie des Idées divines est rejetée – si c'est le cas, comment peut-il écrire que « ces conceptions sont *droitement* attribuées à Dieu dont elles sont les effets » ? 2°) Il nous paraît difficile d'interpréter les silences d'Abélard. Celui-ci attribue l'universalité au *sermo.* J. Marenbon en conclut qu'il rejette l'attribution imputée à Platon aux *conceptiones divinae,* comme il rejette l'attribution à la *res.* Le fait est que, s'il en allait ainsi, les choses seraient plus simples : Abélard rejette l'universel *ante rem,* rejette l'universel *in re* et n'accepte que l'universel *post rem,* ce qui semble logique s'il est le fondateur du nominalisme médiéval. Mais que lit-on, en réalité, dans la LNPS ? Abélard réfute l'attribution de l'universalité à la *res,* c'est un fait textuel ; mais où réfute-t-il l'attribution de l'universalité aux intellections divines ? Il n'y a aucune réfutation de cette thèse dans la LNPS. Le raisonnement de J. Marenbon est que si Abélard

[1] J. Marenbon, « The Platonisms of Peter Abelard », in L.G. Benakis (éd.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale,* Brepols, p. 112-113.

attribue l'univeralité au *sermo* il *doit* rejetter l'attribution de l'universalité aux Idées divines. Ce raisonemment repose sur un présupposé très contestable : l'idée que, pour Abélard, l'attribution de l'universalité au *sermo* est incompatible avec la *sententia* « imputée à Platon ». Il est clair que l'attribution de l'universalité au *sermo* est incompatible avec l'attribution à la *res :* est-ce aussi le cas pour l'attribution aux Idées divines ? On a vu qu'Abélard pense que d'Aristote à Platon la différence est plus verbale que réelle et cela Abélard le soutient de manière constante aussi bien dans la LI que dans la LNPS. Cette concilation entre l'aristotélisme et le platonisme repose sur une distinction (dont on verra qu'elle est la clef de la réponse d'Abélard au questionnaire de Porphyre) entre *significatio rerum* et *significatio intellectus :* « Sunt igitur genera et species in sensibilibus posita *per appellationem,* extra vero *per significationem*[1]. » On vient de voir comment Abélard pense contraindre Aristote à concéder à Platon que les genres et les espèces ne sont pas seulement intelligés « extra sensibilia » mais peuvent subsister aussi « extra sensibilia » :

> Platon, en revanche, dit que les genres et les espèces non seulement sont intelligés hors des réalités sensibles mais aussi subsistent hors d'elles, parce que si les choses de la substance manquaient de toutes ces formes selon lesquelles ces choses tombent sous la sensation, elles ne pourraient pas moins être examinées avec vérité selon l'intellection des genres et des espèces. Il apparaît, donc que [Aristote et Platon] ne divergent pas quant au sens, bien qu'ils semblent diverger quant aux mots[2].

J. Marenbon, commentant ce texte, écrit : « [Abelard] goes on, however, to offer another way of interpreting Plato, which reconciles his views whith Aristotle's, and Abelard's own, but at the cost of removing from them anything distinctively Platonic[3]. » Nous espérons avoir établi ici que la conciliation établie par Abélard entre Aristote et Platon est, au contraire, profondément fidèle au platonisme – c'est une *vraie* conciliation entre la coupure platonicienne entre l'intelligible et le sensible et la coupure aristotélicienne entre le substantiel et l'accidentel : Abélard soutient que le fond substantiel de la réalité est irréductible non seulement gnoséologiquement, mais aussi ontologiquement aux *sensibilia* et

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 527^{27-29}.
[2] « Plato vero dicit genera et species non solum extra intelligi, verum etiam extra subsistere, quia si res substantiae omnibus illis formis carerent, secundum quas res sensui subiacent, non minus tamen secundum intellectus generum et specierum veraciter deliberari possent. Apparet igitur in sensu non esse diversos, quamvis in verbis videatur. » LNPS, éd. Geyer, p. 528^{2-8}.
[3] J. Marenbon, « The Platonisms of Peter Abelard », in L.G. Benakis (éd.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale,* Brepols, p 116.

qu'Aristote, s'il veut admettre que la différence entre l'accidentel et le substantiel à une signification ontologique (*in re*) et non seulement gnoséologique (*in intellectu*), doit admettre que les *res* en tant qu'elles sont examinées dans leur statut substantiel peuvent exister indépendamment de leur donnée dans une expérience sensible, même si, actuellement et de fait, ce n'est pas le cas. Même si on supprimait la totalité des *sensibilia,* l'être substantiel de la chose pourrait encore demeurer, parce que les *sensibilia* sont des accidents et que la substance ne doit pas son être aux accidents. Abélard dépiste avec *profondeur* le caractère platonisant, « réaliste », du concept aristotélicien de substance. Ce texte signifie très exactement que la séparation entre le sensible et l'intelligible n'est pas seulement fondée *in intellectu* (dans ma science) mais est aussi fondée *in re* (dans l'objet de ma science) : le fond substantiel de la réalité ne se réduit pas aux *sensibilia* en droit, sinon en fait ; et Abélard fait remarquer que cette idée platonicienne (l'ancrage ontologique de la séparation entre le sensible et l'intelligible) est une idée à laquelle Aristote est astreint dès qu'il admet que la différence entre le substantiel et l'accidentel est un différence *réelle* et non seulement *in intellectu solo.* Si la substance est indépendante ontologiquement des accidents, alors elle est indépendante ontologiquement, en droit, sinon en fait, des *sensibilia* (temps, lieu, forme, couleur, etc… qui font son apparence sensible). Ce raisonnement d'Abélard est profondément fidèle à l'esprit du platonisme, c'est-à-dire d'une théorie qui, minimalement, interprète la différence entre le sensible et l'intelligible comme une différence qui a un sens ontologique. Dire qu'Abélard en soulignant cela a « écarté [des vues d'Aristote et d'Abélard] quoi que ce soit qui soit proprement platonicien » nous paraît une interprétation profondément inexacte de ces textes. Au contraire, Abélard a parfaitement perçu les rémanences platoniciennes qui affectent l'idée aristotélicienne de substance et loin de les critiquer, les valorisent pour montrer que la différence entre Platon et Aristote est plus verbale que réelle. J. Marenbon pense qu'il va de soi que l'attribution de l'universalité au *nomen* et l'attribution des genres et des espèces aux Idées divines sont incompatibles. Bien entendu, si Abélard est « proto-ockhamiste » ou « nominaliste » au sens défini en introduction, cela va, en effet, de soi : il est difficile de comprendre comment on peut n'admettre *que* l'universalité *post rem* et, finalement, accepter aussi l'universalité *ante rem.* Cela paraît clairement contradictoire. Mais nous avons souligné que la parenté entre la théorie de l'universel d'Abélard et celle d'Ockham ou de nominalistes plus contemporains est superficielle (et nous

aurons l'occasion de le vérifier en détail au chapitre IV). De là, il ne va pas de soi que les deux attributions soient conçues par Abélard comme incompatibles et nous avons noté qu'alors qu'Abélard réfute sytématiquement l'attribution des genres et des espèces à la *res,* il ne réfute *nulle part* l'attribution des genres et des espèces au *noûs* divin. Il faut distinguer chez Abélard l'universalité qui revient aux seuls noms et la question du fondement extra-linguistique qui assure du caractère non-arbitraire de ces conventions humaines que sont les universaux. Pour Abélard, l'universel est un nom, puisqu'aucune chose ou aucune collection de choses n'est universelle ; maintenant, 1°) pour Abélard aussi, l'universel n'est pas une convention linguistique arbitraire (c'est la question du fondement naturel de l'imposition de l'universel) et 2°) attribuer les genres et les espèces aux *conceptiones divinae* - c'est-à-dire fonder hors du langage le caractère non-arbitraire de ces universaux sur le système des Idées divines - n'est pas une thèse «réaliste » (i.e ne relève pas du slogan des *reales* : « genus est res »): l'Idée n'est aucune *res,* d'abord parce qu'ontologiquement cette *conceptio* (à la différence de l'*intellectus* qui est un acte réel) n'est, selon la doctrine constante d'Abélard, « rien » c'est-à-dire aucune chose et ensuite parce qu'Abélard entend avant tout par « res » les réalités créées et que dans l'hypothèse retenue cette *conceptio a précédé* l'existence de toute *res* créée à sa ressemblance. Donc, il est incontestable que, pour Abélard, et ontologiquement, et « théologiquement », l'attribution des genres et des espèces aux Idées divines *n'est pas* du tout une thèse « réaliste », c'est-à-dire une thèse attribuant les genres et les espèces à des *res.* Par conséquent, il est faux d'en conclure que réfuter le réalisme des *reales* (ceux qui posent que « genus est res ») *implique* de réfuter le réalisme des Idées divines. Cette implication est incompatible avec le texte de la LI comme avec celui de la LNPS. Donc, nous ne sommes pas en droit de déduire de la réfutation des *reales* la réfutation du réalisme platonicien, sous sa forme théologique. De plus, Abélard posant que l'universel est un nom, pose que ce nom a une double signification – de choses, d'intellection. La question cruciale de la théorie de l'universel d'Abélard est : le fait est que l'universel générique ou spécifique n'est pas à la différence du centaure de la fable une convention arbitraire ; or, le fondement *in re* de l'universel n'est pas une ou plusieurs *res* ; dans ces conditions, qu'est-ce qui va venir prendre la place des *res* et des *res* sensibles pour expliquer que les universaux ne soient pas des conventions arbitraires ? A cette question, Abélard donne dans la LI, une *double* réponse articulée elle-même à la double signification

de l'universel : on peut valoriser une réponse articulée à la signification extensionnelle de l'universel – qu'est-ce qui fonde la prédicabilité univoque *de differentibus numero cum veritate* de l'universel générique ou spécifique ? Ici, on se situe du côté de la *nominatio* et de l'imposition d'un même nom à une pluralité d'objets individuels et la réponse est que cette *causa impositionis* est un certain statut définitionnel d'objet : *status generalis vel specialis* qui est tout sauf une chose (que cette chose soit une ou plurale, universelle ou singulière). Mais on peut aussi chercher une réponse du côté de la signification intensionnelle de l'universel (la *significatio intellectus*) et là, la réponse est que le caractère non-arbitraire de l'intellection engendrée par les noms d'espèces ou de genres s'explique par le fait que le contenu intelligé n'est pas une pure construction de mon esprit mais une construction de la *natura*, c'est-à-dire de l'esprit divin, et cela même si l'*impositor nominis* n'a pas pu correctement concevoir toute cette nature. J. Marenbon soutient que, dans le texte de la LI, la *conceptio* à laquelle Abélard fait référence pour fonder le caractère non-arbitraire de l'intellection engendrée par les universaux définitionnels est seulement « notre conception ». Mais où Abélard dit-il cela et en quoi cette réponse pourrait-elle efficacement répondre à la question que se pose Abélard et qui est celle du caractère *non-arbitraire* de l'intellection engendrée ? En fait, le texte d'Abélard n'exclut nullement que le contenu conceptuel intelligé soit fondé dans le système des Idées divines ; ce qu'Abélard dit, ce n'est pas que ce contenu conceptuel est purement nôtre mais que nous n'avons pas le pouvoir de le concevoir de manière pure, tel qu'il est en soi, parce que notre intellection est enchaînée à la sensation et à l'imagination qui empêche de concevoir le statut de la chose tel qu'il est en soi. Mais dire cela ne veut pas dire que ce fondement n'existe pas ; cela veut seulement dire que notre accès à ce fondement idéal est radicalement obsurci par la dépendance des intellections humaines à l'égard de l'expérience sensible – ce sont deux questions toutes les deux importantes et nullement exclusives l'une de l'autre. En fait qu'Abélard admette que la *significatio intellectus* soit ancrée dans une *conceptio divina* même très confusément intelligée par *l'impositor* est prouvé par le texte suivant (que ne cite pas J. Marenbon) :

> […] restabat quaestio, utrum ipsa sensibilia tantum appellarent an etiam *aliquid aliud significarent* ; cui repondetur quod et sensibilia ipsa significant et simul *communem illam conceptionem quam Priscianum divinae menti praecipue adscribit*. [« […] il restait la question de savoir si [les noms génériques et

> spécifiques] nommaient seulement des réalités sensibles ou s'ils signifiaient encore autre chose ; à quoi on répond qu'ils signifient et les réalités sensibles elles-mêmes et *cette conception commune que Priscien attribue avant tout à l'esprit divin*. » LI, éd. Geyer, p. 29^{35-38}.]

Il paraît très clair qu'au regard d'un tel texte il ne peut être question d'affirmer qu'Abélard rejette la théorie que Priscien prête à Platon : il dit le *contraire,* et cela dans un texte où il répond en *son nom propre* au questionnaire de Porphyre. On ne peut pas dire ici que le point de vue propre d'Abélard est « that univeral words signify human conceptions »[1] et non aussi et éventuellement des conceptions divines. Abélard n'exclut pas que le contenu conceptuel intelligé puisse être attribué non à une libre construction de notre esprit, mais à la Nature, c'est-à-dire, du point de vue théologique, à Dieu, qui est la source et l'origine de toute chose. De même dans la LNPS, on a : « Sunt igitur genera et species in sensibilibus posita per appellationem, extra vero per significationem ». Suit alors immédiatement l'affirmation que Platon et Aristote diffèrent seulement verbalement avec le raisonnement que nous avons analysé ici. Donc, on ne peut pas dire que la réfutation des *reales* implique, pour Abélard, une réfutation du réalisme platonicien et de nombreux textes – dont certains sont non ambigus – montre qu'Abélard, loin de rejeter la théorie des Idées divines, la jugeait acceptable. Là où nous sommes d'accord avec J. Marenbon, c'est lorsqu'il dit qu'Abélard ne fait pas absolument sienne cette théorie. Abélard ne rejette pas cette théorie – ce point nous paraît textuellement incontestable – mais Abélard a deux théories pour fonder le caractère non-arbitraire des universaux définitionnels : la théorie du statut[2] qui se situe au niveau de la signification extensionelle – la prédicabilité univoque d'une pluralité extensionnelle – et la théorie de la *conceptio communis* que Priscien « recte », dit Abélard, attribue à l'esprit divin, c'est-à-dire « en ce lieu » à la nature et qui se situe du côté de la signification intensionnelle de l'universel. Abélard dit explicitement dans la LI (et là nous ne sommes pas d'accord avec J. Marenbon) que les deux solutions sont également acceptables mais il dit aussi que la première – celle qui s'attache à la prédicabilité *de pluribus* – à plus de *force* que la seconde :

[1] J. Marenbon, « The Platonisms of Peter Abelard », in L.G. Benakis (éd.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale,* Brepols, p 116.

[2] Une théorie qui, déjà, n'est pas nominaliste puisque ce fondement conceptuel (définitionnel) extra-linguistique des universaux n'est certainement pas réductible pour Abélard à un pur signe mental éliminable en contexte, puisqu'il est en lui-même infini et n'est enclos en aucune limite de choses (individuelles).

> En revanche, ce que nous avions promis de définir, à savoir si c'est à cause de la cause commune d'imposition ou à cause de la conception commune ou à cause de l'une et de l'autre que la communauté des noms universels se jugera, décidons-le. Rien n'empêche que ce soit pour l'une et l'autre raison, mais il nous semble que c'est la cause commune qui est établie selon la nature des choses qui obtient la plus grande force[1].

De même, lorsqu'Abélard présente l'attribution des genres et des espèces aux Idées divines il l'assortit d'un « fortasse » (« Et haec quidem sententia Platoni imputatur, quod scilicet genera et species, huiusmodi conceptiones, noy, idest divinae menti, tribuit, *ideo fortasse,* quod formas exemplares habuerit deus in mente […] », LNPS, p. 513[21]-p. 514[1]). Abélard, montrant que l'existence de Dieu ne peut être appuyée que sur des raisons morales et non sur des raisons nécessaires écrit dans la *Theologia christiana* (repris à l'identique dans la *Theologia scholarium*) au sujet des incroyants :

> Et si, au sujet des natures cachées des choses et du statut même des réalités célestes qui ne peuvent être débattues sur la base de l'expérience de sorte que nous ne sommes pas capables d'atteindre une certitude à leur endroit, ils cèdent à l'autorité des hommes, pourquoi au sujet de Dieu, l'auteur de toute chose, n'acquiesce-t-il pas aux mêmes autorités [2]?

Les natures cachées des choses, c'est selon Abélard, l'objet de la Philosophie et, spécialement, de cette partie de la Philosophie qu'est la Physique : Est philosophe « ille qui causas occultas rerum comprehendere ac deliberare valet. Occultas quippe causas dicimus, ex quibus quae res eveniant, magis ratione quam experimentis sensuum investigandum est. » [Est philosophe « celui qui est capable de comprendre et d'examiner les causes cachées des choses. Et ces causes que nous disons, de fait, cachées et du fait desquelles les choses se produisent, il faut les rechercher plus par la raison que par l'expérience des sens »]. Et « Physicam naturarum dicimus scientiam, idest de speculandis causis in rerum naturis » [« Nous nommons Physique la science des natures, c'est-à-dire [la

[1] « Quod autem promisimus definire, utrum scilicet propter communem causam impositionis vel propter communem conceptionem vel propter utramque communitas universalium nominum iudicetur, assignemus. Nihil autem obest, si propter utramque, sed maiorem vim obtinere videtur communis causa quae secundum rerum accipitur naturam. » LI, éd. Geyer, p. 24[32-37].

[2] « Quod si de occultis rerum naturis ac de ipso quoque rerum caelestium statu, quae experimentis non possunt discutere ut certi non valeant esse, auctoritatibus hominum cedunt, cur de auctore omnium Deo eisdem non acquiescunt ? » *Theologia chrisiana,* V, 16, éd. E. M. Buytaert, 1969, p. 354[260-264]. Texte identique dans la *Theologia scholarium,* III, 16, éd. E.M. Buytaert et C.J. Mews, p. 506[243-246].

science] qui a pour objet l'examen des causes dans les natures des choses » LNPS, éd. Geyer, p. 506[9-12 & 19-20]. Par ailleurs, nous savons que pour Abélard celui qui est «physicae inquisitor »[1], par contraste du logicien Aristote, c'est le Platon du *Timée*, celui sur lequel Priscien s'appuie dans sa référence aux Idées divines. Nous avons vu que, dans la LNPS, la théorie des Idées divines est « fortasse » vraie au sens où « ces conceptions sont droitement attribuées à Dieu, dont elles sont les effets, Dieu que nous appellons en ce lieu la Nature, c'est-à-dire l'origine et la naissance de toute chose. » Donc, on comprend le *fortasse :* la théorie des Idées divines est une théorie qui outrepasse le champ proprement dialectique de la logique aristotélicienne : c'est une théorie qui est proprement (dans l'esprit d'Abélard) théologique[2]. Lorqu'Abélard dit que la cause d'imposition de tout universel est « en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses », il dit « quippe », « c'est un fait » ; par contre lorsqu'il avance la théorie des Idées divines, il dit seulement – sans rejeter cette théorie – « fortasse », « peut-être ». Nous comprenons que la théorie du statut qui rend compte de la prédicabilité univoque *de differentibus numero* d'un même prédicat avec vérité est un *fait* logique incontestable : une nécessité interne à la logique aristotélicienne. Par contre, la théorie des Idées divines – c'est-à-dire le seul platonisme qu'Abélard connaisse à travers Priscien ou Augustin – n'est pas rejetée mais affectée d'un « fortasse ». La raison qui s'attache à la question purement logique du fondement objectif de la prédication *de pluribus* est plus « forte » *in hac arte* que celle qui s'attache à l'enracinement des intellections engendrées par les universaux dans des Idées divines. Dans le domaine théologique, il n'y a pas de preuves nécessaires. Il y a des statuts, c'est un fait logique irrécusable : *quippe.* Ces statuts qui fondent l'imposition des universaux définitionnels et les intellections que ces noms engendrent sont-ils, à leur tour, le produit d'une Intelligence créatrice ? *Fortasse.* Par ailleurs et comme nous le verrons au chapitre IV, relativement au caractère humain de la connaissance, la *significatio intellectus* ne peut suffire à fonder le caractère universel d'un prédicat (nous rappelons que « phoenix » qui engendre l'intellection d'un « aliquid tale » et non d'un « hoc aliquid » n'est pas un prédicat universel) ; il faut, en plus que le prédicat en question soit prédicable en acte d'une pluralité *numero* dans au moins une proposition catégorique vraie. Si nous avions un accès fiable et certain aux Idées divines, on peut penser que la *significatio*

[1] LI, éd. Geyer, p. 24[23].
[2] Et Abélard, bien entendu, croit que Dieu existe.

intellectus suffirait à déterminer le rang individuel, spécialissime, générique d'un prédicat ; mais notre connaissance n'est pas divine et dépend lourdement des données qui lui sont effectivement accessibles. Donc, il ne suffit pas qu'au regard de la *significatio intellectus* un nom soit prédicable de plusieurs, il faut qu'il le soit aussi au regard de la *significatio rerum,* étant entendu que du côté de ma science, il n'y a pas de science infinie alors même que le nombre des individus possibles est infini et du côté de l'objet de ma science, il n'y a pas et il ne peut y avoir de chose ou de collection de choses universelles. L'universel exige, donc, le croisement d'un critère intensionnel (engendrer l'intellection d'un « aliquid tale ») et d'un critère extensionnel (être prédicable *in use* d'une pluralité d'objets différant par le nombre dans une proposition catégorique vraie). C'est en ce sens que la théorie d'Abélard reste une théorie aristotélicienne plutôt que proprement platonicienne. Mais, on l'a compris, Abélard assume complètement les rémanences platoniciennes de l'aristotélisme (et, en particulier, de la distinction ontologique entre substance et accident) et ne rejette nullement la théorie des Idées divines, une théorie qui, dans le cadre de la science logique, ne peut qu'être affectée d'un « fortasse ». Il nous semble, en ce sens, que J. Marenbon, prête à Abélard une *décision* qu'Abélard a grand soin de ne jamais prendre. Il ne veut pas la prendre. Pour notre connaissance, il y a des statuts génériques ou spécifiques qui sont irréductibles à une ou plusieurs *res,* aux noms dont ils fondent l'imposition comme aux intellections engendrées par ces noms : c'est un fait nécessaire à la logique aristotélicienne ; maintenant, ces statuts naturels - objectifs - sont-ils en eux-mêmes – indépendamment d'une science humaine – le produit d'une Intelligence créatrice ? « Fortasse ». Abélard n'en dit pas plus. Et que peut-il en dire de plus dans le cadre d'une théorie proprement logique ? L'important, nous semble-t-il, est de bien comprendre que la réfutation des *reales* n'a rien à voir avec une réfutation d'une conception platonisante de la logique, qu'Abélard ne réfute jamais la théorie des Idées, qu'il valorise, au contraire, le platonisme implicite qui affecte la séparation ontologique entre la substance et l'accident et, enfin, qu'il admet une théorie du statut, qui, du point de vue d'un nominalisme effectif (d'Ockham, par exemple), relève d'un authentique réalisme conceptuel. On comprend bien que ce qu'Abélard connaît sous le nom de platonisme et qui se limite à une reformulation théologique de la théorie des Idées chez Priscien et chez Augustin ne correspond que d'assez loin au réalisme platonicien historique dont le noyau central n'a rien à voir avec la théologie et est fondé sur l'incapacité des seules données sensibles à

fonder le plus solide du savoir humain (et singulièrement du savoir grec), le savoir mathématique (« Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », demande Platon, et non « Que nul n'entre ici s'il ne croit en Dieu»[1] !) Il n'est pas nécessaire de prêter à Abélard un projet – à notre sens très ultérieur – de reconstruction nominaliste de la logique aristotélicienne, visant à sa « dé-platonisation » intégrale. Abélard ne réfute pas la théorie des Idées divines, il dit seulement qu'elle est peut-être vraie. Avant même l'interprétation théologique des statuts, le concept même de *status generalis vel specialis* n'est nominaliste en aucun sens clair de ce terme. Abélard valorise, comme on l'a vu, les aspects platoniciens de l'ontologie aristotélicienne de la substance, dans le projet *explicite* d'une conciliation entre platonisme et aristotélisme (qui n'a, donc, rien à voir avec le projet proprement nominaliste d'une dé-platonisation d'Aristote). Tenons-nous en là.

On nous dira que le réalisme visé par Abélard n'est pas le réalisme platonicien mais le réalisme *« in re »* d'Aristote (le réalisme « immanentiste »). Donc, un point est acquis : la réfutation des *reales* n'est pas une réfutation « du » réalisme mais d'un certain réalisme. Second point : ce que nous venons de montrer c'est qu'Abélard ne cherche pas à dé-platoniser le réalisme aristotélicien mais à montrer qu'il est au contraire compatible avec le réalisme platonicien. En fait, notons 1°) que la tripartition des états de l'universel (*ante rem, in re* (« réalisme immanentiste »)*, post rem*) n'est pas connue d'Abélard et de ses contemporains : ils ne pensent pas dans ce cadre ; 2°) le « réalisme *in re* » ou « immanentiste » est ambigu : il y a d'un côté la *distinction* aristotélicienne entre deux genres d'*ousiai* – le terme *ousia* n'engageant pas moins ontologiquement lorsque cette *ousia* est *deutera* que lorsqu'elle est *protê.* On a vu que que ce premier genre de réalisme – comme l'a parfaitement compris Abélard – comporte des rémanences platoniciennes profondes. Il y a un deuxième genre de réalisme « immanentiste » qui ne peut pas être confondu avec le premier et qui est la théorie du sujet *unique* de l'universalité (l'*ousia deutera*) et de la singularité (l'*ousia protê*) : cette théorie qui est soutenue par Boèce *n'est pas aristotélicienne ;* selon les dires mêmes de Boèce, elle lui est inspirée non par Aristote mais par le très empiriste Alexandre d'Aphrodise qui étend aux substances secondes un élement ouvertement *anti-platonicien* de l'aristotélisme qui est la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques, une théorie qu'Aristote *n'a jamais appliquée* aux substances secondes (pour des

[1] Et, bien entendu, le texte du *Timée* est un texte protreptique chez Platon (bien loin de l'interprétation qu'en donne Augustin).

raisons certainement profondes, qui tiennnent à son réalisme même). Il est capital de ne pas confondre sous le terme vague de « réalisme immanentiste » ces deux théories. Nous soutenons que le réalisme soutenu par les *reales* s'incrit dans le cadre de la théorie du sujet unique de Boèce et que la réfutation par Abélard des *reales* atteint la théorie du sujet unique et non pas le réalisme d'Aristote en général (et encore moins celui de Platon) mais une version empiriste et réductionniste du réalisme « immanentiste » aristotélicien. On attribue de manière décontextualisée à Abélard une entreprise « héroïque » et anhistorique : la réfutation « du » réalisme et l'inauguration de la geste du nominalisme moderne (même si, pour tenir compte des textes, on pose encore que cette tentative est, chez Abélard, plus velléitaire que réelle, réduisant la philosophie d'Abélard à l'état de brouillon du nominalisme médiéval ou moderne). En fait, de manière contextualisée, Abélard réfute, à travers les *reales,* une théorie historiquement et philosophiquement très particulière qui n'est ni platonicienne ni aristotélicienne et qui est la théorie du sujet unique de Boèce. Nulle part Aristote ne formule cette théorie. Il y a bien, problématiquement, des *ousiai* premières *et* secondes. Aristote lègue à la postérité cette distinction comme un problème, une aporie, comme le souligne Abélard. Abélard, de son côté et problématiquement aussi, distingue entre la ou les *res* individuelles nommées par les universaux génériques ou spécifiques et la cause de cette nomination, un *status generalis vel specialis*. Dans la théorie du sujet unique de Boèce, l'aporie est résolue : la théorie formulée, « omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est » - et, dans cette théorie, les universaux ont un fondement à la fois réel et strictement non-universel (individuel *in re*). Les théories critiquées par Abélard dans la LI sont des versions de cette « solution » et ce qui resssort de leur réfutation n'est pas la réfutation du réalisme (aristotélicien ou platonicien) mais la réfutation des différentes versions disponibles de la théorie du sujet unique, une théorie qui contredit frontalement la coupure platonicienne entre l'intelligible et le sensible, un coupure dont la distinction problématique entre « ousia protê » et « ousia deutera » porte, chez Aristote, la trace (ce que, comme nous venons de le vérifier, Abélard avait particulièrement bien compris). Nous en concluons que, comme par ailleurs Abélard ne soutient lui-même nulle part cette théorie, c'est bien elle qui est visée puisqu'elle est le point de recoupement des trois théories critiquées, selon Abélard lui-même: c'est ce « réalisme »-là qui est réfuté, et non de manière vague et

décontextualisée « le » réalisme. C'est ce que nous souhaitons maintenant établir.

* *
*

. *Les « reales » et la théorie du sujet unique.*

Si du point de vue même d'Abélard l'attribution de l'universalité à la *res* n'est pas une thèse platonicienne, et s'il ne s'agit donc pas de réfuter le réalisme platonicien – celui qui soutient selon Boèce que les natures nommées par les genres et les espèces subsistent *extra sensibilia* (nous venons de voir en quel sens cette thèse est *acceptée* par Abélard) – alors de quel « réalisme » s'agit-il ? Et s'il s'agit du réalisme aristotélicien, quelle conséquence y a-t-il à critiquer ce réalisme si c'est pour laisser intact le noyau platonicien de ce réalisme ? La question se complique du fait qu'au moins dans la LI aucune des trois théories critiquées comme attribuant l'universel à la *res* n'affirme – à bien lire le propos d'Abélard lui-même – l'existence en acte hors de la pensée d'une entité commune ou universelle. En fait, aucune des trois théories ne soutient cela pour une raison simple qui est que si l'on recherche le point de recoupement de ces trois théories dans l'exposé même qu'en donne Abélard on tombe et on tombe seulement sur la théorie du sujet unique de Boèce qui exclut explicitement l'existence d'une entité universelle, non réductible à l'individuel, en dehors de la pensée.

Les théories présentées par Abélard comme attribuant l'universalité à la *res* sont, en réalité, moins caricaturales qu'il peut paraître à première vue. Il ne s'agit pas d'une simple confusion entre les mots et les choses. Les *reales* ne soutiennent évidemment pas que l'espèce « homme » marche, que le concept « chien » aboie, ou que le nom « homme » est un homme. Ils lisent, comme Abélard, dans Boèce que « l'espèce doit être estimée n'être rien d'autre qu'une pensée (…) ». D'une part aucun des textes connus comme émanant des *reales* ne permet de déceler une confusion aussi massive entre mots et choses mais, même si c'était le cas, on comprendrait mal qu'historiquement ce soit eux qui l'aient emporté et non celui qui aurait révélé une bévue aussi considérable. Il y a bien au cœur des théories des *reales* une confusion, mais cette confusion n'est pas simplement et brutalement une confusion entre la chose nommée par « homme » et le nom « homme ». Dans les débats de la première moitié du douzième siècle, il y a certes tout un aspect sophistique qui sera « résolu » par l'élaboration de la

théorie de la supposition, mais il nous paraît clairement inacceptable de réduire le débat avec les « reales » à une question purement sémantique et technique. Il s'agit aussi d'un débat proprement philosophique et c'est en tout cas bien comme cela que le comprend Abélard. Par contre et bien différemment d'une simple confusion entre le mot et la chose, il y a des réalistes qui soutiennent l'existence de natures universelles, ou, tout au moins, de natures communes[1]. Est-ce le cas des *reales* critiqués par Abélard ? En fait, les *reales* ne soutiennent même pas – au moins dans la LI – l'existence actuelle (mais qu'est-ce qu'une existence inactuelle ?) d'une chose ou d'une nature universelle en dehors de la pensée et Abélard ne leur fait pas dire cela. *Tous le nient*. En fait, même dans la théorie de l'essence matérielle, on peut ne pas parler d'existence possible de l'universel hors de la pensée : en effet, selon *Quoniam de generali* par exemple, une substance non individuée non seulement, de fait, n'existe pas, mais, de plus*, ne peut pas* exister. La possibilité en question est une possibilité purement théorique et mentale, ce n'est pas une possibilité actualisable (hors de la pensée) et en ce sens réelle :

> […] la même nature de l'animal, si tous les accidents par lesquels elle est faite inférieure étaient séparées d'elle, serait capable demeurer une et la même comme antérieurement à la réception des accidents …

Ici on a un réalisme particulièrement massif et « grossier », mais, ajoute aussitôt celui qui présente cette théorie (avant de la critiquer) dans *Quoniam de generali*, il faut bien préciser la nature de la possibilité en question :

> … Je dis « serait capable», parce que, à moins qu'ils ne perdent entièrement l'esprit, *ils n'admettent pas* que l'animal demeure en acte, tous les accidents par lesquels il est fait inférieur ayant été détruits…

[1] C'est très clairement le cas, par exemple, d'Anselme de Canterbury ou, dans le contexte tout différent de l'Ecole de Chartres, de quelqu'un comme Clarembaud d'Arras. Le réalisme d'Anselme de Canterbury apparaît, plus que dans le *De Incarnatione Verbi,* dans les premiers chapitres du *Monologion* (Chapitre I, éd. Schmitt et trad. M. Corbin p. 14-15) où Anselme pose clairement une nature commune : « Ainsi, puisqu'il est certain que toutes les choses bonnes, comparées les unes aux autres, sont également ou inégalement bonnes, il est *nécessaire* que toutes soient bonnes par quelque chose qui est reconnu identique en ces diverses choses bonnes […] » et, un peu plus loin : « Qui alors doutera que cela même, par quoi toutes choses sont bonnes, soit un grand bien ? » Au-delà du sens théologique du propos d'Anselme, on a très clairement ici la position d'une nature commune *distincte* de la diversité dont elle fonde le caractère bon, puisque, à la différence de toutes les choses qui participent à des degrés divers de sa bonté, elle n'est pas elle-même plus ou moins bonne : « Il suit donc que toutes les autres choses sont bonnes *par autre chose que ce qu'elles sont* » et « nul bien, qui est par autre chose, n'étant égal ou plus grand que ce bien, qui est bon par soi, ce bien seul est souverainement [notre traduction] bon, qui est bon par soi. » Là, on a une théorie réaliste en un sens non-ambigu, mais on est très loin de la théorie du sujet *unique* de Boèce.

Ici on est déjà dans le cadre d'un réalisme un peu plus subtil : le fait est qu'aucune *natura animalis* n'existe qui ne soit individuelle, mais – peut-on penser – rien n'empêche qu'elle puisse subsister (*in re*) non individuée (donc commune ou universelle), même si, de fait, ce n'est pas le cas. Donc, il n'y a pas de nature qui subsiste en acte commune ou universelle mais rien n'empêche que cela puisse être le cas : si tous les accidents étaient supprimés (bien que dans les faits on ne rencontre jamais de substance privée d'accidents), une nature non individuée pourrait subsister et cela *in re* : réalisme, donc. En fait, précise notre auteur, *on ne peut même pas dire cela* :

> … Si en effet le rationnel et l'irrationnel, etc., qui arrivent à l'animal étaient détruits, n'importe lequel des individus de l'animal serait détruit ; et si cela se produisait, l'animal non plus ne demeurerait pas en acte, puisque qu'Aristote dit : « Les substances premières étant détruites, *il est impossible* que quelque chose des autres demeurent »[1].

Du coup, on comprend que la possibilité pour l'animal commun ou universel de demeurer *in re* indépendamment des formes qui l'individuent est une possibilité très particulière puisque non seulement elle n'est jamais réalisée mais qu'en plus, précise notre auteur, il est strictement *impossible* qu'elle le soit. On a, en effet, le syllogisme suivant : si les formes qui adviennent à l'animal sont détruites, tous les animaux individuels sont détruits et si tous les animaux individuels sont détruits, l'animal commun l'est aussi – Aristote oblige : « Destructis primis substantiis, impossibile est aliquid aliorum remanere ». Que doit-on en conclure *per medium* ? Une possibilité qui est, par ailleurs, déclarée irréalisable semble, si aucune précison n'est apportée, une contradiction dans les termes. Si nous voulons éviter cette contradiction, il nous faut distinguer entre une possibilité strictement théorique et qui n'est actualisable qu'*in intellectu* et jamais *in re* et un réalisme posant qu'il est possible que subsiste indépendamment de la pensée une nature seconde (universelle ou commune) irréductible à la *res* individuelle. En acte hors de l'intellection ne subsiste que cet animal-ci et toujours en acte hors de l'intellection *la suppression des animaux individuels implique la suppression de l'animal.* La possibilité pour cette nature « animal » de subsister indépendamment des formes qui

[1] J. Dijs, « Two Anonymous 12th –Century Tracts on Universals », *Vivarium,* 1990, p. 94 : « […] sic eadem natura animalis, si omnia accidentia per quae inferioratur ab ea separarentur, una et eadem quae prius ante susceptionem accidentium remanere posset. Ideo dico 'posset' quia, nisi prorsus desipiant, non concedunt actu remanere animal destructis omnibus accidentibus quibus inferioratur. Si enim rationale et irrationale etc. quae accidunt animali destruerentur, necessario quodlibet individuum animalis destrueretur ; quod si fieret, nec animal actu remaneret, cum dicat Aristoteles : « Destructis primis substantiis, impossibile est aliquid aliorum remanere ».

l'individualisent est une possibilité qui n'est *actualisable* qu'*in intellectu,* étant entendu qu'*in re* si je supprime cet animal-ci je supprime l'animal : la suppression de la susbtance première entraîne *in re* la suppression de la substance seconde, ce qui n'arrive pas *in intellectu.* Comme le note Alain de Libera (*L'art des généralités,* Paris, 1999, p. 315) : « ThEM [la théorie de l'essence matérielle] soutient deux thèses précises : 1. La suppression des accidents d'*animal* entraîne la suppression de tout et chaque animal ; 2. La suppression des accidents d'*animal* entraîne la supression d'*animal* même ». Une fois qu'on a compris que la théorie de l'essence matérielle soutient la thèse n° 2 (« la suppression des accidents d'*animal* entraîne la suppresion d'*animal* même », selon la formulation d'A. de Libera), la possibilité pour l'animal commun de subsister hors de la pensée en tant que tel - c'est-à-dire non réduit à cet animal-ci - est une possibilité strictement théorique, puisqu'on soutient qu'il est *impossible* qu'elle se réalise et soit vérifiée en acte. On comprend parfois cette thèse de la théorie de l'essence matérielle comme posant que « les universaux n'existent en acte que dans les individus »[1]. Mais la thèse effectivement soutenue est qu'aucune nature ne peut exister en acte en restant commune (non individuée), c'est-à-dire en n'étant pas individuée par des accidents et la théorie – comme le souligne A. de Libera – soutient que non seulement aucune nature n'existe qui ne soit individuée mais qu'il est impossible qu'il en aille autrement, puisque la théorie soutient la thèse n°2 (« la suppression des accidents *d'animal* entraîne la suppression d'*animal* même »). Il ne s'agit pas seulement de soutenir que l'universel ne peut exister qu'associé à l'individuel et non séparément de l'individuel (comme c'est le cas *post abstractionem*) mais en plus – et c'est un point essentiel de la théorie – qu'aucune nature substantielle ne peut exister sans être rendue individuelle (individuée par les accidents), puisque la suppression des accidents n'entraîne pas seulement la suppression de cette nature en tant qu'individuée (« cet animal-ci ») mais de cette nature en tant que commune (« animal ») : c'est le sens de la thèse n°2 dans la formulation d'A. de Libera et c'est ce que nous pouvons lire dans *Quoniam de generali*. Comprenons bien : il n'est nullement exclu que certains partisans de la théorie de l'essence matérielle aient soutenu un réalisme posant la subsistance d'universaux *in re* ; mais ce qui est important, c'est que, même pour quelqu'un qui est hostile à cette théorie et la critique (ce qui est le

[1] J. Brumberg-Chaumont, « Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires de l'*Isagoge* d'Abélard et du Pseudo-Raban (P3), in *Compléments de substance,* 2007, p. 67-84, ici p. 67.

cas de l'auteur de *Quoniam de generali*), les partisans de la théorie de l'essence matérielle - ceux en tous cas qui n'avaient pas complètement perdu l'esprit (« nisi prorsus desipiant ») selon le même auteur -, n'étaient pas obligés de soutenir ce réalisme-là (posant la subsistance *possible in re* d'une nature en tant que commune ou universelle). Pour l'auteur de *Quoniam de generali,* les partisans de la théorie de l'essence matérielle soutiennent à la fois 1°- que c'est la même essence qui est « tota simul in multis » et 2°- que non seulement cette même essence n'existe jamais que contractée en un individu mais aussi qu'il est *impossible* qu'il en aille *in re* autrement. Ces deux points ne sont conciliables que si l'identité d'essence est *in re* une pure potentialité qui n'est réalisable (actualisable) qu'*in intellectu,* puisqu'aucune nature substantielle ne peut demeurer *in re* non singularisée. C'est bien pourquoi l'auteur de *Quoniam de generali* soutient que « que tout ce qui existe, selon aussi la sentence [des partisans de la théories de l'essence matérielle], est un individu » :

> Quicquid enim existit, etiam secundum eorum sententiam, individuum est.

Ce principe ontologique est également affirmé par P3, qui est un témoin d'une théorie très proche de la théorie de l'essence matérielle. Il est, donc, faux d'affirmer que les *reales* - ceux critiqués dans la LI - affirment l'existence en acte hors de l'esprit d'une réalité universelle ou commune (et cela même si on précise que cet universel existe en acte dans les individus). La subsistance de cet universel est une pure potentialité naturelle qui n'est en aucun cas actualisable *in re* – c'est-à-dire réalisable de manière effective *in re* puisque 1. *in re,* « quicquid existit, est individuum » et 2., comme le souligne l'auteur de *Quoniam de generali,* il est *impossible* qu'il en aille autrement (i.e. que quelque chose de non-individuel puisse exister en acte hors de la pensée et, donc, *in re*) *:* c'est ce qui ressort incontestablement de *Quoniam de generali.* Universalité et singularité sont des propriétés *contraires* : en bonne logique aristotélicienne, il est impossible que le même sujet aient en acte des propriétés contraires ; donc, *in re,* l'universalité n'advient à la chose qu'en puissance, une potentialité qui est rigoureusement inactualisable *in re* (sans la contradiction immédiate susmentionnée) et qui n'est, donc, réalisable *qu'in intellectu.* C'est, en ce sens, que les *reales* peuvent soutenir à la fois que « genus est res » et que « quicquid est [in re] est individuum ». Le réalisme (incontestable, nous y revenons) de cette théorie est un réalisme incroyablement contourné parce qu'il veut concilier l'existence d'un fondement réel pour l'universel avec l'ontologie

strictement réduite à l'individuel de la théorie du sujet unique de Boèce. La théorie de l'essence matérielle - en tous cas dans la LI et dans *Quoniam de generali* - n'est pas compréhensible en dehors de la théorie du sujet unique de Boèce qui pose une ontologie strictement réduite à l'individuel tout en situant dans l'individuel le fondement réel de l'universel. Guillaume de Champeaux, Gauthier de Mortagne ou Albéric de Paris, sont d'abord – comme Abélard – des commentateurs des textes logiques de Boèce : ce sont des *dialectici.* Leur position n'est pas aussi massivement contraire au texte dont, comme Abélard, ils sont avant tout les commentateurs : le *second commentaire sur l'Isagogê* de Boèce. Les trois positions critiquées successivement ont comme point de recoupement la théorie du sujet unique de Boèce et elles ne sont, en réalité, – très loin des fondements platoniciens du réalisme – que des interprétations de cette théorie que Boèce, comme nous le savons, réfère à l'empirisme aristotélicien d'Alexandre d'Aphrodise. Si nous nous en tenons aux textes, ce qu'ont en commun les *reales* critiqués par Abélard, c'est la théorie du sujet unique de Boèce, théorie qui extrapole aux universaux définitionnels une théorie des idéalités mathématiques explicitement *anti-platonicienne* : cette extrapolation que Boèce réfère au très empiriste et très anti-platonicien Alexandre d'Aphrodise peut difficilement passer pour une interprétation platonisante de la théorie des universaux aristotélicienne ! La théorie abstractionniste des idéalités mathématiques qu'Alexandre d'Aphrodise extrapole aux substances secondes est une théorie explicitement construite pour faire pièce au *réalisme* des idéalités mathématiques professé par les platoniciens. La réalité est, donc, inverse : extrapoler à la théorie des universaux une théorie des idéalités mathématiques explicitement construite par Aristote pour faire pièce à la conception qu'en avait les platoniciens n'est évidemment pas une manière de « platoniser » la théorie des catégories ; il s'agit, au contraire, d'étendre à toute la logique aristotélicienne un élément (hautement problématique) ouvertement anti-platonicien de l'aristotélisme. Donc, on a deux interprétations possibles - sur le fond - de la critique des *reales* par Abélard : soit, il s'agit de réfuter les éléments réalistes – platonisants – que contient la logique aristotélicienne et, donc, d'accentuer au sein de l'aristotélisme les éléments anti-platoniciens qu'il contient ; soit, il s'agit de critiquer les différentes versions disponibles de la théorie du sujet unique de Boèce, une théorie qui, d'après le très empiriste et très antiplatonicien Alexandre d'Aphrodise, extrapole à l'ensemble des concepts – des universaux définitionnels – la théorie abstractionniste et empiriste des idéalités

mathématiques d'Aristote, une théorie anti-platonicienne. Ces deux interprétations – philosophiquement et historiquement – n'ont pas la même direction et n'ont pas la même portée. *On ne peut les confondre*. Notre hypothèse est qu'Abélard, dans sa critique des *reales*, ne vise pas, sur le fond, la réfutation des rémanences de platonisme dans la logique aristotélicienne : il est lui-même bien trop sensible au platonisme pour s'engager dans une telle entreprise. Par contre, il vise la théorie du sujet unique de Boèce dont les trois théories critiquées dans la LI sont – tout à fait explicitement sous la plume même d'Abélard – des *variantes*[1] : cette théorie n'est pas une interprétation platonisante de la théorie des universaux d'Aristote mais, au contraire, un lecture empiriste, fondée sur l'extrapolation de l'élément le plus antiplatonicien de l'aristotélisme (la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques) à l'ensemble des concepts définitionnels. On ne peut confondre Platon et Alexandre d'Aphrodise !

Donc, notons d'abord que, du point de vue même d'Abélard, aucune des trois théories critiquées comme attribuant l'universalité à la *res* ne pose l'existence actuelle et hors de l'intellection soit d'une chose universelle soit d'une collection de choses universelle. Ceci est faux et doit être relevé. Par contre, il y a un sujet unique qui est qualifié par ces théories de *res, res* qui dans l'intellection est *universalis* et qui, en dehors de l'intellection, n'est pas universelle, mais au contraire strictement individuelle. Aucune de ces théories ne soutient l'existence effective *in re* d'une *essentia universalis*[2] *:* elles l'excluent, au contraire, de manière non-ambiguë. Selon Abélard, même dans la première théorie (celle dite de l'essence matérielle, probablement la première théorie de Guillaume de Champeaux), cette existence était *rejetée* :

> […] *cum* in se *sit universale, idem* per advenientes formas *singulare sit***,** sine quibus *naturaliter* in se subsistit et *absque eis nullatenus actualiter permanet***,** *universale* quidem *in natura***,** *singulare* vero *actu***,** et incorporeum quidem et insensibile in simplicitate universalitatis suae *intelligitur*, corporeum vero atque sensibile *idem* per accidentia *subsistit et eadem teste*

[1] Comme le remarque aussi A. de Libera, *in L'art des généralités, théories de l'abstraction*, Paris, 1999, dans sa propre analyse de ces théories.

[2] C'est évident pour les deux théories de l'indifférence mais c'est le cas aussi de la théorie de l'essence matérielle puisque l'existence d'une *essentia universalis* est – comme nous venons de le vérifier – une potentialité naturelle inactualisable *in re* (dans la présentation que l'auteur de *Quoniam de generali* donne de cette théorie) : l'identité d'essence entre Socrate et Brunellus est réelle au sens d'une pure potentialité objective (naturelle : non arbitraire) qui n'est pas actualisable *in re,* bien qu'elle le soit (sans aucun arbitraire, donc) *in intellectu.* Cette théorie est incompréhensible dans ses réquisits fondamentaux en dehors de la théorie du sujet unique qu'elle tente de préciser en l'associant à un principe d'individuation par les formes.

> *Boethio et subsistunt singularia et intelligitur universalia* [1].

Texte dont nous proposons la traduction suivante :

> (…) universel en soi, *le même* [sujet du genre] est aussi singulier à raison des formes qui s'y ajoutent, formes sans lesquelles il subsiste *naturellement* en soi et *en dehors desquelles il ne demeure d'aucune manière en acte* ; *universel,* certes, *en sa nature*, il est *singulier en acte*, et *il est conçu* incorporel et insensible dans la simplicité de son universalité, mais *il subsiste en acte* corporel et sensible, *par ses accidents* ; ce sont *les mêmes*, au témoignage de Boèce[2], qui *subsistent singuliers et sont conçus universels*.

Clairement, il n'y a pas, dans cette théorie, d'universel subsistant en acte hors de l'intellection. Au contraire, la théorie l'exclut. On ne pose pas une ontologie non-réduite à l'individuel. Il y a de nombreuses théories anciennes ou modernes qui assument clairement une ontologie non-réduite à l'individuel : ce n'est pas le cas ici – il n'y a rien *in re* qui ne soit individuel. Par contre, il y a la théorie du sujet unique de Boèce : il y a un fondement hors de la pensée et du langage à la prédication vraie de l'universel, fondement qui ne subsiste pas autrement que *singulariter,* bien qu'il soit conçu *universaliter.* La théorie est fondée sur l'opposition *naturaliter/actu* ; son sens est clair : en puissance/en acte (une distinction qui est effectivement nécessaire à la théorie abstractionniste de Boèce, à laquelle se réfère cette première théorie comme les deux autres). Il n'y a pas d'universel *en acte* hors de l'intellection – même dans la première théorie. L'acte implique la puissance, mais non l'inverse, du moins selon Aristote. Si le réalisme est l'affirmation de l'existence en dehors de la pensée d'une réalité non-individuelle, la première théorie critiquée n'est pas une théorie réaliste, en ce sens précis-là[3]. Pour reprendre la terminologie de J. Marenbon[4], la théorie de l'essence matérielle

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 11^{3-9}.

[2] On vérifie, donc, que l'autorité invoquée ici n'est ni Platon, ni Aristote mais Boèce et le Boèce de la théorie du sujet unique.

[3] Qui est, donc, insuffisant.

[4] J. Marenbon (« Life, milieu, and intellectual contexts », *in The Cambridge Companion to Abelard,* 2004, p. 13-44) soutient que cette thèse était la thèse centrale d'Abélard (« Its central thesis […] is (T1) Every thing is particular. », p. 27) et que cette thèse était niée par les *reales* (« […] the realists (those who rejected (T1) and held that some things are not particulars but universals) », p. 32). Si nous entendons la proposition « Every thing is particular » en un sens ontologique (et non au sens de la théorie du sujet unique de Boèce, une théorie pour laquelle il n'y a *in re* aucune *res* universelle), il nous semble qu'il ne fait aucune doute que cette thèse était soutenue par tous les *reales* critiqués par Abélard, comme nous l'établissons ici. En fait la thèse attribuée par J. Marenbon aux « réalistes » : « il y a des choses universelles » est ambiguë selon qu'on l'entend en un sens ontologique (l'existence en acte de choses universelles est explicitement niée par les *reales* critiqués par Abélard dans la LI, *selon les sources*) ou au sens abstractionniste de la théorie du sujet unique de Boèce qui pose que le

soutient explicitement « Every thing is particular », entendue comme une proposition ontologique (« nulla essentialiter existunt nis sola individua », soutiennent, comme nous allons le voir, les partisans de la théorie de l'essence matérielle). Dans la théorie dite de l'essence matérielle, il n'y a rien qui subsiste en acte *universaliter* hors de l'esprit et le principe boécien qui veut que tout ce qui existe hors de l'esprit soit singulier est *respecté*[1]. Ce point est également très clairement posé, comme on vient de le voir, dans le texte – *Quoniam de generali* - publié par Hauréau et J. Dijs («Quidcquid existit, etiam secundum eorum[2] sententiam, individuum est »).

S'il s'agit de réfuter une théorie posant la subsistance en acte d'entités universelles (ou simplement non-réductibles à l'individuel) hors de l'esprit (une nature universelle ou commune à Socrate et Platon), ce n'est pas cette théorie qu'il faut réfuter : elle *n'affirme pas cela* – aux dires même de son critique, Abélard, comme aux dires de l'auteur du texte publié par B. Hauréau et par J. Dijs. C'est l'*abstraction* des conditions formelles qui singularisent cette *natura* qui actualise son universalité ou sa communauté : *in re,* elle est en acte (elle subsiste ou existe) singulière - « non concedunt actu remanere animal, destructis omnibus accidentibus quibus inferioratur » dit *Quoniam de generali*, point affirmé à l'identique dans le texte d'Abélard : « [idem : soit le sujet unique] absque eis [il s'agit des formes qui singularisent le sujet unique] nullatenus permanet ». Le réalisme de cette théorie ne consiste pas dans la réception d'entités non réductibles à l'individuel, mais dans le fait que l'acte d'abstraction qui, en dépouillant *in intellectu* la chose de toutes les formes qui l'individuent, la conçoit comme pure et

même sujet, qui *in abstracto* est conçu *universaliter* est *in concreto* et *essentialiter* - soit *in re* - strictement individuel. Le réalisme tient ici dans l'énoncé même de la théorie du sujet unique : la même *res* qui est *in re* non communiquée à plusieurs et communicable à plusieurs est *in intellectu* communiquée à plusieurs. Si nous voulons éclairer le débat Abélard/reales en tenant compte de la complexité des thèses *réellement* soutenues, il faut absolument ne pas assimiler ces deux thèses qui n'ont pas la même portée (soient : A - une ontologie non-réductible à l'individuel et B – la théorie du sujet unique de Boèce). Pour la théorie B, il y a un sujet réel à l'universalité (la théorie est réaliste en ce sens-là) et ce sujet réel est réductible hors de la pensée au sujet de la singularité : ce n'est pas du tout la même théorie que la théorie A, soit une théorie admettant, quelle qu'en soit la forme, une ontologie (nature, concept, ensemble etc…) non épuisée par des entités individuelles. Il est capital de ne pas confondre ces deux genres de théories si nous voulons comprendre ce qu'Abélard reproche exactement aux *reales* qu'il critique, et non à un « réalisme » vague, anhistorique et tout à fait général.

[1] Il ne s'agit pas de poser des entités universelles en un sens « naïf » mais d'admettre comme le feront Thomas d'Aquin ou même Duns Scot des natures communes non-réductibles à ce qu'au douzième siècle on appelle la *discretio numero :* il est faux que la théorie de l'essence matérielle soit réaliste en ce sens-là et, comme on va le vérifier, son ontologie est une ontologie strictement réduite à l'individuel, au sens où il n'y a rien *in re* qui ne soit singulier.

[2] Il s'agit des partisans de l'*antiqua sententia* qui correspond exactement dans le texte de J. Dijs à la théorie de l'essence matérielle critiquée dans la LI. J.Dijs, éd. citée, p. 100.

commune, ne présente aucun arbitraire mais est bien fondé dans la nature même de la chose. Dans l'ordre de l'existant, il y a dans la chose une nature substantielle qui non seulement ne subsiste pas mais aussi *ne peut pas* subsister *in re* autrement que *singulariter* – en ce sens, il n'y a pas *in re* de choses universelles – entendons : de choses universelles *existantes* ; maintenant, bien qu'il soit vrai que cette nature ne puisse en aucun cas exister *in re* autrement que singularisée, il reste vrai qu'elle ne doit pas cette singularité à elle-même, mais à l'adjonction des formes qui en l'individuant, la *réalise* au sens propre. Mais indépendamment de ces formes, il lui est impossible d'exister concrètement : elle ne précède pas dans l'existence les formes qui l'individuent (sinon, peut-être, dans l'*esprit* du créateur de la chose où elle peut exister à l'état « pur »). En effet, si cette nature existait (ou pouvait exister) avant que n'existent les formes qui la singularisent, il serait absurde d'affirmer que la suppression actuelle de telle nature individuée *implique* la suppression actuelle de cette même nature non individuée ; or, selon *Quoniam de generali,* c'est ce que soutenaient les partisans de la théorie de l'essence matérielle : la suppression en acte des formes advenant à l'animal implique la suppression en acte de tous les individus de l'animal (« si rationale et irrationale, etc., destruerentur […] necessario quodlibet individuum animalis destrueretur ») et la suppression de tous les individus de l'animal implique la suppression en acte de l'animal (« quod si fieret, nec animal actu remaneret »). Il résulte de ceci que le caractère antécédent de l'animal par rapport aux formes qui l'individuent n'a et *ne peut avoir* aucune existence actuelle (puisque, *per medium,* « si rationale et irrationale etc. destruerentur […] nec animal actu remaneret » soit « […] non concedunt actu remanere animal destructis omnibus accidentibus quibus inferioratur »), mais seulement une réalité potentielle, une pure potentialité qui n'est actualisable qu'*in intellectu* et jamais – comme on peut le constater – *in re*. Abélard traite de cette question dans le *De diffferentia* de la LI et pose que la préexistence à l'état séparé de la matière générique et des formes n'est possible de manière effective que selon une *sententia platonica*[1] qui, dit-il, veut qu'il y ait non pas un créateur, mais un *opifex* qui «formas materiae conciliasset in constitutione suorum operum »[2]. La chose existante et concrète est alors le résultat final de ce procès de conciliation. La question pour Abélard prend alors la forme suivante : « […] Porphyre dit certaines choses être constituées de matière et de forme et certaines autres être

[1] Mais, bien sûr, pour le Platon du *Timée* ce procès est un procès *conceptuel.*
[2] LI, éd. Geyer, p. 68^{30-32}.

constituées à la ressemblance de la matière et de la forme[1]. » Pour Abélard, il est vrai que *conceptuellement* le statut générique précède le statut spécifique dont il est la « matière » (au sens où « si non est animal, non est homo » est nécessairement vrai du fait de l'inséparabilité *conceptuelle* de l'antécédent et du conséquent), mais dans la théorie de l'essence matérielle cette antériorité conceptuelle est projetée dans la *res* à titre potentiel parce que la cause d'imposition de l'universel n'est pas un *status quod non est res* mais bien une *res,* même si cette *res* n'existe et ne peut exister que *singulariter.* C'est cette distinction (« res » / « causa impositionis universalis nominis : status quod non est res ») qui, en manquant ici, signe le « réalisme » de la théorie : elle est réaliste, non pas en adoptant une ontologie non réduite à l'individuel - ce qui, de fait, n'est pas le cas - mais en *reifiant* un procès conceptuel[2]. Le procès conceptuel de constitution de la définition par adjonction à la « matière générique » de formes spécifiques est bien fondée dans la nature de la *res,* étant entendu que pour cette théorie il n'y a et il ne peut y avoir de *res* subsistantes *in re* qu'individuelles : « tout ce qui existe, est un individu ». La théorie projette dans la *res* le procès conceptuel de constitution de sa définition : elle confond objet et concept. La caractéristique de cette théorie n'est pas le réalisme au sens d'une ontologie admettant des entités non réductibles à l'individuel : il est clair qu'il ne s'agit pas de cela. Au contraire, toute entité réelle est réductible à une entité individuelle, affirment P3 et *Quoniam de generali*[3]. La théorie est « réaliste » au sens où elle projette dans la chose le procès *mental* de constitution de la définition de la chose par genre (matière) et différences (formes). Cela relève plus de la « pensée magique » (attribuer aux objets matériels des « fonctions » mentales) que du réalisme au sens moderne ou au sens ancien : au sens du réalisme platonicien ou au sens du réalisme aristotélicien. Il ne s'agit pas de réalisme dans ces trois sens là. Il faut distinguer entre une ontologie réaliste (qui pose,

[1] « Quae ergo simul natura composuit, quasi simul non essent, ratio distinguit. Unde in sequentibus Porphyrius quaedam ex materia et forma, quaedam ad similitudinem materiae et formae constitui dicit ». LI, éd. Geyer, p. 69^{6-7}.

[2] Nous insisterons à la fin de ce chapitre sur la nécessité, à notre avis, de distinguer avec soin - sur les plans philosophique et historique - réalisme conceptuel et réification des concepts, deux choses totalement différentes et qui ne s'impliquent nullement l'une l'autre.

[3] Il est bien clair qu'on peut dans une théorie logique conséquente – et de manière nullement absurde – admettre au nombre des entités nécessaires à la logique des entités non réductibles à l'individuel : ce peut être dans une scolastique plus tardive des natures communes ou dans la théorie moderne des ensembles, du côté des intensions, des concepts (au sens frégéen) ou, du côté des extensions, des ensembles et parmi eux des ensembles infinis : il n'est jamais question dans des théories de ce genre de poser un principe ontologique de réductibilité de toutes les entités à des entités individuelles, ce qui est le cas de la théorie de l'essence matérielle dans P3, dans *Quoniam de generali*, et dans la LI. C'est un point évidemment important.

par exemple, qu'il y a des entités réelles qui ne sont pas réductibles à l'individuel : la théorie de l'essence matérielle *veut* soutenir le contraire : « Quicquid existit, est individuum ») et un « réalisme » consistant en une réification des concepts, c'est-à-dire en une projection dans la chose de propriétés conceptuelles. Si nous confondons ces deux niveaux de réalisme, d'une part nous avons un problème avec les déclarations ontologiques extrêmement claires des partisans de la théorie de l'essence matérielle (que nous ne pouvons pas décider de ne pas prendre au sérieux) et, d'autre part et surtout, nous n'arrivons pas à avoir accès à la nature distinctive et *profonde* du réalisme professé : une pensée – en son fond – magique qui prête à des entités matérielles des propriétés non-matérielles et proprement conceptuelles ; le cœur du réalisme de la théorie de l'essence matérielle est là et non dans la position d'un principe ontologique admettant au nombre des entités des entités irréductibles à l'individuel. Tout notre propos est d'insister sur la nécessaire distinction à faire – sur les plans conceptuel et historique – entre ces deux genres de réalismes. Comprenons bien : nous ne cherchons pas à soutenir que la théorie de l'essence matérielle n'est pas une théorie réaliste (ce qui est absurde), mais que le réalisme de cette théorie ne tient pas à un réalisme conceptuel (i.e. admettant une distinction entre concept et objet reçue dans le sens de son objectivité, c'est-à-dire dans un sens où le concept n'est pas réductible à un nom ou à un signe éliminable en contexte) mais à une réification des concepts projetant dans la *res* même à titre de nature substantielle le procès conceptuel de constitution de la définition de cette chose par genre et différences. La théorie n'est pas réaliste au sens elle poserait des entités conceptuelles objectives irréductibles dans leur contenu à l'individuel (là où la plupart des nominalismes posent la réductibilité des concepts à des signes dont le contenu est épuisé par les individus désignés) mais elle est réaliste au sens où elle réifie les concepts, c'est-à-dire où elle confond (selon Abélard) *res* et *causa impositionis universalis nominis :* un *status quod non est res.* Le réalisme - en son sens habituel - est une certaine intreprétation ontologique de la distinction entre concept et objet. Le réalisme de l'essence matérielle est fondé sur un brouillage radical - et essentiel à la théorie professée - de cette distinction même. Historiquement, ce réalisme-là est tout à fait indépendant du cœur platonicien du réalisme (et, donc, des éléments platonisants de l'aristotélisme[1]). De

[1] Soit, par exemple, le fait qu'Aristote distingue deux genres d'*ousiai* et ne considère jamais l'*ousia deutera - l'humanitas, l'animalitas* de Boèce - comme un pur abstrait anologue au point ou à la ligne géométriques.

quoi s'agit-il, alors, puisque, bien entendu, nous admettons que cette théorie est réaliste ? Cette théorie est, comme les deux autres, une variation sur l'extrapolation aux genres et aux espèces de la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques d'Aristote inspirée à Boèce par « Alexander » (Alexandre d'Aphrodise)[1]. Elle est une tentative de préciser le sens de la théorie du sujet unique de Boèce. Elle est réaliste au sens où l'universalité a un fondement réel, le même que celui de la singularité. C'est la théorie du sujet unique qui est ici en question. La théorie de l'essence matérielle – dans la présentation même qu'en donne Abélard – ne soutient nullement l'existence actuelle d'une chose universelle : elle le *nie*, ce qui est bien différent et est tout simplement nécessaire si cette théorie – comme c'est explicitement le cas – se recommande du Boèce du *Second commentaire sur l'Isagogê* : nous rappelons que cette théorie a pour *but* de montrer qu'alors même qu'il ne peut exister aucune chose universelle, les choses singulières suffisent à la non-vanité de l'intellection des universaux. On comprend bien que si la question de la non-vanité *in re* de l'intellection de l'universel était résolue par la position *in re* d'une entité commune ou universelle, Boèce (et avec lui ceux dont la spécialité est le commentaire du corpus logique boécien) se contredirait : il a, en effet, exclu une telle existence dans la première partie de l'aporie. Aussi, même la théorie de l'essence matérielle ne soutient pas qu'existe *in re* une entité universelle ou simplement non-singulière. Quant à l'existence (quant à ce qui subsiste en acte), il n'y a rien qui ne soit singulier. Et il nous semble impossible de lire autre chose dans le texte même d'Abélard. La communauté de l'*animalitas* est une potentialité – objective : naturelle – qui n'est actualisée que par le geste abstractif de la *ratio* qui supprime de cette nature toutes les formes qui la singularisent et sans lesquelles *elle ne peut pas subsister hors de l'esprit* (« in re »). Maintenant cette identité en puissance n'est pas le produit de l'acte d'abstraction mais au contraire son fondement : il s'agit d'ancrer dans la nature des choses la non-vanité de l'acte qui en dépouillant par abstraction Socrate et Brunellus de toutes les formes qui les individuent fait passer à l'acte ce qui n'existe (et ne peut exister) *in re* qu'en puissance. Cette théorie détachée de son modèle abstractionnisme n'a plus aucun sens. Nous pouvons ajouter au témoignage d'Abélard et de *Quoniam de generali,* un troisième

[1] Bien entendu, ce qui est uniquement en cause ici est non pas la théorie d'Alexandre d'Aphrodise lui-même (une théorie à laquelle personne au XIIe siècle n'a accès) mais la compréhension qu'en a Boèce. Ce qui est en cause ici c'est la théorie *boécienne* du sujet unique.

témoignage particulièrement décisif, puisqu'il donne accès, selon toute vraisemblance, à un état de la théorie de l'essence matérielle (ou d'une théorie très proche de la théorie de l'essence matérielle) antérieur à la controverse avec Abélard[1]. Il s'agit, dans la nomenclature proposée par J. Marenbon, du manuscrit « P3 » ou « Pseudo-Rabanus ». Ce texte présente clairement une version de la théorie de l'essence matérielle et il s'ouvre sur une déclaration ontologique particulièrement nette :

> Itaque genera et species *inquantum sunt universalia nihil dicuntur esse*, quia nusquam pura inveniuntur. Nulla enim essentialiter existunt *nisi sola individua*. Dicendum est igitur genera et species quodam modo in hoc quod individua sunt subsistere, *in eo quod genera et species sunt tantum intelligi et non esse.* [« C'est pourquoi les genres et les espèces en tant qu'ils sont des universaux sont dits *n'être rien*, parce qu'ils ne sont jamais trouvé à l'état pur[2]. En effet, quant à l'être, rien n'existe sinon les seuls individus. Donc, il *faut* dire que les genres et les espèces subsistent d'une certaine façon en ce qu'ils sont des individus, mais, en ce qu'ils sont genres et espèces, sont *seulement* intelligés et *n'existent pas* »][3].

Aristote aurait-il pu écrire cela s'agissant des « *ousiai* » secondes ? Pour comprendre ce que veut dire l'auteur de ce texte, la lecture d'Aristote ne suffit pas, il faut en plus celle de Boèce. Et, en effet, cette déclaration ontologique réduisant les entités réelles aux seules entités particulières est faite quelques lignes après l'énoncé de ce qui est, de toute évidence, une version très proche de la théorie de l'essence matérielle :

> Similiter genera et species actualiter habent suum esse individuata, tamen eandem rem quae individuata est, remotis accidentibus illis per quae habet existere in ipsa coniunctione, ratione possum distinguere et rem illam simplicem et puram considerare, quae ita considerata est eadem cum illa quae in illo est individuo. [« Semblablement, les genres et les espèces ont leur être actuellement individués, cependant, je peux distinguer par la raison cette même chose qui est individuée en l'écartant des accidents par lesquels elle existe dans cette conjonction-là et je peux examiner cette chose simple et pure qui, ainsi considérée, est la

[1] Cf. sur ce point, l'article de Y. Iwakuma, « Pseudo-Rabanus super Porphyrium (P3) », à paraître (article que nous a communiqué I. Rosier-Catach).
[2] I.e. dépouillés des conditions accidentelles qui concrétisent le sujet de l'espèce (ou du genre).
[3] Edition non publiée de P3 de Y. Iwakuma, p. 45 : nous remercions I. Rosier-Catach de nous avoir communiqué ce texte essentiel.

même que celle qui se trouve dans cet autre individu »][1].

Tout cela relève du geste abstractif de la *ratio* et l'auteur du texte inscrit cette théorie dans le commentaire même des termes de la théorie du sujet unique de Boèce et, en particulier de l'image de la ligne (jointe aux corps ou séparée d'eux) utilisée par Boèce. J. Brumberg-Chaumont a insisté sur certaines différences entre la théorie de l'essence matérielle et la théorie présente dans P3[2]. Dans la lecture proposée, les différences spécifiques ne sont pas, dans P3, mises sur le même plan que les propriétés individuelles, à la différence de ce qui se passe dans la théorie de l'essence matérielle. Cette lecture pose pour nous le problème suivant : lorsque l'auteur de P3 veut montrer qu'un *proprie proprium* comme la *potentia discendi geometriam* ne peut être séparé de l'espèce sans être pour autant une propriété définitionnelle (constitutive) de l'espèce, il n'oppose pas une propriété individuelle (le propre en question) et une propriété universelle (les différences constitutives de l'espèce), mais deux situations d'inséparabilité : il y a des propriétés qui sont inséparables dans l'existence (« in rebus existentibus ») mais qui ne le sont pas « in intellectu » et il y a des propriétés qui sont inséparables « in re » comme « in intellectu » : je peux intelliger l'espèce sans intelliger le propre, même s'il est impossible qu'existe un individu de cette espèce qui n'ait pas le propre en question. Par contre, je ne peux pas intelliger l'homme sans intelliger la rationalité. Et on comprend que c'est ce qui différencie cette propriété qu'est le propre d'une différence constitutive de l'espèce (dans ce deuxième cas, non seulement aucun individu de l'espèce ne peut être séparé dans l'existence de cette propriété mais en plus il est impossible de concevoir l'espèce indépendamment de cette différence qui la constitue). L'auteur de P3 pose alors un principe général : « aliud est intelligi, aliud separari est »[3]. La différence ici entre une forme spécifique et un propre n'est pas dans le caractère universel de la première et le caractère individuel de la seconde mais dans le fait que, bien que toutes les deux ne puissent être séparées *in rebus existentibus* de tel individu de l'espèce, l'une peut

[1] Edition non publiée de P3 de Y. Iwakuma, p. 44.

[2] « La différence entre le réalisme de P3 et celui de la TEM se manifeste par la manière dont les deux théories conçoivent les relations internes à l'arbre de Porphyre, le premier suivant Porphyre, et marquant ainsi une nette césure au niveau de l'espèce spécialissime […], le second employant de manière uniforme les notions de forme et de matière depuis le genre suprême jusqu'aux individus, mettant ainsi sur le même plan les différences spécifiques et les propriétés individuelles. » J. Brumberg-Chaumont, « Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires de l'*Isagoge* d'Abélard et du Pseudo-Raban (P3) », in *Compléments de substance,* 2007, p. 67-84, ici p. 80.

[3] Cf. P3, éd. Y. Iwakuma, p. 271-272.

être séparée *in intellectu* ce que l'autre ne peut pas être. Celui qui va soutenir que les différences substantielles sont *nécessairement* universelles et, donc, ne peut être situées au niveau de la *res speciei* mais seulement au niveau de l'universel et du statut spécifique qui fonde son imposition, c'est Abélard dans la LNPS (comme nous le verrons au chapitre IV). Il paraîtrait très surprenant que l'auteur de P3 qui soutient tout à fait explicitement la théorie boécienne du sujet unique de l'universalité et de la singularité ait pu admettre la réalité de propriétés universelles irréductibles à des propriétés individuelles. Cela paraît peu compatible avec sa *volonté* de se ranger sous la bannière de la théorie du sujet unique et, plus encore, avec sa déclaration ontologique liminaire. En ce sens, nous ne sommes pas sûrs qu'il y ait une différence de structure - au-delà d'inflexions incontestables - entre la théorie soutenue dans P3 et la théorie de l'essence matérielle. En particulier J. Brumberg-Chaumont note que « les thèses de l'identité substantielle de tous les individus et de l'individuation par les accidents sont communes [aux deux théories] »[1]. Or, clairement, le principe de l'individuation par les formes et, particulièrement, par les formes accidentelles, est un élément fondamental de la théorie de l'essence matérielle (en entendant par là, la théorie critiquée par Abélard dans la LI et la LNPS). Abélard dit dans la LI, dans un référence limpide à la théorie de l'essence matérielle, que « sunt autem qui velint rationalitatem animali, *non homini* ita etiam accidens esse […] » [« En revanche il en est qui veulent que la rationalité soit un accident pour l'animal, mais non également pour l'homme »][2] . Ce sont bien les partisans de la théorie de l'essence matérielle qui, selon Abélard, soutiennent que la différence spécifique est un accident du genre[3] : pour Abélard, ils soutenaient aussi qu'*elle n'était pas un accident de l'espèce*. De là, il n'est nullement sûr que la théorie soutenue dans P3 n'était pas reprise par les partisans de la théorie de l'essence matérielle et que ceux-ci aient soutenu un « nivellement complet de la distinction entre différences spécifiques et les accidents sous le vocable « forme » […] »[4]. Donc, P3 est bien pour nous un témoin d'une théorie extrêmement proche de la

[1] .J. Brumberg-Chaumont, « Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires de l'*Isagoge* d'Abélard et du Pseudo-Raban (P3), in *Compléments de substance,* 2007, p. 67-84, ici p. 79.

[2] LI, éd. Geyer, p. 84^{3-4}.

[3] On sait que cette thèse est très fermement rejetée par Abélard dès la *Dialectica :* « […] sicut in nostra fixum est sententia, nullo modo inter accidentia differentias admittamus » (éd. De Rijk, p. 543^{31-32}).

[4] J. Brumberg-Chaumont, « Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires de l'*Isagoge* d'Abélard et du Pseudo-Raban (P3), in *Compléments de substance,* 2007, p. 67-84, ici p. 74.

théorie de l'essence matérielle critiquée dans la LI. Cette théorie est ainsi - au regard des témoignages de P3, de *Quoniam de generali,* et d'Abélard -, un *commentaire* d'un texte bien précis qui est le texte de la théorie du sujet unique de Boèce. Et nous nous souvenons que cette théorie vise à montrer qu'il n'est pas nécessaire pour que l'intellection des universaux ait un fondement *in re* que ce fondement soit universel : la théorie de l'essence matérielle – comme on peut le constater – ne dit rigoureusement rien d'autre. Elle n'est ni plus ni moins réaliste que la théorie du sujet unique de Boèce. Et P3 est, ici, un témoignage particulièrement important puisque tout laisse à penser qu'il est antérieur aux critiques d'Abélard : l'adoption d'une ontologie réduite à l'individuel (« Nulla essentialiter existunt nis sola individua ») ne doit, donc, rien aux critiques « nominalistes » d'Abélard – elle est « d'origine » et elle vient de Boèce. Selon tous les témoignages, même la théorie la plus « réaliste » des trois théories critiquées par Abélard dans la LI ne soutient pas l'existence effective en dehors de l'abstraction d'une nature commune ou universelle : cette affirmation est *contradictoire* avec les trois témoignages que nous avons fournis, celui de P3 étant particulièrement décisif, nous semble-t-il, à la fois par la clarté de son rejet d'un ontologie admettant des entités communes ou universelles existant de manière actuelle *in re* et dans son antériorité et donc son indépendance par rapport aux débats avec Abélard. L'identité d'essence entre Socrate et Platon n'a aucune actualité en dehors du geste abstractif de la ratio : « Nulla essentialiter existunt nisi sola individua ». « Essentialiter » , c'est-à-dire « actualiter » : l'identité d'*essentia* est en puissance *in re* et en acte *seulement in intellectu.* Comme le remarque J. Brumberg-Chaumont dans l'article cité concernant P3: « […] depuis le début du commentaire, l'existence de l'espèce dans sa pureté est précisément identifiée avec l'existence selon la pensée et opposée à l'existence en acte »[1]. Cette existence selon la pensée n'est bien sûr pas assimilable à l'existence selon la pensée de la chimère : l'identité d'essence est bien fondée *in re,* bien que cette identité en puissance soit inactualisable ailleurs qu'*in intellectu.* Le vrai débat n'est pas la réception ou non d'une ontologie réductible à l'individuel : il porte en réalité sur un point plus profond - la réductibilité ou non de ce qu'Abélard appelle *status* à une *res :* ce n'est pas du tout la même chose. La question n'est pas de savoir si en dehors du geste abstractif de la *ratio* – soit *in re* – existent des

[1] J. Brumberg-Chaumont, « Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires de l'*Isagoge* d'Abélard et du Pseudo-Raban (P3), in *Compléments de substance,* 2007, p. 67-84, ici p. 76.

natures communes ou universelles (non réduites à l'individualité) mais de savoir si ce qu'Abélard nomme « causa impositionis universalis nominis » soit le statut spécifique ou générique « être X » est réductible ou non à la *res quae est X* (et qui, pour tous les commentateurs du Boèce du corpus logique, est individuelle hors de l'intellection). La question n'est pas prioritairement ontologique : le fond du problème, c'est la distinction – la non-confusion – entre « être X » et « ce qui est X », c'est-à-dire dans des termes modernes et, donc, certes, en partie anachroniques (nous y reviendrons), entre concept et objet.

Il ne faut pas « essentialiser » la critique d'Abélard mais, au contraire, la contextualiser (le commentaire des textes logiques de Boèce): elle n'est pas une critique *du* réalisme inaugurant l'histoire des tenants d'une déplatonisation de la logique aristotélicienne, mais une critique de théories qui sont autant de constructions interprétatives visant à clarifier - en en maintenant la lettre - la solution empiriste de la question de l'universel donnée par Boèce dans le second commentaire sur Porphyre. Ce n'est pas la même chose. Que cette première théorie « réifie » ce qu'Abélard nommera « status » - qu'elle confonde *res* et *status* - est une question différente : cette réification ne signifie pas que la chose qui « permanet actu » soit universelle. En réalité, cette réification pose *in re* une nature qui n'existe pas indépendamment des formes qui la font singulière. Nous reviendrons, en conclusion de ce chapitre, sur cette distinction nécessaire et centrale ici entre critique du réalisme conceptuel et critique de la réification des concepts, deux choses profondément différentes[1].

Pour les deux autres théories – qui se fondent sur le postulat de la diversité essentielle et non pas seulement accidentelle des individus – nous avons :

> […] cum autem omnes res ita diversas ab invicem esse velint, ut *nulla earum cum alia eamdem essentialiter materiam vel eamdem essentialiter formam participet*, universale tamen rerum adhuc retinentes, idem non essentialiter quidem, sed indifferenter, ea quae discreta sunt appellant, veluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in hominem dicunt, id est non differe in natura humanitatis, et *eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt*

[1] Ne serait-ce que parce la réfutation de la réification des concepts (c'est-à-dire de la confusion entre statut et chose) n'implique en aucune façon la réfutation du réalisme conceptuel : cette confusion est propre à Boèce et ne peut être attribuée ni au réalisme platonicien ni au réalisme aristotélicien.

secundum indifferentiam et similitudinis convenientiam [1].

Notre traduction :

> […] alors qu'ils veulent que toutes les choses soient distinctes les unes des autres en sorte qu'aucune d'entre elles n'ait en commun avec une autre quant à l'être (« essentialiter ») la même matière ou quant à l'être (« essentialiter ») la même forme, mais retenant pourtant encore l'universel dans le domaine des choses, ils appellent ces choses qui sont distinctes le même (« idem ») , non certes quant à l'être (« essentialiter »), mais par leur absence de différence ; ainsi, chacun des hommes – en eux-mêmes distincts – ils les disent être le même dans l'homme, c'est-à-dire ne pas différer dans la *nature* de leur humanité : *les mêmes qu'ils disent singuliers* à raison de leur distinction, *ils les disent universels*, à raison de leur absence de différence et de leur convenance en une même ressemblance.

Ici la théorie est fondée sur l'opposition *essentialiter/in natura.* Chez Abélard « essentia » a indissociablement un sens ontologique et un sens grammatical : « essentia » se substitue chez Abélard au « substantia » (trop large : la « substantia nominis » n'est pas toujours une substance, au sens catégorial d'Aristote) de la définition du nom par Priscien (« significans substantiam cum qualitate ») : « essentia » désigne l'être (subsistant hors intellection) désigné par le nom, que cet être relève de la catégorie de la substance ou non. *On retrouve la théorie du sujet unique de Boèce* : le sujet de l'universalité et de la singularité est le même. Par rapport à la première théorie, l'individualisation de la substance par les formes accidentelles a été supprimée : les individus diffèrent *essentialiter* (et *materialiter*) et non pas seulement *formaliter.* Mis à part cette différence (évidemment centrale), dans les théories de l'indifférence, l'existence actuelle hors intellection d'une chose ou d'une collection de chose universelles n'est pas posée mais *niée* (« *nulla earum* cum alia vel eandem esssentialiter materiam vel eandem essentialiter formam *participet* ») – et cela, aux dires même d'Abélard, y compris dans la théorie de l'universel-*collectio*. Abélard précise que ses partisans se recommandent de la solution boécienne – patronnage qu'ils semblent, dit-il, pouvoir revendiquer à bon droit au lieu où Boèce soutient que l'espèce « ne doit être conçue comme rien d'autre qu'une *cogitatio collecta* » : « *Quibus [les partisans de la théorie de la collection] illud Boethii consentire videtur :* Species *nil aliud esse putanda* nisi *cogitatio* collecta ex individuorum substantiali

[1] LI, éd. Geyer, p. 13^{33}- p.$14^{6.}$

similitudine, genus vero ex specierum similitudine »[1]. Ici la *collectio,* en tant que distincte des individus qui la composent, est une *cogitatio (collecta)*; or, selon Abélard lui-même, c'est de cette affirmation de Boèce que se recommandent les partisans de la théorie de l'universel-*collectio.* L'espèce n'est rien d'autre, en tant qu'elle est une et non plusieurs, que l'unité d'une « pensée » rassemblant (« cogitatio collecta ») les ressemblances toutes singulières qui font la substance de Socrate, de Platon et de tous les autres, en tant que ceux-ci ne diffèrent pas sous le rapport de leur humanité respective ; *in re* et *essentialiter* (ou *actualiter*), il n'y a que des « qualitates substantiae » singulières : c'est ce que dit la citation de Boèce dont, affirme Abélard, les partisans de l'universel-*collectio* peuvent *à bon droit* se recommander. Autrement dit, même dans la théorie de l'universel-*collectio,* l'existence en acte hors intellection d'une entité universelle – en l'occurrence une collection universelle – n'est pas posée. L'unité de la collection n'existe en acte que par le geste d'abstraction de la *ratio*, puisque les individus ne partagent *essentialiter* ni matière ni forme commune, bien que cette unité qui n'est actualisée qu' *in intellectu* soit, par non-différence des ressemblances singulières, bien fondée *in natura.* Mais *in re* la collection n'est rien d'autre et rien de plus que Socrate, Platon et tous les autres. De même, dans la première théorie, le sujet du genre ou de l'espèce n'existe universellement en acte (communiqué à plusieurs) qu'*in intellectu,* étant *in re* singulier, bien que *naturaliter* (en puissance) communi*cable* à plusieurs, puissance qu'actualise la *ratio* en son geste abstractif. Que la théorie de l'universel-*collectio* ait une ontologie strictement réduite à l'individuel – la collection en question n'étant dans son unité qu'une *cogitatio* – est pleinement confirmé par le Pseudo-Joscelin*,* un texte qui soutient une théorie qui, de toute évidence, est bien la théorie critiquée par Abélard dans la LI. Dans l'énoncé de la théorie, il est posé que « chaque individu est composé d'une matière et d'une forme, comme Socrate est composé à partir de la matière « homme » et de la forme « Socratité », comme Platon aussi d'une matière semblable[2] et d'une forme différente (la Platonité), et ainsi pour chaque individu ». L'auteur du texte précise alors aussitôt :

> Et sicut Socratitas quae formaliter constituit Socratem nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia quae Socratitatem sustinet in Socrate nusquam est nisi in Socrate. Ita de singulis. [« Et de même que la Socratité qui constitue formellement Socrate n'est nulle

[1] LI, éd. Geyer, p. 14[11-14].
[2] Le texte dit bien : « ex *simili* materia » et non « ex eadem materia ».

> part ailleurs qu'en Socrate, de même cette essence de l'homme qui est le substrat de la Socratité, n'est nulle part ailleurs qu'en Socrate. Et ainsi pour chaque individu »][1].

La théorie soutient que l'espèce n'existe qu'*in intellectu* et non *essentialiter,* à titre de rassemblement par la pensée de toutes les « matières » génériques ou spécifiques individuelles et maximalement semblables entre elles :

> Je dis donc que l'espèce n'est pas cette essence seule qui est en Socrate ou celle qui est en l'un quelconque des autres individus mais toute la collection constituée de ces matières singulières […]. Et cette collection totale, *bien qu'elle soit quant à l'être [« essentialiter »] multiple*, est, cependant, nommée par les autorités « une espèce », « un universel » « une nature » […] ». [« Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum quae est in Socrate vel quae est in aliquo alio individuorum sed totam illam collectionem ex singulis illis materiis factam […]. Quae tota collection, *quamvis essentialiter plura sit,* ab auctoritatibus tamen 'una species' 'unum universale' 'una natura' appellatur […] »[2]].

Que quant à l'être - « essentialiter », donc - cette collection soit « multa » et non « una » est donc explicitement affirmé par le Pseudo-Joscelin, ce qui correspond parfaitement au propos même d'Abélard sur la théorie de l'universel-collectio dans la LI. Il n'est pas question dans le Pseudo-Joscelin, pas plus d'ailleurs que dans la LI, d'*une res collectiva* qui précèderait le geste abstractif de la *ratio* rassemblant en pensée des *essentiae humanitatis* semblables entre elles. *In re,* il n'y a que des *essentiae* individuelles. La collection en question est une *cogitatio :*

> Et cela c'est ce que Boèce a voulu dans le *Second commentaire sur Porphyre* par ces mots : « L'espèce doit être estimée n'être rien d'autre [qu'une pensée rassemblée à partir de la similitude substantielle des individus]. [« Et hoc est quod voluit Boethius in secundo commentario super Porphyrium his verbis : « Nihil aliud species esse putanda est, etc. »[3]].

Abélard lorsqu'il expose la théorie de l'universel-*collectio* pose exactement la même référence [« Quibus illud Boethii consentire videtur : « Species nil aliud putanda esse nisi cogitatio collecta ex

---

[1] Pseudo-Joscelin, édition à paraître de P. King, § $85^{480-485}$, p. 21 : « Unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato es simili materia (scilicet homine) et forma diversa (scilicet Platonitate) componitur, sic et singuli homines. » Nous remercions I. Rosier-Catach de nous avoir donné accès à cette édition.

[2] Pseudo-Joscelin, éd. cit. § $85^{485-489}$, p. 21.

[3] Pseudo-Joscelin, éd. cit., § $86^{502-504}$, p. 22.

individuorum substantiali similitudine […] » (LI, éd. Geyer, p. 14[11-13])]. La collection, *en tant que distincte des individus* qui la constituent, aussi bien pour le Pseudo-Joscelin que pour Abélard, est une *cogitatio.* Et, c'est en ce sens, que la théorie de l'universel-*collectio* est encore un commentaire de la théorie du sujet unique de Boèce, car s'il est vrai que la collection « homme » n'est ni cette *essentia humanitatis* propre à Socrate ni cette *essentia humanitatis* propre à Platon, cette collection n'est rien d'autre *in re* que la multiplicité des *essentiae humanitatis* que la pensée reconnaît comme semblables. Il n'y a pas *in re* de collection des hommes irréductible à la série des individus rassemblés : « Nous disons que l'espèce est la multitude des essences semblables entre elles », écrit le Pseudo-Joscelin [« Speciem dicimus esse multitudinem essentiarum inter se similium » (§ 89[518-519])]. L'unité de cette collection est celle d'une *cogitatio* à laquelle correspond *in re* la multitude des essences sembables entre elles : *in re* cette collection n'est rien d'autre que cette multitude même. Et c'est bien pourquoi Abélard peut ranger la théorie de la collection au nombre des théories de l'indifférence qui posent que « *les mêmes* qu'ils disent singuliers selon la discrétion, ils les disent universels selon l'indifférence et leur rencontre en une même ressemblance ». Même si la théorie de l'universel-*collectio* est celle qui est la plus éloignée de la lettre de la théorie du sujet unique de Boèce, elle reste et dans l'esprit du Pseudo-Joscelin (qui s'y réfère explicitement : § 139 et §140) et dans l'esprit d'Abélard un commentaire de la théorie du sujet unique : il s'agit toujours de montrer que ce qui est universel *in intellectu* est aussi singulier *in re* - les mêmes *essentiae* qui, rassemblées *in intellectu* et seulement en pensée selon leurs ressemblances substantielles, constituent une espèce, un genre, un universel, sont *in re* strictement singulières et séparées *tam materia quam forma*. La *collectio* en tant que distincte des réalités singulières qui la composent n'a qu'une existence mentale et n'est *in re* rien d'autre que les individus qu'elle rassemble: « l'espèce ne doit être estimée n'être rien d'autre qu'une pensée [rassemblée à partir de la ressemblance substantielle des individus]» - c'est sur cette phrase de Boèce que s'appuie la théorie de l'universel-*collectio.* La théorie de l'universel-collection répond, donc, aux réquisits de la théorie du sujet unique : fonder la non-vanité des universaux sans poser quoi que ce soit *in re* qui ne soit pas individuel. Donc, nous avons pour la théorie de l'universel-*collectio* une ontologie réduite à l'individuel, comme c'était déjà le cas de la théorie de l'essence matérielle (nous avons vu avec quelles nuances pour cette dernière théorie).

Enfin, que la troisième théorie – la théorie de l'universel-*respectus* – ne pose rien *in re* qui ne soit strictement réductible à l'individuel et qu'à nouveau cette théorie soit une interprétation de la théorie du sujet unique ne fait aucun doute qu'on se réfère aux propos d'Abélard sur cette théorie ou au texte *Quoniam de generali*[1] qui commence par poser que le principe premier de la dite théorie (« primum propositum sententiae nostrae ») est « Quicquid est, est individuum » puis aussitôt : « Est igitur eadem essentia et genus et species et individuum », une diversité qui relève non pas de l'objet lui-même mais du point de vue sous lequel il est considéré (« Quod qualiter sit, per diversas attentiones discernitur »)[2]. Cette théorie exclut très clairement l'existence en acte en dehors de la considération abstractive de la *ratio* d'une *essentia* commune ou universelle : elle commence par exclure formellement une telle existence. Elle a l'ontologie de la théorie abstractionniste du sujet unique de Boèce, dont elle est probablement le commentaire le plus littéral.

Résumons : dans les trois théories des *reales* critiquées par Abélard et telles qu'elles sont attestées, dans des formes très proches de la formulation d'Abélard, dans P3, dans le Pseudo-Joscelin et dans *Quoniam de generali,* on retrouve les trois caractères suivants : 1°) l'affirmation explicite que toutes les entités réelles (les *essentiae*) peuvent être réduites à des entités individuelles (les universaux en tant qu'universaux ne sont rien (P3) ; « Quicquid existit, est individuum » (*Quoniam de generali)*, l'espèce-collectio *« essentialiter plura sit »* (et non, bien sûr, « una sit ») ; 2°) toutes ces théories se rangent sous la bannière de la théorie abstractionniste du sujet unique de Boèce de manière explicite et textuelle (chez Abélard comme dans P3, le Pseudo-Joscelin ou *Quoniam de generali*) ; 3°) conformément à cette théorie boécienne, les trois théories soutiennent que l'unité d'essence ou la consemblance entre *essentiae* que pense acte la *ratio* est *naturaliter* – entendons : en puissance – *in re.* On a vu, en particulier que l'identité d'essence que pose la théorie de l'essence matérielle est à la fois potentiellement *in re* et inactualisable *in re* (au sens où non seulement de fait aucune *essentia* n'existe qui ne soit individuée mais aussi où, en plus, il est impossible qu'existe une *essentia* non individuée). Faire dire autre chose à cette théorie implique de ne plus prendre au sérieux la déclaration ontologique

[1] J. Dijs, « Two Anomnymous 12th- Century Tracts on Universals », *Vivarium,* t. 28, 1990, § 26, p. 103.
[2] J. Dijs, « Two Anomnymous 12th- Century Tracts on Universals », *Vivarium,* t. 28, 1990, p. 103-104, § 26-29

particulièrement claire de P3 (« […] genera et species […] in eo vero quod genera et species sunt tantum intelligi *et non esse* », éd. Iwakuma, p. 46) et, au fond, de trivialiser cette théorie en la « platonisant », là où ses véritables appuis théoriques sont à chercher du côté de Boèce et du Boèce de la théorie du sujet unique. Il nous semble qu'on ne peut pas nous reprocher de nous faire un scrupule de prendre au sérieux les textes de P3 qui posent une ontologie strictement réduite à l'individuel et l'affirmation d'Abélard posant que la théorie de l'essence matérielle peut se réclamer du Boèce affirmant que « les mêmes subsistent singuliers et sont intelligés universels ». Toute la question est de tenir la balance égale entre le réalisme évident de cette théorie et les déclarations ontologiques présentes dans les *textes*. Refuser de tenir la balance égale, c'est simplifier le problème que pose cette théorie. Comme nous aurons l'occasion de le vérifier en détail par l'étude des arguments d'Abélard, le réalisme de cette théorie ne tient pas à l'admission au nombre des entités d'entités non réductibles à l'individuel (par exemple d'une identité d'essence qui serait irréductible aux individus informés : la théorie, en fait, soutient le contraire) ; son réalisme tient à la tentative de projeter dans la *res* le processus *conceptuel* de constitution par genre et différence de la définition de cette *res*. Au-delà de déclarations ontologiques que nous nous refusons à prendre pour de simples clauses de style, il s'agit littéralement d'une *réification* des concepts : c'est cela le cœur de la théorie et c'est exactement ce point-là que vise Abélard ; et on a compris que s'il y a quelque chose qui est profondément étranger au noyau platonicien du réalisme (et à ses rémanences chez Aristote), c'est bien la confusion entre le *topos aistheton* et le *topos noeton* du livre VI de la *République.* De là, il est assez important de bien distinguer ces deux genres de réalismes : une distinction entre concept (intension) et objet (extension) reçue dans le sens de son objectivité et une *confusion* entre les deux.

On comprend que les partisans de chacune des trois théories n'avaient aucune difficulté à nier l'existence effective d'une *essentia universalis* non réductible à la singularité et, de fait, ce n'est pas ce qu'Abélard leur reproche, si on le lit bien. La même *res* qui est universelle sous le regard abstractif de la *ratio* est *in re* et *essentialiter* strictement individuelle : soit (1) antérieurement au dépouillement par abstraction et uniquement en pensée des formes accidentelles et substantielles qui concrétisent le sujet du genre, soit (2) antérieurement au rassemblement uniquement par la pensée de cette *essentia humanitatis* individuelle avec cette autre, soit (3)

antérieurement à la séparation uniquement par la pensée de Socrate dans son statut d'homme d'avec Socrate dans son statut socratique, il n'y a rien qui ne soit strictement individuel : il n'y a pas d'*ousia* ou d'*essentia* universelle subsistant en acte *hors abstraction* et une telle existence n'est posée par aucun des textes que nous avons cités (LI, P3, *Quoniam de generali* et le Pseudo-Joscelin). En réalité aucune des trois théories critiquées dans la LI ne posent l'existence en acte en dehors de l'abstraction d'une *essentia* universelle, générale ou encore commune : au contraire, elles nient formellement une telle existence, ce qui est normal puisqu'elles soutiennent toutes la théorie du sujet unique. Tout est fondé sur un jeu combinant la distinction acte/puissance et la distinction *in re/in intellectu* : on peut dire que l'universel, quel que soit les trois formes qu'il prend (« identitas essentiae »/ « collectio »/ « respectus ») dans les trois théories, n'existe pas *actualiter in re* mais seulement *in intellectu,* une intellection qui n'est pas vaine parce que le même universel est *naturaliter* - c'est-à-dire en puissance - *in re* - non pas que puisse exister une réalité universelle (ce qui est exclu, y compris dans la théorie de l'essence matérielle puisque rien peut exister qui ne soit individué), mais au sens où la communauté de l'universel ne résulte pas d'une construction de mon esprit mais est bien fondée *in re.* Son irréductibilité à une construction mentale arbitraire comme celle qui de l'homme et du cheval tire le centaure, plaide – selon trois modalités différentes – pour l'ancrage dans la nature de la *res* à titre virtuel de ce qu'actualise l'abstraction. Expliquer cet ancrage dans les choses individuelles, c'est ce que vise l'individuation par les fomes d'une matière potentiellement unique, le rassemblement par la pensée d'individus substantiellement consemblables ou la distinction dans chaque chose individuelle des *respectus.* Mais prêter à ces trois théories un principe ontologique posant l'irréductibilité de certaines entités réelles à des entités individuelles, c'est déséquilibrer complètement le paysage réel que dessinent ces trois théories et leur donner un enjeu ontologique qui conduit à confondre réalisme conceptuel (le noyau platonicien du réalisme) et réification des concepts (la théorie boécienne du sujet unique de l'universalité et de la singularité). Il nous semble qu'il faut être sûr qu'on ne fait pas cette confusion. Toutes ces théories n'admettent de *res universalis* qu'au sens de la théorie du sujet unique. Le problème de ces théories n'est pas la non-réception d'une ontologie réduite à l'individuel mais la confusion entre le statut « être X » et la *res quae est X*. Elles se distinguent de théories nominalistes moins par la réception aux nombres des entités réelles

d'entités non-individuelles (elles posent toutes que « *tout* ce qui existe, est un individu ») que par la confusion entre le conceptuel et le réel sur laquelle elles reposent : la chose universelle est *réductible* à une chose non-universelle (singulière). C'est cette « transmutatio » qui signe leur réalisme (et non une ontologie non-réduite à l'individuel). Il y a bien pour ces théories une *res universalis* mais seulement au sens où la cause d'imposition du nom universel est la *res* nommée par le même nom, qui est *in re* singulière : du point de vue d'Abélard, il y a confusion entre la dénotation d'un prédicat universel qui est un statut – c'est-à-dire tout sauf une *res* – et la *res* nommée par le terme-sujet de la proposition prédicative. Dans la tradition historiographique sur le débat entre Abélard et les *reales*, il y a fréquemment confusion entre ces deux thèses : (T1) - la réception d'une ontologie non réductible à l'individuel et (T2) - la confusion entre la dénotation d'un prédicat (universel) : le statut « être X » et la dénotation du terme-sujet de la même proposition prédicative : la *res quae est X.* Cette tradition remonte à Victor Cousin et masque sous des dehors ontologiques un débat beaucoup plus difficile et plus fondamental sur la distinction entre *causa impositionis universalis nominis* et *res nominata,* c'est-à-dire en fin de compte sur la distinction entre intensions (concepts : « esse X ») et extensions (objets : « res quae est X »). Le*s reales* (ceux critiqués par Abélard) ne soutiennent pas (T1) mais soutiennent tous (T2): c'est uniquement en ce sens qu'il y a une *res universalis* – au sens, donc, où la même *res* qui est *in abstracto* universelle est *en dehors de l'abstraction* strictement individuelle en acte (et seulement potentiellement communicable à plusieurs). Il n'y a pas chez eux de *res universalis* au sens ontologique d'une entité non-réductible à l'individuel – ils le nient tous absolument (« Quicquid est, est individuum » (*Quoniam de generali*) ; « nulla essentialiter subsistunt nis sola individua » (P3) et références à la théorie du sujet unique dans la LI); mais il y a un même sujet – une même *res* – qui est universel *in abstracto* sous le regard de la *ratio* et qui est *aussi* individuel *hors abstraction* et *in re* sous le regard du *sensus.* On a, donc, deux versions de (T0) : « genus est res » : (T1) : Il y a quant à l'être (*essentialiter*)[1] une *res*

[1] Quant à l'être *actuel* ou *possible.* Ce point n'est pas douteux dans la théorie de l'universel/*collectio* et dans la théorie de l'universel/*respectus* mais on a vérifié qu'il est également soutenu dans la théorie de l'essence matérielle ; il n'existe et ne peut exister aucune *essentia* qui ne soit individuée : « Nulla enim essentialiter existunt nisi sola individua », soutient P3 ; donc il n'existe (et ne peut exister, précise en toute clarté *Quoniam de generali*) aucune *essentia* non-individuelle, c'est-à-dire, en l'occurrence, non-individuée ; c'est pourquoi : « Itaque genera et species inquantum sunt universalia nihil dicuntur esse » (P3, éd. Iwakuma, p. 45-46). Donc, (T1) n'est pas soutenu même par les partisans de la théorie de l'essence matérielle (en tous cas selon P3, selon la LI, et selon *Quoniam de generali*).

universelle (générale ou commune : non réductible à l'individuel) et (T2) la *même res* qui *in abstracto* et seulement dans la pensée est universelle en acte est *in concreto* et hors de la pensée strictement individuelle en acte bien que potentiellement communicable à plusieurs soit : « causa impositionis universalis nominis = res ». Aucune des théories critiquées dans la LI ne soutient (T1). Par contre, elles soutiennent toutes (T2). Il est faux que ces théories aient une interprétation ontologique de la distinction entre chose universelle et chose particulière : ces théories sont des théories de l'abstraction et aucune ne posent en dehors du geste abstractif de la *ratio* une chose universelle irréductible à l'individuel. Il faut, donc, absolument distinguer (T1) et (T2), si l'on veut bien comprendre sur quoi porte le débat : il ne s'agit pas d'un débat ontologique (ne projetons pas sur le douzième siècle les débats du quatorzième siècle ou, plus anachroniques encore, les débats contemporains entre réalisme et nominalisme) mais d'un débat qui, sur le fond, porte sur la confusion ou la distinction entre « être X » (« Esse X ») et « ce qui est X » (la *res quae est X*), c'est-à-dire en termes modernes[1] sur la distinction entre objet intensionnel et objet extensionnel, soit, dans le langage d'Abélard, entre *status generalis vel specialis* – la *causa impositionis universalis nominis* – et la *res nominata.* Nous devons distinguer (T1) soit : « *Il y a essentialiter (i.e. sur le plan ontologique) des entités non réductibles à des entités individuelles* » et (T2) : « la *res* nommée par l'universel est la cause de son imposition » soit « *causa impositionis universalis nominis = res* » (ou dans le langage d'Abélard : « *status = res* »). En soutenant la théorie du sujet unique, les *reales* nient toute autonomie du fondement conceptuel des universaux par rapport aux *res* sensibles et concrètes (individuelles): il s'agit d'ancrer en elles ce fondement – ce sont des théories de l'abstraction. Que (T1) ne soit pas soutenu par les deux théories de l'indifférence, c'est ce dont témoignent aussi bien Abélard que le Pseudo-Joscelin (pour la théorie de l'universel-*collectio*) ou *Quoniam de genrali* (pour la théorie de l'universel-*respectus*). Par ailleurs (T1) n'est pas soutenu

[1] Au sens où il faut bien traduire et nous adresser à un lecteur contemporain. Ceci dit, il ne fait pas de doute que pour Abélard le *status* est une entité intensionnelle et la *res* – caractérisée par la *differentia numero* – une entité extensionnelle. Parler ici d'anachronisme (« status » = « propriété définissante » ou « intension » et « res » = « objet extensionnel ») nous paraît abusif, puisqu'Abélard dit lui-même 1°) que différer par le statut ne signifie *rien d'autre* que différer par la définition , 2°) que la caractéristique de la *res* est d'abord sa *differentia numero* (il s'agit donc bien d'une entité extensionelle) et 3°) que le statut n'est pas une *res.* Il est clair que l'approximation la moins anachronique de la distinction entre *status* et *res* est la distinction moderne entre « propriété définissante ou intensionnelle » (où « définissant » à le sens fort de la prédication synonymique aristotélicienne) et objet extensionnel, au sens où il est évident que le *status* n'est pas – à moins d'un évident contresens – une entité extensionnelle.

par P3 ; dans les versions de la théorie de l'essence matérielle de la LI, de *Quoniam de generali* et du Pseudo-Joscelin, on peut avoir un doute : ne dit-on pas que l'essence matérielle de Socrate et de Brunellus est *la même* ? En fait, comme le soutiennent la LI et *Quoniam de generali*, cette identité d'essence est *in re* une pure potentialité qui n'est réalisable qu*'in intellectu : in re,* il n'y a que des individus – jamais hors de la pensée l'essence matérielle de Socrate n'existe et ne peut exister[1] indépendamment des conditions formelles qui l'individuent, et, ainsi, jamais hors abstraction elle n'existe commune à Socrate et à Brunellus : cette communauté n'a aucune actualité en dehors de la pensée abstractive de la la *ratio* bien qu'elle soit bien fondée dans la nature des choses (individuelles). C'est pourquoi les textes plus importants et les plus clairs qui présentent la théorie de l'essence matérielle (y compris les textes hostiles) soutiennent que, même pour les partisans de la théorie de l'essence matérielle, « quidquid enim existit, etiam secundum eorum sententiam, individuum est » (*Quoniam de generali,* éd. J. Dijs, § 16, op. cit., p. 100). Même dans la théorie de l'essence matérielle – y compris dans des présentations hostiles de cette théorie (*Quoniam de generali* et la LI) – on ne reçoit pas au nombre des entités réelles une *essentia* commune à plusieurs : « Nulla essentialiter existunt nisi sola individua » et « Dicendum est igitur genera et species [… in eo vero quod genera et species sunt tantum intelligi et non esse » (P3, éd. Y. Iwakuma, p. 46). Donc (T1) n'est pas le problème : personne (parmi les partisans des trois théories critiquées dans la LI) ne soutient « genus est res » au sens de (T1), mais bien au sens de (T2). C'est donc, (T2) et non (T1) qui entre Abélard et les *reales* fait débat. (T0) « Genus est res » est soutenu uniquement au sens de (T2), c'est-à-dire au sens de la théorie du sujet unique de Boèce. De là, si on supprime de l'analyse des théories des *reales* la théorie précise qu'elles extrapolent, en lui substituant un réalisme ontologique, vague et très général, on perd de vue la nature réelle du débat : non pas la réception d'une réalisme ontologique clair et assumé (soit (T1) qui est nié par tous les participants au débat) mais bien (T2), soit la réception de l'identité du sujet de l'universalité (seulement *in intellectu*) et de la singularité. Les *reales* qui sont l'objet des critiques d'Abélard soutiennent ainsi (T2) mais non (T1) (qui apparaît soutenu, par exemple, par le Saint Anselme du *Monologion* ou, dans l'Ecole de Chartres, par quelqu'un comme Clarembaud d'Arras). Quelle que soit la manière dont on conçoit le statut ontologique exact de ces

[1] On se souvient que pour P3 : « aliud enim est intelligi, aliud separari est » (éd. Iwakuma, p. 272).

entités, il y a – de fait – des théories logiques anciennes ou modernes qui posent que toutes les entités nécessaires à la théorie ne sont pas des entités réductibles à des entités individuelles (clairement et quel que soit le genre d'objectivité qu'on reconnaît aux ensembles bien formés, c'est le cas dans la théorie moderne des ensembles ; de même : il y a des théories scolastiques qui posent des natures communes qui ne sont pas réductibles à la *discretio numero* ; enfin, on peut admettre que tous les concepts ne sont pas réductibles dans leur contenu à la supposition pour l'individuel etc…). Les théories critiquées dans la LI posent-elles un principe de ce genre ? Admettent-elles au nombre des entités réelles des entités *non réductibles à des entités individuelles.* La réponse est non ; elles soutiennent même avec la théorie du sujet unique le postulat opposé. Elles sont, cependant, incontestablement réalistes au sens où elles sont profondément étrangères à la conception nominaliste des concepts comme signes, mais leur réalisme ne tient pas à (T1) mais à (T2) : ces théories réifient les concepts – elles confondent le conceptuel et le réel, méconnaissant ainsi une distinction qui peut être interprétée soit en termes nominalistes soit en termes réalistes, comme nous l'avons souligné en introduction. Philosophiquement, la portée de (T2) n'est pas identique à celle de (T1). (T1) ne fait pas débat entre Abélard et les *reales* (ceux qu'il critique explicitement)*:* ils le nient – et cela textuellement – tous. Par contre Abélard nie absolument que le fondement extra-linguistique – c'est-à-dire naturel : objectif – d'un prédicat universel soit réductible à une ou plusieurs *res,* soit (T2). Cette *causa* est tout sauf une *essentia* et une *res.* Nous en concluons que le vrai débat – historique et philosophique – entre Abélard et les *reales* qu'il veut réfuter ne porte par sur (T1) qui ne fait pas véritablement débat chez tous ces logiciens spécialistes du commentaire du corpus logique boécien mais sur (T2) : la cause d'imposition des prédicables définitionnels est-elle réductible à la ou les *res* (qui sont individuelles *in re*) nommées par le même nom ? Peut-on poser l'équation « causa impositionis universalis nominis = res » ? Les *reales* sont ceux qui répondent : oui. Ils soutiennent (T2) : le sujet des concepts définitionnels est réductible à une ou plusieurs *res,* sensibles et singulières hors de la visée abstractive de la *ratio.* Soutenant (T2), c'est-à-dire la théorie empiriste et réductionniste du sujet unique, Abélard leur reproche de confondre non seulement « nomen » et « res », mais, plus fondamentalement, « causa impositionis » et « res nominata », soit le statut (intensionnel) « être X » et la chose (extensionnelle) qui est X, c'est-à-dire de confondre intension et extension, deux entités *de nature radicalement différente*. Il leur

reproche – fondamentalement – de confondre de trois manières le réel et le conceptuel (ce qu'on ne va reprocher d'un côté au très réaliste Platon du livre VI de la *République* pas plus que, de l'autre, au très anti-réaliste Ockham). Si on ne distingue pas (T1) et (T2), on risque de confondre l'entreprise d'Abélard – la réfutation de (T2) – avec une porte ouverte – la réfutation de (T1) ; et, par ailleurs, on risque de substituer au débat autour du commentaire boécien un débat décontextualisé entre réalisme et nominalisme (un débat qui, à notre sens, n'a réellement eu lieu, au plus tôt, qu'au quatorzième siècle et qui suppose la thèse « concept = signe » qui est inconnue au douzième siècle, même si elle a peut-être été très partiellement anticipée par quelqu'un comme Roscelin). Le débat du douzième siècle est un débat plus profond, plus archaïque que le débat postérieur sur le statut des intensions – réductibles (nominalisme) ou non (réalisme conceptuel) à des signes de nature syntaxique éliminables en contexte au profit des individus signifiés, soit le débat moderne entre réalisme conceptuel (Frege) et nominalisme (Russell ou Goodman), un débat qui n'a guère d'équivalent au Moyen-Age en deça du quatorzième siècle (avec la thèse ockhamiste « concept = signe mental »). Le débat moderne *part* d'une distinction entre concept et objet et s'interroge sur l'ontologie à laquelle engage cette distinction. Le débat du douzième siècle porte sur la *distinction elle-même*, c'est-à-dire sur la réception ou non de (T2). Réalistes ou nominalistes contemporains nient, en réalité, tous (T2), soit la confusion entre le réel et le conceptuel qui caractérise - comme on va le voir - la théorie empiriste et réductionniste du sujet unique de Boèce, même si les mêmes s'opposent sur ce à quoi engage cette distinction. Les *reales* critiqués par Abélard soutiennent – avec Boèce – (T2), alors même qu'ils refusent (T1) et ne sont pas réalistes en ce sens ontologique-là. On se trompe donc de débat : le débat n'est pas un débat ontologique autour de (T1). Le débat porte, en réalité et *différemment d'un débat moderne*, sur (T2) : le fondement des universaux est-il réductible à une *res* (individuelle hors de la pensée) – et c'est ce que soutiennent les *reales* – ou non – et c'est ce que soutient Abélard. La confusion dans l'historiographie entre (T1) et (T2) conduit à mélanger deux débats différents : on glisse sous le débat très précis concernant (T2) - soit le débat autour de la théorie du sujet unique de Boèce -, un débat ontologique extraordinairement vague et général sur l'existence ou non de réalités non-individuelles (avec tout le vague des notions d'individu et d'existence intra- ou extra-mentale). Il y a moyen de donner des contours *précis* aux débats entre les différentes théories critiquées

dans la LI et Abélard à condition de distinguer (T1) qui n'est soutenu par *personne* dans ce débat précis-là et (T2) qui est affirmé par les *reales* visés dans la LI et nié par Abélard. La question n'est même pas celle - déjà plus précise - de l'ontologie à laquelle engage la distinction entre intension et extension (le débat moderne) mais celle de la réductibilité ou non des entités intensionnelles (de ce qu'Abélard appelle « status : esse X ») à des entités extensionnelles (la *res quae est X*), qui sont, pour tous les commentateurs de Boèce, individuelles en acte hors de la pensée. Les *reales* posent cette réductibilité : le sujet de l'universalité est *idem* que le sujet de la singularité ; Abélard la nie : le fondement de l'universalité est un *status* qui n'est réductible à aucune *res* et à aucune *essentia* – étant entendu que pour tout le monde, il n'y a en dehors du geste abstractif de la *ratio* de *res* et *d'essentia* qu'individuelles. La confusion entre le débat autour de (T1) et le débat autour de (T2) complique considérablement la compréhension de la philosophie d'Abélard et la rend très difficile. Comme on transforme le débat autour de (T2) en un débat sur ceux qui soutiennent (T1) - les *reales :* les « réalistes » - et ceux qui refusent (T1) - Abélard et les *nominales :* les « nominalistes » -, on perd de vue le débat sur la réductibilité ou non du fondement objectif des universaux à une ou plusieurs *res* individuelles (soit le débat autour de la théorie du sujet unique) ; comme ce débat ne porte pas sur une interprétation platonisante de la théorie de l'universel mais, au contraire, sur une interprétation étendant une théorie des idéalités mathématiques anti-platonicienne (et donc anti-réaliste) aux substances secondes, on mélange deux débats complétement différents et, du coup, on est obligé, de minimiser systématiquement tous les aspects de la pensée d'Abélard qui ne cadre avec la mise en place d'une critique nominaliste de (T1). *Le problème est que (T1) n'est pas soutenu par les reales que critique Abélard*. Il est faux que le débat porte sur (T1), c'est-à-dire sur l'admission ou non au nombre des entités réelles d'entités non-réductibles à l'individuel. La question n'est pas celle de l'ontologie à laquelle engage la distinction entre concept (intension) et objet (extension), mais la mise en place de la distinction elle-même – la distinction entre *res* et *causa impositionis universalis nominis,* c'est-à-dire entre la *res quae est X* et la propriété définissante « *esse X* ». On « ockhamise » - si l'on nous permet ce néologisme - Abélard, là où celui-ci à la fois dans sa théorie des inférences et dans sa réception au nombre des entités naturelles (« Qui status specialis habet esse ex operatione naturae », est-il soutenu dans la LNPS) de statuts spécifiques ou génériques qui sont les causes « en elles-mêmes infinies et encloses en aucune

limite de choses (individuelles) » n'anticipe manifestement pas le nominalisme d'Ockham (et encore moins le nominalisme moderne) : Abélard n'a jamais soutenu la thèse centrale du nominalisme moderne (et qui est déjà soutenue par Ockham), c'est-à-dire la réductiblité des concepts à des *signes* (formels) éliminables en contexte au profit des individus signifiés. Il est faux que cette thèse soit soutenue par Abélard (qui soutient sa négation : « *omnis* causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est *nec ullo rerum termino inclusa* »). Le débat entre Abélard et les *reales* n'est pas un débat fondamentalement ontologique mais un débat sur le statut des intensions et leur réductibilité ou non à des *res,* lesquelles n'existent, en dehors de l'abstraction, qu'individuelles dans les trois théories critiquées par Abélard dans la LI, *selon les textes.* On confond réalisme conceptuel (réception dans le sens de son objectivité de la *distinction* entre concept (intensions) et objet (extensions)) et réification des concepts (*confusion* entre le fondement conceptuel (intensionnel) des universaux (le statut : « être X ») et objet (extensionnel : la *res discreta numero* et l' *essentia quae sunt X*)): ce n'est pas du tout la même chose ! L'attribution de l'universalité à la *res* ne signifie pas qu'on pose des entités non réductibles à l'individuel au nombre des êtres (des *essentiae*) – aucune des théories en question ne soutient (T1) – mais qu'on pose que le fondement extra-linguistique (« in natura ») des universaux définitionnels (la *causa impositionis universalis nominis*) est réductible à une ou plusieurs *res* (individuelles hors abstraction), soit (T2) : « causa impositionis universalis nominis = res » et non « causa = status quod non est res ». Nier (T2) n'implique pas d'adopter une théorie nominaliste des concepts (c'est-à-dire une certaine interprétation de la distinction entre intensions et extensions réduisant les intensions (les concepts) à des signes éliminables en contexte). De là, il n'y a aucune inconséquence de la part d'Abélard à refuser (T2) sans pour autant admettre une conception nominaliste ou proto-nominaliste du fondement de l'imposition des universaux : c'est pourquoi il est essentiel, en plus des risques d'anachronisme et pour la simple compréhension du propos d'Abélard dans sa conséquence propre et profonde, de ne pas confondre (T1) et (T2). Abélard va refuser (T2) ; il refuse aussi (T1) parce que les *statuts* sont des entités ontologiquement aporétiques – ce ne sont ni des *essentiae* du monde ni des *res numero discretae* et, en même temps, ce ne sont pas des *res* intelligibles : Abélard ne pose, en fin de compte, ni l'identité entre *causa* et *res* ni l'opposition entre deux mondes ontologiquement opposables, celui des réalités créées et celui des

Idées ; les statuts spécifiques ou génériques ne peuvent donc être ni opposées *numero* ni identifiées *numero* aux *res* du monde *:* la distinction entre le statut qui fonde l'imposition de l'universel et la ou les choses que nomme cet universel est une distinction qualitative (non *numero*) et ontologiquement aporétique. Elle est sémantiquement et logiquement nécessaire comme le prouve l'inconsistance des théories des *reales,* mais « en soi », en dehors d'une science humaine, le statut ontologique de cette distinction est aporétique : comme pour le *dictum,* on ne peut rien affirmer ontologiquement du statut ni qu'il est *aliquid* ni qu'il est *nihil,* mais seulement nier qu'il soit une *res.* Et Abélard substitue au CQFD boécien, la reconnaissance du caractère aporétique d'une distinction entre *res* et *status generalis vel specialis,* une distinction entre une entité extensionnelle (toute *res* est *numero discreta*) et une entité intensionnelle (le statut est définitionnel : c'est une intension) qui vient prendre la place de la distinction tout aussi aporétique mais logiquement beaucoup moins précise entre *ousia protê* et *ousia deutera.* Abélard ne réfute pas la distinction aristotélicienne : il y a bien une distinction à faire (bien loin du sujet *unique* de Boèce) mais cette distinction sépare (sans opposer) une entité logiquement intensionnelle et ontologiquement aporétique et une entité extensionnelle et ontologiquement situable – si c'est le cas – en un temps et en un lieu du monde. C'est Abélard qui identifie cette distinction à la fois comme aporétique - la « solution » boécienne ne tient pas - et comme une distinction entre « être X », une entité intensionnelle , et « la chose qui est X », une entité extensionnelle. Maintenant, il est tout à fait clair qu'Abélard n'a jamais interprété cette distinction dans un sens anticipant le nominalisme moderne, ce qui, par contre, est le cas, au quatorzième siècle, d'Ockham. Quant on confond le débat sur (T1) et le débat sur (T2), on est conduit à systématiquemt minimiser la théorie abélardienne des statuts : mais il est évident - et nous semble-t-il impossible à contester sérieusement - que cette théorie est centrale dans la conception qu'a Abélard du problème des universaux, en répondant à la question la plus importante : qu'est-ce qui fonde dans l'objectivité – *in natura*[1] – le succès de l'imposition des universaux ? La réponse d'Abélard est bien que ce fondement n'est aucune *res numero discreta* (aucun objet extensionnel) et aucune *essentia* du monde[2], c'est-à-dire que (T2) est faux. Réfuter (T2)

[1] Ce qui ne veut pas dire nécessairement indépendamment de la pensée.

[2] Maintenant, que ce statut corresponde à une *conceptio divina* est *fortasse* vrai : cela relève d'un pur « peut-être », là où il ne fait aucun doute, pour Abélard, que (T2) – soit l'identification du statut avec une *res* et une *essentia* du monde – est une thèse fausse et intenable. La théorie du fondement des universaux est volontairement aporétique dans son

n'implique en aucune façon d'adopter une conception nominaliste de cette « cause naturelle » de l'imposition des universaux, comme c'est le cas chez Ockham, par exemple, à travers le concept, sans attestation au douzième siècle et profondément étranger à la philosophie d'Abélard, de « signe mental » naturel, venant fonder dans un langage mental les signes conventionels des langues écrites et parlées. Pour Abélard les intellections sont signifiées et non signifiantes ; c'est un anachronisme de parler de langage mental chez Abélard : pour celui-ci, seuls les noms signifient et ils peuvent signifier soit des choses (signification extensionnelle) soit des intellections (signification intensionnelle)[1] : l'ockhamisme qui pense les concepts non pas comme des signifiés mais comme des signes est sans équivalent chez Abélard, comme il l'est en général au douzième siècle[2].

Il est ainsi établi que ce que les trois théories ont en commun n'est certainement pas l'affirmation de l'existence effective d'entités communes ou universelles, au sens pertinent logiquement d'entités irréductibles à des entités individuelles ; il n'y a pas *essentialiter* d'entités non-individuelles pour ces trois théories aussi bien au témoignage d'Abélard que pour les témoins indépendants d'Abélard de ces trois théories que sont P3, le Pseudo-Joscelin et *Quoniam de generali*; mais, bien différemment, elles partagent la solution abstractionniste de l'aporie du sujet des prédicables définitionnels adoptée par Boèce dans le second commentaire sur Porphyre, laquelle est explicitement construite *précisément* pour éviter d'avoir à poser une telle existence. Donc (T1) – il y a une *res universalis* non réductible à son contraire : une *res* individuelle -

---

ontologie chez Abélard. C'est un point essentiel et structurel de sa pensée : le « his igitur terminatis, omnis questio, ut arbitror, dissoluta est » de Boèce, qu'on l'entende dans le sens empiriste d' « Alexander » ou dans le sens de la théorie des Idées divines de Priscien ou de Chalcidius, n'est pas de mise. L'aporie est solide.

[1] Et cela tel que le fondement objectif – *in natura* – de l'intellection engendrée par tel universel générique ou spécifique est un *status generalis vel specialis* et non, bien entendu, une *res* ou une *essentia.*

[2] L' « ockhamisation » d'Abélard nous semble particulièrement nette dans l'article de Peter King intitulé « Abelard on Mental » (à paraître dans *American Catholic Philosophical Quaterly*) où l'auteur prête à Abélard, non-problématiquement et sans discussion des présupposés de l'idée même de langage mental, une théorie du langage mental anticipant sur celle d'Ockham ou de Buridan. Il nous paraît incontestable que l'élément central de l'idée d'un langage mental au sens de ces auteurs est la conception du concept comme signe mental, une conception radicalement étrangère au douzième siècle et non attestée chez Abélard lui-même, y compris dans le *Tractatus de intellectibus.* Nous ne voyons pas où Abélard parle d'un langage mental ou de signes mentaux. Les intellections ne sont jamais des signes chez Abélard mais des signifiés. C'est justement une *innovation* capitale d'Ockham que de concevoir le concept comme un signe. Cf. sur ce point, J. Biard, *Logique et théorie du signe au quatorzième siècle,* Paris, 1989. Nous examinerons plus en détail la théorie propre à Abélard de la signification au chapitre IV, une théorie tout à fait différente et, en fait, incompatible avec celle d'Ockham.

n'est pas soutenu, ce qui est le cas de (T2) – le fondement non-conventionnel de l'imposition des universaux est une ou plusieurs *res* (individuelles en dehors de la pensée) - et nous allons distinguer ces deux thèses parce qu'elles n'ont pas du tout le même sens philosophique et la même origine historique. Dans (T2), il s'agit d'étendre l'*aphairesis* qu'Aristote appliquait aux idéalités mathématiques aux prédicables *de subiecto.* Le fait qu'Aristote n'ait jamais lui-même effectué une telle extension est un excellent « marqueur » de son réalisme. L'origine de (T2) est la généralisation aux substances secondes d'une théorie hostile au *réalisme mathématique* de Platon. Ainsi dans le texte de Boèce, l'aporie est formulée en termes arithmétiques (on demande si le genre est une *res una* ou *multiplex*) et la solution est formulée en termes géométriques (le modèle de la ligne géométrique qui n'existe pas en acte – dans sa séparation d'objet géométrique – sinon par *aphairesis* et en pensée)[1]. Toutes les théories critiquées reprennent la solution « définitive » apportée par Boèce à l'aporie du sujet des universaux dans le *Second commentaire sur l' Isagogê* de Porphyre. Il s'agit d'une clause de réductibilité du sujet des prédicats définitionnels à l'individuel. *Concrètement* – si nous nous efforçons de ne pas « essentialiser » le propos d'Abélard mais, au contraire, de le contextualiser – il apparaît que le débat est entièrement *interne* au commentaire de Boèce : il ne s'agit pas - de près ou de loin - de la théorie des Idées platonicienne[2], c'est-à-dire du réalisme conceptuel, ou de la part de platonisme que continue d'admettre l'aristotélisme, mais d'une solution réductionniste et empiriste apportée par Boèce lui-même au questionnaire de Porphyre : *in re* le sujet de ce qui est universel *in intellectu* est individuel – et « his igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror,

[1] Nous avons vu dans le chapitre II que cette extension aux prédicables *de subiecto* de l'*aphairesis* n'est pas attestée chez Aristote lui-même. Cette extension n'est pas une thèse aristotélicienne. C'est une initiative que Boèce – à juste titre, semble-t-il – réfère à Alexandre d'Aphrodise (et non à Aristote). Bien entendu, Abélard et ses contemporains ne connaissent que la version boécienne de cette thèse. Le modèle abstractionniste des idéalités mathématiques est, comme on sait, un élément très problématique de l'aristotélisme. A notre connaissance, personne ne sait très bien aujourd'hui comment trouver une actualité à ce modèle en épistémologie des mathématiques (compte-tenu de nos connaissances actuelles). Lorsqu'on dit que ce qui est en question dans le débat entre les *reales* et Abélard, c'est le réalisme « immanentiste » ou « in re », on « mélange » le réalisme d'Aristote qui distingue deux genres d'*ousiai* et l'abstractionnisme de Boèce : or, il faut les distinguer, puisqu'Aristote n'a jamais soutenu cette extension aux universaux définitionnels du modèle abstractionniste des idéalités mathématiques (extension dont la finalité anti-platonicienne et, donc, anti-réaliste, nous paraît évidente). Et nous soutenons ici que les théories des *reales* critiquées par Abélard sont inintelligibles, à la fois dans leurs déclarations ontologiques et dans la structure même de leur argumentation, en dehors de la théorie abstractionniste du sujet unique de Boèce. Parler de « réalisme imannentiste » est, donc, ici, trop vague.

[2] On a vu ce qu'Abélard en dit.

dissoluta est ». Les trois théories des *reales* ne disent *que* cela : « *cum in se sit* ***universale, idem*** *per advenientes formas* ***singulare*** *sit* » pour la théorie de l'essence matérielle et « ***eosdem*** *quos* ***singulares*** *dicunt secundum discretionem,* ***universales*** *dicunt secundum indifferentiam* » pour les deux théories de l'indifférence. Le débat avec les *reales* dans la LI n'est intelligible que si les affirmations de Boèce dans le *Second commentaire sur Porphyre* sont prises à la lettre et dans un cadre « épistémique » où le corpus logique réuni, traduit, commenté et complété par Boèce constitue l'horizon de la science des *dialectici* sans véritable alternative possible (avant l'accès au corpus gréco-arabe). Il est extrêmement peu probable que, en particulier Guillaume de Champeaux et Albéric de Paris (ce dernier dans les textes connus comme émanant de son enseignement rétablissant *systématiquement* toutes les thèses sémantiques boéciennes mises en doute par *magister Petrus*) aient assumé et enseigné dans leur commentaire de Porphyre une théorie des universaux en contradiction flagrante avec les textes logiques de Boèce dont, par ailleurs et à la différence, par exemple, des membres de l'Ecole de Chartres, ils sont les commentateurs privilégiés. Comment pouvait-on *commenter* les textes logiques de Boèce et soutenir l'existence actuelle d'entités universelles, non-réductibles à l'individuel en dehors de la pensée ? On vient de voir qu'effectivement et en réalité, il n'en est rien et que les différentes solutions soutenues sont des variations sur le thème de la théorie boécienne du sujet unique de l'universalité et de la singularité, une théorie empiriste qui ne pose pas la préexistence *actuelle* mais seulement virtuelle au geste abstractif de la *ratio* d'une nature ou d'une *essentia* commune ou universelle : Boèce est formel sur ce point - le sujet de l'abstraction est *in re* singulier et « fit universalis » (« il devient universel ») postérieurement au geste de la *ratio* qui l'abstrait de l'être concret, sensible et strictement singulier en lequel « il a son être ». Cette universalité ne préexiste pas à l'abstraction. Même dans la théorie de l'essence matérielle, il est faux que cette théorie soutienne qu'existe une *essentia* universelle ou commune à plusieurs : « Itaque genera et species inquantum sunt universalia nihil dicuntur esse […]. Nulla essentialiter existunt nisi sola individua », soutient P3. La communauté de l'universel n'est actualisable qu'*in intellectu*. Et l'auteur de P3 explique bien pourquoi : la « matière » générique ou spécifique « n'est jamais trouvée pure » ; hors de l'abstraction, il n'y a pas de « matière » générique ou spécifique qui ne soit concrétisée par les formes qui la singularisent ; la séparation entre formes et matière n'existe en acte que postérieurement au geste

abstractif de la *ratio* et n'a aucune actualité en dehors de cette visée abstractive, même si la théorie soutient que cette distinction est bien fondée dans la chose elle-même, mais seulement à titre potentiel ; et, en ce sens, l'identité « matérielle » entre Socrate et Brunellus n'existe – n'est actuelle – qu'à travers le geste abstractif de la *ratio* qui dépouille cet animal-ci et cet animal-là de toutes les conditions qui concrétisent le genre « animal » et sans lesquelles celui-ci ne peut « nusquam », « nulle part », exister : « nulla *essentialiter* existunt nisi sola individua. » C'est nier le sens même de cette théorie que de lui faire dire autre chose : l'auteur de P3 se donne une peine infinie pour montrer que l'universel a un répondant dans la réalité sans qu'il soit nécessaire pour cela de poser hors de la pensée autre chose que des réalités individuelles et de déroger ainsi à une ontologie réduite à l'individuel. Cette théorie veut commenter la solution boécienne qui exclut de manière incontestable une telle existence. Il faut conserver à cette théorie l'équilibre croisé entre « en puissance/en acte » et « in re/in intellectu » qui adjoint à l'abtractionnisme (qui prend ici la forme de la « denudatio » des formes) de la théorie du sujet unique donne… la quadrature du cercle : les universaux sont bien fondés *in re* sans qu'il soit pour cela nécessaire d'admettre au nombre des entités réelles des entités non-réductibles à l'individuel. CQFD ! C'est la même chose pour les deux autres théories et il n'est pas nécessaire de supposer que ces théories soient sui-contradictoires – démentent dans le cours de l'exposition de la théorie soutenue les affirmations ontologiques posées au départ même de la dite théorie (affirmations parfaitement explicites comme on vient de le vérifier) : même dans la théorie de l'essence matérielle, l'identité matérielle entre les individus n'a *aucune* actualité possible en dehors de la visée abstractive de la *ratio*. Aucune *res* ne peut exister sans être individuée. Cette identité est *in re* une pure virtualité qui n'est actualisable qu'*in intellectu* et, selon P3, *Quoniam de generali* ou la LI, *jamais* « in re ». Si on fait dire plus à cette théorie, alors on doit admettre que la théorie se contredit *explicitement*. Cette lecture ne s'impose pas et on notera que les arguments qu'Abélard oppose à cette théorie demeurent entièrement intacts que Socrate puisse être posé comme matériellement identique à Brunellus *in re* ou seulement *in intellectu :* dans les deux cas, c'est le principe *logique* d'extensionnalité qui est ruiné, un principe valable *in intellectu* bien avant d'avoir à l'être *in re*. Donc non seulement pour Abélard la théorie de l'essence matérielle est un commentaire de la théorie du sujet unique de Boèce (qui exclut de manière formelle

l'existence *in re* d'une entité universelle en tant que telle) mais, en plus, les arguments qu'Abélard oppose à cette théorie sont entièrement indifférents à la question de savoir si l'identité entre Brunellus et Socrate existe *in concreto* ou seulement *in abstracto.* Dans les deux cas, le problème est strictement identique. Et nous allons voir qu'il en va exactement de même pour les deux autres théories.

Avant d'en venir à l'examen des théories des *reales*, il peut être utile de rappeler le principe de la théorie du sujet unique. L'exposé de la solution boécienne qu'extrapolent les théories critiquées dans la LI repose sur la double opposition *in re/ in intellectu* et en acte / en puissance. Il y a un fondement « *in re* » - un fondement naturel[1] - à l'intellection des genres et des espèces. Mais « in re », il n'y a rien qui ne soit en acte individuel. Ici, intervient le modèle abstractionniste : de même que la ligne géométrique n'existe séparée que par le geste de la pensée qui l' abstrait du sensible, de même le sujet des genres et des espèces n'existe *universaliter* et séparé du sensible qu'*in intellectu : in re,* il n'existe que *singulariter.* Boèce n'est pas réaliste au sens où il aurait admis l'existence effective (actuelle) dans la réalité extra-mentale d'une entité universelle – soit d'une chose ou d'une collection de choses universelles. Il nie l'existence d'une telle entité : du coup, pour ne pas faire de l' *intellectus* une pure *opinio*, il s'appuie sur le modèle abstractionniste que lui fournit Alexandre d'Aphrodise et pose, par contradistinction de la *Socratitas* qui est singulière et

[1] Même Ockham, par exemple, distingue des concepts « naturels » et pose que la distinction entre le substantiel et l'accidentel a une fondement naturel et *ontologique*.(et non seulement gnoséologique). Si le fait de recevoir une « nature » substantielle *in re* suffit au Moyen-Age à définir une position réaliste, alors *tous* les commentateurs médiévaux d'Aristote (y compris Ockham) sont réalistes : ils admettent tous – y compris Ockham – que la distinction aristotélicienne entre le substantiel et l'accidentel est fondé *in re,* et non seulement *in intellectu.* Du point-de-vue d'un empirisme radical (Hume, par exemple) toutes les théories médiévales posant dans les choses, en dehors de qualités, des *substances* sont lourdement réalistes. Il est clair que le débat entre réalisme et nominalisme pour ce qui concerne l'interprétation d'Aristote n'oppose pas ceux qui admettent *in re* la distinction entre substance et qualité (et, donc, admette *in re* quelque chose comme une substance naturellement et définitionnellemnt distincte des propriétés accidentelles qui l'affectent) et ceux qui posent que cette distinction est postérieure à l'acte d'abstraction et n'existe qu'*in intellectu :* même Ockham ne dit pas cela et reçoit *in re* deux genres d'entités *différentes*, les *substances* et les qualités. Pour Boèce, il y a des formes ou des natures substantielles qui sont *in re* singulières et qui deviennent, postérieurement au geste abstractif de la *ratio,* universelles. Si on supprime l'existence *in re* de ces formes substantielles (individuelles pour Boèce), alors l'intellection des genres et des espèces (des universaux « substantiels ») n'a plus de fondement *in re* et leurs intellections est aussi « cassa et vana » que celles du centaure ou de la chimère. De son côté, Ockham parle d'une intuition *intellectuelle* du singulier. La vraie nouveauté du propos d'Ockham n'est pas de ruiner le réalisme de la substance (même si - à terme - sa critique du réalisme philosophique a pu, au-delà de ses intentions, y conduire), mais de concevoir les concepts comme des signes (et c'est en cela qu'il est nominaliste, très loin de Boèce et des *reales*).

incommunic*able* à plusieurs, que la communic*abilité* à plusieurs de l'*humanitas* ou de l'*animalitas* de Socrate que conçoit en acte (comme communiquées à plusieurs) la *ratio* est bien fondée *in re,* bien qu'elles ne subsistent toutes deux en Socrate (dont elles « font la substance ») que *singulariter.* Mais rien n'est posé *in re* qui soit universel et ne soit pas singulier. Autrement dit, le sujet des genres et des espèces est « in re » en acte singulier et en puissance seulement communicable à plusieurs, communicabilité que la *ratio*, dans son geste abstractif, actualise en nous faisant concevoir l'humanité ou l'animalité comme effectivement communiquée à plusieurs, là où *in re* il n'y a que des hommes ou des animaux tous singuliers. Il s'agit de poser que la communicabilité à plusieurs du genre et de l'espèce est « naturelle » et non purement conventionnelle[1] et ceci au sens où il est évidemment impossible d'appliquer aux universaux définitionnels le modèle de l'*aphairesis* et, donc, d'en faire des abstraits, si leur abstraction n'a aucun fondement dans la réalité concrète[2]. C'est la théorie dont partent ces trois variations sur un thème que sont les théories des *reales* dans la LI. Boèce laisse cependant (comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent) dans le flou le plus total le geste abstractif qui « transmue » le singulier en universel et inversement. Les théories que critiquent Abélard dans la LI et dont l'intersection donne exactement le CQFD boécien (et non pas – on l'a vu – « le » réalisme) tentent, chacune à leur manière, de clarifier et de préciser la possibilité de ce passage. Or, comme Abélard cherche à le montrer, chacune de ces clarifications conduit à une impasse et réinstaure l'aporie et cela *in intellectu* (au niveau de la sémantique de l'universel et de son statut logique de prédicat). Que l'on essaie de clarifier la solution définitive de l'aporie de l'universel (« omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est » nous apprend Boèce) est une tâche normale et attendue : on aimerait comprendre sur quoi repose la résolution – en logique – de l'aporie du sujet des concepts, une question particulièrement décisive pour les fondements de la logique (c'est, à notre connaissance, toujours le cas), et encore bien plus si, par extrapolation, elle permet – comme l'affirme Boèce dans la prose finale du *De consolatione Philosophiae* – de résoudre l'aporie du sujet de l'éthique.

[1] Et, là encore, même pour Ockham, il y a des concepts « naturels », non-conventionnels.

[2] Et, toujours pour Ockham lui-même, il y a *in re* des substances distinctes des qualités (la distinction entre le substantiel et l'accidentel est naturelle bien qu'elle soit évidemment étrangère aux données brutes de l'expérience sensible et nécessite une intuition « intellectuelle »). Boèce a, comme Ockham, une ontologie réduite à l'individuel ; la différence tient dans l'opposition entre le conceptuel et le réel chez le second et le brouillage de cette opposition chez le premier, mais tout ceci se fait dans le cadre d'une ontologie réduite à la singularité.

Pour Abélard, le fondement hors du langage de l'universel n'est pas une *res* ni universelle, ni singulière. Pour Boèce, le fondement hors du langage de l'universel est une réalité qui ne subsiste *in re* que singulièrement : l'humanité de Socrate. On a vu que les théories critiquées comme attribuant l'universalité à la *res* sont des variations interprétatives sur le théme boécien du sujet unique. Abélard ne soutient nulle part cette théorie : le fondement extra-linguistique qui rend compte de la vérité de la prédication de l'universel n'est pas du tout une *res*, mais un statut qu'Abélard énonce par une expression du type « esse hominem » où le verbe « être » est à l'infinitif (sans mention du nombre) et précède un nom universel en position *transitive*[1] (toujours à l'accusatif). Le statut est la contre-partie extra-linguistique de ce qu'est, dans le langage et en logique, un prédicat : « être X ». Autrement dit, le fondement définitionnel (conceptuel[2]) des prédicats universels n'est pas plus avant réductible à une ou plusieurs *res*. La théorie du sujet unique n'est pas soutenue, ce qui est tout de même un constat capital. Or, nous avons vu que dans le texte d'Abélard, le point *exact* de recoupement des trois théories critiquées est précisément la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité de Boèce. Les *reales* sont d'abord – comme nous l'avons déjà vu au sujet de la *Dialectica* – des commentateurs des textes logiques de Boèce qui soutiennent dans le langage d'Abélard l'équation « *causa impositionis universalis nominis* = *res* » (T2), entendons : non pas une *res* universelle, mais une ou plusieurs réalités individuelles, lesquelles fondent la prédication vraie de l'universel. Pour Abélard, cette équation est fausse. La cause commune d'imposition d'un nom universel n'est pas une ou plusieurs *res* mais un statut définitionnel d'objet spécifique ou générique, lequel est irréductible à l'individuel parce qu'en termes d'individus l'extension totale qui lui correspond est infinie. Il nous semble que, jusqu'à présent, on n'a pas vu que cette théorie était

[1] Pour les grammairiens le nom du prédicat est soit en position intransitive lorsqu'il est au même cas que le terme-sujet (« Socrates est albus »), soit en position transitive lorsqu'il est à l'accusatif (« Socrates hanc albedinem vidit »). Dans le premier cas, le sujet et le prédicat sont « nomina eiudem rei » : ils sont co-référentiels. C'est cette co-référence que veut éviter Abélard puisque clairement le statut pour lequel le prédicat est posé (selon la *Tractatus de Intellectibus*) n'est aucune chose : même si le verbe être est substantif et qu'en ce sens l'*essentia* dont le statut est vrai est inévitablement liée par la copule, jamis cette *essentia* n'est prédiquée. Le prédicat en tant que tel ne renvoit à aucune *res* et, encore moins, à aucune *essentia :* « […] ponitur praedicatus vero ad denotantum statum […] » et ceci par opposition au « subiectus terminus » (« Subiectus quippe terminus tantum ad accipiendum est rem quam deliberare volumus ») (*De Intellectibus,* § 63, éd. P. Morin, p. 64). C'est pourquoi Abélard exprime toujours le nom du statut à l'accusatif (« esse hominem ») et jamais au nominatif (« esse homo »).

[2] Abélard soutient *passim* que différer par le statut, c'est différer par la définition.

philosophiquement incompatible avec la solution « définitive » que Boèce prétend – en s'inspirant assez imprécisément d'Alexandre d'Aphrodise (et non de Platon ou d'Aristote) – apporter au questionnaire de Porphyre. Or, il nous semble que pour la compréhension de la philosophie d'Abélard ce point est central. Les trois théories des *reales* n'ont nul besoin du concept de *status* pour rendre compte du fondement extra-linguistique des prédicats universels. Le but d'Abélard, à notre sens, est de montrer qu'aucune des interprétations de la théorie du sujet unique ne fonctionne et qu'en réalité, là où elles prétendent résoudre l'aporie, elles ne font que la redoubler. Si nous acceptons cette lecture, il apparaît alors que le débat entre les dits *reales* et Abélard est un débat moins trivial et philosophiquement plus consistant qu'il n'y paraît. Il n'y a pas d'un côté ceux qui confondent les mots et les choses et, de l'autre, ceux qui les distinguent. Les choses sont moins simples, comme le souligne, par exemple, Alain de Libéra : « Le débat des *Nominales* et des *Reales* ne porte donc pas brutalement sur la question de savoir si la prédication joue entre des choses ou des mots, mais si ce qui est prédicable est le terme lui-même ou le signifié des termes »[1]. Plus précisément[2], le débat – au niveau fondamental et au moins pour ce qui concerne Abélard dans la LI - porte sur l'alternative suivante : le fondement extra-linguistique de l'universel – ce qui fonde la vérité de sa prédication – est-il réductible à une ou plusieurs *res* (individuelles) ou, ne l'étant pas, est-il un statut « quod non est res » ? La première alternative est compatible avec la théorie boécienne du sujet unique, la deuxième ne l'est pas. *Nous en concluons que ce qui est en jeu en fait dans le débat avec les reales c'est la réception ou non de la solution « définitive » que Boèce prétend avoir apporté à la question de l'universel*. Les *reales* sont des *dialectici* qui privilégient, comme Abélard, le commentaire des textes logiques du corpus boécien ; c'est dans le cadre de ce commentaire qu'il y a divergence entre eux : le fondement extra-linguistique de l'universel, *res* ou *status* ? C'est, nous semble-t-il, l'interprétation qui est la plus compatible avec les textes (à la différence de celle qui voit dans les *reales* ceux qui posent, sur le plan ontologique, l'existence effective d'entités universelles ou, plus largement, non réductibles à la singularité : le texte d'Abélard dans la LI montre

[1] *La Querelle des Universaux, de Platon à la fin du Moyen Age,* Paris, 1996, p. 140.

[2] On sait que pour Abélard le signifié du prédicat universel n'est ni un nom, ni une chose mais un statut définitionnel (générique ou spécifique) : « (…) *ponitur praedicatus vero ad denotandum statum* secundum quem eam [rem] deliberari volumus, hoc est attendi eam secundum illius status proprietatem *quem ei copulamus*. ». *De intellectibus,* éd. P. Morin, p.64, § 63.

que les dits *reales* n'avaient aucune difficulté à réfuter cette interprétation, qui l'est *effectivement* dans P3, *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin). A l'intérieur de l'aristotélisme, la réductibilité du fondement extra-linguistique des universaux à une ou plusieurs réalités individuelles n'est pas une question triviale. C'est clairement une question particulièrement difficile et centrale. Elle peut expliquer la solidité et la durée du débat entre Abélard et les *reales,* là où l'affirmation de l'existence actuelle de choses universelles, non-réductibles à l'individuel, hors de la pensée entrait en conflit immédiat et flagrant avec le commentaire des textes logiques de Boèce. Or, il n'est pas douteux qu'à la différence d'un Clarembaud d'Arras, par exemple, qui, issu de l'Ecole de Chartres, ne privilégie pas le Boèce logicien, Guillaume de Champeaux dans ses œuvres proprement logiques, Gauthier de Mortagne, Joscelin de Soissons ou « l'adversaire le plus acharné » des *Nominales,* Albéric de Paris sont, comme Abélard, des *dialectici* qui commentent d'abord les textes logiques de Boèce. Il est, en ce sens, assez peu vraisemblable et, en réalité, mal attesté que l'un ou l'autre aient affirmé l'existence hors de la pensée de réalités effectivement universelles ou même simplement de réalités non réductibles à des données strictement individuelles. Tous soutiennent que « rien n'existe sinon les seuls individus »[1], en un sens de tout évidence plus fort que l'apparence triviale, c'est-à-dire dans le sens de la théorie du sujet unique qui part de l'inexistence *in re* de tout entité universelle pour des raisons autrement profondes que l'apparence triviale. On serait bien en peine sur la base de la seule apparence de dériver quoi que ce soit qui ressemble aux termes de l'aporie de l'universel chez Boèce tels que nous les avons étudiés au chapitre II. Le débat est plus subtil et doit être *contextualisé* : et le contexte c'est, certes non seulement, mais d'abord le second commentaire sur Porphyre de Boèce.

Toute l'habileté dialectique d'Abélard consiste à montrer que chacune des trois théories – loin de résoudre l'aporie de l'universel – tombe *in fine* sous le coup de cette aporie qu'elles ne font que redoubler. Aucune des trois interprétations disponibles de la théorie du sujet unique ne résout en réalité l'aporie de l'universel.

[1] Il n'y a dans les trois théories critiquées de « res universalis » qu'au sens où le sujet de l'universalité est le même que le sujet de la singularité : en ce sens – c'est-à-dire dans le contexte de la théorie du sujet unique – parler de *res universalis* n'engage absolument pas à recevoir l'existence hors de l'intellection d'une *essentia universalis* : *in re* le sujet de l'universalité est strictement singulier et individuel. Et on a vérifié qu'en effet, l'existence hors abstraction d'une *essentia universalis* est explictement niée par P3, *Quoniam de generali* et le Pseudo-Joscelin, c'est-à-dire par les meilleurs témoins que nous ayons des trois théories des *reales* critiquées dans la LI. Quant on dit que les *reales* soutiennent l'existence d'une chose universelle, nous demandons qu'on contextualise cette affirmation.

L'universel est l'unité dans la multiplicité : « n x 1 (*esse tale*) ». Abélard montre que la première théorie *ruine la multiplicité* comme les deux autres *ruinent l'unité* – l'univocité – de l'universel.

* *
*

. La théorie de l'essence matérielle.

La première théorie ruine la consistance du principe d'extensionalité (la *differentia numero*) : « l'homme Socrate est l'âne Brunellus » devient une proposition vraie dans cette théorie. On sait que Guillaume de Champeaux fut, selon l'*Historia calamitatum,* un partisan de cette première théorie avant – sous le coup des critiques d'Abélard – d'y renoncer pour adopter la théorie de l'indifférence. L'énoncé dans la LI est le suivant :

> En effet, certains conçoivent ainsi une chose universelle : ils situent dans des choses différentes par leurs formes une substance essentiellement la même, qui est l'essence matérielle des choses singulières en lesquelles elle est, et qui est en elle-même une et diverse seulement par les formes des êtres qui lui sont subordonnés. S'il arrivait que ces formes soient supprimées, il n'y aurait plus aucune différence entre les choses qui se différencient les unes des autres par la seule diversité des formes, puisque leur matière est absolument la même essentiellement. Par exemple, dans les hommes singuliers différant par le nombre, il n'y a que la même substance de l'homme qui est, ici, Platon par ces accidents-ci et, là, Socrate, par ces accidents-là[1].

C'est ainsi que le même sujet est singulier et universel : singulier, il l'est par les formes accidentelles qui le singularisent – et tel qu'il ne demeure pas séparé d'elles *actualiter in re*[2] – ;

[1] LI, éd. Geyer, p. 10^{17-25} : « Quidam enim ita rem universalem accipiunt, ut in rebus diversis ab invicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diversa. Quas quidem formas si separari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diversitate ab invicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia, ibi Socrates per illa. »

[2] Ce qu'Abélard prend soin de préciser : « (…) idem per advenientes formas singuare sit, sine quibus naturaliter in se subsistit et *absque eis nullatenus actualiter permanet.* » Il n'y a pas *in re actualiter* de *res universalis* : c'est nécessaire si l'on veut maintenir la théorie du sujet unique qui est entièrement construite pour éviter d'avoir à poser une entité universelle existant (« actualiter ») *in re.* L'unité de l'espèce est une potentialité naturelle qui n'existe

universel il l'est tel que si les formes qui singularisent cette « matière » sont supprimées *actualiter in intellectu* par le geste abstractif de la *ratio* - une suppression *impossible in re* -, alors toute différence entre les individus disparaît, et ne demeure qu'une seule et même matière générique ou spécifique. On retrouve cette théorie dans le *Pseudo-Rabanus* (P3) comme on l'a vu plus haut. Cette théorie est aussi l'*antiqua sententia* critiquée dans *Quoniam de generali ;* elle est également critiquée par le Pseudo-Joscelin. Pour P3, nous avons :

> Semblablement les genres et les espèces ont leur être individué, cependant la même chose qui est individuée, *je peux la distinguer par la raison* une fois écartés ces accidents par lesquels elle a l'existence dans cette conjonction-là, et [je peux] examiner cette chose simple et pure, qui, ainsi *considérée* est la même avec celle qui est dans cet individu-là. Et, de cette manière, *je l'intellige* universelle. En effet, la nature n'exclut pas que cette chose puisse être pure s'il arrivait que tous ces accidents par lesquels elle a l'être actuel soient écartés. Mais parce qu'il n'arrivera j*amais* de manière actuelle qu'une chose quelconque existe en un temps quelconque sans les accidents *par lesquels elle existe*, de ce fait cette chose universelle ne sera *jamais* touvée pure. Et pour cette raison intelliger cette chose universelle pure par le discernement de la raison est, certes, l'intelliger autrement qu'elle n'existe en acte (et cependant cette intellection n'est pas fausse) […][1].

Suit l'affirmation que les universaux – *in quantum sunt universalia* – « sont dits n'être rien » et que, quant à l'être (*essentialiter*) seuls existent les individus. La théorie soutient l'identité d'essence entre des individus divers par leurs formes : c'est la thèse de base de la théorie de l'essence matérielle. Maintenant, sur cette thèse et la théorie qui l'expose pèse une triple contrainte : Principe n°1 - les universaux n'ont et ne peuvent avoir

---

actuellement qu'*in intellectu* : « et eadem, teste Boethio et subsistunt singularia et intelliguntur universalia » explique Abélard *au sujet* de la théorie de l'essence matérielle (LI, éd. Geyer, p. 11^{8-9}).

[1] Pseudo-Rabanus (P3), éd. Y. Iwakuma, p. 44 : « Similiter genera et species habent suum esse individuata, tamen eandem rem quae individuata est, remotis accidentibus illis per quae habet existere in ipsa coniunctione, *ratione possum distinguere* et rem illam simplicem et puram considerare, quae ita considerata est eadem cum illa quae in illo est individuo. Et sic universalem eam *intelligo.* Non enim repugnat natura quin posset esse illa res pura, si omnia accidentia illa per quae habet esse actuale posse removeri contingeret. Sed quia actualiter nunquam futurum est quid res aliqua sine accidentibus eis per quae existit aliquando existat, ideo nec actualiter res illa universalis pura invenietur . Et ideo intelligere rem illam puram universalem rationis discretione est quidem intelligere eam aliter quod actualiter se habeat (nec tamen falsus est intellectus) […].» Mais, « itaque genera et species inquantum sunt universalia nihil dicuntur esse, quia nusquam pura inveniuntur. Nulla enim enim essentialiter existunt nisi sola individua »(p. 44-45).

l'être en acte *in re* mais seulement *in intellectu* : leur ancrage *in re* est celui d'une identité *en puissance* entre l'être de Socrate et l'être de Brunellus, une identité qui n'est pas et ne sera jamais actualisée *in re* et qui ne peut l'être que sous le regard abstractif de la *ratio* ; Principe n° 2 : l'abstraction consiste en un dépouillement des formes accidentelles – autrement dit le caractère non vain de l'abstraction est fondée sur une principe d'individuation d'une même matière par des formes opposées ; Principe n° 3 : la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité est assertée : la théorie professée se veut une interprétation de la solution boécienne par le sujet unique de l'aporie de l'universel[1] ; on a, en effet, avec P3 : « Itaque haec sunt quidem singularia, cogitantur vero universalia »[2], une affirmation à comparer avec l'énoncé de la théorie de l'essence matérielle dans la LI : « […] et eadem [soutient la théorie] teste Boethio et subsistunt singularia et intelliguntur universalia »[3]. Nous avons remarqué que ces trois points sont explicitement affirmés par la théorie de l'essence matérielle critiquée dans la LI. Ils le sont aussi dans P3. J. Brumberg-Chaumont – comme nous l'avons déjà noté – souligne certaines divergences entre la théorie de l'essence matérielle (de la LI) et la théorie de P3. Mais ces trois points leurs sont – incontestablement – communs. Par ailleurs que les partisans de la théorie de l'essence matérielle dans la LI nivellent complétement différences spécifiques et accidents n'est pas sûr puisque, selon la LI, les partisans de cette théorie ou des partisans de cette théorie soutenaient que si la différence spécifique est accidentelle au genre, elle ne l'est pas – comme nous l'avons vu – à l'espèce. Donc, soutiennent-ils, la même différence qui est accidentelle au genre est substantielle à l'espèce, et ceci à la différence d'une propriété accidentelle. Donc, pour eux, la différence substantielle n'est pas absolument réductible à l'accidentel puisqu'il y a un sens à dire qu'elle n'est pas accident (au sens, donc, où elle constitue l'espèce).

[1] On retrouve les trois caractères de la théorie de l'essence matérielle distingués par J. Marenbon (« Life, Milieu and Intellectual Context » in *Cambridge Companion to Abelard*, p. 32-33) : 1°) tous les individus d'une espèce ont une essence réelle en commun, 2°) le genre est la matière de l'espèce qui est un genre informé, de même que l'individu est une espèce informée par des traits accidentels, 3°) par une processus mental de « dénudation » ont peut « déshabiller » l'individu de ses formes et obtenir l'espèce et il en est de même pour l'espèce par rapport au genre. Cf . aussi A. de Libera, *L'art des généralités,* Paris, 1999, p. 311-319 et J. Brumberg-Chaumont, « Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires de l'*Isagoge* d'Abélard et du Pseudo-Raban (P3), in *Compléments de substance,* 2007, p. 67-84, ici p. 67. Maintenant pour P3, pour la LI et pour *Quoniam de generali,* il faut ajouter que l'identité d'essence est inactualisable *in re* et que la théorie boécienne du sujet unique est explicitement assertée.

[2] Ed. Y. Iwakuma, p. 47.

[3] LI, éd. Geyer, p. 11^{8-9}.

Que cette thèse relève de la théorie de l'essence matérielle dans la LI est certain, puisque c'est seulement dans cette théorie qu'il y a un sens à faire des formes spécifiques des accidents du genre (les deux autres théories ne soutiennent pas cela). Donc, il n'y a pas incontestablement de nivellement complet entre différences spécifiques et accidents dans la théorie de l'essence matérielle telle que la présente la LI – puisque les différences spécifiques sont seulement accidentelles au genre (et non à l'espèce) – ce qui est aussi ce que soutient P3. Ceci dit, nous ne contestons pas qu'il y ait des différences notables entre P3 et la théorie de l'essence matérielle, mais nous soutenons seulement que sur les trois points essentiels et structuraux susmentionnés (1°) l'impossibilité de tout existence en acte des universaux hors intellection ; 2°) l'individuation par les formes (et donc, l'abstraction comme *denudatio*) ; 3°) l'assertion que la théorie du sujet unique de Boèce résout l'aporie de l'universel), il n'y a pas de divergences.

Dans *Quoniam de generali,* nous avons :

> Il y a une doctrine ancienne et comme enracinée en d'anciennes erreurs selon laquelle chaque genre précède ceux qui lui sont subordonnés et tel qu'à lui-même, qui précède naturellement, adviennent en s'y ajoutant certaines formes qui contractent cette nature générique[1].

L'auteur précise que

> […] quicquid existit, etiam secundum eorum sententiam, est individuum[2].

Et cela parce que

> […] non concedunt actu remanere animal destructis omnibus accidentibus quibus inferioratur[3].

Donc, on a ici aussi 1°) l'impossibilité de la subsistance en acte de l'universel (puisque une nature non individuée non seulement n'existe pas *in re* mais aussi ne peut pas exister *in re,* au sens du paragraphe 3 de *Quoniam de generali* (dans l'édition de J. Dijs) : la suppression des accidents entraînent *necessairement* la suppression de cet animal et la suppression de cet animal entraîne nécessairement la suppression de l'animal) ; 2°) l'abstraction est une *denudatio* et il y a individuation par les formes ; et 3°) on a l'affirmation que le sujet individué – cet animal-ci – est *idem* que le sujet de l'animal (puisque la supression de l'un équivaut à la

[1] J. Dijs, éd. cit. p. 93-94, § 2 : « Est autem antiqua sententia et quasi antiquis erroribus inveterata, quod unumquodque genus naturaliter praeiacet suis inferioribus, cui naturaliter praeiacenti superveniunt formae quaedam, quar redigunt ipsam generalem naturam . »
[2] J. Dijs, éd. cit., p. 100, § 16 ;
[3] J. Dijs, éd. cit., § 3, p. 94.

suppression de l'autre).

Enfin, dans le Pseudo-Joscelin, on a :

> Et, d'abord, examinons cette doctrine dont la position est la suivante : l'homme est une certaine espèce, une chose essentiellement une à laquelle adviennent certaines formes qui font Socrate. Les formes qui font Platon et tous les autres individus de l'homme informent dans le même temps et de la même manière cette [matière] essentiellement la même. Et quelque chose n'est pas dans Socrate – exceptées ces formes informant cette matière pour faire Socrate – qui ne soit cela même qui, identiquement et dans le même temps, est informé dans Platon par les formes de Platon. Et cela, ils l'entendent ainsi pour chaque espèce par rapport à ses individus et pour chaque genre par rapport à ses espèces[1].

On a, donc, ici le principe de l'individuation par les formes et le principe parallèle de l'abstraction de l'universel comme *denudatio* de la matière générique. Par ailleurs, la théorie du sujet unique est assertée :

> […] cum idem sit animal universale et ipsum in inferiori [§ 36 de l'édition de P. King].

Ainsi, dit le Pseudo-Joscelin : « Ils ajoutent : « L'animal universel languit mais non en tant qu'il est universel » (« Addunt : « Animal universale languet sed non in quantum est universale », § 37, éd. cit.). Autrement dit, comme le sujet de l'universalité (la matière « informe ») et le sujet de la singularité (la matière *informata*) est, dit le Pseudo-Joscelin, « idem », on peut dire que l'animal universel reçoit l'accident « langueur », mais non en tant qu'il est « informe » mais seulement en tant qu'il est « informé ». Donc, ici aussi, les principes n°2 et n°3 sont explicitement soutenus. Le prinicipe n°1 (l'impossibilité de l'existence actuelle et effective – hors abstraction – d'une chose universelle, commune à Socrate et à Platon et l'existence seulement en puissance de cette communauté) est-il aussi présent ? On peut penser que le principe est soutenu parce qu'il est structurellement lié à l'assertion de la théorie du sujet unique et que cette théorie est effectivement affirmée selon le Pseudo-Joscelin par les partisans de la théorie de l'essence matérielle. En effet, le sujet ne peut être unique que parce que ce qui est singulier en acte *in re* n'est pas aussi universel en acte *in re*

[1] Pseudo-Joscelin, éd. P. King, § 33, p. 10 : « Et primum hanc sententiam inquiramus cuius haec est positio : Homo quaedam species est, res una essentialiter cui adveniunt formae quaedam et efficiunt Socratem. Illam eamdem essentialiter eodem modo nunc informant formae facientes Platonem et caetera individua hominis. Nec aliquid est in Socrate praeter illas formas informantes illam materiam ad faciendum Socratem, quin illud idem eodem tempore in Platone informatum sit formis Platonis. Et hoc intelligunt de singulis speciebus ad individua et de generibus ad species ».

et ceci à moins d'une contradiction immédiate et imparable. Donc le sujet qui est singulier en acte hors intellection *ne peut en aucun cas* être universel en acte hors intellection (ce qu'il est par contre *in intellectu*) mais il ne peut l'être qu'en puissance – une potentialité qui n'est par conséquent actualisable qu'*in intellectu.* Or, comme l'identité du sujet informe et du sujet informé est explicitement affirmée dans la version que le Pseudo-Joscelin donne de la théorie de l'essence matérielle, on est en droit d'en déduire que le principe n°1 (la communauté de l'universel, bien fondé *in re,* n'est actualisable qu'*in intellectu*) est, là aussi, soutenu. Il reste, cependant, qu'alors que ce principe est *explicitement* asserté par P3, par la LI et par *Quoniam de generali,* il ne l'est pas explicitement dans le texte du Pseudo-Joscelin. On peut penser que ce principe n'est pas explicité parce que le Pseudo-Joscelin veut faire à la théorie une objection selon laquelle il suivrait de cette théorie que Socrate qui est à Athènes est aussi et en même temps à Rome puisque Socrate qui est à Athènes est identique à l'homme et que – théorie du sujet unique oblige – l'homme qui est en Platon est au même moment à Rome. Dans cet argument, il semble qu'on pose qu'il y a une identité non pas en puissance hors intellection et en acte seulement *in intellectu* mais bien une identité actuelle entre Socrate (qui est Athènes) et Platon (qui est à Rome), identité qui, par la médiation du sujet unique, implique que Socrate - puisque il y a identité entre Socrate et l'homme - dans le même temps où il est à Athènes soit aussi à Rome. Mais cette objection est faite aussi par l'auteur de *Quoniam de generali*, alors même que celui-ci affirme explicitement le principe n° 1 comme élément constitutif de la théorie de l'essence matérielle, soit l'idée qu'il est impossible qu'existe en acte une matière générique non individuée et donc non séparée en acte en des individus divers. L'objection conduit l'auteur de *Quoniam de generali* a voir dans la théorie de l'essence matérielle une hérésie puisque de cette théorie, est-il soutenu, découle que l'âne (universel) qui est Paris, par ces formes et à Reims, par ces autres, a la même ubiquité que Dieu, *« quod nefas est dicere »*. Donc, si nous pousuivons sur cette ligne de raisonnement, nous devons conclure : l'ubiquité de la chose universelle exclut la réception du principe n°1 qui n'est, donc, pas soutenu dans la Pseudo-Joscelin et si le principe n°1 n'est plus soutenu, alors le principe ontologique boécien qui veut que n'existent en acte que des entités individuelles (ici « individuata ») n'est plus respecté. Dans ce cas, la théorie n'est pas un commentaire possible du texte de Boèce sur l'*Isagogê* (puisque Boèce a « démontré » que ne peut exister aucune *res una sive*

multiplex qui soit universelle (en acte)). On a alors le problème suivant : si nous suivons ce raisonnement, on doit en conclure que le principe n°1 (soit : impossible que puisse exister en acte une nature non particularisée) n'est pas soutenu par la théorie de l'essence matérielle non seulement dans le *Pseudo-Joscelin* mais *aussi* dans *Quoniam de generali* ; or, il est incontestable que ce principe est soutenu dans *Quoniam de generali* (« non concedunt actu remanere animal destructis omnibus accidentibus quibus inferioratur »). On remarquera que cette objection à la théorie de l'essence matérielle n'est pas faite par Abélard dans la LI pas plus, d'ailleurs, que dans la LNPS (où Abélard dérive aussi une hérésie mais pas du tout sur la base d'une ubiquité de l'essence universelle mais sur la base de la simplicité en soi de cette *essence* qui la rend indiscernable de l'essence divine – qui est seule essentiellement une en soi, nous y revenons). Comment résoudre ces contradictions ? Il nous semble qu'en réalité, il faut distinguer deux choses : 1°) l'énoncé de la théorie de l'essence matérielle et 2°) les objections, qui, ici ou là, lui sont faites. L'ubiquité actuelle de l'*essentia universalis* est une *conséquence* de la théorie (et non une affirmation primaire de cette théorie). En effet, *Quoniam de generali* dit que – face à ce type d'objections – les partisans de la théorie de l'essence matérielle répondent qu'

> ils disent [1] ni la matière de Socrate, [2] ni la matière de Socrate *et* Socrate recevoir les accidents, mais seulement l'inférieur lui-même, c'est-à-dire Socrate[1].

Donc, ils n'admettent pas que l'homme à qui advient l'accident « être dans ce lieu-là : Rome » et l'homme à qui il advient l'accident « être dans ce lieu-ci : Athènes » soit le même homme, parce que l'accident n'advient pas soit à la *materia Socratis* soit - indifféremment (« utrumque » dit le texte) - à Socrate et à la matière de Socrate mais seulement à Socrate. Comprenons : cet accident n'advient pas à la *materia* en tant qu'*informis* mais seulement à la *materia* en tant qu'*informata.* Donc, la conséquence absurde dérivée par le Pseudo-Joscelin et *Quoniam de generali* n'est – affirment-ils – pas dérivable. En effet, il faut distinguer entre, d'une part, la matière de Socrate qui, antérieurement à son information, n'est *ni ici ni là* puisqu'elle est *informis* (et que le lieu est un accident) et, d'autre part, Socrate (la *materia informata*), même si, par ailleurs, nous admettons qu'hors de l'esprit, il est impossible qu'existe une *materia Socratis* qui ne soit pas dans tel lieu ou dans tel temps et ainsi ne soit pas « informata» ou

[1] J. Dijs, éd. cit., p. 98, § 13 : « […] nec dicunt accidentia Socratis pati nec materiam nec utrumque, sed ipsum inferius, idest Socratem ».

« inferiorata » ou « individuata ». Il est évidemment absurde d'affirmer que la matière *informis* est ici ou là, puisqu'elle est, justement, *informis.*

Pourquoi, cet argument ne convaint pas l'auteur de *Quoniam de generali* ou le Pseudo-Joscelin ? La réponse est simple et donnée en toute clarté par *Quoniam de generali* : *parce que* les partisans de la théorie de l'essence matérielle soutiennent la théorie boécienne du sujet unique, laquelle exige qu'il y ait une identité réelle et actuelle entre le sujet de l'universalité et le sujet de la singularité. Donc, dit *Quoniam de generali,* ils ne peuvent pas d'un côté soutenir la théorie du sujet unique – ce qui est *informis* est cela même qui est informé – et de l'autre soutenir que ce qui arrive à Socrate (l'accident « être à Athènes ») n'arrive pas la *materia Socratis,* parce que Socrate et la *materia Socratis* c'est la même *essentia* :

> Mais en invoquant cela, ils n'échappent pas [à l'objection] ; en effet tout ce que Socrate supporte, l'homme qui est en Socrate et qui est la matière [de Socrate] le supporte identiquement ; et , comme on l'a déjà dit, l'homme, matière de Platon, soutient ces mêmes [accidents], puisqu'il n'y a qu'une seule et même essence[1].

Donc, on l'a compris, le principe n°1 est bien soutenu par les partisans de la théorie de l'essence matérielle dans *tous* ces textes : il est bien clair que personne – pas même les partisans de la théorie de l'essence matérielle – ne soutiennent cette absurdité : c'est le même homme qui recoit l'accident « loco-temporel » « être à t1 à Athènes » et l'accident contraire « être à t1 à Rome ». C'est évidemment absurde pour tout le monde. Personne ne propose cela. Mais certains (l'auteur de *Quoniam de generali* et le Pseudo-Joscelin) affirment que c'est une conséquence *inévitable* de la théorie de l'essence matérielle. Ce contre quoi les partisans de la théorie de l'essence matérielle *invoque le principe n°1* : aucune nature ne peut exister *in re* qui ne soit *individuata* et, donc, la nature, en tant qu'universelle, est « informis » ; de là, elle ne peut être ni ici, ni ailleurs : elle n'est nulle part - « nusquam univenitur pura », dit P3 ! Mais, *Quoniam de generali,* invoque alors un autre principe de la théorie – notre principe n° 3 – qui est explicitement asserté par les mêmes : il y a idendité – et identité actuelle et réelle – entre l'universel – en l'occurrence ici la *materia informis* – et le singulier – la *materia informata.* Et cette identité réelle, actuelle –

[1] Suite du texte cité plus haut (éd. J. Dijs, p. 98, § 13) : « Sed propter hoc non evadunt ; quicquid enim sustentat ipse Socrates, illud idem sustentat homo qui est in Socrate, qui est materia ; et, ut dictum est, haec eadem sustentat homo materia Platonis, cum sit una et eadem essentia. »

le sujet unique est réel pour Boèce – oblige, étant joint au principe n° 2, à concéder que ce à quoi il arrive d'être à t1 à Athénes est *idem* que la *materia informis,* identité réelle et actuelle qui s'applique aussi à ce que à quoi il arrive au même instant d'être à Rome et qui n'est pas moins identique à la *materia informis*. De là, si on combine le principe n° 2 (l'individuation par les formes) et le principe n°3, on aboutit nécessairement à la conséquence – absurde et insoutenable pour tout le monde – que l'âne qui est Paris est au même moment à Reims. Autement dit, le principe n°1 ne peut sauver la situation et préserver la théorie de l'essence matérielle de cette absurdité fatale, *que* si on sacrifie soit le principe n°2, soit le principe n°3. Et comme nous allons le vérifier, aussi bien le Pseudo-Joscelin que *Quoniam de generali* – bien que de manière radicalement différente (l'universel/*collectio* pour le Pseudo-Joscelin et l'universel/ *status* ou *respectus* pour *Quoniam de generali*) – veulent absolument maintenir la théorie du sujet unique ; donc, comme ils veulent maintenir le principe n°1 (ne peut exister en acte hors de l'intellection que ce qui est individuel), c'est le principe n° 2 qui va disparaître (l'individuation de la matière générique par les formes). On comprend bien que tout ce débat perd tout son sens si le principe n° 3 (la théorie boécienne du sujet unique) n'est plus asserté. Si on pose seulement le principe n°1 et le principe n°2, mais non le principe n°3, la conséquence absurde de l'ubiquité de l'âne *ne peut plus être dérivée.* C'est un fait. S'il n'y a pas identité entre la *materia informis* et la *materia informata* on ne peut plus poser que ce qu'on affirme de l'une (qu'elle est à t1 à Paris), on l'affirme aussi de l'autre. Autrement dit, le principe n° 3 (qu'Abélard va abandonner) et qui est commun aux théories positivement soutenues dans P3, dans le Pseudo-Joscelin et dans *Quoniam de generali* (ce que confirme la LI) est un élément structurel du débat autour de ces théories. Si on oublie ce troisième principe les arguments avancés ici ou là *ne peuvent plus porter*. Et on va vérifier, en effet, qu'Abélard se fonde aussi sur la théorie du sujet unique que veut soutenir la théorie de l'essence matérielle qu'il critique pour conduire cette théorie à l'inconsistance. Nous espérons ainsi avoir suffisamment démontré que les trois principes susmentionnés sont constitutifs de la théorie de l'essence matérielle présente dans P3, dans *Quoniam de generali,* dans le Pseudo-Joscelin et enfin dans la LI. En effet, ce que *prouve* l'argument de l'âne ubiquiste c'est que les partisans de la théorie de l'essence matérielle ne peuvent renoncer – sans renoncer à la théorie elle-même – à aucun des trois principes susmentionnés. De là, il est particulièrement solidement établi que ces trois principes sont bien

constitutifs de la théorie de l'essence matérielle dans la LI, dans P3, dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin. Différemment, les théories de l'indifférence vont accentuer le principe n°1, conserver le principe n°3 et rejeter le principe n°2 ; quant à Abélard, il va rejeter tant le principe n°2 que le principe n°3, et ne conserver que le principe n°1 (d'une manière toute particulière puisque les statuts sont « par œuvre de la nature », bien qu'ils ne soient réductibles à aucune *res* ou à aucune *essentia*!) Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que les trois principes sont soutenus ensemble par la théorie de l'essence matérielle critiquée dans la LI, dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin (en plus de leur présentation positive dans P3). Ce qui ressort des critiques formulées dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin, c'est que le principe n° 1 et le principe n° 3 sont *inséparables* : en effet, si la négation du principe n° 1 est soutenue, alors le principe n°3 est une contradiction dans les termes - ce qui est singulier en acte est aussi universel en acte (et, donc, le même sujet est et n'est pas singulier en acte) ; il faut, donc, compléter le principe n° 3 par le principe n° 1 (qui énonce que ce qui est singulier en acte ne peut jamais être universel en acte, bien qu'il le soit en puissance, une puissance qui n'est actualisable qu'*in intellectu* et jamais, *sans contradiction*, *in re*). Ce que montre les objections sur l'âne ubiquiste, c'est 1°) que si on fait intervenir en tiers (entre le principe n° 1 et le principe n° 3) le principe n° 2 (l'individuation par les formes), alors la combinaison entre les principes n°2 et n°3 conduisent à l'âne ubiquiste[1], c'est-à-dire à la

[1] Cet âne qui recoit l'accident « être à t1 à Paris » est identique (en acte : réellement) à l'âne (par le principe n° 3) et, par le principe n°2, le même âne est individué en cet âne qui reçoit l'accident « être à t1 à Reims », cet âne rémois qui, toujours par le principe n° 3, est actuellement identique à l'âne. De là, le même âne – sujet unique de l'universalité et de la singularité oblige – est au même moment à Reims et à Paris, puisque, par le principe n° 2, la même *materia* est individuée par des formes opposées. Si le singulier est actuellement identique à l'universel et qu'il y a identité entre la matière de cet individu et la matière de cet autre (et non seulement « consimilitudo »), alors, de ce que (A) le premier individu est actuellement identique à la *materia* (par le principe 3), de ce que (B) la *materia* est la même en cet individu et en cet autre (par le principe 2), et de ce que (C), la *materia* est actuellement identique au deuxième individu (par le principe 3), il suit *per medium* que le premier individu est identique au second. Si, pour s'en sortir, on dit, en faisant fond sur le principe n° 1, que cette identité est seulement potentielle, il faut distinguer de manière essentielle la *materia informis* et la *materia infomata*, puisque ce qu'on peut dire de l'une (la *materia informis*) – qu'elle est identique en acte en plusieurs – on ne peut pas le dire de l'autre (qui ne l'est qu'en puissance) : donc, on ne peut plus soutenir l'identité actuelle (réelle) entre la *materia informis* et la *materia informata* et on doit soutenir que la *materia informis* - finalement - n'est pas *informée* par les accidents opposés « être à t1 à Paris/ être à t1 à Reims » mais que *seuls* cet âne-existant-ci ou cet âne existant-là le sont: de là, il faut distinguer *deux* sujets (la *materia informis* et la *materia informata*) et la théorie du sujet unique n'est plus soutenue (le principe n° 3 est abandonné) ; on sort alors du commentaire boécien (ce qu'Abélard est seul à assumer et que refusent les *reales* critiqués par Abélard qui soutiennent tous expressément la théorie du sujet unique selon la LI). *La réfutation ne fonctionne que si les partisans de la théorie de*

négation du principe n°1, ce qui est une conséquence fatale à toute la théorie puisque nous avons compris que le principe n°3 n'est non-contradictoire que si et seulement si le principe n°1 est vrai (i.e. que si le même sujet n'est pas en acte universel (non-singulier) et singulier (non-universel)). Cette démonstration est commune à *Quoniam de generali* et au Pseudo-Joscelin. Or, elle ne porte que si la théorie de l'essence matérielle soutient la théorie du sujet unique. Ceci dit, nous allons aborder avec Abélard une réfutation qui se situe à un niveau logique plus profond et plus fondamental, puisqu'il va en résulter que même lorsque le principe n°3 (la théorie du sujet unique) n'est plus combiné avec le principe n°2 (l'individuation par les formes), ce principe n°3 reste intenable, comme le confirmera la réfutation des deux théories de l'indifférence. Résumons donc la situation : le principe n° 2 joint au principe n°3 a pour conséquence l'âne ubiquiste ; pour éviter cette conséquence, les partisans de la théorie de l'essence matérielle (nous dit *Quoniam de generali*) invoque le principe n°1, mais ce principe n° 1 ne peut être efficacement invoqué (pour poser que l'accident loco-temporel qui advient à la *materia* en tant que *formata* ne lui advient pas en tant qu'*informis*) que *si* le principe n°3 (qui pose que la *materia informis* est rigoureusement identique à la *materia formata*) est abandonné. Et l'argument est efficace justement parce que les partisans de la théorie de l'essence matérielle ne veulent pas abandonner le principe n°3. Autrement dit, le principe n°1 ne peut être efficacement invoqué pour éviter l'argument de l'âne ubiquiste que s'il conduit, finalement, non seulement à nier que le même sujet soit *en acte* et *informis* (universel) et informé (non-universel) mais en plus à poser que, en fin de compte, la *materia informis* ne peut être identifiée à la *materia formata*, puisque ce qui advient à la seconde - l'accident loco-temporel « être ici à tn » - ne peut advenir à la première, ce qui est fatal au principe n° 3. Ce que prouve l'argument de l'âne ubiquiste, c'est non pas que les partisans de la théorie de l'essence matérielle ne soutiennent pas le principe n°1 - au contraire, ils l'invoquent explicitement selon *Quoniam de generali* pour parer l'argument - mais que ce principe n°1 ne peut parer efficacement cet argument que s'il conduit finalement à renoncer au principe n°3 (la théorie du sujet unique), ce qui est une conséquence fatale pour les deux partis du débat dans *Quoniam de generali* ou dans le

l'essence matérielle refusent d'abandonner la théorie boécienne du sujet unique de la singularité et de l'universalité. C'est le point décisif sur la nature du lien entre la théorie de l'essence matérielle et la théorie boécienne du sujet unique. Le lien selon P3, la LI, *Quoniam de generali* et le Pseudo-Joscelin est bien structurel dans l'esprit des auteurs de tous ces textes lorsqu'ils énoncent la théorie de l'essence matérielle ou lorsqu'ils la réfutent.

Pseudo-Joscelin. On peut alors (*Quoniam de generali* et le Pseudo-Joscelin) abandonner le principe n° 2. Ce qu'Abélard va montrer, c'est que cela ne suffit pas : il faut abandonner le principe n° 2 et, aussi, le principe n° 3, c'est-à-dire sortir du commentaire de Boèce, ce que les *reales* ne sont pas prêts à faire.

Dans toutes ces sources, la théorie de l'essence matérielle est - comme on peut le constater - remarquablement stable : elle combine la théorie boécienne du sujet unique de la singularité et de l'universalité, accompagnée de l'ontologie réduite à l'individuel caractéristique de cette théorie, avec un principe d'individuation par les formes. Dans toutes les sources que nous avons examinées, on retrouve, combinés autour de l'idée d'une identité matérielle entre les individus de même genre, ces trois caractères : 1° - la théorie abstractionniste du sujet unique de Boèce ; 2° - une ontologie réduite en acte à l'individuel ; 3°- un principe d'individuation par les formes (substantielles et accidentelles). La vraie différence avec les deux autres théories critiquées dans la LI n'est pas la réception *in re* de l'existence (effective, actuelle) d'une *res universalis.* Qu'on comprenne cette existence actuelle en un sens trivial ou au sens non-trivial d'une ontologie admettant que toutes les entités nécessaires à la logique ne sont pas des entités réductibles à l'individuel, cette existence actuelle n'est, en aucun des deux sens, soutenue par les textes que nous venons d'examiner. Le principe d'une ontologie admettant au nombre des entités réelles (nécessaires à la logique) des entités non réductibles à l'individuel (un principe évidemment soutenu par de très nombreuses théories réalistes anciennes, médiévales, ou modernes) est incompatible avec P3, l'*antiqua sententia* de *Quoniam de generali* et même avec la LI (où Abélard réfère cette théorie à la solution boécienne qui pose que le même sujet qui subsiste singulier est intelligé (et non subsiste) universel). La vraie différence avec les théories de l'indifférence, comme nous allons le voir, c'est le principe n° 2 - l'individuation par les formes - et non le principe n° 1 qui serait affirmé par les théories de l'indifférence et nié par la théorie de l'essence matérielle. En réalité, toutes ces théories ont en commun le principe n° 1 tel qu'il pose que toutes les entités nécessaires à la théorie professée peuvent être réduites à des entités strictement individuelles, un principe faux dans de très nombreuses théories réalistes et ceci à toute époque de l'histoire des théories logiques. Toutes ces sources confirment, pour la théorie de l'essence matérielle, les trois points susmentionnés qui sont, donc, nécessaires pour avoir une image *exacte* et équilibrée de la théorie de l'essence matérielle. Il n'y a pas pour cette théorie – dans les

sources que nous avons examinées – d'entités non-réductibles à l'individuel - « nulla *essentialiter* existunt nisi sola individua » est-il soutenu - et l'expression « res universalis » n'engage pas une ontologie étendue à des entités non-réductibles à des entités strictement individuelles *in re* : la *res universalis* n'a pas d'existence actuelle en dehors de l'intellection de la *ratio*. Au contraire, elle est strictement réductible, par la théorie du sujet unique, à une *res* individuelle tel qu'il n'y a de manière effective, actuelle, hors de l'abtraction que des *res* individuelles. La *res universalis* est ainsi réductible *in re* à son contraire – la *res singularis* – telle que, bien entendu, personne ne songe à soutenir que la même *res* puisse être en acte et universelle et non-universelle. Poser un tel principe de réductibilité n'est nullement évident et la plupart des théories logiques effectivement réalistes rejettent formellement un tel principe. Or ce principe est particulièrement bien attesté dans les sources les plus précises que nous ayons sur cette théorie. Par exemple, dans P3, il est soutenu que la suppresssion d'un *proprie proprium* comme la « potentia discendi geometriam », implique la suppression de tous les individus de l'espèce dont il est un propre, mais que cette suppression n'implique pas la suppression de l'espèce en tant qu'elle est une «res universalis », parce que, même s'il est actuellement impossible qu'existe un être humain individuel qui n'ait pas le propre en question, la « res universalis » peut en tant que nature spécifique être conçue indépendamment du propre, comme tout *fundamentum* peut être conçu indépendamment de « suum fundatum ». Mais cette « autonomie » de la *res speciei* par rapport au propre n'a aucune actualité en dehors de la considération abstractive de la *ratio :* « […] quae res *mentis ratione* in natura sui, id est in universalitate sua, naturaliter suo proprie prior esse consideratur » (P3, éd. Y. Iwakuma, p. 272). La distinction entre *res individualis* et *res universalis* permet ainsi de concilier deux points de vue apparemmment contradictoires : 1°) Il est impossible qu'existe une *res speciei* qui n'ait pas le propre (selon Boèce) et 2°) l'espèce est antérieure au propre et, donc, ne dépend pas de lui pour être (Porphyre). La réponse de P3 est que la suppression du propre implique la suppression de tous les individus de l'espèce, mais qu'elle n'implique pas la suppression de l'espèce en tant que « res universalis », parce que l'espèce peut être conçue indépendamment du propre, *seulement* au sens où elle peut être conçue indépendamment de toutes les conditions qui l'individuent et sans lesquelles elle n'a aucune existence en dehors de la pensée, c'est-à-dire uniquement au sens où elle est *in abstracto* une *res universalis*.

Ainsi, soutient P3, Porphyre qui dit que l'espèce est antérieure au propre et Boèce qui dit que le propre ne peut être séparé de l'espèce ne sont pas « contraires » l'un à l'autre : « aliud enim est intelligi, aliud separari ». Ainsi P3 soutient que l'inférence « si l'espèce peut être intelligé antérieurement au propre, alors le propre peut être séparé de l'espèce » est une inférence *fausse* : en effet, la separation n'a lieu qu'entre des choses existantes (« […] quemadmodum coniunctio non potest fieri nisi de rebus existentibus, ita etiam separatio non potest fieri nisi de rebus post separationem existentibus »)[1]; or, il est faux que le propre puisse être séparé d'une chose de l'espèce *existante – c'est-à-dire* d'une *res individualis* – sans la suppression de cette chose (individuelle) ; par contre, je peux concevoir la *res speciei* indépendament du propre, au sens où je peux concevoir une *res universalis* indépendammment de toutes les conditions qui l'individuent et sans laquelle elle n'a aucune existence actuelle en dehors de la pensée et, dans ce cas, concevoir la *res universalis* n'implique pas de concevoir tel propre. L'idée d'abstraction est essentielle dans cette argumentation : ainsi ce que dit Boèce est vrai *in concreto* (aucun homme existant ne peut exister sans la « potentia discendi geometriam ») et ce que Porphyre dit (l'espèce est naturellement antérieure au propre et donc la suppression du propre n'implique pas la suppression de l'espèce) est vrai *in abstracto,* c'est-à-dire de la *res speciei* en tant qu'elle peut être conçue indépendamment de toutes les conditions qui la concrétisent et sans lesquelles elle n'a aucune existence hors de l'abstraction : ainsi ce qui est faux de la *res individualis* (qu'elle peut être séparée du propre) est vrai de la *res universalis,* mais uniquement, explique P3, au sens où « aliud enim est intelligi, aliud separari est » : « Une chose, en effet, est d'intelliger, une autre d'être séparé ». La séparation est impossible dans l'existence (il ne peut pas exister d'homme qui n'ait le propre en question) mais elle est possible dans l'intellection (je peux intelliger la nature de l'homme sans intelliger la *potentia discendi geometriam* qui n'est pas un caractère définitionnel - genre ou différences - de la *res speciei*). Donc Porphyre et Boèce ont tous les deux raison parce que « aliud est separari, aliud est intelligi ». Dans cette théorie, il n'y a pas hors de l'abstraction de chose universelle - entendons : de chose non réductible à une chose strictement individuelle - et cela de manière essentielle dans la *structure* même de l'argumentation. Il ne fait aucun doute que les principes n°1 et n°3 non seulement sont soutenus mais en plus sont compris comme *essentiels* à la théorie professée. Si l'on compare ce texte au texte

[1] P3, éd. Y. Iwakuma, p. 272.

équivalent dans la LI, la différence saute aux yeux : ce que P3 appelle *res universalis* est devenu chez Abélard *status generalis vel specialis*. Autrement dit, la théorie du sujet unique - *res universalis* dans l'abstraction de la *ratio* et *res individidualis* hors de l'intellection « *sunt idem* » - n'est plus soutenue : le *status* remplace la *res universalis* – il n'est lui-même aucune *res* – et, donc, la conséquence est immédiate : il ne peut plus être question de sujet unique de l'universalité et de la singularité puisque le sujet de l'universalité est tout sauf une *res*. On l'a compris, dans la théorie de l'essence matérielle, on ne parle pas de *res universalis* au sens d'une ontologie admettant des entités réelles non-réductibles à l'individuel - la *res* en tant qu'*universalis* (en tant que non particularisée) n'existe pas en dehors du geste abstractif de la *ratio* (P3 est tout à fait clair sur ce point) -, mais au sens où on veut soutenir que le même sujet qui est universel *in intellectu* est aussi singulier *in re :* il faut, donc, parler non pas d'un *status* « quod non est res » mais bien d'une *res* universelle selon le mode de considération abstractif de la *ratio* et individuelle selon le mode de considération concret du *sensus*. P3 parle de *res universalis* non pas parce qu'il veut soutenir une ontologie non réduite à l'individuel – P3 soutient clairement le contraire – mais parce que P3 veut maintenir que le sujet universel de l'abstraction est aussi le sujet singulier et concret de l'expérience sensible : c'est la même *res* qui, saisie *in absracto,* est saisie *in concreto*. L'ancrage *in re* de l'universel est une virtualité qui est inactualisable ailleurs que dans l'abstraction, tel que ce qui est en acte universel *in intellectu* est – le même – non universel en acte hors intellection. C'est avec cette identité qu'Abélard brise en distinguant problématiquement *status* et *res :* deux entités qualitativement distinctes au sens où elles ne peuvent être ni identifiées *numero* ni opposées *numero*. P3, par contre, parle de *res universalis,* non pas du tout (ce serait un véritable contresens) parce qu'il admettrait l'existence en dehors de l'abstraction d'une *essentia* non réductible à une *essentia* individuelle – mais, uniquement parce qu'il veut soutenir que la *res* qui est individuelle et concrète dans l'expérience sensible est aussi le sujet – la *res* – qui est universelle et abstraite sous le regard de la *ratio*. C'est la théorie du sujet unique qui amène à parler de *res universalis* et non une ontologie admettant l'existence effective en dehors de la pensée d'*essentiae* non-individuelles, générales ou universelles. La vraie différence avec une ontologie nominaliste n'est pas dans la réception – même dans la théorie de l'essence matérielle – d'un principe ontologique posant que certaines entités réelles nécessaires à la théorie sont irréductiblement non-

individuelles, mais dans le fait que pour un nominaliste il est de la nature même de la chose d'être singulière, ce qui n'est pas vrai pour le partisan de la théorie de l'essence matérielle – il est de la nature de la chose individuelle de devenir non-individuelle (« fit universalis », dit Boèce) lorsque – uniquement *post abtractionem* – elle est dépouillée de ses accidents. Dans cette théorie, la singularité est un *accident* du sujet unique, même si cet accident est absolument inséparable de ce sujet dans l'existence extra-mentale. La vraie différence, ce n'est pas la réception d'une ontologie admettant l'irréductibilité de certaines entités à l'individuel (« tout ce qui existe, est un individu » affirme la théorie de l'essence matérielle) mais la projection dans la chose individuelle et sensible du fondement conceptuel des universaux, soit la confusion caractéristique de la théorie boécienne du sujet unique entre le conceptuel et le réel. Par contre, il y a des théories réalistes qui admettent des entités objectives (natures communes, concepts, ensembles etc…) qui, de manière effective, sont posées comme irréductibles à des entités individuelles. Sur le plan fondamental, l'ontologie nécessaire aux *reales* est beaucoup plus proche - c'est un fait - d'une ontologie réduite à l'individuel que d'une ontologie posant au nombre des entités réelles (nécessaires à la science) des entités irréductibles à l'individuel. Et sur le plan fondamental, la différence ontologique *centrale* passe entre l'admission d'un principe de réductibilité de toutes les entités nécessaires à la théorie à des entités individuelles et le principe – clairement réaliste – contraire. Là, il y a une opposition – sur le plan ontologique – frontale. Aucune des sources que nous avons examinées – ni P3, ni *Quoniam de generali,* ni le Pseudo-Joscelin, ni la LI – témoignant de la première théorie critiquée dans la LI n'accrédite une ontologie « réaliste » en ce sens-là, entendons : posant au nombre des entités réelles nécessaires à la théorie des entités non-réductibles à des entités individuelles. Il faut donc le préciser. Aucune des sources que nous avons examinées ne soutient une telle ontologie qui n'est nullement trivialement absurde et est, au contraire, soutenue par de très nombreuses théories réalistes n'appartenant pas à l'*aetas boetiana,* et admettant au nombre des entités réelles des entités non réductibles à l'individuel (dans leur contenu : natures communes, concepts, ensembles etc…). Sur le plan *fondamental* et scientifique, dans la seule théorie logico-mathématique qui parvienne de manière efficace à rendre compte des fondements mathématiques de l'immense majorité des théories scientifiquement significatives, on admet au nombre des entités réelles (objectives) des entités non-réductibles à des entités

individuelles : on admet l'objectivité des ensembles et, parmi eux, d'ensembles infinis, et cela dans la version scientifique de la théorie des ensembles (l'axiomatique dite de Zermelo-Fraenkel). Le « réalisme » des *reales* n'a rigoureusement rien à voir avec un réalisme admettant au nombre des objets, des objets non-réductibles – de manière effective – à des objets individuels. Dans la littérature scientifique, le « réalisme » des ensembles fait référence à l'ineffectivité de leur réduction à des entités « individuelles » : les ensembles sont donnés, déjà-là, sans être « construits » à partir de données individuelles. Cette ontologie nécessaire à la théorie scientifique des ensembles à des contreparties non scientifiques dans de très nombreuses théories anciennes ou médiévales au sens où - sans avoir le concept scientifique d'ensemble (le concept axiomatique et mathématique) -, elles n'admettent pas non plus un tel principe de réductibilité. C'est un fait que les *reales* admettent et veulent soutenir un tel principe de réductibilité, et c'est ce qu'ils ont de commun avec des ontologies nominalistes très postérieures. Par contre, de manière essentielle, ils confondent le réel et le conceptuel – ils font du fondement conceptuel des universaux nécessaires à la science (un fondement qui, pour Ockham, par exemple, est un « signe mental » et, pour Abélard, bien différemment, un *status*) une *res* : ils réifient le conceptuel, là où tous les nominalismes se contruisent sur une opposition entre le réel et le conceptuel (conçu comme un système de signes). La différence n'est pas fondamentalement ontologique (« quicquid est, est individuum », soutiennent *reales* et nominalistes) mais sur la confusion entre le conceptuel et le réel faite par les uns et l'opposition entre le conceptuel et le réel voulu par les autres (où, de plus, le conceptuel est réduit à un système de signes). Il nous semble que la confusion entre le premier débat (réductibilité ou non de toutes les entités dont la réalité est nécessaire à la théorie à des entités individuelles) avec le second (réductibilité ou non du fondement conceptuel des universaux linguistiques à des *res* (singulières *in re*)) ne peut que jeter une grande confusion sur le débat historique entre les *reales* et Abélard. Le débat ne porte pas sur la réception ou non au nombre des entités réelles d'entités irréductiblement non-individuelles mais sur la réduction du fondement des universaux définitionnels à la *res* (la réification des concepts). Le second débat est un débat plus archaïque et plus profond que le premier et sa décision ne préjuge pas d'une ontologie réduite à l'individuel ou non. On est, donc, contraint si l'on veut être précis, de bien *distinguer* ces deux points : il n'est pas question de *res universalis* au sens où

essentialiter subsisterait hors de l'abstraction une entité non réductible à l'individuel – mais au sens où le sujet – la chose – qui est universel *uniquement* au regard du geste abstractif de la *ratio* est aussi la chose singulière et concrète qui existe en dehors de l'intellection et de l'abstraction, identité entre l'universel en acte et l'individuel en acte qui est possible sans contradiction parce que ce qui est universel en acte dans l'intellection n'est pas universel en acte hors de l'intellection, mais l'est seulement potentiellement (une potentialité inactualisable – sans contradiction immédiate – *in re*). Il n'y a de *res universalis que* parce qu'il y a un sujet unique de l'universalité et de la singularité, théorie du sujet unique qui est explicitement construite pour fonder la non-vanité de l'intellection des universaux sans recevoir l'existence *in re* de quoi que ce soit qui ne soit pas individuel. La théorie de l'essence matérielle – tel qu'elle est attestée dans P3 (la théorie elle-même ou une version très proche de cette théorie), dans la LI, dans le Pseudo-Joscelin et dans *Quoniam de generali,* est clairement inintelligible hors de ce cadre : c'est uniquement dans le cadre de la théorie du sujet unique qu'elle trouve sa cohérence. Il faut, donc, à moins d'un contresens sur le sens de la théorie en question, distinguer avec soin l'expression « res universalis » (telle qu'il n'y a pas de *res* telle en acte en dehors de l'abstraction) qu'on trouve, par exemple, dans P3 et l'idée de l'existence *in re* d'une *essentia* universelle, générale ou commune *en tant que telle*[1] (une ontologie non réduite à l'individuel) qui est explictement exclue par P3, *Quoniam de generali* et, en réalité, par la LI elle-même. Il faut absolument distinguer (T1) et (T2) et leur confusion[2] empêche une compréhension contextualisée et effective des enjeux du débat.

Les sources que nous avons invoquées pour la théorie de l'essence matérielle sont toutes liées de manière essentielle à l'*Isagogê* et au second commentaire sur l'*Isagogê* de Boèce. Le lien est essentiel parce que, dans ces sources, il n'est pas seulement dit qu'il y a identité d'essence entre des individus du même genre, mais on précise que cette identité d'essence doit être interprétée

[1] Et non réduite à son *contraire* : la non-universalité, soit l'individuel. La coexistence des contraires dans le même sujet est – classiquement dans l'ontologie aristotélicienne – rendu possible par la distinction entre l'acte et la puissance. Les contraires ne peuvent coexister en acte dans le même sujet mais ils le peuvent en puissance. Mais il est évidemment impossible – même pour les partisans de la théorie de l'essence matérielle, comme nous allons le voir – que deux contraires - posés comme tels - subsistent en acte dans le même sujet individuel.

[2] La théorie de l'essence matérielle est (massivement) « réaliste » au sens où elle condond le réel et le conceptuel, une confusion qui n'a rien à voir avec le réalisme de Platon ou celui d'Aristote comme avec ce qu'on appelle aujourd'hui « réalisme » des ensembles ou « réalisme » conceptuel dans la littérature scientifique courante. La distinction est indispensable.

selon l'analogie *matière/genre* et *forme/différence,* une analogie qui vient incontestablement du texte de *l'Isagogê*. Donc, la source à laquelle s'alimente la théorie de l'essence *matérielle* est bien l'*Isagogê.* Mais cela ne suffit pas : Porphyre parle seulement de « similitudo », d'analogie, donc ; pour obtenir la théorie de l'essence matérielle et le bien fondé *in re* de cette similitude[1] il faut attribuer aux formes un pouvoir individuant dont l'idée ne vient pas de Porphyre mais bien de Boèce. Ainsi, aussi bien dans la présentation de cette théorie donnée par A. de Libera[2] que dans celle proposée par J. Marenbon[3], l'analogie forme/matière est réinterprétée comme un principe d'individuation d'une même matière par des formes « oppositae ». Ici, la source n'est pas directement Porphyre mais bien Boèce qui, comme on va le voir, suggère fortement à la fois dans le *Second commentaire sur l'Isagogê* et dans le *De Trinitate,* un principe d'individuation par les formes accidentelles. La théorie de l'essence matérielle dit que, de Socrate à Brunellus, la matière est la même, seules différant les formes qui adviennent à cette matière en la particularisant. Ici, un pouvoir d'individuation est attribué aux formes. C'est bien pourquoi, même si la théorie soutient que l'identité d'essence entre Socrate et Brunellus n'est *in re* qu'en puissance, étant *inactualisable in re*, elle soutient aussi qu'il y a *identité* (en puissance) et non *consimilitudo* entre la matière générique de Socrate et celle de Brunellus. Donc, il est essentiel à la théorie de l'essence matérielle de puiser dans Porphyre l'analogie : « La différence est au genre ce que la forme est la matière », *dans le but* d'investir les différences d'un pouvoir d'individuation. Nous en concluons que la théorie de l'essence matérielle ne soutient pas seulement l'idée d'une identité d'essence entre des individus opposés par le nombre mais soutient en plus que l'opposition par le nombre des individus *s'explique* par les différences qui adviennent, à la manière de formes, à une seule et même matière générique. Le point essentiel apparaît comme le suivant : la théorie ne se veut pas seulement descriptive de cette unité dans la pluralité qu'elle l'universel - elle veut en fournir une *explication*. La théorie ne se veut pas seulement « phénoménologique » mais bien explicative du fait décrit. Autrement dit, le procès d'individuation du genre/matière par des différences/formes est un élément essentiel de la théorie, puisque il n'y a identité d'*essentia* - là où « quicquid

[1] C'est-à-dire la projection dans la chose même du processus conceptuel de « formation » de sa définition par genres et différences.
[2] A. de Libera, *L'art des généralités,* 1999, Paris, p. 311-319.
[3] J. Marenbon, « Life, Milieu and Intellectual Context », in J.E. Brower & K. Guilfoy (éds.), *Cambridge Companion to Abelard,* p. 13-44, ici p. 32-33.

existit, est individuum » - que parce que, *seules,* les différences ont un pouvoir d'individuation. De Socrate à Brunellus, il n'y a pas des *essentiae* différentes mais bien *identité* d'essence (une identité bien fondée dans la nature des choses, bien qu'elle soit actualisable seulement *in intellectu* et *jamais in re*). Or, la caractéristique propre - selon Abélard lui-même - de la première théorie de l'universel dans la LI, par rapport aux deux théories de l'indifférence, c'est précisément de soutenir que, de Socrate à Brunellus, il n'y a pas « conseмblance » entre des *essentiae* différentes et différentes *materialiter* mais bien identité d'essence matérielle. Cette matière est identique, non pas qu'elle subsiste en acte identique – ce qui est faux pour les partisans de la théorie de l'essence matérielle – mais parce que, de soi, cette matière n'est pas individuée et qu'elle doit cette individuation uniquement aux formes qui lui adviennent, et cela même si on a bien compris que cette matière ne peut exister en acte qu'individuée (et que nous n'allons pas faire dire autre chose à des théories qui posent que « nulla essentialiter existunt nisi sola individua »). Donc, Porphyre (l'analogie matière/genre) et Boèce (les individus diffèrent par les seuls accidents et ces différences accidentelles « font » la diversité numérique (individuelle) sous la même espèce) sont *essentiels* à la théorie de l'essence matérielle. Maintenant la question qu'on peut se poser est : à quoi sert cette théorie ? A quelle question exacte fournit-elle une réponse ? Ce que cette théorie veut expliquer c'est comment l'intellection engendrée par les universaux peut ne pas être vaine alors que « quicquid existit est individuum » (*Quoniam de generali*) que « nulla essentialiter existunt nisi sola individua » (P3) ou que « teste Boethio, et subsistunt singularia et intelliguntur universalia » (point dont se recommande explicitement la théorie de l'essence matérielle selon Abélard dans la LI (éd. Geyer, p. 11^{8-9})). Autrement dit, cette théorie répond à la deuxième partie de l'aporie de l'universel dans le *Second commentaire sur l'Isagogê* de Boèce : étant admis qu'aucune chose une ou multiple universelle ne peut subsister *in re* et que tout ce qui est est parce qu'il est un, comment l'intellection des universaux peut-elle ne pas être vaine ? A cela, la théorie de l'essence matérielle répond : le sujet que la *ratio* conçoit comme universel en acte est bien fondé *in re* parce qu'il existe – le même – *in re* à titre individuel. Comment est-ce possible ? Ainsi : la même *natura* qui est, *in re* et telle qu'elle tombe sous la sensation, affectée de formes qui la particularisent est – *identiquement* – cette *natura* qui, dépouillée par le geste abstractif de la *ratio* de ces mêmes formes, est conçue commme universelle et *informis*. Le sujet est *idem :* la *natura informata*

(individuelle) est identique à la *natura informis* (universelle) et c'est bien pourquoi l'intellection de la *natura informis* - du genre, de l'espèce et non de cet individu - n'est pas vaine. Autrement dit, il est essentiel à cette théorie d'être un commentaire de la théorie du sujet unique de l'universalité (la *materia informis*) et de la singularité (la *materia informata*). C'est un point structurel de la théorie parce que, si on sort du cadre des interprétations possibles de la théorie boécienne du sujet unique, l'idée d'une individuation par les seules formes *n'a plus de fonction théorique* : attribuer l'individuation aux seules formes permet, en effet, d'expliquer pourquoi c'est bien la même nature qui, « informe », est universelle, et qui, informée, est singulière. Le principe d'une individuation d'une même matière par des formes opposées n'a de sens que s'il s'agit de soutenir que c'est exactement la même matière qui, informe, est universelle et qui, informée, n'est pas universelle : la théorie répond exactement à la deuxième partie de l'aporie de l'universel dans le commentaire *boécien* sur Porphyre. C'est pourquoi nous soutenons que – sur la base d'une identité matérielle entre Socrate et Brunellus – la théorie de l'essence matérielle répond bien aux trois principes que nous avons identifiés : 1°) une ontologie n'admettant pas d'entités réelles non réductibles à des entités individuelles ; 2°) un principe d'individuation par les formes avec la conception concomitante de l'abstraction comme *denudatio* et enfin 3°) l'assertion de la théorie boécienne du sujet unique de l'universalité et de la singularité. Tous ces points forment un ensemble cohérent et solidaire qui est bien attesté dans P3, dans la LI, dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin. Est-ce le cas, cependant, dans toutes les sources ?

Nous avons montré que la théorie de l'essence matérielle critiquée dans la LI trouve à s'alimenter de manière essentielle dans le *second commentaire sur Porphyre* de Boèce. Ce point, nous semble-t-il, n'est pas douteux. Mais il peut y avoir d'autres sources pour la théorie de l'essence matérielle, en particulier, des sources grammaticales. Dans un article récent, I. Rosier-Catach insiste sur l'importance des *Glosulae in Priscianum* comme source possible de la théorie de l'essence matérielle[1]. On retrouve dans les *Glosulae* la théorie de l'essence matérielle sous sa forme la plus simple : l'idée d'une identité d'essence entre des individus numériquement opposés. Mais, comme le souligne I. Rosier-Catach, on ne trouve dans les *Glosulae* - en tous cas de manière

[1] I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* XIX, 2008, p. 123-177.

expresse - ni la théorie du sujet unique, ni l'idée que « nulla essentialiter subsistunt nisi sola individua », ni même l'idée de l'abstraction comme *denudatio.* Autrement dit, les *Glosulae* semblent présenter l'idée de base de la théorie de l'essence matérielle sans aucun des trois principes qui, par ailleurs, sont attestés de manière textuelle dans P3, dans la LI et dans *Quoniam de generali.* I. Rosier-Catach souligne, s'agissant des *Glosulae,* qu'« il n'est pas dit, comme chez Boèce, que les genres et les espèces existent comme singuliers dans les choses et comme universels en tant qu'ils sont pensés […] »[1]. I. Rosier-Catach remarque que c'est là une divergence avec P3, mais on peut ajouter que c'est aussi une divergence avec la LI, avec *Quoniam de generali* et même avec le Pseudo-Joscelin[2]. I. Rosier-Catach note également que l'affirmation ontologique de P3 selon laquelle « seuls les singuliers existent » n'a pas de parallèle dans les *Glosulae*[3]. On sait que ce point est affirmé également dans *Quoniam de generali* et, aussi, à bien la lire, dans la LI. Enfin, I. Rosier-Catach souligne que « le processus d'abstraction est fondé, dans les *Glosulae*, sur un constat de « similitude » entre, par exemple, la « chose commune » présente dans un homme et celle qui est présente dans un autre (cf. texte H3), alors que dans P3 il se produit, en séparant, en ôtant les formes accdentelles »[4]. L'abstraction comme dépouillement des formes accidentelles est explicitement affirmée comme caractéristique de la théorie dans la LI, dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin (en plus de P3). Comme cette conception de l'abstraction est le parallèle inversé et exact de la conception de la nature substantielle de la chose comme matière individuée par les formes qui la concrètisent, on voit qu'il n'est même pas sûr que dans les *Glosulae* le principe de l'individuation par les seules formes soit effectivement attesté. Ce que semble apporter la glose H3 des *Glosulae* c'est un modèle inductif de formation de l'intellection de l'universel : « Si autem postea animus rationalis, *quadam similitudine aliarum rerum ductus*, rem quandam unam quidem et omnibus hominibus communem, quasi per se subsistentem, non quantum in rerum

[1] I. Rosier-Catach, art. cit., p. 171.

[2] Puisque nous avons établi que l'argument sur l'âne ubiquiste n'est fatal à la théorie de l'essence matérielle que si celle-ci soutient que c'est la même *essentia* qui est *informata* (par l'accident « être à t1 à Reims ») et qui est *informis* (et, donc, commune à l'âne rémois et à l'âne parisien). Si la théorie du sujet unique n'est pas soutenue, il est impossible de dériver que l'âne qui est à Reims à t1 est aussi l'âne qui est à Paris à t1 : il faut qu'il y ait identité actuelle et réelle entre la *materia informata* et la *materia informis ;* autrement dit il faut la théorie du sujet unique.

[3] I. Rosier-Catach, art. cit., p. 171.

[4] I. Rosier-Catach, art. cit., p. 171-172.

natura ita se habentem solo intellectu concipit […] »[1]. Ce modèle semble pouvoir s'autoriser de Boèce lorsqu'il pose que l'espèce « ne doit être estimée rien d'autre qu'une pensée rassemblée à partir de la similitude substantielle des individus […] ». Mais nous savons que ce modèle inductif n'a pas de racine profonde dans le texte de Boèce, puisque la vraie réponse à l'aporie de l'universel est l'extrapolation aux genres et aux espèces du modèle abstractionniste des idéalités mathématiques (qui, bien entendu, n'est pas inductif). S'il est vrai que la *natura incorporea* qui subsiste *singulariter* in re et qui est universelle *in intellectu* est bien une *similitudo substantialis,* cette similitude est une qualité qui n'implique pas – comme l'exige le modèle inductif – la pluralité : ainsi , « phoenix » est un universel pour Boèce et, donc, l'abstraction de l'espèce ne se fait pas – comme le suggère les *Glosulae* – à partir du constat d'une similitude répétée entre plusieurs items mais exige seulement la donnée d'un échantillon unique. Ceci dit, le modèle mathématique de l'abstraction est clairement le modèle fondamental chez Boèce, mais Boèce dit aussi que, de fait, la plupart des espèces sont abstraites à partir d'une pluralité. Ce que veut maintenir Boèce, c'est que cette pluralité n'est pas nécessaire *in re* à l'abstraction de l'espèce. Donc le modèle inductif que suggère (très brièvement) H3 ne correspond pas au type d'abstraction que veut défendre Boèce et où il s'agit non pas d'abstraire l'universel à partir du constat d'une similitude répétée en de nombreux individus mais bien d'étendre aux substances secondes la théorie aristoitélicienne de l'abstraction mathématique, selon le modèle de la ligne géométrique. Nous sommes convaincus que Boèce avait parfaitement compris qu'une simple induction empirique ne pouvait en aucun cas fonder l'abstraction des universaux *définitionnels*. En effet, et c'est tout le sujet de l'*Isagogê*, les prédicables *de subiecto*, le propre et un accident inséparable sont, par induction empirique, totalement indiscernables. Si on pose une induction sur la totalité du possible (une totalité infinie), on a l'aporie de l'universel comme *res multiplex*. Donc, la glose H3 fait référence à un modèle d'abstraction qui n'a pas d'enracinement profond dans le texte de Boèce où l'abstraction utilisée pour résoudre l'aporie de l'universel n'est pas – clairement – une abstraction inductive mais bien une extrapolation aux universaux définitionnels de l'abstraction mathématique telle que la conçoit Aristote. Par contre, ce second

[1] I. Rosier-Catach, art. cit., p. 147. C'est à ce texte qu'I. Rosier fait référence pour souligner la présence d'un mode d'abraction alternatif à la *denudatio* dans les *Glosulae*. Cf. art. cit., p. 171-172.

modèle est respecté dans P3, dans la LI, dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin (l'abstraction comme *denudatio* étant, clairement, une certaine interprétation du modèle mathématique et non inductif d'abstraction). Nous en concluons qu'entre la théorie de l'universel présente dans les *Glosulae* et celle présente dans P3, comme dans celle présente dans la LI, dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin, il y a des différences profondes puisque les différences qu'I. Rosier-Catach relève entre les *Glosulae* et P3, existent aussi, de fait, entre les *Glosulae* et la première théorie de l'universel critiquée dans la LI, et celle critiquée égalememnt dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin. Que peut-on en conclure ? I. Rosier-Catach, concluant la comparaison entre les *Glosulae* et P3 (qui est un commentaire sur Porphyre) fait la remarque *fondamentale* suivante : « Naturellement, ces précisions sont induites par la lettre même de l'*Isagoge*, alors qu'elles ne sont pas nécessairement exigées par un commentaire grammatical, interessé au premier chef par les définitions des nom et pronom[1]. » La question traitée dans P3, dans la première théorie de l'universel de la LI, dans *Quoniam de generali,* dans le Pseudo-Joscelin et la question traitée dans les *Glosulae* ne sont pas exactement identiques (bien qu'elles soient apparentées). Dans le premier groupe de textes, la question est celle de Boèce dans le second commentaire sur l'*Isagogê* : il s'agit d'expliquer pourquoi l'intellection de l'universel n'est pas sans répondant réel, lors même que « nulla essentialiter existunt nisi sola individua » et la réponse est que ce qui est universel dans la pensée – la *materia informis* – est identique à ce qui est singulier hors de la pensée – la *materia informata.* Le texte commenté est Porphyre et la question celle du sujet *in re* de l'universel. Dans les *Glosulae,* le texte commenté est Priscien et il s'agit de commenter les différentes définitions données par Priscien du nom appellatif, du nom propre et du pronom. Bien entendu, les deux questions sont liées mais la première mobilise un lourd édifice conceptuel que la seconde ne mobilise pas. On en a, nous semble-t-il, un bon exemple avec la glose sur la définition du nom (« Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare ») dans les Gloses sur Priscien Majeur :

> [An.3] Cum enim eadem substantia sit in omnibus hominibus individuis, quia omnis homo est animal rationale et mortale et non differunt nisi in qualitatibus, inventa sunt propria nomina ad significandas substantias in hoc quod sunt discretae suis proprietatibus[2].

[1] I. Rosier-Catach, art. cit., p. 172.
[2] Texte édité par I. Rosier-Catach, art. cit., p. 175.

Ici, on a bien un texte qui est compatible avec la thèse de base de la théorie de l'essence matérielle : il y a identité de « substance » - dit-on ici[1] - entre des individus qui diffèrent seulement par les qualités qui les affectent. Toute la question est ensuite de savoir comment on conçoit cette identité de « substance » : cela suppose-t-il de poser une « substantia » non particularisée (et d'admettre ainsi au nombre des entités réelles des entités non-réductibles à l'individuel) ? Cela suppose-t-il que cette substance soit individuée par les qualités (a-t-on un principe d'individuation par les formes) ? Cela suppose-t-il que cette substance qui est la même en plusieurs individus puisse être *aussi* (et *in re*) posée comme identique à la substance de *chacun* de ces individus (la théorie boécienne du sujet unique est-elle soutenue)? Les théories de l'essence matérielle que nous avons étudiées répondent de manière précise à ces trois questions. Comme I. Rosier-Catach le souligne, toutes ces précisions manquent dans les *Glosulae.* C'est le passage d'une autorité grammaticale à une autorité dialectique (logique et expressément philosophique[2]) qui *force* à donner ces précisions. Dans les *Glosulae,* on trouve seulement, comme commentaire de cette identité de substance *in individuis,* le texte suivant :

> [An.4]Similiter appellativa inventa sunt ad significandas susbtantias similes aliis in aliqua qualitate, ut 'homo' significat plures cum una communi proprietate, scilicet cum rationalitate et mortalitate, quia cum 'homo' tam bene illum quam istum significet, significat quandam communem proprietatem esse in omnibus in qua conveniunt[3].

Il s'agit ici non pas de résoudre l'aporie de l'universel et, ainsi, de répondre au questionnaire de Porphyre, mais d'analyser le fait sémantique que constitue le nom appellatif : un nom commun est un nom qui nomme « singillatim » - une à une - des choses diverses entre elles et qui ne sont pas rassemblées de manière arbitraire mais à raison d'un ou de plusieurs caractères qui leur sont reconnus comme communs : « […] quia cum 'homo' tam bene illum quam istum significet, significat quandam communem propritetatem esse in omnibus in qua conveniunt ». Mais quel est le statut exact de cette propriété en laquelle toutes ces choses se rencontrent, le texte des *Glosulae* ne le précise pas de manière explicite et claire, en tout

[1] Il s'agit de la *substantia nominis,* c'est-à-dire de l'*essentia* (dans le langage d'Abélard) : la théorie pose bien une « identitas essentiae » comme dans la théorie de l'essence matérielle.
[2] Etant admis qu'il y a un arrière-plan philosophique *très important* chez Priscien mais qui n'est pas problématisé comme tel – l'œuvre de Priscien n'est pas directement et expressément une œuvre philosophique : par exemple, il n'y a pas de *questionnaire* de Porphyre chez Priscien.
[3] Texte édité par I. Rosier-Catach, art. cit., p. 175-176.

cas de la manière dont un commentaire sur l'*Isagogê l'exigerait*. A la place, on a une distinction – certes fondamentale – mais purement sémantique :

> [An.8]Quare omnem nomen duas habet significationes : unam per impositionem in substantia, alteram *per representationem* in qualitate ipsius substantie, ut 'homo' per impositionem significat *rem Socratis et ceterorum hominun*, idest nominando, determinando circa illam rationalitatem et mortalitatem, et hoc representando[1].

On a, donc, ici l'idée que « homme » a deux significations : d'une part il nomme (« nominando ») Socrate et tous les autres hommes individuels et, d'autre part, il répresente (à l'esprit sans doute) des propriétés communes à Socrate et à tous les autres hommes. Sur cette seule base, on ne peut pas dire que le commentateur pose qu'une propriété commune est désignée par un nom commun – puisqu'elle nomme Socrate et les autres individus humains ; par contre, elle signifie - sans la nommer - des propriétés communes qu'elle « représente » - c'est le terme choisi - à l'esprit. Mais comme ces propriétés communes sont « représentées » et non « nommées » par le nom appellatif, on n'a pas d'information précise sur le statut « métaphysique » de cette identité de substance qui est, en fait, « une certaine propriété commune » [« significat quandam communem proprietatem esse in omnibus in qua conveniunt »]. La communauté ici est, littéralement, « représentée » et non « nommée » : elle est seulement représentée à l'esprit par le nom appellatif, qui par ailleurs nomme la *rem Socratis et ceterorum hominum*. La *res Socratis* nommée est-elle individuelle, commune à Socrate et aux autres hommes, ou encore les deux à la fois (et si oui, en quel sens cela est-il possible sans contradiction) ? Quel est le statut ontologique de cette qualité commune représentée mais non nommée ? Quel est *in re* le rapport entre ce qui est représenté à l'esprit et ce qui est nommé par le nom appellatif ? A toutes ces questions légitimes, le glosateur ne donne pas de réponse *précise* et explicite[2] et il nous semble que c'est le passage au commentaire de Porphyre et d'Aristote qui contraint à donner ces précisions. Donc, il nous semble qu'on peut expliquer les divergences entre la théorie de l'essence matérielle telle qu'elle ressort de manière stable et

[1] Texte édité par I. Rosier-Catach, art. cit., p. 176.

[2] C. Mews va plus loin en commentant ce texte : « This implies that a universal noun (like man) is first of all applied to specific individuals, and that it signifies the quality of being a man, *rather than a universal substance* [c'est nous qui soulignons] ». Cf. C. Mews, « *Logica* in the Service of Philosophy : William of Champeaux and his Influence », *in* R. Berndt (éd.), *Schrift, Schreiber, Schenker, Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinen,* Berlin, 2005, p. 77-117, ici p. 99.

précise de P3, de la LI, de *Quoniam de generali* et du Pseudo-Joscelin, et la théorie de l'essence matérielle telle qu'elle est attestée dans les *Glosulae* en insistant sur la différence d'approche (logique/grammaticale) entre ces deux groupes de textes, le caractère pour le moins vague de la théorie de l'universel qui ressort des *Glosulae*[1] (dans les textes édités et étudiés par I. Rosier-Catach) et *la différence des questions* auxquelles ces deux groupes de textes veulent répondre et sur laquelle I. Rosier attire, à juste titre, l'attention. Si on « durcit » la théorie de l'universel des *Glosulae* – sous la forme : il y a une nature universelle non particularisée – alors on a l'inconvénient suivant : cette théorie (posant donc, une nature commune non particularisée) n'est pas fausse seulement pour Abélard et les partisans des deux théories de l'indifférence (attestées dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin), mais elle l'est aussi pour les partisans de la *première* théorie de l'universel dans la LI. Ceux-ci – aux dires même d'Abélard (point confirmé par P3, *Quoniam de generali* et le Pseudo-Joscelin) soutiennent que « cum in se sit universale, *idem per advenientes formas singulare sit* » (LI, éd. Geyer, p. 11^{3-4}). Donc, il y aurait deux théories de l'essence matérielle différentes – sur un point capital (la solution boécienne du questionnaire de Porphyre) – et incompatibles entre elles. Or, Abélard choisit de réfuter celle qui s'énonce comme une interprétation de la théorie du sujet unique : l'autre théorie est fausse pour *tout le monde,* pour Abélard comme pour les partisans des *trois* théories de l'universel réfutés par Abélard dans la LI. Il reste une hypothèse : Abélard a mal compris la théorie de l'essence matérielle, en lui faisant soutenir les trois principes susmentionnés, mais c'est alors à une incompréhension générale à laquelle on assiste puisque ces trois principes sont – comme nous l'avons établi – particulièrement bien attestés dans P3 et dans *Quoniam de generali.* Donc, pour notre part, nous admettons qu'il y a un corps de doctrine relativement stable autour des trois principes susmentionnés[2] et c'est ce corps de doctrine qu'Abélard entreprend de réfuter dans la LI. Par ailleurs, les *Glosulae* présente une analyse de la sémanticité du nom appellatif qui présente des différences importantes avec le corps de doctrine susmentionné mais dans un cadre épistémologique

[1] C. Mews pose, de son côté, que « The original *Glosule* are not specifically vocalist or realist in themselves, but they open up the debate about the meaning of individual words ». Cf. C. Mews, « *Logica* in the Service of Philosophy : William of Champeaux and his Influence », *in* R. Berndt (éd.), *Schrift, Schreiber, Schenker, Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinen,* Berlin, 2005, p. 77-117, ici p. 100.

[2] 1°) aucune entité ne peut exister *in re* sans être particularisée ; 2°) le genre est particularisé par les différences et son abstraction s'effectue par le chemin inverse ; 3°) la théorie boécienne du sujet unqiue de l'universalité et de la singularité est vraie.

différent et avec une imprécision telle que nous ne sommes pas sûrs de pouvoir en déduire une incomptabilité structurelle entre l'enseignement des *Glosulae* sur le nom appellatif et la théorie de l'ancrage *in re* des genres et des espèces dans P3, dans la LI, dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin. On peut dire, cependant, que la théorie de l'essence matérielle peut être étendue à des théories différentes de celle qui est réfutée dans la LI (et qui – comme nous espérons l'avoir établi – est très proche de celle soutenue dans P3, dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin). Mais pour la théorie réfutée par Abélard dans la LI, le principe n° 1 s'applique : la théorie n'admet pas au nombre des entités réelles des entités non-réductibles à des entités individuelles (un principe ontologique admis, par contre, dans de très nombreuses théories réalistes). Le sujet du genre ne peut demeurer en acte sans les formes qui l'individuent (« absque eis nullatenus actualiter permanet ») et « teste Boethio et subsistunt singularia et intelliguntur universalia », la différence en acte/en puissance et l'individuation par les formes articulant les deux domaines *in re/in intellectu.* Il y a entre Socrate et Brunellus une identité d'essence potentielle, une potentialité qui est actualisable *in intellectu,* même si elle ne peut jamais l'être *in re.* On peut ajouter que, dans un article de référence sur Guillaume de Champeaux, C. Mews fait remarquer à plusieurs reprises que, si Guillaume innove en accordant un grande importance à la grammaire et à la rhétorique, il souhaite rester un interprète de Boèce fidèle aux théories de ce dernier : « […] [William of Champeaux] preferred to emphasize continuity with the teaching of Boethius, rather than to proclaim himself as a « modern » »[1] et : « In many ways, he was a traditionalist, loyal to the teaching of Boethius[2]. » Nous partageons ce point de vue sur Guillaume de Champeaux et il est clair que si Guillaume avait soutenu une théorie de l'universel incompatible avec la théorie du sujet unique de Boèce (en posant donc l'existence d'une nature commune non-réductible à son contraire – i.e. à une nature particulière), il aurait été bien loin d'être un commentateur « loyal » au corpus logique boécien. Tout laisse à penser que la théorie de l'essence matérielle critiquée dans la LI est bien une théorie qui, loin de renoncer à la théorie du sujet unique de Boèce, s'en veut au contraire une version forte, loyale en profondeur à

[1] C. Mews, « *Logica* in the Service of Philosophy : William of Champeaux and his Influence », *in* R. Berndt (éd.), *Schrift, Schreiber, Schenker, Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinen,* Berlin, 2005, p. 77-117, ici p. 104.

[2] Mews, « *Logica* in the Service of Philosophy : William of Champeaux and his Influence », *in* R. Berndt (éd.), *Schrift, Schreiber, Schenker, Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinen,* Berlin, 2005, p. 77-117, ici p. 116.

l'enseignement boécien : la théorie de l'essence matérielle (celle critiquée par Abélard) « durcit » autour d'un principe d'individuation par les formes la théorie boécienne du sujet unique de l'universalité et de la singularité et nous allons vérifier que, dans l'argumentation d'Abélard, l'identité des deux sujets est essentielle à cette théorie.

Si cette théorie ne pose pas l'existence actuelle hors de l'abstraction d'une *essentia universalis* et irréductible à l'individuel, que lui reproche Abélard ?

Abélard fait, dans la LI, trois objections fondamentales à cette théorie :

1° - Elle ruine le principe d'extensionnalité – la *differentia numero*. En effet, *essentialiter* et *abstraction* faite des accidents qui les singularisent, deux individus du même genre sont identiques : l'âne Brunellus est l'homme Socrate.

2°- *Stricto sensu,* la réalité ne contient *materialiter* que les dix généralissimes catégoriels, ce qui, là aussi, ruine la multiplicité du réel.

3°. Les substances étant individualisées par leurs accidents, les susbtances premières - les individus de la substance - doivent leur existence comme telles aux accidents, ce qui fait que la substance première loin d'être le *fundamentum,* le fondement ontologique des accidents, trouve, au contraire, à titre de substance première, son fondement en eux, ce qui est ontologiquement inacceptable.

Autrement dit, cette théorie ruine la *Physica :* la multiplicité essentielle du réel est un *fait* et cette théorie - certes conforme aux autorités - ruine ce fait (« Cui etsi auctoritates consentire plurimum videantur, physica modis omnibus repugnat »[1]).

D'où vient cette théorie ? Cette théorie apparaît, en fait, comme un alliage entre la théorie du sujet unique et un principe fondant l'individuation du sujet unique sur les accidents. C'est à la collection totale des accidents qui l'informe que la substance doit d'exister singulière et séparée de toute autre. Ce principe est fondé – comme le note Abélard[2] – sur le texte de Porphyre (dans la traduction de Boèce) : « Individua ergo dicuntur huiusmodi, quoniam ex proprietatibus consistit unum quodque eorum, quarum collectio numquam in alio eadem erit »[3], soit : « Ces [êtres] sont donc appelés « individus », parce que chacun d'entre eux *est constitué* de caractères propres, dont le rassemblement ne saurait

[1] LI, éd. Geyer, p. 11^{10-11} (« Même si les autorités semblent à bien des égards consentir à cette théorie, la physique y répugne de toutes les manières possibles »).
[2] Abélard cite Porphyre : LI, éd. Geyer, p. 10^{28-29}.
[3] *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, III, § 11, p. 234^{14-16}.

jamais se produire identiquement dans un autre »[1]). Le rassemblement en question, c'est ce que Boèce dans le *Second commentaire sur le Peri ermeneias* nomme la *Socratitas* ou la *Platonitas.* Autrement dit, les partisans de la théorie de l'essence matérielle interprète ce texte de Porphyre à la lettre : « *ex proprietatibus consistit unumquodque [individuorum]* », c'est-à-dire chaque individu consiste dans les propriétés (dont le rassemblement ne saurait jamais se produire identiquement en un autre). Ce sont les propriétés accidentelles qui actualisent la singularité du sujet unique, au sens où Socrate ne diffère pas de Platon quant à son humanité mais seulement par la collection de tous les accidents qui l'informent (Boèce : « At vero hominis proprietas, id est specialis, convenit et in Socratem et in Platonem et in ceteros, quorum *proprietates ex accidentibus venientes* in quemlibet alium singularem nulla ratione conveniunt »[2].) En fait, les partisans de la première théorie interprètent comme un principe ontologique ce qui ne sera pour les partisans de la théorie de l'indifférence qu'un principe gnoséologique. C'est la collection totale des accidents de Socrate qui, pour ma connaissance, différencie l'homme 'x' de l'homme 'y'. Les partisans de la théorie de l'indifférence s'en tiennent là. Pour les partisans de la théorie de l'essence matérielle, la différenciation pour ma connaissance des individus par les accidents est fondée dans la chose elle-même : ce sont les propriétés accidentelles qui en advenant au sujet du genre ou de l'espèce l'individualise, en le singularisant, étant entendu qu'aucune substance n'existe qui ne soit singularisée par ses accidents, puisque « seuls les singuliers existent ».

Cette théorie est-elle soutenue par Boèce ? Reconnaissons que les textes de Boèce sont ambigus. On a, par exemple : « Ea vero quae individua sunt et solo numero discrepant, s*olis accidentibus distant* » (« Ces [choses] qui sont des individus et diffèrent seulement par le nombre, se différencient par les *seuls* accidents »[3]). A la suite d'une telle affirmation, n'est-on pas en droit de faire l'hypothèse que la suppression par la pensée des accidents doit entraîner la suppression des conditions qui singularisent le sujet du genre ou de l'espèce, et ainsi doit engager la suppression de sa singularité ? C'est bien ce que soutient la première théorie, Abélard soutenant au contraire que « (…) nec

[1] Traduction A. de Libera et A.Ph. Segonds, *Isagogê*, 1998, p. 9.
[2] *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 236^{3-6} : «Mais, en revanche, la propriété de l'homme, c'est-à-dire de l'homme spécial, se rencontre en Socrate, en Platon et en tous les autres [hommes], eux dont les propriétés provenant des accidents ne se rencontrent en aucun autre être singulier sous aucune raison. »
[3] *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 241^{9-10}.

minus hic homo esset, si *omnia separarentur accidentia* (…) » (« et cet homme-ci n'existerait pas moins s'il était séparé de tous ses accidents »[1]). On trouve, donc, chez Abélard, l'affirmation très claire que ce ne sont pas les propriétés accidentelles qui individuent le réel. Trouve-t-on une affirmation aussi claire chez Boèce ? A notre connaissance, non. Boèce pose, par exemple, que la diversité *solo numero* de ce qui est rangé sous l'espèce spécialissime est accidentelle : toutes les réalités rangées sous l'espèce spécialissime répondent à la même définition substantielle, à la même *ratio substantiae* ; de là, cette diversité numérique est inexistante au regard de la substance et n'existe qu'au regard des accidents :

> Car, puisque l'espèce montre une seule substance, qui est la substance de tous les individus placés sous l'espèce, d'une certaine manière et si l'on veut s'en tenir à la substance, [l'espèce] n'est préposée à *aucun* [individu]. Mais si l'on prend en considération les accidents, se produit une pluralité [d'individus] dont l'espèce sera prédiquée, *non du fait d'une diversité de substance, mais du fait de la multiplicité des accidents*[2].

Cette théorie est invoquée pour poser que la pluralité extensionnelle de l'universel peut toujours être supprimée pour l'espèce spécialissime (à la différence du genre) – puisque cette diversité n'est pas substantielle (définitionnelle) mais accidentelle : ainsi, contrairement à la définition de l'espèce spécialissime donnée par Porphyre, n'est-il nullement nécessaire que l'espèce soit prédiquée de *differentibus numero,* un seul cas suffisant (le cas « phoenix »). On a vu, dans le chapitre précédent, qu'Abélard rejette entièrement cette théorie. En fait, Abélard pose (avec les partisans de la deuxième théorie de l'universel) que les individus diffèrent « materialiter » et non seulement « formaliter » et que cette différence substantielle entre les individus interdit de concevoir aucune espèce *ex actu rei* (actuellement) spécialissime comme *spécialissime* de manière *absolue* (*in possibilitate naturae,* nous avons vu que rien n'interdit que deux individus dont « animal rationnel mortel » est vrai, ne différent par une autre différence substantielle). Pour Abélard, il n'y a pas d'espèce absolument spécialissime. Le caractère spécialissime d'un prédicat est un caractère gnoséologique (à référer à l'état présent de nos connaissances) et non *ontologique*. On peut noter que ceci est tout

[1] LI. éd. Geyer, p. 64^{23-24}.

[2] « Nam cum species substantiam monstret unam, quae omnium individuorum sub specie positorum substantia sit, quodammodo nulli praeposita est, si ad substantiam quis velit aspicere. At si accidentia quis consideret, plures de quibus praedicetur species fiunt, non substantiae diversitate, sed accidentium multitudine. » *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 214^{13-19}.

à fait cohérent avec le rejet d'un principe d'individuation fondé sur les accidents.

On comprend qu'à la lecture de ce texte de Boèce (et d'autres), certains aient pu conclure que la suppression des accidents entraînait la suppression de l'individualité de la chose bien qu'*in re* il n'y ait aucune substance qui subsiste séparée de ses accidents (ce que reconnaissent, bien entendu, les partisans de la théorie de l'essence matérielle, toujours selon Abélard). La diversité individuelle est-elle produite par les accidents ou seulement reconnue grâce à elle ? En fait, Boèce est ambigu et la première théorie de l'universel telle qu'elle résulte de la combinaison entre la théorie du sujet unique et un principe fondant l'individuation sur les accidents reste une lecture possible des textes logiques de Boèce.

En tout cas et de fait, c'est *dans les textes de Boèce* qu'elle trouve à s'alimenter. On a, en particulier, dans les *Opuscula sacra,* le texte suivant :

> C'est pourquoi « différent » se dit selon le genre, l'espèce ou le nombre. Mais la variété des accidents fait la différence selon le nombre. Car trois hommes ne se séparent ni par le genre, ni par l'espèce, mais par leurs accidents ; car, si nous les séparions tous par l'esprit de leurs accidents, ils resteraient différents par le lieu, que nous ne pouvons en aucune façon imaginer être identique [pour tous les trois]; en effet, deux corps n'occuperont pas le même lieu - lieu qui est un accident. Et pour cette raison, ils sont plusieurs par le nombre puisque cette pluralité *est produite* par les accidents[1].

Il est clair que la théorie de l'essence matérielle est alimentée par les textes boéciens : c'est Boèce qui pose que « numero differentiam accidentium varietas facit » et que « sunt numero plures quoniam accidentibus plures fiunt ».

Abélard cherche à montrer que si cette lecture préserve l'unité de l'universel - l'unité du genre, l'unité de l'espèce - elle en ruine la multiplicité : elle n'est pas compatible avec l'usage effectif d'un principe d'extensionnalité ; dans cette théorie, on peut dériver « Socrates est Brunellus » et la possibilité d'une coexistence des contraires dans le même sujet (évidemment rejetée par Aristote). J. Jolivet traduit ainsi :

---

[1] *Opuscula theologica, De trinitate,* éd. C. Moreschini, I$^{55-63}$, 2000, p. 168 : « Quare diversum etiam vel genere vel specie vel numero. Sed numero differentiam accidentium varietas facit. Nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant ; nam vel si animo cuncta ab his accidentibus separemus, tamen locus cunctis diversus est, quem unum fingere nullo modo possumus : duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens. Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt. »

> Supposons en effet qu'un être essentiellement le même, bien que revêtu de formes diverses, existe dans des sujets singuliers : il faut alors que la chose qui est affectée par ces formes-ci soit celle qui est revêtue de celles-là ; par exemple, que l'animal informé par la rationalité soit l'animal informé par l'irrationalité, donc que l'animal rationnel soit l'animal irrationnel : voici donc les contraires existant ensemble dans le même sujet. Davantage, ils ne seraient plus du tout contraires, du moment qu'ils coexisteraient dans une essence absolument la même (…)[1].

L'analogie utilisée pour illustrer cette théorie est celle d'une même matière revêtue de formes diverses – la même cire recevant, par exemple, tantôt les traits d'un homme tantôt ceux d'un boeuf, analogie incomplète en ce sens que la cire n'est pas dans le même temps les deux effigies, ce qu'est le genre qui est *en même temps* tout entier en chacun [2] :

> Similiter et in singulis animalibus specie differentibus unam et eandem essentialiter animalis substantiam ponunt, quam per diversarum differentiarum susceptionem in diversas species trahunt, veluti si ex hac cera modo statuam hominis, modo bovis faciam diversas eidem penitus essentiae manenti formas aptendo. Hoc tamen refert quod eodem tempore cera eadem statuas non constituit, sicut in universali conceditur, quod scilicet universale ita commune Boethius dicit, ut eodem tempore idem totum sit in diversis quorum materialiter constituat et idem, cum in se sit universale, idem per advenientes formas singulare sit, sine quibus naturaliter in se subsistit et absque eis nullatenus actualiter permanet […][3].

---

[1] Traduction par J. Jolivet (*Abélard ou la philosophie dans le langage,* 1994, p. 127-128) de : « Si enim idem essentialiter, licet diversis formis occupatum, consistat in singulis, opportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere, immo iam nullo modo contraria, ubi eidem penitus essentiae simul coirent (…) ». LI, éd. Geyer, p. $11^{11\text{-}17}$.

[2] LI, éd. Geyer, p. $10^{29\text{-}34}$: « Similiter et in singulis animalibus specie differentibus unam et eandem essentialiter animalis substantiam ponunt, quam per diversarum differentiarum susceptionem in diversas species trahunt […]. »

[3] « […] absque [formis] nllatenus actualliter permanet » : il faut, donc, évidemment garder à l'esprit que la théorie soutient qu'*in re* il n'existe que des substances singularisées ; leur « dé-singularisation » est une possibilité qui n'est actualisable que postérieurement au geste abtractif de la *ratio* et *in intellectu :* elle n'est jamais réalisée *in re.* Que le genre soit « totum simul in singulis », c'est ce que requiert l'aporie de l'universel selon Boèce (comme nous l'avons vu au chapitre II) mais cela ne veut pas dire que le genre ne soit pas particularisable : la théorie de l'essence matérielle veut soutenir le *contraire.* LI, éd. Geyer, p. 10^{29} – p. 11^{5} : « De même, dans chacun des animaux qui diffèrent spécifiquement ils mettent la substance de l'animal, essentiellement une et la même, et ils la répartissent dans les diverses espèces selon qu'elle reçoit diverses différences : comme si je faisais de ce bloc de cire tantôt la statue d'un homme, tantôt celle d'un bœuf, en ajoutant des formes diverses à une essence qui reste absolument la même. Il faut toutefois noter que la même cire ne constitue pas plusieurs statues

On voit que, comme c'est la même essence matérielle qui est l'animal rationnel Socrate et l'animal irrationnel Brunellus, il en résulte que les formes substantielles contraires informent la même matière – contrairement au principe aristotélicien qui veut que deux formes contraires ne puissent appartenir au même sujet. De là, il résulte soit l'impossible – des contraires appartenant au même sujet – soit que les formes en question ne soient pas, finalement, contraires, comme c'est le cas – selon les *Catégories* – des relatifs (la même chose étant à fois petite relativement à X et grande relativement à Y)[1]. Mais, bien entendu, si on admet cela, le caractère mutuellement exclusif de la contenance – de l'extension – de deux espèces sous le même genre ne peut plus être posé, ce qui est une conséquence inadmissible.

Il faut bien voir que si, de la théorie de l'essence matérielle, on supprime la théorie du sujet unique, l'objection d'Abélard *tombe*, ce qui constitue la preuve du caractère structurel de la théorie du sujet unique pour la théorie de l'essence matérielle (telle que la comprend Abélard). L'animal rationnel « Socrate » est l'animal irrationnel « Brunellus » uniquement parce que ce qui est singulier (l'animal informé par la rationalité ou l'irrationnalité) est *idem* que l'animal posé *in natura* indépendamment des conditions formelles qui le singularise : c'est l'identité entre le sujet de la singularité et le sujet de l'universalité qui, assorti de l'individuation par les seules formes, fait que l'animal rationnel est l'animal irrationnel. Si je pose que le sujet de l'universalité et le sujet de la singularité ne sont pas identiques, l'identité entre l'animal rationnel et l'animal irrationnel *n'est plus dérivable* (au sens où l'identité des deux est *médiatisée* par l'identité de chacun d'entre eux avec le sujet de l'universel générique) et l'objection d'Abélard tombe. Nous voulons simplement faire remarquer que la théorie du sujet unique est un élément constitutif de la théorie de l'essence matérielle[2] et que celle-ci n'a *aucun sens* en dehors d'elle. Là où la seconde théorie réduit l'universel au singulier, cette première théorie réduit

---

au même moment, comme on l'accorde dans le cas de l'universel : Boèce dit qu'il est commun de telle façon qu'au même moment il est tout entier le même dans les divers sujets dont il constitue matériellement la substance, et que universel en soi, il est aussi singulier à raison des formes qui s'y ajoutent ; sans elles, il subsiste naturellement en soi, indépendamment d'elles il ne demeure en acte en aucune façon (…) » Traduction de J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage,* p. 126-127.

[1] « Neque enim contraria diversa etiam ratione eidem simul inesse possunt, sicut relativa et pleraque alia » (« Et, en effet, les contraires ne peuvent pas appartenir au même sujet, même sous des rapports différents comme c'est le cas des relatifs et de plusieurs autres propriétés »).

[2] Telle, en tout cas, qu'elle est comprise dans la LI, comme d'ailleurs dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin.

le singulier à l'universel : deux manières de lire l'affirmation de l'identité du sujet de la singularité et de l'universalité.

Abélard nous apprend alors que les partisans de la théorie de l'essence matérielle tentent de réintroduire une distinction entre ce qui est universel et ce qui est singulier :

> Sed fortassis dicetur secundum illam sententiam, quia non inde rationalitas et irrationalitas minus sunt contraria quod taliter reperiuntur in eodem, scilitet eodem genere vel in eadem specie, nisi scilicet in eodem individuo fundentur[1].

Soit (notre traduction) :

> Mais peut-être dira-t-on, en suivant cette théorie, que la rationalité et l'irrationalité ne restent pas moins contraires du fait qu'elles sont trouvées dans le même, à savoir dans le même genre ou dans la même espèce, *à moins* qu'elles ne soient fondées *dans le même individu* .

Le sens de la « correction » est très clair : rien n'empêche que la rationalité et l'irrationalité restent des contraires alors même qu'elles appartiennent au même genre ou à la même espèce; elles ne peuvent rester des contraires que *si* elles appartiennent au même individu. Traduisons : le fait est que le *même* genre « animal » est tantôt informé par la *rationalitas* (en l'homme Socrate) et tantôt informé par l'*irrationalitas* (en l'âne Brunellus) et c'est la même *ratio substantiae* qui est ceci en Socrate et cela en Brunellus. Dire cela, n'est pas dire que cet animal Socrate (rationnel) est cet animal Brunellus (irrationnel). Donc, si nous distinguons le sujet de l'universalité (du genre ou de l'espèce) et le sujet de la singularité, il n'y a plus aucun problème.

Soit, mais, justement, dans cette interprétation, le sujet de la singularité n'est plus le même que le sujet de l'universalité et, comme la théorie de l'essence matérielle est entièrement fondée sur la théorie du sujet unique, Abélard n'a pas de mal à montrer que – dans cette théorie – les contraires coexistent non seulement dans le même genre, mais aussi et par voie de conséquence, dans le même individu Socrate, *théorie du sujet unique oblige*[2]. Et s'ils coexistent

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 11^{25-28}.

[2] Pour une compréhension tout à fait différente de ce passage, cf. A. de Libera, *L'art des généralités,* 1999 ; p. 321 : «. Une seconde objection des partisans de ThEM [la théorie de l'essence matérielle] (…) est plus complexe. Il s'agit de démontrer que la rationalité et la non-rationalité restent des contraires, bien que coexistant dans un même sujet. Pour ce faire, il suffit de démontrer que [rationnel et irrationnel] *peuvent coexister dans un individu, Socrate, en restant des contraires* » (C'est nous qui soulignons). Je ne comprends pas le texte dans ce sens. Les partisans de la théorie de l'essence matérielle concèdent que des propriétés sont contraires si elles ne peuvent subsister dans le même sujet (comment ne le concéderaient-ils pas ?) mais ils ajoutent : dans le même sujet *individuel.* Donc, des formes peuvent appartenir au même genre en restant contraires si et seulement si elles n'appartiennent pas en même

dans le même sujet individuel alors, même pour les partisans de la théorie de l'essence matérielle, ils ne peuvent pas être des contraires ; d'où résulte l'effondrement de toute interprétation extensionnelle consistante de l'arbre de Porphyre. Voici la démonstration d'Abélard:

> On montre cela de la façon suivante : la rationalité et l'irrationalité sont réellement dans le même individu, parce qu'elles sont en Socrate[1]. Elles sont en même temps dans Socrate parce qu'elles sont en même temps dans Socrate et dans [l'âne] Brunellus, et que Socrate et Brunellus sont Socrate[2]. Pourquoi ? Parce que Socrate est Socrate et Brunellus – et cela, parce que Socrate est Socrate et que Socrate est Brunellus.

Que Socrate soit Socrate, on ne le démontre pas ; reste à démontrer que, dans la théorie soutenue, Socrate est Brunellus :

> Que Socrate soit Brunellus, on le prouve ainsi, *si l'on admet cette théorie* : tout ce qui dans Socrate n'est pas les formes de Socrate, est ce qui dans Brunellus n'est pas les formes de Brunellus. Mais tout ce qui dans Brunellus n'est pas les formes de Brunellus, c'est Brunellus : donc, tout ce qui dans Socrate n'est pas les formes de Socrate, c'est Brunellus. Mais alors, puisque Socrate lui-même n'est pas les formes de Socrate, Socrate lui-même est Brunellus. Il reste à établir ce qu'on a admis plus haut : que tout ce qui dans Brunellus n'est pas les formes de Brunellus, est Brunellus ; en voici la preuve : les formes de Brunellus ne sont pas Brunellus, sinon les accidents seraient la substance ; et l'ensemble formé par la matière et les formes de Brunellus n'est pas Brunellus, parce qu'on serait forcé d'admettre que *ce qui est corps et non corps, est corps*[3et1].

---

temps et ensemble à un même individu de ce genre. Abélard va montrer que, dans leur théorie, ils ne peuvent pas éviter de poser ces formes contraires, qu'ils attribuent au même genre, dans le même individu (ce qu'ils veulent précisément éviter – « Socrate est animal rationale et animal irrationale » étant pour eux, comme pour tout le monde, une catégorique fausse). D'où il résulte que même pour eux ces formes ne peuvent pas être contraires puisqu'Abélard montre que*, dans la théorie soutenue*, si elles sont dans le même genre, elles sont *aussi nécessairement dans le même individu*. Le fond de toute cette discussion c'est la réception ou non *de la théorie du sujet unique* dont la théorie de l'essence matérielle est une version parmi trois.

[1] Ce qui est *absurde* pour tout le monde et que nient les partisans de la théorie de l'essence matérielle : Abélard veut montrer que cette proposition absurde est une conséquence de leur théorie.

[2] Le fond de la critique est donc bien l'inconsistance de tout principe d'extensionalité (la *differentia numero*) dans cette théorie « Socrates est Brunellus » est une proposition démonstrativement vraie.

[3] Ce dernier point peut paraître obscur. En fait, il s'explique d'une manière contraignante pour tous les lecteurs du corpus logique de Boèce. Dans l'instanciation de l'arbre de Porphyre donnée par Porphyre lui-même et reprise par Boèce on a : « Sit autem in uno praedicamento manifestum quod dicitur : Substantia est quidem et ipsa genus, *sub hac autem est corpus*, sub corpore vero animatum corpus, sub quo animal, sub animali vero rationale animal, sub quo

Tout ceci repose sur le fait que, dans la théorie soutenue, si l'on fait abstraction des formes qui appartiennent à Socrate sans être Socrate comme de celles qui appartiennent à l'âne Brunellus sans être Brunellus (Ni Socrate, ni Brunellus ne sont rien d'accidentel ou de non situable sous « corpus », espèce du généralissime

---

homo, sub homine vero Socrates et Plato et qui sunt particulares homines » [« La susbtance est elle-même un genre ; *sous elle, vient le corps* ; sous le corps, le corps animé ; sous celui-ci, l'animal ; sous l'animal, l'animal capable de raison ; sous celui-ci, l'homme ; sous l'homme, Socrate, Platon et les hommes particuliers »)]. C'est le texte de Porphyre et Porphyre dit bien, dans le texte grec, que sous la substance il y a « to soma » : le corps ou le corporel relève ainsi du prédicament de la substance : ni Porphyre ni Boèce n'en font un « transcendantal » traversant la frontière catégorielle. Ainsi, pour tous les commentateurs du corpus logique boécien, le corps relève exclusivement du prédicament de la substance, puisqu'il en est une espèce, et tout ce qui n'en relève pas est donc « non corpus » (« non corps » et non pas « incorporel », qu'Abélard distingue soigneusement). « Socrate », comme on le voit dans le texte de Porphyre, relève du prédicament de la substance côté « corps », par « animal » et « corps animé » ; de là « Socrates est corpus » est vrai. Mais, si Socrate désigne l'ensemble constitué par la matière substantielle de Socrate (qui est un corps) et les accidents advenant à Socrate (et qui *ne peuvent pas* être rangés sous le prédicament « corpus », puisque « to sôma » est selon Porphyre (et Boèce) une espèce de la *substance*, ce que ne sont certes pas des accidents), alors devient vraie la proposition absurde : « corpus [matière de Socrate] et non corpus [les formes accidentelles de Socrate] sunt corpus », puisque « materia Socratis et accidentia Socratis sunt simul Socrates et Socrates est animal » est vrai et que, selon Porphyre (traduction de Boèce, éd. Shepps-Brandt, p. 206^{12-13}) : « Animal autem species quidem est corporis animati (…) » ; de là, si Socrate désigne l'ensemble constitué par sa matière substantielle et les formes accidentelles qui lui adviennent, il devient impossible de nier que « corpus et non corpus sunt corpus » ; donc, à moins de soutenir que les accidents sont la substance ou que la proposition « corps et non corps sont corps » est vraie, alors ce qui dans Brunellus est autre que les formes (accidentelles) de Brunellus est Brunellus, et de même ce qui est autre en Socrate que les formes accidentelles de Socrate est Socrate ; s'il en est ainsi, « Socrate est Brunellus » est vrai puisque, dans la théorie soutenue, ce qui est autre en Socrate que les formes accidentelles de Socrate est [indiscernable de] ce qui est autre en Brunellus que les formes accidentelles de Brunellus. De là, on peut, en toute rigueur, dériver dans la théorie soutenue, « Socrate est Brunellus » et, donc, « Socrate est animal rationnel et animal irrationel » qui deviennent des propositions vraies au prix de toute consistance extensionnelle de l'arbre de Porphyre. La démonstration d'Abélard est correcte, à condition de la *situer* dans le contexte exclusif du commentaire de Boèce, un contexte qui lui est commun avec les *reales,* et en dehors duquel la lettre de cette démonstration est inintelligible. Pour ce qui concerne l' « esprit », c'est clair : la théorie de l'essence matérielle détruit toute utilisation consistante d'un principe conséquent d'extensionnalité.

[1] Traduction que nous reprenons de celle de J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage,* p. 128-130. Voici le texte d'Abélard : « Quod etiam sic ostenditur : vere rationalitas et irrationalitas in eodem individuo sunt, quia in Socrate. Sed quod in Socrate simul sint, inde convincitur quod simul sunt in Socrate et burnello. Sed Socrates et burnellus sunt Socrates. Et vere Socrates et burnellus sunt Socrates, quia Socrates est Socrates et burnellus, quia scilicet Socrates est Socrates et Socrates est burnellus. Quod Socrates sit burnellus, sic monstratur secundum illam sententiam : Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est illud quod est in brunello aliud a formis burnelli. Sed quicquid est in burnello aliud a formis burnelli, est burnellus. Quicquid est in Socrate aliud a formis burnelli, est burnellus. Sed si hoc est, cum ipse Socrates sit illud quod aliud est a formis Socratis, tunc ipse Socrates est burnellus. Quod verum sit autem id quod supra assumpsimus, scilicet quicquid est in burnello aliud a formis burnelli, est burnellus, inde manifestum est, quia neque formae burnelli sunt burnellus, cum iam accidentia essent substantia, neque materia simul et formae burnelli sunt burnellus, cum iam corpus et non corpus esse corpus necesse esset confiteri. » LI, éd. Geyer, p. 11^{28} – p.1214.

« substantia »[1], ce que sont les formes de Socrate comme celles de Brunellus), l'animal Socrate devient *indiscernable* de l'animal Brunellus au point que plus rien ne permet d'éviter de poser l'identité « Socrates est Brunellus » ; si l'on ne peut éviter cela, alors on ne peut éviter non plus de poser « cet homme est cet âne» et, *donc*, « cet homme, Socrate, étant homme, est animal rationnel et, étant âne, est animal irrationnel » qui devient vrai. Ce qu'il fallait démontrer : « Vere rationalitas et irrationalitas in eodem individuo sunt, quia in Socrate»[2]. Il résulte de la théorie soutenue que des formes substantielles contraires sont attribuées au même individu[3] ; or, – comme sont contraints de le concéder les partisans de la théorie de l'essence matérielle – si ces formes résident dans le même individu, alors elles ne peuvent plus, en fait, être des contraires[4], ce qui ruine définitivement toute interprétation extensionnelle tant soit peu consistante de l'arbre de Porphyre[5] et c'est ce que veut établir Abélard.

Rappelons que la théorie ne dit pas que l'universel générique subsiste en acte hors de l'intellection : en acte le sujet du genre n'existe pas séparé des conditions accidentelles qui le singularisent [tel qu' « absque eis nullatenus actualiter permanet »] : en acte, il est singulier par ces conditions accidentelles. Mais, dans la théorie soutenue il y a identité *réelle* entre la *materia informis* qui est indifféremment le sujet de la rationalité et de l'irrationnalité et la *materia informata,* soit Socrate. Répétons-le : si cette identité entre le sujet de la *materia informis* (soit l'universel) et sujet de la *materia informata* (soit le singulier) n'est plus assertée, on ne peut plus soutenir que de ce que les formes contraires sont dans l'animal, elles sont aussi dans cet animal, Socrate. Ce que fait

---

[1] Dans l'arbre de Porphyre, Socrate – soit cet homme – et Brunellus – soit cet âne – se range sous le genre animal qui lui-même se range dans le prédicament de la substance sous « corpus »; les accidents ne peuvent donc tomber sous le prédicament « corps ».

[2] LI, éd. Geyer, p. 11^{29-30}.

[3] Ce qui est, assurément, inadmissible pour les partisans de la théorie de l'essence matérielle, ne serait-ce que parce que, s'ils soutiennent – dit Abélard – qu'une différence spécifique est accidentelle au genre, ils soutiennent aussi qu'elle ne l'est pas à l'espèce, laquelle est toute la substance de l'individu. Si elle est substantielle à l'espèce, il est impossible que tel individu de l'espèce la perde – en ayant la différence contraire – sans cesser d'exister. Nous rappelons que c'est seulement dans la théorie de l'essence matérielle qu'il est essentiel à la théorie de faire de la différence un accident du genre et qu'Abélard souligne qu'il y en a qui « velint rationalitatem animali, non homini ita etiam accidens esse, ut abesse ei possit praeter corruptionem eius, in quantum est animal, sed non in quantum est homo » (LI, éd. Geyer, $p.84^{3-5}$). Or ceux qui veulent que la rationalité soit un accident du genre sont, au premier chef, les partisans de la théorie de l'essence matérielle.

[4] Puisque c'est la définition (pour tout le monde) des contraires que de ne pouvoir être ensemble (en acte) dans le même sujet individuel.

[5] Qui implique, évidemment, que les formes substantielles comme « rationale » et « irrationale » ou « mortale » et « immortale » divisent par « ou exclusif » l'extension du genre.

remarquer Abélard, c'est que catégoriellement ce qui est en Socrate autre que les formes accidentelles qui adviennent à la *materia Socratis* est Socrate (sujet unique *oblige*): c'est la prémisse fatale à la théorie de l'essence matérielle. Même si, en acte, Socrate (dit la théorie) ne peut pas exister indépendamment des accidents qui le singularisent, « ce qui est en Socrate autre que les accidents de Socrate est Socrate » reste vrai parce que 1°) dans l'arbre dessiné par Porphyre, Socrate tombe sous la catégorie de la substance et non sous l'une quelconque des neuf autres catégories, 2°) il est faux - pour tout le monde - que les accidents (les neuf autres catégories) soient la substance (la première catégorie) et 3°) « corpus (substantia corporea) et non corpus (accidents relevant des neuf autres catégories) sunt corpus (par exemple, Socrate, qui se range sous « corpus »)» est faux : Donc, Socrate – soit ce corps – n'est pas l'ensemble constitué par cette *susbtantia corporea* et les formes non-corporelles (puisque non situables sous la catégorie de la substance corporelle) qui adviennent à ce corps, parce que sinon il faudrait admettre l'équation : « corps + non-corps = corps ». Donc, « ce qui est dans Socrate autre que les formes accidentelles de Socrate est Socrate » est une proposition vraie. Or, comme dans la théorie soutenue, ce sont les accidents[1] qui singularisent le sujet du genre, ce qui est en Socrate autre que les formes de Socrate est identique - séparé des accidents - à ce qui en l'âne Brunellus est autre que les formes de Brunellus (et qui singularisent Brunellus). Donc, comme ce qui est autre en Brunellus que les accidents de Brunellus est Brunellus, « Socrate qui est un animal rationnel est Brunellus qui est un animal irrationnel » est une proposition vraie, dans cette théorie. Le point « sensible » est de contraindre l'adversaire à concéder que « ce qui est autre en Socrate que les accidents de Socrate est Socrate » est vrai : peu importe que la séparation entre Socrate et ses formes accidentelles soit radicalement inactuelle, Socrate n'ayant aucune permanence en

[1] En entendant par accident tout ce qui est accidentel au genre, ce qui comprend les différences spécifiques – quoi qu'il en soit de leur relation à l'espèce (Abélard notant que pour les partisans de l'essence matérielle, les différences spécifiques sont accidentelles au genre, mais non à l'espèce, comme nous l'avons déjà noté). Pour obtenir, la proposition fatale : « Socrates est Brunellus », et donc « hoc animal rationale est hoc animal irrationale », il suffit de poser 1°) que les différences « rationale » et « irrationale » sont des accidents du genre et 2°) que la théorie du sujet unique est soutenue, c'est-à-dire que « hoc animal » et « animal » sont « idem ». Même si on pose que ces différences sont substantielles et non accidententelles à l'espèce, la conséquence fatale ne peut être évitée parce qu'il suffit de poser qu'elles sont accidentelles au genre pour l'obtenir. Que 1°) la même différence soit accidentelle au genre qu'elle divise et soit substantielle à l'espèce qu'elle constitue et 2°) que l'espèce soit toute la *substance* des individus rangés sous elle et qui ne diffèrent que par les accidents n'empêche en rien d'obtenir la conséquence fatale « Socrates est Brunellus » - et *rien* n'indique dans la présentation de la théorie de l'essence matérielle dans la LI que les partisans de cette théorie ne soutenaient pas ces deux points (qui sont contraignants pour tout lecteur de Porphyre).

acte « absque eis », sans ces formes accidentelles : quoi qu'il en soit, la proposition « quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est Socrates » ne peut pas être niée dans le cadre catégoriel du corpus logique boécien. La théorie réfutée est une pure combinaison entre la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité et un principe d'individuation fondé sur les accidents et elle n'est jamais astreinte à soutenir l'existence en acte d'une entité universelle hors intellection (ce que, de fait, selon Abélard, elle nie). Malgré le caractère assez contourné de l'argument sur la substance (qui est en Socrate corporelle) et les formes (qui ne relevant pas de la substance ne peuvent être corporelles), l'argument général est clair : la seule chose qui pourrait sauver la théorie de l'essence matérielle de la conséquence fatale – il y a dans le même sujet individuel des propriétés mutuellement exclusives – serait de distinguer entre le sujet du genre et le sujet de l'individuel, c'est-à-dire de poser que, finalement, il n'y a pas d'identité *réelle* (actuelle) entre le sujet de la *materia informis* et le sujet de la *materia informata.* Mais, bien sûr, si c'est le cas, la théorie du sujet unique ne peut plus être assertée : il y a dans l'être, une distinction actuelle, effective, entre le sujet du genre et le sujet de l'individuel. L'argument d'Abélard porte parce qu'*il n'est pas question dans la théorie professée* de renoncer au principe n° 3 (la théorie du sujet unique), toute la finalité de la théorie étant de proposer une lecture de ce principe autour d'un principe d'individuation par les formes (le principe n°2). La théorie n'a plus de finalité théorique si elle ne permet plus d'expliquer comment le sujet de l'universalité (*in intellectu*) est bien fondé dans le sujet de la singularité (*in re*), la *materia – informis in intellectu* et *informata in re* – étant « eadem ». L'idée d'une individuation par les formes n'a de sens qu'à l'intérieur de la théorie du sujet unique du genre (la *materia infomis*) et de l'individuel (la *materia informata*). L'argumentation utilisée par Abélard dans la LI *prouve* ainsi de manière non-ambiguë que la théorie de l'essence matérielle doit être comprise dans le cadre de la théorie boécienne du sujet unique puisque cette argumentation ne porte que contre la théorie de l'essence matérielle que *si* celle-ci *asserte* la théorie du sujet unique. Si ce n'est pas le cas, l'argumentation d'Abélard contre cette théorie *tombe.*

Position de repli :

> Certains, cherchant une échappatoire, critiquent la formulation mais non le sens de cette proposition : « l'animal rationnel est l'animal irrationnel » ; ils disent qu'il est bien l'un et l'autre, mais qu'on s'exprime mal en disant : « l'animal rationnel est l'animal

> irrationnel », étant donné qu'une chose bien qu'étant la même, peut être dite rationnelle d'un certain point de vue, irrationnelle d'un autre, en vertu de formes opposées[1].

La position de repli est la suivante : il y a opposition entre les formes et non entre les sujets d'inhérence de ces formes. On maintient ainsi l'opposition entre « rationnel » et « irrationnel » sans exiger l'opposition entre l'animal qui est rationnel et l'animal qui est irrationnel : il n'y a pas d'opposition en tant qu'il est animal, mais seulement en tant qu'il est rationnel ou irrationnel. Abélard répond :

> Mais des formes qui inhèrent à un même sujet ne sont plus des formes opposées ; et on ne critique pas ces propositions : « l'animal rationnel est l'animal mortel », l' « animal blanc est l'animal qui marche », parce que l'animal n'est pas mortel en tant qu'il est rationnel, et ce n'est pas en tant que blanc qu'il marche. On les tient pour entièrement vraies parce que le même a en même temps les deux propriétés, bien que sous divers rapports. Sans quoi on ne dirait jamais qu'un animal est un homme, puisque rien n'est homme en tant qu'animal[2].

La position de repli dit que même si « rationnel » est opposé à « irrationnel », rien n'empêche que ce qui est l'un ou l'autre ne soit le même. Abélard fait remarquer que les formes en question ne sont pas alors plus opposées entre elles que « rationnel » et « mortel » : « être rationnel » n'est pas « être mortel » et, cependant, ce qui est mortel est aussi rationnel ; autrement dit, *l'opposition n'a plus de sens extensionnel*. Or, l'opposition des contraires suppose des extensions mutuellement exclusives et ici ce n'est pas le cas. Donc, si « rationnel » est opposé à « irrationnel » au sens où « rationnel » est opposé à « mortel », la proposition « animal rationale est animal irrationale » exprime correctement le sens de la théorie,

---

[1] « Sunt qui diffugium quaerentes verba tantum calumnientur huius propositionis 'animal rationale est animal irrationale', non sententiam, dicentes quidem id utrumque esse, non tamen per haec verba proprie hoc ostendi, 'animal rationale est animal irrationale', cum videlicet res, etsi eadem, aliunde rationalis, aliunde irrationalis dicatur, ex oppositis scilicet formis. » LI, éd. geyer, p. 12^{15-20}.

[2] Traduction de J. Jolivet, *Abélard ou la Philosophie dans le langage,* 1994, p. 129. Le texte est le suivant : « Sunt qui diffugium querentes verba tantum calumnientur huius propositionis 'animal rationale est animal irrationale', non sententiam, dicentes quidem id utrumque esse, non tamen per haec verba proprie hoc ostendi, 'animal rationale est animal irrationale', cum videlicet res, etsi eadem, aliunde rationalis, aliunde irrationalis dicatur, ex oppositis scilicet formis. Sed iam profecto oppositionem formae non habent, quae eis penitus simul adhaererent, nec ideo has propositiones calumniantur 'animal rationale est animal mortale' vel 'animal album est animal ambulans', quia non in eo quod rationale est, mortale est, non in eo quod album est, ambulat, sed eas omnino pro veris habent, quia idem animal utrumque simul habet, quamvis diversa ratione. Alioquin et nullum animal hominem esse confiteterentur, cum nihil in eo quod animal est, homo sit ». LI, éd. Geyer, p. 12^{15-26}.

puisqu'aussi bien « l'animal rationnel est l'animal mortel » ou « l'animal blanc est l'animal qui marche » sont des propositions vraies, et ce alors même que, sans doute, « être rationnel » n'est pas « être mortel » et « être blanc » n'est pas « marcher ». Abélard conclut en soulignant que si, dans le cadre de la théorie soutenue, « animal rationale est animal irrationale » n'est pas accepté, alors « animal est homo » ne doit pas l'être non plus puisque « nihil in eo quod animal est, homo sit ».

On remarque que, dans ce « diffugium » la théorie de l'essence matérielle bute à nouveau sur l'inconsistance du principe d'*extensionnalité* qu'elle applique. Abélard, dans sa propre théorie de l'universel distinguera entre deux significations de l'universel : la *significatio rerum* et la *significatio intellectus.* La première est la signification extensionnelle de l'universel : les *res nominatae* dont la pluralité fonde l'universalité du prédicat (« Ut haec vox « homo » *et* singulos nominat ex communi causa, quod scilicet homines sunt, propter quam universale dicitur (…) »). La seconde est la signification intensionnelle de l'universel : l'intellection engendrée par le nom (« (…) *et* intellectum quendam constituit communem, non proprium, ad singulos scilicet pertinentem, quorum communem concipit similtudinem »[1]). Pour Abélard comme nous le verrons dans le prochain chapitre, cette dualité dans la signification de l'universel n'est pas à proprement parler réductible – autrement dit, la théorie du sujet unique n'est pas sur le fond, philosophiquement, soutenue – et l'universel est au croisement de ces deux significations : « (…) Universale est, quod *in significatione simplex* in voce est aptum, idest aptitudinem habet, scilicet convenientiam rerum de nominibus, quorum veraciter habeat praedicari »[2] (« (…) Est universel, ce qui, simple dans sa signification, est vocalement apte, c'est-à-dire a l'aptitude, [à signifier] la convenance des choses à l'endroit des noms dont il est prédiqué avec vérité »). La *significatio intellectus* assure l'univocité de l'universel par-delà la multiplicité des extensions qui lui reviennent quant à sa *nominatio.*

Fondamentalement, les partisans de l'attribution de l'universalité à la *res* - c'est-à-dire les partisans de l'équation « causa communis impositionis universalis nominis = res » - assurent, dans le cadre de la théorie de l'essence matérielle, le maintien de l'univocité de l'universel - la *significatio intellectus,* la *significatio simplex* - en la fondant sur la *res nominata* (et non sur le *status,* comme Abélard); mais c'est alors au prix de la consistance de la *significatio rerum* -

[1] LI, éd. Geyer, p. 19^{9-13}.
[2] LNPS, éd. Geyer, p. 534^{11-14}.

la *nominatio* de l'universel (sa signification extensionnelle) : dans cette théorie, l'unité de sens de l'universel est bien fondée sur la chose nommée (dont il faut répéter qu'en acte elle n'existe que singulièrement dans cette théorie), mais telle qu'on peut dériver dans la théorie la proposition « Socrates est Brunellus » soit « animal rationale est animal irrationale » qui invalide tout usage consistant de la *significatio rerum,* c'est-à-dire de l'interprétation extensionnelle[1] des prédicats universels. Le but des *reales* – en tous cas de ceux critiqués dans la LI – est de poser l'identité entre le fondement de l'imposition du nom universel et la « res ». La théorie de l'essence matérielle garantit par la « res nominata » le fondement extra-linguistique de *l'univocité* de l'universel – qui n'est pas ainsi une simple convention définitionnelle – mais en assurant cette unité de l'universel, il ruine sa multiplicité[2]. Abélard souligne ainsi, qu'abstraction faite des formes qui diversifient le genre, il ne reste, pour chaque catégorie, que le généralissime. C'est la deuxième objection.

Il y a, en tout et pour tout, « in natura » que dix sujets de l'universalité et de la singularité – le généralissime de chaque catégorie tel qu'il est séparé, dans l'intellection, de toutes les formes qui le diversifient et subsiste en acte diversifié par ces mêmes formes :

> Praeterea secundum positionem praemissae sententiae decem tantum omnium rerum sunt essentiae, decem scilicet generalissima, quia in singulis praedicamentis una tantum essentia reperitur, quae per formas tantum inferiorum, ut dictum, diversificatur ac sine eis nullam haberet varietatem. Sicut ergo omnes substantiae idem sunt penitus, sic omnes qualitates et quantitates, etc… [3].

Le but ici d'Abélard est de montrer que ce qui vaut pour la catégorie de la substance – une matière unique diversifiée par les formes qui lui adviennent – doit valoir pour les neuf autres

[1] Dans le vocabulaire d'Abélard : en termes de « continentia rerum ».

[2] En effet, dans cette théorie, on peut dériver la proposition : « 1 + 1 = 1 » (soit « Socrates est Brunellus ») proposition qui ruine la consistance de toute *differentia numero* et cela tel que l'extensionnalité est fondée sur la *differentia numero.*

[3] LI, éd. Geyer, p. 12^{27-32} : « Ensuite, si l'on admet la thèse de la théorie qu'on a dite, il n'y a que dix essences pour toutes les choses, à savoir les dix genres les plus généraux, parce que dans chacun des prédicaments on trouve une seule essence diversifiée seulement par les formes de ce qui est rangé sous elle, comme on l'a dit , et qui sans ces formes n'aurait aucune variété. De même donc que tous les substances sont absolument le même [sujet], de même toutes les qualités, toutes les quantités, etc…. » Là encore, il faut faire attention qu'Abélard ne dit pas que le sujet du généralissime subsiste indépendamment des formes qui le diversifient. On se rappelle que la théorie soutient que le sujet du genre « absque eis [les formes qui l'individuent] nullatenus actualiter permanet ». La théorie soutient seulement que, soustraction faite (une soustraction qui n'existe en acte qu'*in intellectu*) de toutes les formes qui individuent le sujet du genre, il reste seulement pour chaque « matière » prédicamentale le généralissime, puisque, lui seul, n'est modifié par aucune forme.

catégories : en effet, la théorie est une théorie du sujet des genres et des espèces et, comme telle, elle doit pouvoir s'appliquer à tous les genres et à toutes les espèces, et donc s'appliquer à ceux qui tombent sous les neuf autres catégories. Dès cette concession faite, la conséquence est immédiate : comment Socrate pourra-t-il différer de Platon par ses accidents, puisque tous les accidents de l'un sont aussi ceux de l'autre[1] – étant entendu que, de même qu'il n'y a qu'un seul sujet diversifié pour la substance, il n'y a qu'une seule qualité, une seule quantité, une seule relation, etc… ? Dans cette théorie, le fait qu'existe une pluralité de choses devient un profond mystère: en effet,

> Non magis ex qualitatum natura diversi sunt quam ex natura substantiae, quia substantiae eorum una est essentia sicut etiam qualitatum. Eadem ratione nec quantitas, cum sit eadem, differentiam facit nec cetera praedicamenta. *Quare nec ex formis ulla potest differentia*, quae nec in se diversae sunt sicut nec substantiae[2].

La diversité de la substance était assurée par les formes accidentelles lesquelles relèvent des neuf autres catégories. Mais « in se » - en soi - la forme de telle catégorie n'a pas plus de diversité que la substance n'en a en soi. De là, la forme ne peut pas diversifier la matière de la substance, puisqu' « in se », elle n'est pas elle-même diverse. Par quoi pourrait-elle d'ailleurs être à son tour diversifiée ? Par la substance ? On tourne en rond. Qu'il y ait de la diversité – un fait « physique » incontestable – devient, si l'on pousse à bout la théorie de l'essence matérielle, un fait proprement impossible. On le voit : là encore, c'est la pluralité extensionnelle que ruine cette théorie. L'universel signifie l'unité dans la diversité et la théorie de l'essence matérielle ruine cette diversité. On le constate encore avec un dernier argument :

> En outre, comment pourrions-nous déceler une multiplicité numérique dans les substances, s'il n'y avait de diversité que de formes, la substance qui en est le sujet demeurant absolument la même ? Et, en effet,

[1] LI, éd. Geyer, p. 12^{32-38} « Cum igitur Socrates et Plato res singulorum predicamentorum in se habeant, ipsae vero penitus eaedem sint, omnes formae unius sunt alterius, quae nec in se diversa sunt in essentia, sicut nec substantiae quibus adhaerent, ut qualitas unius et qualitas alterius, cum utraque sit qualitas. » Traduction (J. Jolivet) : « Puis donc que Socrate et Platon ont en eux les réalités signifiées par chacun des prédicaments, et que celles-ci sont absolument les mêmes, toutes les formes de l'un sont celles de l'autre, puisqu'en soi elles ne sont pas plus diverses essentiellement que ne le sont les substances auxquelles elles sont attachées : par exemple la qualité de Socrate est la qualité de Platon, puisque l'une et l'autre est qualité. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 12^{36-41} : « [Socrate et Platon] ne se distinguent pas plus par la nature des qualités que par la nature de la substance, puisque l'essence de leur substance est unique, et aussi celle de leurs qualités. Pour la même raison la quantité, étant la même, ne fait pas non plus de différence. Ainsi aucune différence ne peut venir des formes, qui en soi ne sont pas plus diverses que les substances. » (Traduction J. Jolivet).

> nous ne disons pas que Socrate soit numériquement multiple du seul fait qu'il reçoit des formes multiples[1].

Et, effet, on sait que, dans la théorie soutenue, les formes contraires ont finalement bien le même sujet comme Socrate est l'unique sujet de tous les accidents qui lui adviennent. L'argument qui revient est toujours le même : la première théorie de l'universel – si elle préserve l'unité de l'universel – compromet toute application rigoureuse d'un principe d'extensionalité : elle ruine la multiplicité numérique dont l'universel est prédiqué.

La transition avec la théorie de l'indifférence viendra avec la critique *in fine* de l'élément précis de la théorie de l'essence matérielle que rejettent les partisans de la théorie de l'indifférence (tout en conservant la théorie boécienne du sujet unique) : l'individuation de la substance par les accidents. Ce point est essentiel dans la théorie de l'essence matérielle qui n'est, en fait, qu'une lecture de la théorie du sujet unique à l'aune d'un principe d'individuation fondé sur les accidents. Le texte est le suivant :

> Une autre affirmation qui ne tient pas, c'est que les individus sont faits par leurs propres accidents. Car si les individus doivent leur être aux accidents, alors les accidents leur sont naturellement antérieurs, de même que les différences sont antérieures aux espèces qu'elles conduisent à l'être. Car de même que l'homme se différencie [des autres espèces] par l'information de la différence, ainsi nomment-ils Socrate du fait de la réception des accidents[2].

Il en résulte la conséquence inadmissible :

> De là, Socrate ne peut exister sans ses accidents, de même que l'homme ne peut être sans ses différences. C'est pourquoi, *il n'est pas leur fondement* de même que l'homme n'est pas le fondement des différences[3].

Qu'on comprenne bien : Abélard comme les partisans de la théorie critiquée sont d'accord que Socrate n'est jamais trouvé sans les accidents qui le rendent sensible. Mais la théorie de la substance

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 13^{1-4} : « Amplius quomodo [multa] numero consideremus in substantia, si sola formarum diversitas esset eadem penitus subiecta substantia permanente ? Neque enim Socratem multa numero dicimus propter multarum formarum susceptionem. »

[2] Il s'agit très clairement de la *Socratitas* boecienne qui, dans cette théorie, fonde non seulement l'appellation « Socrate », mais aussi la séparation ontologique de Socrate d'avec tous les autres individus de l'espèce « homme ».

[3] LI, éd. Geyer, p. 13^{5-17} : « Illud quoque stare non potest quod individua per ipsorum accidentia effici volunt. Si enim ex accidentibus individua esse suum contrahunt, profecto priora sunt eis naturaliter accidentia sicut et differentiae speciebus quas ad esse conducunt. Nam sicut homo ex formatione differentiae distat, ita Socratem ex accidentium susceptione appellant. Unde nec Socrates praeter accidentia sicut nec homo praeter differentias esse potest. Quare eorum fundamentum non est sicut nec homo differentiarum. Si autem in individuis susbtantiis ut in subiectis accidentia non sunt, profecto nec in universalibus. Quaecumque enim in secundis substantiis ut in subiectis sunt, eadem in primis ut in subiectis esse universaliter monstrat. »

fait d'elle le fondement ontologique des accidents : c'est à la substance que les accidents doivent d'être – c'est en elle qu'il trouve leur fondement (*fundamentum*) ontologique. Le propre de la substance, en effet, c'est son « autonomie » ontologique : ne pas avoir son être en un autre, ce qui caractérise, au contraire, les accidents et que Boèce nomme leur « esse in subiecto ». Mais, dans la théorie soutenue, ce sont les accidents qui individuent la substance, en la singularisant : de là, la substance première – *hic homo Socrates* – ne peut être leur fondement ontologique, puisque ce sont eux, au contraire, qui fondent son existence singulière. Et si la substance première n'est pas leur fondement ontologique, alors la substance seconde ne l'est pas non plus, en vertu du principe aristotélicien qui veut que tout ce qui est fondé dans les substances premières, le soit aussi dans les substances secondes[1]. La théorie est donc insoutenable du point de vue d'une interprétation consistante du sens ontologique de la distinction aristotélicienne entre substance et accident.

P3 anticipe sur cette objection en distinguant d'un côté les formes substantielles et des accidents « naturels » qui précèdent la substance première en individuant la substance seconde et des accidents postérieurs à la « nativitas » de la chose et qui sont fondés dans la substance première sans la précéder :

> Et *huiusmodi accidentia, quae in nativitate sunt*, principaliter fundantur in secundis substantiis, quibus adhaerent ad hoc quod illa res quae prius pura est per informationem illorum accidentium individuetur, *sicuti albedo et nasi curvitas non potest dici quod principaliter in primis substantiis fundetur. Sunt etiam alia accidentia non naturalia,* scilicet advenientia post nativitatem, quae inveniunt subtantiam iam factam primam per naturalia, ut supradictum est, ut sessio et ambulatio et grammatica et dialectica et cetera huiusmodi, quae *procul dubio in prima substantia principaliter fundantur.* » (P3, éd. Y. Iwakuma, p. 280).
>
> Notre traduction :
>
> Et les accidents de ce genre qui sont innés sont principalement fondés dans les substances secondes auxquelles ils adhèrent pour que cette chose qui est d'abord pure soit individuée par l'information de ces

[1] « Si donc les accidents ne résident pas dans les substances individuelles comme dans leurs sujets, ils ne résident pas non plus dans les substances universelles : en effet, tous les accidents qui sont dans les substances secondes comme dans des sujets sont aussi dans des substances premières comme dans des sujets, Aristote l'affirme universellement ». Traduction par J. Jolivet de LI, éd. Geyer, p. $13^{12\text{-}15}$: « Si autem in individuis substantiis ut in subiectis accidentia non sunt, profecto nec in universalibus. Quaecumque enim in secundis substantiis ut in subiectis sunt, eadem in primis ut in subiectis esse universaliter monstrat. »

> accidents : ainsi il ne peut être dit que la blancheur[1] ou la courbure du nez soient principalement fondées dans les substances premières. Il y a aussi d'autres accidents non naturels, c'est-à-dire qui adviennent à la chose après sa naissance, qui trouvent la substance déjà faite première par les [accidents] naturels, ainsi qu'il a été dit plus haut, comme la station assise, la marche, la grammaire, la dialectique et tous les autres accidents de ce genre, qui sans aucun doute sont principalement fondés dans la substance première.

Pour P3, donc, seuls les accidents *inséparables* ont un pouvoir d'individuation[2]. Abélard est près à admettre une antécédence de la différence sur l'espèce (au sens du statut spécifique), mais, en aucun cas d'un accident quelconque sur la substance.

Tout a l'inverse, Abélard soutiendra dans le *De specie* de la LI :

> Nous disons que les individus consistent seulement dans leur séparation personnelle : [l'individu] est une chose une en soi, séparée de toutes les autres, qui, si l'on supprimait tous ses accidents, demeurerait toujours personnellement une en soi ; elle ne serait pas faite autre et ne serait pas moins cet homme si tous les accidents en étaient séparés, comme si elle n'était pas ce chauve ou ce camus[3].

Abélard rejette ainsi, comme les partisans de la théorie de l'indifférence, toute individuation par les accidents. En fait, comme nous le savons, il va plus loin : après avoir rejeté le principe ontologique de l'individuation de la substance par les accidents (qui n'est ni clairement soutenu ni clairement rejeté par Boèce – en tous les cas dans le corpus logique), il rejette finalement et entièrement toute la sémantique des noms propres de Boèce. Pour Abélard - toujours dans le *De Specie* de la LI - il n'y a pas du tout de *Socratitas* ou de *Platonitas*[4] signifiés par les noms propres « Socrate » ou « Platon » :

> Unde pro eodem penitus haec duo nomina Socrates et hic homo in hac arte accipimus et nullius accidentis Socratis designativa esse hic volumus, sed tantum

[1] Il s'agit probablement ici de la blancheur de la peau.

[2] Cf. aussi, sur ce texte de P3, J. Brumberg-Chaumont, « Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires de l'*Isagoge* d'Abélard et du Pseudo-Raban (P3), in *Compléments de substance,* Paris, 2007, p. 67-84,

[3] Notre traduction de LI, éd. Geyer, p. 64^{20-24} : « Dicimus itaque individua in personali tantum discretione consistere, in eo scilicet quod in se res una est discreta ab omnibus aliis, quae omnibus etiam accidentibus remotis in se una personaliter semper permaneret nec alia efficeretur nec minus hic homo esset, si omnia quoque separarentur accidentia, ut si hic calvus non esset vel hic simus. »

[4] Soit la collection des accidents de Socrate (ou de Platon) telle que cette collection ne saurait identiquement se retrouver en un autre.

hominis substantiam in personali discretione designare[1].

Ici, Abélard - comme on l'a vu au chapitre précédent - s'oppose frontalement à un élément essentiel de la sémantique de Boèce. Abélard rejette toute forme d'individuation par les accidents : ontologique, bien sûr, mais aussi – comme cela est moins noté[2] – sémantique. Pour ce qui concerne le rejet de l'individuation ontologique, Abélard avance, dans le *De specie* de la LI, un argument qui nous paraît expliquer pourquoi on cherche en vain chez Abélard – à la différence par exemple de Gilbert de la Porrée – une théorie de l'individuation. Chez Abélard, l'existence des individus est un fait qui n'est pas plus avant dérivable. Et, pourtant, ce qui fonde l'individualité du réel est une question ontologiquement légitime, à laquelle il semble qu'un philosophe devrait tenter de répondre. Or, on ne trouve pas chez Abélard de réponse à cette question. A notre connaissance, il n'y a pas du tout chez Abélard de principe d'individuation.

Abélard rappelle que certains distinguent entre le sens de « cet homme-ci » et celui de « Socrate » et « appellent *Socratité* la collection totale des accidents ». Abélard note qu'interprétant ontologiquement cette *Socratité* - « cum velint omne individuum per accidentia effici » - « il conviendra que la *Socratité* elle-même soit à son tour produite par une forme [qui lui soit] propre et celle-ci à son tour [devra l'être] par une autre et ainsi jusqu'à l'infini »[3]. Le raisonnement est le suivant : l'individu « Socrate » est produit par la collection des accidents qui le singularise, en le séparant de tout autre – sa Socratité : cette *Socratité* doit être elle-même réelle à titre de propriété singulière; or, nous avons posé en principe que « omne individuum per accidentia effici » ; donc, cette forme étant une réalité individuelle doit, à son tour, d'être singulière à une forme nouvelle et qui, à son tour, devra son existence individuelle à

[1] «LI, éd. Geyer, p. 65[5-9] : « De là, nous tenons, dans cet art, les noms « Socrate » et « cet homme » pour absolument le même [nom] et nous voulons, ici, qu'ils ne soient désignatifs d'aucun accident de Socrate, mais désigne seulement la substance de l'homme dans sa séparation personnelle. »

[2] Cf. par exemple P. King, « The Problem of Individuation in the Middle Ages », *Theoria* 66 (2000), p. 159-184 et J. Brumberg-Chaumont, « Sémantiques du nom propre : sources anciennes et discussions médiévales à l'époque d'Abélard », article à paraître. Les deux auteurs notent bien le rejet par Abélard de tout principe d'individuation mais ils ne relèvent pas que chez Abélard la *collectio accidentium* non seulement ne fonde pas ontologiquement la *discretio numero* mais, *en plus,* n'a pas valeur « illativa » (inférentielle) mais seulement valeur « comprobativa ». C'est en logicien qu'Abélard rejette la « socratitas » : il est faux que la différence entre les accidents permettent d'inférer la *differentia numero.* Cf. sur ce point le chapitre II.

[3] LI, éd. Geyer, p. 65[1-3] : « Sed cum velint omne individuum per accidentia effici, oportebit rursus ipsam socratitatem per propriam formam effici et illam iterum per aliam usque in infinitum. »

une troisième forme et ainsi de suite à l'infini. Le principe d'individuation - la Socratité de Socrate - pour produire la réalité singulière de Socrate doit être lui-même réel, une réalité individuelle qui demande elle-même a être produite comme individu par un nouveau principe d'individuation : en effet, « velint *omne* individuum per accidentia effici ». En fait, Abélard utilise un argument voisin pour réfuter l'existence en Socrate d'une forme « quae humanitas dicitur », qui viendrait fonder l'existence de Socrate comme substance première, une forme substantielle correspondant au troisième sens du mot « espèce » selon Boèce :

> En revanche, certains reçoivent autrement cette composition qui est dite « humanité », à savoir comme une certaine forme qui naît [des formes substantielles], étant ainsi cette forme substantielle parce qu'elle vient des formes substantielles. Cependant, une question se pose : puisqu'il y a une forme en l'homme, cette forme est-elle substantielle ou accidentelle ? Mais si elle est substantielle, comment naît-elle de la rencontre des formes substantielles puisqu'aussi bien elle est elle-même une des formes substantielles. Si elle est accidentelle, alors l'homme peut demeurer sans elle. Ce qui pourrait peut-être être concédé. Ainsi la rationalité et la mortalité et toutes les autres formes substantielles de l'homme, par lesquelles seules l'homme subsiste, pourraient être adjointes à « animal » dans la constitution de l'homme, de sorte qu'il ne soit pas nécessaire que de leur rencontre naissent soit l'humanité soit une autre forme. Autrement naîtrait à son tour de l'humanité une autre forme et, par la même raison, de celle-ci encore une autre et ainsi de suite à l'infini[1].

D'où, il résulte qu'Abélard rejette l'existence de la forme accidentelle « Socratitas » mais aussi de la forme substantielle « humanitas », « humanitas » dont on peut concéder seulement qu'elle est une forme *accidentelle* sans laquelle Socrate peut exister. On est loin de Boèce… Il n'existe pas de *Socratitas* parce que s'il elle existe, elle est une réalité individuelle : or, « velint omne individum per accidentia effici » ; ainsi, nécessite-t-elle pour

[1] LI, éd. Geyer, p. 42^{30}- p. 43^{4} : « Quidam autem hanc compositionem, quae humanitas dicitur, aliter accipiunt, quandam scilicet formam, quae innascitur, ita hanc substantialem, quia a substantialibus formis venit. Sed occurit quaestio, cum sit forma in homine, utrum substantialis an accidentalis. Sed si subtantialis, quomodo ex conventu substantialium innascitur, cum ipsa quoque sit una substantialium ? Quod si accidentalis, profecto posset homo sine illa permanere. Quod fortasse poterit concedi. Sic namque rationalitas et mortalitas ceteraque formae substantiales hominis, per quas solas homo subsistit, ad animal possent adiungi in constitutione hominis, ut non necesse sit ex conventu earum vel humanitatem vel aliam formam innasci. Alioquin et ex humanitate rursus alia forma et ex illa iterum alia usque in infinitum simili ratione nasceretur. »

exister une forme nouvelle qui, à son tour, étant individuelle, exigera une troisième forme pour être produite à titre de réalité individuelle. Chaque principe d'individuation pour être producteur de réalité doit être réel ; or, tout réel exige un principe d'individuation ; ainsi, une troisième forme est-elle requise dans l'existence pour produire dans l'existence la forme qui produit l'existence de l'individu Socrate. Autrement dit, un principe d'individuation posé et on en a une infinité. Dans le cas de la forme substantielle « humanité » - telle qu'elle naît de la rencontre entre les formes substantielles qui jointe au genre compose la définition de l'homme - la régression provient du fait que, naissant de la réunion des formes substantielles, on pose qu'elle est elle-même une forme substantielle (qui est singulière en Socrate, dit Boèce) : si de la rencontre des formes substantielles de l'homme - rationnel, mortel, bipède etc…- naît une forme *substantielle* (« quae dicitur humanitas »), celle-ci s'ajoute au nombre des formes substantielles, nécessitant une rassemblement nouveau - une « humanitas » n°2 - qui, à son tour, donne naissance à une nouvelle forme substantielle s'ajoutant à celles déjà rassemblées et ainsi de suite, sans fin possible. Boèce pose que « species » a trois sens : 1° - l'apparence physique qui « ex accidentibus venit » ; 2° - l'espèce en tant qu'elle divise le genre et 3° :

> Alia est enim substantialis formae species quae humanitas nuncupatur, eaque non est quasi supposita animali, sed tamquam ipsa qualitas substantiam monstrans ; haec enim et hac diversa est quae unius cuiusque corpori accidenter insit, et ab ea quae genus deducit in partes[1].

Abélard conclut ainsi son commentaire de ce passage de Boèce :

> Sic junge : Genus dicitur tribus modis supradictis ; *sed species his duobus***.** Et hoc est : Species, hoc nomen, dicitur de forma uniuscuiusque, id est convenit compositioni cuiuslibet individui, exteriori et sensui subiacenti. Aliam supponit significationem, quae est philosophica species. Quea est sub genere assignato, id est superius descripto [2].

---

[1] « Autre est l'espèce de la forme substantielle qu'on nomme « humanité » : celle-ci n'existe pas en tant que subordonné d'animal, mais en tant que la qualité même montrant la substance ; en effet, celle-ci est différente et de celle qui se trouve en chaque corps accidentellement et de celle qui monnaye le genre en parties. » Boèce, *Second commentaire sur l' Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 200^{7-12}.

[2] LI, éd. Geyer, p. 43^{5-11} : « Ainsi ajoute : Le genre se dit selon les trois modes susdits ; mais l'espèce selon *deux*. C'est-à-dire : L'espèce, ce nom, se dit de la forme de chacun – c'est-à-dire convient à la composition extérieure et tombant sous la sensation de n'importe quel individu. Il ajoute une autre signification, qui est [celle de] l'espèce philosophique, laquelle est rangée sous le genre, comme décrit plus haut. » Boèce avait écrit : « Nos vero *triplicem speciei significationem* esse subicimus » (éd. Shepps-Brandt, p. 201^{2-3}).

Le troisième sens, initié par Boèce et absent du texte de Porphyre, a tout simplement disparu du texte d'Abélard. Donc, ni *socratitas,* ni *humanitas*. L'existence de réalités singulières est un fait massif qui n'est pas susceptible, sans une régression dépourvue de toute fin possible, d'être dérivée plus avant. La renonciation à un principe d'individuation – *Socratitas* ou *humanitas* – est une caractéristique propre de la philosophie d'Abélard. Cependant, pour ce qui concerne le rejet d'un principe d'individuation fondé non sur une forme substantielle mais sur une forme accidentelle, Abélard est en accord avec les partisans de la théorie de l'indifférence, tels que ceux-ci s'efforcent d'interpréter la théorie du sujet unique de Boèce sans recours à un tel principe.

Dans la LNPS, la critique de la théorie de l'essence matérielle est reprise. Cette théorie, selon l'*historia calamitatum*, est la première théorie soutenue par Guillaume de Champeaux. Or, nous dit Abélard, sous le coup des critiques, Guillaume y renonce et passe à la théorie de l'indifférence. Pourquoi reprendre alors la critique de cette première théorie dans la LNPS puisque apparemment son auteur, Guillaume de Champeaux, ne la soutient plus ? En fait, cette théorie a un rôle fondateur : les deux autres théories naissent des difficultés internes à cette première théorie (telle qu'elle combine les trois principes que nous avons dégagés) : les deux autres théories partent de cette première théorie qui est, ainsi, comme le sol des deux autres. Comme nous le verrons, les deux autres théories ont en commun avec la première les principes n° 1 et n°3 : elles cherchent *seulement* à trouver une alternative au principe n°2. Il est utile, méthodologiquement, d'exposer la théorie de l'essence matérielle puisque les autres théories sont des modifications de cette première théorie et conservent avec elle le principe fondamental de la théorie du sujet unique. On peut noter aussi que le texte de Boèce restant ce qu'il est, la théorie de l'essence matérielle reste une interprétation possible de la théorie du sujet unique, nourrie par les ambiguïtés du texte de Boèce. Dans la LNPS, Abélard reprend les arguments montrant que cette théorie ruine une interprétation extensionnelle consistante de l'arbre de Porphyre. Mais il entoure ces arguments de deux autres arguments – l'un théologique, longuement développé et l'autre éthique, brièvement noté. Voici l'argument théologique :

> A ceux-là, nous objectons ceci : s'il convient de concéder cette théorie, alors, assurément, s'il arrivait que les formes se séparent de la matière sujette, en sorte que les sujets en soient complètement dépourvus, celui-ci et celui-là ne diffèreraient absolument plus en rien, mais celui-ci et celui-là deviendraient entièrement le

même. En quoi ils encourent la pire hérésie, si l'on pose cela, puisqu'il conviendrait que la substance divine, qui est étrangère à toutes les formes, soit absolument identique avec la substance[1].

Accusation, donc, d'une conséquence hérétique de la théorie : une forme de panthéisme ; la substance – en soi, « naturaliter » et bien que ne subsistant en acte que diversifiée par les formes qui la particularisent – est *unique* et, séparable de toutes les formes qui la diversifient, elle devient absolument indiscernable de la substance du Dieu unique. Suit alors une « échappatoire » : Dieu ne peut pas être rangé au nombre des substances, puisque, selon Aristote, Porphyre ou Boèce, le propre de la substance est d'être le sujet des accidents:

Puisque donc il est certain que selon la tradition des philosophes la nature divine n'est sujette à aucun accident, il est nécessaire qu'elle soit entièrement disjointe des substances[2].

Mais il est dit dans l'Evangile : « Dieu est esprit ». De là,

il conviendra que nous placions Dieu parmi les substances, puisque tout esprit est une substance. De plus, si quelqu'un examine avec soin la définition de la substance, il verra que rien ne peut être dit plus droitement substance que Dieu, puisque lui-même est une chose existant par soi, sans avoir besoin d'une autre chose. Et toutes les autres choses sont existantes par lui, sans lequel elles ne peuvent être[3].

Dieu est, par excellence, celui qui réalise l'autonomie ontologique de la substance. Reste, donc, une divergence entre l'autorité des philosophes et l'autorité du *divinum iudicium*. On la résout ainsi :

En effet, la substance, ce nom, est entendu de deux manières : parfois comme une chose existante par soi et non sujette au changement, et ce n'est pas dans cette signification-là que les philosophes traitent de la

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 515^{32-38} : « Quibus hoc obicimus : quod si hanc sententiam concedi convenit, quippe si formas contingeret a subiecta materia discedere, ita scilicet quod subiecta his penitus carerent, in nullo penitus hic et ille different, sed iste et ille omnino idem efficerentur. Ex quo scilicet pessimam harersim incurrunt, si hoc ponatur, cum scilicet divinam substantiam, quae ab omnibus formis aliena est, idem prorsus oporteat esse cum substantia. »

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 516^{15-17} : « Cum igitur certum sit secundum philosophorum traditionem divinam naturam nullis accidentibus subiectam esse, necesse est eam penitus a substantiis seiungi ; »

[3] LNPS, éd. Geyer, p. 516^{20-25} : « (…) oportebit nos deum inter substantias locare, cum omnis spiritus substantia est. Si quis vero diligenter substantiae diffinitionem consideraverit, videbit nihil rectius posse dici sunstantiam, quam deum, cum ipse sit vero res per se existens, qui nullo alio eget. Omnia vero alia sunt per eum existentia, sine quo non possunt esse. »

> substance ; et parfois, en revanche, comme chose existant par soi et sujette au changement[1].

Deux sens, donc, l'un proprement théologique et l'autre proprement philosophique. Donc, Dieu peut bien être qualifié dans le sens susmentionné de substance puisque « res per se existens non variabilis » est bien un des deux sens possibles de la substance. De là :

> Il convient donc, selon la théorie susdite, que la substance divine soit identique avec n'importe quelle substance dont il est vrai et qu'elle est simple et qu'elle est immune de toute propriété[2].

Il est évident que Guillaume de Champeaux n'a pas, à la lettre, soutenue une version médiévale du spinozisme. Abélard, comme pour les arguments proprement logiques, en fait une conséquence dialectiquement dérivable de la théorie en question, et cela tel que cette conséquence est inadmissible, y compris pour les *reales*. Ceci dit, l'argument est clair : dans cette théorie le sujet de la *physica* devient indiscernable du sujet de la *theologia*. Pour Abélard, le propre de l'objet théologique est sa simplicité absolue – c'est-à-dire sa singularité absolue et sa non-divisibilité en parties, c'est-à-dire son immatérialité – et le fait qu'éternel il n'est pas susceptible du changement qu'induit la variation des accidents. Ce qui caractérise la « substance divine » c'est l'unicité : l'unicité par le nombre, l'unicité quant à l'essence (la simplicité (l'absence de toute partie) : l'existence immatérielle), l'unicité dans le temps. Ce qui caractérise les réalités physiques, c'est la pluralité : la pluralité en nombre, la pluralité quant à l'essence (la divisibilité en parties réelles : l'existence matérielle) et la pluralité dans le temps (le changement continu induit par la variation des accidents). L'accusation d'hérésie est clairement spécieuse et c'est une coutume caractéristique du premier douzième siècle que de se la jeter à la figure (les adversaires d'Abélard ne s'en étaient pas privés en direction, cette fois, d'Abélard, selon l'*Historia calamitatum*). Au-delà de cette accusation, il y a quelque chose de plus profond et qui était déjà présent dans la LI : « Cui (…) physica modis omnibus repugnat »[3] dit la LI de la théorie de l'essence matérielle. De même, il est dit, toujours dans la LI, que les partisans de la théorie

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 517^{6-10} : « Duobus namque modis substantia, hoc nomen, accipitur, aliquando scilicet pro re existente per se non variabili, secundum quam significationem philosophi non tractant de substantia ; aliquando vero pro re per se existente variabili. »

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 517^{23-25} : « Opportet igitur secundum praedicatam sententiam substantiam divinam idem esse cum qualibet substantia, quam constat esse veram et simplicem et ab omni propietatem immunem. »

[3] LI, éd. Geyer, p. 11^{10-11} : « A cette théorie (…) la physique répugne de toutes les manières possibles ».

de l'indifférence accèdent mieux au sens de ce qu'est une chose («…magisque ad sententiam rei accedentes… »[1]). Les partisans de la théorie de l'essence matérielle ruinent le sujet de la *physique*, en le rendant indiscernable de celui de la théologie. Il ruine le fait physique de la pluralité numérique, matérielle, temporelle du réel (créé). L'accusation n'est pas à proprement parler de matérialiser la substance divine, mais, en niant la pluralité essentielle qui caractérise la réalité physique, de rendre celle-ci indiscernable d'une substance unique, immatérielle (simple) et éternelle, c'est-à-dire de Dieu. La théorie ruine la consistance propre de la réalité physique – marquée par une pluralité essentielle à tous égards – et la rend indiscernable d'un objet qui n'a sa place qu'en théologie. Le fond de la critique est que les partisans de la théorie de l'essence matérielle n'ont pas une conception correcte de l'objet de la *Physica,* dont la pluralité s'évanouit dans l'unicité et la simplicité qui sont des propriétés exclusives de l'objet de la *Theologia.* Les partisans de la théorie de l'essence matérielle confondent la théologie et la physique, en transformant l'objet physique en un objet théologique, par son unicité et sa simplicité essentielle. En effet, ce n'est qu'en théologie qu'existe un objet absolument unique, simple, et immune de toute propriété accidentelle. En réduisant la *causa communis impositionis universalis nominis* à la *res*, et ainsi en réifiant - au sens propre - l'univocité même de l'universel, les partisans de la théorie de l'essence matérielle réifient une entité proprement conceptuelle – le *status*, qui n'est rien d'autre que la définition objective de la chose – et, dans cette confusion entre concept et objet, dématérialisent la réalité physique en la transformant en une entité qui comme objet – comme *res* – ne peut exister que comme sujet de la théologie. La critique d'Abélard est, donc, que dans cette théorie, physique et théologie sont, au fond, indiscernables :

> Puisque la même substance se trouve quant à l'essence en chacun, comment pourra-t-il être dit avec vérité : « cette substance-ci est simple, celle-là est composée », puisque dans la substance, il n'y a aucune diversité ni surabondance [de parties] [2]?

Reste *in fine* un argument éthique :

> En outre, puisque seule la substance est sujette à des sensations et puisque la substance de cette âme-ci et la substance de cette âme-là sont entièrement la même,

[1] LI, éd. Geyer, p. 13^{18-19}.

[2] Etant entendu que la seule substance « omnino simplex » est (pour Abélard) Dieu. LNPS. éd. Geyer, p. 518^{1-4}: « Cum eadem substantia in singulis essentialiter, quomodo veraciter dici poterit haec substantia simplex, illa vero composita, cum *in substantia nulla sit diversitas nec superabundantia* ? »

> lorsque cette âme-ci a une sensation, cette âme-là ne l'a-t-elle pas aussi ? Ou lorsque cette âme-ci est punie ou affligée, cette âme-là ne l'est-elle pas aussi [1]?

La rémunération des péchés devient, dans cette théorie, impossible…Le principe qui, à tous égards, pose problème dans cette théorie, c'est l'individuation de la substance par les accidents, c'est-à-dire le caractère accidentel de la pluralité. Cette pluralité est *essentielle* à la physique comme à l'éthique.

La théorie de l'essence matérielle est proprement une réification de la signification univoque de l'universel : ce faisant, et alors même qu'elle parvient à ancrer *in re* la *ratio substantiae* - l'unité de signification de l'universel -, elle ruine la multiplicité extensionnelle de ce même universel. On sait que, selon l'*Historia calamitatum*, Guillaume renonce à cette première théorie[2] en faveur d'une seconde, posant que Socrate et Brunellus, bien que *essentialiter* séparés, sont le même en cela qu'il ne différent pas quant à leur animalité :

> Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter sed indifferenter diceret[3].

Nous retenons donc sur la théorie de l'essence matérielle telle qu'elle est critiquée par Abélard deux éléments que nous venons d'établir : 1°) cette théorie obéit à une double contrainte : (A) accepter la théorie du sujet unique de Boèce, (B) accepter un principe d'individuation fondé sur l'accidentel ; 2°) cette théorie *ne contraint pas* à recevoir hors de l'intellection l'existence actuelle (la subsistance en acte) d'une entité universelle ou plus largement non individuelle, soit (C). Pour la théorie de l'essence matérielle, selon les textes d'Abélard, et le texte sur l'*antiqua sententia* publié par J. Dijs, (A) et (B) sont contraignants mais non (C), i.e. l'ontologie soutenue dans cette théorie reste celle de Boèce, qui n'admet pas d'entités réelles qui ne soient réductibles à des entités individuelles. La théorie n'est pas réaliste au sens de la réception d'une ontologie admettant au nombre des entités réelles des entités non-réductibles à l'individuel. Elle est « réaliste » au sens où elle projette dans la chose et ainsi réifie le procès conceptuel de formation de la définition de la chose par genre et différence. Il nous semble qu'on

---

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 518^{4-7} : « Praeterea cum sola substantia sentiat, cum eadem sit penitus substantia huius animae et illius, numquid cum haec anima sentit et illa ? Aut cum haec anima punitur vel tristatur, et illa ? »

[2] Qui est donc : « (…) Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas sed sola multitudine accidentium varietas. ». *Historia calamitatum,* éd. J. Monfrin, Paris, 1962, p. 65^{85-88}.

[3] *Historia calamitatum*, éd. J. Monfrin, Paris, 1962, p. 65^{89-91}.

ne peut attribuer cette confusion entre concept et objet ni à Platon, bien sûr, ni à Aristote. Il faut, donc, distinguer entre réalisme conceptuel et réification des concepts.

* *
*

. *Les théories de l'indifférence.*

Il faut noter que cette seconde théorie est produite sous le coup de la réfutation de la première : elle naît (selon Abélard) de sa réfutation. Cette nouvelle théorie – dans ses deux acceptions possibles (la théorie de l'universel-*collectio* et la théorie des *respectus*) – consiste à couper la poire en deux : on abandonne le principe de l'individuation de la substance par les accidents mais on maintient la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité. Cette nouvelle théorie concède à Abélard la conception qu'il se fait de la *res* :

> La théorie selon laquelle une essence absolument la même réside à la fois dans des êtres divers est donc entièrement dénuée de raison ; tout cela le prouve à l'évidence.
>
> C'est pourquoi d'autres ont une autre doctrine de l'universalité, et, comprenant mieux ce qu'est une chose, disent que les choses singulières ne se distinguent pas les unes des autres par leurs seules formes, mais qu'elles sont aussi personnellement distinctes dans leurs essences propres ; ce qui, matière ou forme, est dans l'une, n'est aucunement dans l'autre ; si l'on supprimait leurs formes, ces choses n'en pourraient pas moins subsister dans leurs essences propres, parce que leur distinction personnelle, qui fait que celle-ci n'est pas celle-là, ne vient pas des formes elles-mêmes mais de la diversité essentielle même ; c'est ainsi que les formes elles-mêmes sont diverses en elles-mêmes, sans quoi la diversité des formes irait à l'infini, car pour fonder la diversité des unes, il faudrait nécessairement en supposer d'autres. Porphyre a signalé une différence de ce type entre le genre le plus général et l'espèce la plus spéciale : « En outre, l'espèce ne saurait jamais devenir le genre le plus général, ni le genre l'espèce la plus spéciale » ; en d'autres termes : leur différence, c'est que l'essence de l'un n'est pas l'essence de l'autre. Ainsi encore la distinction des prédicaments ne résulte pas de certaines

> formes mais de la diversité propre à l'essence à chacun[1].

Donc, renonciation à tout principe d'individuation par les formes. La réalité est d'elle-même plurielle sans que cette pluralité puisse être réduite plus avant. Non seulement la diversité ne vient pas des formes, mais les formes elles-mêmes ne doivent pas leurs diversité à d'autres formes : le renoncement à l'individuation par les formes s'applique aux formes elles-mêmes. En effet, si une forme doit son existence singulière à une forme, alors il conviendra de poser dans l'existence une deuxième forme, qui elle-même devra d'exister à une troisième forme et ainsi de suite sans fin possible. Il faut, donc, renoncer dans la nouvelle théorie à tout principe d'individuation par les formes : la réalité est d'elle-même multiple sans que cette diversité puisse être dérivée plus avant.

La référence à Porphyre[2] (l'espèce ne peut être généralissime ni le généralissime espèce), qui peut paraître mystérieuse, s'explique par le fait que le généralissime est la *materia generis* sans aucune forme : ainsi l' *essentia* du généralissime - la réalité nommées par le généralissime - n'est pas l' *essentia* du spécialissime - la réalité nommée par le spécialissime - puisque, pour le spécialissime, à la *materia generis* s'ajoute les formes substantielles que ne désigne pas du tout le généralissime. Rappelons le sens d'*essentia* chez Abélard : l'*essentia* est la *substantia nominis* de la définition du nom par Priscien – l'*essentia* est la réalité (extra-mentale) désignée par tel nom : la réalité désignée par « *substantia* » n'est pas absolument identique à la réalité désignée par « *homo* ». En fait, Abélard commente ainsi ce texte de Porphyre dans le *De communitatibus* de la LI :

> […] [Le généralissime et le spécialissime] diffèrent en cela que ce qui est généralissime ne peut être spécialissime. Mais si on dit cela des choses selon ceux qui veulent que les mêmes choses soient genres et espèces, [ce que dit Porphyre] est faux, à moins que

[1] Traduction de Jean Jolivet. LI, éd. Geyer, p. 13^{15-33} : « Ex his itaque manifestum est eam penitus sententiam ratione carere qua dicitur eandem penitus essentiam in diversis simul consistit.

Unde alli aliter de universalitate sententies magisque ad sententiam rei accedentes dicunt res singulas non solum esse discretas nec ullo modo id quod in una est, esse in alia, sive illud materia sit sive forma, nec eas formis quoque remotis minus in essentiis suis discertas posse subsistere, quia earum discretio personalis secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit, sed est diversae sunt invicem, alioquin formarum diversitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diversitatem necesse esset supponi. Talem differentiam Porphyrius notavit inter generalissimum et specialissium dicens : « Amplius neque species fieret unquam generalissiumum neque geneus specialissimum », ac si diceret : haec est earum differentia, quod huius non est illius essentia. Sic et praedicamentorum discretio consistit non per formas aliquas, quae eam faciant, sed per propriae diversificationem essentiae. »

[2] Le texte est exact. Cf, Boèce, *Second commentaire sur l'Isagogê*, éd. Shepps-Brandt, V, 7, p. 304^{14-15}.

> quelqu'un ne résolve [la question] par un « en tant que » [*respectus*], en disant que dans ce statut où il est généralissime, [ce qui est généralissime] n'est pas spécialissime[1].

Conformément à la doctrine des *reales* qui soutiennent que la même chose qui est genre est espèce, l'affirmation de Porphyre (le généralissime ne peut être spécialissime) ne peut qu'être fausse, à moins qu'on entre dans la théorie des *respectus*, en posant que bien que le même sujet soit spécialissime (« homme ») et soit généralissime (« substance »), ce sujet en tant qu'il est considéré simplement comme substance (abstraction faite, donc, de toutes les différences) n'est pas spécialissime (« substance corporelle, animée, sensible, rationnelle etc… »), ce qui est vrai.

Abélard posera sa doctrine propre en distinguant entre *diversitas essentiae* et *diversitas numero.* Abélard cite ainsi dans la *Theologia Summi Boni*[2] le texte de Porphyre comme un exemple montrant que la *diversitas essentiae* n'entraîne pas la *diversitas numero* : la réalité qui est nommée par le généralissime n'est pas entièrement la réalité qui est nommée par le spécialissime, bien que ces deux réalités ne puissent être opposées par le nombre. « Substance » ne désigne pas toute la réalité, toute l'*essentia* de Socrate, mais de même – et même si l'analogie est impropre – que la partie n'est pas co-numérable avec le tout qu'elle intégre, l'*essentia* désignée par le généralissime « substance » n'est pas co-numérable avec l'*essentia* désignée par le spécialissime « homme » et cela, bien qu'il soit faux que le doigt soit la main ou que la substance sans formes spécifiques soit Socrate. Autrement dit le généralissime et le spécialissime sont divers par la prédication – l'un n'est pas l'autre – sans que cette diversité puisse être interprétée comme une opposition numérique. Dans le langage d'Abélard, il y a diversité d'essence sans qu'il y ait diversité numérique. Comprenons bien : cette différence n'est pas seulement une différence dans la signification des noms, mais bien dans la réalité nommée (c'est-à-dire l' *essentia*) – ce qui est nommé par « Socrates » soit « hic homo » pourrait cesser d'exister sans que ce qui est nommé par « haec substantia » ou « hoc corpus »[3] ait cessé d'exister : de là, la réalité (l'*essentia*) qui est nommée « Socrate » n'est pas *stricto sensu* la réalité qui est nommée par « cette substance » ou par « ce

[1] LI, éd. Geyer, p. $100^{14\text{-}2\hat{a}}$: « Alai disfferentia generis et speciei non generaliter, sed haec quaorundam, scilicet specialissimi et generalissimi, quia videlicet adeo differunt, quod id quod generalissimum est, non potest esse specialissimum. Sed si hoc de rebus dicitur secundum eos qui easdem res et genera et species volunt, falsum est, nisi quis in respectu absolvit dicens in eo statu in quo est generalissimum, non esse specialissimum. »

[2] *Theologia Summi Boni,* éd. E.M. Buytaert et C.J. Mews, 1987, p. $146^{840\text{-}845}$.

[3] Et qui ne diffère pas *numero* de la réalité désignée par *Socrates.*

corps ». Socrate mort, l'*essentia* nommée par « cette substance » ou « ce corps » demeure et cette *essentia* n'est pas Socrate (tel que Socrate signifie « hic homo » et désigne, donc, une « *substantia animata* »)[1]. L'hypothétique « si non est Socrates, non est hoc corpus » est *fausse.* Il y a bien différence dans la réalité nommée - *diversitas essentiae* - même si cette différence n'est pas exprimable par une opposition numérique - *diversitas numero* - et ceci de la même manière que la partie n'est pas le tout sans qu'il soit vrai que la partie puisse être numériquement opposée au tout, c'est-à-dire co-numérée avec lui. Ce corps, vivant ou mort, reste ce qu'il est mais il est faux que ce corps lorsqu'il a cessé d'être animé soit Socrate puisque Socrate désigne cet homme-ci, c'est-à-dire « haec substantia corporea animata » et non seulement « haec substantia corporea » qui demeure, Socrate disparu. C'est ainsi qu'il peut y avoir identité *numero* entre la réalité désignée par « haec substantia » et celle désignée par « hic homo », bien qu'il y ait *diversitas* entre les deux *essentiae,* ce que manifeste le fait que la première réalité – *essentia* - demeure là où la seconde disparaît.

Ce point éclairci, la nouvelle théorie rétablit le fait massif de la pluralité essentielle du réel, mais elle maintient la théorie du sujet unique :

> Aussi, alors qu'ils veulent que toutes les choses soient distinctes les unes des autres en sorte qu'aucune d'elles ne partage avec une autre ni une matière essentiellement la même, ni une forme essentiellement la même, mais, cependant, retenant encore l'universel au nombre des choses, ils nomment ces réalités qui sont discrètes la même chose, non pas certes essentiellement, mais par non-différence : par exemple, ils disent les hommes singuliers, en eux-mêmes discrets, être identiques dans l'homme, c'est-à-dire ne pas différer dans la nature de leur humanité – et *les mêmes* qu'ils disent *singuliers* selon leur discrétion, ils les disent *universels* selon leur non-différence et leur concours en un même ressemblance[2].

---

[1] Ce point est longuement expliqué dans la *Dialectica,* éd. De Rijk, p. 196[29]- p. 197[31] , en particulier : « Sicut ergo fatemur quia hoc corpus erit mortuus, sic et recipimus quia possibile est hoc corpus esse mortuum, sed non ideo hominem, quamvis tamen et hoc corpus homo sit. Aliud enim corporis simplicem attendere in eo naturam, aliud hominis proprietatem in eodem considerare. *Secundum namque substantiam quae homo est, corpus remanebit homine in se destructo, non tamen homo*. ».

[2] LI, éd. Geyer, p. 13[33] – p. 14[6] (notre traduction de): « Cum autem omnes res ita diversas ab invicem esse velint, ut nulla earum cum alia vel eandem essentialiter materiam vel eandem essentialiter formam participet, universale tamen rerum adhuc retinentes idem non essentialiter quidem, sed indiffrenter ea quae discreta sunt, appellant, veluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differe in natura humanitatis, et eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam et similitudinis convenientiam ; »

Autrement dit, la théorie de l'indifférence - la seconde théorie, donc, de Guillaume de Champeaux - tente de maintenir la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité indépendamment d'un principe d'individuation par les formes (et tel que ce principe conduisait à ruiner la pluralité extensionnelle de l'universel). Cette fois, le fait « massif » de la pluralité substantielle du réel est respecté et la proposition, ruineuse pour tout principe tant soit peu cohérent d'extensionnalité, « Socrates est Brunellus » n'est plus dérivable dans cette théorie. L'universel étant l'unité dans la pluralité, cette fois la pluralité est sauvée. Cependant, la théorie du sujet unique est maintenue : « eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam (…) ». Nous voudrions montrer que la critique d'Abélard aboutit au résultat suivant : alors que la théorie de l'essence matérielle sauvait l'unité de l'universel en ruinant sa multiplicité, la théorie de l'indifférence, à l'inverse, sauve la multiplicité (extensionnelle) de l'universel soit en ruinant son unité (c'est le fait de l'univocité de l'universel qui devient impossible dans la théorie de l'universel-*collectio*) soit en confondant radicalement intension et extension (l'opposition extensionnelle entre prédicats singulier et universel devient une simple distinction intensionnelle dans la théorie de l'universel-*respectus*) .

On a noté que la théorie de l'indifférence est bien une interprétation de la théorie du sujet unique de Boèce – c'est-à-dire qu'elle ne soutient pas l'existence en acte hors de l'esprit d'une chose universelle : il n' y a *in re* que des *essentiae* « en elles-mêmes discrètes » ; la théorie vise simplement à soutenir que le geste abstractif de la *ratio* qui pose *in intellectu* l'universel « homme » ou l'universel « animal » n'est pas dénué de tout fondement *in re* à la différence de l'intellection de la chimère ou de celle du centaure : ce fondement *in re* est l'*essentia* « in se ipsa discreta » de Socrate telle qu'elle ne diffère pas sous le rapport de son humanité de l'*essentia* « in se ipsa discreta » de Platon. Bien clairement, dans la théorie de l'indifférence n'existent *in re* que « singuli homines in se ipsis discreti » et nous n'allons pas faire dire à la théorie autre chose. Même la théorie de l'universel-*collectio* - qui ne fonde pas l'universel sur Socrate seul, mais sur Socrate, Platon et tous les autres hommes rassemblés - *peut* aux dires d'Abélard se recommander de Boèce lorsque celui-ci dit que (cité par Abélard) : « Species nil aliud esse putanda est *nisi cogitatio* collecta ex individuorum substantiali similitudine (…) ». La théorie de l'indifférence soutient (T2) et est donc bien une

interprétation de la théorie de l'universel de Boèce : ce point n'est pas douteux.

* *
*

Abélard dans la LI note qu'il y a « dissensio » dans la lecture de la même théorie : la théorie de l'indifférence soutient que l'universel qui n'existe en acte que dans l'esprit est – à différence de la chimère – bien fondé *in re* parce que les hommes singuliers – numériquement distincts – ne diffèrent pas dans la nature de leur humanité : chacun d'entre eux est indifféremment substituable à tout autre quant au fait qu'il est homme - Socrate ne diffère pas de Platon quant à la nature de leurs humanités respectives. Certains - c'est la théorie de l'universel-*collectio* - ne fondent pas l'universalité - l'espèce - sur Socrate seul, mais sur le rassemblement de Socrate, Platon et de tous les autres hommes : « Nam quidam universalem rem non nisi in collectione plurium sumunt. » Les autres, tout en admettant cette théorie, vont plus loin en fondant l'espèce sur Socrate seul : « Alli vero qui non solum collectos homines speciem dicunt, verum etiam singulos in eo quod homines sunt (…) ». Abélard va les réfuter successivement.

. La première théorie de l'indifférence : la théorie de l'universel-collectio.

La première théorie semble rompre avec la théorie du sujet unique :

> Car certains n'admettent de chose universelle que dans la collection d'une pluralité [de choses]. Ceux-là ne disent en aucun cas Socrate et Platon être par eux-mêmes une espèce, mais ils disent tous les hommes rassemblés ensemble être cette espèce qui est homme et tous les animaux pris ensemble être ce genre animal et ainsi de tous les autres [universaux]. Ce propos de Boèce semble aller dans leur sens : « L'espèce doit être estimée n'être rien d'autre qu'une pensée rassemblée à partir de la ressemblance substantielle des individus, et le genre à partir de la ressemblance des espèces. » En effet, lorsqu'il dit « similitude rassemblée », il laisse entendre que [la pensée] rassemble une pluralité. Autrement on ne pourrait reconnaître dans la chose universelle la prédication de plusieurs et la contenance

> d'une multiplicité et il n'y aurait pas moins d'universaux que de singuliers[1].

Cette théorie n'attribue pas l'universalité à chaque réalité singulière mais seulement à toutes ces réalités singulières prises ensemble (par la pensée). En fait, la théorie du sujet unique est bien respectée, parce que le rassemblement de tous les individus de telle espèce en une collection unique n'est séparé de ces mêmes individus que dans la pensée : *in re* la collection de tous les hommes singuliers n'est rien d'autre que Socrate, Platon et tous les autres. Et c'est ce que confirme le Pseudo-Joscelin : « tota collectio […] *essentialiter* multa sit » (ed. P. King, § $85^{488-489}$) et «Speciem hominis dicimus esse multitudinem essentiarum inter se similium, ut hominem » (éd. P. King, § $89^{518-519}$) : il n'y a pas « una essentia » universelle. L'unité de cette collection est référée non à une même *essentia universalis* indépendante de la pensée (« Tota collectio […] *essentialiter* multa sit ») mais à l'attention de la *pensée qui rassemble* ces essences numériquement discrètes et semblables entre elles, et, dit le Pseudo-Joscelin (§ 86), « c'est ce que Boèce a voulu dire dans le *Second commentaire sur Porphyre* par ces mots : « L'espèce doit être estimée n'être rien d'autre qu'une pensée rassemblée à partir de la ressemblance substantielle des individus » » [« Et hoc est quod *voluit Boethius* in secundo commentario super Porphyrium his verbis : « Nihil aliud species esse putanda est, etc. »]. En fait, chacune des trois théories combine la très générale théorie du sujet unique de Boèce avec un élément précis de son commentaire : la théorie de l'essence matérielle combine la théorie du sujet unique avec l'individuation par les accidents ; la théorie de l'universel-*respectus* combine la théorie du sujet unique avec l'image géométrique de la ligne convexe sous un certain point de vue et concave sous le point de vue diamétralement opposé (le sujet ne diffère pas, seuls les *respectus* diffèrent : ce qui est universel sous le point de vue de la *ratio* est singulier sous le point de vue du *sensus*); et, enfin, la théorie de l'universel-*collectio* combine la théorie du sujet unique avec la définition par Boèce de l'espèce comme « *cogitatio collecta* ex individuorum substantiali similitudine ». L'armature interne de ces trois théories est constituée par la théorie du sujet unique et leurs différences

[1] Li, éd. Geyer, p. 14^{7-17} ; notre traduction de : « Nam quidam universalemen rem non nisi in collectione plurium sumunt. Qui Socrate et Platonem per se nullo modo speciem vocant, sed omnes homines simul collectos speciem illam quae est homo dicunt et omnia animalia simul accepta genus illud quod est animal et ita de ceteris. Quibus illud Boethii consentire videtur : 'Species nil aliud esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum substantiali similitudine, genus vero ex specierum similitudine'. Alioquin nullo modo praedicationem de pluribus vem multorum continentiam in universali re haberent nec pauciora universalia quam singularia essent. »

tiennnent au fait que chacune accentue un élément du commentaire boécien (un commentaire auquel elles s'alimentent toutes) : soit l'individuation par les accidents, soit l'espèce définie comme « cogitatio collecta », soit l'analogie géométrique avec la ligne, concave sous ce *respectus* et convexe sous cet autre. De plus, il ne fait pas de doute que, *pour Abélard*, la théorie de l'universel-*collectio* est bien une lecture de la théorie du sujet unique, puisqu'elle est - dit-il - une des deux versions de la théorie de l'indifférence (laquelle soutient, écrit Abélard, que « *eosdem quod singulares dicunt* secundum discreditionem, *universales dicunt* secundum indifferentiam et simlitudinis convenientiam » (LI, éd. Geyer, p. 14^{4-6})); or, cela n'est possible que *si la citation de Boèce est prise au sérieux* : la collection n'est séparée – dans son unité – des individus qu'elle rassemble qu' *in intellectu. In re,* elle n'est absolument rien d'autre ou de plus que la totalité des individus qu'elle rassemble. C'est uniquement en ce sens qu'elle peut soutenir que le sujet de la singularité est aussi le sujet de l'universalité. Cette théorie attribue bien l'universalité à la *res,* parce que, si la « cause » de l'universalité n'est pas Socrate pris indépendamment de tous les autres, elle est bien Socrate et tous les autres : *in re,* le fondement de l'universel, ce sont des *essentiae* « en elles-mêmes discrètes » telle qu'elles ne diffèrent pas sous le rapport de leur humanité : le sujet *in re* de l'espèce n'est rien d'autre que les individus Socrate, Platon, Callias en tant qu'ils sont spécifiquement sembables. Il n'y a, dans cette théorie, *una res collectiva* qu'*in intellectu* : la *collectio* est *essentialiter,* et donc *in re, multa.* C'est ce qu'on peut lire dans la LI et dans le Pseudo-Joscelin et il n'y a pas de raison de faire dire autre chose à cette théorie. Il s'agit donc bien d'une version de la théorie du sujet unique. Cette théorie présente l'avantage de respecter la pluralité extensionnelle dont l'universel est prédiqué et qu'il contient dans son extension et de rendre compte du fait qu'il y a moins d'universaux que de noms et de réalités singulières. Autrement dit, une interprétation consistante de l'extensionnalité de l'universel est rétablie dans cette théorie.

Que lui reproche Abélard ? Le principal reproche est d'aboutir à une confusion entre *totum universale* et *totum integrum*. Dans la théorie du *De divisione* de Boèce, le *totum integrum* est la totalité (matérielle) en tant qu'elle résulte de la somme de ces parties. L'argument d'Abélard est que si l'espèce « homme » n'est rien d'autre que la totalité résultant de la somme de tous les individus qui ne diffèrent pas entre eux sous le rapport de leurs humanités respectives, alors le *totum universale* devient indiscernable du

totum integrum. Abélard va alors décliner ses critiques du point de vue des trois éléments qui distinguent *totum universale* et *totum integrum :*

1°) Le tout intégral n'est pas prédicable de ses parties – la partie n'est pas le tout (le mur n'est pas la maison) ce qui est le cas au contraire du tout universel : Socrate est homme (mais Socrate n'est pas la collection de tous les hommes).

2°) Le tout intégral en tant qu'il est *seulement* (pour Boèce et Abélard) la somme de ces parties est supprimé à chaque fois qu'une partie du composé disparaît ou qu'une partie nouvelle s'ajoute au composé. En effet, « n = n-1 » ou « n = n+1 » sont assurément faux. Donc il est faux que la collection contenant « n objets » soit identique à la collection contenant « n + 1 » objets. Ce point est explicitement posé dans le chapitre sur les divisions de la *Dialectica.* Le composé disparaît à la suppression d'une seule de ses parties ou à l'ajout d'une seule nouvelle partie puisqu'il n'est strictement rien d'autre *in re* que la sommation de ses parties. Or, le *totum universale* – l'espèce ou le genre – demeure que l'extension qui lui revient soit amoindrie ou augmentée. Nous allons voir que, dans cette théorie, l'unité de l'universel est ruinée : si l'universel est une collection, alors il y a autant d'espèces « homme » que de collections d'hommes possibles différant entre elles par le nombre. Or, nous avons rétabli un principe d'extensionnalité consistant et il est parfaitement clair que la collection composée de n individus n'est pas identique à la collection composée de n + 1 individus. Mais nous avons posé que l'universel n'est rien d'autre qu'une collection (ou une série) d'individus : donc, il va nous falloir poser - à moins de renoncer à un principe d'extensionnalité consistant (ce qui nous ramènerait à la théorie de l'essence matérielle et à ses inconvénients) - autant de collections ou de séries d'individus « homme » qu'il y a d'hommes possibles (une infinité… selon Porphyre et Boèce).

3°) Le *totum integrum* est postérieur aux parties dont il est fait: constitué par elles, il résulte de leur rassemblement, mais « le tout universel est naturellement antérieur à ses propres individus »[1]. Cette relation d'antériorité/postériorité *naturelle* se signale essentiellement au niveau des inférences. En effet, la suppression de la partie entraîne la suppression du tout – c'est ce qu'on vient de noter : la suppression d'une partie du tout, supprime cette totalité-là et engendre une totalité nouvelle. Dans le cas de l'universel, c'est

[1] « Omne universale propriis substantiis naturaliter prius est. Collectio vero quorumlibet ad singula quibus constituitur, totum integrum atque eis naturaliter posterius, ex quibus constituitur ». LI, éd. Gyer, p. 15^{15-18}.

l'inverse : « si non est Socrates, non est homo » est faux alors que « si non est homo, non est Socrates » est vrai. Dans le cas du *totum integrum,* la suppression de la partie entraîne la suppression du tout et la suppression du tout n'entraîne pas la suppression de la partie (« non est paries : ergo non est domus » est un argument vrai ; « non est domus : ergo non est paries » est un argument faux). Pour le tout universel, c'est l'inverse : (« Si non est Socrates, non est homo » est faux et « si non est homo, non est Socrates » est vrai). De là, « naturaliter » - c'est-à-dire du point de vue de ce qui est objectivement possible - le tout intégral est postérieur à ses parties (l'existence de la partie *ne présuppose pas* l'existence du tout) alors que le tout universel est naturellement antérieur à ses parties, l'existence de Socrate présupposant l'existence de l'homme (« si non est homo, non est Socrates » est une hypothétique nécessairement vraie). La dernière objection (l'homme est animal – donc l'espèce est genre – mais toute la collection des hommes n'épuise pas la multitude des animaux) revient à l'objection numero n°2.

On voit que, *structurellement*, la totalité des objections faite à la théorie de la collection repose sur la distinction – qui n'est plus respectée ici – entre *totum integum* et *totum universale.* On notera que la totalité de ces objections demeure absolument intacte que la collection en question soit posée uniquement *in intellectu* ou également *in re.* Dans les deux cas, la confusion est la même : on prend un tout universel pour un tout intégral (c'est-à-dire pour une collection), et le versement de ce qui était posé *in re in intellectu solo* ne change rigoureusement rien à la confusion dénoncée. Ce renversement ontologique ne résoudrait rien. *Dire que la collection en question n'a qu'une existence mentale laisse absolument intactes les objections qu'Abélard fait à cette théorie*. Ce n'est tout simplement pas le problème : le problème n'est pas de savoir si la collection en tant qu'une existe *in re* ou seulement *in intellectu* (et d'après le Pseudo-Joscelin, la collection est « essentialiter multa » et non une, unité qui est celle de la *cogitatio collecta ex similitudine individuorum* de Boèce, *soutient* encore le Pseudo-Joscelin). Le vrai problème est qu'*in re* ou *in intellectu,* l'universel n'est pas réductible à une simple collection ou à une simple série : c'est ce dont, fondamentalement, il s'agit ici, dans le propos d'Abélard. Le débat n'est pas un débat fondamentalement ontologique mais un débat sémantique et logique : ceci est la différence prodonde avec le débat du XIVe siècle entre Ockham et les « réalistes » qu'il critique. Nous vérifions ainsi ce que nous avions déjà établi pour la théorie de l'essence matérielle. De même

que, pour la théorie de l'essence matérielle, que l'unité d'essence entre Socrate et Brunellus soit posée *in re* ou seulement *in intellectu* (le seul lieu où Socrate et Brunellus puissent être dépouillés de leurs accidents, selon P3), les arguments d'Abélard contre cette théorie (elle ruine le principe d'extensionnalité) demeurent intacts et inaffectés par ce changement ontologique. De même, ici, que ce que P. King appelle la *res collectiva* soit posée dans son unité *in re* ou seulement *in intellectu* (comme le soutient explictement le Pseudo-Joscelin), ne change rigoureusement rien aux arguments d'Abélard contre cette théorie : cette fois, c'est l'univocité de l'universel (et non plus sa multiplicité) qui est ruinée. Ceci est le signe incontestable que ce qui est visé n'est pas (T1) (la position d'entités non réductibles à l'individuel *in re*) mais bien (T2), c'est-à-dire la théorie du sujet unique. Dans toutes ces théories il n'y a de *res universalis* en acte qu'*in intellectu* et au sens où la même *res* qui *in abstracto* est universelle est *in concreto* singulière. Dans la théorie de l'universel-collection ce sont les mêmes réalités qui *essentialiter* séparées sont individuelles et en tant que rassemblées par la pensée du fait de leur ressemblance spécifique ou générique sont un universel, une espèce ou un genre : « […] *eosdem* quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam et similitudinis convenientiam » (LI, éd. Geyer, p. 14^{4-6}). Nous constatons ainsi que (T1) ne convient pas à la théorie de l'universel-*collectio* et que seule (T2) lui convient, comme c'est également le cas pour les deux autres théories. Le débat avec les *reales* n'est pas un débat prioritairement ontologique mais un débat *logique* et sémantique.

Nous ne revenons pas sur la différence n° 3 entre tout universel et *collectio* (*totum integrale)* : une collection résultant de la somme des individus qui la compose est un *totum integrale* et, on l'a vu, l'existence de la partie ne présuppose par l'existence du tout intégral, là où « si est Socrates, est homo » et sa contraposée (« Si non est homo, non est Socrates ») sont des conditionnelles nécessaires. La différence n° 1 est détaillée ainsi par Abélard :

> A présent, réfutons d'abord la première théorie, celle de la collection, et cherchons comment la collection entière de tous les hommes pris ensemble qu'on dit être une seule espèce est prédiquée de plusieurs, de sorte qu'elle soit universelle, alors que toute entière elle n'est pas dite de chaque individu. Si l'on admet qu'elle est prédiquée par parties de différents [sujets], en ce sens que chacune de ses parties s'appliqueraient à elles-mêmes, cela n'a rien à voir avec la communauté de l'universel qui doit être au témoignage de Boèce toute entière en chacun : c'est ce qui le distingue de ce type

> de communauté qui est commune par parties, comme un champ dont les diverses parties relèvent de différents [propriétaires]. En outre « Socrate » pourrait être dit de plusieurs selon ses diverses parties, en sorte que lui-même serait un tout universel[1].

On voit bien dans ce texte en quel sens la réfutation des *reales* n'est pas seulement un exercice de confrontation dialectique avec Guillaume de Champeaux et ses disciples, mais une propédeutique à la construction d'une théorie correcte de l'universel. La réfutation de la théorie de la collection permet de réfléchir les exigences propres de la prédicabilité de l'universel. Boèce dit, dans la présentation de l'aporie de l'universel, que « Quantaecumque enim sunt species, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habent»[2]. Le genre ou l'espèce est tout entier en chacun : « totum in singulis ». C'est cet élément de l'aporie de l'universel qui n'est pas respecté ici. En effet, d'une part, la collection tout entière des hommes n'est pas, bien clairement, en chaque homme. Mais, d'autre part, la collection des hommes n'est pas « per partes » en chaque homme – en sorte qu'à la manière dont différents propriétaires détiennent chacun une partie d'un même domaine, Socrate et Platon et tous les autres se répartiraient entre eux les parties différentes dont est constituée la totalité des hommes. Boèce récuse lui-même cette interprétation dans la construction de l'aporie de l'universel[3]. Le tout universel est tout entier en chaque partie, ce qui n'est pas le cas des éléments d'une collection, telle que la partie n'est pas le tout et telle que seule la sommation des parties peut donner le tout. Dans le cas de l'universel, la partie est le tout et il suffit d'une partie pour avoir le tout : dans ces conditions, il est clair que l'universel n'est pas réductible à une pure collection.

---

[1] LI, éd. Geyer, p. $14^{32} – 15^{1}$ (notre traduction) : « Nunc autem prius infirmemus sententiam quae prior posita est de collectione et quomodo tota simul hominum collectio quae una dicitur species, de pluribus praedicari habeat, ut universalis sit, perquiramus, tota autem de singulis non dicitur. Quod si per partes de diversis praedicari concedatur, in eo scilicet quod singulae eius partes sibi ipsis aptentur, nihil ad communitatem universalis, quod totum in singulis teste Boethio esse debet atque in hoc ab illo communi dividitur quod per partes commune est, sicut ager cuius diversae partes sunt diversorum. Praeterea et Socrates similiter de pluribus per partes diversas diceretur, ut ipse universalis esset. ».

[2] *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 161^{20-22}.

[3] Rappelons le texte : « Quodsi unum quiddam numero genus est, commune multorum esse non poterit. Una res si communis est, aut partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum aut in usuas habentium […]. Genus vero secindum nullum horum modum commune esse speciebus potest nam ita commune esse debet, ut *et totum sit in singulis et unum tempore et eorum quorum commune est, constituere valeat et formare substanstiam.* ». *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. $162^{15} – 163^{3}$.

En fait, pour utiliser un vocabulaire inconnu d'Abélard mais décrivant correctement – nous semble-t-il – ce qu'il veut dire, l'universel est comparable à une *variable générale* susceptible de prendre indifféremment – *indiscrete* – l'infinité des valeurs correspondant extensionnellement à tel statut générique ou spécifique, soit l'extension totale dont le prédicat correspondant est susceptible d'être vrai. C'est la *variabilité* de l'universel que la théorie de la collection rend impossible. Et, comme nous allons le voir, ce faisant elle ruine l'univocité de l'universel. C'est l'argument n° 2, le plus développé et le plus significatif :

> En outre, il conviendrait que n'importe quelle pluralité d'hommes pris ensemble soit dite un universel : on leur appliquerait semblablement la définition de l'universel, ou aussi celle de l'espèce, en sorte que, désormais, toute la collection des hommes inclurait de nombreuses espèces[1].

Les partisans de la théorie « n'admettent pas de chose universelle sinon dans la collection d'une pluralité ». Il semble en résulter que toute collection rassemblant des individus de telle espèce ou de tel genre est un universel puisque ce qui distingue l'universel spécifique ou générique de la chose singulière de cette espèce ou de ce genre, c'est précisément la pluralité rassemblée : ce qui fait la réalité de l'universel, son encrage *in re* c'est la pluralité individuelle qu'il rassemble ; donc, toute pluralité d'individus rassemblée (toute collection) sous un même prédicat devient un universel. Ainsi Socrate et Platon sont des individus dont « homme » est vrai : « homme » les rassemble en une collection unique et ce rassemblement n'est pas une réalité individuelle puisqu'*in re* il y a deux objets auxquels correspond la collection ; de là, « Socrate et Platon » constitue une collection d'individus de même espèce et ainsi donne lieu à un universel. Mais nous notons que la collection contenant « Socrate, Platon et Callias » n'est pas identique à la collection contenant « Socrate et Platon » : les deux collections sont différentes (à moins de ruiner toute application consistante de la *diversitas numero* constitutive de tout principe d'extensionnalité) ; étant différentes, nous avons deux collections et donc deux universaux[2] mais ces collections contenant seulement

[1] LI, éd. Geyer, p. 15^{1-4} : « Amplius quoslibet plures homines simul acceptos universale dici conveniret, quibus similiter definitio universalis apteretur sive etiam speciei, ut iam tota hominum collectio multas includeret species. »

[2] Puisqu'*in re* l'universel n'est rien d'autre que les individus qu'il nomme rassemblés et que « n = n+1 » est faux : on a, donc, *deux* universaux dont l'un n'est pas l'autre ; en effet, la collection des hommes Socrate et Platon n'est pas la collection des hommes Socrate, Platon et Callias. La théorie de la *collectio* qui assimile l'universel à une simple série numérique conduit nécessairement à cela. L'alternative est de poser un ensemble infini (un infini actuel), mais alors, évidemment, il n'est plus question de réduire le sujet de l'universalité à

des hommes, elle tombe sous le prédicat « homme » et ainsi « tota hominum collectio multas includeret species ». Il en résulte qu'il y a autant d'universaux « homme » que de collections d'hommes différant entre elles par le nombre de leurs éléments. Ainsi, il est de fait que la collection - « Socrate et Platon » - nommée par « homme » dans telle proposition prononcée à t1 n'est pas la même que la collection - « Socrate, Platon, et Callias » - nommée par « homme » dans telle autre proposition prononcée à t2 et comme l'universel se réduit à la collection qu'il nomme, c'est un fait que « tota hominum collectio multas includit species » puisque « n = n+1 » est faux. Le Pseudo-Joscelin avait conscience de cette difficulté : « Item contra dicitur : Si nihim aliud est species quam illud conficitur ex multis essentiis, quotiens et illud mutabitur, mutabitur etiam species. […] Non est idem acervus contans ex undecim essentiis et decem» [« Nouvelle objection : « Si l'espèce n'est rien d'autre que cela qui est constitué d'essences multiples, aussi souvent sa composition changera, aussi souvent l'espèce changera. […] Un ensemble constitué de onze essences n'est pas identique à un ensemble de dix » (éd. P. King, § 112$^{639\text{-}643}$)].

Ici, ce n'est plus la multiplicité de l'universel qui est ruinée mais l'*unité* de l'universel. L'universel est l'unité d'une pluralité : là on a – enfin – la pluralité, mais on a plus l'unité. Comprenons bien : pour Abélard comme pour Porphyre ou Boèce le nombre total des individus dont un prédicat spécifique est susceptible d'être vrai est infini : l'extension qui correspond à ce qui fonde l'univocité du prédicat spécifique ou générique (c'est-à-dire un certain statut définitionnel d'objet) est « in se ipsa infinita nec ullo rerum termino inclusa ». Chaque individu diffère par le nombre de tout autre et donc chaque individu peut être indexé par un nombre ordinal fini. Mais « homme » a une infinité de valeurs possibles – l'extension équivalente au statut « esse hominem » est « in se ipsa infinita », dit Abélard, une extension équivalente à la totalité des ordinaux finis, donc ; de là *aucune* collection d'individus donnés - tel qu'aucune d'entre elles ne comporte un nombre infini d'éléments - ne suffit et on comprend qu'au sens propre l'extension totale équivalente à ce qui fonde l'univocité du prédicat – le statut définitionnel d'objet – comporte une infinité de collections possibles différant entre elles par le nombre (fini) de leurs éléments. Il n'est pas possible d'exprimer au sens propre une collection infinie en termes d'individus : essayons ! De même, nous n'avons pas de pouvoir de discernement allant à l'infini : si

l'individuel et la théorie devient aussi réaliste que l'est le concept mathématique moderne d'ensemble.

l'extension totale du prédicat « homme » contient une multiplicité infinie de collections possibles – il ne nous est pas possible de parcourir la totalité de ces collections pour vérifier qu'elles ne contiennent que des individus dont « homme » est vrai : nous ne pouvons parcourir une extension infinie que d'une manière *idéalisée* – une idéalisation que nous n'allons pas passer sous silence et que nous allons *nommer*.

Si l'universel est la *tota hominum collectio*, alors cette collection inclut « multas species » - c'est-à-dire une multitude de collections d'hommes telles qu'elles sont toutes irréductibles les unes aux autres, puisqu'une collection n'est rien d'autre que le nombre des éléments qui la constituent et que deux collections rassemblant un nombre différent d'éléments (de même espèce) sont *irréductiblement* différentes entre elles. Dans ces conditions l'unité de l'universel est ruinée : ce qui reste c'est une multiplicité infinie[1] de collections différant par le nombre et dont l'unité est purement verbale -: ainsi la *tota hominum collectio* inclut *multas species*. On comprend qu'en ce sens le prédicat « homme » devient un prédicat *équivoque*, en tant que son extension est constituée par toutes les collections d'hommes différant par le nombre des individus qui les constituent telles que « n = n + 1 » est, en logique, toujours et itérativement (à l'infini) faux. Chaque ajout d'un individu crée une signification nouvelle pour l'universel si la signification de cet universel est réductible à la série des individus nommés. La difficulté est structurelle : puisque le nombre total des individus possibles est infini, aucune collection donnée d'individus n'est nécessairement dernière et comme l'unité de l'universel *se résout* en la collection qu'il nomme, il suffit qu'apparaisse un individu nouveau, pour qu'une collection nouvelle et irréductible à l'ancienne apparaisse à son tour, et avec elle une signification *nouvelle* pour l'universel[2]. Et s'il est vrai que le nombre des individus possibles est infini, nous ne pouvons pas concevoir de fin à ce processus d'équivocation de l'universel. D'un autre côté si nous posons qu'il y a une collection d'individus tels absolument totale, le nombre des individus étant toujours infini, nous devons définir une collection donnée d'individus tels outrepassant toute collection donnée d'individus tels, c'est-à-dire définir cette collection totale par référence à toutes les collections données d'individus tels, une extension, dont, contre l'affirmation, la

[1] Puisque pour Abélard comme pour Boèce, le nombre des individus possibles est infini, le nombre des collections qu'ils constituent l'est aussi.

[2] Puisque l'unité de l'universel – l'unité de la pluralité qu'il nomme – est la collection totale des individus nommés : c'est cela que soutient la théorie de l'universel-collection.

collection nouvellement définie est déjà membre. Donc, si l'unité de signification du prédicat spécifique se résout en la collection totale des individus[1] que ce prédicat nomme, comme aucune collection finie ne suffit à épuiser le nombre des individus possibles (un nombre infini, pour toutes les sources d'Abélard), cette unité de signification se diffracte et se déconstruit en une multiplicité qui ne peut être qu'infinie de collections (ou de séries) d'individus, toutes irréductibles l'une à l'autre puisque différant par le nombre. Et il est bien entendu qu'on ne peut fonder aucun principe d'extensionnalité consistant - soit la *differentia numero* - en ruinant les bases de l'arithmétique (c'est-à-dire en posant la réductibilité de la collection de n éléments à la collection de n+1 éléments et en posant ainsi par inadvertance « n = n + 1 », soit l'inconsistance du concept de nombre naturel). L'unité de l'universel est *impossible* – dans la théorie de la collection[2] – à fonder. Et on comprend, à la manière dont Abélard réfute cette théorie – que l'unité conceptuelle de l'universel doit avoir pour lui une consistance plus forte que celle d'une simple série ou d'une simple collection. Abélard soutient que l'extension équivalente au statut est infinie et il est bien clair que nous ne pouvons pas parcourir une extension infinie de manière effective : de là, force est bien d'admettre le bien-fondé d'une idéalisation proprement conceptuelle telle qu'elle pose *par avance* l'unité d'une extension qui est proprement sans fin et dont le parcours effectif est *reconnu* comme impossible. Et cette idéalisation, nous allons *la nommer* au sens où il est souhaitable d'exprimer ce que l'on fait et c'est cette idéalisation que désigne le statut générique ou spécifique tel que ce statut définitionnel d'objet est la cause d'imposition de l'universel correspondant, cause qui est « en elle-même infinie et *n'est enclose en aucune limite de choses* ».

Dans la théorie de la collection, il y a autant d'espèces que de collections d'individus tels différant par le nombre : en ce sens, on comprend que l'univocité du prédicat spécifique n'est plus assurée. La réponse du Pseudo-Joscelin apparaît comme contradictoire : il reconnaît que l'humanité d'hier n'est pas la même que l'humanité d'aujourd'hui (par + ou – 1 homme), mais, soutient-il, elles sont semblables (« Verum est quidem quod illa humanitas quae fuit […] heri, non est illa quae hodie est. Sed tamen est eadem cum illa, id est creationis non dissimilis » (éd. P. King, §113[649-651])). Le propos apparaît comme contradictoire puisque le Pseudo-Joscelin soutient à la fois que 1°) « l'espèce n'est *rien d'autre* que la multitude des

[1] Et non en quelque chose comme une collection de collections.
[2] Et au sens où dans cette théorie toute collection résulte des individus qui la composent.

essences semblables entre elles » (§89[519-521]), 2°) que la collection « n » n'est pas identique à la collection « n + 1 » (« Non est idem acervus constans ex undecim essentiis et decem » (§112[642-643])) et 3°) que l'espèce est prédiquée univoquement de ces deux collections non-identiques parce qu'elles sont semblables entre elles (§113). La question est alors : qu'est-ce qui peut venir dans la théorie de l'universel-*collectio* fonder cette unité de ressemblance puisque l'espèce n'est qu'une collection et qu'il n'est pas question d'identifier la collection de dix éléments avec la collection de onze éléments ? Le Pseudo-Joscelin ne peut pas - sans se contredire - soutenir à la fois que *l'espèce n'est qu'une collection* et que l'espèce est identiquement prédicable de deux collections *non-identiques* entre elles. Soit l'espèce n'est qu'une collection et deux collections différant par le nombre de leurs éléments donnent lieu à deux espèces différentes; soit l'espèce n'est pas réductible à une simple collection puisque deux collections irréductibles l'une à l'autre par le nombre des éléments qui les constituent sont susceptibles de relever de la même espèce et ne donnent pas lieu à deux espèces différentes. Quelle option choisir ? La réponse ne vient pas dans le Pseudo-Joscelin et l'objection d'Abélard est, en fait, résistante.

Abélard renforce ce propos par un nouvel argument :

> De même, nous dirions n'importe quelle collection de corps et d'esprit [être] une seule substance universelle, de sorte que, puisque la collection totale des substances est un seul généralissime, dans le cas où une unique substance est supprimée, toutes les autres demeurant, nous aurions une multiplicité de généralissimes dans les substances[1].

C'est le même argument que pour les espèces, mais, cette fois, pour une collection générique (composée d'individus d'espèces différentes partageant exhaustivement la collection totale des substances, par la division corps/esprit). Si le généralissime se résout en la collection d'individus d'espèces différentes qu'il nomme, il y aura autant de généralissimes « substance » que de collections de substances différant entre elles par le nombre (et donc irréductibles l'une à l'autre). Ainsi la suppression d'une seule substance de la collection totale des substances périme cette collection au sens où la collection n'est rien d'autre que les individus qu'elle rassemble et au sens où « n = n – 1 » est

[1] LI, éd. Geyer, p. 15[4-8] : « Similiter quamibet corporum et spirituum collectionem unam universalem substantiam diceremus, ut cum tota substantiarum collectio sit unum generalissimum, una qualibet dempta ceterisque remanentibus milta in substantiis haberemus generalissima. »

assurément faux. Donc à la disparition de chaque substance, nous avons un nouveau généralissime puisque celui-ci n'est rien d'autre que la collection totale des substances et qu'il est bien entendu faux que la collection contenant n objets soit la collection contenant n-1 objets. De là, nous nous retrouvons non pas avec un seul généralissime mais avec une infinité de généralissimes possibles pour chaque catégorie. Là encore l'unité de l'arbre de Porphyre n'est plus assurée : elle se déconstruit sous nos yeux. L'argument est fondé toujours sur la confusion faite par la théorie de la collection entre le *totum universale* et le *totum integrum.* Or, pour le *totum integrum,* nous avons dans le *De divisionibus* de la *Dialectica* :

> Puisque cette petite pierre est contenue dans ses parties, il convient que cette maison soit cette petite pierre et toutes les autres parties prises ensemble. Celui qui attribue l'existence à cette maison, concède la même existence à cette pierre et à toutes les autres parties ensemble ; le fait est que cette maison n'est rien d'autre que cette pierre et toutes les autres parties ensemble. C'est pourquoi, lorsque cette maison existe, il convient qu' [existent] cette pierre-ci et toutes les autres parties prises ensemble. Et si cette maison est la collection de toutes ses parties prises ensemble, alors il est nécessaire que cette petite pierre soit. En effet, si cette petite pierre n'est pas, alors la collection de toutes les parties, c'est-à-dire la collection comprenant ensemble la petite pierre et le reste, n'est pas. C'est pourquoi, si cette maison est, cette petite pierre est aussi. De là, si cette petite pierre n'est pas, cette maison n'est pas. Maintenant nous affirmons que si cette petite pierre était retirée, la maison ne demeurerait pas dans ses parties résiduelles (…)[1].

Le *totum integrum* n'est rien d'autre que la totalité de ses parties ensemble ; de là, la suppression d'une seule de ses parties, si minime soit-elle, supprime le tout (« Si hic lapillus non est, haec domus non est ») et donne lieu à un *totum integrum* nouveau et différent de l'ancien. Le principe de base de ce raisonnement est simple : le tout intégral résulte de ses parties, de là le tout résultant

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 550^{8-19} (notre traduction de): « Cum autem et in partibus eius hoc lapillus [non] contineatur, oportet hanc domum esse hunc lapillum et omnes simul alias partes. Qui ergo existentiam huic domui attribuit, profecto eamdem huic lapidi et omnibus aliis simul partibus concedit ; quippe nihil aliud est haec domus quam hic lapis et ceterae simul partes omnes. Cum itaque haec domus existat, oportet hunc lapillum et ceteras omnes simul partes. Quod si haec omnium collectio simul est, profecto et hunc lapillum necesse est esse. Si enim hic lapillus non est, non est omnium collectio, id est huius lapilli simul et ceterorum. Si itaque haec domus est, et hic lapillus. Unde si hic lapillus non est, haec domus non est. Nunc autem dicimus quod si hic lapillus auferretur, in residuis partibus domus non remaneret […] ».

de « n » parties ne peut en aucun cas être posé comme identique au tout résultant de « n-1 » parties ; si nous l'admettions, la *differentia numero* serait ruinée (puisque « n = n-1 » devient vrai) et avec elle tout principe tant soit peu consistant d'extensionnalité. Dans la théorie de la collection, l'universel se résout en un *totum integrum* tel que celui-ci n'est rien d'autre que toutes ses parties prises ensemble. Et rien ne pourra faire qu'une collection composée de « n » éléments soit identique à une collection composée de « n-1 » éléments. De là, de même que cette petite pierre supprimée, ce n'est pas - à proprement parler - la même maison qui demeure, de même une substance supprimée, ce n'est pas la même collection totale qui demeure : de là nous avons deux généralissimes « substance ». Abélard, cependant, répond à une objection possible que quelqu'un pourrait peut-être faire (qui montre bien que la réfutation des *reales* possède avant tout une fonction propédeutique : elle engage les enjeux fondamentaux de la théorie de l'universel) :

> Mais peut-être dira-t-on qu'aucune collection qui est incluse dans le généralissime, n'est elle-même généralissime[1].

Entendons : si l'on soustrait de la collection totale des substances, l'une d'entre elles, la collection résiduelle n'est plus totale, mais incluse dans la collection totale des substances qui est, seule, généralissime. Autrement dit, soutient l'objecteur possible, seule la collection totale de toutes les substances possibles est généralissime, à l'exclusion de toute collection de substances inférieure quant au nombre de ses éléments à la collection généralissime totale. Abélard répond :

> Mais à cela j'oppose que si, une des substances en étant disjointe, la collection résiduelle n'est pas généralissime et si la substance universelle demeure encore, il convient que [cette collection résiduelle] soit espèce de la substance et ait une espèce co-égale sous le même genre[2].

Or, cette espèce « co-égale » est introuvable :

> Mais quelle [espèce] peut lui être opposée puisque soit l'espèce de la substance est entièrement contenue en elle, soit elle a en commun avec elle les mêmes

[1] LI, éd. Geyer, p. 15^{8-9} : « Sed fortasse dicetur nulla collectio quae inclusa sit in generalissimo, esse generalissimum.»

[2] LI, éd. Geyer, p. 15^{9-13} : « Sed adhuc oppono quod si una separata de susbtantiis collectio residua non sit generalissimum et tamen adhuc universalis substantia permanet, oportet eam speciem esse substantiae et coaequam speciem habere sub eodem genere. »

individus comme « animal rationnel » et « animal mortel »[1].

La collection totale des substances comporte « n » substances ; on sépare de cette collection une substance : nous avons une autre collection – l'objecteur n'en disconvient pas – comprenant « n-1 » substances ; celle-ci, dit le défenseur de l'universel-collection, n'est pas généralissime : il lui manque une substance pour l'être. La réponse d'Abélard doit, nous semble-t-il, est comprise aussi littéralement que possible. Si la *collectio residua* n'est pas généralissime, alors elle est à la fois genre et espèce comme tout ce qui est genre sans être généralissime. Si elle est genre et espèce, elle est espèce. Or, toute espèce divise le genre auquel elle appartient et comme il est bien entendu impossible de diviser un tout en une seule partie, la division du genre doit donner lieu *au minimum* à deux espèces co-égales (complémentaires par leurs extensions dans la division du genre). Donc si la *collectio residua* est une espèce, elle a réellement une espèce opposée (co-égale dans la division du genre). Cette espèce co-égale doit pour être réelle (« et tamen adhuc universalis substantia permanet ») rassembler des substances individuelles réelles, existantes. Il n'y a alors que deux solutions pour tailler dans l'étoffe des substances réelles cette collection co-égale : soit elle est extensionnellement incluse dans la *collectio residua* (« vel … in ea prorsus contineatur… ») soit elle est extensionnellement identique à cette collection, comme « animal rationnel » et «animal mortel » qui, différant intensionnellement, ont cependant en commun les mêmes individus (« vel eadem cum ea individua communicet sicut animal rationale et animal mortale. »). Soit la collection co-égale est comprise dans la *collectio residua* soit la *collectio residua* et la *collectio coaequa* sont seulement deux manières différentes de rassembler les mêmes substances individuelles comme les mêmes hommes peuvent être rassemblés soit en tant qu'ils sont des animaux mortels soit en tant qu'ils sont des animaux doués de raison.

Plus généralement, on comprend que sur la base de ce qu'on a posé (la collection totale « n substances » d'un côté et la collection résiduelle « n-1 substances » de l'autre) il n'y a rien d'opposé *spécifiquement* qui puisse être défini : sur cette seule base, on ne peut poser des individus qui non seulement diffèrent par le nombre mais aussi *définitionnellement* (c'est-à-dire des individus

[1] LI, éd. Geyer, p. 15^{13-15} : « Sed quae potest ei esse opposita, cum vel species substantiae in ea prorsus contineatur vel eadem cum ea individua communicet, sicut animal rationale, animal mortale ? ».

incompatibles par leurs définitions). Il n'est pas vrai que la collection comprenant n-1 substances diffère spécifiquement de la collection comprenant n substances : ces deux collections ne peuvent qu'être définitionnellement compatibles comme l'est la collection des animaux mortels et la collection des animaux rationnels même si, de fait, il y a des animaux mortels qui ne sont pas doués de raison : l'opposition par l'espèce implique une incompatibilité numérique fondée sur une incompatibilité définitionnelle et ce ne peut pas être le cas sur la seule base de ce qu'on admis (la collection de « n » susbtances moins une). Donc, il est clair qu'*on ne peut faire de la collection comprenant « n-1 » substances une espèce de la collection comprenant « n » substances*, puisque la substance manquante n'est *sur la base de ce qu'on a posé* rien de plus qu'une substance, compatible définitionnellement avec toutes les autres. Au plus, on peut poser deux collections compatibles entre elles, c'est-à-dire susceptibles d'avoir une intersection non-vide (comme les collections « animal rationale » et « animal mortale ») et donc des collections qui ne diffèrent pas spécifiquement.

Revenons, cependant, à la lettre de l'argument : a) si cette collection « coaequa » doit rassembler des substances réelles, il n'y a pas d'autre solution que de la tailler dans la *collectio residua,* donc les deux collections ne peuvent être *oppositae* ; ou b) même si nous comptons au nom des substances réelles la substance manquante, elle ne pourra être « colligée » qu'avec des substances appartenant à la *collectio residua,* en sorte que les deux collections auront de fait une intersection non-vide (ce qui exclut qu'elles divisent le genre) ; ou, enfin, 3) même si nous admettons qu'une *collectio* (ce qu'Abélard n'admet pas) puisse ne contenir qu'un seul objet, cette collection ne sera pas spécifiquement (définitionnellement) opposable à la *collectio residua*, ce qui fait que les deux collections auront, *en droit* sinon en fait, une intersection non-vide (ce qui est impossible pour des espèces divisant le même genre). Dans les trois hypothèses, le genre n'est pas réellement divisé en espèces et si le genre n'est pas réellement divisé en espèces, alors la *collectio residua* n'est pas réellement espèce et si elle n'est pas réellement espèce, elle est genre sans être espèce : elle est, donc, généralissime. Dans tous les cas envisageables, la collection « co-égale » n'est pas – comme elle devrait l'être pour diviser réellement le genre – opposable spécifiquement par les individus qu'elle rassemble à la *collectio residua.* Les espèces divisant le genre doivent être mutuellement exclusives, ce qui est impossible ici. De là, il n'y a pas d'espèce co-

égale à la collection résiduelle : aussi le genre n'est-il pas réellement divisé ; et s'il n'y a pas d'espèce opposée dans la division du genre à la collection résiduelle, alors celle-ci n'est pas elle-même espèce, puisque toute espèce a une espèce co-égale (au sens où l'espèce résulte de la division du genre et qu'il est impossible de diviser quelque chose en une seule partie). Donc, elle est genre sans être espèce, ce qui est dire : la *collectio residua* est généralissime. Ainsi la collection de n-1 substances est généralissime, et aussi éventuellement la collection de n-2 substances, et encore éventuellement la collection de n-3 substances et ainsi de suite. Et comme le nombre total des substances possibles est infini, nous avons éventuellement et possiblement autant de généralissimes que de substances susceptibles d'être supprimées du nombre potentiellement infini des substances. C'est dire que nous avons, dans cette théorie, beaucoup, beaucoup de généralissimes. Par exemple, il est de fait – en raison de la contingence de l'existant – que le nombre des substances existantes change continûment, et avec lui, donc, le nombre des généralissimes et que nous ne pouvons pas assigner de limite à ce changement puisque le nombre des individus possibles est infini: autrement dit notre savoir de la réalité devient aussi contingent et instable que la réalité contingente elle-même – il change aussi souvent que celle-ci change. A l'inverse, pour Abélard, il y a au-delà de cette *mobilitas existentiae* un *statut* définitionnel d'objet - un *statut* de substance, par exemple - qui permet de saisir ce changement continu et potentiellement infini dans l'unité et la stabilité d'un même « état » définitionnel d'objet.

On remarquera que cet argument contre la théorie de l'universel-*collectio* est l'exact inverse de l'argument qui reprochait à la théorie de l'essence matérielle de réduire la pluralité des substances à la seule unité du généralissime (puisque lui seul n'est modifié par aucune forme). Dans un cas la pluralité extensionnelle du genre est ruinée au profit de l'unité (conceptuelle, intensionnelle) du genre. Dans l'autre, l'unité (conceptuelle) du genre est ruinée au profit de la pluralité extensionnelle du genre. L'universel est : « n x 1 'esse tale' » : dans le premier cas la pluralité est perdue, et dans le second c'est l'unité qui se « déconstruit » à l'infini. Abélard posera la dualité de signification de l'universel et l'irréductibilité de cette dualité. On voit ici, comment de la critique des *reales* naît cette théorie.

Ainsi, la théorie qui résout l'universel dans la collection des individus nommés - et cela, tels que n'existent *in re* (dit cette théorie) que des individus « in se ipsis discretos » - est intenable au

sens où, si elle maintient la pluralité de l'universel, elle ruine son unité et fait, en réalité, de l'universel, un prédicat équivoque : pour un même prédicat générique ou spécifique, non avons « multas species » et « multa generalissima ». L'univocité de l'universel est ruinée. L'universel n'est pas réductible à une pure collection ou à une pure série d'individus nommés. Et Abélard ne soutient pas la réductibilité de l'universalité à la signification d'une collection ou d'une série d'individus mais, comme on le voit ici, *réfute* cette théorie de l'universel-collection (ou de l'universel-série) et ce, dans un contexte, où on a compris que la *collectio* en question n'est rien d'autre, en tant que telle, qu'une *cogitatio* (*collecta),* n'existant *in re* que Socrate, Platon et tous les autres (selon Abélard lui-même).

La réfutation des deux premières théories nous a appris quelque chose sur la signification de l'universel : celle-ci n'est réductible ni à ce qui fonde sa pure univocité – *significatio intellectus* dira Abélard dans sa propre théorie – ni à ce qui fonde sa pluralité extensionnelle – *significatio rerum* dira Abélard dans sa propre théorie. La troisième théorie va nous apprendre que ces deux significations – *significatio intellectus* et *signification rerum* sont irréductibles l'une à l'autre. Le propre de la théorie de l'universel-*respectus,* en effet, c'est de confondre les deux, c'est-à-dire de confondre intension (on parle de « respectus », de « proprietas » et de « status » universels) et extension (Abélard demande au sujet de cette théorie: « In primis inquirendum iudico quomodo Porphyrius dicit *praedicari de pluribus* ad exclusionem individuorum » s'agissant des prédicats universels).

* *
*

. La troisième théorie des reales dans la LNPS.

Avant d'en venir à la théorie de l'universel-*respectus,* examinons la troisième théorie réfutée dans la LNPS : elle peut, en effet, être rapprochée de la théorie de la collection de la LI, dans la mesure où dans les deux théories l'universalité n'est attribuée qu'aux individus ensemble, et non à chacun en particulier. En effet, cette troisième théorie soutient :

> Ceux-ci assignant l'universalité aux choses disent qu'autre est une chose universelle et autre une chose singulière, c'est-à-dire que la chose est d'une autre propriété du fait qu'elle est universelle et d'une autre propriété du fait qu'elle est singulière. Par exemple, animal est universel et corps aussi, mais non tel animal ou tel corps. En effet, selon cette théorie, affirmer qu'animal est universel, c'est dire : « plusieurs [choses individuelles] sont dont chacune est animal » ; et affirmer que cet animal-ci est prédiqué d'un seul, c'est dire : « une seule chose est cet animal»[1].

Cette théorie apparaît bien comme une variante de la théorie de la collection puisque, ici, dire que tel nom est universel c'est dire qu'il y a une pluralité d'individus tel que de chacun l'universel est prédiqué avec vérité, là où, pour un prédicat singulier, il y a un seul individu dont celui-ci est prédicable. La seule différence entre l'universel et le singulier est que le second est réductible à un unique individu, alors que le premier l'est seulement à plusieurs individus. La théorie reste bien une variante de la théorie du sujet unique puisque le prédicat universel « animal » est fondé *in re* dans les mêmes individus qui, chacun pris à part, fondent la prédication de chaque nom singulier. Même si ces deux théories sont proches, cependant, elles n'interviennent pas dans la même séquence argumentative. La troisième théorie de la LNPS[2] n'est pas vraiment, comme la théorie de la *collectio*, une théorie autonome, mais, en réalité, une position de repli, après la réfutation de la théorie de l'universel-*respectus* dans la LNPS. La théorie des *respectus* est une interprétation particulièrement littérale de la théorie du sujet unique de Boèce :

> Sunt alii in rebus universalitatem assignantes, qui eandem rem universalem et particularem esse astruunt[3].

Abélard réfute cette identité, comme nous allons le voir. Vient alors une position de repli, censé permettre d'éviter la confusion entre prédicats universel et singulier :

> Sunt iterum alii, qui aliter res universales esse videntur affirmare. Hi rebus communitatem assignantes dicunt rem aliam universalem, aliam singularem, id est

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 521^{22-29} : « Hi rebus communitatem assignates dicunt rem aliam universalem, aliam singularem, id est alterius proprietatis esse ex hoc quod est universalis, et alterius ex hoc quod est singularis. Ut animal est universale et corpus, nec tamen aliquod animal vel aliquod corpus. Tale est enim secundum hanc sententiam animal esse universale, ac si dicatur : plura sunt quorum unumquodque animal est, et tale est hoc animal praedicari de uno solo, ac si dicatur : una sola res est hoc animal. »

[2] Ce n'est pas la théorie du Pseudo-Joscelin (ce qui est le cas – selon toute vraisemblance – de la théorie de l'universel-*collectio* dans la LI).

[3] LNPS, éd. Geyer, p. 518^{9-10}.

alterius proprietatis esse ex hoc quod est universalis, et alterius ex hoc quod est singularis[1].

Cette théorie a, donc, pour vocation de tenter – dans le cadre du commentaire de Boèce – de rétablir une distinction consistante entre prédicat individuel et prédicat universel. C'est une position de repli après la réfutation de la théorie des *respectus,* ce qui explique l'inversion de l'ordre des théories par rapport à la LI et la nature profondément différente de la réfutation (en fait cette nouvelle théorie tombe sur les mêmes difficultés que la théorie des *respectus*) par rapport aux arguments avancés contre la théorie de l'universel-*collectio.*

La nouvelle théorie pose ainsi la différence entre un prédicat singulier et un prédicat universel : dire que tel prédicat est singulier, c'est dire qu'il existe une seule chose dont ce prédicat est vrai (« una sola res est hoc animal ») ; dire que tel prédicat est universel, c'est dire qu'il existe une pluralité de choses dont le prédicat est vrai (« plura sunt quorum unumquodque animal est »), ceci étant le corrélat *in re* de la différence entre prédicats universels et singuliers. La réfutation d'Abélard consiste à montrer qu'en situant la différence individu/universel parmi les choses nommées et non *seulement* parmi les prédicats qui les nomment, les partisans de cette théorie rendent cette différence, une fois de plus, inassignable :

> Il faut d'abord, à mon avis, demander comment, selon cette doctrine, l'individu diffère de l'universel par « être prédiqué de plusieurs », puisque l'individu est prédiqué de plusieurs : en effet plusieurs [choses] sont dont chacune est un individu [2].

La théorie soutient qu'il y a universel lorsqu'existe une pluralité de choses dont chacune reçoit le prédicat en question. Abélard fait alors remarquer que, de même qu'il est vrai qu'existe une pluralité de choses dont chacune est un animal, il est vrai aussi qu'existe une pluralité de choses dont chacune est une chose individuelle. Cela fait-elle de la chose individuelle que chacun est une chose universelle ? C'est ce qu'il semble puisque l'universel X ou Y est une pluralité de choses dont chacune est X ou Y. Il y a bien sûr confusion entre la signification du prédicat « individuum » (qui est identique pour toutes les réalités dont il est vrai qu'elles sont

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 521^{21-25} : « Il y en a encore d'autres qui paraissent poser autrement des choses universelles. Ceux-ci, assignant la communauté aux choses, disent qu'autre est une chose universelle, autre une chose singulière, c'est-à-dire que [la chose] est d'une autre propriété du fait qu'elle est universelle et d'une autre [propriété] encore du fait qu'elle est singulière. »

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 521^{30-34} : « Primum quaerendum est, ut arbitror, quomodo secundum hanc sententiam individuum ab universali differat per praedicari de pluribus, cum individuum habeat praedicari de pluribus, id est plura sunt, quorum unumquodque est individuum. »

individuelles) et la réalité individuelle nommée. Cette théorie confond les deux significations de l'universel : la *significatio stricte accepta* – qui est l'*intellectus* engendré par le nom (la signification intensionnelle du prédicat) et la *significatio large accepta* – la *res* appartenant à la *nominatio* de tel prédicat dans telle proposition prononcée à t1 (la signification extensionnelle du prédicat). Cette théorie confond les deux significations parce qu'elle résout l'unité de l'universel en la pluralité des choses *nommées* : « […] animal esse universale, ac si dicatur : plura sunt quorum unumquodque animal est […] ».

On répond que la chose individuelle en question (la chose nommée par « individuum ») n'est pas dite de plusieurs[1] :

> Mais peut-être diras-tu qu'à bon droit « être prédiqué de plusieurs » est posé dans la définition de l'universel à l'exclusion des individus : puisque tout universel est prédiqué de plusieurs, aucun individu, par contre, ne sera prédiqué de plusieurs.

Abélard fait remarquer que la même différence peut être assignée entre « universel » et animal : le fait est que « tout universel est prédiqué de plusieurs et qu'aucun animal n'est prédiqué de plusieurs. » Ainsi lorsque Porphyre donne « animal » comme exemple de genre, il se tromperait. En effet, de même qu'il est vrai que la chose qui est [nommée] individu n'est pas dite de plusieurs, de même il est vrai aussi que la chose qui est [nommée] animal n'est pas dite de plusieurs ; de là, n'étant pas dite de plusieurs, elle n'est pas universelle et, donc, n'est pas genre. Dans ces conditions, lorsque Porphyre écrit « Genus est, ut animal », il se trompe.

Il y a confusion entre la chose nommée par le nom « animal » et la signification engendrée par ce même nom. Du point de vue de la théorie finale d'Abélard, il s'agit bien ici d'une confusion entre la *nominatio* de l'universel - la *res nominata* - et la *significatio* du même universel, une confusion inévitable dès lors que l'on fait de la *res* nommée par l'universel le seul fondement *in re* – la *causa impositionis universalis nominis* – de l'intellection engendrée par l'universel. Comme nous le verrons, seule l'attribution de l'universalité aux « sermones » permet de maintenir cette distinction. C'est ce que confirme le dernier argument :

[1] LNPS , éd. Geyer, p. 521^{34}-526^{5} : « Sed fortasse inquies, quod recte praedicari de pluribus in diffinitione universalis ponitur ad exclusionem individuorum, cum omne universale preadicari de pluribus habeat, nullum autem individuum de pluribus praedicetur. Sed eodem modo inter universale et animal differentia poterit assignari, cum omne universale de pluribus et nullum animal de pluribus. Non igitur Porphyrius convenienter induxit argumentum, cum ait : 'Genus est, ut animal', cum animal a genere et ab aliis universalibus per praedicari de pluribus differat quemadmodum individuum. »

> En outre, selon cette doctrine, il convient de concéder que le non-universel est universel et que la chose qui n'est pas prédiquée de plusieurs est prédiquée de plusieurs ; et on concède que sont nommés individus de nombreux [termes] dont chacun est prédiqué de plusieurs[1].

En d'autres termes, la théorie est inconsistante, puisque le non-universel - ce qui n'est pas prédiqué de plusieurs : la chose qui est [nommée] animal - est universel (ce qui est prédiqué de plusieurs, Porphyre oblige : « Genus est, ut animal »). Seule l'attribution de l'universalité à la « vox ut vox » (LI)[2] puis au « sermo » (LNPS) - c'est-à-dire à la signification des « voces » - permet d'éviter la confusion entre la chose, toujours « discreta », appartenant à la « contenance » du prédicat et la signification engendrée par le même prédicat (qui, lorsque ce prédicat est universel est toujours « indiscreta»). Il s'agit toujours d'une question sémantique et non ontologique. La suppression de cette distinction entre les deux significations conduit à concéder que ce qui existe « discrete » (ce qui appartient à la *nominatio* du *sermo* « animal ») est aussi « indiscrete » (ce qui est *intelligé* à l'audition du *sermo* prédiqué *de pluribus* « animal »), une concession inévitable si le seul fondement *in re* de l'imposition de l'universel est la *res nominata.* Cette théorie en tentant comme la théorie de la collection de poser que l'universel n'est *in re* rien d'autre que la somme des individus dont il est prédiqué, conduit à une confusion entre ce qui appartient à la *nomination* de l'universel et ce qui est intelligé à l'audition de l'universel, deux significations fondamentalement différentes pour Abélard. En faisant de la cause d'imposition de l'universel une *res*, cette théorie tend ainsi, comme les autres, à confondre *res* et *status*, c'est-à-dire, en termes modernes, objet et concept.

* *
*

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 522[5-9] : « Praeterea secundum hanc sententiam concedere oportet, quod non-universale est universale et res quae non praedicatur de pluribus, praedicetur de pluribus et multos quorum unumquodque de pluribus praedicatur, concedat individuum appelari. »

[2] Et non à la « vox ut res », telle qu'il n' y a toujours pas de *res* universelle - d'émission vocale universelle - ou de *collectio rerum* - de collection ou de classe d'émissions vocales - universelle.

. La seconde théorie de l'indifférence : la théorie de l'universel-respectus.

Reste la troisième théorie de la LI[1], celle de l'universel-*respectus.* Elle est, comme les précédentes, une variation sur le thème du sujet unique de l'universalité et de la singularité :

> Il y en a d'autres qui non seulement disent que les hommes rassemblés sont une espèce, mais aussi chacun d'entre eux en tant qu'il est homme ; et lorsqu'ils disent cette chose qui est Socrate être prédiquée de plusieurs, ils l'entendent au figuré, comme s'ils disaient : plusieurs sont identiques, c'est-à-dire conviennent avec [Socrate] et lui-même [convient] avec plusieurs. Ils posent autant d'espèces que d'individus quant au nombre des choses et de même pour les genres ; mais quant à la ressemblance des natures, ils assignent aux universaux un plus petit nombre qu'aux [choses] singulières. Le fait est que tous les hommes sont et multiples par leur discrétion personnelle et un par la ressemblance de leur humanité ; et les mêmes sont jugés différents d'eux-mêmes quant à la discrétion et quant à la ressemblance, de sorte que Socrate en tant qu'il est homme se divise de lui-même en tant qu'il est Socrate. Il est clair que le même ne pourrait être genre ou espèce de lui-même, s'il n'était pas en quelque manière différent de lui-même : le fait est qu'il convient que des termes relatifs soient opposés, du moins sous un certain aspect[2].

Donc, le fondement *in re* de l'imposition de l'universel est bien la même *res* qui est nommée par « Socrate ». La même chose est nommée par « homme » et par « Socrate », mais dans un cas, Socrate est nommé en tant qu'il diffère de tout autre – dans sa *Socratité, donc* - et dans l'autre en tant qu'il ne diffère pas de tous les autres hommes sous le rapport de leurs humanités respectives. Répétons que le texte de Boèce est si peu clair qu'en réalité chacune des trois théories peut trouver sans difficulté à s'autoriser du texte boécien de la théorie du sujet unique. Mais la théorie de l'universel-*respectus* est clairement celle qui bénéficie des soutiens

[1] Qui est la deuxième de la LNPS.

[2] LI, éd. Geyer, p. 14^{18-31} : « Alii vero sunt qui non solum collectos homines speciem dicunt, verum etiam singulos in eo quod homines sunt, et cum dicunt rem illam quae Socrates est, praedicari de pluribus, figurative accipiunt, ac si dicerent : plura cum eo idem esse, id est convenire, vel ipsum cum pluribus. Qui tot species quot individua quantum ad rerum numerum ponunt et totidem genera, quantum vero ad similitudinem naturarum pauciorem numerum universalium quam singularium assignant. Quippe omnes homines et in se multi sunt per personalem discretionem et unum per humanitatis similitudinem, et iidem a se ipsis diversi quantum as discretionem et ad similitudinem iudicantur, ut Socrates in eo quod est homo, a se ipso in eo quod Socrates est, dividitur. Alioquin idem sui genus vel species esse non posset, nisi aliquam sui ad se differentiam haberet, quippe [quae] relativa sunt, aliquo saltem respectu convenit esse opposita. »

les plus explicites dans le texte boécien. On se souvient de l'image de la ligne :

> Et, en effet, rien n'interdit que *deux choses soient dans le même sujet sous des raisons diverses*, comme la ligne convexe et la ligne concave : ces choses alors qu'elles sont enfermées dans des définitions différentes et que leur intellection est différente, sont cependant toujours trouvées dans le même sujet : en effet, c'est la même ligne qui, concave, est convexe. *De même* aussi pour les genres et les espèces, c'est-à-dire pour la singularité et l'universalité, il y a un seul sujet, mais selon un mode il est universel lorsqu'il est pensé et selon un autre singulier lorsqu'il est objet de sensation en ces choses en lesquelles il a son être[1].

Il y a bien, à la lettre, unité du sujet et diversité des *respectus,* c'est-à-dire au sens propre diversité de regards, de points de vue sur un même objet. La troisième théorie s'enracine ainsi directement dans l'image géométrique dont Boèce se sert pour accréditer la théorie du sujet unique : la même ligne qui de ce point de vue est convexe, est, du point de vue diamétralement opposé, concave : l'objet ne varie pas, seuls les « *respectus* », les points de vue sur lui, changent et s'opposent. C'est encore plus net dans la reprise de la critique de la théorie de l'universel-*respectus* dans la LNPS:

> Et, comme nous l'avons dit, selon cette théorie, ils concèdent la même chose être universelle et particulière, sous des points de vue différents cependant : universel en ce qu'elle a de commun avec plusieurs, particulière selon qu'elle est différente de toutes les autres choses. En effet, ils disent chaque substance être différente par la séparation de son essence propre, de telle sorte qu'en aucune façon cette substance-ci ne serait identique avec celle-là, même si la matière de la substance manquait entièrement de formes ; et, selon eux, « être prédiqué de plusieurs » revient à dire : existe un certain statut par participation duquel de nombreuses choses conviennent entre elles ; et « être prédiqué d'un seul » revient à dire : existe un certain statut, par participation duquel de nombreuses choses ne conviennent pas entre elles[2].

---

[1] *Second commentaire sur l'Isagogê*, éd. Shepps-Brandt, p. 166^{23} – 167^{7} : « Neque enim interclusum est ut duae res eodem subiecto sint *ratione diversae***,** ut linea curva atque cava, quae res cum *diversis definitionibus termin***e***ntur diversusque earum intellectus sit*, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur ; eadem enim linea cava, eadem curva est. Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est, sed *alio modo* universale est, cum cogitatur, *alio [modo]* singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet. »

[2] LNPS, éd. Gyer, p. 518^{17-27} : « Et iuxta hanc, ut diximus, sententiam eandem rem universalem et particularem esse concedunt, diversis tamen respectibus ; universalem quidem

Lorsqu'Abélard reprend la critique de la théorie de l'universel-*respectus* dans la LNPS, il souligne qu'elle relève d'une « numerosae multitudinis error »[1], ce qui, au passage, devrait nous rendre prudent sur l'attribution (d'après Jean de Salisbury) de cette théorie au seul Gauthier de Mortagne. Clairement, et en tout cas dans la LNPS, Abélard n'a pas en tête un seul contradicteur mais bien, comme il de dit, une « nombreuse multitude ». La théorie de l'universel-*respectus* est l'interprétation la plus proche de la lettre (par ailleurs, certes, obscure et vague) du propos de Boèce. Et c'est cette théorie qui est principalement critiquée dans la LNPS, dans un langage où celle-ci substitue au terme « respectus » de la version de la LI, le terme « status » qui, selon toute vraisemblance historique, est un terme qui, dans son sens philosophique, relève du vocabulaire propre à Abélard à partir de la LI (on ne trouve pas le terme *status* – dans son sens philosophique propre à Abélard – dans la *Dialectica*). La théorie de l'universel-*status* de la LNPS apparaît comme étroitement imbriquée avec les discussions sur les théories de l'universel d'Abélard à partir de la LI (avec le rôle éminent du concept de *status*). On va voir, en particulier, que *Quoniam de generali* qui est un bon témoin de la théorie de l'universel-*status* critiquée dans la LNPS fournit la clef d'une bonne partie de la discussion par Abélard de cette théorie dans la LNPS.

Cette théorie était donc soutenue par de nombreux « reales », par ailleurs au courant du vocabulaire philosophique d'Abélard. Parmi eux, l'un des principaux est Albéric de Paris. Il nous semble probable qu'il était avec Gauthier de Mortagne et sans doute d'autres encore (« numerosa multitudo »), collectivement visé par la réfutation de cette interprétation de la théorie du sujet unique de Boèce. Mais, par ailleurs, il est vrai qu'on en sait trop peu sur la théorie de l'universel d'Albéric de Paris pour l'établir avec certitude. On sait, cependant, qu'il était empiriste, très loin du platonisme, qu'il soutenait la théorie du sujet unique et qu'il était, selon Jean de Salisbury, le « plus farouche adversaire des *nominales* ». Il nous paraît peu probable qu'Abélard dont Albéric fut le disciple puis l'adversaire ait exclu de sa critique des théories des *reales* celle d'Albéric, s'il la connaissait au moment de la rédaction de la LNPS. Ceci dit, on ne peut pas, dans l'état actuel de

in eo quod cum pluribus communitatem habet, particularem secundum hoc quod a ceteris rebus diversa est. Dicunt enim singulas substantias ita in propriae suae essentiae discretione diversas esse, ut nullo modo haec substantia sit eadem cum illa, etiamsi substantiae materia penitus formis careret, quod tale secundem illos praedicari de pluribus, ac si dicatur : aliquis status est, participatione cuius multae sunt convenientes, preadicari de uno solo, ac si dicatur : aliquis status est, participatione cuius maultae sunt non convenientes. »

[1] « Sed miror de tanto numerosae multitudinis errore, quomodo per hoc differentiam assignare intendant […] ». LNPS, éd. Geyer, p. 519[13-15].

nos connaissances des théories des *Montani*, le prouver parce qu'il est, en fait, peu sûr qu'au moment de la rédaction de la LNPS[1], la théorie d'Albéric de Paris était formulée. Retenons simplement, 1°) que les partisans de la théorie critiquée substituent à *respectus* le terme *status,* ce qui, selon toute vraisemblance historique, atteste qu'ils sont au courant du vocabulaire propre à l'enseignement d'Abélard et 2°) qu'Abélard estime, à l'issue de la réfutation des trois théories qui attribuent l'universalité à la *res,* avoir complètement réfuté l'équation « causa impositionis universalis nominis = res », une équation soutenue sans aucun doute - avant ou après la LNPS - par Albéric de Paris. Posons, pour la LI, que nous ne savons pas exactement qui est l'auteur de la théorie de l'universel-*respectus*. En 1121, date avant laquelle la LI a été rédigée[2], Gauthier de Mortagne, mort en 1175, nous paraît un peu jeune pour en être l'auteur. On sait simplement et d'après Abélard lui-même, que Guillaume de Champeaux, renonçant à la théorie de l'essence matérielle, avait formulé lui-même la théorie de l'indifférence : de cette nouvelle théorie, il y a, selon Abélard, deux versions ; Guillaume a-t-il soutenu successivement les deux théories, ou une seule et, si oui, laquelle? Clairement, nous ne le savons pas. Nous savons seulement que Guillaume a soutenu la théorie de l'indifférence et qu'une théorie ressemblant à la théorie de l'universel-*collectio* a été soutenue par Joscelin de Soissons. Par contre, dans la LNPS, la théorie de l'universel-*respectus* est devenue la principale théorie critiquée des *reales* et elle est pour Abélard le représentant par excellence de la théorie de l'indifférence ; Gauthier de Mortagne[3] est, alors, certainement visé, mais pas seulement : cette théorie relève d'une « erreur » commise par une « nombreuse multitude ». Et Albéric de Paris est, selon Jean de Salisbury, l'un des principaux représentants des *reales* et, en tous cas, leur plus farouche défenseur. Reste à savoir si la théorie d'Albéric était formulée au moment où Abélard écrit la LNPS. Concluons que la réfutation de l'universel-*respectus* vise un groupe nombreux de commentateurs de l'*Isagoge* parmi lesquels il y a certainement Gauthier de Mortagne mais aussi d'autres maîtres, dont peut-être Albéric de Paris. En tous cas, l'attribution au seul Gauthier de Mortagne (à l'exclusion de tout autre) de la théorie de l'universel-*respectus,* nous paraît insuffisante. En fait, Abélard

[1] Nettement postérieure au concile de Sens (1121), elle correspond à un état de la pensée d'Abélard (en particulier pour le *de eodem et diverso*) qui est contemporain de celui de la *Theologia Cristiana.*

[2] Cf. J. Marenbon, *The philosophy or Peter Abelard,* Cambridge, 1997, p. 46-48.

[3] Si l'on admet qu'il est l'auteur du texte *Quoniam de generali* publié par J. Dijs et qui expose, sans aucun doute, la deuxième théorie des *reales* critiquée dans la LNPS.

construit une critique qui n'est pas seulement anecdotique – en fonction des dires de x ou y à tel moment – de l'attribution de l'universel (i.e. de la cause d'imposition du nom universel) à la *res*. Il conçoit de toute évidence cette critique comme fondamentale, réfutant toute attribution possible de l'universalité à la *res*. C'est bien, en tous cas, sa conclusion : l'attribution de l'universalité à la *res* est impossible. De là, il n'est pas sûr que chacune des trois théories critiquées corresponde exactement et à la lettre à trois théories, celle de Guillaume de Champeaux, celle de Joscelin de Soissons, et celle de Gauthier de Mortagne. Les choses sont plus compliquées. Abélard ne nomme que Guillaume de Champeaux et les trois théories lui sont successivement attribuables. En fait, le plus probable est qu'Abélard regroupe – en fonction de ce qui est effectivement soutenu – toute une série de théories sous trois grands chapitres dont la tripartition, à l'origine, naît de l'affrontement dialectique avec Guillaume de Champeaux et ses partisans, et qui, de toute évidence, pour Abélard, épuise, au cours du temps et des débats, non seulement les théories effectivement soutenues, mais, au-delà, les différentes possibilités de comprendre de manière conséquente l'attribution de l'universalité à la *res* dans le cadre du commentaire de Boèce. En particulier, la théorie de l'universel-*respectus* telle que fondée sur l'image boécienne de la ligne concave/convexe, est suffisamment vague et large pour correspondre en réalité à toute une série de théories des dits *reales* soutenues avec bien des variantes : c'est l'analyse d'Abélard qui regroupe cette « numerosa multitudo » sous une seule et même erreur. Voyons laquelle.

La réplique d'Abélard à cette théorie est qu'elle rend inconsistante la distinction entre l'universel et le particulier :

> Il reste, à présent, à combattre ceux qui nomment universel chaque individu du fait qu'il convient avec d'autres et concèdent que les mêmes [individus] sont prédiqués de plusieurs, non pas en tant qu'ils sont essentiellement plusieurs, mais parce que plusieurs conviennent avec eux. Mais si « être prédiqué de plusieurs » est la même chose que « convenir avec plusieurs », comment disons-nous l'individu être prédiqué d'un seul, puisqu'il n'y a aucun individu qui convienne avec une seule chose ? De même, comment une différence est-elle faite par « être prédiqué de plusieurs » entre [un prédicat] universel et un [prédicat] singulier, puisque exactement de la même manière où homme convient avec plusieurs, Socrate convient aussi [avec plusieurs]? Le fait est que l'homme en tant qu'il est homme et Socrate en tant qu'il est homme

> conviennent avec tous les autres [hommes]. Mais ni l'homme, en tant qu'il est Socrate, ni Socrate en tant qu'il est Socrate, ne conviennent avec les autres [hommes]. Donc ce qu'a l'homme, Socrate l'a aussi et de la même manière[1].

C'est la première critique faite à la théorie des *respectus :* dans cette théorie, la différence entre un prédicat universel (« homme ») et un prédicat singulier (« Socrate ») devient indiscernable.

D'abord si « être prédiqué d'un seul » signifie « ne pas convenir avec plusieurs », alors il reste qu'une chose qui conviendrait avec une seule autre chose (et, donc, ne conviendrait pas avec plusieurs) donnerait lieu à un prédicat singulier, ce qui est absurde.

Plus profondément, la théorie cherche une contrepartie « in re » à l'intellection de l'universel. Comme dans les deux autres théories, l'enjeu est d'éviter aux noms de genres et d'espèces le sort de la chimère ou du centaure. Il faut trouver un fondement « in re » à l'intellection de l'universel, sans quoi cette intellection, à l'image de celle du centaure ou de la chimère, est « vana et cassa », sans aucun fondement dans la réalité[2]. La théorie ne dit pas que correspondant à l'intellection de l'universel existe *in re* une chose universelle. Boèce l'exclut, et la théorie comme les deux autres est une variante de la théorie de Boèce. La théorie dit que la prédicabilité de plusieurs du nom d'espèce « homme » est fondée *in re* (dans la réalité extra-mentale ou extra-linguistique) sur le *fait* - *status* - que la chose (individuelle) nommée par « homme » dans la proposition « Socrate est homme » « a de convenir », d'être compatible avec une multitude d'autres choses individuelles, fait qui se traduit par la possibilité de remplacer le sujet « Socrate » par une multitude d'autres termes-sujets tels que la prédication de « homme » reste vraie. L'universalité de « homme » traduit ce fait : toutes les choses individuelles susceptibles d'être nommées par « homme » se rencontrent toutes sous le rapport de leurs humanités respectives, là où elles se séparent sous le rapport de leur

[1] LI, éd. Geyer, p. 15^{23-35} : « Restat autem nunc, ut eos oppugnemus qui singula individua in eo quod aliis conveniunt, universale appellant et eadem de pluribus praedicari concedunt, non ut plura essentialiter sint illa, sed quia plura cum eis conveniunt. Sed si praedicari de pluribus idem est quod convenire cum pluribus, quomodo individuum de uno solo dicimus praedicari, cum scilicet nullum sit quod cum una tantum re conveniat ? Quomodo etiam per 'praedicari de pluribus' inter universale et singulare differentia datur, cum eodem penitus modo quo homo convenit cum pluribus, conveniat et Socrates ? Quippe homo, in quantum est homo, et Socrates, in quantum est homo, cum ceteris convenit. Sed nec homo, in quantum est Socrates, nec Spcrates, in quantum est Socrates, cum aliis convenit. Quod igitur habet homo, habet Socrates et eodem modo. »

[2] Un cas ruineux évidemment pour la possibilité même d'un savoir (réduit en ce cas à une pure *opinio*).

« Socratité », « Platonité » et autre collection d'accidents unique en son genre.

Abélard fait remarquer que – théorie du sujet unique oblige – ce qui est vrai de l'homme, est vrai de Socrate aussi (puisque, dans cette théorie, l'homme, c'est Socrate). De même que l'homme en tant qu'homme convient avec plusieurs, Socrate en tant qu'homme convient tout autant avec plusieurs – ceci est vrai : en déduirons-nous que « Socrate » est un nom universel, puisque ce qui est nommé par « Socrate » convient avec plusieurs, un fait qui selon la théorie suffit à fonder la prédicabilité de plusieurs ? Il y a identité entre les sujets nommés par « homme » et par « Socrate » ; de là « ce qu'a l'homme, Socrate l'a et de la même manière ». De même qu'en tant qu'il est un homme, l'homme convient avec plusieurs, ce qu'il n'a pas en tant qu'il est Socrate , de même Socrate, en tant qu'il est homme, convient avec plusieurs, ce qu'il n'a pas en tant qu'il est Socrate. Le prédicat individuel « Socrate » et le prédicat universel « homme » deviennent indiscernables puisque, théorie du sujet unique oblige, ce qu'a l'un, l'autre l'a aussi et de la même manière : en effet, il n'y a aucune différence dans la *nominatio* des deux prédicats ; ils nomment la même réalité et donc du point de vue de ce qui existe *in re* ce qui est vrai de la chose nommée par « homme », l'est aussi de la chose nommée par « Socrate », puisque c'est la même[1].

De là, s'il est vrai qu'« être prédiqué de plusieurs » n'a pas d'autre contrepartie *in re* que « convenir avec plusieurs », il est – au sens propre – vrai que la chose nommée « Socrate » convient avec plusieurs, et qu'ainsi le nom qui lui correspond, soit « Socrates », doit recevoir la prédicabilité de plusieurs, *puisque la chose qu'il nomme convient avec plusieurs*. La théorie de l'universel-*collectio* évitait ce dilemme puisque, dans cette théorie,

[1] C'est ce que souligne aussitôt Abélard dans la LI : « Praeterea cum res penitus eadem esse concedatur, homo scilicet qui in Socrate est, et ipse Socrates, nulla huius ab illo differentia est. Nulla enim res eodem tempore a se ipsa diversa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus. Unde et Socrates albus et grammaticus, licet diversa in se habeat, a se tamen per ea non est diversus, cum utraque eadem ipse habeat et eodem modo penitus. Non enim alio modo a se ipso grammaticus est vel alio modo albus, sicut nec aliud albus est a se vel aliud grammaticus. » (LI, éd. Geyer, p. 15^{36}- 16^{2} : « En outre, comme la chose est concédée être absolument la même, à savoir l'homme qui est en Socrate et Socrate lui-même, il n'y a aucune différence de l'un à l'autre. En effet, aucune n'est dans le même temps différente d'elle-même, parce que tout ce qu'elle a en soi, elle l'a aussi entièrement selon le même mode. De là, Socrate blanc et grammairien, bien qu'il ait en lui des [propriétés] différentes, n'est pas cependant différent de lui-même par leur fait, puisque lui-même les a tous les deux et exactement selon le même mode. En effet, il n'est pas grammairien ou blanc d'une autre façon qu'il est lui-même, de même que le blanc ou le grammairien n'est rien d'autre que lui-même. » La *res nominata* par « Socrate », « homme », « blanc » ou « grammairien » est la même: il n'y a donc pas de différence dans l'objet nommé, de là ce qui est vrai de ce qui est homme l'est aussi de ce qui est Socrate.

la contrepartie *in re* de l'universel « homme » est seulement « tous les hommes ensemble », et non chacun séparément. Il y avait ainsi une différence dans la *nominatio* du nom « Socrate » et dans celle du nom « homme », même si le blocage de la signification univoque de l'espèce sur la collection nommée avait pour effet de modifier la signification de l'espèce à chaque fois qu'une collection nouvelle (différant par le nombre des précédentes) était nommée dans telle proposition prononcée à tn. Ici, dans la théorie de l'universel-*respectus*, on ne peut même plus assigner cette différence : « (…) non seulement ils disent les hommes rassemblés être une espèce, mais aussi chacun des hommes en ce qu'il est un homme (…) »[1]. La théorie de l'universel-*respectus* tente la quadrature du cercle : fonder *in re* l'univocité de l'universel (et donc éviter l'équivocation de l'universel de la théorie de l'universel-collection) dans le cadre d'une ontologie posant que les individus diffèrent *tam materia quam forma*. De là, Socrate en tant qu'il est homme, c'est-à-dire en tant qu'il convient avec d'autres hommes, est espèce. On a donc quelque chose du genre : l'espèce (« homme ») en tant qu'espèce est prédiquée de plusieurs et l'individu (« Socrates ») en tant qu'il est individu n'est pas prédiqué de plusieurs. Mais, fait remarquer Abélard, ce qui a été dit d' « homme » peut l'être tout autant de « Socrate » et inversement : l'individu (« Socrates ») en tant qu'il est espèce (i.e. : qu'il convient avec plusieurs) est prédicable de plusieurs et l'espèce (« homo ») en tant qu'elle est un individu (« Socrates ») qui ne convient pas avec plusieurs n'est pas prédicable de plusieurs. De là, la théorie s'annule puisque tout ce qu'on dit de l'homme, on peut le dire aussi bien de Socrate : aucune différence n'est plus posée entre l'universel et le particulier par « être prédiqué de plusieurs » puisque ce qui est dit de la chose nommée par l'universel « homme » (i.e : qu'en tant qu'homme elle convient avec plusieurs et est donc espèce) l'est tout autant de la chose nommée par « Socrate » (i.e : qu'en tant qu'homme, elle convient avec plusieurs et est donc espèce) . La différence entre l'universel et le particulier dans la théorie de l'essence matérielle était fondée sur la *même* matière générique tantôt singularisée par les formes qui *in concreto* lui adviennent et tantôt dépouillée *in abstracto* de toute forme. Dans la théorie de l'universel-*collectio*, la différence entre l'universel et le particulier était fondée sur les *mêmes* individus tantôt pris ensemble, tantôt pris séparément. Dans la théorie de

[1] « (…) non solum collectos homines speciem dicunt, verum etiam singulos in eo quod homines sunt (…) ». LI, éd. Geyer, p. 14^{18-19} et plus loin, p. 14^{23-23} : « Qui tot species quot individua quantum ad rerum numerum ponunt et totidem genera (…) ».

l'universel-*respectus*, il n'y a plus de différence assignable entre l'universel et le particulier parce que le même est vrai des prédicats universel et particulier dits du même sujet : l'homme en tant qu'il est homme convient avec plusieurs – il est donc espèce ou genre – et en tant qu'il est Socrate ne convient pas avec plusieurs – il est donc individu ; et Socrate en tant qu'il est homme convient avec plusieurs – il est donc espèce ou genre – et en tant qu'il est Socrate ne convient pas avec plusieurs – il est donc individu : « Quod igitur habet homo, habet Socrates et eodem modo »[1]. Ce qui est vrai de l'homme, est vrai de Socrate ; de là, si la prédicabilité de plusieurs se réduit *in re* à la convenance avec plusieurs, l'universel devient indiscernable du particulier.

C'est la même argumentation qui est développée dans la LNPS :

> Il en est certains – je m'en souviens – qui, assignant la différence [entre l'universel et le particulier], disent que le genre de par son statut de genre est prédiqué de plusieurs et que l'individu de par son statut d'individu manque de la prédicabilité de plusieurs. Mais s'agissant d'une aussi grande erreur d'une multitude si nombreuse, je me demande comment par cela ils cherchent à assigner une différence puisque quelque chose n'est pas attribuée au genre selon le sens où elle est niée de l'individu. Le fait est que lorsqu'on dit : « le genre est prédiqué de plusieurs et l'individu non », on n'affirme pas simplement du genre qu'il est prédiqué de plusieurs, mais « être prédiqué de plusieurs » est attribué au genre de par son statut de genre ; lorsqu'on dit que l'individu n'est pas prédiqué de plusieurs, « être prédiqué de plusieurs » n'est pas simplement nié de l'individu, mais « être prédiqué de plusieurs » est écarté de l'individu de par son statut d'individu. Donc, par ce moyen, ils n'assignent aucune différence, puisque, aussi bien, ce qui est affirmé du genre, à savoir qu'il est prédiqué de plusieurs de par son statut de genre, pourrait être affirmé avec vérité de l'individu, et ce qui est nié de l'individu, pourrait aussi bien être retiré au genre[2].

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 15^{34-35}.

[2] LNPS , éd. Geyer, p. 519^{11-26} : « Sunt quidam, memini, qui differentiam assignates dicunt genus ex statu generis praedicari de pluribus et individuum ex statu individui carere praedicabilitate plurium. Sed miror de tanto numerosae multitudinis errore, quomodo per hoc differntiam assignare intendant, cum aliquid secundum sensum non attribuatur generi, quo ab individuo removeatur. Quippe cum dicitur : genus praedicatur de pluribus et individuum non, non simpliciter affirmatur de genere praedicari de pluribus, immo praedicari de pluribus ex statu generis generi attibuitur ; cum dicitur individuum non praedicari de pluribus, non simpliciter praedicari de pluribus ab individuo removetur, sed praedicari de pluribus ex statu individui aufertur ab individuo. Nullam ergo per hoc differentiam assignant, cum etiam id quod de genere affirmatur, scilicet praedicari de plurius ex statu generis, de individuo veraciter possit affirmari, et quod ab individuo removetur, a genere possit auferri. »

La contrainte qui pèse sur la théorie que critique Abélard ce n'est pas tant « le » réalisme – un platonicien n'a guère de souci pour différencier l'individuel de l'universel – mais la théorie du sujet unique de Boèce dont nous ne perdons pas de vue qu'elle a pour fonction de fonder *in re* l'intellection de l'universel *sans* poser *in re* de chose universelle. Boèce soutient que « pour les genres et les espèces, c'est-à-dire pour la singularité et l'universalité, il y a un seul sujet (…) ». D'où et d'où seulement la théorie de ceux « qui eandem rem universalem et particularem esse astruunt. » La difficulté à éviter est évidemment d'attribuer *simpliciter* au même sujet des propriétés contraires, soit « convenir avec plusieurs » (où s'enracine la prédicabilité de plusieurs du nom universel) et « ne pas convenir avec plusieurs » (où se fonde la non-prédicabilité de plusieurs du prédicat individuel). D'où la nécessité de distinguer des *respectus* en « répliquant » les sujets : le genre n'est pas « simplement » prédicable de plusieurs mais seulement en tant qu'il est genre ; de même il n'est pas « simplement » vrai que l'individu ne convient pas avec plusieurs, mais seulement en tant qu'il est un individu. Ainsi l'identité entre le genre et l'individu peut être maintenue sans qu'il soit nécessaire pour cela d'affirmer qu'il est vrai que ce sujet unique, en même temps et sous le même rapport, est et n'est pas prédicable de plusieurs. Le même genre n'est pas sous le même rapport prédicable et non prédicable de plusieurs. De là, ce qui est attribué au genre en tant que genre n'est pas attribué à l'individu en tant qu'il est individu, alors même que – théorie du sujet unique oblige – le sujet du genre et le sujet de l'individuel ne font qu'un. Mais Abélard demande qu'on poursuive ; le genre en tant que genre est prédicable de plusieurs et aussi : le genre en tant qu'il est un individu (« Socrate ») n'est pas prédicable plusieurs ; de même l'individu, en tant qu'il est un individu n'est pas prédicable de plusieurs et aussi : l'individu en tant qu'il est genre (« Animal » ou « homo ») est prédicable de plusieurs. De là, au sens strict, ce qui est vrai du genre, l'est aussi de l'individu : que le sujet soit individuel ou générique, il est vrai de ce sujet qu'en tant qu'il est genre, il est prédicable de plusieurs et qu'en tant qu'il est individu, il ne l'est pas. De là, on attribue à l'individu exactement la même propriété totale qu'au genre : *« être prédiqué de plusieurs en tant que genre et ne pas être prédiqué de plusieurs en tant qu'individu »*. Aussi, la prédicabilité de plusieurs ne fait plus aucune différence entre le particulier et l'universel, puisque ce qui est vrai de l'universel générique (« en tant que genre, il est prédicable de plusieurs ») l'est aussi de l'individu (qui, tout aussi bien, en tant que genre est prédicable de plusieurs). Ce

qui est affirmé du genre est affirmé de la même manière de l'individu, et ce qui est nié de l'individu (« en tant qu'individu, il n'est pas prédicable de plusieurs ») est nié de la même manière du genre : de là « quomodo igitur per praedicari de pluribus assignatur differentia ? »[1] puisque que tout ce qu'a l'homme, Socrate l'a et de la même manière. Si « être prédiqué de plusieurs » signifie « convenir avec plusieurs », alors cette propriété ne fait aucune différence entre l'homme et Socrate, puisqu'en tant qu'homme l'un et l'autre conviennent avec plusieurs, de même qu'en tant que Socrate, tous deux ne conviennent pas avec plusieurs. De là, il n'y a plus aucune différence assignable entre le particulier et l'universel. Abélard posera – pour sa part – que la même « natura » ni n'exclut ni n'exige la particularité ou l'universalité, mais cette « nature » n'est pas une *res* : elle est indépendante de l'existence de toute *res* et son identité ontologique est explicitement posée comme aporétique.

Le fond du propos d'Abélard est que la prédicabilité de plusieurs et la prédicabilité d'un seul doivent s'entendrent « *per opposita* » : « être prédicable de plusieurs » et « être prédicable d'un seul » (et, donc « ne pas être prédicable de plusieurs ») sont des « propriétés » *contraires*, c'est-à-dire *qu'elles ne peuvent appartenir au même sujet ensemble*. On se souvient que pour Abélard « non sunt inquam ulla opposita quia sibi non cohaerent sed quia, cum sint in eodem, simul ea natura non patitur[2]. » Des propriétés sont contraires parce qu'elles ne peuvent appartenir ensemble au même sujet. Si l'on attribue l'universalité et la particularité aux « sermones » (c'est-à-dire non pas aux sons vocaux – la *vox ut res* – mais à leurs significations), il n'y a pas de problème : le fait est que tout nom est ou particulier ou universel, mais jamais les deux : « At vero si ad voces hanc divisionem referamus, nulla est absurditas, quippe omne vocabulum, quod substantiam enuntialiter significat, vel universale est vel particulare »[3]. Et Abélard tient à ce que la division entre prédicat universel et prédicat individuel s'entende « per opposita », au sens où il n'y a pas de nom qui soit tantôt prédicable de plusieurs et tantôt prédicable d'un seul[4].

---

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 519^{9-10}.
[2] *Dialectica,* éd. L. M. De Rijk, p. 280^{8-10}.
[3] *LI, Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 141^{24-26}.
[4] Il en résulte, par exemple, qu'une théorie « vocaliste » ou « nominaliste » identifiant comme sujet unique de l'universalité et de la singularité non pas une *res* mais un nom - par exemple le nom « phoenix » singulier par sa *nominatio* actuelle et *in re* et universel par sa *nomination* potentielle et *in intellectu* - n'est pas une théorie *possible* pour Abélard (et effectivement « phoenix » n'est pas du tout pour Abélard un prédicat universel). Aucun prédicat n'est sous ce point de vue singulier et sous cet autre universel, mais tout prédicat est par « ou exclusif » ou l'un ou l'autre. C'est la doctrine constante d'Abélard. Autrement dit, Abélard ne reprend

C'est ce qui conduit Abélard dans le commentaire sur les *Catégories* de la LI à concevoir la distinction entre la substance première et la substance seconde non comme une distinction entre ce qui est substance première et ce qui est substance seconde mais entre deux significations de la vox « *substantia* » *:* le sujet de la division n'est pas ce qui est (nommé) « substance » mais la signification de cette *vox.* Si nous ne l'entendions pas ainsi et que, par ailleurs, nous voulions maintenir, avec Boèce, qu'il n'y a pas de choses universelles, nous nous engagerions dans des difficultés inextricables. Il n'y a pas de problème si nous admettons l'existence de choses universelles. Mais Abélard sait très bien que les partisans de la théorie de l'universel-*respectus* n'admettent en aucun cas une telle existence et c'est, dans ce cas *et seulement dans ce cas*, que la difficulté devient inextricable :

> En outre, lorsqu'on dit : « autre est l'homme universel, autre l'homme singulier », comment le dit-on à bon droit, puisque c'est entièrement le même homme qui, singulier, est universel[1] ?

Les partisans de l'universel-*respectus* interprètent une théorie *précise* qui affirme que pour la singularité et l'universalité il n'y a qu'*unum subiectum*, universel selon un mode, singulier selon un autre. C'est là où Boèce pose que « his igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est » que la difficulté commence (pour Abélard, comme pour tous les commentateurs de Boèce).

Le manuscrit *Quoniam de Generali* présente une théorie qui est, sans aucun doute, la théorie critiquée par Abélard dans la LNPS. Si l'on s'en tient à ce que nous dit Jean de Salisbury on peut admettre que Gauthier de Mortagne en est l'auteur[2]. Cette théorie est une interprétation de la théorie du sujet unique de Boèce dans le second commentaire sur Porphyre qui lit cette théorie en fonction de la prose V du *De consolatione Philosophiae.* On se souvient que dans ce texte, Boèce pose l'identité des sujets de la sensation, de l'imagination, de la raison (humaine) et de l'intelligence (divine), seuls variant les modes d'attention et d'examen (*modi considerationis*) d'un seul et même sujet, singulier sous la considération de la sensation et de l'imagination et universel sous

---

pas la théorie du sujet unique de Boèce en substituant à la *res,* le *sermo* ou la *vox* : cette interprétation est incontestablement fausse.

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 141^{7-9} : « Praeterea cum dicitur : 'homo alius universalis, alius singularis', qualiter bene dicitur, cum idem sit penitus singularis qui est universalis ? »

[2] Pour cette attribution (probable), cf. J. Dijs in « Two Anomnymous 12th- Century Tracts on Universals », *Vivarium,* t. 28, 1990, et, récemment, F. Romano in *Una soluzione originale della questione degli universali nel XII secolo. Gualtiero di Mortagne : Sulla stato di genere et di specie delle cose universali,* Introduction, texte, traduction et notes par Fr. Romano, Rome, Aracne, 2007.

celle de la raison. Et c'est bien cette théorie – la théorie du sujet unique telle que soutenue et dans le *Second commentaire sur l'Isagogê* et dans le livre V du *De consolatione Philosophiae* – qui inspire la théorie soutenue dans *Quoniam de generali :*

> *Est autem primum propositum sententiae nostrae : quidquid est est individuum***;** quod ex ipso rerum effectu omnibus rei veritatem intuentibus manifeste iudicatur. *Unde***,** si genera et species sint, sunt autem quippe materia individuorum, oportet quod individua sunt. Sed et ipsa individua sunt et genera et species ; *est igitur eadem essentia et genus et species et individuum***,** ut Socrates est individuum, et species specialissima et genus subalternum et genus generalissimum. Quod qualiter sit per diversas attentiones discernitur. Nullam vim tamen faciunt in rerum essentias attentiones hominum ; nullius enim attentio confert ipisis rebus vel esse quod non sunt, vel non esse quod sunt. Si quis ergo Socratem attendat tanquam Socratem, id est in omni propietate socratitatis, inveniet illum cum nullo convenientem, potius ab omnibus differentem per socratitatem quae in illo reperitur et in aliis esse non potest, vel eadem, vel consimilis, cum nil sit consimile Socrati *secundum statum Socratis***,** et sic Socrates, secundum hunc differentem statum, est individuum. Unde convenienter datur sibi hoc vocabulum quod est Socrates, quod significat eum secundum talem statum. In Socrate autem sic attento existit generalitas et dicimus quod Socrates, ut Socrates, est genus ; et nihil aliud significamus nisi : Socrates est sustamentum generalitatis. Haec autem sustentatio videtur praedicari, non generalitas. […] Hoc modo Socrates est genus : id est : generalitas inhaeret Socrati. [...] sic et generalitas cum sit in Socrate, tamen non propria forma, non praedicatur de eo respectu inferiorum. Sed simpliciter attendatur Socrates non ut Socrates, id est non in omni proprietate Socratis, sed in quadam, scilicet in eo quod est animal rationale mortale ; iam secundum hunc statum est differens et indifferens ; differens a qualibet alia re existente hoc modo, quod ipse Socrates […] ; item indifferens est, id est consimilis cum quibusdam, scilicet cum Platone et cum aliis individuis hominis, in eo quod in unoquoque eorum est animal rationale mortale[1].
>
> (Notre traduction) :
>
> En revanche, voici la première affirmation de notre doctrine : tout ce qui est, est individu – ce dont peuvent

[1] J. Dijs, « Two Anomnymous 12th- Century Tracts on Universals », *Vivarium,* t. 28, 1990, p. 103-104, § 26-29 (et B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale,* Paris, 1892, vol. V, P. 312-313).

juger avec évidence par l'effet même des choses tous ceux qui sont attentifs à la vérité de la chose. De là, si les genres et les espèces sont – et le fait est qu'ils sont la matière des individus – il convient qu'ils soient eux-mêmes des individus. Mais les individus eux-mêmes sont et genres et espèces [entendons : « Socrate est animal et homme » est vrai] : donc, la même essence est et genre et espèce et individu, comme Socrate est individu, espèce spécialissime, genre subalterne et genre généralissime. Et de quelle manière il l'est, on le discerne par des *actes d'attentions* différents. Cependant les actes d'attention des hommes ne produisent rien dans la réalité des choses : en effet, l'attention de personne ne confère aux choses soit d'être ce qu'elles ne sont pas, soit de ne pas être ce qu'elles sont[1]. Donc, si quelqu'un vise Socrate en tant que Socrate, c'est-à-dire dans toute la propriété de sa Socratité, il le trouvera ne convenir avec rien mais plutôt être différent de tous par cette socratitité qui est trouvée en lui seul et ne peut être en d'autres, soit elle-même soit une [propriété] conemblable, puisque rien n'est conemblable avec Socrate selon le statut de Socrate : ainsi Socrate selon ce statut différentiel est individu. De là ce mot, qui est « Socrate » et qui le signifie selon un statut tel, lui est justement donné. En revanche, dans Socrate sous mon attention, existe aussi la généralité et nous disons que Socrate, en tant que Socrate, est genre ; et nous ne voulons signifier rien d'autre que : « Socrate est le fondement de la généralité »[2]. Mais ce fondement semble être prédiqué et non la généralité. […] Socrate est genre de cette façon : la généralité inhère à Socrate[3] […] Ainsi aussi la généralité, puisqu'elle est en Socrate (mais non, cependant par une forme propre [à Socrate]), n'est pas prédiqué de lui en regard de ce qui est subordonné [au genre][4]. Mais Socrate est visé simplement, non comme

[1] Ce point insistant provient lui aussi directement de la prose V du *De consolatione Philosophiae.*

[2] Point qui prouve bien que la question n'est pas directement celle de l'existence de choses universelles mais celle du fondement *in re* de l'universalité : c'est la question de la *causa impositionis universalis nominis* qui est en jeu et non celle de l'existence *in re* de choses universelles (point exclu par le *primum propositum sententiae nostrae*).

[3] Comprenons : « Socrate » est dit être le fondement *in re* du genre et non être « praedicabilis de differentibus specie in eo quod quid est » (la définition du genre) » ; donc le fondement du genre est prédiqué de Socrate et non la genéralité elle-même, de même que - précise l'auteur du texte - la paternité inhère en Socrate et possède son fondement en lui mais n'est pas prédiquée de lui (Socrate n'est pas une relation).

[4] Le sens est à mettre en regard des trois sens du mot « species » selon Boèce (sauf qu'ici il s'agit de la *generalitas*) : la généralité qui inhère à Socrate n'est pas une forme « non répétable » (« propria forma) comme la Socratité de Socrate, forme qui lui donne son « apparence » sensible et extérieure (« species » au premier sens) mais elle n'est pas non plus le genre en tant qu'il est comme un tout partitionné par les espèces et par les individus (en ce

> Socrate, c'est-à-dire [qu'il n'est pas visé] dans toute la propriété de Socrate, mais seulement en une certaine propriété, à savoir en ce qu'il est animal rationel mortel ; désormais, selon ce statut, il est différent et indifférent ; il est différent de n'importe quelle autre chose existante selon ce mode où il est Socrate lui-même […] et il est indifférent, c'est-à-dire conseblable avec d'autres, à savoir avec Platon et avec d'autres individus de l'homme, en ce que chacun d'entre eux est animal rationel mortel.

C'est bien, jusque dans son vocabulaire (l'usage du terme *« status »*), la théorie critiquée dans la LNPS. Sur cette théorie pèse un double contrainte que son auteur énonce bien : 1°) il n'y a pas de chose universelle existant *in re* et tout ce qui est existe *in re* est individuel et 2°) à la différence des prédicats « chimère » ou « centaure » qui n'engendrent qu'une intellection « vana et cassa », les prédicables de Porphyre doivent avoir un fondement dans la réalité, un point que l'auteur du texte précise en soulignant que le genre et l'espèce sont la « matière » des individus – non pas la matière au sens physique mais au sens où le genre (ou l'espèce) constitue la matière des définitions, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Boèce, de la *ratio substantiae* de chaque réalité individuelle. Donc, si les genres et les espèces ont un fondement réel, *celui-ci ne peut être qu'individuel* et, comme par ailleurs, il est vrai de Socrate qu'il est Socrate (individu), homme (espèce), animal ou corps (genre subalterne) et substance (genre généralissime), le fondement *in re* de tous ces prédicables, c'est-à-dire de tout l'arbre de Porphyre, ne peut être que Socrate. La différence n'est pas dans l'objet visé qui *in re* est l'individu « Socrate » mais dans la pluralité des *attentiones* qui saisissent ce même objet soit en tant que différent de tout autre, soit en tant que ne différant pas ou des autres hommes, ou des autres animaux, ou des autres substances. Par ailleurs, l'auteur du texte précise bien qu'il ne soutient pas la proposition « Socrates est generalitas »[1] (qui, pour lui, est fausse) mais, différemment, la proposition : « Socrates est sustamentatum generalitatis ». On vérifie ainsi que la question n'est pas de savoir s'il y a *in re* des choses universelles, mais *si on peut fonder* dans la *res* individuelle (Socrate) la prédication de l'universel : c'est la question de la *causa*

---

sens - c'est-à-dire dit le texte « respectu inferiorum » - le genre n'est pas prédiqué de Socrate), mais elle est ce *status,* ce « quiddam simile » [cette *similitudo substantialis,* dit Boèce] qui doit d'être à Socrate et par lequel Socrate est consemblable avec d'autres. C'est le troisième sens de Boèce (« forma substantialis quae humanitas nuncupatur »). Nous nous souvenons qu'Abélard élimine (avec la théorie du sujet unique) ce troisième sens.

[1] C'est-à-dire : « Socrates est universalis » et cela tel qu'on l'a lu : « quicquid est, est individuum. ».

impositionis qui fait débat (et non la question de savoir s'il y a ou non des choses universelles)[1]. L'auteur de la théorie espère ainsi avoir répondu aux deux réquisits de la théorie du sujet unique de Boèce : 1°) dans la réalité extra-mentale ou extra-linguistique, il n'y a pas de chose universelle et 2°) l'intellection engendrée par les universaux de Porphyre n'est pas vaine et a un répondant dans la réalité extra-mentale (« in re »).

Abélard critique une théorie toute semblable dans le commentaire sur les *Catégories* de la LI. Abélard va montrer que la théorie en question s'enfonce dans des difficultés inextricables. Mais, il faut bien comprendre (à moins d'un contresens sur les théories critiquées) que les difficultés de la théorie en question ne viennent pas de ce qu'elle soutient l'existence d'une chose universelle mais *au contraire* de ce qu'elle le nie. S'il y a des choses universelles, il n'y a plus aucun problème à distinguer individu et genre ou substance première et substance seconde et Abélard note une théorie de ce type en disant simplement que « nobis res universales esse non placet (…) »[2]. Et c'est seulement après - et bien distinctement d'une théorie posant *à côté* de réalités singulières des réalités universelles - qu'il en vient à la théorie des *respectus* qu'il réfute uniquement sur l'incapacité de cette théorie à maintenir de manière consistante la distinction entre le particulier et l'universel. Et il est évident qu'une théorie qui admet des *res universales* irréductibles à l'individuel n'a aucune difficulté à maintenir cette distinction : en un mot, on vérifie – une fois de plus – que la critique des *reales* est *inintelligible* en dehors du cadre fixé par le commentaire de la solution abstractionniste de l'aporie de l'universel. Toutes ces théories sont réfutées en tant qu'elles sont des interprétations de la théorie du sujet unique : par exemple, la théorie de l'universel-*respectus* n'est pas critiquée comme une théorie « réaliste » qui ajouterait au nombre des êtres des entités universelles ou non-singulières distinctes des entités singulières, mais *au contraire* en ce qu'elle fait de la distinction entre l'universel et le particulier, un simple différence de points de vue – *attentiones* – sur un seul et même objet qui hors de la pensée et du langage n'est strictement rien d'autre et rien de plus que Socrate : « Est autem *primum* propositum sententiae nostrae : quidquid est

[1] Deux questions évidemment différentes, même si, polémiquement, Abélard, dans sa présentation du débat, tend à oblitérer leur différence : soutenir qu'il y a des *res* universelles subsistant hors intellection discrédite immédiatement le débatteur comme commentateur possible du corpus logique boécien. Mais, on l'a vu, Abélard, dans le détail de son propos, fait lui-même parfaitement la distinction. Aucun des *reales* ne soutient l'existence actuelle *in re* de choses universelles même et y compris dans le texte de la LI.

[2] *Gloses sur les catégories,* LI, éd. Geyer, p. 141[5].

est individuum ». Ce premier principe est une interprétation *radicalisée* du principe posé par Boèce dans le *Second commentaire sur l'Isagogê* : « Omne quod est, idcirco est, quia unum est »[1] où « unum » est remplacé (et précisé) par « individuum ». On perd le sens exact du débat avec les *reales* si on fait comme si les *reales* étaient réalistes au sens où ils admettraient en plus de réalités individuelles des réalités non réductibles à l'individuel[2]. Non seulement, c'est faux (et les partisans des trois théories n'avaient aucune peine à réfuter cette lecture) mais cela nous fait passer complètement à côté de l'enjeu réel et *historique* du débat avec les *reales* qui, s'agissant de la question des universaux, est la théorie du sujet unique de Boèce comme solution définitive de l'aporie de l'universel : c'est cela – du point de vue des textes et non d'un point de vue clairement anachronique ici – qui est en question dans ce débat et la non-existence de quoi que ce soit d'universel « in re » n'est pas une partie de la solution mais bien une partie du problème. Ainsi « universel » et « particulier » sont contraires : il n'est pas problématique que des propriétés contraires entre elles appartiennent à des sujets différents ; les difficultés de la théorie des *respectus* viennent de ce qu'elle affirme qu'elles appartiennent au même sujet, affirmation dont l'origine tient au souci de ne pas poser *in re* d'entité universelle sans priver pour autant l'intellection de l'universel de tout répondant dans la réalité. Pour la distinction entre substance première et seconde, nous avons donc :

> En outre quand il est dit : « autre est l'homme universel, autre est l'homme particulier », comment le dit-on à bon droit, puisque c'est entièrement le même qui, singulier, est universel ? Mais peut-être dit-on que « autre et autre » ne sont pas reçus selon la diversité de la substance, mais selon [différents] modes d'acceptions, de sorte qu'il s'agisse plutôt d'une division du son vocal en modes [de signifier] au sens où on dirait : « cette chose qui est homme est selon un mode universelle et selon un autre, particulière ». Semblablement, la substance est dite selon un mode universelle, selon un autre particulière, et c'est une division du son vocal en modes [de signifier][3].

[1] Boèce, *Second commentaire sur l'Igagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 162^{2-3}.

[2] Quelque chose, donc, comme une nature universelle ou commune non-réductible à l'individuel.

[3] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. $141^{7-1'}$: « Praeterea cum dicitur : 'homo alius universalis, alius singularis', qualiter bene dicitur, cum idem sit penitus singularis qui est universalis ? Sed fortasse dicitur quod alius et alius non accipiuntur secundum diversitatem substantiae, sed secundum modos acceptionis, ut potius sit divisio vocis in modos, ac si diceretur : res quae homo est, alio modo est universalis, alio singularis. Similiter substantia alio modo dicitur universalis, alio particularis, et est vocis in modos divisio. »

La référence ici va au *De divisione* de Boèce, où, parmi les différents modes de division, se trouve la division de la « vox in modos », une division qui tout en préservant l'univocité de la *vox* concernée, la divise en des significations différentes : ainsi de l'infini selon la mesure, selon la multiplicité ou selon le temps, autant de significations différentes du mot « infini » auxquelles répond une même définition (« res cuius terminus inveniri non possit »). Cette manière de diviser convient particulièrement ici puisque : « Haec autem divisio dividentium oppositionem non exigit, quippe eadem res diversis modis infinita esse potest ut Deus ipse et secundum tempus infinitus dicitur et secundum substantiae quantitatem, quae nullo modo potest concludi loco »[1]. Cette division préserve l'univocité de la substance - et au sens propre son unicité - au sein de sa division même en substance première (particulière) et en substance seconde (universelle). Abélard soutient que cette manière de concevoir la division de la substance en première et seconde loin de résoudre la question conduit à des difficultés plus grandes encore :

> Mais j'ignore comment la division peut se faire : le fait est que la substance universelle, selon leur doctrine, contient entièrement le divisé[2] selon le mode même où il est divisé. Car, reçu selon le mode où il est divisé, [le divisé] est universel, puisqu'il est prédiqué de plusieurs[3]. Boèce aussi, dit, dans son second commentaire sur le *Peri ermeneias,* que la substance première et la substance seconde sont des espèces de la substance, c'est-à-dire lui sont subordonnées [inferiora]. Mais comment la substance première sera-t-elle subordonnée à ce dont elle est prédiquée universellement ? En effet, toute substance, c'est-à-dire tout individu de la substance[4], est une substance première. Et comment la substance seconde sera-t-elle posée dans la division de [la substance] comme subordonnée [inferiora] alors qu'elle la contient selon le mode même où elle est divisée[5] ?

---

[1] Abélard, *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p.573[27-30] : « En revanche, cette division n'exige pas l'opposition des diviseurs : le fait est que la même chose peut être infinie selon des modalités différentes, comme Dieu lui-même est dit infini selon le temps et selon une quantité de la substance qui ne peut en aucun cas être enclose en un lieu. »

[2] Le divisé : la substance.

[3] « La substance première et la substance seconde sont substances » est vrai.

[4] Et nous nous souvenons que dans la théorie soutenue « quicquid est, est individuum ».

[5] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 141[14-24] : « Sed qualiter etiam divisio possit esse, nescio, quippe universalis substantia secundum eorum sententiam ipsum divisum penitus continet eo quoque modo quo dividitur. Nam eo modo acceptum quo dividitur, universalis est, cum de pluribus praedicetur. Boethius quoque in secundo Peri ermeneias primam et secundam substantiam species substantiae dicit, id est inferiora. Sed quomodo prima substantia inferius erit eius de quo universaliter praedicatur ? Omnis enim substantia, id est omne individuum

La division de « substance » *in modos* est inconsistante. D'abord, on divise la substance en substance particulière et en substance universelle. Le propre de ce qui est universel – selon Porphyre – c'est la prédicabilité *de pluribus*. La substance seconde – ce que désigne « homme » – est prédicable de plusieurs et la substance première – ce que désigne « cet homme » ou « Socrate » - ne l'est pas. Pour que la division soit conséquente, il faut qu'on ne puisse attribuer à tout le divisé la propriété qui le divise – c'est-à-dire le mode selon lequel il est divisé. Or, la proposition qui prédique de la substance première et de la substance seconde la substance est une proposition vraie, de là « substantia » est prédiquée de plusieurs – si nous entendons la doctrine « de re »: ainsi, le divisé (« substantia ») est tout entier contenu sous le mode qui est censé le diviser (« substantia universalis »). Inversement, la proposition qui affirme qu'il n'y a pas de substance qui ne soit (aussi) une substance première - une proposition assurément vraie pour tout lecteur d'Aristote - fait que la substance est entièrement contenue sous cette espèce de substance qu'est la substance première. Bref, ramener la division substance première/substance seconde à une *res* unique saisie sous des *respectus* ou des *attentiones* différents conduit à une division à chaque fois fictive de l'objet divisé. Abélard en conclut que le sujet de la division substance première/substance seconde n'est pas l'*essentia* qui est substance, mais la *vox ut vox* « substantia », c'est-à-dire la signification du nom substance. Autrement dit, il n'y a pas, bien entendu, deux *res*, l'une universelle, l'autre particulière – ce qu'en réalité personne ne soutient, ni Abélard, ni les *reales* que critiquent Abélard ; mais, il n'y a pas non plus une seule *res* qui saisie sous des points de vue différents est tantôt universelle et tantôt particulière, tantôt substance seconde et tantôt substance première. *Quoi qu'on fasse la division entre particulier et universel est une division «per opposita ».* Cette opposition ne peut être projetée dans les choses sans poser une chose universelle opposée à une chose particulière et « nobis res universales esse non placet ». Si nous voulons l'éviter, nous devons poser dans la chose une distinction qui n'exige pas l'opposition ; soit*, mais* on aboutit alors à une série de contradictions où tout le divisé est entièrement contenu sous chacune des modalités qui le divise : prédicable de la substance particulière et de la substance universelle, la substance est prédicable de plusieurs et ainsi la substance - entendue *simpliciter* - tombe entièrement dans l'extension de la substance *en tant*

susbtantiae, prima substantia est. Et quomodo secunda substantia in divisione eius ponetur sicut inferius, quod continet eo quoque modo acceptum quo dividitur ? »

qu'universelle – et en même temps, puisqu'il est vrai que toute substance, c'est-à-dire chaque substance (individuelle), est une substance première, - entendue *simpliciter* - elle tombe entièrement dans l'extension de la substance *en tant que* particulière. En fait, la distinction entre l'universel et le particulier *exige l'opposition*. Le raisonnement d'Abélard est, alors, le suivant : comme nous ne pouvons entendre cette opposition dans les choses, il ne nous reste qu'à la situer dans les *voces :*

> Mais si nous rapportons cette division aux sons vocaux, il n'y a aucune absurdité : le fait est que tout vocable qui signifie en l'énonçant la substance, est ou universel ou particulier[1].

Cette division, explique alors Abélard, est une division de l'accident (la « vox 'substantia' », « aer percussum » accident de « aer ») en accidents (« significationes »)[2], un mode de division qui, selon le *De Divisione* de Boèce, repris par la *Dialectica,* exige l'opposition à la différence de la division de la *vox in modos* qui ne l'exige pas :

> Pour toutes les divisions selon l'accident, Boèce a donné un principe commun : il n'y pas de diviseurs posés dans ces [divisions] sinon ceux qui s'excluent l'un l'autre à l'endroit du même sujet (…). En revanche dans la division de la voix soit en significations soit en modes, souvent les membres [de la division] sont compatibles l'un avec l'autre[3].

C'est, en effet, un des point centraux de la sémantique d'Abélard que de poser qu'il n'y a aucun nom qui puisse être tantôt particulier et tantôt universel : tout nom est ou universel ou particulier mais jamais les deux[4]. C'est la seule solution pour rétablir l'opposition

---

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 141^{24-27} : « At vero si ad voces hanc divisionem referamus, nulla est absurditas, quippe omne vocabulum, quod substantiam enuntialiter significat, vel universale est vel particulare. Est autem haec divisio de vocibus intellecta accidentis in accidentia. »

[2] La signification (intensionnelle ou extensionnelle) est ainsi un accident d'accident, mais l'ontologie de cet accident d'accident est radicalement aporétique : au sens propre – au sens matériel – cet accident d'accident n'existe pas, mais nous sommes contraints de lui reconnaître une réalité ne serait-ce que pour pouvoir en parler et en faire la théorie : LI, éd. Geyer, p. 39^{5-9} : « (…) sicut semper attenduntur voces existentes, postquam sunt semel impositae, ita earum proprietaes [i.e ; generalitas et specialitas], quasi vere existant, cogitantur (….). Nisi enim ut existentia sumerentur, nulla de eis doctrina fieret. » Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur cette ontologie des « voces ut voces » ou des « sermones » qui prend une grande importance dans la LNPS.

[3] *Dialectica,* éd. De Rijk, p. 578^{4-8} : « Omnium autem secundum accidens dividionum commune praeceptum Boethius dedit ut nulla in eis dividentia ponantur nisi quae sese circa idem expellant (…). In divisione autem vocis vel in significationes vel in modos saepe membra sibi adhaerentia sunt. »

[4] Nous rappelons que, pour Abélard, « phoenix » bien qu'il soit grammaticalement constructible comme un nom commun, comme un nom appellatif, n'est pas « in hac arte » - en logique - un nom universel, en l'occurrence un nom d'espèce. On sait que pour Abélard, la grammaire ne suffit pas à fonder à la logique. En logique, un prédicat est ou « praedicabilis de

entre l'universel et le particulier sans poser à côté de choses particulières des choses universelles : la théorie du sujet unique est fausse – il ne peut y avoir qu'*opposition* entre l'universel et le particulier. Si nous ne voulons pas situer cette opposition dans les choses et poser une *res* universelle à côté de *res* singulières, il reste à la situer seulement dans les *voces,* telle qu'aucun prédicat n'est et singulier et universel.

Le fait est que le prédicat universel « homme » et le prédicat particulier « Socrate » sont prédiqués du même Socrate : c'est cette seule évidence particulièrement triviale qu'Abélard retient de la théorie du sujet unique de Boèce.

> En effet, dans le second commentaire sur Porphyre, lorsque Boèce montrait la même chose tomber sous le nom universel et le nom particulier, comme Socrate qui est nommé et homme et animal et Socrate, il disait : « la même ligne qui est concave est convexe. Ainsi aussi pour les genres et les espèces, c'est-à-dire pour la singularité et l'universalité, il n'y a qu'un seul sujet »[1].

Ce texte est, à notre connaissance, le *seul* texte où Abélard commente explicitement la théorie du sujet unique de Boèce : pour lui, Boèce veut seulement dire que la même *essentia* - soit Socrate - peut être nommée par un nom universel - soit « animal » ou « homme » - et par un nom propre - soit « Socrate ». Cette lecture de la théorie du sujet unique peut difficilement apparaître comme le moyen de supprimer « omnis quaestio » s'agissant de l'aporie de l'universel, puisque, selon Abélard lui-même, si la cause d'imposition – et c'est bien sûr à ce niveau que se situe l'aporie – du nom propre ne pose pas de problème, celle de l'universel en pose un bien réel. Nous savons qu'Abélard distingue entre la *res* ou les *res* nommées par un universel – qui sont les mêmes que celles nommées par des noms particuliers – et la cause d'imposition de l'universel lui-même. Nous savons que la cause d'imposition de tout universel « est en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses ». De là, s'il est vrai que c'est la même chose qui est nommée par un nom propre et par un nom universel, la cause d'imposition de l'universel n'est pas la « res nominata » mais bien un statut définitionnel d'objet qui n'est réductible à aucune *res* pour la raison que nous venons de rappeler.

---

differentibus numero » ou « praedicabilis de uno solo » et le « ou » est rigoureusement exclusif, point soutenu *passim* par Abélard.

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 125^{37} – p. 126^{1} : « Ait enim in secundo Commento super Porphyrium, cum ostenderet eandem rem universali et particulari nomini subiacere, ut Socratem qui et homo et animal vocatur et Socrates : « Eadem, inquit, linea cava et eadem curva est. Iat quoque generbus et speciebus, id est singularitati et universalitati unum quidem subiectum est. » »

Alors même qu'il vient de citer le texte de la théorie du sujet unique de Boèce, il en cite *aussitôt* un autre tiré cette fois du commentaire de Boèce sur les *Catégories* et qui tend à montrer que l'universalité et la singularité sont « *oppositae* » :

> Mais [écrit Boèce, cité par Abélard] ni la particularité ni l'universalité ne passent l'une dans l'autre. Car l'universalité peut être prédiquée de la particularité comme « animal » de Socrate ou de Platon, ou la particularité recevoir la prédication de l'universalité, mais il ne peut se faire que l'universalité soit la particularité ou qu'en retour ce qui est particulier devienne universalité[1].

En citant ce texte, Abélard a deux buts : d'abord montrer que l'universalité et la particularité ne sont pas des « formes » advenant à un même sujet – le fait est que Boèce utilise le substantif « universalité » exactement en lieu et place du dénominatif « universel » et de même pour la « particularité » (qui n'est rien d'autre que le particulier : « Nam 'universalitas' vel 'singularitas' sive 'particularitas' pro universali vel singulari vel particulari Boethius frequenter utitur »[2]) ; mais ensuite et ce faisant, il s'agit de montrer que la division entre l'universel et le particulier est bien une division *per opposita,* puisque, dit Boèce, « neque particularitas neque universalitas in se transeunt » et que « nec rursus quod particulare est, universalitas fit ». On se souvient pourtant du texte du même Boèce dans le *Second commentaire sur l'Isagogê* (éd. Shepps-Brandt, p. 166^{18-21}) *:* « Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intelligibilis, *eodem modoque cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intellegitur, fit universalis. »* : à comparer avec le texte de Boèce (du commentaire sur les *Catégories,* cette fois) cité par Abélard : « At vero neque particularitas neque universalitas in se transeunt. (…) *nec* rursus quod particulare est, *universalitas fiat*. »

Pour Abélard, cette opposition entre l'universel et le particulier est essentielle parce que *seuls* les universaux sont prédicables *de subjecto* (un point rarement souligné). Aucun nom particulier ne peut être prédiqué *de subiecto :* en effet, « dici de subiecto idem

[1] *Gloses sur les Catégories,* LI, éd. Geyer, p. 126^{1-7} : « Qui etiam in Commento super illam divisionem quae sequitur : 'eorum qui sunt, alia dicuntur de subiecto etc.', sic ait : « At vero neque particularitas neque universalitas in se transeunt. Namque universalitas potest de particularitate praedicari, ut animal de Socrate vel Platone, et particularitas suscipiet universalitatis praedicationem, sed non ut universalitas sit particularitas nec rursus quod particulare est, universalitas fiat. »

[2] *Gloses sur les Catégories,* LI, éd. Geyer, p. 125^{35-37}.

esse quod universale, non dici quod particulare »[1]. Abélard est très clair sur ce point :

> Note que, alors que ces [expressions] singulières « cet animal », « ce rationnel », « ce corps », « cette substance » sont prédiquées de « cet homme » en sorte qu'elles paraissent inclues dans sa signification, elles ne peuvent, cependant et comme nous l'avons déterminé plus haut, être dites de manière synonyme [*de subiecto dici*], puisqu'elles ne sont pas des universaux[2].

Donc la distinction entre l'universel et le particulier est importante, puisque, pour Abélard, seuls les universaux sont prédicables de manière synonyme (au sens de la synonymie aristotélicienne), c'est-à-dire qu'ils relèvent seuls de la prédication *de subiecto*. La portée cognitive d'un universel est donc tout à fait spécifique et complètement différente de celle des prédicats individuels. Nous reviendrons sur ce fait évidemment important dans le chapitre suivant. Retenons pour l'instant que la division entre l'universel et le particulier doit pour des raisons, donc, fondamentales – le premier est prédicable définitionellement, ce qui n'est jamais le cas du second – s'entendre *per opposita ;* et clairement si nous adoptons la théorie des *respectus* nous sommes obligés de concevoir cette distinction comme n'exigeant pas l'opposition. Comme on aura l'occasion de le voir, Abélard admet parfois qu'on puisse distinguer sans opposer – par exemple le *status* n'est pas une *res*, mais en même temps il ne lui est pas opposable par le nombre comme une *res* (universelle) le serait à une autre *res* (individuelle) : le statut n'est pas du tout une *res*. Mais clairement les propriétés « être prédicable de plusieurs » et « être prédicable d'un *seul* » sont opposées au sens ou deux propriétés sont opposées lorsqu'elles ne peuvent appartenir en même temps au même sujet, et non au sens où l'homme, en tant qu'il est rationnel, n'est pas mortel.

Les différents arguments utilisés par Abélard reviennent tous à ce point : la distinction entre l'universel et le particulier doit s'entendre « per opposita » et si, on admet la théorie des *respectus*, cette opposition n'est plus concevable et, donc, la distinction qui, pour Abélard, oppose ce qui est prédicable de plusieurs et ce qui est prédicable d'un seul devient indiscernable. Tous les arguments développés dans la LNPS vont de ce sens. Il nous reste à les examiner dans leur détail.

---

[1] *Gloses sur les Catgéories,* LI, éd. Geyer, p. 132^{18-19}.

[2] *Gloses sur les Catégories,* LI, éd. Geyer, p. 129^{7-10} : « Nota, quod cum haec singularia, 'hoc animal', 'hoc rationale', 'hoc corpus', 'haec substantia' de hoc homine ita praedicentur, quod in sententia eius includi videntur, de subiecto tamen, ut superius determinatum est, dici non possunt, cum universalia non sunt. »

Ainsi :

> De plus, comment Boèce dit-il, [dans le second commentaire] sur le *Peri ermeneias,* que cette proposition : « L'homme marche » est fausse de l'homme spécial, mais vraie de l'homme particulier ? N'est-elle pas tout autant vraie de [l'homme] universel, puisque le même est particulier et universel[1] ?

Abélard fait référence à un passage du second commentaire de Boèce sur le *Peri ermeneias* où Boèce interroge les cas d'ambiguïté qui interrompe l'application du principe de contradiction en donnant lieu à des « sophismes ». Parmi eux, le sophisme selon l'univocité. La substance seconde « homme » - « homo specialis » - répond à la même définition que la substance première « homme » - « homo particularis » -, mais « homo ambulat » dit de l'une est faux et dit de l'autre est vrai. Là encore, il n'y a pas de difficulté pour entendre ce sophisme s'il l'on admet à côté de la chose particulière une chose universelle : l'espèce « homme ». La difficulté naît de la théorie du sujet unique. Abélard écrit dans son propre commentaire sur le *Peri ermeneias :*

> Ces mots de Boèce sont pleins de questions. En effet, s'il veut que soit une chose universelle nommée « homme » du fait de la même cause que [l'homme] particulier, jamais par ce nom « homme » il ne peut s'agir de manière déterminée d'autre chose que de cet homme-ci, comme si la même chose était universelle et particulière. Peut être dit également de l'universel ce qui est dit du particulier, parce que, quelle que soit la manière ou le « en tant que », là où Socrate marche, l'homme universel marche aussi, s'il est identique à l'homme particulier [2].

Le sophisme réclame l'opposition des sujets de « homo ambulat », l'un universel, l'autre, particulier, et la théorie des *respectus* n'offre qu'une distinction qui n'exige pas l'opposition :

> Mais peut-être diras-tu que la marche peut être niée entièrement de cet universel sans l'être du particulier de la façon suivante : aucun universel de par son statut d'universel ne marche.

Abélard répond que cela ne fait toujours aucune différence avec le particulier :

---

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 519^{27-30} : « Amplius quomodo dicit Boethius surper Peri ermeneias, quod haec propositio 'homo ambulat' de speciali falsa est, de particulari vero vera est ? Numquid et de universali similiter vera est, cum idem sit universale et particulare ? »

[2] *Gloses sur le Peri ermeneias,* Li, éd. Geyer, p. 399^{16-22} : « Heac autem Boethii verba plena sunt quaestionis. Si enim rem universalem esse velit, quae eadem de causa vocetur homo quam particularis, nequaquam per hoc nomen 'homo' determinate agere potest magis quam de hoc homine, quasi etiam eadem res sit universalis et particularis. Aequaliter de universali dici potest, quod de particulari dicitur, quia quocumque modo Socrates ambulat vel in quantum, ambulat etiam homo universalis, si idem cum particulari. »

> Mais, semblablement, on peut dire qu'aucun particulier de par son statut de particulier n'a la marche. Le fait est que cette énonciation : « en ce qu'il est universel, il ne marche pas », peut être comprise de deux manières, soit [avec négation] interposée, soit [avec négation] préposée[1].

Abélard, dans la *Dialectica,* accorde une grande importance, dans les inférences, à la distinction entre la négation interposée (« si est homo, non est lapis », où seul le conséquent est nié) et la négation préposée (« non si est homo, est lapis » où toute la conséquence est niée), la signification et la valeur de vérité des deux inférences étant complètement différentes (une distinction ignorée par Boèce). Dans la première, on dit que le concept « être-homme » exclut le concept « être-pierre » (ce qui est faux), alors que dans la seconde, on pose seulement que le concept « être-homme » n'exige pas le concept « être-pierre » (ce qui est vrai). Abélard applique cette distinction à la théorie proposée :

> Interposée de cette manière : en ce qu'il est universel, [l'homme] ne marche pas, au sens où on dirait : la propriété universelle ne souffre pas la marche[2], ce qui est entièrement faux, puisque l'universalité, la particularité et la marche adviennent au même sujet. Si l'on prépose [la négation][3], on comprend [la proposition « homo ambulat »] de cette manière : « ce n'est pas en cela qu'il est universel que [l'homme] marche », comme « ce n'est pas en tant qu'animal, que [l'animal] a une tête »[4], c'est-à-dire la propriété universelle n'exige pas qu'il marche, de même que la nature de l'animal n'exige pas qu'il ait une tête. Mais c'est vrai de la même manière de [l'homme] particulier, puisque la propriété « être particulier » n'exige pas la marche[5].

Autrement dit, on ne parvient toujours pas à distinguer l'universel du particulier parce que la distinction requière l'opposition et que la théorie des *respectus* pose l'identité du sujet de l'universalité et

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 519^{30-35} : « Sed fortassis inquies, quod ab hoc universali ambulatio prorsus removeri potest, a particulari vero non, hoc modo : nullum universale ex statu universalis ambulat. Sed similiter dici potest, quod nullum particulare ex statu particularis ambulationem habeat. Haec quippe enuntiatio : 'in eo quod est universale, non ambulat', duobus mois potest intelligi, sive interpositum, sive praepositum. »

[2] Soit « si est homo universalis, homo non ambulat », une hypothétique fausse.

[3] Soit « non si est homo universalis, homo ambulat », une hypothétique vraie.

[4] Même si, de fait, tous les animaux ont une tête, la définition d'animal ne l'exige pas.

[5] LNPS, éd. Geyer, p. 519^{37} – p. 520^{6} : « Interpositum sic : in eo quod universale, non ambulat, ac si diceretur : proprietas universalis non patitur ambulationem, quod omnino falsum est, cum eidem subiecto universalitas et particularitas et ambulatio adiaceant. Quod si praeponitur, intelligitur hoc modo : non in eo quod est universale, ambulat, sicut est illud : non in eo quod animal est, habet caput, hoc est : non exigit proprietas universalis, ut ambulet, sicut non exigit natura animalis, quod habeat caput. Sed eodem modo verum erit de particulari, cum propietas particularis non exigat ambulationem. »

du sujet de la particularité. De même que « non si est homo universalis, homo ambulat » est vrai, de même « non si est Socrates (homo particularis), Socrates ambulat » est vrai : ni « esse hominem » ni « esse Socratem » n'implique « esse ambulantem ». De là, le sophisme selon l'univocité ne peut dans la théorie des *respectus* être dénoué puisque tout ce qui est vrai de Socrate l'est aussi de l'*homo specialis*. La réponse d'Abélard au sophisme est de rétablir l'opposition entre « homo specialis » et « homo particularis » sans établir cette opposition dans les choses : dans « homo ambulat », le nom « homme » est pris comme nommant *deux sujets* différents : dans un cas la chose qui est homme – soit éventuellement Socrate – dont il est vrai qu'elle marche et dans l'autre la *vox* « homme » et qui, certes, ne marche pas. Il n'y a pas à proprement parler équivocité, parce que bien que le nom « homme » nomme dans les deux cas des réalités entièrement différentes, il n'est pas pris dans les deux acceptions dans une imposition nouvelle. Il y a « translatio »[1] de la nomination de la « res » qui est un animal rationnel mortel au nom qui signifie « animal rationnel mortel » : et ceci exactement de la même manière que dans « auriga non navigat », « aurige » peut désigner le conducteur d'un char ou être transféré pour désigner le pilote d'un navire, sans que, cependant, « aurige » ne perde son sens originel : le sens est le même, bien que, dans un cas, la désignation soit propre, et, dans l'autre, impropre. De même, le propre du nom « homme » est de désigner *indiscrete* toute *essentia* qui répond au statut définitionnel de l'homme ; mais, improprement, le nom peut en venir à se nommer lui-même : « hic sermo « homo » » et alors certes « « homo » ambulat » est faux. Abélard ajoute qu'il a lu le *De sophisticis elenchis* d'Aristote (dans la traduction de Boèce) et qu'il n'y a pas trouvé le sophisme selon l'univocité (qui serait donc une invention de Boèce). Cette affirmation d'Abélard donne lieu à tout un débat avec ses contradicteurs (les *Montani*, en particulier). Retenons ici que, pour Abélard, il n'y a guère d'ambiguïté possible entre « homo ambulat » et « « homo » ambulat », puisque, en logique, dans un cas le sujet est un nom universel (« homo ») et dans l'autre il est un nom propre (« *hic* sermo « homo » »). Quoi qu'il en soit, ce sophisme selon l'univocité est impossible à dénouer dans une théorie qui loin d'opposer le sujet de l'universalité et le sujet de la singularité, les identifie l'un à l'autre : ce qui est vrai de l'un est alors vrai aussi de l'autre ; dire de

[1] Sur le concept de *translatio* chez Abélard, cf. I. Rosier-Catach, « La notion de *translatio*, le principe de compositionnalité, et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard » in J. Biard (éd.), *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle,* Paris, Vrin, 1999, p. 125-164.

l'homme qu'il est faux qu'en tant qu'universel il marche, ne fait aucune différence avec l'homme en tant que particulier, puisqu'il est également faux de l'homme en tant que particulier qu'il marche : « Non si est homo universalis, est homo ambulans » et « non si est homo particularis, est homo ambulans » sont des conséquences toutes deux vraies[1].

Abélard enchaîne dans la LNPS avec une série d'arguments qui reposent tous sur le fait que la théorie des *respectus* en transformant la différence entre l'universel prédicable de plusieurs et l'universel prédicable d'un seul en une différence de propriété - l'*universalitas* et la *singularitas* du texte de Boèce - , c'est-à-dire finalement en une simple différence intensionnelle, ne respecte pas le caractère opposé et contraire (par leurs extensions) des deux prédicats.

Premier argument :

> Qu'en est-il de ce que dit Boèce lorsqu'il affirme que cette ultime différence - à savoir « être prédiqué *in quid* » - est posée pour exclure les accidents, puisque souvent les accidents sont prédiqués *in quid* des substances, vu que, selon eux, l'individualité est une certaine forme qui s'attache accidentellement à toutes les choses individuelles ? C'est pourquoi elle s'attache aussi par accident à cette individualité-ci, puisque c'est conformément à cela que cette individualité-ci est dite un individu de la même manière que Socrate. Et, cependant, l'individualité n'en est pas moins prédiquée *in quid* de cette individualité[2].

La description du genre par Porphyre est fondée sur un système d'exclusions. Porphyre, lorsqu'il décrit le genre pose trois différences : le genre 1°) est prédiqué de plusieurs (ce qui exclut les prédicats individuels), 2°) de plusieurs différant par l'espèce (ce qui exclut les espèces spécialissimes et les propres) et enfin 3°) « in quid » (par opposition à « in quale », ce qui exclut les différences *et les accidents*). La troisième et dernière différence, soutient Abélard, ne peut plus être maintenue, puisque, dans la théorie soutenue, il arrive que des accidents soient prédiqués *in quid.* En concevant l'*universalitas* et l'*individualitas (*la *singularitas)* comme des propriétés ne différant entre elles que par leur

[1] « Si est homo universalis, non est homo ambulans » étant faux puisque l'universalité, la particularité et l' *ambulatio* appartiennent au même sujet.

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 520^{6-14} : « Quid enim est, quod ait Boethius illam ultiman differentiam, scilicet 'praedicari in quid', poni ad exclusionem accidentium, cum accidentia saepe de substantiis in quid praedicari habeant, cum secundum eos individualitas sit quaedam forma, quae in omnibus rebus individualibus accidentaliter inest ? Itaque et huic individualitati per accidens inest, cum secundum hoc individualitas individuum dicitur, quomodo et Socrates. Nec tamen minus individualitas de hac individualitate praedicatur in quid. »

définition et inhérentes à un même sujet, les partisans de la théorie des *respectus* sont conduits à concevoir l'individualité comme une forme appartenant accidentellement à la chose puisqu'elle est une propriété informant la chose dont elle est prédiquée (et c'est uniquement du « point de vue » universel que l' *esse rei,* l'être substantiel de la chose peut être exprimé). Mais d'un autre côté, l'individualité est prédiquée non pas *in quale,* mais bien *in quid* de cette individualité-ci, en l'occurrence de Socrate, comme la blancheur est prédiquée *in quid* et non *in quale* de cette blancheur-ci. De là, l'accident « individualité » est prédiqué *in quid* de cette individualité-ci, qui n'est rien d'autre que Socrate, et ainsi il apparaît qu'un accident peut être prédiqué *in quid* d'une substance, « quod est inconveniens ».

Les arguments suivants reposent sur la distinction entre « praedicatio in essentia » (« Socrates est homo ») où le prédicat exprime l' *esse rei,* l'être substantiel de la chose et « praedicatio in adiacentia » (« Socrate est assis ») où le prédicat est le dénominatif d'une propriété accidentelle qui affecte la chose nommée par le terme-sujet sans que l'*esse rei* soit exprimé (à moins de faire de Socrate un accident). Abélard soutient que les partisans de l'universel-*respectus* sont conduits à recevoir la prédication dans les deux sens indifféremment. On croit comprendre qu'en posant l'analogie entre l'universalité et la singularité affectant le même sujet saisi selon des modes de considération opposés et la convexité et la concavité de la même ligne vue de points de vue diamétralement opposés, les partisans de l'universel-*respectus* sont conduits à concevoir l'opposition entre l'universel et l'individuel comme une opposition seulement entre des propriétés, c'est-à-dire une opposition non pas dans la chose affectée mais uniquement dans les propriétés qui l'affectent. Il semble en résulter que l'universalité et la singularité peuvent s'entendre tant « in essentia » - « ceci est homme » et « ceci est Socrate » - qu' « in adiacentia », au sens où le même sujet est affecté de ces deux propriétés (« humanitas » et « socratitas »), sans être *nécessairement* ni l'une ni l'autre. De là, la prédicabilité (d'un seul ou de plusieurs), doit être entendue tant *in essentia* qu'*in adiacentia.* Par ailleurs, dans l'argument précédent, Abélard soutient que « *secundum eos* » l'individualité est un forme accidentelle : de là lorsqu'elle est prédiquée de Socrate, elle est prédiquée *in adiacentia*. On pose donc une opposition entre deux prédicats dont l'un est prédiqué *in essentia* - il exprime l'être substantiel de la chose - et l'autre est prédiqué *in adiacentia* - la forme *individualitas* qui affecte accidentellement la chose.

Ces arguments ne sont, en général, ni commentés ni traduits : ils apparaissent à juste titre comme obscurs. On peut, cependant, tenter de les éclaircir en revenant au texte *Quoniam de generali* édité par Barthélémy Hauréau et Judith Dijs et qui présente une théorie qui correspond – jusque dans le vocabulaire du statut – à la théorie des *respectus* critiquée par Abélard dans la LNPS. Ce texte est généralement attribué à Gauthier de Mortagne sur la foi du *Metalogicon* de Jean de Salisbury. C'est un texte extrêmement important parce qu'il est étroitement imbriqué avec l'état de la discussion dans la dernière logique d'Abélard, la LNPS. En particulier, il s'ouvre par une virulente critique – là aussi sur une base théologique – de l'*antiqua sententia* qui, clairement, correspond à la théorie de l'essence matérielle. L'auteur du texte présente après cette critique sa propre solution qui est la théorie critiquée par Abélard et qui est manifestement inspirée de la théorie du sujet unique de Boèce telle qu'elle est exposée à la fois dans le *Second commentaire sur l'Isagogê* et dans le livre V du *De consolatione Philosophiae.* L'auteur du texte sait ce qu'Abélard reproche à cette théorie :

> Item, opponitur : Habemus a Porphyrio quod [per] praedicari de pluribus differt genus ab individuis, quae, ut dictum est, praedicantur de uno solo. Quod si [per] praedicari de pluribus ponitur aliqua proprietas in genere, quaeritur quomodo per illam proprietatem differat genus ab individuo suo, cum ipsum individuo eadem proprietate participet ; quidquid enim fundatur in aliquo superiori fundatur in inferiori ejus et converso[1].

On retrouve, donc, l'objection d'Abélard : de même que le genre en tant que genre est prédicable de plusieurs, l'individu en tant que genre est prédicable de plusieurs ; ce qui est dit du genre – qu'en tant que genre il est prédicable de plusieurs – peut être dit de l'individu et *eodem modo* (« en tant que genre »).

Les derniers arguments d'Abélard dans la critique de cette théorie apparaissent en réalité comme une réponse à la réponse faite - en particulier dans le texte d'Hauréau - à cette objection d'Abélard. Que répond, en effet, l'auteur de ce texte (donc possiblement Gauthier de Mortagne) à l'objection qu'on vient de voir ? Il soutient qu'en effet « Porphyre lorsqu'il dit que les genres diffèrent

[1] « A nouveau, on objecte : Porphyre soutient que par « prédiqué de plusieurs » le genre diffère des individus, qui, comme il a été dit, sont prédiqués d'un seul. Si par « prédiqué de plusieurs » est posée une certaine propriété dans le genre, on demande comment par cette propriété le genre diffère de l'individu qui tombe sous lui, puisque l'individu lui-même participe de la même propriété. En effet tout ce qui fondé dans un supérieur est fondé aussi dans son inférieur et inversement. » J. Dijs, éd. cit., § 44, p. 110 et B. Hauréau, éd. cit., p. 318.

des individus par « être prédiqué de plusieurs » *ne pose aucune propriété qui ne soit dans l'individu* (…) »[1]. C'est bien nécessaire si le sujet de l'universalité et le sujet de la singularité sont identiques. Question : comment, dans ces conditions, maintenir avec Porphyre que la propriété « être prédiqué de plusieurs » distingue le genre de l'individu puisqu'aucune propriété n'est dans le genre qui ne soit aussi dans l'individu ? L'auteur du texte propose deux réponses et c'est la seconde qui nous intéresse ici particulièrement parce que c'est manifestement elle qui constitue l'arrière-plan des derniers arguments d'Abélard dans la LNPS. Cette réponse repose sur une distinction admise par ailleurs par Abélard entre *informatio* et *sustentatio*. Abélard soutient dans le commentaire sur le *Peri ermeneias* que :

> Sciendum est quod contrariae formae in eodem possunt esse per sustentationem, non per informationem[2].

Par exemple, le bien et le mal sont des formes contraires : en tant qu'elles informent quelque chose, elles ne peuvent advenir ensemble à un même sujet – la chasteté est bonne et ne saurait être mauvaise puisque la chasteté est une vertu ; l'avarice est mauvaise et ne saurait être bonne puisque l'avarice est un vice. Ainsi *per informationem* le bien et le mal ne peuvent être dans le même sujet : cette *intentio* vertueuse n'est pas pécheresse et inversement. Mais, *per sustentationem,* il est de fait que l'âme de ce moine est à la fois chaste et avare, et par cette chasteté, bonne et, par cette avarice, mauvaise. C'est cette distinction qui est reprise dans le texte publié par Judith Dijs :

> Praedicta proprietas [i.e. « praedicari de pluribus »] et in genere est et in individuo ; et tamen, quod mirum est, per illam proprietatem differt genus ab individuo, quia de genere *praedicatur in adiacentia* hoc modo : Socrates secundum statum animalis praedicatur de pluribus ; et eadem *removetur* a Socrate secundum statum *in adiacentia* hoc modo : Socrates secundum statum Socratis non praedicatur de pluribus[3].

Socrate en tant qu'il est genre est prédiqué de plusieurs et Socrate en tant qu'il est Socrate est prédiqué d'un seul. Les deux propriétés

---

[1] « Dicamus ergo : Porphyrius, cum dicat genera differe ab individuis per praedicari de pluribus, nullam ponit proprietatem in genere quod non sit in individuo […] ». J. Dijs, éd. cit., § 47, p. 11.

[2] LI, éd. Geyer, p. 330^{31-33}.

[3] « La propriété susdite est à la fois dans le genre et dans l'individu ; et, cependant - ce qui est étonnant -, par cette propriété le genre diffère de l'individu parce qu'elle est prédiquée *in adiacentia* du genre ainsi : Socrate selon son statut d'animal est prédiqué de plusieurs ; et la même propriété est niée *in adiacentia* de Socrate selon son statut de Socrate : ainsi Socrate selon son statut de Socrate n'est pas prédiqué de plusieurs ». J. Dijs, éd. cit., § 49, p. 111 et B. Hauréau, éd. cit., p. 319.

« être prédiqué de plusieurs » et « être prédiqué d'un seul » sont contraires. Cependant, nous savons (et Abélard admet) que des propriétés contraires qui ne peuvent pas être ensemble dans le même sujet *per informationem* peuvent être ensemble dans le même sujet *per sustentationem.* La prédicabilité de plusieurs n'est pas dite de Socrate en tant que Socrate, mais seulement de Socrate en tant qu'il est animal (genre, donc). Il y a opposition *in adiacentia* et *per informationem.* Mais la *generalitas* qu'informe la prédicabilité de plusieurs et l'*individualitas* qu'informe la prédicabilité d'un seul ont toutes deux leur fondement – leur *fundamentum* – dans l'individu Socrate. Il peut y avoir opposition *in adiacentia* sans qu'il y ait aussi opposition dans le fondement ontologique de ces propriétés. Le fondement ontologique de Socrate dans son statut d'animal et de Socrate dans son statut d'individu « Socrate » est le même : Socrate et cela peut être soutenu sans qu'on soit contraint d'affirmer que deux formes contraires informent le même sujet. C'est ce que permet la distinction entre *sustentatio* et *informatio :*

> Cela est clair par cette comparaison : la contrariété, cette propriété selon laquelle la blancheur est contraire à la noirceur, est dans la blancheur parce qu'elle l'informe actuellement, et est dans la substance parce que la substance est son fondement suffisant [dans l'être] – raison pour laquelle il semblerait que [la blancheur et la substance] ne peuvent différer par cette propriété [la contrariété]. Cependant, elles diffèrent par elle, parce que cette propriété est prédiquée *in adiacentia* de la blancheur ainsi : la blancheur est contraire à la noirceur ; et de la substance, en laquelle cette propriété est comme dans son fondement suffisant, elle est niée *in adiacentia* ainsi : la substance n'est pas contraire [à la noirceur] ; et ainsi elles diffèrent[1].

Ce qui vaut pour la contrariété, vaut pour la prédicabilité de plusieurs : *in essentia,* quant à son fondement ontologique, elle est dans le genre et dans l'individu, puisque tout ce qui est fondé *in aliquo superiori* est fondé *in inferiori.* C'est la théorie du sujet unique : le fondement *in re* de l'universalité et de la singularité est *idem.* Le fondement ontologique de Socrate en tant qu'animal et de

[1] « Quod patet per simile. Contrarietas, proprietas illa secundum quam albedo est contraria nigredini, in albedine est, quia informat eam actualiter, et in substantia est, quia substantia est suum sufficiens fundamentatum ; propter quod videretur quia per eam differe non possent. Tamen per eam differunt, quia de albedine praedicatur in adiacentia hoc modo : albedo est nigredini contraria ; et a substantia, in qua ipsa proprietas est ut in sufficienti fundamento, removetur in adiacentia hoc modo : substantia non est contraria. Et sic differunt. » J. Dijs, éd. cit. § 49, p. 112 et B. Hauréau, éd. cit., p. 319.

Socrate en tant que Socrate est le même et *in re* « quiquid est est individuum »[1] : le fondement ontologique des universaux est réductible *in re* à l'individuel et c'est le *but* de toute la théorie que de montrer cela. Mais *in adiacentia,* c'est-à-dire *per informationem,* de même que la contrariété informe la blancheur sans informer la substance (qui est le fondement ontologique de la blancheur, et, donc, de la contrariété), la prédicabilité de plusieurs informe le genre (« Socrate dans son statut d'animal ») sans informer l'individu (« Socrate dans son statut de Socrate ») et cela bien que le genre (et donc la propriété d'être prédicable de plusieurs qui l'informe) soient fondés ontologiquement dans la substance individuelle « Socrate ». Il s'agit en fait de distinguer le fondement ontologique de l'universel qui ne peut être qu'individuel et le sujet « logique » de l'universel en tant que propriété, au sens où, clairement, l'individuel n'est pas prédicable de plusieurs : il n'y a pas opposition ontologique (*in essentia*) entre le sujet du genre et le sujet de l'individuel et la prédicabilité de plusieurs doit d'être à Socrate parce que Socrate en tant que genre (en tant que substance seconde) doit d'être à Socrate en tant que Socrate (en tant que substance première) mais il y a opposition *in adiacentia :* logiquement ce qui est attribuable à Socrate en tant qu'animal ne l'est pas à Socrate en tant que Socrate ; de même que la contrariété doit d'être à Socrate parce que Socrate est le fondement ontologique de l'accident blancheur et que la couleur blanche est le contraire de la couleur noire, de même, logiquement, la contrariété qui est attribuable à Socrate en tant que blanc ne l'est pas à Socrate en tant que substance. L'opposition entre l'universalité et l'individuel n'est pas une opposition *in essentia* mais une opposition *in adiacentia*. « Praedicabilis de differentibus specie in eo quod quid est » - soit la *generalitas* - est prédicable *in adiacentia* de Socrate en tant qu'animal et n'est pas prédicable *in adiacentia* de Socrate « ut Socrates » qu'informe la prédicabilité « de uno solo » ; mais bien qu'elle n'informe pas « Socrates ut Socrates », elle lui doit d'être fondée *in re.* Autrement dit, l'opposition entre les deux est réduite à une simple opposition de propriétés et de proprietés intensionnelles : « Est igitur eadem essentia et genus et species et individuum, ut Socrates est individuum et species specialissima et genus subalternum et genus generalissimum. *Quod qualiter per diversas attentiones discernitur.* Nullam vim tamen faciunt in rerum essentias attentiones hominum; nullius enim attentio confert ipsis rebus vel

[1] « Est primum propositum sententiae nostrae » dit l'auteur du texte publié par Hauréau.

esse quod non sunt, vel non esse quod sunt »[1]. Ce texte est manifestement inspiré par la prose V du *De consolatione Philosophiae,* tel que Boèce y pose que l'opposition entre les sujets de la sensation, de l'imagination, de la raison et de l'intelligence est relative non pas à l'objet considéré mais à la diversité des modes de sa considération.

La théorie ici est donc que *per sustentationem* ce qui est genre est identique a ce qui est individu mais qu'ils différent seulement *per informationem.* « Etre prédicable de plusieurs », c'est-à-dire « être universel », est prédiquée *in adiacentia* de Socrate en tant qu'animal et de même il est nié *in adiacentia* de Socrate en tant qu'il est Socrate. Or des propriétés qui sont opposées *per informationem,* c'est-à-dire *secundum adiacentiam,* peuvent appartenir au même sujet *per sustentationem.* Abélard lui-même le concède. De là, la même propriété est *per sustentationem* dans le genre et dans l'individu et, cependant, par cette propriété, le genre diffère de l'individu puisqu'elle informe le genre sans informer l'individu. Ce qui semble résulter de cette théorie c'est que la différence entre l'individu - Socrate - et le genre - Socrate en tant qu'animal - est la différence entre un *fundamentum* et la forme qui trouve à se fonder en lui : la généralité advient à ce sujet comme la blancheur advient à la substance. On comprend dès lors ce que dit Abélard dans la LNPS :

> […] ils reçoivent la prédication dans les choses tant selon l'essence que selon l'adjonction d'une forme (« … praedicationem in rebus tam secundum essentiam quam secundum adiacentiam accipiunt… »[2]).

En effet, selon cette théorie, « animal » se prédique de Socrate tant *secundum essentiam* – «animal » est prédiqué *secundum essentiam* de Socrate, il est de l'être essentiel de Socrate d'être animal – que *secundum adiacentiam* – l'animalité est analogue à une forme qui advient à Socrate, forme dont on peut dire[3] qu'elle est prédicable de plusieurs (c'est-à-dire qu'elle est conemblable avec l'animalité qui advient à chaque individu du même genre) sans qu'on puisse le dire du *fundamentum* de cette forme, qui, en tant que Socrate, est dissemblable de tout autre individu[4]. Autrement dit, dans cette théorie, il faut recevoir « être prédiqué »

[1] J. Dijs, éd. cit., § 26, p. 103.
[2] LNPS, éd. Geyer, p. 520^{15-16}.
[3] De manière analogue à la blancheur de la substance qui est contraire à la noirceur sans que la substance le soit.
[4] La même chose pouvant être soutenue à front renversé pour la singularité : « Socrate » est prédiqué tant *secundum essentiam* (il est de l'être de Socrate d'être Socrate) que *secundum adiacentiam* (puisque Socrate en tant qu'il est Socrate est prédicable d'un seul, ce qui est faux de Socrate en tant qu'animal).

tant *secundum essentiam* que *secundum adiacentiam.* Et cette ambivalence est nécessaire à la théorie puisque *secundum essentiam,* il n'y a aucune différence quant à *l'essentia* désignée dans « Socrate est Socrate » et dans « Socrate est animal » : le *fundamentatum* est le même ; il n'y a de différence que *secundum adiacentiam*, en tant qu'il advient d'un côté à Socrate d'être animal - en quoi il est conseblable avec plusieurs et le prédicat correspondant prédicable de plusieurs - et en tant qu'il lui advient, de l'autre, d'être Socrate - en quoi il est dissemblable de tout autre et le prédicat correspondant non-prédicable de plusieurs. *De là,* « ils recoivent la prédication dans les choses tant selon l'essence que selon l'*adiacentia* ». C'est *nécessaire* puisque la différence entre Socrate *simpliciter* - le sujet de la *sustentatio* - et Socrate « dans son statut d'animal » ou Socrate « dans son statut de Socrate » - les sujets de *l'informatio* - *est* une différence entre ce qu'Abélard appelle le *fundamentum* - Socrate - et ce qui est fondé dans ce *fundamentum* - Socrate en tant qu'animal qui est le sujet de l' « accident » *praedicari de pluribus* et Socrate en tant que Socrate qui est le sujet de l' « accident »[1] *praedicari de uno solo.* Si on rétablit une distinction rigoureuse entre *praedicatio in essentia* et *praedicatio in adiacentia*, la théorie *s'effondre* ; or, nous allons voir que cette distinction est essentielle aux règles d'inférence.

Abélard demande, en effet, comment les règles de l'argumentation peuvent dans ces conditions garder leur vérité :

> En outre, puisqu'ils reçoivent la prédication dans les choses tant selon l'essence que selon l'adjonction d'une forme [tam secundum essentiam quam secundum adiacentiam], comment comprennent-ils les règles des argumentations comme vraies ? Par exemple, celle-ci : Si un opposé est prédiqué de quelque chose, alors son opposé est nié du même. En effet, s'ils comprennent ainsi cette règle : « si une chose opposée convient à quelque chose dans une prédication quelconque, quelque chose d'opposé [à cette chose] est niée d'elle dans une prédication quelconque», alors cela ne peut être confirmé par aucune argumentation. Et, par exemple, pas par celle-ci : « c'est un homme, donc ce n'est pas une pierre ». En effet, il ne doit pas être concédé que si d'une manière quelconque un opposé ne convient pas avec quelque chose, alors la proposition [qui dit que si ce quelque chose est prédiqué d'une chose, alors cet opposé est nié d'elle] est fausse. Le fait est que la station assise et l'homme sont des espèces opposées, et, cependant, la station assise n'en

[1] Abélard : « (…) cum secundum eos individualitas sit quaedam forma quae in omnibus rebus individualibus accidentaliter inest. » LNPS, éd. Geyer, p. 520^{10-11}.

> est pas moins pour cela prédiquée selon l'adjonction d'une forme [in adiacentia] de cela dont homme est prédiqué quant à l'essence[1].

Tous les prédicats ont des significations différentes et, en ce sens, opposées : le prédicat « station assise » désigne une espèce différente d'un catégorie différente de l'espèce désignée par le prédicat « homme ». Si le fait que, comme pour la concavité et la convexité, les prédicats sont opposés en ce que « diversis definitionibus terminentur diversusque earum intellectus sit »[2], si, donc, ce mode d'opposition (intensionnel) suffit pour opposer les prédicats, alors nous avons un problème pour maintenir la vérité des règles d'inférences entre les opposés. L'une d'entre elles pose que « si quelque chose d'opposé est prédiqué de quelque chose, alors son opposé est nié du même » [« Socrates est homo : ergo, Socrates non est lapis »]. Si « prédiqué » doit pouvoir s'entendre aussi bien *in essentia* qu'*in adiacentia,* alors la règle est fausse : « sessio » et « homo » sont des prédicats qui désignent des espèces opposées (c'est-à-dire répondant à des définitions différentes : « être assis » n'est pas « être homme » et lui est opposé par la définition) – ils sont donc des opposés[3] ; de là, la règle des opposés doit pouvoir leur être appliquée : « est homo ; ergo non est sedens » devrait être vrai ; or, l'argument est faux ; donc la règle d'inférence qui dit que l'un des opposés étant prédiqué de quelque chose, son opposé est nié du même, est fausse puisque «est homo » et « est sedens » sont vrais du même. Ainsi, dans l'énoncé de la règle gouvernant l'inférence entre les opposés, la prédication des opposés doit s'entendre soit « in essentia » (« est homo ; ergo non est lapis »), soit « in adiacentia » (« est sedens ; ergo non est stans ») mais pas « aliqualiter », de manière indéterminée dans les deux sens indifféremment. De là, l'opposition entre prédication *in essentia* et prédication *in adiacentia* est essentielle à la vérité des inférences. Dans les inférences, deux prédicats sont opposés, s'ils sont tous deux prédiqués soit *in essentia* (« Socrates est homo et

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 520^{15-27} : « Praeterea cum praedicationem in rebus tam secundum essentiam quam secundum adiacentiam accipiunt, quomodo regulas argumentationum veras intelligunt ? Veluti istam : Si aliquid oppositum praedicatur de aliquo, oppositum illius removetur ab eodem. Si enim ita intelligant eam quod, si una res opposita convenit alicui aliqua praedicatione, aliquod oppositum removetur ab ea aliqua praedicatione, nulla argumentatione hoc confirmari potest. Nec etiam ista : est homo, ergo non est lapis. Non enim concedendum, quod si aliqualiter oppositum non convenit illi, tunc falsa est. Quippe sessio et homo sunt oppositae species, et tamen sessio non ideo minus habet praedicari in adiacentia de illo de quo praedicatur homo in essentia. »

[2] Comme le dit Boèce dans l'exposé de la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité (*Second commentaire sur Porphyre,* éd. Shepps-Brand, p. 167^{1-2})

[3] Au sens de la théorie soutenue : au sens où l'opposition est seulement entre les définitions, c'est-à-dire est seulement intensionnelle (et non pas, comme l'entend Abélard, d'abord et *irréductiblement* extensionnelle).

lapis »), soit *in adiacentia* (« Socrates est sedens et stans »), mais non « aliqualiter » (« Socrates est homo et sedens »). Or, dans la théorie qu'on vient de lire le même prédicat est prédiqué tant *in essentia* qu'*in adiacentia* et on a vu pourquoi. Cela ruine les inférences entre les opposés, répond Abélard.

L'arrière-plan de cet argument, c'est que l'opposition entre prédicat universel et prédicat individuel n'est pas *seulement* dans l'intellection engendrée, c'est-à-dire dans le fait que le prédicat individuel engendre l'intellection d'un « hoc aliquid » - de ce quelque chose - là où le prédicat universel engendre seulement l'intellection d'un « aliquid tale », d'un quelque chose de tel. La théorie du sujet unique de Boèce tend à réduire la différence entre les deux prédicats à une différence de propriétés au sens intensionnel de ce terme, c'est-à-dire à une simple différence de significations (dans le langage d'Abélard à une simple opposition dans l'intellection engendrée). C'est très exactement ce qui peut se lire dans l'image de la ligne convexe sous un angle et concave sous un autre : l'objet, dit Boèce, est le même, *seules diffèrent les définitions et les intellections*. La théorie de l'universel-*respectus* se contente de démarquer ce thème : au fond, la différence entre les prédicats universel et singulier est une différence intensionnelle : « Socrate » engendre l'intellection d'un *hoc aliquid* et « homme » ou « animal » d'un *aliquid tale,* mais, assurément la chose nommée par « Socrate » et par « homme » est la même.

Boèce renforce ce point de vue lorsqu'il pose qu'il n'est pas nécessaire qu'un prédicat soit prédicable *de pluribus in re* pour être universel : il suffit qu'il le soit *in intellectu* ; ainsi le fait est qu' *in re,* il n'y a qu'un seul monde, un seul soleil ou un seul phoenix, mais ces termes n'engendrent pas l'intellection d'un *hoc aliquid* : même s'il n'existe, dans l'état présent du savoir, aucune catégorique où ces termes soient prédiquées *de pluribus numero* et qui soit vraie, il n'empêche, pour Boèce, qu'il est vrai que « phoenix » est prédicable de plusieurs. Pourquoi ? Parce qu'engendrant l'intellection d'un *aliquid tale* et non d'un *hoc aliquid,* je peux forger par l'imagination [«si animo plures soles et cogitatione *fingantur* »], dit Boèce[1], une pluralité dont « phoenix » serait vrai, ce que je ne peux pas imaginer s'agissant d'un nom engendrant l'intellection d'un « hoc aliquid ». Grammaticalement, linguistiquement donc, « phoenix » est constructible sans équivocité comme prédicable de plusieurs, « Ajax », non : de là « phoenix » est en logique « prédicable de plusieurs » ; le critère grammatical suffit et celui-ci est fondé en dernier ressort sur un

[1] *Second commentaire sur l'Isagoge,* éd. Shepps-Brandt, p. 219^{18-19}.

critère intensionnel (« phoenix » engendre l'intellection d'un oiseau tel là où « Ajax » engendre l'intellection : « hic homo »). Gauthier de Mortagne et probablement beaucoup d'autres en tirent la conclusion que le critère de distinction entre un prédicat universel et un prédicat individuel est en dernier ressort intensionnel : une différence de *status,* telle qu'ils ne différent que par les intellections qu'ils engendrent. On sait, au contraire, que, pour Abélard, la grammaire ne suffit pas à fonder la logique, et qu'aussi longtemps qu'il n'existe aucune catégorique où « phoenix » soit prédiqué avec vérité de *differentibus numero*, il est faux que, quoi qu'il en soit *in constructione,* « Phoenix » soit *in praedicatione* un universel au sens de Porphyre, qui est le sens qui nous intéresse en logique. Pour Abélard la différence entre l'universel et le singulier est d'abord et irréductiblement (quoi qu'il en soit des intellections engendrées) une différence extensionnelle : les deux prédicats sont opposés *actualiter* par leurs extension – dans des propositions *effectives* et non seulement « mentionnées » : *vrai* d'au plus un – *vrai* de plus d'un. Concevoir, au contraire, le critère d'opposition entre la singularité et l'universalité comme une opposition dans la signification – dans l'intellection engendrée – et non dans les choses nommées était parfaitement naturel pour tout lecteur soucieux de s'en tenir à la lettre du commentaire boécien. C'est fondamentalement l'erreur de la théorie des *respectus* : concevoir l'opposition entre l'universel et l'individuel comme une opposition fondamentalement intensionnelle - une opposition de statut, dit Abélard (et c'est bien ce langage qui est repris dans le texte qu'on peut attribuer à Gauthier de Mortagne) - et secondairement extensionnelle, là où Abélard pose *exactement* l'inverse. Il faut bien comprendre que le trait principal de cette erreur (pour Abélard) n'est pas son « réalisme » – l'erreur n'est pas ou en tout cas certainement pas à un niveau fondamental une erreur ontologique (on peut faire précisément la même erreur en niant l'existence de toute entité universelle, non strictement réductible à la singularité, en dehors du langage ou de la pensée – ce qui est précisément ce que soutient le texte attribuable à Gauthier de Mortagne que nous avons traduit). L'erreur est sémantique et logique : *il y a confusion entre intension et extension*, *au sens où on ne peut en aucun cas fonder en logique une distinction extensionnelle sur une simple distinction intensionnelle et sur elle seule* ; l'intellection engendrée ne suffit pas et nous sommes tout sauf indifférents en logique à la vérité des propositions où les termes distingués sont employés « in use ». Quoi qu'il en soit de l'existence ou non *in re* d'une *res universalis,* c'est d'abord et

avant tout sur le plan logique et sémantique (confusion entre intensions et extensions) que la théorie est fausse. Les arguments qui paraissent très contournés et tirés par les cheveux d'Abélard vont tous dans ce sens : en aucun cas en logique, sinon en grammaire, une simple différence de signification (dans le sens strict d'Abélard : différence d'intensions) et d'acception (grammaticale) entre des termes engendrant des intellections différentes, ne peut suffire à fonder une différence dans les extensions – ce qui est bien entendu le cas s'agissant des prédicats universel et individuel. Que ce soit bien le fond de la critique d'Abélard est prouvé d'une part par le rejet – contre Boèce – de l'universalité de « phoenix » et d'autre part par le maintien *passim* de l'irréductibilité entre les deux significations de l'universel, la *significatio stricte accepta* (l'intellection engendrée : la signification intensionnelle de l'universel) et la *significatio large accepta* (la *nominatio* : la signification extensionnelle de l'universel). Nous aurons l'occasion de vérifier dans le chapitre suivant que toute la théorie de l'universel d'Abélard est construite sur l'irréductibilité de cette distinction[1] ; en particulier il est hors de question que la seule intellection engendrée par l'universel *suffise* à construire sa signification extensionnelle : pour des raisons fondamentales (au sens où l'effectivité d'une construction théorique est une question centrale quant à la pertinence d'une théorie), ceci est strictement impossible et cette impossibilité *est* la théorie de l'universel d'Abélard.

Dernier ensemble d'arguments dans la LNPS :

> Il y a plus. Puisque « être prédiqué » est reçu selon les deux modes[2], on se demande comment il est reçu dans la définition du genre. En effet, il ne doit pas être concédé que si [un terme] est nié dans une prédication quelconque, il le soit aussi dans cette prédication-ci. Si nous le comprenons autrement, à savoir comme ceci : si une chose quelconque opposée convient à quelque chose dans une prédication *quelconque*, l'autre opposé ne lui convient pas, alors c'est manifestement faux, selon que « être prédiqué » est reçu selon l'essence ou

[1] C'est, par exemple, l'enjeu direct de l'ajout par Abélard d'une quatrième question au questionnaire de Porphyre. Il s'agit de montrer qu'en logique le seul critère intensionnel ne suffit pas à faire d'un prédicat un prédicat universel : un prédicat qui *in use* n'est prédicable avec vérité que d'un seul objet – comme phoenix (ou a fortiori d'aucun comme « chimère ») – n'est pas au sens logique de ce terme un prédicat universel bien que « phoenix » ou « chimère » fonctionnent linguistiquement (« in constructione », syntaxiquement) comme des noms appellatifs. Nous reviendrons sur cette distinction entre grammaire et logique qu'Abélard introduit juste après la réfutation des *reales* et qui est capitale dans la théorie d'Abélard (et complètement étrangère à la lettre et à l'esprit de la reconstruction grammaticalisée de l'*Organon* accomplie par Boèce).

[2] *In essentia* et *in adiacentia.*

> selon l'inhèrence d'une forme [in adiacentia][1]. En revanche, si « être prédiqué » est reçu pour « être prédiqué *in essentia* »[2], « in quid » est ajouté inutilement à la définition [du genre[3]]. Par contre, si [« être prédiqué » est reçu] pour « être prédiqué *in adiacentia* », [la définition du genre] ne convient pas à tout genre, puisque tout genre n'est pas prédiqué *in adiacentia*[4]. Donc, il convient que « être prédiqué » soit reçu en un sens large, c'est-à-dire tant pour « être prédiqué *in essentia »* que pour « être prédiqué *in adiacentia* ». Du coup, puisque cette blancheur est prédiquée d'elle-même *in essentia*[5] et de Socrate *in adiacentia*[6] , assurément cette blancheur est prédiquée de plusieurs[7]. Et ainsi un certain individu est prédiqué de plusieurs, ce qui est faux[8].

C'est toujours la même ligne d'attaque : dans la théorie des *respectus,* l'opposition entre l'universel et le singulier perd toute consistance au point qu'on peut argumenter – comme le fait ici Abélard – qu'un prédicat individuel (« cette blancheur ») est prédicable de plusieurs (de soi *in essentia* et de Socrate *in adiacentia*) et est ainsi universel. C'est toujours le même reproche : dans cette théorie, prédicats universel et individuel deviennent indiscernables. Le point central est le suivant : l'opposition extensionnelle – *de pluribus/ de uno solo* - entre le prédicat universel et le prédicat singulier n'est pas *réductible* à une simple opposition *intensionnelle*, entre deux *respectus* – deux points de

---

[1] C'est manifestement le même argument que précédemment ; si « être prédiqué » est reçu indifféremment pour « être prédiqué *in essentia »* et « être prédiqué *in adiacentia »,* la règle d'inférence entre les opposés est éventuellement fausse : deux prédicats opposés par la définition (« être homme » n'est pas « être assis ») peuvent être prédiqués du même sujet, l'un *in essentia* et l'autre *in adiacentia*. De là il est faux que si l'un des opposés est prédiqué de ce sujet, l'autre soit nié du même.

[2] Ce qui rétablit la vérité de la règle d'inférence entre les opposés.

[3] Nous rappelons la définition du genre : « est genre ce qui est 1°) prédicable de plusieurs, 2°) différant par l'espèce, 3°) *in quid*. La troisième différence est posée « pro nihilo » puisque la prédication *in adiacentia* (c'est-à-dire *in quale*) a déjà été exclue par la première différence où « praedicabilis » doit être entendu seulement *in essentia.*

[4] Comme c'est le cas de tous les genres qui relèvent de la catégorie de la substance.

[5] « Cette blancheur est cette blancheur » est vraie.

[6] « Socrate est ce blanc » i.e « Socrate est informé par cette blancheur ».

[7] De Socrate et d'elle-même, deux choses différentes.

[8] LNPS, éd. Geyer, p. 520^{28} – p. 521^{2} : « Amplius. Cum 'praedicari' duobus modis accipiatur, quaeritur, quomodo in diffinitione generis accipiatur. Non enim est concedendum, quod si in aliqua praedicatione removetur, ideo in hac. Si autem aliter accipimus, hoc modo scilicet : Si aliqua res opposita non conveniat alicui aliqua praedicatione, alterum oppositum non convenit illi, tunc plane falsa est, utrum scilicet predicari accipiatur in essentia vel in adiacentia. Si autem pro 'praedicari in essentia' accipitur, pro nihilo in eadem diffinitione supponitur in quid. Si vero pro 'praedicari in adiacentia', non omni generi convenit, cum omne genus non habeat praedicari in adiacentia. Oportet igitur, ut large accipiatur, tam scilicet pro 'praedicari in essentia' quam in adiacentia. Et cum haec albedo de se in essentia praedicetur et de Socrate in adiacentia, utique de pluribus praedicatur. Et ita aliquod individuum de pluribus praedicatur, quod falsum est. »

vue sur le même objet – ou entre deux *statuts* – deux états (convenant avec d'autres/ne convenant pas avec d'autres) du même objet. C'est bien le centre de la critique : une question sémantique et logique (et non pas ontologique : l'ontologie *ne fait pas problème* ici : pour Abélard comme pour Gauthier de Mortagne, (et tous les commentateurs du corpus logique de Boèce) hors de la pensée et du langage il n'y a rien d'autre - en acte - que des individus). Les partisans de l'universel-*respectus* veulent montrer qu'il est possible de fonder *in re* l'intellection de l'universel (et de la distinguer ainsi de l'intellection de la chimère) sans supposer l'existence *in re* de quoi que soit de non-individuel et cette théorie entreprend de le faire en centrant toute l'analyse de la solution boécienne sur l'image géométrique de la ligne concave/convexe. Or, cette manière de fonder *in re* le sujet de l'universel (le même que le sujet de la singularité mais vu sous le point de vue de la *ratio* et non sous celui du *sensus*) réduit l'opposition entre prédicat universel et prédicat singulier à une opposition de propriétés différant seulement par leurs définitions respectives et, donc, par les intellections engendrées. Ainsi les prédicats individuels ou universels sont opposés seulement par leur sens et non par le sujet dont ils sont vrais et qui est le même : c'est la même ligne qui, concave, est convexe. Cette théorie ne pose pas la question de savoir si on reçoit hors du langage ou de la pensée l'existence d'entités universelles : cette question a déjà été réglée par la négative (quant à l'existence actuelle : « quicquid existit, est individuum ») et cette négation est un présupposé fondamental de cette théorie - ce n'est donc tout simplement pas le problème. La théorie dit que le fondement extra-linguistique de l'universel est le même que le fondement extra-linguistique des prédicats individuels : une *res* qui *in re* n'existe qu'individuelle. On a noté qu'Abélard dit que le fondement de l'imposition du nom universel – tel que ce fondement n'est pas lui-même un nom ou un signe linguistique (on tournerait en rond) – n'est pas du tout une *res,* mais un *status.* La question de savoir si *in re* il y a, de manière actuelle, des choses universelles ou non ne fait pas question entre Abélard et, par exemple, Gauthier de Mortagne. La question qui les oppose est celle du fondement extra-linguistique - tel qu'il doit bien y en avoir un à moins de réduire les universaux au cas « chimère » - : Gauthier soutient que c'est une *res*, la même qui fonde la nomination des prédicats individuels. Abélard le *nie*. Gauthier pour obtenir l'équation « causa impositionis universalis nominis = res (individuelle) » démarque l'image boécienne de la ligne concave sous un angle de considération, convexe sous un

autre : les propriétés sont opposées et pourtant elles appartiennent au même sujet. Boèce soutient que c'est la même chose pour la singularité et l'universalité : les propriétés sont opposées mais elles adviennent au même sujet. Comment est-ce possible ? Le fond de la question est immédiatement le suivant : est-il possible de réduire l'opposition (a priori extensionnelle) entre « prédicable d'un seul » et « prédicable de plusieurs » à une opposition seulement de définitions et donc à une opposition purement intensionnelle ? Si c'est possible, la théorie soutenue peut être vraie ; si c'est impossible, elle est fausse. Et résoudre cette question n'a rien à voir avec la question ontologique de savoir s'il existe hors du langage des entités universelles. La question en débat avec les *reales* n'est pas la question du réalisme de l'universel (la question de savoir si on admet ou non hors du langage des entités *non-réductibles* à l'individuel) : ceci – nous espérons l'avoir démontré – est faux. La question du débat avec les *reales* - pour ce qui concerne les théories critiquées par Abélard dans la LI et dans la LNPS - est de savoir si le fondement extra-linguistique de l'universel peut être réduit à une chose dont tout le monde est d'accord pour reconnaître qu'*in re* elle ne peut qu'être en acte individuelle. Les *reales* critiqués par Abélard soutiennent que oui, Abélard soutient que non. Ici le débat n'est pas une critique nébuleuse d'un platonisme implicite et qui n'avouerait pas son nom mais une critique claire et précise non pas de ce qu'il y a de « platonisant » chez Aristote mais de la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité *de Boèce* dont Abélard a parfaitement noté qu'elle n'était attestée chez aucune des autorités sur lesquels se fonde, par ailleurs, Boèce : ni Platon, ni Aristote, ni Porphyre, mais le seul (et parfaitement mystérieux pour Abélard) « Alexander » (Alexandre d'Aphrodise). *Dans ce cadre,* la théorie des *respectus* cherche à fonder sur la seule *res* individuelle l'imposition du nom universel en faisant de l'opposition entre les prédicats universels et singuliers une opposition purement intensionnelle (seules les définitions et donc les intellections engendrées sont opposées, mais le sujet de l'universalité et de la singularité, c'est-à-dire, dans le langage d'Abélard, la *cause* d'imposition des noms universels et singuliers est la même). La question de savoir si l'opposition extensionnelle entre les prédicats individuels et les prédicats universels peut être réduite à une simple opposition de *respectus,* de *status* (Boèce dit : de définitions et d'intellections engendrées) n'est pas une question ontologique mais, d'abord, une question logique et sémantique. Abélard soutient que la réponse à cette question est non et que si on s'engage dans une réponse positive, on rencontre toutes les

difficultés qu'ils détaillent. Or, nous allons vérifier dans le chapitre suivant que l'impossibilité de dériver l'opposition extensionnelle des deux genres de prédicats d'une seule opposition dans les intellections engendrées – c'est-à-dire de la seule *significatio stricte accepta* – est un élément central de la théorie de l'universel d'Abélard et qui n'a rien à voir avec une ontologie réduite à l'individuel.

Les deux derniers arguments posés dans la LNPS sont des réponses d'Abélard à des tentatives pour contrer l'argument qui conduit à transformer un prédicable singulier (« cette blancheur ») en prédicable universel :

> Et si quelqu'un dit que Porphyre n'a pas exclu [de ce qui suit, dans la description du genre, « prédicable de plusieurs »] les accidents particuliers[1], mais seulement les substances particulières, ce que Porphyre ajoute après - « … de la différence et de ces accidents qui sont communs [à plusieurs] » - montre clairement qu'il est dans l'erreur : il préciserait « communs » inutilement, s'il concédait que [convient] à tous les accidents d'être prédiqués de plusieurs[2].

Abélard a montré dans l'argument précédent qu'un prédicat individuel – dans la théorie soutenue – pouvait être prédiqué de plusieurs – de soi *in essentia* et de son sujet d'inhérence *in adiacentia.* On lui répond que Porphyre n'a pas exclu du nombre des prédicables *de pluribus* les accidents particuliers mais seulement les substances particulières. Autrement dit, la première différence de la définition du genre : « prédicabilis de pluribus » serait posée pour exclure des prédicats du type « Socrate » et non des prédicats du type « haec albedo ». De là, l'argument précédent ne conduirait pas à contredire l'autorité : Porphyre ne dit pas qu'un accident particulier ne soit pas prédicable *de pluribus,* mais seulement, conformément à Aristote, qu'une substance première ne l'est pas. A cela, Abélard répond que dans la troisième différence qui exclut de la définition du genre les noms prédicables *de pluribus in quale*, Porphyre a explicitement exclu, outre les différences, les seuls accidents qui sont « communia » ; « communia », Abélard comprend : prédicable de plusieurs différents par l'espèce. De là, la première différence (« prédicable de plusieurs ») n'excluait pas seulement les substances premières, mais aussi les accidents particuliers comme « haec albedo »,

[1] Comme « cette blancheur ».

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 521^{3-8} : « Quod si quis dicat a Porphyrio non esse exclusa particularia accidentia, sed particulares substantias, plano convincatur errore ex eo quod post subditur : 'A differentia vero et ab his quae communiter sunt accidentibus' etc., quod nihilo communia deterinaret, si aeque omnibus praedicari de pluribus concederet. »

puisqu'il n'y a plus à exclure après cette première différence, que les accidents « communs ». Il en résulte qu'aboutir à un résultat où l'on est conduit à soutenir que « haec albedo » est prédicable de plusieurs va bien contre l'autorité, en sortant du cadre logique fixé par Porphyre. On voit bien ici – au-delà du contenu philosophique – comment fonctionne la référence à l'autorité. Il peut sembler immédiatement absurde de poser qu'un prédicable individuel puisse être prédicable de plusieurs : il reste à montrer que cette absurdité est incompatible avec la lettre de l'autorité.

Dernier argument :

> Il y en a qui, alors qu'ils excluent les noms particuliers, précisent ainsi : « ce qui est prédiqué selon un seul et même mode, c'est-à-dire soit exclusivement *in essentia* soit exclusivement *in adiacentia* ». Mais, après cette solution, je demande encore, au sujet de la seconde différence [de la définition du genre] – « ce qui est prédiqué de plusieurs différant par l'espèce » - comment cette différence sert à exclure les espèces spécialissimes et les propres : en effet, la blancheur, selon un seul mode de prédication, à savoir *in adiacentia,* sera prédiquée de ce qui diffère par l'espèce, par exemple du cygne et de la pierre précieuse, comme la rationalité l'est du dieu et de l'homme[1].

Nouvelle position de repli : on n'admet qu'aucun nom particulier – de substance ou d'accident – n'est prédicable de plusieurs et on rejette la position qui avait conduit à soutenir que « haec albedo » est prédicable de plusieurs – de soi *in essentia* et de son sujet d'inhérence *in adiacentia.* Pour éviter cette conséquence, il faut poser que « être prédiqué » dans la description du genre ne doit pas s'entendre à la fois et inclusivement *in essentia* et *in adiacentia*[2] mais exclusivement selon l'un ou l'autre des deux modes. De cette manière, l'inconvénient susmentionné est bloqué : 1°) « haec albedo » étant un nom particulier est exclu par « prédicable de plusieurs » et 2°) les prédicables de plusieurs - les universaux donc - ont un seul mode prédication soit *in essentia* soit *in adiacentia,* mais n'ont pas à la fois les deux. Abélard attire l'attention, cependant, sur la seconde différence : celle-ci est posée pour exclure de la définition du genre les prédicats d'espèces

[1] LNPS, éd. Geyer, p. $521^{9\text{-}17}$: « Sunt quidam qui cum nomina particularia excludant, ita determinant : quod uno et eodem modo de pluribus praedicatur, scilicet ut vel in essentia vel in adiacentia. Sed etiam post illam solutionem quaero de secunda differentiam generis : quod praedicatur de differentibus specie, quomodo ad exclusionem specialissimorum et propriorum valeat, cum albedo uno praedicationis modo, scilicet in adiacentia, de differentibus specie praedicetur, utpote de cygno et de margarita, et rationalitas de deo et de homine. »

[2] Au sens où on posait que « haec albedo » est à la fois prédicable *in essentia* (d'elle-même) et *in adiacentia* (de Socrate).

spécialissimes et les propres. Personne ne conteste que la blancheur soit une espèce spécialissime : donc, elle doit être exclue par la seconde différence du genre. Seulement voilà : nous sommes dans la théorie des *respectus* et dans cette théorie, il est vrai que la blancheur *en tant qu'*espèce spécialissime n'est pas prédicable (« in essentia ») de ce qui diffère par l'espèce (les blancheurs particulières ne diffèrent pas l'espèce), mais il est vrai aussi qu'elle est, *en tant qu'*accident « commun », prédicable (« in adiacentia ») de ce qui diffère par l'espèce : la blancheur en tant qu'espèce spécialissime n'est pas prédicable de plusieurs différant par l'espèce - de là elle est exclue par la deuxième différence - *et* en tant qu'accident commun elle est prédicable *in quale* ou *in adiacentia* de ce cygne et de cette pierre précieuse qui diffèrent par l'espèce : de là, elle n'est pas exclue par la seconde différence. De même la rationalité n'est pas *in essentia* prédicable de ce qui diffère par l'espèce (soit de cette rationalité-ci ou de cette rationalité-là qui ne diffèrent pas définitionnellement mais seulement par le nombre) ; mais *in adiacentia,* elle est prédicable de ce qui diffère non seulement par le nombre mais aussi par l'espèce : le dieu, l'homme. De là, la blancheur ou la rationalité sont à la fois exclues et non-exclues par la seconde différence : en tant que non prédicable de ce qui diffère par l'espèce, elles sont exclues et en tant que prédicables de ce qui diffère par l'espèce, elles ne sont pas exclues. Abélard avait posé dans la LI (après avoir développé un argument similaire[1] à celui que nous venons de commenter) :

> Nous, en revanche, nous ne voulons pas que la même expression vocale soit accidentelle, générale ou spéciale, ni qu'une expression vocale signifiant une différence soit la même qu'une expression vocale signifiant le genre ou l'espèce ; par contre, nous disons que [les noms signifiant] les accidents et les différences sont seulement des adjectifs et [les noms signifiant] les substances et les genres seulement des susbtantifs[2].

De là, ce n'est pas le même prédicat « blancheur » qui, en tant qu'espèce, n'est pas prédicable *in essentia* de plusieurs différant par l'espèce et, en tant qu'accident commun, est prédicable *in*

[1] LI, éd. Geyer, p. 37^{24-29} : « Quippe albedinem quam et specialissimum et accidens dicunt et de hoc cygno et hac margarita specie differentibus praedicari annuunt, per quod tamen specialissima excludunt atque ideo ipsam albedinem et hoc quod species est, in secunda differentia ut speciem specialissimam excludunt, in ultima vero, quae est 'in quid', ipsam quaque excludunt ut accidens. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 37^{30-34} : « Nos vero eandem vocem accidentalem et generalem nolumus esse vel specialem nec eandem differentialem dicimus quam generalem vel specialem ; accidentia vero et diffentias sumpta tantum vocabula dicimus, genera autem vel species tantum substantiva sunt. »

adiacentia de plusieurs différant par l'espèce : d'où résulterait que le prédicat « blancheur » est à la fois exclu et non exclu par la deuxième différence du genre. Il faut reconduire l'opposition des propriétés dans les sujets de ces deux propriétés. Il y a deux prédicats : le substantif « blancheur » qui est prédicable *in essentia* de ce qui ne diffère pas l'espèce (de cette blancheur-ci et de cette autre-là qui sont des blancheurs) et le *nomen sumptum,* l'adjectif « blanc » qui est prédicable *in adiacentia* de ce qui diffère par l'espèce (de ce cygne et de ce joyau qui sont blancs). Seulement, dans ce cas, la théorie des *respectus* n'est plus maintenue, puisqu'il n'y a plus un seul sujet qui en tant que X est ceci et en tant que Y est cela, mais deux sujets différents : le nom substantif – qui seul est prédicable *in essentia* et le nom adjectif qui seul est prédicable *in adiacentia,* c'est-à-dire non pas, comme Abélard le précise aussitôt, les noms eux-mêmes mais ce qu'ils signifient[1].

C'est la même chose pour les sujets de l'universalité et de la singularité : les sujets – prédicats universels et prédicats individuels – sont opposés. Il y a opposition entre le sujet de l'universalité et le sujet de la singularité et c'est ce que permet la lecture *in voce.* La théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité est intenable. Maintenant, poser *in re* à côté d'une chose singulière une chose universelle « nobis non placet » : mais il y a bien deux sujets et non deux propriétés d'un même sujet. Là où il ne nous plaît pas de poser une opposition dans les choses, il nous reste à la poser dans les *voces,* c'est-à-dire en fait non entre deux « matières » sonores opposées mais entre des significations opposées, en l'occurrence ici par leurs contenus extensionnels. *La différence de propriétés est reconduite en une différence dans les sujets de ces propriétés : la théorie des respectus est dissoute*. Et on a compris que ce qui est vrai des noms génériques ou spécifiques et des noms différentiels ou accidentels vaut également pour les noms singuliers et les noms universels. L'opposition entre l'universalité et la singularité n'est pas une opposition de propriétés intensionnelles définitionnellement différentes et prédicables d'un même sujet ; l'opposition doit être reconduite dans le sujet de ces propriétés : les prédicats sont ou individuels ou universels et ils sont *opposita* par leur *nominatio* – l'extension de leur *domaine de vérité* est opposée ;

[1] « A quoi nous répondons qu'il convient ici que les *voces* ne soient pas prises comme des choses, mais que leurs propriétés soient distinguées selon leurs significations ». Cela ne veut évidemment pas dire qu'Abélard en revient à la théorie des *respectus* en faisant de la différence entre les prédicats universels et les prédicats singuliers une simple différence intensionnelle. Pour Abélard la signification des *voces* universelles est double et de manière absolument constante c'est par la signification extensionnelle (la *nominatio*) que les prédicats singuliers et universels s'opposent d'abord et irréductiblement.

ils sont ainsi contraires par leur signification extensionnelle: vrai *de uno solo* soit non prédicable de plusieurs / vrai *de pluribus,* soit prédicable de plusieurs, ce qui, comme nous le verrons a, malgré tout et inévitablement, une contrepartie *in re :* la cause extra-linguistique d'imposition n'est pas – aporétiquement – la même. Pour fonder l'imposition de tel nom propre, la *res discreta* suffit, pour le prédicat universel, non (« Quae [res] sicut discretae in se sunt, ita discrete ab eis [singularibus] significantur et intellectus eorum rem certam tenet quod universalia non habent »[1]). Et c'est bien sur cette opposition (d'extensions : dans le langage d'Abélard de *continentia*) que bute la théorie des *respectus :* « In primis inquirendum iudico, quomodo Porphyrius dicit praedicari de pluribus ad exclusionem individuorum (…) » Ainsi commençait la réfutation de la théorie des *respectus,* qui d'objection en objection bute toujours sur cette même opposition non dans l'intellection engendrée mais dans la contenance des deux types de prédicats et sur la distinction à faire dans la « cause » de cette différence de contenance qui n'est pas « idem ». Si nous entendions l'opposition entre prédicat universel et prédicat individuel au sens où l'entendent les partisans de la théorie des *respectus*, « semblablement « rationnel » serait posé à bon droit dans la définition de l'homme à l'exclusion de « mortel », parce qu'il n'y a rien de rationnel qui, en tant que rationnel, soit mortel »[2]. Et pourtant, c'est très exactement ce que pose non pas seulement Gauthier de Mortagne mais bien Boèce lui-même, tout à fait directement lorsqu'il affirme que l'opposition entre l'universalité et la singularité est analogue à l'opposition (uniquement quant à la définition et à l'intellection engendrée par elles) des deux propriétés – concavité et convexité – telle que cette opposition est relative non à l'objet lui-même - la ligne qui est la même - mais aux points de vue portés sur lui. Aucune ligne, en tant que concave, n'est convexe et réciproquement. De même, les propriétés « être rationnel » et « être mortel » sont opposées par la définition et l'intellection engendrée – aucun homme en tant qu'il est (intelligé comme) rationnel n'est (intelligé comme) mortel et réciproquement – sans être opposées par leurs sujets d'inhérence qui sont identiques. Le modèle que réfute Abélard en réfutant la théorie des *respectus,* c'est le modèle sur lequel est fondée la théorie du sujet unique de Boèce : une opposition qui n'est pas relative à l'objet considéré mais aux modes de considération de cet objet, non à la

[1] LI, éd. Geyer, p. 30^{6-10}.
[2] « Similiter etiam rationale in definitione hominis ad exclusionem mortalis bene ponitur, quia nullum rationale in eo quod rationale est, mortale est. » LI, éd. Geyer, p. 37^{19-21}.

res attenta, mais aux *attentiones*. Comment ne pas le voir ? Réfuter la théorie des *respectus,* c'est réfuter une interprétation particulièrement naturelle et évidente de ce modèle boécien.

Abélard ne commente le texte même de la théorie du sujet unique de Boèce ni dans les *Gloses sur Porphyre* de la LI, ni dans la LNPS, un fait particulièrement surprenant compte-tenu du rôle de solution définitive de l'aporie de l'universel que lui fait jouer Boèce (« His igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est »). On a vu que dans le *seul* texte (à notre connaissance) où Abélard cite la théorie du sujet unique de Boèce, il la réduit au fait trivial que dans les catégoriques « ceci est Socrate », « ceci est un homme » ou « ceci est un animal », c'est éventuellement la même *res* qui est nommée « Socrate », « homme » ou « animal ». On comprend bien que si c'est ce que signifiait pour Boèce la théorie du sujet unique, on voit mal comment il aurait pu en conclure que l'aporie de l'universel était, de cette manière, entièrement dénouée. La question est bien – comme Abélard l'a compris – non pas celle de la « res » actuellement nommée dans telle catégorique donnée qui ne fait de difficulté pour personne – mais celle du fondement *in re* de l'imposition du nom universel, de la *causa* de l'imposition: pour les *reales* – partisan de la théorie du sujet unique de Boèce – c'est la *res nominata* (qui est individuelle). Pour Abélard, c'est un statut définitionnel (i.e. specifique ou générique) d'objet, lequel n'est, problématiquement, réductible ni à une *res* (individuelle) ni à plusieurs. Ils ont en commun, cependant, de chercher un fondement extra-linguistique à l'imposition des noms universels – c'est une tâche qui est requise par le texte même de Boèce qui demande qu'on distingue l'intellection des genres et des espèces de celle « *vana et cassa »* de la chimère ou du centaure. Il doit y avoir au succès en termes de vérité de la prédication des universaux un raison objective, l'introduction des universaux n'étant pas réductible à une pure construction de l'esprit, c'est-à-dire à une simple convention linguistique. Le problème est donc de poser cette *causa* extra-linguistique dans un univers où il n'y a *in re* que des réalités singulières : c'est bien le problème que se donne pour tâche de résoudre la théorie du sujet unique – *in re* le fondement de ce qui est *in intellectu* universel, est singulier ; de là, l'intellection de l'universel n'est pas sans répondant dans la réalité extra-mentale, puisque ce qui est universel *in intellectu* est aussi ce qui est *in re* singulier. La théorie soutient : la chose individuelle et « sentita » suffit à fonder *in re* l'universel. On ne trouvera *aucun* texte d'Abélard qui soutienne cela. C'est le fait massif dont une interprétation du débat entre Abélard et les théories critiquées dans

la LI et la LNPS et qui sont toutes des variations sur le thème du sujet unique - comme nous pensons l'avoir suffisamment établi - doit, nous semble-t-il, partir. Pour Abélard comme pour les *reales,* il y a un fondement non-linguistique à l'imposition des noms universels : pour les *reales*, c'est une *res* (et il n'y a *in re* en acte - de manière effective - de *res* qu'individuelles) ; pour Abélard, c'est un statut définitionnel d'objet, tel qu'Abélard précise bien que 1°) différer par le statut n'est *rien d'autre* que différer par la définition, 2°) que le statut spécifique ou générique est la cause d'imposition de l'universel, laquelle est « en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses », 3°) que le statut n'est pas objectif au sens où il serait indépendant de l'esprit et, enfin 4°) qu'il est objectif au sens où il est « ex operatione naturae », c'est-à-dire qu'il n'est pas réductible, comme un nom, à une convention de notre esprit. Il en résulte que le statut, qui n'est pas du tout un objet (une *res*), correspond - c'est l'approximation *la moins* infidèle - à ce que nous appelons aujourd'hui une propriété définissante (« être X ») entendue au sens *objectif* et *intuitif* de ces termes, c'est-à-dire à la fois au sens où ce concept n'est pas réductible à une libre construction de mon esprit (il cause l'intellection, sans être réductible à *cette* intellection produite par *mon* esprit) et n'est pas réductible à un pur signe ou « lieu-tenant » posé *in fine* pour l'individuel[1] : nous avons noté qu'Abélard écrit que « omnis causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa est ». Clairement, cette *causa* doit avoir une consistance plus solide que celle d'un pur signe mis pour une série d'individus possibles, au sens où une série infinie ne peut être parcourue que de manière idéalisée, une idéalisation *inévitable* que nous n'allons pas manquer de *nommer* : et c'est elle - selon le texte même d'Abélard - que nomme le statut définitionnel d'objet dont on comprend qu'il est irréductible plus avant. On aboutit ainsi à la conclusion de la réfutation des partisans de la troisème théorie, celle de l'universel-*respectus :*

> Haec contra illorum sententiam, qui eandem rem universalem et particularem esse disserunt, dicta sufficiant[2].

[1] Autrement dit, si on veut transposer, Abélard admet une distinction qui, sur le plan fondamental, est beaucoup plus proche de la distinction entre concept et objet telle que reçue par Frege que des théories nominalistes contemporaines.
[2] LNPS, éd. Geyer, p. 521^{18-20}.

* *
*

. *Deux résultats.*

On peut maintenant faire deux constats :

1°- Aucune des théories critiquées ne posent l'existence *actuelle* hors de la pensée d'entités universelles, y compris pour la théorie de l'essence matérielle, un point important à souligner. Il ne s'agit pas simplement, pour ces théories, de respecter l'évidence sensible (et triviale) de la séparation « loco-temporelle » des objets, mais de poser un principe ontologique qui n'admet pas au nombre des entités réelles d'entités *irréductibles* à des entités individuelles. Il y a, bien entendu, de nombreuses théories réalistes qui admettent - quoi qu'il en soit de l'évidence sensible : la réalité ne s'y réduit pas nécessairement - des entités irréductibles à la séparation *numero* de l'individuel. Ce n'est pas le cas des *reales* critiqués par Abélard. Le principe de la réductibilité à l'individuel est posé de manière non ambiguë par les *reales* concernés par la critique d'Abélard: (T1) n'est pas soutenu par les *reales* (en tous cas ceux critiqués par Abélard). Ce point est amplement confirmé par le texte publié par J. Dijs (*Quoniam de generali*) et qu'on peut attribuer à Gauthier de Mortagne : « Est autem primum propositum sententiae nostrae : quidquid est est individuum »[1]. Mais c'est la même chose pour la théorie de l'essence matérielle, qui est sans aucun doute la théorie critiquée dans *Quoniam de generali*. L'auteur de ce texte précise, en effet, que « selon leur doctrine aussi [il s'agit de la théorie de l'essence matérielle], tout ce qui existe, est un individu » (« quidquid enim existit, *etiam secundum eorum sententiam*, individuum est»)[2]. Ce point est entièrement confirmé par P3 (« Nulla essentialiter existunt nisi sola individua », éd. Y. Iwakuma, p. 45 et « Itaque genera et species inquantum sunt universalia nihil dicuntur esse », éd. cit., p. 45). C'est encore la même chose, pour la théorie de l'universel-*collectio* telle qu'elle se réclame de Boèce : *in re* la collection n'est rien d'autre que les individus qui la composent, point confirmé par le Pseudo-Joscelin (« […] tota collectio […] essentialiter multa sit », éd. P. King, § 85, une *tota collectio* qui n'est une et non multiple qu'au sens de la *cogitatio collecta* de Boèce*,* éd. cit., § 86). Bref, aucune des théories critiquées - et cela y compris pour ceux qui les critiquent -

[1] J. Dijs, éd. cit., § 26, p. 103.
[2] J. Dijs, éd. cit., § 16, p. 100.

ne soutenait l'existence actuelle *in re* de quoi que ce soit d'universel, au sens où cet universel ne saurait être réduit en acte à une ou plusieurs entités individuelles. Comment des théories qui posent que « seuls les singuliers existent » (soit P3, *Quoniam de generali* et le Pseudo-Joscelin) pourraient-elles fonder *in re* – comme elles veulent le faire – l'universel sans adopter un principe de réductibilité de toutes les entités réelles à des entités singulières ? C'est impossible et la théorie du sujet unique de Boèce est *essentielle* à ces théories, comme en témoigne le texte de P3, de *Quoniam de generali* ou du Pseudo-Joscelin. Et comme nous sommes rigoureux dans notre analyse de ces théories, nous allons tenir compte de déclarations ontologiques aussi *claires* et aussi constantes (selon les sources) : (T1) n'est pas soutenu – il n'y a pas *essentialiter* et *actu* d'entités non individuelles en dehors du geste abstractif de la *ratio.* L'ontologie des trois théories en question est une ontologie réduite à l'individuel au sens où toutes les entités réelles peuvent être réduites – selon trois modalités différentes – à une ou plusieurs entités individuelles, selon les *textes* (un principe évidemment faux pour de très nombreuses théories réalistes, y compris des théories professant le réalisme de l'universel *in re* : qu'il y ait une nature commune qui ne puisse exister séparée de l'individuel ne veut pas dire qu'elle puisse être réduite à l'individuel et au sensible – il faut, pour cela, un pas de plus qui est franchi dans les théories des *reales*). Ceci dit, comme nous l'avons souligné et uniquement pour la théorie de l'essence matérielle, on ne peut pas exclure qu'il y ait eu des formulations de la théorie de l'essence matérielle qui ne respectaient plus la théorie du sujet unique de Boèce. Mais ce que nous voulons faire remarquer c'est que la théorie de l'essence matérielle visée et critiquée par Abélard dans la LI, par le partisan de la théorie de l'universel-*respectus* dans *Quoniam de generali* et par le partisan de la théorie de l'universel-*collectio* dans le Pseudo-Joscelin est comprise par eux trois comme étant une version (intenable) de la théorie du sujet unique. Que la théorie du sujet unique soit soutenue par les partisans de la théorie de l'essence matérielle est un élément *nécessaire* – comme nous l'avons vu – de la réfutation de cette théorie dans ces trois textes. Pour la LI, c'est évident : les différences contraires qui sont dans le même genre ne sont aussi dans le même individu – une conséquence inadmissible[1] – que si le

[1] Il en résulte en effet soit l'impossible (deux contraires - inccompatibles par leurs extensions – sont dans le même sujet individuel : ce qui est impossible pour tout le monde) soit que finalement les deux formes ne soient pas contraires dans l'individu ou que leur contariété soit purement intensionnelle (et non extensionnelle), ce qui implique – comme le sujet unique est asserté – qu'elles ne soient pas contraires non plus dans le genre (ou que la division du genre

sujet de l'universalité et le sujet de la singularité sont identiques (tel qu'il en résulte que si les formes contraires sont en l'un (le genre), elles sont aussi dans l'autre (Socrate)) ; et pour les deux autres textes, nous avons montré que l'argument de l'âne ubiquiste ne peut tenir *que* si la théorie du sujet unique - l'identité réelle et actuelle de la *materia informis* et de la *materia informata* - est assertée, soit la version « matérielle » de la théorie du sujet unique. Pour tous ces auteurs, la théorie du sujet unique est un élément *contraignant* de la théorie, puisque qu'on peut s'appuyer sur lui pour réfuter la théorie. Comprenons bien : on peut penser que tous ces *dialectici* se comprenaient entre eux ; or, dans la compréhension d'Abélard, de Gauthier de Mortagne ou du Pseudo-Joscelin, la théorie de l'essence matérielle pose l'identité réelle et actuelle de la *materia informis* et de la *materia informata* et on note que, si cette identité n'est plus posée, alors leurs arguments ne portent plus. Guillaume de Champeaux, Joscelin de Soissons, Gauthier de Mortagne, ou Albéric de Paris soutiennent selon toute vraisemblance des théories de l'universel qui veulent combiner le principe ontologique « quicquid est, est individuum » et la non-vanité de l'intellection engendrée par l'universel : il n'y a pas, pour eux, *in re* de natures communes *au sens de* natures non réductibles à une entité individuelle et discrète – non réductible à cette *materia informata*-là ; ne confondons pas les *reales* du douzième siècle avec les réalistes scotistes (ou thomistes) du quatorzième siècle : la problématique n'est pas la même. Les *reales* ne sont pas réalistes en ce sens-là (même si nous allons voir qu'ils le sont mais en un sens tout différent). Ils s'inscrivent dans le cadre ontologique du *Second commentaire sur Porphyre* de Boèce qui pose la réductibilité de toutes les entités réelles à des entités individuelles. On comprend bien qu'un tel principe n'est nullement évident (ou trivial). On peut – à notre avis, en contradiction avec les textes de P3, de *Quoniam de generali,* du Pseudo-Joscelin et de la LI – soutenir que les *reales* critiqués par Abélard soutiennent un principe admettant l'irréductibilité de certaines entités réelles à des entités individuelles, mais – *même si c'était le cas* – l'important est de noter que *si on supprime cette clause ontologique en adoptant la clause contraire (toutes les entités réelles sont réductibles à des entités individuelles), l'argumentation d'Abélard contre ces théories reste rigoureusement intacte. Ce n'est pas cette irréductibilité qui constitue le fond de la critique d'Abélard*. La renonciation à cette clause d'irréductiblité entre l'universel et le

ne soit pas interprétable extensionnellement), une conséquence fatale à toute interprétation extensionnelle consistante de l'arbre de Porphyre.

singulier - c'est-à-dire au réalisme dans ce sens-là - ne peut en aucune façon désarmer la critique par Abélard de ces théories (comme nous croyons l'avoir suffisamment établi). De plus, nous avons noté que les arguments d'Abélard dans la LI ne portent que si cette clause d'irréductibilité n'est pas soutenue. Nous pensons que cette clause d'irréductibilité n'est pas compatible avec les affirmations d'Abélard selon lesquelles toutes les théories qu'il critique comme attribuant l'universalité à la *res* pose que « cum in se sit universale, *idem* par advenientes formas singulare sit » (pour la théorie de l'essence matérielle) ou que « *eosdem* quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam […] » (pour la théorie de la *collectio* et la théorie des *respectus*). Ces affirmations ne sont pas compatibles avec un principe ontologique admettant au nombre des entités réelles des entités *non-réductibles* à des entités individuelles. Dans la compréhension qu'en a Abélard comme dans les déclarations ontologiques qu'on peut lire dans P3, dans *Quoniam de generali* ou dans le Pseudo-Joscelin, ce principe d'irréductibilité n'est pas soutenu mais *nié* (la théorie du sujet unique est assertée). Il faut que nous en tenions compte dans nos analyses du sens philosophique de la réfutation par Abélard de ces théories. Admettre qu'il y a au départ de nos contructions mentales des entités données et réelles (même si elles ne sont pas trivialement données à la sensation) qui ne peuvent être réduites à des données singulières et, en particulier, aux données singulières de la sensation constitue un type de réalisme qui, de fait, n'est ni assumé ni même, en réalité, soutenu par ces trois variations sur le thème du sujet unique de la singularité et de l'universalité que sont les trois théories critiquées par Abélard dans la LI. Ces théories ne soutiennent pas ce réalisme-là (dont le noyau platonicien est évident) parce qu'elles se veulent une extrapolation de la solution boécienne à l'aporie de l'universel, une solution qui adopte le principe – contraire – de la réductibilité du sujet des concepts définitionnels à une réalité singulière et, en plus, sensible, bien que, très énigmatiquement, déclarée « incorporelle ». Il y a des théories réalistes qui situent au départ de l'abstraction (et de nos constructions mentales) des entités non réductibles à une donnée singulière (et sensible) ou à une pure combinaison de données telles. Mais dans les théories des *reales* telles qu'elles sont exposées dans la LI et dans la LNPS, il n'est jamais nécessaire de poser au départ de l'abstraction une donnée non singularisable ; par contre, il y a une confusion massive entre objet (*res :* extension) et concept (*status generalis vel specialis :* intension): il y a au départ de l'absraction une donnée

conceptuelle (incorporelle dit Boèce) mais projetée dans la *res,* et dans la *res* individuelle telle qu'elle est donnée à l'espérience sensible, au *sensus* : cette *materia* individuée ou individuelle-là. Le réalisme conceptuel (antique ou moderne) n'implique pas de réifier les concepts, de brouiller la frontière entre objet et concept (entre intension et extension) au point de les identifier l'un à l'autre et attribuer au platonisme ou à ses rémanences dans l'aristotélisme une telle confusion serait sans aucun doute philosophiquement et historiquement une erreur. La distinction à faire entre ces deux genres de réalismes est, donc, profonde dans la mesure où la théorie du sujet unique que les *reales* critiqués dans la LI extrapolent est une théorie qui est fondée sur une tendance *anti-platonicienne* de l'aristotélisme (la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques a pour fonction de faire pièce au réalisme mathématique qui est le cœur même du platonisme)[1]. La théorie du sujet unique durcit le réalisme de l'universel *in re,* en posant que le sujet de l'universalité est réductible à une réalité singulière et sensible, une clause de réductibilité finale et absolue qui dépend d'une extrapolation du modèle de l'abstraction mathématique aux substances secondes qui, comme telle, est totalement non attestée chez Aristote lui-même (et dont la saveur anti-platonicienne n'est pas douteuse). Par ailleurs, nous avons noté que, pour Abélard, le platonisme et ses rémanences dans l'aristotélisme ne sont pas l'enjeu de la critique des *reales*, tout simplement parce que 1°) les *platonici* n'attribuent pas du tout l'universalité à la *res* mais, dans le triangle sémantique du *Peri ermeneias,* à l' *intellectus,* en l'occurrence aux intellections divines et 2°) parce que, pour Abélard, la différence entre Platon qui pose que le sujet du genre non seulement peut être intelligé *extra sensibilia* mais aussi peut subsister *extra sensibilia* et Aristote qui pose que le même sujet peut seulement être intelligé *extra sensibilia,* est plus verbale que réelle. Donc, les *reales*[2] 1°) ne posent pas *in re* l'existence d'entités non réductibles à des entités individuelles et 2°) soutiennent une thèse qui, pour Abélard, n'a rien à voir avec la *sententia* imputée à Platon, une *sententia* qui ne diffère que verbalement de celle d'Aristote. On a vu qu'Abélard, loin de chercher à « dé-platoniser »

[1] La question de savoir si la théorie abstractioniste de Boèce est fidèle ou non à la théorie abstractionniste d'Alexandre d'Aphrodise est une question différente. Sur ce point nous ne pouvons que renvoyer à l'ouvrage fondamental d'A. de Libera, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction,* Paris, 1999 et, récemment, à M. Rashed, *L'essentialisme d'Alexandre d'Aphrodise,* Paris, 2007. Quant nous parlons de théorie abstractionniste nous envisageons uniquement ici la théorie de Boèce, c'est-à-dire la manière dont Boèce comprend l'abstractionnisme d'Alexandre, étant entendu que les textes mêmes de ce dernier sont inaccessibles pour tous les partenaires du débat au XIIe siècle.

[2] Ceux visés par Abélard dans ses deux logiques.

Aristote, veut montrer que de Platon à Aristote la différence est plus verbale que réelle. Quel est alors l'enjeu de la critique des *reales* par Abélard, si cette critique laisse intacte le noyau platonicien de l'aristotélisme (qui n'est pas critiqué) et si aucune des théories critiquées ne soutient l'existence *in re* d'entités irréductibles à l'individuel ? Ces théories ont en commun – on l'a vu – non pas le platonisme ou ce qu'il y a de platonisant dans l'aristotélisme (ce qui est inexact dans tous les textes disponibles) – mais bien la théorie du sujet unique de Boèce, une théorie non aristotélicienne inspirée de l'empirisme (très loin de Platon…) d'Alexandre d'Aphrodise. On a vu que cette théorie est une application d'un modèle abstractionniste - réservé par Aristote aux idéalités mathématiques - à la théorie des catégories. Cette théorie est une théorie empiriste et anti-platonicienne. Elle étend aux catégories une théorie qui se veut alternative au réalisme mathématique de Platon. Et les trois théories critiquées par Abélard n'ont pas en commun le réalisme platonicien (il ne s'agit évidemment pas de la théorie des Idées) mais bien la théorie du sujet unique de Boèce telle qu'inspirée de l'abstractionnisme d'Alexandre d'Aphrodise. Cette théorie abstractionniste n'a jamais été appliquée par Aristote aux susbtances secondes, ce qui est – justement – un signe clair du réalisme d'Aristote (les « substances secondes » d'Aristote sont bien trop « réelles » pour être réduites au même statut ontologique qu'un abstrait mathématique). Si l'on contextualise les théories critiquées en évitant de les essentialiser (« réfutation du réalisme »), on s'aperçoit que ce qu'ont en commun ces trois théories, c'est la théorie du sujet unique de Boèce, théorie qu'elles tentent de clarifier et qu'elles veulent confirmer en la « durcissant ». En effet, cette théorie, comme on l'a vu, est obscure mais elle est essentielle, cependant, à un moment où le seul accès à Aristote est Boèce et où cette théorie se présente comme menant à la solution des apories fondamentales de la logique aristotélicienne : la distinction entre substance première et substance seconde dans le traité sur les *Catégories* et, partant, l'énigme des futurs contingents dans le *Peri ermeneias.* Cette théorie fait donc beaucoup de travail. Il faut donc – pour clarifier le débat – distinguer trois éléments : a) le platonisme, soit dans la version connue d'Abélard (par Priscien, Chalcidius et Augustin) la théorie des Idées divines, une théorie qu'Abélard n'entreprend pas de réfuter ; b) la distinction aristotélicienne entre *ousia protê* et *ousia deutera,* distinction qu'Aristote lègue à la postérité comme un *problème,* une aporie qu'il ne songe pas à résoudre par une extension aux substances secondes de la théorie abstractionniste

des idéalités mathématiques – une théorie anti-réaliste et anti-platonicienne ; et, enfin, c) la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité de Boèce qui franchit le pas consistant à généraliser aux substances secondes la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques, dans l'intention de dénouer définitivement l'aporie de l'universel : « His igitur terminatis, omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est ». Ce que nous voulons faire remarquer, c'est que si on mélange le point « b » avec le point « c » sous la dénomination vague de réalisme « immanentiste », les enjeux réels du débat entre les *reales* et Abélard deviennent complètement inintelligibles. La seule distinction entre réalisme *ante rem* et réalisme *in re* ne peut suffire ici parce qu'elle masque la distinction qui est capitale pour la compréhension des théories réellement soutenues par les *reales* entre le point « b » et le point « c ». Si on confond ces deux points, on ne peut plus 1° - faire place à ces textes des *reales* où ceux-ci proclament une ontologie strictement réduite à l'individuel et 2° - saisir le point central de la critique d'Abélard : non pas la position hors de la pensée d'une entité universelle en tant que telle (et non réduite à autre chose) mais la *confusion* entre la cause d'imposition du nom universel (la statut « être X ») et une chose qui *essentialiter* et *actu* est singulière (la « chose qui est X »), et qui, identiquement, est *conçue*, selon trois modalités différentes, comme universelle en acte. C'est bien la théorie du sujet unique qui est réfutée et l'ontologie de cette théorie est une ontologie réduite à l'individuel (il n'y a pas *in re* d'entités non-singulières). Dans le cadre de « b », on ne peut pas affirmer absolument une telle ontologie : il y a bien problématiquement des *ousiai* qui sont secondes et qui sont distinctes - autrement que par abstraction - des *ousiai* qui sont premières. Pour saisir l'armature conceptuelle cohérente de théories qui *à la fois* 1- nient l'existence actuelle *in re* d'*essentiae* non individuelles et 2- attribuent l'universalité à la *res*, « b » (le réalisme proprement aristotélicien) ne peut pas suffire, il faut en plus « c » (l'extension *non aristotélicienne* de la théorie abstractionniste aux substances secondes soit la théorie du sujet unique qui pose 1°- qu'il n'y a pas hors de la pensée d'entités non réductibles à l'individuel et 2°- que le *même* sujet - la même *res* - qui est *in abstracto* et *in intellectu* universel en acte est aussi *in concreto* et *in re* singulier en acte). Pour comprendre la structure interne des théories des *reales* « b » ne peut pas suffire, il faut plus, c'est-à-dire « c », parce que les théories en question refusent (T1) soit l'existence en dehors de l'abstraction et *essentialiter* d'entités non réductibles à l'individuel et posent (T2) : la *res* qui est *in*

intellectu universelle est *in re* singulière, soit l'équation : « causa impositionis universalis nominis = res », la thèse fondamentale des dits *reales,* par contradistinction avec la thèse d'Abélard : 1°) *universale est nomen,* c'est-à-dire 2°) « causa impositionis universalis nominis = status quod non est res ». La thèse constante d'Abélard est qu'il n'est pas possible d'identifier la cause de l'imposition du nom universel avec la ou les choses qu'il nomme : comment ne pas voir qu'il s'agit ici de la négation de la théorie du sujet unique et comment ne pas voir que cette négation est philosophiquement et historiquement capitale puisque 1°) la théorie du sujet unique est la théorie qui, selon Boèce, résout définitivement l'aporie de l'universel, et par extension l'aporie des futurs contingents (c'est, donc, un élément *central* du dispositif philosophique de Boèce et de ce qu'on peut appeler l'*epistemê* boécienne) et 2°) cette même théorie est le *seul* point de recoupement - sur le fond - entre les théories des *reales* qu'Abélard *choisit* de réfuter et qui sont, par ailleurs, fort différentes entre elles ?

On a vérifié que chacune des trois théories critiquées trouve son fondement nulle part ailleurs que dans les textes de Boèce et dans la solution qu'il propose en s'inspirant du très anti-platonicien Alexandre d'Aphrodise à l'aporie de l'universel. Toutes soutiennent la théorie du sujet unique de Boèce : 1° - c'est le *même* sujet (la même *essentia*) qui est individuel avec toutes les conditions qui le particularisent et sans lesquelles il n'existe pas hors de la pensée et qui est universel, abstraction faite de toutes ces conditions ; 2° - ce sont les mêmes qui hors de la pensée sont « discrets par toute la quantité de leur essence », singuliers donc, et sont un universel – une espèce, un genre – en tant qu'il sont rassemblées par la pensée (« cogitatio collecta ») sous le rappport de leurs humanités ou de leurs animalités respectives ; 3° - c'est le *même* sujet qui, en tant qu'il est homme, ne diffère pas de tous les autres hommes (et, donc, est universalisable ou commun), et qui, en tant qu'il est Socrate, est différent de tout homme, et, donc, strictement singulier. La question n'est pas de savoir si la communauté de l'universel n'existe – n'est actuelle – que dans la pensée ou aussi hors de la pensée – toutes ces théories sont des théories de l'abstraction et donc refusent (T1) – mais de savoir si et comment le(s) même(s) sujet(s) qui est (ou sont) un universel *in intellectu* - une espèce, un genre - est singulier (ou sont singuliers) *in re.* Le vrai débat porte sur « c », et c'est ce qu'on ne peut pas saisir si on confond « b » et « c » sous la dénomination vague de réalisme immanentiste ou de réalisme *in re.* Entre le réalisme

platonicien (« a ») et l'abstractionnisme d'Alexandre d'Aphrodise/Boèce (« c »), il y a l'aristotélisme d'Aristote qui, clairement n'est réductible ni à « a », *ni à « c »* : « c » n'est pas une théorie aristotélicienne ; elle est une tendance du commentaire d'Aristote qui vise à le « dé-platoniser » au maximum en réduisant les *« ousiai »* secondes au même statut ontologique d' « abstraits » que celui des idéalités mathématiques selon Aristote. Pour Boèce, l'ancrage *in re* de ces abstraits est réductible à une donnée individuelle et sensible, exactement comme la ligne (« incorporelle » : elle n'a qu'une dimension) a son être dans ce corps singulier-là où elle est visuellement perçue. Les théories des *reales* sont – un peu par la force des choses : on lit Aristote à travers Boèce – des théories qui adoptent « c » en tentant de le clarifier. Chacune des trois clarifications centre son analyse sur un aspect précis du commentaire boécien : pour la théorie de l'essence matérielle, on a la théorie du sujet unique et l'individuation par les formes (accidentelles) ; pour la théorie de l'universel-*collectio,* on a la théorie du sujet unique et l'assimilation de l'espèce ou du genre à une *cogitatio collecta ex individuorum substantiali similitudine ;* enfin, pour la théorie de l'universel-*respectus,* on a la théorie du sujet unique et l'image géométrique de la ligne concave sous ce *respectus* et convexe sous le *respectus* opposé. Maintenant, le point central, décisif, est le suivant : *même* en admettant que ces théories soutiennent (T1) (il y a des entités réelles non réductibles à des entités individuelles – ce qui, à notre sens, est incompatible avec P3, *Quoniam de generali* et le Pseudo-Joscelin), *la suppression de (T1) n'affecte en rien les théories en question* et les objections qu'Abélard leur fait. Nous ne nions pas absolument qu'on puisse lire les théories des *reales* comme posant des entités universelles non particularisables, c'est-à-dire comme soutenant (T1): nous faisons simplement remarquer que cette lecture ne peut pas se recommander de la LI (pas plus d'ailleurs que de P3, de *Quoniam de generali,* ou du Pseudo-Joscelin). A lire Abélard, ces théories restent *intactes* et restent *fausses*, *même si on supprime (T1)*. Par contre, si on supprime (T2), soit la théorie du sujet unique (et l'équation « causa = res »), elles s'effondrent toutes les trois immédiatement et de manière non-ambiguë et c'est bien pourquoi la réfutation d'Abélard s'appuie sur ce point précis. Ces trois théories sont indifférentes à la réception ou à la négation de (T1). Par contre, selon qu'on soutient (T2) ou qu'on le nie, ces théories se maintiennent ou disparaissent. De là, même si on veut faire soutenir à ces théories (T1) – ce qui nous paraît incompatible avec

les sources que nous avons avancées[1] -, (T1) *n'est pas le point décisif*. La position sur (T1) est secondaire : par exemple que l'identité d'essence entre Socrate et Brunellus existe[2] en dehors de la pensée ou seulement quand la pensée abstrait Socrate et Brunellus des conditions formelles sans lesquels ils ne sont jamais trouvés *in re* ne change strictement rien à l'objection d'Abélard : sur le plan logique, c'est-à-dire *in intellectu,* dans cette théorie « Socrate est Brunellus » est dérivable, une proposition qui n'est pas moins ruineuse sur le plan d'une application consistante du principe d'extensionnalité (la *differentia numero*) *in intellectu* qu'*in re.* De même, que la collection de tous les hommes soit posée dans son unité – en tant qu'elle diffère des individus qu'elle rassemble – *in re* ou *in intellectu,* la situation est la même : l'univocité de l'universel est ruinée à moins d'admettre que « n = n + 1 » puisse être vrai, ce qui n'est pas plus admissible *in intellectu* qu'*in re.* De même que la différence entre prédicat universel et prédicat singulier soit une simple différence intensionnelle de définitions et de *respectus* et non une différence entre les extensions des deux prédicats en question – bref qu'on confonde extension et intension – n'est pas moins inadmissible *in intellectu* – sur un plan *purement logique* – qu'*in re* sur un plan plus largement ontologique. Que les théories des *reales* soutiennent (T1), c'est-à-dire une ontologie non réduite à l'individuel ou qu'elles nient (T1) - ce qui est le cas -, elles sont *dans les deux cas* fausses : c'est *in intellectu,* au niveau sémantique et logique, qu'elles sont intenables. C'est la différence fondamentale entre la réfutation des différents types de réalismes par Ockham et la réfutation des *reales* par Abélard. Chez Ockham, le débat est avant tout ontologique, un point très clair dans le propos d'Ockham : ces théories sont fausses parce qu'elles ne respectent pas la stricte singularité de toute entité réelle. Il ne s'agit pas de cela chez Abélard : les théories des *reales* sont fausses parce qu'elles sont *sémantiquement et logiquement* intenables. La réfutation d'Abélard se tient sur un terrain logique et sémantique : pour la théorie de l'essence matérielle, c'est l'inconsistance du principe (logique) d'extensionnalité – « Socrates est Brunellus » est dérivable (*in abstracto* et *in intellectu*) ; pour la théorie de l'universl-*collectio,* c'est l'unité *sémantique* (l'univocité) de l'universel qui est ruinée ; pour la théorie de l'universel-*respectus,* c'est la distinction entre signification extensionnelle et signification

[1] Mais nous ne pouvons pas exclure, bien entendu, qu'ils puissent y en avoir d'autres. Nous parlons des *reales* en tant qu'ils sont critiqués par Abélard et, dans la présentation de ces trois théories dans la LI, comme d'ailleurs dans leur réfutation, (T2) est central.
[2] Autrement qu'à titre de potentalité inactualisable *in re.*

intensionnelle. La réfutation d'Abélard se tient sur un terrain logique et sémantique et il n'y a rien de comparable dans la réfutation des réalismes chez Ockham, où le fond de l'argumentation est ontologique. Si on ne partage pas les présupposés ontologiques d'Ockham[1], l'argumentation d'Ockham tombe (mise à part la discussion de ce que A. de Libera appelle le « réalisme grossier »). Par contre qu'on admette (T1) ou qu'on le rejette, l'argumentation d'Abélard reste intacte. Le passage du domaine *in intellectu* au domaine *in re* n'est pas décisif chez Abélard. La réfutation se tient sur un terrain avant tout sémantique et logique ; elle est interne au domaine *in intellectu* : l'universel est - *in re* ou *in intellectu,* peu importe - *l'unité dans la multiplicité* et aucune des trois théories ne respecte ce fait logique et sémantique. Abélard est d'abord un logicien et les difficultés que rencontrent les trois interprétations disponibles de la solution définitive de l'aporie de l'universel sont d'abord des difficultés sémantiques et logiques : la première théorie ruine la pluralité de l'universel – elle fonde *in re* l'univocité de l'universel mais ruine sa pluralité extensionnelle ; la seconde théorie fonde *in re* la pluralité extensionnelle de l'universel mais ruine son univocité ; la dernière théorie confond radicalement extension et intension et ruine toute interprétation consistante de la distinction entre *significatio rerum* (signification extensionnelle) et *significatio intellectus* (signification intensionnelle). L'universel est l'un dans le multiple ; la première théorie fonde l'unité en ruinant la multiplicité, la deuxième théorie fonde la multiplicité en ruinant l'unité et la troisième confond l'unité (l'unité intensionnelle) de l'universel et la multiplicité (la pluralité extensionnelle) de l'universel (puisque la diversité entre prédicats singulier et universel n'est pas, comme elle doit l'être, extensionnelle mais intensionnelle). La question de la réception ou non de (T1) n'est pas décisive. C'est un fait. D'une part, nous avons montré que, historiquement, (T1) n'est soutenu ni par P3, ni par le Pseudo-Joscelin, ni par *Quoniam de generali* (c'est-à-dire par les trois meilleurs témoins que nous ayons de théories très proches de celles critiquées par Abélard) et, d'autre part, sur le plan théorique, nous avons remarqué que l'ajout ou la suppression de (T1) laissent rigoureusement intacts les

[1] En particulier, ce que A. de Libera nomme le « principe de La Boétie », qui pose que « toute chose est *par elle-même* ou i*dentique* ou différente d'une autre » (*La Querelle des universaux,* Paris, 1996, p. 414) est évidemment un principe ontologiquement clair mais épistémologiquement éventuellement plus difficile à comprendre. Nous allons voir que, pour Abélard, on peut seulement soutenir que « toute chose est par elle-même différente d'une autre » ; autrement dit, pour Abélard, le « principe de la La Boètie » est faux. Or, la réception de ce principe est absolument nécessaire, comme le remarque A. de Libera, à la réfutation des réalismes chez Ockham.

inconvénients des trois théories critiquées : même si l'universel n'existe *comme tel* que postérieurement à l'acte qui abstrait le sujet unique des conditions sans lesquelles il n'a pas d'existence concrète hors de la pensée puisque « nulla essentialiter existunt nisi sola individua » (P3) et que « quicquid est, est individuum » (*Quoniam de generali*), les objections qu'Abélard fait à chacune de ces trois théories demeurent absolument intactes et, en aucun cas, l'abandon de (T1) ne pourrait suffire à désarmer ces objections[1]. *La critique des reales par Abélard demeure intacte que (T1) soit soutenu ou nié.* Qu'on s'en tienne à une ontologie strictement réductible à l'individuel (comme c'est le cas de P3, de *Quoniam de generali* ou du Pseudo-Joscelin), ou qu'on admette sous une forme ou une autre (T1), les théories en question restent intenables dans les deux cas. C'est le point central sur le plan philosophique. (T1) n'est pas le point décisif dans ce débat : le point central, c'est (T2), c'est-à-dire la théorie du sujet unique qui pose que le sujet de l'universalité (ce qu'Abélard nomme la cause naturelle de l'imposition du nom universel) est identique au sujet de la singularité : soit une ou plusieurs *res* (et il s'agit de *res* sensibles, selon Boèce) qui, pour tout le monde, sont *in concreto* et hors de l'abstraction, individuelles. La vraie thèse de ceux qui attribuent l'universalité à la *res* n'est pas (T1) (soit : il y a *in re* des entités non-réductibles à l'individuel) mais (T2) : « causa impositionis universalis nominis = res » (telle que, hors abstraction, la *res* en question est *individualis* et *sentita*).

A. de Libera remarque que « la thèse centrale des réalistes est : (T2') l'universel est distinct des singuliers, thèse appuyée sur une reformulation de (PP) [pour « Présupposé Platonicien »] en (PP') : à toute abstraction intellectuelle justifiée doit correspondre une *distinction* [souligné par l'auteur] dans l'être »[2]. C'est (PP') qui est au centre de la réfutation des réalismes par Ockham au quatorzième siècle mais il ne s'agit pas du tout de cela, deux siècles plus tôt, dans la réfutation de *reales* qui posent, au contraire, qu'en dehors de l'abstraction intellectuelle il n'y a pas de distinction réelle – *essentialiter* – entre le sujet de l'universel et le sujet du singulier. C'est même – comme on l'a établi – leur thèse *centrale :* le sujet de l'universalité *in intellectu* est non pas distinct mais rigoureusement identique - *idem numero* - avec le sujet de la singularité *in re.* A la différence *in abstracto* entre le sujet de l'universel et le sujet du singulier ne correspond aucune différence *in re,* parce que « *eadem*

[1] Si tant est qu'il soit simplement possible – sans contradiction – de soutenir à la fois (T1) – il y a des entités réelles non réductibles à l'individuel et (T2) – la théorie du sujet unique.
[2] A. de Libera, *La Querelle des universaux,* Paris, 1996, p. 393.

teste Boethio et subsistunt singularia et intelliguntur universalia » (LI, éd. Geyer, p. 11[8-9]). Il n'y a pas, indépendamment de l'abstraction, de différence *réelle* (*in re*) entre le sujet de l'universel et le sujet du singulier. C'est la thèse distinctive de tous les *reales* critiqués par Abélard dans la formulation même qu'il choisit d'en donner dans la LI (soit ce que nous avons nommé (T2)). Faire soutenir (PP') à ces théories est clairement incompatible avec ce qui est effectivement soutenu dans P3, dans *Quoniam de generali* ou dans le Pseudo-Joscelin[1]. En fait, on risque de confondre un débat autour d'une interprétation réaliste (avec (PP')) ou nominaliste (avec Ockham) de la *distinction* entre l'universel et le singulier (et finalement entre concept et objet) et un débat autour de (T2), c'est-à-dire de la théorie abstractionniste du sujet *unique* de la singularité et de l'universalité, soit la thèse « causa impositionis universalis nominis = res », thèse que soutiennent les *reales* et que réfute Abélard. Celui-ci ne reproche pas aux *reales* de soutenir quelque chose comme (PP'), c'est-à-dire d'ancrer dans l'être une *distinction* entre le sujet de l'universalité et le sujet de la singularité, mais de confondre le fondement naturel des universaux avec une ou plusieurs choses (singulières *in re*), c'est-à-dire de poser (T2), soit « causa = res ». Ce n'est pas le même débat. Le débat ne porte pas sur une interprétation platonisante (le « Présupposé Platonicien » d'A. de Libera) de l'aristotélisme (le point « b ») mais bien sur le point « c », soit la relecture de l'aristotélisme du point de vue d'une extension aux substances secondes de la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques, une théorie anti-platonicienne et construite pour faire pièce au réalisme mathématique de Platon. C'est important de distinguer ces deux débats parce que, si on le fait pas, on est obligé de faire rentrer à toute force la pensée d'Abélard dans le moule (à la fois historiquement anachronique et philosophiquement étranger à la pensée d'Abélard) d'une réfutation nominaliste du platonisme, c'est-à-dire, plus précisément, d'une lecture platonisante de l'aristotélisme. Mais nous avons montré que la théorie des inférences d'Abélard est profondément étrangère à toute forme de programme nominaliste (et, en particulier, complètement incompatible avec la théorie des inférences d'Ockham) et nous allons vérifier au chapitre IV que l'attribution de l'universalité aux seuls noms n'anticipe en rien une théorie nominaliste des

[1] Pour ces sources-là qui sont, nous semble-t-il, les témoins les plus littéralement proches des trois théories critiquées par Abélard dans la LI ou la LNPS. Mais la nébuleuse des *reales* ne se réduit sans doute pas aux théories qu'Abélard a voulu réfuter, comme moment *propédeutique* de sa propre théorie de l'universel.

universaux (et, en particulier, celle d'Ockham)[1]. La confusion entre ces deux débats empêche de rendre justice à l'originalité du propos d'Abélard et à son intérêt philosophique propre. On risque de réduire la philosophie d'Abélard à une sorte d'anticipation maladroite et incomplète du nominalisme du quatorzième siècle. La philosophie d'Abélard est plus profonde et plus intéressante que ce proto-nominalisme bancal et maladroit.

Nous avons conscience de proposer une reformulation générale du débat entre les *reales* et Abélard sur la question de l'universel. Mais il nous semble qu'elle présente l'avantage de tenir compte des affirmations ontologiques des dits *reales en les prenant au sérieux* et d'inscrire ce débat dans son contexte épistémique propre, un contexte où l'aristotélisme n'est que très partiellement connu et toujours à travers le commentaire boécien. C'est de lui dont il faut partir et des éléments originaux et non aristotéliciens qu'il comporte, soit, avant tout, la théorie abstractionniste du sujet unique, une théorie à laquelle viennent s'ajouter tel ou tel autre élément du commentaire boécien. Il nous semble que notre lecture (Abélard réfute toutes les interprétations disponibles de « c », soit la théorie du sujet unique) gagne en précision ce qu'elle perd en généralité (inauguration à travers Abélard d'une critique fondamentale du réalisme et d'une « dé-platonisation » d'Aristote, ouvrant la voie du nominalisme médiéval et, finalement, moderne).

[1] Par ailleurs, on peut s'interroger sur le concept (ockhamiste selon Cl. Panaccio) de *dénotation plurielle* du point de vue de la réfutation par Abélard d'une théorie de l'universel-*collectio* qui pose que l'universel, en tant qu'il est un, est une entité purement mentale, n'étant hors du langage et de la pensée rien d'autre que la multiplicité des individus maximalement semblables entre eux : c'est très précisément et très exactement ce que soutient le Pseudo-Joscelin – l'universel est un *in intellectu, « quamvis essentialiter multa sit »* (éd. P. King, § 85$^{488-489}$) ; or c'est aussi ce qu'exige le concept de dénotation *plurielle* : l'universel ne renvoie *essentialiter* qu'à une pure pluralité individuelle – la dénotation réelle de l'universel est multiple et non une ; c'est *exactement* ce que soutient le Pseudo-Joscelin : le corrélat réel hors de la pensée et du langage de l'universel spécifique ou générique est « la multitude des essences semblables entre elles » (« speciem dicimus esse multitudinem essentiarum inter se similium, ut hominem », éd. P. King, § 89$^{518-519}$) et l'unité de cette multiplcité n'existe qu'à titre de *cogitatio collecta ex individuorum substantiali similitudine* (point affirmé explicitement par le Pseudo-Joscelin au § 86$^{502-504}$). Donc, *pour le Pseudo-Joscelin,* l'unité de l'universel est une réalité seulement mentale qui n'a pour contrepartie hors de la pensée que la « multitude des essences semblables entre elles » et non *une* entité, une *res* ou une *essentia collectiva* subsistant comme telle, dans son unité. Le parallèle avec l'idée ockhamiste de dénotation plurielle est bien fondé au regard du texte d'Abélard et du texte du Pseudo-Joscelin. Ce concept de dénotation plurielle résiste-t-il à la réfutation par Abélard de la théorie de l'universel-*collectio* ? Nous n'en sommes pas si sûrs. Nous revenons sur ce point important dans le chapitre IV (en particulier, nous ne sommes pas convaincus par les arguments avancés par Cl. Panaccio pour écarter de la sémantique d'Ockham la réduction de l'universel à une pure série ou à une pure collection, une réduction dont Cl. Panaccio a bien compris qu'elle est intenable dans un univers où le nombre des individus possibles est posé par toutes les sources comme infini).

On a vu que la première théorie des *reales* trouve son origine dans les ambiguïtés du texte *boécien* où il est bien difficile de déterminer si la *socratitas* – la collection des accidents qui différencie Socrate de tout autre – non seulement *probat* mais aussi *facit* la singularité de Socrate. Le texte de Boèce est ambigu. La seconde théorie – celle de l'universel-*collectio* trouve son origine dans l'affirmation par *Boèce* que l'espèce doit être pensée n'être rien d'autre qu'une « *cogitatio collecta* » à partir de la ressemblance substantielle des individus, et de même pour le genre. Enfin, la troisième théorie est la reprise littérale de l'image *boécienne* de la ligne concave sous cet angle et convexe sous l'angle diamétralement opposé et qui tend à assimiler la différence entre prédicats universel et singulier à une pure différence intensionnelle. *Ces théories sont, donc, incompréhensibles indépendamment de Boèce.* Elles soutiennent toutes la solution boécienne en accentuant tel ou tel aspect du propos de Boèce.

Notre parti-pris de lecture a été d'éviter d'essentialiser ces théories en faisant de la critique d'Abélard une réfutation « du » réalisme. Abélard n'est pas Ockham et on conviendra qu'une réfutation du réalisme qui laisse intacte le platonisme n'est pas très probante. Nous avons cherché à contextualiser les théories critiquées : ce qui apparaît alors ce n'est pas le réalisme platonicien (ou aristotélicien) mais la solution abstractionniste d'inspiration empiriste proposée par Boèce à l'aporie de l'universel – c'est exactement le point de recoupement des trois théories critiquées. C'est ce qui nous conduit à faire un deuxième constat.

2°- On a compris que non seulement aucune des théories critiquées ne soutenaient l'existence actuelle *in re* d'entités universelles (i.e. une ontologie non réductible à l'individuel), mais en plus que leur *primum propositum* était que « quidquid est, est individuum ». Ces trois théories cherchent à fonder *in re* l'universel en respectant ce *primum propositum*. Le fait qu'elle cherche à trouver un fondement *in re* à l'universel est une tâche attendue ; l'aporie telle que formulée par Boèce a deux parties : la première qui aboutit à nier l'existence *in re* de l'universel en tant que tel – en réalité, tout le monde (Abélard comme les *reales*), est d'accord sur cette partie de l'aporie ; et puis, il y a une deuxième partie qui est une conséquence de la première : si *in re* il n'y a rien d'universel, qu'est-ce qui va venir distinguer l'intellection du genre ou de l'espèce de l'intellection d'une chimère sans répondant dans la réalité ? La théorie du sujet unique est une réponse à cette deuxième partie de l'aporie. Il faut, donc, montrer que l'individuel, qui seul existe *in re*, suffit à fonder l'intellection de l'universel et

qu'ainsi, à la différence de l'intellection de la chimère ou du centaure, l'intellection du genre ou de l'espèce a un répondant dans la réalité. Si l'on cherche quelle est la finalité des trois théories critiquées par Abélard on trouve cela : montrer que l'individuel suffit à fonder l'universel tel qu'en effet 1°) « quidquid est, est individuum » et 2°) l'intellection de l'universel a un répondant dans la réalité. Les choses deviennent alors plus précises et plus claires : la question n'est pas l'existence ou non *in re* d'entités universelles ou communes (non-réductibles à l'individuel) – à cette question les *reales* que critiquent Abélard et Abélard lui-même répondent : non ; cette question ne fait donc pas débat. La question, en réalité, n'est pas directement celle du statut ontologique des universaux (« primum propositum sententiae nostrae : quidquid est, est individuum »), mais celle du fondement *in re* – extra-linguistique – de l'intellection des universaux. Les *reales* affirment que ce fondement est la *res* (qui est *in re* individuelle). Autrement dit, ils affirment que ce qu'Abélard nomme *« causa impositionis universalis nominis »* est la *res nominata,* une *res,* comme tout ce qui est, individuelle. Et ils tentent de le démontrer. Abélard montre que chacune des trois démonstrations conduit à une impasse. L'universel, selon Abélard, a une cause d'imposition « in se ipsa infinita nec ullo rerum termino inclusa », cette *causa* n'est pas une ou plusieurs choses mais un certain statut définitionnel de chose. L'universel a, par ailleurs, une double signification, intensionnelle - la *significatio intellectus* qui assure l'unité de signification de l'universel - et extensionnelle - la *significatio rerum* qui assure la pluralité extensionnelle de la *continentia* de l'universel. Autrement dit, l'universel est l'unité dans la pluralité. La première théorie ruine la pluralité de l'universel et la deuxième ruine son unité : on retrouve, pour la première théorie, l'aporie boécienne de l'universel comme *res una* et on retrouve, dans la deuxième théorie, l'aporie boécienne de l'universel comme *res multiplex.* L'aporie n'est, donc, nullement résolue mais seulement redoublée. Du point de vue d'Abélard, la première théorie assure le fondement *in re* de la *significatio intellectus* en ruinant la consistance de la *significatio rerum* de l'universel. Autrement dit, la théorie de l'essence matérielle parvient à fonder *in re* l'univocité de l'universel mais, en fondant cette univocité *sur la res* qui est *actualiter* individuelle et potentiellement – une potentialité qu'actualise l'intellection – communicable à plusieurs, elle ne parvient plus à assurer de manière consistante la pluralité numérique et donc l'opposition des *res nominatae.* Mais répétons-le, cette théorie ne pose pas dans la réalité extra-mentale actuelle et

effective de chose universelle : ce qui est animal n'est jamais sans les accidents qui le singularisent – *in re,* il n'y a d'animal que singulier. C'est *in intellectu,* que l'abstraction des accidents actualise la communauté de l'universel qui est *in re* une potentialité inactualisable.

La seconde théorie – celle de l'universel-*collectio* – fait exactement l'inverse : elle parvient à fonder *in re* la *significatio rerum* de l'universel : l'universel n'est rien d'autre que tous les individus que l'intellection saisit comme ne différant pas sous le rapport de leurs humanités respectives et *in re* cette collection n'est rien de plus que les individus qui la composent de même qu'un *totum integrum* n'est rien d'autre que la somme de ses parties. La *significatio rerum* est fondée mais c'est au prix de la *significatio intellectus* qui, à son tour, devient inconsistante : « iam tota hominum collectio multas includeret species » et « multa in substantiis haberemus generalissima ».

La troisième théorie - celle qui relève d'une « tanto numerosae multitudinis errore » - confond littéralement signification intensionnelle et signification extensionnelle puisque la différence qui, pour Abélard, est d'abord une opposition extensionnelle entre les prédicats individuels (« praedicabilis de uno solo ») et universels (« praedicabilis de differentibus numero ») devient une simple différence *intensionnelle*. La troisième théorie est ainsi fondée sur une confusion entre intension et extension, entre *significatio intellectus* et *significatio rerum,* puisque la différence entre prédicat individuel et prédicat universel est seulement une différence de propriétés advenant à une même sujet considéré sous des *respectus,* des points de vue différents : c'est la même *res* qui fonde l'intellection de l'universel – Socrate en tant qu'il est homme – et l'intellection du singulier – Socrate en tant qu'il est Socrate. Donc deux constats :

Constat n°1 : à proprement parler, les *reales* (critiqués par Abélard) ne soutiennnent pas un postulat ontologique admettant au nombre des entités réelles des entités irréductiblement universelles, générales ou communes[1]. Ils posent au contraire que « nulla *essentialiter* existunt nisi sola individua » (P3) et leur « primum propositum » est : « Quicquid est, est individuum » (*Quoniam de generali)*. Et nous allons prendre au sérieux les déclarations ontologiques de P3, du Pseudo-Joscelin, de *Quoniam de generali*

[1] Autrement dit, ils ne soutiennent pas une thèse posant *in re* pour l'universel un fondement irréductible à l'individuel (ce qui est, cependant, une thèse nullement absurde). Ils refusent cette thèse et ce de manière explicite si on lit bien Abélard et si on compare son texte avec P3, le Pseudo-Joscelin ou *Quoniam de generali* (ou encore avec les textes des *Montani*).

ou encore des *Montani.* Leurs théories sont toutes des interprétations de la théorie du sujet unique de Boèce, une théorie construite *pour* nier l'existence d'entités universelles *in re* en tant que telles. Donc (T1) n'est pas soutenu par les théories des *reales* critiquées par Abélard dans la LI.

Constat n°2 : Les *reales* soutiennent tous l'équation « res = causa impositionis universalis nominis » et la « res » en question n'existe actuellement *in re* que singulière et individuelle. C'est uniquement, en ce sens, qu'ils soutiennent (T0) soit « genus est res » (au sens, donc, de (T2) et non au sens de (T1)). Et cette équation, soutient Abélard, loin de résoudre l'aporie, tombe elle-même sous le coup de cette aporie. Contrairement à ce qu'affirment les *reales,* la théorie du sujet unique – dans ses différentes versions disponibles – ne parvient pas à résoudre, comme elle le prétend, l'aporie de l'universel. *L'aporie est intacte* et Boèce n'a rien résolu. C'est le résultat auquel Abélard parvient et qui motive la recherche d'une alternative qui ne soit pas fondée sur l'identité entre la *causa impositionis* et la *res nominata* mais sur leur distinction et leur distinction non seulement linguistique (entre nom (universel) et chose (singulière) nommée) mais aussi extra-linguistique (entre la cause naturelle de cette nomination, un *status generalis vel specialis « qui habet esse ex operatione naturae »,* et la chose nommée).

Autrement dit, les *reales* (ceux qui sont visés dans la LI) nient (T1) soit : il y a hors de la pensée des entités non réductibles à l'individuel et posent (T2) soit : la même *res* qui est conçue *universaliter in intellectu,* subsiste *singulariter in re :* soit « causa impositionis universalis nominis = res (individuelle(s) en dehors de la pensée) ». Abélard, qui ne reçoit pas non plus (T1) (au sens étroit de la réception d'une *res* et d'une *essentia universalitatis*), reçoit de son côté la négation de (T2) et pose une *distinction* non *numero,* mais qualititative et ontologiquement aporétique, entre *res* et *status generalis vel specialis,* une distinction extra-linguistique et fondée *in natura.* Ajoutons que, pour Abélard, la cause d'imposition de tout universel est « en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses ». Donc, le statut définitionel n'est pas réductible à une entité purement formelle dont tout le contenu serait épuisé par les individus signifiés: non seulement le statut n'est pas une chose ((T2) est faux), mais il n'est pas effectivement réductible à un signe ou à un symbole dans tout le contenu serait réductible à des choses individuelles ; l'établissement d'une telle clause implique l'accomplissement exhaustif d'une opération infinie. Il y a un fondement définitionnel objectif au succès de la prédication de

l'universel et ce fondement n'est pas effectivement réductible à un signe tenant lieu d'une ou de plusieurs choses individuelles : « Omnis[1] causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est *nec ullo rerum termino inclusa* » (LI, éd. Geyer, p. 84$^{6-9}$) Nous nous souvenons que la définition de l'infini selon Boèce (dans le *De divisione*) est « cuius terminus inveniri non potest » : c'est bien le cas de « omnem causam », de toute la cause de l'imposition de l'universel, et cela pour notre connaissance, selon Abélard. La théorie nominaliste des concepts (la réductibilité du concept à un signe éliminable en contexte au profit des individus signifiés) *n'est pas soutenue*. C'est, nous semble-t-il, ce qu'une contextualisation du débat *reales*/Abélard peut donner de manière *précise* et avec le souci de respecter la complexité des thèses effectivement soutenues et d'éviter toute projection anachronique des débats propres au XIVe siècle sur les débats du XIIe siècle.

Nous espérons avoir montré pourquoi il est essentiel de ne pas confondre (T1) et (T2), sur les plans historique et philosophique. Les *reales* que critique Abélard ne soutiennent pas (T1)[2], mais seulement (T2). De son côté, Abélard abandonne complètement (T2) et, sans adopter une théorie nominaliste du fondement conceptuel de l'imposition des universaux, reformule (T1), en comprenant la distinction aristotélicienne entre « ousia protê » et « ousia deutera », d'une part et sur le plan sémantique et logique, comme une distinction entre une entité extensionnelle (la ou les *res numero discretae quae sunt X*) et une entité intensionnelle (le statut définitionnel (i.e. générique ou spécifique) de chose : *esse X*), et, d'autre part et sur le plan ontologique, comme une distinction entre une entité ontologiquement aporétique (la *causa impositionis universalis nominis quae non est res nec ulla essentia*) et les *essentiae* du monde, situables en temps et en lieu.

Ces deux points étant – comme on peut l'espérer – suffisamment établis, il nous reste à examiner un dernier point qu'Abélard aborde en conclusion de sa critique des *reales* dans la LI et qui peut nous aider à comprendre pourquoi le statut définitionel « habet esse ex operatione naturae ».

[1] Il s'agit, donc, d'un principe constitutif de la théorie abélardienne des universaux (qui est effectivement parfaitement constant de la LI à la LNPS).

[2] Ils s'en tiennent à un cadre ontologique compatible avec le texte de Boèce (qui a exclu que puisse exister une *res una sive multiplex* universelle).

* *
*

. Les impasses ontologiques de la théorie de l'indifférence.

Abélard utilise, en conclusion de sa réfutation de la théorie de l'indifférence, l'ontologie proclamée par cette théorie - n'existe que l'individuel et les individus diffèrent « tam materia quam forma » - dans le but d'invalider cette théorie:

> Et aussi ce qu'ils disent - que Socrate et Platon conviennent dans l'homme -, comment l'admettre puisqu'il est de fait que tous les hommes diffèrent les uns des autres tant par la matière que par la forme [1] ?

La théorie de l'indifférence dit deux choses : 1°) il n'y a pas de choses universelles *in re*[2] et 2°) il y a un fondement *in re* à l'intellection de l'universel et ce fondement est la *res* individuelle nommée par l'universel en tant qu'elle est consemblable ou maximalement semblable avec d'autres. Abélard se demande comment recevoir *in re* cette ressemblance puisqu'il n'y a aucune réalité commune (universelle) qui vienne fonder cette ressemblance entre des choses individuelles, qui diffèrent absolument les unes des autres : c'est une question qu'on peut en effet se poser. Nous nous souvenons que les partisans de la théorie de l'indifférence soutiennent que les individus diffèrent absolument - « tam materia quam forma » - les uns des autres.

> Si, en effet, Socrate convient avec Platon dans cette chose qui est homme et qu'en revanche *aucune chose n'est homme sinon Socrate ou un autre individu*, il faut que Socrate convienne avec Platon soit en lui-même soit en un autre [individu]. Mais en lui-même il est plutôt différent de Platon. Et en un autre, il est clair

[1] LI, éd. Geyer, p. 16^{2-5} : « Illud quoque quod dicunt Socratem cum Platone convenire in homine, qualiter accipi potest, cum omnes homines ab invicem tam materia quam forma differe constat ? »

[2] Toutes les *essentiae* diffèrent « tant par leurs essences que par leurs formes » : opposition des essences qui fait la différence avec la théorie de l'essence matérielle, même si dans cette théorie l'identité d'essence entre Socrate et Brunellus était posé uniquement pour satisfaire à un principe d'individuation par les seules formes (ce qui suppose que, quant à l'essence matérielle, il y ait non pas seulement consemblance, mais bien identité) et était voulue comme inactuelle et inactualisable *in re*. Le vrai point de césure entre la théorie de l'essence matérielle et les théories de l'indifférence n'est pas (T1) qui serait admis par l'une et qui serait rejeté par les deux autres mais le principe n° 2 de la théorie de l'essence matérielle (l'individuation par les formes et, donc, l'abstraction comme *denudatio*) qui est asserté par la théorie de l'essence matérielle (dans la version de la LI et de la LNPS) et rejeté par les théories de l'indifférence. Mais les théories de l'indifférence conservent les deux autres principes (la non-existence en acte hors de la pensée de quoi que ce soit de commun ou d'universel et l'assertion de la théorie du sujet unique).

> qu'il en va de même, parce que lui-même n'est pas un autre[1].

La question est : il n'y a pas – soutient la théorie critiquée – d'homme commun ou universel ; donc, lorsqu'ils disent que Socrate et Platon conviennent dans l'homme, moi, Abélard, je demande : dans quel homme ? Comme il n'y a pas d'homme commun, cet homme ne peut être que Socrate – mais Socrate en tant que tel diffère et non convient avec Platon – ou Platon – mais de même Platon en tant que tel diffère et non convient avec Socrate. Si les individus diffèrent *essentialiter* absolument – *tam materia quam forma* – il n'y a plus aucune réalité en quoi leur convenance puisse être fondée.

A cela, certains répondent qu'*il n'est pas nécessaire de poser une réalité* fondant cette convenance et que cette *convenientia* ne doit pas s'entendre affirmativement mais négativement : dire que Socrate et Platon conviennent dans l'homme, ce n'est pas dire ce qu'ils sont mais ce qu'ils ne sont pas : différents l'un de l'autre. On ne pose *rien*, c'est-à-dire rien de plus qu'une absence de différence. Qu'en dit Abélard ? Cela lui convient-il ?

> Il en est, en revanche, qui reçoivent négativement « convenir dans l'homme », comme si on disait : « Socrate ne diffère pas de Platon dans l'homme ». Mais on peut tout aussi bien dire que Socrate ne diffère pas de Platon dans la pierre, puisqu'aucun des deux n'est une pierre. Et ainsi on ne signale pas une plus grande convenance entre eux dans l'homme que dans la pierre, à moins peut-être qu'une certaine proposition précède qui dise : « Ils sont hommes parce qu'ils ne diffèrent pas dans l'homme ». Mais cela non plus ne peut pas tenir, *puisqu'il est entièrement faux qu'ils ne diffèrent pas dans l'homme*. Car si Socrate ne diffère pas de Platon dans la chose qui est homme, il n'en diffère pas non plus en lui-même. Si en effet, il diffère en soi de Platon et s'il est lui-même la chose qu'est l'homme, alors il diffère aussi [de Platon] dans la chose qu'est l'homme[2].

---

[1] Suite du texte (LI, éd. Geyer, p. 16^{5-9}) : « Si enim Socrates in re quae homo est cum Platone conveniat, nulla autem res homo sit nisi ipse Socrates vel alius, oportet ipsum cum Platone vel in se ipso convenire vel in alio. In se autem potius diversus est ab eo ; de alio quoque constat, quia nec ipse est alius. »

[2] Suite du texte (LI, éd. Geyer, p. 16^{9-18}) : « Sunt autem qui 'in homine convenire' negative accipiunt, ac si diceretur : Non differt Socrates ab Platone in homine. Sed et sic quoque dici potest, quia nec differt ab eo in lapide, cum neuter sit lapis. Et sic non maior eorum convenientia notatur in homine quam in lapide, nisi forte propositio quaedam praecedat ita : Sunt homo, quod in homine non differunt. Sed nec sic stare potest, cum omnino falsum sit eos non differre in homine. Si enim Socrates a Platone non differt in re quae est homo, nec in se ipso. Si enim in se differt ab eo, ipse autem sit res quae homo est, profecto et in re quae homo est, differt ab ipso. »

L'indifférence est une non-différence : Socrate ne diffère pas de Platon dans l'homme et cette absence de quelque chose qui diffère, ne nécessite donc pas de poser une chose différente de Socrate ou de Platon fondant cette différence. Abélard, on le voit, fait remarquer que cette absence de différence entre Socrate et Platon n'est pas plus notable dans l'homme que dans la pierre : Socrate et Platon ne diffèrent pas également dans la pierre en cela que tous deux ne sont pas une pierre. Il faut donc préciser la non-différence par « seulement dans l'homme ». Mais, du coup, on retombe dans l'inconvénient précédent : soit on admet un fondement réel différant de l'individu pour cette non-différence et on va poser une nature commune[1] – soit le seul fondement réel de cette non-différence est Socrate et alors il est faux que Socrate et Platon ne diffèrent pas dans l'homme. Socrate et l'homme – dit la théorie critiquée – c'est la même *res* – et donc il n'y a qu'une *res*. Si Socrate ne diffère pas de Platon dans l'homme [qui est Socrate], il ne diffère pas non plus de Platon en ce qu'il est Socrate : en effet, l'homme n'est absolument rien d'autre – dit la théorie qu'Abélard réfute – que Socrate. Comme l'homme n'est rien d'autre que Socrate et que clairement Socrate diffère *tam materia quam forma* de Platon, il est nécessairement vrai que l'homme qu'est Socrate diffère de l'homme qu'est Platon : « (…) profecto et in re quae homo est, [Socrates] differt ab ipso [Platone] ».

Dans l'ontologie professée, *aucune « res »* ne peut venir fonder la conseмblance des individus, *même pas Socrate* : «Sed nec sic stare potest, cum omnino falsum est eos [Socratem et Platonem] non differre in homine ».

Comment ne pas voir que la difficulté que pose ici Abélard est une difficulté qui s'attache à la combinaison de deux paramètres ?

1°) Une ontologie qui exclut l'existence hors du langage de toute forme de réalité commune aux individus : les individus diffèrent absolument, *tam materia quam forma* - il semble donc qu'ils n'aient rien de réellement commun et 2°) l'intellection de l'universel n'est pas l'intellection d'une pure chimère : il doit y avoir un fondement *réel* et objectif à cette communauté que pense la *ratio* lorsqu'elle prédique le genre ou l'espèce.

Abélard met les partisans de la thèse « causa = res » au défi de parvenir à concilier de manière consistante ces deux paramètres. Ils commencent par affirmer que la « conseмblance » des individus n'est pas une réalité positive mais une simple absence de différence. Abélard fait remarquer qu'en ce sens la prédication de

[1] Et il est alors faux que, comme le soutient la théorie de l'indifférence, les individus diffèrent « tam materia quam forma ».

l'espèce ou du genre ne signale rien de plus que la reconnaissance du fait que deux individus ne diffèrent pas entre eux en ce qu'ils n'ont pas telle propriété. Cette simple non-différence peut difficilement suffire à fonder une prédication *de subiecto* – synonymique et définitionnelle. On précise : non-différence *dans l'homme*. Abélard répond : ceci est faux ; quant à l'ontologie professée, Socrate et Platon qui diffèrent – dit la théorie – *tam materia quam forma,* diffèrent dans l'homme. Comprenons : il n'y a pas *in re* – affirment les partisans de la théorie de l'indifférence – quoi que ce soit comme un *quoddam simile* qui ne serait pas réductible à l'individuel : à l'individu Socrate ou à l'individu Platon. C'est ce que soutiennent les *reales* partisans de la théorie de l'indifférence (Guillaume de Champeaux dans sa deuxième théorie, Gauthier de Mortagne et très vraisemblablement Albéric de Paris). Toutes les réalités hors du langage et de la pensée diffèrent absolument, *tam materia quam forma.* Abélard en conclut qu'*in re,* les individus n'ont rien de commun. Comment fonder alors la communauté de l'universel ? C'est simplement impossible. Ainsi, dans ce cadre, il est *faux* – contrairement à ce que soutient la théorie de l'indifférence – que Socrate ne diffère pas de Platon dans l'homme. En effet, *dans la chose,* l'homme, ce n'est rien d'autre que Socrate et, clairement, Socrate diffère de Platon ; de là l'homme qu'est Socrate diffère – *tam materia quam forma* – de l'homme qu'est Platon. Donc, la communauté de l'universel est seulement dans l'esprit sans conterpartie *in re.* Là, on aboutit à un conceptualisme sceptique qu'Abélard n'examine même pas – il est clairement considéré comme dénué d'intérêt aussi bien par les *reales* que par Abélard : en effet, c'est précisément la tâche de la deuxième partie de l'aporie de l'universel de Boèce – distinguer l'intellection de l'universel d'une simple *opinio* et rendre compte du rôle épistémique des universaux définitionnels – que de *réfuter* cette théorie sceptique.

Nous posons la question suivante : si nous essayons de prendre un peu de recul et de libérer notre regard de classifications devenues traditionnelles, les questions que pose *in fine* dans la LI Abélard aux *reales* partisans de la théorie de l'indifférence ou plutôt de la non-différence ne sont-elles pas des questions qu'on pourrait poser et que, de fait, on a posé à une théorie clairement nominaliste des universaux ? Par exemple, ce que Alain de Libéra appelle « le principe de La Boétie » (« amis, parce que c'était lui, parce que c'était moi »)[1] en citant Guillaume d'Ockham : « Toute chose est par elle-même identique ou différente d'une autre »

[1] Alain de Libéra, *La querelle des universaux,* Paris, 1996, p. 412 et suiv..

(« *omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia* »), aurait-il convaincu Abélard ? Ce principe à l'aune de ce que nous venons de lire d'Abélard pourrait-il constituer un fondement *suffisant* à ses yeux du caractère « *non cassa et non vana* » de l'intellection des universaux définitionnels ? Alain de Libéra souligne que « pour un nominaliste », « il suffit, en effet, que a et b concordent *par eux-mêmes* plus que a et c pour que a et b concordent essentiellement plus que a et c. En d'autres termes, la proposition 'a et b magis essentialiter conveniunt' ne désigne aucun fait du monde, elle ne dit rien d'autre que : « En vertu même de ce qu'ils sont (ou : de par cela même qu'ils sont) a et b concordent plus que a et c » »[1]. Cette théorie n'est-elle pas très proche de la théorie de la non-différence où l'on pose que les individus diffèrent *essentialiter ex toto* et que la communauté de l'espèce ou du genre n'exprime aucun autre fait du monde que la pure absence de différence (définitionnelle) entre a et b ? La théorie avancée par Alain de Libéra serait-elle susceptible de tomber sous les mêmes critiques que celles qu'Abélard oppose à la théorie de la non-différence à la fin de la discussion avec les *reales* dans la LI ? Clairement, c'est une question qu'on peut et qu'on est en droit de se poser.

En tous cas, il ne fait pas de doute qu'Abélard ne se contente pas pour rendre compte du fondement objectif de l'imposition des universaux du « principe de La Boétie ». Le fait est qu'Abélard maintient l'ontologie de l'individuel qui est déjà professée par les *reales* mais – fait évidemment capital – qu'il *renonce* à fonder l'imposition des universaux synonymes sur la seule *res* individuelle. Ce fondement est un statut définitionnel (générique ou spécifique) d'objet dont le « statut » ontologique est posé par Abélard comme aporétique : on ne peut rien affirmer de lui ni qu'il est ni qu'il est *nihil* mais seulement dire ce qu'il n'est pas : une *res*. Ceci dit, pour Abélard, la convenance définitionnelle entre a et b - le fait que Socrate et Platon conviennent dans l' « être homme » - est sans le moindre doute un fait pleinement objectif (non pas où sens où ce fait serait indépendant de la pensée - c'est un fait « intelligible »[2] - mais au sens où il s'impose à elle sans arbitraire :

[1] Alain de Libéra, *La querelle des universaux,* Paris, 1996, p. 414.

[2] Le statut spécifique « non venit ad sensum, sed sola ratione distinguitur» (LNPS, éd. Geyer, p. 542^{7-8}). Abélard dit aussi (LI, éd. Geyer, p.20^{12-14}) : « nous pouvons appeler statut de l'homme les choses elles-mêmes établies dans la nature de l'homme *dont celui qui a imposé le mot a conçu la ressemblance commune ».* Le statut est ce tout : les choses établies dans la nature de l'homme telles que l'*impositor nominis* a conçu leur ressemblance commune ; le statut n'est pas indépendant de l'acte par lequel l'*impositor nominis* conçoit cette ressemblance commune – simplement, cet acte de conception d'une ressemblance commune s'impose à lui comme dénué de tout arbitraire et le statut nomme ce fait. En tous cas, les textes ne permettent pas de faire dire plus à Abélard.

« Status specialis qui habet esse ex operatione naturae »). Si Abélard estimait que le principe de La Boétie était suffisant (et suffisamment clair) pour fonder la ressemblance définitionnelle des individus, il est évident que non seulement il n'aurait pas besoin de quelque chose comme le *status hominis* mais aussi qu'il serait contraint de juger les critiques qu'il fait *lui-même* à la théorie de la non-différence comme *non probantes*. Ce qui résulte, en effet, de ces critiques c'est que dans un système où on pose d'un côté un ontologie radicalement atomisée d'individus qui diffèrent *ex toto* (avec la difficulté supplémentaire qu'on les pose par ailleurs comme en nombre infini) et où on maintient une théorie non-sceptique de l'imposition des universaux, on a un problème. C'est ce que signifie la dernière batterie de critiques qu'Abélard oppose aux *reales* : si l'on s'en tient aux termes de leur théorie, il est simplement faux que la communauté qu'exprime l'espèce ou le genre entre *a* et *b* ait un fondement hors de la pensée et du langage puisqu'*in re* il est *faux* que *a* ne diffère pas de *b* dans l'homme : en effet, nous avons posé que l'homme n'est *in re* rien d'autre que Socrate et c'est un fait que l'homme qu'est Socrate n'est pas l'homme qu'est Platon. *Per se*, Socrate est différent de tout autre et il ne peut donc suffire à fonder *in re* la communauté de l'universel. Abélard ne sort pas de ce fait : « *In re quae est homo, [Socrates] differt ab ipso [Platone]* » (LI, éd. Geyer, p. 16[18]) et la proposition contraire est simplement *fausse*. On ne peut pas dire que la *res quae est homo* n'est rien d'autre que Socrate et que cette *res* est *par elle-même* semblable à cette autre *res* qui n'est rien d'autre que Platon, puisqu'on a soutenu que Socrate et Platon diffèrent *tam materia quam forma.* La seule chose qu'on est *en droit* de conclure c'est que la *res quae est homo* – étant Socrate – diffère de *toute* autre *res*. Si on admet autre chose, on pose en réalité - en le dsant ou non - une *similitudo* dans les choses, une ressemblance *ontologique,* avec toutes les difficultés qui s'attachent classiquement à la théorie des ressemblances dans un contexte « atomisé ».

Le principe ockhamiste qui pose que «omnis res *per se* vel *est eadem* vel est diversa ab alio » n'est pas exact pour Abélard : « per se » Platon est *seulement* différent de Socrate, y compris « in re quae est homo ». Il nous semble qu'on doit en conclure que le principe de La Boétie est *faux* pour Abélard. Et, de fait, Abélard pose une distinction – problématique et aporétique – entre la *chose* nommée par l'universel et la *causa* de son imposition, et cela telle que cette *causa* n'est pas un pur signe éliminable en contexte au profit du ou des individus nommés. On comprend bien que comme

Abélard maintient 1°) l'ontologie de l'individuel et 2°) une conception non-sceptique (non purement conventionnelle) de l'imposition des universaux, cette distinction entre *res nominata* et *causa* de l'imposition sort littéralement - exactement comme on presse un fruit pour en exprimer le noyau - de la critique méthodique de ceux qui maintiennent avec Abélard les deux paramètres tout en posant – commentaire de la théorie du sujet unique de Boèce oblige – l'identité entre la chose nommée par l'universel et le fondement *in re* de son imposition. La distinction entre *res* et *status* (telle qu'on la trouve chez Abélard) est l'expression des contradictions internes qui minent les théories qui, suivant à la lettre Boèce, pose comme seul fondement objectif des universaux définitionnels la *res* individuelle. C'est pourquoi la critique des *reales* n'est pas seulement et d'abord une défense externe de la théorie d'Abélard, mais un moment essentiel - interne et constitutif - de la *formation* de cette théorie. Cette théorie ne saurait prendre corps sans l'examen critique de ceux qui posent à la fois :

1° - « Quicquid est, est individuum » ;

2° - Les universaux définitionnels ne sont pas de pures conventions linguistiques et ont un fondemnt dans la réalité extra-linguistique ;

3° - Le fondement *in re* de l'imposition du nom universel est la ou les choses individuelles (en acte *in re*) qu'il nomme.

Nous soutenons que la distinction entre *causa impositionis / status* et *res nominata/individuum* trouve son fondement - son irréductibilité sans reste - dans les contradictions qui naissent des différents systèmes qui font fonctionner ensemble ces trois principes. Et c'est ce point qui nous paraît important (et pas assez noté) dans la critique des *reales,* plus qu'une réfutation « du » réalisme qui aboutit à la conclusion que les *platonici* sont *fortasse* dans le vrai. Et c'est aussi, nous semble-t-il, ce qui résulte d'une reprise *complète* de la lettre des théories soutenues par les *reales* comme de leur critique par Abélard.

Le point de recoupement de ces trois théories, c'est la thèse « causa impositionis universalis nominis = res », telle que « nostrae sententiae primum propositum : quicquid est, est individum » et que la *même res* qui subsiste *singulariter in re* est conçue *universaliter in intellectu.* Aucune de ces théories ne fait de l'universel une chose existante en un sens trivial mais elles soutiennent, toutes, que la *res* telle qu'il n'y a de *res* qu'individuelles suffit au fondement *in re* de l'universel au sens où son intellection n'est pas sans répondant dans la réalité. Donc, les

reales ne posent pas un postulat ontologique admettant au nombre des entités réelles des entités irréductiblement générales mais, ce qui est bien différent : « res = causa impositionis universalis nominis ». Pour Abélard comme pour les *reales* qu'il choisit de critiquer, le premier postulat est faux : il ne fait pas débat et n'est donc pas l'enjeu du débat avec les *reales*. Les *reales* ne soutiennnent pas (T1), c'est-à-dire une ontologie admettant des entités irréductibles à l'individuel. Tous soutiennnent que « tout ce qui est, est individu ». Tous les partenaires du débat sont des *dialectici* qui ont en commun le commentaire du corpus logique de Boèce. Et l'existence effective hors de la pensée d'une *res universalis* était clairement incompatible avec le commentaire de Boèce ; elle n'a donc probablement pas été le centre du débat. La première partie de l'aporie boécienne de l'universel est un point de départ commun et concédé par les partenaires du débat dialectique. Par contre, que la ou les choses individuelles - cet homme « Socrate » ou/et cet homme « Platon » - suffisent à fonder la caractère non-vain de l'intellection des universaux est la thèse qui est déclinée par chacune des trois théories critiquées par Abélard. Pour Abélard le fondement *in natura* de l'imposition des universaux n'est pas du tout une *res,* ni une ni plusieurs. Abélard nie la seconde thèse : la cause d'imposition de l'universel est un statut définitionnel (spécifique ou générique) d'objet lequel n'est ni une chose ni plusieurs et n'est ni réductible à une chose, ni réductible à plusieurs (la *causa* est en elle-même infinie, c'est-à-dire n'est enclose en *aucune* limite de choses). La première thèse ne fait pas débat avec les *reales* critiqués. La seconde, par contre fait débat : pour les *reales* critiqués par Abélard elle est vraie ; pour Abélard, elle est fausse. Nous en concluons que le fond de la critique d'Abélard n'est pas une critique « du » réalisme au sens philosophique (et pertinent) de ce terme, c'est-à-dire en un sens platonicien[1] ou au sens d'une rémanence du platonisme dans l'aristotélisme, mais une critique de la théorie du sujet unique par laquelle Boèce affirme avoir définitivement résolue l'aporie de l'universel. Il ne s'agit pas pour Abélard de « dé-platoniser » Aristote. Cette vision confond Abélard et Ockham. La direction de la critique des *reales* n'est pas la même que dans une critique visant à « dé-platoniser » l'aristotélisme : ce qui est visé est-il un Aristote platonisant ou une version anti-platonicienne (Alexandre d'Aphrodise tel que compris par Boèce) de l'aristotélisme ? Nous

[1] C'est-à-dire posant que les universaux ont un fondement conceptuel irréductible à la *res* individuelle et à la *res* individuelle *sentita :* le réalisme dans son sens classique et ordinaire dans la littérature scientifique et philosophique.

soutenons - comme nous croyons l'avoir solidement établi - que ce qui est réfuté va dans la deuxième direction, celle – anti-platonicienne – d'une généralisation aux substances secondes de la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques. On risque de confondre, dans l'historiographie, deux directions qui sont, en réalité, opposées : on fait de la réfutation des *reales* une réfutation d'une lecture platonisante de la distinction entre substance première et substance seconde, c'est-à-dire une réfutation d'une lecture réaliste[1] en un sens général et platonisante, dans son esprit, de l'aristotélisme ; mais, en réalité, ce qui est visé est tout différent : il s'agit de la théorie du sujet unique de Boèce qui est fondée sur l'extension aux substances secondes d'une théorie profondément anti-platonicienne des idéalités mathématiques. On peut dans l'aristotélisme accentuer des éléments platonisants (la distinction entre deux genres d'*ousiai* par exemple) ou des éléments anti-platoniciens (la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques). Les théories des *reales* - telles qu'Abélard les critique - sont toutes des interprétations de la théorie abstractioniste du sujet unique, une théorie qui appartient de manière non-ambiguë au deuxième type de lecture d'Aristote. Le trait le plus caractéristique de cette théorie n'est pas tant le réalisme (en tous les cas ontologiquement et dans son noyau platonicien) que ce que nous avons nommé « logicisme » : Boèce croit avoir levé toutes les difficultés qui grèvent la distinction aristotélicienne entre *ousia protê* et *ousia deutera* sans avoir à assumer une ontologie non réductible à l'individuel. Ce que montre Abélard en réfutant toutes les théories qui s'efforcent de clarifier l'affirmation boécienne de la résolution définitive de l'aporie de l'universel, c'est qu'il n'en est rien et que l'aporie reste intacte. En particulier, la théorie du sujet unique conduit à tenter de supprimer la distinction entre signification intensionnelle – *significatio intellectus* – et signification extensionnelle – *significatio rerum* : toutes les tentatives visant à supprimer cette distinction conduisent à une impasse. A l'arrière-plan de la réfutation des *reales,* il n'y a pas Platon, son réalisme, et l'influence persistante de celui-ci sur Aristote, mais Boèce et sa théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité. Nous pouvons poser ainsi un troisième constat :

Constat n° 3 : au-delà d'une simple confusion entre les mots et les choses, les *reales* confondent avec Boèce *res* – « res quae est

[1] Par exemple A. de Libera pose que la réfutation des *reales* aboutit à la conclusion que « *le réalisme est impossible* [souligné par l'auteur] »(*L'art des généralités, Théories de l'abstraction,* 1999, p. 366). Nous proposons de dire plutôt : « La théorie abstractionniste du sujet unique - qui pose que la même *res* qui est singulière hors de la pensée est universelle dans la pensée - est *impossible* et cela dans toutes les interprétations disponibles ».

(X) » et *status generalis vel specialis* – « esse (X)», soit objet (extensionnel) et statut définitionnel d'objet (concept, intension : la propriété définissante « être X »). Il s'agit d'une confusion entre concept et objet et non d'une interprétation réaliste de leur distinction.

* *
*

. Réponses aux objections.

On peut nous objecter, nous semble-t-il, deux choses : 1°) certes, les *reales* – en tous cas ceux critiqués par Abélard – ne sont pas les plus « réalistes » qui soient, mais ils le sont quand même et 2°) si Abélard réfute le réalisme « faible » et « résiduel » des dits *reales, a fortiori* cette réfutation vaut pour un réalisme « fort » et clairement platonicien. Nous voudrions répondre en détail à ces deux objections, parce que cela nous permettra de mieux faire comprendre ce qui est, selon nous, l'enjeu réel de la critique des *reales* et qui n'a en toute rigueur rien à voir avec le platonisme et ses rémanences dans l'aristotélisme: il ne s'agit pas du tout d'une réfutation d'une version platonisante de l'aristotélisme. D'abord, on est obligé de noter que le deuxième point – la critique des *reales* vaut *in fine* et au fond comme une réfutation du réalisme platonicien – est, comme on l'a déjà noté, *incompatible* avec les textes de la LI et de la LNPS. Abélard réfute les *reales ;* il ne réfute nulle part le platonisme. On l'a vu, pour Abélard les *platonici* ne sont pas du tout des *reales,* parce qu'ils n'attribuent pas du tout l'universalité à la *res* mais, dans le triangle sémantique du *Peri ermeneias*, à l'*intellectus*, en l'occurrence aux Idées d'une intelligence divine *précédant* l'existence de toute *res* – une intelligence dont Abélard dit qu'il la nomme en logique « nature ». Cette théorie est, dit Abélard, peut-être vraie. Elle n'est donc pas réfutée, ce qui est le cas des théories des *reales.* Abélard ne connaît du platonisme que sa version théologisée, telle qu'elle apparaît dans le commentaire de Chalcidius et dans l'œuvre d'Augustin. Ceci dit, poser que les concepts définitionnels ne sont pas des *res* – au sens de réalités crées dans l'espace et dans le temps du monde – mais des *Idées* ou des *conceptiones* et cela entendu au sens où ces concepts ne résultent pas d'une libre construction de notre esprit mais s'imposent à lui de manière objective - « naturelle » - est une compréhension correcte du réalisme platonicien. Et il est

textuellement impossible à soutenir que pour Abélard la réfutation de ceux qui attribuent l'universalité à la *res* implique la réfutation de ceux qui soutiennent la théorie « imputée à Platon ». Tout lecteur de la LI et de la LNPS est obligé de constater que pour Abélard cette implication (la réfutation des *reales* entraîne la réfutation du réalisme platonicien) est *fausse*, aux yeux mêmes d'Abélard. C'est un fait textuel qui nous semble tout à fait incontestable. Mais, du coup, on a un problème avec le premier point : on comprend bien qu'une réfutation *du* réalisme (entre autres : aristotélicien) qui aboutit à la conclusion que les théories soutenues par les *platonici* sont acceptables et *fortasse* vraies, est d'un « rendement » et d'un enjeu très faibles[1]. Clairement, dans cette lecture, quelque chose ne va pas.

Essayons de comprendre ce qui ne marche pas dans cette lecture traditionnelle de la réfutation des *reales* par Abélard. On dit : les *reales* ne sont peut-être pas les plus réalistes, mais ils le sont quand même. De là, la réfutation des *reales* par Abélard a bien pour enjeu la réfutation « du » réalisme. La première difficulté que pose ce propos, c'est qu'il suppose la pertinence s'agissant du douzième siècle de l'opposition nominalisme/réalisme. Si on se sert de cette dichotomie pour comprendre l'opposition entre les *reales* et Abélard, c'est que finalement – puisqu'on s'en sert – on retient la pertinence de cette opposition pour Abélard et pour le douzième siècle en général. On a déjà noté que les termes eux-mêmes « réalisme », « nominalisme » n'existent pas au douzième siècle et relève donc du langage de l'historien. On a vu aussi que si on peut mettre bien des choses sous ces deux termes, on peut fondamentalement retenir deux sens relativement clairs de cette dichotomie réalisme/ nominalisme : un critère ontologique et un critère sémantique et logique.

Pour le premier critère, une théorie est réaliste lorsqu'elle admet des entités non-individuelles au nombre des objets réels et une théorie est nominaliste lorsqu'elle pose que, hors de la pensée, rien n'existe qui ne soit individuel. Dans la théorie moderne des ensembles, on pose au nombre des objets des ensembles ou des classes. Le concept mathématique d'ensemble est un concept réaliste. Dans le cadre de l'aristotélisme médiéval, certains philosophes (par exemple, au tournant des onzième et douzième siècles, Anselme de Canterbury) posent l'existence de natures universelles ou communes (spécialement dans le *Monologion,* on

[1] On ne trouve aucun « paradoxe » de ce genre (une critique d'une interprétation platonisante de l'aristotélisme qui laisse intacte la théorie platonicienne des Idées) chez Ockham par exemple.

l'a vu). Selon ce premier critère, Abélard n'est pas réaliste, mais on a noté que les *reales* tels qu'Abélard les critique ne le sont pas non plus. Dans les versions critiquées par Abélard, ils ne soutiennent pas la réalité d'entités irréductibles à l'individuel : toutes les entités réelles sont réductibles à des entités individuelles. Dans toutes les théories critiquées par Abélard on pose que « quicquid est, est individum ». Ce point est suffisamment documenté par le texte même de la LI, par le texte attribuable à Gauthier de Mortagne publié J. Dijs, par P3 ou encore par le Pseudo-Joscelin et nous allons en tenir compte. L'auteur de *Quoniam de generali* dit que le principe susmentionné, qu'on avance, parfois, pour caractériser une théorie non-réaliste, est le « primum propositum » de « nostra sententia » : c'est le *point de départ* de la théorie, son postulat de base. Il ajoute que ce principe est aussi affirmé par l' « antiqua sententia » qu'il commence par critiquer et qui correspond exactement à la théorie de l'essence matérielle critiquée par Abélard. On a le même résultat dans P3 (un texte antérieur à la controverse avec Abélard, selon toute vraisemblance) et par le Pseudo-Joscelin. De plus, dans les textes émanant des *Albricani* ou des *Montani,* c'est-à-dire dans l'école du « plus farouche opposant des *nominales »,* Albéric du Mont ou de Paris, ce principe ontologique et empiriste est soutenue avec une particulière rigueur[1]. Donc, *en ce sens-là*[2], le réalisme n'est soutenu ni par Abélard ni par aucun des *reales* critiqués dans la LI par Abélard. En fait les *reales* et Abélard ont en commun le principe « quicquid est, est individuum », qui, donc, ne fait pas débat entre eux. Et ce serait vraiment ne pas rendre justice à ces commentateurs littéraux de Boèce que sont les *reales* visés par Abélard que de leur faire soutenir une thèse – il y a des natures qui sont *essentialiter* irréductibles à l'individuel – alors même qu'ils se donnent tant de mal pour soutenir une théorie dont le but avoué est *d'éviter* d'avoir à poser cela. Rendons-leur cette justice !

Nous avons noté pour la dichotomie réalisme/nominalisme un deuxième sens – sémantique et logique – qui est susceptible de distinguer des théories dont aucune n'est « réaliste » au sens du premier critère : c'est le sens retenu par le logicien Kurt Gödel. Dans ce sens-là, beaucoup plus précis conceptuellement et

[1] Cf sur ce point l'article fondamental de L.M. De Rijk, « Some New Evidence on Twelfth-Century Logic. Alberic and the School of Mont Sainte-Geneviève (Montani) », 1966 , *Vivarium,* , p. 1-57.

[2] Au sens où une théorie est réaliste lorsqu'elle admet hors de l'abstraction l'irréductibilité de certaines entités réelles à des entités individuelles (et sensibles) et, donc, admet une *différence réelle (in re)* entre le sujet de l'universalité et le sujet de la singularité (soit « PP' » dans la formulation d'A. de Libera).

beaucoup plus efficace historiquement, la différence entre réalisme et nominalisme ne porte pas sur le statut des « choses » mais sur le statut des concepts : le réalisme est la théorie qui reçoit des concepts au sens objectif de ce terme (au sens où un concept n'est pas du tout un signe ni linguistique, ni mental mais ce que désigne le signe qui lui correspond) et le nominalisme est la théorie qui s'efforce de réduire les concepts à des signes éliminables en contexte au profit des objets individuels pour lesquels ils supposent. Il s'agit de deux conceptions en effet tout à fait différentes du statut des concepts et c'est bien dans ce sens-là et non pas seulement dans le premier sens qu'on peut parler de nominalisme chez Ockham, par exemple, et c'est aussi la thèse fondamentale que l'on rencontre dans toutes les théories modernes sur le nominalisme desquels chacun s'accorde (par exemple, ce critère s'applique à des théories très différentes de celles d'Ockham comme celles de Hume, ou encore de Russell, ou encore de Goodman). Gödel a correctement cerné – au-delà d'un critère ontologique qui s'applique sans distinction à de très nombreux commentaires médiévaux d'Aristote – l'originalité propre de la conception nominaliste des concepts.

Ce second sens est donc plus précis et plus consistant philosophiquement (et historiquement !) mais il est parfaitement clair qu'il n'est applicable ni à Abélard ni aux *reales*. La théorie qui fait des concepts des signes mentaux est complètement inconnue au douzième siècle. Il faut attendre le quatorzième siècle (et en particulier Ockham) pour voir la construction d'une théorie de ce genre. De là, dans le second sens, c'est-à-dire dans le sens le plus clair et le plus consistant philosophiquement et historiquement (« concept = signe ou symbole »), personne n'est nominaliste dans le débat entre *reales* et Abélard.

Pour Abélard, les universaux sont des noms mais la cause d'imposition de ces noms (qui évidemment n'est pas elle-même un nom) n'est pas un signe mental : il n'y a pas trace chez Abélard de l'équation « concept = signe mental » et l'attribution à Abélard d'une théorie de ce genre est sans aucun doute un anachronisme.

Bref, quand on lit l'opposition *reales* / Abélard comme une opposition entre (une forme de) réalisme et (une forme de) nominalisme, on est en droit de demander : quelle forme ? Au sens ontologique, le « nominalisme »[1] ne fait pas du tout débat entre Abélard et les *reales* et au sens logique et sémantique, il est complétement étranger au débat. Du coup, il nous semble qu'on est

[1] Entendu au sens – insuffisant – du rejet de toute entité réelle non réductible à l'individuel, au sens, donc, du postulat ontologique : « toute chose est particulière *in re* ».

en droit de dire que ce langage (*reales* = réalistes) n'est pas *clair* et pose plus de problèmes qu'il n'en résout, dès qu'on a le souci de clarifier ce qu'on met sous ces termes.

La seule différence entre le principe ontologique qui est à la base des théories des *reales* dans la LI, dans P3, dans *Quoniam de generali* et dans le Pseudo-Joscelin et le principe ontologique de base des nominalistes du quatorzième siècle est la suivante : pour les premiers, on pose seulement que toute entité réelle (subsistant *in re*) est *réductible* à une entité individuelle (en effet : « quicquid est, est individuum ») ; par contre, pour les seconds, *de soi*, toutes les entités réelles sont individuelles. La différence n'est pas – au niveau ontologique - dans la réception au nombre des étants d'étants non singuliers - là encore « quicquid est, est individuum » - mais dans le fait que pour les *reales* – par différentes interprétations de la théorie boécienne du sujet unique – le sujet de l'universel est *réductible* au sujet de l'individuel. On peut évidemment s'exclamer : donc, ils admettent des étants universels ! Non : il y a seulement un sujet unique, c'est-à-dire que le sujet de l'universalité est *réductible* au sujet de la singularité, un sujet qui ne subsiste *in re* qu'à titre d'étant singulier. Il n'y a pas d'étant non-singulier *in re,* puisque le sujet de l'universalité ne subsiste *in re* qu'à titre d'étant singulier. La différence – si nous voulons prendre le soin et le temps de bien la percevoir et de la regarder sans œillère – n'est pas une différence fondamentalement ontologique : le réalisme des *reales* ne tient pas à la réception *in re* d'étants non-singuliers mais – ce qui est assez différent – à un postulat de réductibilité du sujet des universaux définitionnels au sujet de la singularité. C'est la confusion entre le conceptuel et le réel - la réductibilité du premier au second - qui signe leur réalisme[1] et non pas la réception d'une ontologie admettant au nombre des étants des étants non-individuels. Maintenant, rétablir cette distinction massivement oblitérée par les *reales* et sur laquelle fait fond – à l'opposé – tout nominalisme, n'implique pas d'interpréter cette distinction en un sens nominaliste (concept = signe). Pour Abélard, la question fondamentale est celle du fondement objectif – *in re :* extra-linguistique – de la prédicabilté *de pluribus numero* de l'universel : pour lui, le corrélat extra-linguistique de cette prédicabilité n'est pas une *res* universelle, ce n'est pas non plus une *res universelle* réductible – selon trois modalités différentes – à une ou plusieurs *res* singulières (ce que soutiennent chacune des trois théories réfutées dans la LI), enfin, ce n'est toujours pas une *res de soi singulière* (dans « Socrates est

[1] Une confusion qu'il ne peut être question d'attribuer à Platon ou à Aristote.

homo », « Socrates » et « homo» ne sont pas co-référentiels : « ponitur praedicatum ad denontandum statum » et non « ad denotandum rem ») ; ce corrélat n'est pas *du tout* une *res,* en quelque sens ontologique qu'on l'entende, mais un *status* lequel n'est pas du tout réductible dans son contenu à une ou plusieurs *res individuelles :* « omnis causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa ». Il y a des théories réalistes qui *assument* une ontologie posant des entités non-réductibles à des entités singulières : ce n'est pas le cas des théories réfutées dans la LI. Remarquons-le ! C'est tout de même un point important et textuel. Maintenant, ces théories posent un principe de réductiblité du fondement (conceptuel) des universaux définitionnels à une ou plusieurs *res* (lesquelles sont *in re individuelles*) : ils confondent concept et objet – c'est cela leur « réalisme ». C'est pourquoi là où les nominalistes du quatorzième siècle posent que n'existe que l'étant singulier, les *reales* critiqués par Abélard, posent – différement – un principe de réductibilité de toutes les entités à des entités singulières (selon des modalités diverses, méthodiquement et systématiquement réfutées par Abélard). Ces entités doivent pour être réelles être strictement réductibles à des entités singulières. *Il ne suffit pas* de dire que les uns soutiennent en un sens vague le réalisme *in re* et que les autres le rejettent. On peut parfaitement adopter le réalisme *in re* en posant qu'à la distinction *in intellectu* entre l'universel et le singulier correspond une distinction *in re,* même si les deux sujets ne peuvent exister séparément. Les théories des *reales* disent *plus* : elles sont dépendantes – dans le texte de la LI – de l'affirmation d'une identité réelle (*in re*) entre l'universel et le singulier – le sujet de l'universel est vraiment réductible à un sujet non-universel : il s'agit d'une véritable « transmutation » - ce qui est fait universel (« fit universalis ») *in intellectu* est fait singulier *in re* - il n'y a pas dans l'être de distinction entre le sujet de l'universalité et le sujet de la singularité, et cela tel « que tout ce qui est, est un individu ». Ces théories dépendent, donc, de la théorie du sujet unique de Boèce, qui pose qu'à la distinction *in intellectu* entre l'universel et le singulier correspond *in re* – non pas une distinction entre deux genres d'*ousiai* – mais bien une identité, c'est-à-dire une réductiblilité - dans l'être - de l'universel au non-universel (au singulier) : ce *réductionnisme* est essentiel à la théorie du sujet unique et, donc, aux théories des *reales* telles qu'elles sont dans la LI, comme dans de nombreuses autres sources, des extrapolations qui « durcissent » cette théorie. Adopter le réalisme *in re* n'implique nullement d'adopter ce réductionnisme et affirmer le

contraire est certainement une erreur. Or ce réductionnisme est professé par les théories des *reales* telles qu'elles sont attestées dans la LI, dans P3, dans *Quoniam de generali* et dans le *Pseudo-Joscelin.* Donc, loin du Présupposé Platonicien d'A. de Libera, les théories des *reales* professent qu'à la distinction *logique* entre l'universel et le particulier correspond non pas une distinction *ontologique,* dans l'être, mais bien et au contraire une stricte identité *in re* (une identité *numero*) des deux sujets, par réduction du premier au second. Donc, la question est plus précise que la réception ou non d'universaux *in re ;* pour les *reales* critiqués par Abélard, les universaux sont *in re* dans le sens où ils sont réductibles à des entités *non-universelles.* Le cœur de leur réalisme n'est pas la réception d'une ontologie non réductible à une ontologie de l'étant singulier (ils veulent soutenir : « Quicquid est, est individuum »), ce qui est le cas, par contre, de très nombreuses théories d'inspiration aristotéliciennes (ou non) clairement réalistes (qui assument parfaitement une telle ontologie), mais de poser une réductibilité des entités universelles à des entités singulières[1] : le problème que pose cette théorie n'est pas – fondamentalement et malgré Victor Cousin – un problème ontologique mais le problème précis suivant : la mise en œuvre de cette ontologie (« Quicquid est, est individuum ») dans le cadre d'une théorie de l'abstraction, implique une confusion[2] entre le fondement extra-linguistique des universaux linguistiques et la *res* (qu'elle soit universelle ou singulière, peu importe) : pour Abélard, aucune *res* – 1) universelle, 2) universelle et réductible à la singularité, ou 3) « de soi » singulière – ne peut être le signifié d'un prédicat universel et, particulièrement, d'un prédicable *de subiecto.* Même si en raison du caractère substantif du verbe « être » qui sert de copule, la *res praedicati* est dite être la *res subiecti,* jamais aucune *res* ne peut être prédiquée par un nom universel. Il y a sinon confusion entre *status* et *res,* c'est-à-dire confusion entre le fondement intensionnel d'un universel définitionnel et la *res nominata.* L'enjeu – sur le plan fondamental – de cette distinction n'est pas la réception ou non d'une ontologie réduite à l'individuel mais la distinction entre concept (intension) et objet (extension), une distinction reçue par

[1] En posant que ces entités universelles ne peuvent être réelles qu'au sens où elles peuvent être réduites à des entités singulières, c'est-à-dire à des entités non-universelles, étant entendu qu'on ne va pas faire l'injure aux *reales* de leur supposer une ontologie consistant en une contradiction dans les termes (la même entité étant à la fois singulière et universelle, c'est-à-dire non-singulière : comme on l'a vu, même dans la théorie de l'essence matérielle, l'universalité de *l'essentia animalis* est inactualisable *in re* – à moins de poser une *essentia* qui puisse être en acte et singulière et universelle, soit non-singulière).

[2] Les nominalistes du quatorzième essaient différemment de mettre en œuvre une ontologie réduite à l'étant singulier sans faire cette confusion (sans réifier le conceptuel).

Abélard dans le sens de son irréductibilité itérative (« toute cause d'imposition d'un nom universel est en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses ») et objective (le statut définitionnel « habet esse ex operatione naturae ».) La différence entre l'ontologie de l'étant singulier des nominalistes et l'ontologie de la réductibilité à l'étant singulier des *reales* critiqués par Abélard est dans l'idée d'une réductibilité du fondement conceptuel des universaux à une *res* singulière et sensible. La vraie différence n'est pas tant ontologique (« tout ce qui est est un individu » proclament les *reales*) que sémantique et logique : les *reales* posent 1) que tout étant est singulier *in re* et 2) que la chose qui est universelle dans la pensée est réductible à l'étant qui est singulier (et sensible) *in re parce qu*'ils confondent concept et objet, confusion que, bien sûr, Ockham ne fait pas. Nous sommes tout à fait conscients qu'on peut lire le débat entre Abélard et les *reales* comme un débat dont l'enjeu fondamental est un enjeu ontologique, opposant, donc, d'un côté ceux qui posent la réalité d'entités universelles en tant que telles et celui - Abélard - qui, de l'autre côté, refuse cette ontologie parce qu'il soutient que « tout chose est particulière ». Mais c'est une lecture qui nous paraît trop simplifiée et nous croyons sincèrement qu'il serait dommage de balayer d'un revers de main la ligne de recherche – plus complexe – que nous proposons ici. Plusieurs lectures sont possibles. La lecture arc-boutée sur l'ontologie du débat *reales*/Abélard simplifie considérablement les positions complexes soutenues par les *reales,* risque de projeter le débat du XIVe siècle sur celui du XIIe siècle et, surtout, empêche, à notre sens, de saisir l'enjeu philosophique profond du débat du XIIe siècle (non pas du tout de savoir si « Quicquid est, est individuum » est vrai ou faux, de savoir, donc, s'il existe comme tels *in re* des étants non singuliers, mais de savoir si le fondement conceptuel de l'imposition et de l'intellection de l'universel est réductible ou non à une *res,* qui, pour les *reales,* est *in re* singulière et sensible, un débat différent qui met en question non le réalisme conceptuel mais la reification des concepts que pratiquent les *reales*). En tous les cas, nous croyons avoir suffisamment établi ici que l'axe de recherche que nous proposons est tout à fait compatible avec les déclarations ontologiques présentes chez les témoins extérieurs les plus proches des théories des *reales* réfutées dans la LI (soient P3, *Quoniam de generali* et le Pseudo-Joscelin), comme avec le souci d'Abélard de poser l'irréductibilité sans reste de la cause d'imposition de l'universel à une *res, quel que que soit le sens ontologique qu'on donne au mot « res ».* Donc : les nominalistes du quatorzième siècle pose une

ontologie réduite à ce qui – de soi et de sa nature même – est singulier. Les *reales* critiqués par Abélard posent que « tout ce qui est, est un individu » au sens où – par réductibilité du fondement conceptuel des universaux à un ou plusieurs étants singuliers – tout ce qui est, est *réductible* à un individu et ne subsiste *in re* qu'à titre d'étant singulier. La différence n'est pas dans la réception d'une ontologie non réduite à l'étant singulier mais dans la *confusion entre le conceptuel et le réel*. Ce n'est pas la même chose. Les *reales* réduisent à une chose individuelle le fondement conceptuel des universaux – ils réifient le conceptuel – là où le nominalisme (en particulier celui du quatorzième siècle) fait fond sur une opposition entre le conceptuel (= signes mentaux ») et le réel (l'étant singulier). La différence « ontologique » ne tient qu'à la réification pratiquée par les *reales,* mais, dans les deux cas, il n'y a pas *in re* d'étant non singuliers : pour les *reales* le fondement conceptuel de l'universel est posé comme *lui-même* réductible à un étant singulier (ils confondent concept et objet), là où Ockham pose *seulement* que le *signifié* du signe mental est réductible à l'étant singulier extra-mental pour lequel ce concept « suppose ». La différence n'est pas à un niveau profond dans l'ontologie professée mais dans l'irréductibilité ou non du conceptuel au réel (une question beaucoup plus fondamentale, plus archaïque). Tout cela se fait, dans le cadre d'une ontologie n'admettant pas d'entités réelles non-réductibles à l'individuel. La différence ontologique (nominalistes : tout étant est de soi et de sa nature même singulier ; *reales* : la *res universalis* est réductible à la *res singularis,* qui, seule, subsiste *in re,* tel que « tout ce qui est, est un individu ») a pour origine non pas une décision ontologique (admettre ou ne pas admettre l'existence *in re* d'entités universelles : tout le monde soutient que « tout ce qui est est un individu ») mais la confusion entre le fondement conceptuel de l'universel et la *res.* C'est, nous semble-t-il, le point essentiel et *exact* de ce qui est en débat au XIIe siècle. Abélard dépiste cette réification, sans interpréter la distinction à faire dans un sens nominaliste (ockhamiste ou « proto-ockhamiste » : le statut n'est pas un signe). Le débat du XIVe siècle est un débat ontologique (à quoi engage ontologiquement la distinction entre le conceptuel et le réel ?) ; le débat du XIIe siècle est plus fondamental, plus archaïque : il porte sur la réductibilité ou non du fondement extra-linguistique des universaux définitionnels à la *res,* en quelque sens ontologique qu'on entende ce terme – la question est : le conceptuel est-il réductible au réel, c'est-à-dire la cause naturelle d'imposition de l'universel est-elle une *res* (et non un *status generalis vel specialis*)? Nous croyons sincèrement que

bien distinguer les deux débats – celui qui oppose le nominalisme d'Ockham aux réalismes au XIVe siècle et celui qui opposent Abélard qui distingue *status* et *res* et les *reales* qui réduisent la *causa impositionis* à la *res* (singulière *in re*) – permet d'éclairer et de préciser la compréhension du débat du XIIe siècle. Le premier débat porte sur l'ontologie à laquelle engage la distinction entre le conceptuel et le réel, le second débat porte sur la réductibilité ou non du conceptuel au réel. L'enjeu de ce débat est la distinction même (en un sens fondamental) entre le conceptuel et le réel. Ce sont deux débats *différents* dont les enjeux historiques et philosophiques sont différents et insister sur cette différence ne peut qu'aider, nous semble-t-il, à les comprendre.

Boèce lui-même pose tantôt que les genres et les espèces sont des natures incorporelles qui existent singulièrement dans les choses d'où elles tirent leur être et tantôt que les genres et les espèces sont de pures « cogitationes » rassemblées à partir des ressemblances substantielles subsistant en chaque individu ; cette oscillation – cette indécision entre *cogitatio* et *natura incorporea* - montre que la distinction qui manque est une distinction entre concept (« esse X ») et objet (« res quae est X »), une distinction antérieure aux interprétations nominalistes ou réalistes qu'on peut en donner. Et le fait est qu'Abélard n'a pas une conception nominaliste des concepts – de ce qu'il appelle les définitions ou les statuts. Le débat autour de ces interprétations réalistes ou nominalistes de la distinction concept / chose n'est vraiment pertinent qu'au quatorzième siècle. Le projeter sur le douzième siècle jette plus de confusion que de clarté.

Revenons aux textes. On l'a vu Abélard ne reproche pas brutalement aux *reales* de soutenir l'existence actuelle et effective de choses universelles : aucune des théories en question ne soutient *actualiter* et *in re* l'existence d'entités universelles ; au contraire, elles le nient *toutes* et s'appuie pour cela sur la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité de Boèce. La vraie thèse qu'Abélard détruit dans sa réfutation des *reales,* c'est l'équation « causa impositionis universalis nominis = res (individuelle *in re*) ». On sait que pour Abélard cette *causa* est tout sauf une *res* (individuelle), c'est-à-dire un objet extensionnel (toute *res* est *numero discreta*), et tout sauf une *essentia,* c'est-à-dire une réalité existant dans le temps et l'espace du monde : elle est un statut spécifique ou générique qu'Abélard exprime par le verbe « être » à l'infinitif (c'est-à-dire sans mention d'un temps particulier et d'un nombre) suivi d'un nom à l'accusatif (c'est-à-dire en position non pas intransitive – « esse homo » - mais au contraire transitive par

rapport à la *res* nommée par le terme sujet) : *esse hominem, esse animal, esse substantiam* etc…, soit « être X », propriété ouverte et incomplète que vient « fermer » et compléter le terme-sujet de la prédication qui reçoit, lui, la *res* dont nous voulons délibérer. Nous en concluons que le statut correspond à ce que Boèce appelle l'*esse rei,* dont il souligne qu'il n'est rien d'autre que la définition de la chose (et Abélard dit que différer par le statut ne signifie rigoureusement rien d'autre que différer par la définition) : le *status generalis vel specialis* est le statut qui définit la *res* dans son identité et sa permanence relative et rend ainsi sa connaissance possible ; le statut, c'est la propriété définissante - la *defining property* - qui fonde l'objectivation pour la *ratio* des *essentiae* du monde, telle que cette propriété définissante n'est elle-même aucune *essentia,* aucune réalité du monde, mais est nécessaire au fondement du discernement univoque de toute *essentia* du monde. Cette identité entre statut et définition est *explicite* chez Abélard :

> Et nous, certes, nous avons l'habitude de dire, à la place de : « le même ou différents par la définition », « le même statut ou des statuts différents » ; et lorsque nous disons que ce statut n'est pas cet autre statut, nous ne disons *rien d'autre* que « cette chose n'est pas entièrement la même que celle-là par la définition » ou [lorsque nous disons] ce statut n'est pas cet autre statut, [nous ne disons] *rien d'autre* que « cette chose n'est pas absolument la même avec celle-là, dans l'expression de son être, c'est-à-dire entièrement la même *par la définition* »[1].

Différer par le statut, c'est différer par la définition, et ceci dit par contradistinction de « différer par le nombre »: Abélard le précise en toute clarté ; le statut est donc la définition de la chose (il s'agit, donc, d'une entité intensionnelle) et, pour Abélard, cette définition n'est certainement par une *chose* (corporelle ou incorporelle). Il donne cette précision dans la *Theologia christiana* selon toute vraisemblance précisément pour éviter une interprétation « réifiante » du statut, telle qu'on la trouve dans l'enseignement des *reales* qui reprennent ce terme à leur compte. Pour Abélard « identiques ou différents par le statut » ne signifie *rien d'autre* que « identiques ou différents par la définition » et Abélard demande *explicitement* qu'on s'en tienne à cela. On n'est donc pas *en droit* de lui faire dire plus.

---

[1] *Theologia Christiana,* III, § 157, éd. E.M. Buytaert, 1969, Turnhout, p. 254[1918-1923] : « Et nos quidem pro eodem vel diversis definitione eumdem statum vel diversos status consuevimus dicere, nec aliter hunc statum illum esse dicimus, nisi idem sit definitione penitus haec res cum illa aut hunc statum non esse illum, nisi haec res non sit eadem penitus cum illa*, in expresso scilicet esse suo, hoc est eadem omnino definitione.* »

Ce statut définitionnel d'objet n'est pas du tout une *res* – une réalité du monde. C'est l'idée de l'objet : littéralement le statut spécifique ou générique (i.e. définitionnel) qui définit cette *essentia* comme objet d'une science possible. C'est donc une « entité » conceptuelle, intensionnelle : une définition en un sens objectif (et elle est tout sauf une *res*)[1]. Par ailleurs, Abélard précise bien qu'elle ne peut être dans son contenu exhaustivement épuisée par l'individuel puisqu'elle est « en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses » et que la tâche de la réductibilité de ce contenu à l'individuel nommé est une tâche proprement infinie, une tâche, donc, qu'aucun esprit ne peut accomplir en un temps fini. Le statut n'est pas un objet du tout, il est tout autre chose qu'un objet : en termes modernes, la distinction qu'Abélard est en train, de manière radicale et fondamentale, de mettre en place est une distinction entre objet (« res », objet extensionnel) et concept (statut définitionnel, propriété définissante, intension). C'est, en tous cas, l'approximation moderne (il en faut bien une) la plus *fidèle*, nous semble-t-il, aux textes d'Abélard que l'on peut proposer.

On dira : Abélard dit *status* et non *conceptus*. Abélard utilise le terme *conceptus* non pas au sens que le terme « *Begriff* » a chez Frege, mais dans un sens psychologique : le *conceptus* c'est le résultat d'un acte individuel de conception ; c'est ce que *je* conçois. Le terme *conceptus* a ainsi une connotation psychologique et subjective qu'Abélard veut éliminer complètement du fondement de l'imposition des universaux au sens où ce fondement est dénué d'arbitraire (« status specialis qui habet esse ex operatione naturae . ») Le statut d'homme n'est nullement réductible à l'acte individuel par lequel je conçois un homme : il est ce qui assure, ce

[1] Assimiler le statut à un « incorporel » au sens stoïcien ne bénéficie d'aucun support textuel chez Abélard. On peut trouver une conception de ce genre chez les *Meludinenses*, c'est-à-dire et selon toute probabilité chez les disciples de Robert de Melun, lequel – selon Jean de Salisbury – n'est pas du tout au nombre des *nominales.* Il n'est donc pas surprenant de lire une conception réifiante du statut chez les disciples de Robert de Melun (comme le souligne Joël Biard, « Le langage et l'incorporel », *in Langage, Science, Philosophie au douzième siècle,* Paris, 1999, p. 217-234). En fait, même les *reales* partisans de la théorie des *respectus* utilisent - comme on peut le lire dans la LNPS - le concept de *status. Ce sont eux* qui assimilent le statut à une « nature incorporelle ». Attribuer cette conception du statut à Abélard qui ne cesse de dénoncer la confusion entre *res* et signification des *voces* est un pas que, nous semble-t-il, on ne peut pas franchir. Le statut n'est pas du tout une entité – corporelle ou incorporelle – du monde : c'est tout sauf une *res*, au sens où de manière constante Abélard entend par *res* un objet extensionnel (« essentia numero discreta ») et par « essentia », l'existant créé. Que le statut ne soit pas un incorporel, on le vérifie encore quand Abélard commente la deuxième question du questionnaire de Porphyre (« corporalia an incorporalia ? ») : il ne lui trouve *aucun sens* ontologique mais seulement un sens sémantique (« corporalia = significare discrete » (il s'agit des *noms* propres) et « incorporalia = significare indiscrete » (il s'agit des *noms* universels) et c'est tout). Nous reviendrons sur ce point dans le prochain chapitre.

qui fonde l'objectivité de cet acte psychologique de conception[1]. Le « conceptus » en lequel je me représente l'homme est produit – sans que je puisse libérer cette conception de tout support imaginaire (comme nous le verrons au chapitre prochain) – par mon intellection. Le statut n'est pas le produit de ma pensée et est tout à fait indépendant de mon imagination. Le statut s'impose à ma pensée sans être « construit » par elle : c'est un concept au sens intuitif du terme – il est déjà là et fonde mon acte de conception de l'objet. Il est déjà là, ne serait-ce que parce que cette « causa » de l'imposition des noms est « en elle-même infinie » et qu'Abélard d'accord avec Boèce pose que nous n'avons pas d'intellection infinie (« nullus intellectus infinita circumdat » dit Boèce). De là, le statut définitionnel est donné au discernement de la *ratio* sans être réductible à une construction (finie par nature) de mon intellection. C'est un concept au sens *intuitif* de ce terme : il est discerné sans être « produit », « conçu », « engendré » par les intellections que lui, au contraire, engendre. Pour Abélard, un « conceptus » est une construction mentale : le résultat d'un acte d'intellection. Ainsi lorsque Boèce dit que « l'espèce doit être pensée n'être rien d'autre qu'une *cogitatio* », Abélard n'admet l'idée[2] que si cette *conceptio* - c'est le terme qu'il substitue à « cogitatio »[3] - peut être attribuée à la « nature », c'est-à-dire à l'intelligence divine : autrement dit, *si* nous faisons l'hypothèse que le statut est réductible à une construction psychologique, *alors* cette construction mentale n'est pas celle d'un esprit créé postérieur aux *res* créées mais celle d'une esprit créateur antérieur à toute *res* créée. On l'a vu, Abélard n'affirme pas cette théorie, mais il ne la réfute pas non plus. En fait, il s'en tient au *status generalis vel specialis* : savoir si cette donnée conceptuelle (définitionnelle) discernée par la *ratio* au fondement de ses propres intellections est, à son tour, le produit, la construction d'un acte d'intellection d'une *intelligentia* infinie et divine est une question qui déborde du cadre de la logique et du domaine du démontrable (c'est une question théologique et on sait qu'Abélard, pose dans ses deux dernières théologies qu'il n'y a pas de démonstration possible de l'existence de cette intelligence, même si on sait aussi que, ni plus ni moins qu'Ockham, il ne doute pas de cette existence). Les Idées divines

[1] Toutes choses égales par ailleurs, Frege fait le même genre de distinction (entre « concept » et « représentation »).

[2] Et Abélard sait évidemment que ce n'est pas du tout ce que veut dire Boèce.

[3] « Sunt alii qui intellectus universales astruere videntur. Quibus concordat (…) illud Boethii super Porphyrium, ubi ait ipsam *excogitationem genus esse vel speciem*. Et haec quidem sententia Platoni imputatur, quod sicilicet *genera et species, huiusmodi conceptiones,* noy, id est divi,ae menti, tribuit (…) ». LNPS, éd. Geyer, p. 513^{19-23}.

relève de la foi, le *statut* relève d'une nécessité interne à la logique aristotélicienne et au fondement de l'intellection des universaux. En ce sens, le *status* n'est une *conceptio* que si cette *conceptio* est celle du « noûs », de l' « esprit divin », ce qui est peut-être vrai.

Pour Abélard, donc, le *conceptus* est le résultat d'un acte individuel et privé de conception. Par exemple encore, Abélard écrit qu'« innombrables sont les *conceptus* en lesquels la nature humaine est pensée » (« (… *innumerabiles conceptus sint, in quibus humana excogitatur natura* (…) », LNPS, éd. Geyer, p. 531[15-16]). Clairement ici le terme « conceptus » n'a pas le sens moderne de « concept » et Abélard ne veut pas dire qu'« il y a d'innombrables définitions ou concepts de l'homme » : il veut dire qu'il y a d'innombrables actes de conceptions en lesquels la nature humaine est conçue mais, bien entendu, il n'y a qu'*un seul* statut spécifique « être homme », lequel vient fonder ces *conceptus.* Comme on le voit, le *conceptus* au sens d'Abélard est beaucoup plus proche de ce que Frege nomme « Vorstellung » que de ce qu'il nomme « Begriff ». Par contre, le statut définissant « être X », y compris dans son « incomplétude » (sans mention d'un temps ou d'un nombre), correspond, lui, d'assez près à ce que Frege nomme « concept ». Nous ne voulons pas dire que la *status* soit exactement le *Begriff* frégéen mais que, dans les deux théories, quelque chose de profondément apparenté est visé : quelque chose de suffisament fondamental – nommons-le en français « concept » en entendant par ce terme autre chose qu'un signe – pour bénéficier d'une certaine permanence. En raison 1°) de son objectivité (« status specialis habet esse ex operatione naturae »), 2°) de sa non-appartenance au « monde » (le statut n'est aucune *essentia*), 3°) de son caractère *intensionnel* (le statut n'est pas une *res numero discreta* et différer par le statut n'est rien d'autre que différer par la définition), 4°) de son caractère « insaturé » (exprimé par le verbe « être » à l'infinitif, sans mention d'un temps ni d'un nombre donc, suivi d'un nom à l'accusatif, dans une position, donc, qui n'est pas intransitive : « esse hominem », « esse albedinem » etc…), enfin 5°) du fait que le prédicat à la différence du terme-sujet (qui est posé pour la *res* dont on délibère) « ponitur ad denotandum statum », nous ne connaissons *aucun* équivalent moderne plus proche que le *Begriff* frégéen. En particulier, l'idée de concept comme *signe* ou *symbole* (formel) est complétement étrangère à la conception abélardienne du fondement définitionel des universaux spécifiques ou génériques. Maintenant, il est de fait qu'entre Frege et Abélard les contextes épistémologiques sont radicalement différents, en particulier quant à l'importance centrale

chez Frege d'une part du raisonnement mathématique (avec le concept de fonction mathématique, central dans une logique scientifique moderne) et, d'autre part, de l'idée, évidemmment capitale, d'une formalisation de la logique (profondément étrangère à un Moyen-Age latin qui privilégie les langues naturelles) : la prévalence dans l'*aetas boetiana* de modèles linguistiques et grammaticaux est bien trop forte pour qu'Abélard puisse accéder à ces deux idées centrales dans la logique contemporaine. Mais, d'un autre côté, on s'adresse nécessairement à un lecteur contemporain (et non à un lecteur du douzième siècle) et il nous semble clair qu'on trahit beaucoup moins la pensée d'Abélard en rapprochant l'idée du statut définitionnel d'objet « être X » du *Begriff* frégéen (tel que défini en termes très larges dans l'article « Concept et Objet » de 1892) que des théories du concept qu'on trouve dans des philosophies nominalistes contemporaines (chez Russell, par exemple, ou bien plus encore chez Quine ou Goodman). En particulier l'assimilation du concept à un signe (même mental – non linguistique, et même naturel – non conventionnel) qu'on retrouve d'Ockham à Russell en passant par Locke ou Hume est totalement étrangère à l'idée de statut définitionnel (« status specialis vel generalis » : « esse X »).

Le *conceptus* est une construction psychologique et le statut n'est pas, en ce sens, un *conceptus* (ne serait-ce que, comme on l'a déjà souligné, parce qu'il n'existe pas pour nous d'intellection infinie) ; non réductible à une pure construction psychologique, il est ce qui fonde le succès en terme de vérité de nos actes d'intellections. Si nous cherchons un équivalent moderne, ce que nous trouverons, donc, de plus proche (au sens où le statut n'est pas une *res* sans être réductible à une pure construction psychologique), c'est le concept au sens frégéen[1] (le sens que Gödel retient). En réfutant les *reales,* Abélard est en train de mettre en place une distinction entre *res* et *status* qui est une distinction du type de celle qu'on trouve chez Frege entre objet et concept en entendant, donc, cette distinction en un sens réaliste (du point de vue du critère de Gödel) : le statut définitionnel d'objet n'est pas un signe, ni mental, ni linguistique mais ce qui est désigné dans une proposition prédicative par un nom prédicatif :

> Le fait est que le terme-sujet n'existe que pour recevoir la chose dont nous voulons délibérer ; *par contre***,** le prédicat est posé pour dénoter le statut selon lequel nous voulons délibérer de la chose, c'est-à-dire qu'elle

[1] Au sens où Frege distingue « Begriff » et « Vorstellung ».

est visée selon la propriété de ce statut que *nous lui lions*[1].

La théorie qui, à l'opposé, affirme que le terme-prédicat est posé pour dénoter une chose, *la même* que celle que désigne le terme sujet est, selon Abélard et selon également *Quoniam de generali,* la théorie de la prédication de … Guillaume de Champeaux (explicitement cité tant par Abélard que par l'auteur de *Quoniam de generali*[2]). Pour Abélard (c'est la même théorie que celle de Frege sur ce point) ce qu'a de « denotare » le terme-prédicat ce n'est pas une chose (et encore moins un nom) mais un statut définitionnel d'objet, une propriété définissante : « être X » – c'est-à-dire un concept en un sens proche du sens frégéen. Le statut - « esse X » - n'est pas une *res* (une objet extensionnel) et n'est pas du tout une *essentia* - une entité (corporelle ou incorporelle) du monde.

Une fois ce point clarifié, on parvient à mieux comprendre l'enjeu du débat avec les *reales*. Les *reales* ne sont pas du tout réalistes au sens platonisant de ce terme : *au contraire*, ils suivent la solution apportée par Boèce à la question du fondement de

[1] *Tractatus de intellectibus,* § 63, éd. P. Morin, p. 64 : notre traduction de : « Subiectus quippe terminus tantum ad accipiendum est rem quam deliberare volumus ; ponitur praedicatus vero ad denotandum statum secundum quem eam deliberari volumus, hoc est attendi eam secundum illius status proprietatem quem ei copulamus. »

[2] C'est dans le *Super Topica* de la LI (*Scritti di logica*, éd. M. Dal Pra, p. 269^{35} – $p.276^{39}$) qu'Abélard exprime son désaccord avec une théorie de « Magister W. » qui pose une distinction entre le sens grammatical de la prédication (qui, dit W ., est le sens en fonction duquel se juge la vérité de la proposition) où le prédicat est posé pour la même *res* que celle nommée par le terme-sujet et le sens logique, c'est-à-dire prédicamental, de la prédication (où telle catégorie est attribuée au terme-sujet). On voit ce que signifie « praedicare rem de re » pour W. (c'est-à-dire Guillaume de Champeaux). Grammaticalement (selon Priscien et non logiquement, selon Aristote), dans « Socrates est homo », la copule est *intransitive* et puisque le prédicat est au nominatif, c'est-à-dire au même cas que le terme sujet, il nomme la même chose que le terme-sujet (c'est-à-dire Socrate); mais logiquement, et transitivement, ce qui est prédiqué c'est l'espèce sous le prédicament de la substance. Or, W. privilégie le premier sens : c'est dans le sens grammatical que se juge la vérité de la proposition – Guillaume veut dire que la prédication est vraie parce que le terme-sujet et le terme-prédicat sont co-référentiels et nomment la même *res.* Abélard n'admet pas cette théorie (nous reviendrons sur les raisons qu'il avance). Pour lui, le prédicat est posé *« ad denotandum statum »* lequel n'est aucune *res*. Guillaume avait toute une théorie (plus exactement deux théories) pour montrer comment l'espèce est fondée dans la *res socratica* et est réductible à cette seule réalité individuelle. On vient de voir ce qu'en pense Abélard. On notera, par ailleurs que la co-référence du terme-sujet et du terme-prédicat est une théorie qui est également attribuée à *Magister W.* par l'auteur du texte *Quoniam de generali* : « Item notandum est quod in hac sententia prius solebat dici, secundum magistrum W., quod in hac propositione « Socrates est homo », *Socrates praedicatur de Socrate***,** et in hac « Plato est homo », *Plato de Platone* (…) ». J. Dijs éd. cit., § 33, p. 106. Comme c'est exactement la même théorie qui est attribuée par Abélard à *Magister W.* dans le *Super topica* et que tout le monde (en particulier L.M. De Rijk) s'accorde pour reconnaître que « *Magister W. »* désigne chez Abélard Guillaume de Champeaux, nous en concluons que lorsque Guillaume dit que dans *«Socrates est homo » « rem praedicari de re »,* il faut entendre « Socrates de Socrate » et non « rem universalem de Socrates » : « Socrates » et « homo » sont co-référentiels. Là encore, les catégories classificatoires sont à utiliser avec prudence s'agissant du douzième siècle.

l'universel et ce fondement est empirique. Les théories des *reales* sont des théories *empiristes* des universaux : le sujet de l'universel est réductible à la *res* individuelle et, comme le soutient Boèce, à la *res sentita*. Elles adoptent la solution suggérée à Boèce par le très anti-platonicien Alexandre d'Aphrodise. Le fond de la critique d'Abélard, c'est qu'ils confondent le fondement objectif de l'imposition des universaux[1] avec une *res* individuelle et empirique. Autrement dit et en termes modernes et clairs pour tout le monde, les *reales* confondent concept et objet : *status* (« esse hominem ») et *res* (la « res quae est homo »). Pour eux, le fondement de l'imposition des universaux est réductible à une chose du monde, à une réalité empirique. Cette confusion entre objet et concept – des entités de nature complètement différentes – il ne la font pas parce qu'ils seraient platoniciens et « réalistes », parce qu'ils suivent Platon ou ce qu'il y a de platonicien chez Aristote, mais parce qu'ils suivent le Boèce du commentaire sur l'*Isagogê*, un Boèce logicien qui est l'autorité incontournable sur Aristote dans *l'aetas boetiana.* Celui qui confond – sous la plume d'Abélard – signification (concept, intension) et chose, ce n'est pas Platon, c'est Boèce et Abélard le dit en toute clarté. Cette confusion entre les choses et la signification des noms, c'est Boèce qui la fait et le Boèce du commentaire sur Porphyre, c'est-à-dire un Boèce qui construit une théorie empiriste (en réalité complétement incompatible avec le réalisme platonicien) de la signification des universaux : les *reales* sont « non bene distinguentes aut proprietatem impositionis nominum aut abusionem translationis ». Qui « multos in errorem induxit » ? Platon ? Aristote ? Pas du tout :

> Maxime autem Boethius in Commentariis hanc confusionem per translationes facit […][2].

Cette confusion entre, d'un côté, la signification des noms et ce qui la fonde dans l'objectivité (la *causa*) et, de l'autre, la *res,* c'est le Boèce des commentaires logiques qui la fait. C'est lui qui induit en erreur – et d'abord dans le commentaire sur l'*Isagogê* – les *reales* qui confondent la signification des noms et le statut définitionnel qui fonde cette signification avec une réalité empirique : une réalité du monde, créée dans l'espace et le temps. L'erreur des *reales,* c'est de confondre objet et concept. Abélard donne comme exemple de cet « abus de transfert » le cas suivant :

> Les [universaux] peuvent être dits aussi *constituer les substances* de ces [choses] auxquelles ils sont communs *soit* en ce que par tranfert ils signifient des choses en

[1] La *causa impositionis* qui est un *status* lequel est tout ce qu'on veut sauf un objet du monde : sauf une *res.*
[2] LI, éd. Geyer, p. 30^{23-28}.

> constituant d'autres, comme « animal » nomme dans l'homme et le cheval quelque chose qui est leur matière[1] […], *soit* en ce qu'ils sont dits « produire la substance », du fait qu'ils viennent d'une certaine manière dans *leur sens* et que, de là, les [noms « homme », « cheval »] sont dits substantiels – le fait est qu'« homme » désigne ce tout : « animal et rationnel et mortel »[2].

Partout, il y a « abus de transfert » entre les noms et leurs causes, d'un côté, et les choses, de l'autre : cette « matière » générique ou spécifique dont parle Porphyre n'est pas une *res* - et encore moins la matière au sens « non-transféré » des *res* - mais un *status generalis vel specialis*. De même, lorsque Boèce dit que le genre (ou l'espèce) « valeat constituere et formare substantiam »[3], il faut entendre que le statut générique « animal » entre dans le *sens* (« sententia ») définitionnel[4], synomyme - dans la constitution définitionnelle - du statut spécifique « être homme ». Ici, les choses sont parfaitement claires : le statut générique ou spécifique est un concept, une intension - au sens moderne (frégéen au sens large) de ce terme - et la confusion qu'Abélard reproche aux *reales* - la faute revenant finalement à Boèce - est une confusion entre le *status* (« 'homo' totum id notat quod animal et rationale et mortale » = « status ») et une *res* (« per translationem [universalia nomina] significant res constituant alias » là où il faut lire que le statut « esse animal » est un caractère constitutif du statut « esse hominem »[5]). Si on comprend que le *Begriff* frégéen doit être délesté de toutes les connotations psychologisantes du terme « concept » en français, on réalisera qu'il y a une proximité profonde, dans des contextes épistémologiques radicalement différents, entre le *statut définitionnel de chose* d'Abélard et ce que, en réalité, Frege appelle « concept » et qui n'est pas du tout réductible à une construction mentale (« Vorstellung »).

---

[1] Qui est la matière générique des définitions de l'homme ou du cheval (matière à laquelle s'ajoutent dans la définition les formes-différences), c'est-à-dire du statut spécifique « être homme » ou du statut spécifique « être cheval ».

[2] LI, éd. Geyer, p. 31^{16-22} : « Substantias quoque eorum quibus communia sunt constituere dici possunt vel in in eo quod per translationem significant res constituentes alias, ut animal quiddam nominat in equo vel in homine, quod materia est eorum vel etiam inferiorum hominum, vel in eo quod substantiam conficere dicuntur, quod quodammodo in eorum sententiam veniunt, unde substantialia eis dicuntur, quippe homo totum id notat, quod animal et mortale et rationale. »

[3] Boèce, *Second commentaire sur l'Isagoge,* éd. Shepps-Brandt, p. 163^{2-3}.

[4] Ce qui suffit à prouver que le *status* est bien un entité intensionnelle, conceptuelle.

[5] C'est ce que confirme le commentaire sur les *Catégories* de la LI (éd. Geyer, p. 113^{14-16}): « Cum enim eadem res vocetur homo, animal, corpus, substantia, per hoc nomen « substantia » *in statu essentiae* ceteris naturaliter priore appelatur. » (En effet, puisque la même chose est nommée « homme », « animal », « corps », « substance », elle est appelée « substance » dans un statut de son être antérieur à tous les autres. »)

On comprend que cette confusion entre *res* et statut définitionnel est *antérieure* à la lecture réaliste (platonicienne) ou nominaliste qu'on peut avoir de cette distinction. Abélard soutient que dans les théories des *reales* cette distinction n'est pas faite de manière consistante et il est clair que, une fois cette distinction faite, Abélard a une conception du concept – du statut définitionnel qui fonde l'imposition des universaux – qui du point de vue d'Ockham est profondément réaliste. Ce qu'il faut comprendre, c'est que cette confusion, les *reales* ne la font pas en raison de leur platonisme ou des rémanences de platonisme dans leur lecture de la logique aristotélicienne. Il serait particulièrement « énorme » (et absurde) de soutenir qu'une théorie philosophique qui place en son cœur une césure, une coupure – sur la ligne du livre VI de la *République* – entre le monde intelligible des *Idées* et le monde sensible des réalités empiriques, est une théorie qui *confond* objet et concept. On ne voit pas comment Platon pourrait conduire à confondre *res* – réalité du monde empirique – et statut définitionnel. *Par contre,* il saute aux yeux qu'une théorie qui cherche à montrer que l'objet de la *ratio* et l'objet du *sensus* sont *idem* – ce qui est le cas de la théorie du sujet unique de Boèce – risque de confondre *res* et *status,* objet et concept. Répétons-le, l'enjeu de la réfutation des *reales* n'est pas du tout la réfutation du réalisme platonicien et des rémanences de platonisme dans l'aristotélisme. C'est une erreur fondée sur la projection anachronique sur ce débat de débats très postérieurs. Platon n'est pas réfuté ; par contre la théorie empiriste du fondement de la signification des universaux présentée par Boèce comme la solution définitive de l'aporie de l'universel, l'est. Le texte aristotélicien (en particulier sur la distinction problématique entre « ousia protê » et « ousia deutera ») est ambigu : on peut en proposer une lecture « platonisante » ou, au contraire, en proposer une lecture anti-platonicienne, empiriste, réduisant par exemple les substances secondes au produit d'un geste abstractif dont l'unique point de départ est la ou les choses singulières et sensibles. Les théories qu'Abélard réfute dans la LI ne reposent pas sur la première lecture : elles sont toutes des extrapolations de la seconde lecture (de la théorie abstractionniste du sujet unique inspirée à Boèce par « Alexander ») qui tentent, dans ce cadre, de maintenir le caractère non vain de l'intellection engendrée par les universaux définitionnels. On risque de confndre deux choses qui - nous semble-t-il - n'ont strictement rien à voir : réfutation du réalisme conceptuel et réfutation d'une conception réifiée, chosifiée de la signification. De là, réfuter le « réalisme » des *reales* n'implique nullement de réfuter le réalisme au sens

platonicien ou au sens d'une lecture platonisante d'Aristote : les *reales* abolissent toute interprétation consistante d'une distinction entre concept et objet sur laquelle est *fondée* le réalisme des concepts (le réalisme au sens moderne du terme comme au sens du noyau platonicien du réalisme antique). Cela nous paraît être une erreur d'interprétation que de « glisser » sous le premier genre de réalisme (la *confusion* entre objet – *res* – et concept) le deuxième genre de réalisme (l'interprétation réaliste de la *distinction* entre objet et concept): on se trompe alors dans l'objet visé par la critique d'Abélard et on se met en difficulté pour interpréter toute une série de textes du même Abélard qui ne cadre pas du tout avec la mise en place d'une conception nominaliste de la distinction entre objet et concept. Il faut faire la distinction *clairement :* d'un côté une réification des concepts (une confusion entre « être X » et « la chose qui est X ») et de l'autre un réalisme des concepts (la non réductibilité du statut « être X », clairement distinct de la *res quae est X,* à un nom, ou à un signe, ou à un symbole éliminables en contexte).

L'erreur des *reales* n'est, donc, pas du tout leur réalisme conceptuel – Platon ou ce qu'il y a de platonicien chez Aristote n'ont rien à voir dans tout cela – mais ce qu'on peut très proprement appeler une conception « fétichisée » de la signification, au sens où Marx, par exemple, parle dans le *Capital* du fétichisme de la marchandise. Ici ce qui est fétichisé ce n'est pas la valeur sociale qui s'attache à la marchandise et qui est « transubstantialisée » en une propriété naturelle de la « chose » matérielle qui passe de mains en mains, c'est la signification des concepts définitionnels qui est conçue comme une propriété « incorporelle » dit Boèce de réalités empiriques et matérielles. Clairement, le platonisme ne peut pas conduire à cette confusion. S'il y a bien deux choses qu'il distingue, c'est bien l'Idée et la réalité sensible. Un fétiche est un objet matériel qui, comme tous les objets matériels, possède des propriétés physiques et sensibles, mais qui, en plus et contre toute attente, présentent aussi des propriétés « immatérielles », non-physiques, spirituelles. Ce qu'Abélard reproche aux *reales* ce n'est pas le réalisme conceptuel[1] – on n'a vu à quel point cette lecture supporte mal l'examen – mais une conception réifiée, fétichisée, quasi-magique, de la signification : une confusion massive entre objet et concept, telle qu'y conduit non pas du tout le platonisme (et ce qui reste

[1] Une distinction entre concept et objet reçue dans le sens de son objectivité et de son irréductibilité.

platoncien chez Aristote[1]), mais l'emprisme de la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité. Ce sont deux choses complètement différentes et leur confusion nous paraît à la fois en tant qu'historien et en tant que philosophe conduire inévitablement à des erreurs d'interprétation. Les *reales* sont « réalistes » au sens où ils confondent ce que nous appelons aujourd'hui, avec Frege, concept et objet. Mais, bien entendu, à moins de faire de Frege un logicien nominaliste, faire cette distinction (qui nous paraît au centre du platonisme) n'implique en aucune façon d'interpréter cette distinction en un sens nominaliste (« concept = signe ou symbole »). De là, il est *nécessaire,* tant historiquement que philosophiquement, de distinguer entre une réification des concepts (le « réalisme » des « reales » critiqués par Abélard) et le réalisme au sens contemporain et couramment utilisé de ce terme (une distinction entre concept et objet où le concept n'est pas réductible à un signe ou un symbole éliminable en contexte, mais reçu comme pleinement objectif et non exhaustivement réductible à l'individuel). Les *reales* critiqués par Abélard sont « réalistes » uniquement au sens d'une réification des concepts, c'est-à-dire d'une projection dans la ou les choses individuelles et sensibles de propriétés proprement conceptuelles (« incorporelles », dit Boèce), une réification qui ne peut être attribuée ni à Platon, ni à Aristote.

Cette critique d'une conception fétichisée de la signification est un enjeu central des débats de la fin du onzième siècle et du début du douzième siècle. Abélard écrit à un moment – celui de la réforme grégorienne – où sont mises en question les pratiques jugées idolatriques, « fétichisées », des sacrements (l'hostie), des reliques autour desquelles se construisent au onzième siècle toutes les grandes églises, des images peintes ou sculptées qui couvrent les murs des églises et, enfin, des statues de toute nature vers lesquelles convergent les pélerinages. Le douzième siècle est un moment où l'Eglise tente de répondre aux critiques qui viennent de la société sur ses pratiques. Une de ces critiques est le caractère idolatrique de nombre de pratiques de l'Eglise : on discute de la part du réel et du symbolique dans l'eucharistie (c'est le débat au onzième siècle, exactement contemporain des débuts de la réforme grégorienne, entre Béranger de Tours et Lanfranc) ; on dénonce le culte des reliques et l'incroyable extension des images peintes ou sculptées dans les lieux de culte. Ce soupçon d'une pensée idolatrique, fétichisée, magique dans l'Eglise est ce à quoi répondent, par exemple, les nouveaux ordres monastiques ou

[1] Par exemple son refus d'étendre aux substances secondes le modèle abstractioniste des idéalités mathématiques.

canoniaux (chartreux, cisterciens, prémontrés) qui banissent dans leurs règles le culte des reliques et la présence d'images dans les sanctuaires. On sait qu'Abélard partage ce refus des images saintes : il interdit dans la chapelle du Paraclet la présence de toute image peinte ou sculptée (mis à part celle du Christ)[1]. La réforme grégorienne est une réponse à de nombreuses critiques contre l'Eglise dont ces pratiques jugées idolatriques et magiques : on prête à un morceau de matière – statues, ossements, et *in fine* (et insolublement) pain et vin – en sus de leurs propriétés matérielles des propriétés et des pouvoirs immatériels et proprement spirituels. Autrement dit, beaucoup reprochent à l'Eglise de tolérer et d'organiser une pratique fétichisée et magique du christianisme. Le fait dominant du douzième siècle – du point de vue philosophique – n'est certainement pas la critique du platonisme et encore moins une entreprise de déplatonisation radicale et complète de l'aristotélisme : on est encore bien loin des quatorzième et quinzième siècles. Le platonisme, comme on sait, se porte très bien au douzième siècle, par exemple dans l'Ecole de Chartres, même s'il est mal connu. Par contre, la critique d'une pensée magique, fétichisée, réifiée qui confond le sensible et l'intelligible, qui « amalgame » la réalité matérielle et sensible et la signification conceptuelle des noms, bref la critique d'une conception idolatrique et magique de la pensée est certainement un trait particulièrement marquant de la période. Nous soutenons qu'Abélard - qui est informé, très jeune à Loches auprès de Roscelin, du débat entre Béranger de Tours et Lanfranc - déplace cette critique du terrain religieux vers le terrain épistémique et philosophique et que ceci n'a absolument rien à voir avec une réfutation des tendances au platonisme de l'aristotélisme mais *au contraire* avec une réfutation d'une théorie dont le trait dominant est sa vocation empiriste, une vocation qui la conduit à rejeter toute autonomie pour les concepts à l'égard des réalités matérielles et sensibles.

Qu'est-ce que Guillaume de Champeaux, Gauthier de Mortagne ou Abélard peuvent lire dans le commentaire de l'*Isagogê* de Boèce ? 1°) Que le sujet de la *ratio* est le même que le sujet du *sensus ;* 2°) que ce sujet unique est une *similitudo subtantialis*[2] (l'*humanitas,* l'*animalitas*) – Boèce dit aussi une *qualitas*

[1] Abélard, *Lettres à Héloïse,* VIII (« *Point d'images sculptées* : une croix de bois sur l'autel. Une peinture de l'image du sauveur n'est pas interdite, mais les autels ne doivent avoir aucune autre image. »)

[2] Boèce dit bien que l'espèce n'est rien d'autre qu'un *cogitatio* mais cette pensée à un fondement *in re* – une *similitudo substantialis* – et c'est cette *similitudo* qui est le sujet unique.

substantiae – qui est une « forma incorporea »[1] qui *appartient à la réalité matérielle et sensible* en laquelle elle a son être bien qu'elle soit conçue séparée d'elle ; 3°) que cette ressemblance est capable d'une sorte de « transmutation » : « *haec similitudo*, cum in singularibus est, *fit sensibilis,* cum in universalibus, *fit intelligibilis* »[2], un texte bien loin de toute coupure entre l'intelligible et le sensible. De plus, le lecteur du second commentaire de Boèce sur le *Peri ermeneias* voit que Boèce conçoit Socrate comme le sujet de deux types de propriétés – des propriétés accidentelles, sensibles, physiques (lieu, temps en particulier), propriétés dont le rassemblement unique en Socrate est sa *Socratité* – et de l'autre des propriétés substantielles (« forma substantialis », « qualitas substantiae ») qui toutes se retrouvent dans l'« humanitas » de Socrate. Cette *humanitas* est une propriété incorporelle qui a son être dans la réalité matérielle à laquelle elle appartient : « unum subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum *sentitur in rebus his in quibus esse suum habet.* » Autrement dit, les réalités, corporelles, matérielles et sensibles ont des propriétés incorporelles, et ces propriétés sont ce qui fonde l'intellection des espèces et des genres. L' *humanitas* (et la *similitudo substantialis* sur laquelle sont fondées tous les autres concepts génériques ou spécifiques) est conçue *in re* comme la propriété d'une chose, sauf que cette propriété à la différence des formes accidentelles n'est pas, contre toute attente, une propriété « physique » mais une propriété immatérielle, incorporelle, finalement spirituelle :

> […] si [l'esprit] examine *les genres et les espèces* des choses corporelles, il retire, comme de coutume, la nature des *incorporels* des corps et la contemple seule et pure telle que cette *forme* est en elle-même. Ainsi lorsque l'esprit reçoit ces [natures] *incorporelles mêlées aux corps*, il les contemple et les examine en les divisant des corps.
>
> Notre traduction de :
>
> […] si vero corporalium rerum genera speciesque perspexerit, aufert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur. Ita haec cum accipit animus permixta corporibus incorporalia dividens speculatur et considerat[3].

[1] C'est toute l'image de la ligne qui est en jeu ici : l'*humanitas* comme la ligne est une réalité incorporelle qui est conçue « praeter corpora » sans subsister « praeter corpora ».
[2] Boèce, *Second commentaire sur l' Isagoge,* éd. Shepps-Brandt, p. 166^{19-20}.
[3] Boèce, *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 65^{12-16}.

On ne peut pas être plus clair : les genres et les espèces – ou plus exactement les fondements *in re* des genres et des espèces[1] – sont des formes incorporelles qui doivent leur réalité aux réalités corporelles et sensibles « en lesquelles elles ont leur être ». Ces réalités incorporelles subsistent singulières et non-séparées dans les choses sensibles auxquelles elles doivent leur existence *in re* et sont seulement conçues universelles et séparées. Cette universalité ne préexiste pas à cette séparation. C'est la théorie qu'on peut lire – à la lettre – dans Boèce : clairement, cette théorie confond objet et concept en réifiant un concept – une propriété intensionnelle – qui devient une forme, une propriété incorporelle des réalités physiques et sensibles. C'est une conception « fétichisée » de la pensée. C'est le fond - très loin d'une distinction entre « idea » et réalité matérielle et sensible - de la critique des *reales*. Cette conception « fétichisée » des formes substantielles aristotélicienne ne vient pas de ce qu'il y a de platonicien en Aristote, mais – tout à l'inverse – de la valorisation exclusive des éléments anti-platoniciens présents dans l'aristotélisme (essentiellement la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques, une théorie (très problématique sur le plan épistémologique) construite pour faire pièce au *realisme* mathématique qui est le cœur du platonisme, et interprétée par Boèce de manière particulièrement *littérale*).

C'est cela qu'Abélard reproche non seulement aux *reales* – qui ont tous en commun cette réification des concepts – mais aussi et très clairement à Boèce lui-même : Boèce confond la signification conceptuelle qui fonde l'imposition des noms et les choses. Cette confusion ne vient pas du réalisme platonicien et, donc, ne peut pas venir d'une lecture platonisante de l'aristotélisme : pour un platonicien une Idée est tout ce qu'on veut *sauf* une chose ou la propriété d'une chose du monde sensible et physique et le platonisme - dans la coupure qu'il établit entre le sensible et l'intelligible - *ne peut pas* conduire à cela. Elle vient au contraire de l'empirisme d'une théorie abstractionniste qui après avoir posé que « quicquid est, est individuum » cherche à fonder sur cette seule donnée individuelle et empirique la signification des universaux. On comprend bien que ce n'est pas du tout la même chose : les *reales* ne pèchent pas en posant l'existence d'entités non singulières – c'est faux ; leur erreur est – *puisqu*'ils ont nié avec Boèce *toute* forme de réalité *autonome* pour les concepts définitionnels – d'assimiler ces concepts à, *in re*, des propriétés singulières « incorporelles » des réalités sensibles et matérielles. Les *reales* ne sont pas du tout réalistes au sens où nous utilisons ce

[1] Nous nous souvenons qu'en tant que tels, ce ne sont que des *cogitationes*.

terme en épistémologie et en philosophie[1] lorsque nous posons au fondement de l'abstraction des entités non réductibles aux données singulières de l'expérience (ou à une pure combinaison de ces données), c'est-à-dire, finalement, lorsque nous admettons au fondement de l'abstraction des données non réductibles à l'individuel; par contre, ils réifient les concepts en les concevant comme des propriétés incorporelles de réalités sensibles et matérielles : c'est cela leur « réalisme ». Ce n'est pas « le » réalisme au sens où le noyau du réalisme est la théorie platonicienne des Idées (à moins de jouer sur les mots ou de tordre le platonisme jusqu'à lui faire dire le contraire de ce sur quoi il est fondé : la distinction entre Idée et objet matériel et sensible) ; c'est – antérieurement à toute interprétation réaliste ou nominaliste de la distinction entre concept et objet – une réification de la signification conceptuelle des universaux. Leur erreur relèvent plus de la pensée magique – d'une « fétichisation » de la signification – que d'une pensée qui comme celle de Platon naît de l'interrogation sur les fondements du savoir mathématique, c'est-à-dire de la partie la plus solide de notre savoir (« Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ») et constate que l'expérience sensible ne suffit pas à assurer un tel fondement : une question particulièrement solide et *durable*.

Guillaume d'Ockham, au quatorzième siècle, proposera une théorie cohérente de la signification des universaux qui maintient l'empirisme de la théorie boécienne sans mettre en danger la différence (essentielle) entre concept et chose : le concept spécifique est un signe mental et « naturel » et il fonde l'imposition des signes linguistiques et conventionnels correspondants ; d'un autre côté, ce concept est concevable sur un modèle linguistique, c'est un signe dont toute la signification est susceptible d'être épuisée par les individus dont il est le simple lieu-tenant. Guillaume d'Ockham fait ainsi basculer l'ensemble des concepts du côté d'entités purement formelles d'un langage mental, entités dont tout le contenu est, *in fine et idéalement*, réductible aux données singulières de l'expérience. Au douzième siècle, au sein de l'aristotélisme réinterprété par Boèce, c'est Abélard, qui, par sa critique des *reales,* met en place - de manière thématisée et particulièrement « consciente » - une distinction entre concept (« être X ») et objet (« res quae est X ») et il est tout à fait clair qu'Abélard n'a pas interprété cette distinction en un sens

[1] Sinon au sens sémantique et logique, mais Abélard, alors, n'est pas moins réaliste. Personne au douzième siècle - sauf, peut-être, Roscelin - ne conçoit les concepts comme des signes. Attendons le XIVe siècle.

nominaliste, c'est-à-dire comme une distinction entre signe et objet désigné. Il y a à cela une raison historique : personne au début du douzième siècle ne soutient cette théorie et l'outil technique de cette théorie – le concept de *suppositio* – n'est pas encore dégagé. Mais il y a aussi à cela une raison philosophique profonde chez Abélard. La théorie de la signification d'Ockham[1], fondée sur le concept de *suppositio,* rend (plus subtilement) le même service qu'une théorie béhaviouriste de la signification (en termes de stimulus/réponse)[2] : le « flying from intension » de ces deux théories a le mérite d'objectiver en termes causal la signification en éliminant au maximum les interventions d'un sujet. On peut penser que ces théories ne posent pas de problème lorsque le domaine considéré est « petit » et fini ; par contre, lorsque les domaines considérés deviennent très larges, bien que toujours finis, on peut s'interroger sur l'effectivité de la réduction. Quant on atteint des domaines infinis, il nous semble que la question de la réductibilité du concept à un simple signe supposant pour l'individuel pose des problèmes d'effectivité – de simple mise en œuvre – insurmontables[3]. On ne peut parcourir une extension infinie que de

[1] dont l'importance et la force critique au quatorzième siècle sont, bien sûr, capitales.

[2] Claude Panaccio n'assimile certes pas la théorie ockhamiste de la signification au modèle béhaviouriste de la signification - un modèle assurément très rudimentaire - mais il souligne longuement l'existence d'un modèle *causal* de la signification chez Ockham : « Quoiqu'il en soit de la ressemblance, il demeure vrai dans l'occamisme que l'occurrence d'un acte conceptuel simple est toujours, dans l'ordre naturel, causalement rattachée (fût-ce indirectement) à un contact réel avec au moins un de ses signifiés : « aucun intellect, écrit-il dans l'*Ordinatio,* ne peut naturellement acquérir la connaissance de quelque chose sinon par l'intermédiaire de cette chose à titre de cause efficiente partielle. » » et plus loin : « Quand vient le moment dans la *Summa logicae* de *faire saisir au lecteur la notion de signification naturelle des concepts* [c'est nous qui soulignons], c'est à des relations causales qu'il fait encore appel : le concept signifie naturellement la chose « de la même manière – proportionnellement – que la fumée signifie naturellement le feu, le gémissement du malade signifie la douleur, et le rire signifie la joie intérieure. » » (Cl. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses,* 1991, p. 124). Nous en concluons qu'Ockham partage avec la théorie béhaviouriste de la signification le projet de rendre compte du fait de la signification par le biais de relations causales. Nous croyons, bien différemment, que la signification est le *contraire* d'une relation causale : elle n'est utile que là où un mécanisme causal n'est pas ou pas encore – pour notre connaisance – assignable et où, en toute rigueur, la situation n'est pas intelligible dans le cadre d'un mécanisme causal. Cela nous paraît un point capital. C'est pourquoi il nous semble que le modèle causal de la signification est moins un modèle explicatif du fait de la signification lui-même qu'un modèle visant à *réduire* ce fait à quelque chose de fondamentalement différent (une relation causale objective et compréhensible de manière tout à fait indépendante des actes – d'idéalisation en particulier – d'un sujet de la connaissance). Dans un monde entièrement intelligible en termes causal (en termes de causalité efficiente), le phénomène d'une intentionalité signifiante est inutile. Toute la question, y compris dans les sciences les plus « dures », est de ne pas confondre un état final et absolu du savoir avec la science telle qu'elle nous est effectivement et itérativement accessible, c'est-à-dire en termes abélardiens d'admettre que, pour une connaissance humaine et finie, « non est idem intelligere quam scire ».

[3] Il est bien entendu possible d'interpréter de manière extensionnelle un domaine infini, mais c'est strictement impossible sans admettre au nombre des objets des ensembles, et, donc, parmi eux des ensembles infinis. La différence entre objet et concept (entre extension et

manière idéalisée : nous allons nommer cette idéalisation. Elle se fait à nos risques et périls. Mais en déduire que ce faisant on construit une théorie psychologisante et « subjective » de la signification laisse perplexe : il est bien clair que le genre d'idéalisations qui est nécessaire au concept – catégorique et axiomatique – de nombre naturel (une concept intuitif qui n'est pas, démonstrativement, entièrement formalisable) présente une fiabilité et une stabilité – dont personne ne doute – tout à fait différente du genre d'idéalisations qu'on utilise, par exemple, pour le concept d'« essence » ou d'autres concepts du même genre. Face à la réussite surprenante des idéalisations concernant le concept de nombre naturel[1], on est droit de reconnaître à ce concept une pleine objectivité (et cela au sens où nous allons distinguer deux sens du terme « objectivité » : 1°) « ce qui peut être associé à une action exercée sur le sens » soit « indépendant de l'esprit » et 2°) « ce qui n'est pas réductible à une libre construction de notre esprit » : clairement le concept de nombre naturel n'est pas objectif au premier sens mais bien au second). La réductibilité du concept de nombre naturel à un pur signe éliminable en contexte semble une idéalisation hors de portée. La question de la différence entre domaine infini et domaine fini est une question centrale en logique (comme aujourd'hui tous les théorèmes de limitation l'ont démontré sans aucune ambiguïté). Les questions d'effectivité sont centrales en philosophie : on demande que la théorie construite ne soit pas seulement cohérente. Abélard dit que la « causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa ». Il veut dire que l'*impositor nominis* a

---

intension) est une différence qui est impossible à supprimer de manière absolue mais *qui peut se déplacer*. La règle apparaît comme la suivante : plus on place bas le curseur – c'est-à-dire plus réduit est ce qu'on admet au nombre des objets (des entités extensionnelles) en logique – et plus large est le domaine de l'intensionnel. C'est pourquoi l'ontologie des objets extrêmement réduite des théories nominalistes est peu compatible avec leur souci, par ailleurs affiché, de « fuir l'intensionnel » et de construire un modèle purement extensionnel de la signification. Il n'est pas surprenant que des problèmes d'effectivité se posent alors très vite. On peut – en théorie des ensembles – représenter sous une forme extensionnelle (et donc rigoureuse) des domaines infinis (c'est même à cela que sert la dite théorie) mais il est bien clairement hors de question de faire cela en admettant au nombre des objets extensionnels uniquement des individus. Le concept mathématique d'ensemble (« set ») est un concept pleinement réaliste. Dans la théorie des ensembles, les ensembles sont des objets extensionnels de plein droit. Dans une telle théorie, le curseur entre l'extensionnel et l'intensionnel passe considérablement plus haut. Par contre, si on s'en tient à une ontologie réduite à l'individuel - comme c'est le cas dans l'aristotélisme -, le curseur passe très bas, et le domaine de l'intensionnel est d'autant plus large et d'autant moins réductible. Quoiqu'il en soit, bien qu'il y ait un concept universel de concept, il n'y a pas, même en théorie des ensembles, d'ensemble universel : l'extensionnalisation absolue est impossible sans contradiction et la différence entre intension (concept) et extension (objet) est structurelle.

[1] Tel que ce concept est constitutif du concept d'objet extensionnel : comme Abélard ne cesse de la répéter, Porphyre n'a pas dit que l'universel est « praedicabilis de differentibus », mais « de differentibus numero » (« arithmo »).

exclu que puisse exister un objet *x* dont le prédicat X puisse être faux : l'extension nécessaire pour cette exclusion est infinie puisque le nombre des individus possibles est infini (selon Boèce et toutes ses sources). Il est logique de penser que cette clause quant à l'extension exactement équivalente au statut bloquait pour Abélard la possibilité de concevoir ce statut définitionnel comme un pur-lieutenant dont tout le contenu serait virtuellement épuisé par l'individuel pour lequel il suppose (« …*nec ullo rerum termino* inclusa est »). Cela paraît assez raisonnable. En tout cas, c'est un fait qu'Abélard n'a rien construit qui ressemble à la théorie des signes mentaux d'Ockham et qu'au contraire il maintient partout la dualité (et l'irréductibilité sans reste de cette dualité) entre *significatio intellectus* (signification intensionnelle) et *significatio rerum* (signification extensionnelle) : toute sa théorie des universaux est, en fait, bâtie autour de cette dualité et de son irréductibilité pour notre connaissance.

Ceci dit, au-delà des différences qu'on peut noter entre la philosophie d'Abélard et des théories clairement nominalistes comme celle d'Ockham, l'important, nous semble-t-il, est de ne pas confondre ce que Victor Cousin a confondu : une critique du réalisme (dont le cœur philosophique est évidemment le platonisme) et une critique de la réification des concepts (assimilés dans leur fondement à des propriétés ou des « natures » incorporelles de réalités matérielles et sensibles). Et, clairement, on ne va pas soutenir que ce qui est ici nommé « réification des concepts », et « confusion entre concept et objet », c'est cela « le » réalisme (de Platon ou d'Aristote): on aboutirait à ce résultat particulièrement absurde que Platon qui commence par distinguer entre une Idée et une réalité sensible et matérielle devrait être reconnu comme le premier tenant d'une *réfutation* du réalisme ! Que les tenants d'une conception nominaliste de la distinction entre concept et objet cherchent, apologétiquement, à accréditer l'idée que toute autre conception que la leur de cette distinction aboutit fatalement à une confusion entre concept et objet, relève d'une prise de position évidemment très contestable, nullement nécessaire et qui se heurte dans sa mise en œuvre à des difficultés, à notre connaissance, persistantes et actuellement toujours non résolues (dès que le domaine d'interprétation est axiomatiquement posé comme infini, ce qui est évidemment le cas de la logique mathématique mobilisée par toutes les théories scientifiques importantes (en particulier, en physique)). Nous ne voulons pas dire que Boèce et les *reales* ne sont pas réalistes mais qu'ils le sont au sens d'une réification des concepts et non d'un réalisme

conceptuel (c'est-à-dire au sens de Platon ou au sens des rémanences du platonisme dans l'aristotélisme), deux choses que nous allons distinguer. Fondamentalement, une réification des concepts et une interpréation réaliste de la distinction entre objet et concept ne peuvent être confondues. On ne peut attribuer cette confusion entre objet et concept à Platon ou à Aristote : par contre, elle est centrale dans le propos de Boèce posant qu'il a définitivement résolue l'aporie léguée par Aristote, comme dans les théories des *reales* qui « durcissent » en l'intérprétant le plus littéralement possible cette affirmation de Boèce. Clairement, réification des concepts et réalisme conceptuel sont deux choses entièrement différentes qui ne s'implique nullement l'une l'autre et qu'il convient, donc, de distinguer avec précision : dans le cadre de l'aristotélisme tel que le conçoit Boèce, les *reales* confondent *status* et *res*, intension (concept) et extension (objet). Ils sont « réalistes » *uniquement* en ce sens-là : ils « réalisent » les concepts. Par contre, le platonisme et le nominalisme sont tous les deux fondés sur cette distinction (que méconnaissent les *reales*). Une fois la distinction faite entre *res* et *causa impositionis universalis nominis,* la question de savoir si cette *causa* est réductible ou non à un signe éliminable en contexte reste *entière*. Il est évidemment faux que la seule interprétation possible de la distinction entre concept et objet soit celle qui assimile le concept au signe d'un langage mental. Cette réduction pour les cas scientifiquement les plus fondamentaux se heurte à des difficultés structurelles non résolues : peut-on la lire chez Abélard, dans le contexte épistémologique qui lui est propre ? La *distinction* entre la *res* nommée par l'universel et le fondement conceptuel de l'imposition du même universel est au cœur du propos d'Abélard : c'est un fait qu'Abélard n'a pas pas interprété cette distinction dans un sens anticipant celui qu'Ockham lui donnera (en assimilant ce fondement extra-lingusitique de l'universel à un *signe* constitutif d'un langage mental). Ce qui est en question dans la critique des *reales,* c'est l'attribution aux *res* du pouvoir magique d'« émettre » des significations conceptuelles : en un mot l'enjeu de la critique des *reales* est le dégagement d'une distinction claire entre concept et objet et *non* la réfutation d'une *interprétation réaliste de cette distinction*. *Ne pas confondre* ces deux points nous paraît essentiel pour clarifier le sens du débat *reales* / Abélard – ce qui, on l'a compris, suppose de le dégager de la grille interprétative vague « *reales* = réalistes/ *Abélard* = nominaliste *»,* fixée à l'origine et il y a bien longtemps par Victor Cousin. Soyons précis : Abélard ne réfute pas le réalisme conceptuel (c'est-à-dire une interprétation

platonisante de la distinction entre « res quae est X » et « esse X ») mais la réification des concepts (« causa impositionis universalis nominis = res (individuelle *in re*) ») à laquelle aboutit la théorie du sujet unique de Boèce et toutes ses interprétations disponibles. La lecture que nous proposons est la seule, nous semble-t-il, qui permette de comprendre pourquoi Abélard peut être philosophiquement pleinement conséquent en refutant le « réalisme » des *reales* et en laissant explicitement intact le réalisme conceptuel des *platonici*[1] : il n'a aucune raison de reprocher aux seconds la confusion faite par les premiers. Cette confusion vient du caractère *empiriste* de la solution proposée par Boèce à l'aporie de l'universel. En n'accordant aucune forme d'autonomie aux concepts, cette théorie tend à les assimiler - non pas directement (l'espèce est une « cogitatio » dit Boèce) mais dans leur fondement objectif - à une propriété ou à une nature « incorporelle » des réalités matérielles et sensibles de l'expérience. Dépister cette réification, c'est établir une distinction claire entre *res* et *causa impositionis universalis nominis* – un statut définitionnel d'objet. Maintenant, la réinterprétation de cette distinction entre concept et objet comme une distinction entre signe d'un langage (mental ou grammatical) et individu est étrangère à Abélard et au douzième siècle en général[2]. Par ailleurs, cette réinterprétation nominaliste de la distinction entre concept et objet n'est évidemment pas la seule conception possible de cette distinction et connaît un certain nombre de difficultés solides et bien connues (en particulier lorsqu'il s'agit de prendre en compte la nécessaire distinction en logique entre domaine fini et domaine infini[3]). L'important, c'est de bien comprendre que ce qui menace la distinction entre concept et objet chez les *reales* c'est à la fois leur souci de s'en tenir à l'ontologie « quicquid est, est individuum » et le strict empirisme de la théorie qui pose que le sujet de l'intellection est réductible au sujet de la sensation. Ils sont alors amenés à « projeter » dans la chose sensible et individuelle une « aura » intelligible - une « forma » ou une « natura incorporea » - qui assure l'objectivité des universaux définitionnels. Leur erreur n'est pas – en contradiction immédiate et évidente avec leurs déclarations ontologiques – de poser qu'il y

[1] On a bien entendu noté que la théorie des Idées est entièrement rejetée, y compris sous sa forme théologique, par Guillaume d'Ockham.

[2] Mis a part le cas, peut-être, de Roscelin, mais ce cas est tellement mal documenté qu'il nous semble hasardeux d'y voir une anticipation réelle de la sémantique d'Ockham.

[3] Et cela au sens où les decouvertes faites en logique au vingtième siècle (les différents théorèmes de limitations) ont *démontré* que cette distinction est *au centre* des grandes questions logiques, ce qu'Ockham ou Abélard, évidemment, ne pouvaient pas savoir.

a une chose irréductiblement universelle en dehors de la pensée mais de fonder l'imposition et donc l'intellection engendrée par l'universel sur la même *res* qui est sujette de la sensation. Ce sont deux choses très différentes ((T1) et (T2)) qu'il convient de distinguer. Dans la théorie boécienne, le risque est alors pris de réifier un contenu conceptuel en le projetant dans les choses sensibles (bien loin de l'opposition entre *res sensibilis* et *res intelligibilis* autour de laquelle *s'organise* le platonisme).

Ce qui intéresse Abélard, c'est la distinction entre *res* et quelque chose qu'il se refuse à qualifier de *res intelligibilis* sinon par *translatio :* le statut définitionnel n'est une « chose » intelligible qu'improprement ; en fait un statut d'objet : « esse X » - « entité » intensionnelle - est d'une nature entièrement différente de celle d'un objet, d'une *res* - entité « discrète » et extensionnelle. C'est cette distinction-là - entre intension et extension, entre concept et objet - qu'on voit, dans les textes d'Abélard, se dégager sous nos yeux (dans le contexte épistémologique propre à Abélard) de la critique de la réification des concepts par Boèce et les *reales*. Cette critique est importante parce qu'au-delà de la différence entre *res sensibilis* et *res intelligibilis,* entre réalité sensible et Idée, Abélard thématise cette distinction sur un terrain qui n'est plus prioritairement ontologique, mais bien logique : qu'une *res* soit *sensibilis* ou *intelligibilis* elle est d'une toute autre nature qu'un *sermo*[1] et, par-delà le *sermo*, qu'un concept[2], un statut définitionnel d'objet fondant l'imposition du *sermo* correspondant. Ce statut n'est pas même une chose intelligible, ce n'est pas un objet - une *res* - du tout. Au-delà de la différence ontologique entre « chose sensible » et « chose intelligible », c'est bien la différence *logique* entre concept et objet, entre intension et extension qui est au cœur du propos d'Abélard : le terme-sujet est posé pour recevoir une *res numero discreta* et le terme-prédicat est posé pour « denotare » un statut définitionnel[3] : « être X », statut conformément auquel nous délibérons de la chose. Avant d'être une *essentia* du monde, la *res*

[1] C'est-à-dire qu'une signification : le *sermo* est la « vox ut vox » de la LI par opposition à la « vox ut res » (le son vocal lui-même qui est une chose).

[2] Nous avons vu en quel sens et dans quelles limites on peut admettre que le *status generalis vel specialis* est une entité conceptuelle : dans le sens que nous avons précisé (en vidant le terme « concept » de toute connotation psychologique et en le posant comme donné au regard de la seule *ratio* sans être constuit par elle) la distinction entre statut spécifique ou générique de chose - une « entité » incontestablement intensionnelle - et chose (« res numero discreta ») est bien – sur le plan fondamental – une distinction entre concept et objet. L'important est de respecter la différence des contextes épistémologiques moderne (avec une logique mathématique) et médiéval (avec une logique étendue non problématiquement aux langues naturelles).

[3] Même si le verbe « être » est substantif et qu'ainsi la *res praedicati* est liée par le verbe « être » à la « res subiecti », on sait que pour Abélard aucune *res* n'est jamais *prédiquée.*

est une entité *« numero discreta »* : c'est une entité extensionnelle et c'est sa « discrétion par le nombre » qui l'oppose à un *status* qui est tout sauf cela : une *res numero discreta,* c'est-à-dire un objet extensionnel. Abélard ne dit pas seulement qu'ontologiquement le *statut* « être X » n'est aucune *essentia* (corporelle ou incorporelle) du monde mais aussi (et d'abord) qu'il n'est pas une *res numero discreta* : un objet extensionnel. *Status* et *res* sont des « entités » de nature entièrement différente et ce qui est thématisé ce n'est pas seulement - ontologiquement - une différence entre réalité sensible et réalité intelligible mais – logiquement – une distinction entre extension et intension, entre objet et concept[1] : c'est cette distinction *logique* qu'on voit se dégager de la critique des *reales* et c'est, nous semble-t-il, le point historiquement important – la vraie nouveauté du propos d'Abélard sur ce point, une nouveauté proprement scientifique (logique). Cette distinction, en effet, - nécessaire pour dépister les erreurs de la théorie du sujet unique et des *reales* -, n'était pas problématisée et réfléchie comme telle par les sources d'Abélard (Platon, Aristote, Porphyre, sans parler, bien sûr, de Boèce). La distinction proprement logique entre la *res numero discreta quae est X* et le statut définitionnel « *esse X* » relève d'une *initiative* d'Abélard (réfléchissant sur la théorie du sujet unique) qui n'est, bien entendu, nullement incompatible avec l'aristotélisme ou le platonisme mais qui, comme une distinction logique entre intension et extension, n'était thématisée ni par Platon, ni par Aristote. C'est là le bien propre d'Abélard.

Abélard dégage le sens logique de la distinction entre objet et concept – *res* et *status* – parce que 1°) il admet, comme les *reales,* la première partie de l'aporie : il n'y a pas *in re* de *res* universelle : il a la même ontologie qu'eux (celle de Boèce : « Quicquid est, est individuum ») et 2°) il ne croit pas une minute à l'effectivité de la solution boécienne du fondement *in re* de l'intellection des universaux. Comme il n'y a de chose qu'individuelle, au sens de « numero discreta », et que le fondement de l'imposition et de l'intellection engendrée par les universaux n'est pas réductible à une ou plusieurs *res* individuelles (« numero discretae »), ce fondement – un statut définitionnel – ne peut être que d'une toute autre nature qu'une *res* : 1°) il s'agit d'une entité ontologiquement aporétique : bien que « naturel » (entendons « objectif » : non réductible à une libre convention de mon esprit) le statut n'est

[1] On peut, encore une fois, nous accuser d'anachronisme lorsque nous posons l'équivalence entre statut spécifique ou générique et concept, mais on admettra qu'Abélard (et non seulement nous) distingue entre des entités extensionnelles (« res numero discreta ») et des entités intensionnelles (au sens où différer par le statut n'est pas différer « numero » mais « definitione », selon Abélard) : cette distinction *suffit* à ce que nous voulons dire.

aucune *essentia* – aucun étant du monde et 2°) cette entité est d'une nature différente de celle d'une « res numero discreta », puisque toute *res* est *numero discreta* et que le *status* « esse X » n'est réductible à aucune *res numero discreta*: ce n'est pas du tout un objet extensionnel. Abélard dégage la distinction entre concept et objet parce que, dans le cadre boécien, il admet la première partie de la solution à l'aporie de l'universel (il n'y ni chose ni collection de choses universelles) mais *rejette* la seconde partie de la solution qui posait que le sujet *in re* de l'intellection de l'universel est réductible au sujet de la singularité. Il pose ainsi une distinction entre la *res nominata* et le fondement de l'imposition du nom universel – un statut définitionnel : « être X » – qui est une distinction sémantique et logique entre objet extensionnel et concept, intension. Par ailleurs, réduire le contenu intensionnel du *status* à l'individuel et poser ainsi l'équation concept = signe est une toute autre entreprise et il est certainement à la fois historiquement et philosophiquement[1] inexact que toute autre conception de la distinction concept/objet que celle-là soit une confusion entre concept et objet. Il est capital de faire cette distinction si nous voulons comprendre un douzième siècle où Abélard critique les *reales* sans mettre en place rien qui ressemble à l'équation concept = signe[2].

[1] On sait que pour Frege et Gödel (c'est-à-dire pour des logiciens centraux dans l'histoire de la logique moderne) l'interprétation de la distinction entre concept et objet en termes signe/objet risque d'amener à confondre un signe et ce qu'il désigne (le concept), la logique admettant deux types d'entités – des entités de nature totalement différente – les objets et les concepts – et chacun, l'objet, le concept, étant désignés par les signes convenables. Je peux désigner des signes – par exemple des chiffres – et les compter mais, bien sûr, ce n'est pas en ce sens-là qu'en arithmétique on désigne des nombres et qu'on les compte. Il faut être sûr que cette distinction est toujours assurée et qu'on ne va pas confondre un objet et son nom ou un concept et son nom. Par ailleurs, pour Frege ou Gödel, il est clair que pour comprendre ce qu'est un concept, il vaut mieux se tourner vers les mathématiques (le concept mathématique de fonction). On sait que l'interprétation grammaticalisée de la logique (aristotélicienne) est justement un fait constitutif de l' « épistémé » boecienne. On sait aussi qu'Abélard distingue *constructio* (grammaire) et *praedicatio* (logique) ; mais il était dépendant de Boèce et Boèce ne pouvait rien lui apprendre sur les sources épistémologiques de l'aristotélisme. Il est clair en tous cas, que la distinction entre concept et objet vient *avant* l'hypothèse de la réductibilité du concept à une pure entité linguistique, à un signe (même « naturel »). D'une certaine manière, la philosophie d'Abélard est la preuve historique de la priorité dans l'histoire de l'aristotélisme de la distinction entre concept et objet sur sa réinterprétation en une distinction entre signe et objet (chez Ockham). Chez Boèce, au fond, les choses sensibles en viennent à produire de la signification. Abélard y voit une confusion entre les mots qui seuls signifient et les choses mais le fondement de la distinction à faire ne se réduit pas à cette seule distinction linguistique : c'est bien la distinction entre *res* et *status* - le statut conceptuel (définitionnel) de la chose qui fonde l'imposition des universaux - qui est en jeu et cette distinction n'oppose pas une chose et un nom mais une chose et le statut définitionnel – le concept objectif – qui fonde l'imposition du nom. Nous sommes convaincus que ce qui demeure chez Abélard de Platon (un platonisme que Jean Jolivet a abondamment noté) n'est pas étranger à sa critique de la version « fétichisée » et quasi-magique de l'aristotélisme qu'on pouvait lire chez Boèce.

[2] On peut dire que le de débat entre les *reales* et Abélard est entièrement intérieur au réalisme au sens logique et sémantique du terme, un réalisme dont se démarque, au quatorzième siècle,

Abélard attribue l'universel au *nomen* parce que c'est la seule attribution qui permette dans le triangle sémantique - *res, intellectus, vox* - du *Peri ermeneias,* c'est-à-dire dans le cadre historique de la sémantique de Boèce, de maintenir la dualité essentielle entre l'unité intensionnelle (*significatio intellectus*) et la pluralité d'extension (*significatio rerum)* de l'universel : les deux autres attributions – à la *res* ou à l'*intellectus* – rendent *impossible* le maintien de cette dualité de significations qui est l'essence même de l'universel : signifier l'unité d'une pluralité.

* *
*

. *Conclusions.*

Est-il possible, pour terminer, de faire un bilan du débat entre Abélard et les *reales* qu'il critique ?

Il faut situer les *reales* par rapport au problème qu'ils *veulent* résoudre. Les *reales* veulent fonder le caractère non-vain de l'universel : la chimère est fondée *in intellectu solo.* Il s'agit, donc, de fonder, par opposition, l'intellection de l'universel *in re* et cela tel que *quidquid est, est individuum.* Les universaux ne sont pas de pures conventions, de simples constructions de mon esprit comme c'est le cas du centaure : il y a un fondement réel à cette construction et il s'agit – *primum propositum* oblige – de montrer que ce fondement n'excède pas *irréductiblement* l'individu Socrate ou l'individu Brunellus. D'un point de vue logique et sémantique, ce que montre la réfutation par Abélard de ces trois théories, c'est qu'elles ne parviennent à le faire – ce qui ne doit pas nous surprendre – qu'en supprimant d'une manière ou d'une autre la dualité de signification de l'universel – *significatio rerum* et *significatio intellectus* : l'universel signifie l'unité d'une pluralité numérique et il est exactement au croisement de la pluralité des choses individuelles nommées et de l'unité d'intellection qu'engendre leur statut définitionnel commun. Cette dualité n'est maintenue de manière consistante par aucune des théories des dits *reales.* Les premiers garantissent *in re* l'unité intensionnelle de l'universel mais c'est en ruinant la signification extensionnelle de l'universel, les seconds garantissent *in re* la signification extensionnelle de l'universel mais c'est en ruinant la signification

---

Ockham : personne ne conçoit les concepts comme assimilables à des signes. Cette dernière conception nous semble plus près de réactualiser le projet empiriste de la théorie boécienne (sans la confusion qu'elle fait entre objet et concept) que de continuer le projet propre d'Abélard. Il s'agit clairement de deux théories complètement différentes et sans vrai lien entre elles.

intensionnelle (l'univocité) de l'universel et les troisièmes, *in fine,* rendent simplement indiscernables signification intensionnelle et signification extensionnelle. Abélard attribue l'universel au *nomen* parce que l'universel n'est attribuable ni exclusivement à l'*intellectus* – la signification intensionnelle ne suffit pas – ni exclusivement à la *res* – la signification extensionnelle ne suffit pas non plus. Il faut bien comprendre que si on supprime la dualité de signification - intensionnelle[1], extensionnelle - de l'universel, on supprime la théorie de l'universel d'Abélard (comme nous allons le voir dans le prochain chapitre). C'est parce que cette distinction est irréductible que l'universel n'est attribuable qu'au *nomen* tel qu'il a irréductiblement et de signifier des choses (individuelles) et d'engendrer une intellection à leur endroit.

Ce qui nous paraît important c'est que la théorie propre de l'universel d'Abélard (qui est profondément étrangère – historiquement et philosophiquement - au *flying from intension* de sémantiques nominalistes, à commencer par celle d'Ockham) se lit en filigrane dans la réfutation des théories des *reales*. Contrairement à ce qui est souvent dit, ces théories – exceptée la première au sens où celle-ci fonde l'individualité de la substance sur les accidents – n'échouent pas à cause de leur ontologie. Abélard dit, qu'une fois écartée l'erreur ontologique qui fonde l'individualité de la substance sur l'accidentel, la conception de la *res* des dits *reales,* c'est-à-dire leur ontologie, est correcte. C'est ce qu'on peut lire. L'échec des théories en question est logique et sémantique. Soit on ne peut plus fonder l'opposition *numero* entre les choses nommées par l'universel – la *significatio rerum* n'est plus consistante. Soit on ne peut plus fonder l'unité de signification de l'universel qui varie à chaque fois que, dans telle catégorique prononcée à tn, la collection nommée diffère par + ou – 1 de la collection précédement nommée dans telle autre catégorique prononcée à tn-1 : cette fois, c'est l'univocité de l'universel qui devient inconsistante (la *significatio intellectus*). Dans la troisième théorie, on réduit la différence entre prédicat singulier et prédicat universel à une différence intensionnelle, ce qui fait qu'extensionnellement – quant à la chose nommée – ce qui est dit du sujet de l'universalité peut tout aussi bien être dit du sujet de la singularité et la différence entre les deux devient fictive : on confond *significatio rerum* et *significatio intellectus.* Toutes ces

[1] Par exemple, en considérant la signification intensionnelle – la *significatio intellectus* – comme une sorte de signification extensionnelle – de *nominatio – virtuelle*, la différence entre intension et extension étant une simple différence entre supposition potentielle et supposition actuelle.

théories ruinent toute interprétation consistante d'une distinction entre intension et extension. Leur sémantique est inconsistante, non leur ontologie. Ces théories – mise à part la première (qui fonde l'individuel sur l'accidentel) – ne pèchent pas par leur ontologie : en cherchant à réduire la cause d'imposition de l'universel à la chose individuelle, elles interdisent une théorie consistante de la signification des universaux, ruinant tantôt le principe d'extensionnalité, tantôt l'univocité de l'universel, tantôt la distinction même entre prédicats universel et singulier. La seule théorie qui est réfutée sur une base ontologique c'est la première mais son « erreur » ontologique n'est pas de recevoir *in re* la donnée actuelle d'entités universelles[1] – cette théorie le nie aussi bien dans la LI que dans le texte publié par J. Dijs ou dans P3 – mais de fonder le caractère singulier de tout ce qui existe sur les seuls accidents (et cela tel qu'en acte il n'existe pas de substance qui ne soit le sujet d'un accident et, donc, tel qu'en acte toutes les substances sont nécessairement individualisées). Répétons-le : l'enjeu de la critique des *reales* n'est pas directement la thèse de l'existence d'entités non-réductibles à l'individuel - cette thèse n'est soutenue par aucun des *reales* tels que les critique Abélard. Pour tous les *reales* qu'Abélard entreprend de réfuter dans la LI, le premier principe posé est : « quicquid est, est individuum », un principe qu'Abélard admet. Clairement, ce n'est pas la question. La question qui est au centre du débat est la deuxième partie de l'aporie, celle du fondement *in re* de l'intellection de l'universel : pour les *reales,* c'est la *res* (individuelle *in re*), pour Abélard c'est un *status* ouvertement posé comme aporétique ontologiquemment. Par ailleurs, toutes ces théories démarquent la théorie abstractionniste de l'universel de Boèce qui est une théorie non pas platonisante mais bien clairement empiriste : cette théorie cherche à réduire le sujet de l'intellection des universaux définitionnels aux données singulières de la sensation – le sujet de l'universalité

[1] L'identité d'essence entre Socrate et Brunellus est bien fondée *in re,* mais ce fondement est une potentialité qui n'est pas actualisée *in re* et qui est inactualisable *in re* mais l'est seulement *in intellectu.* P3 et la théorie de l'essence matérielle dans la LI ou dans *Quoniam de generali* sont obligés de soutenir cela parce que ces théories assertent textuellement la théorie du sujet unique ; or, si l'universel est actualisable *in re,* alors – sujet unique oblige – il est possible que le même sujet soit singulier en acte et universel en acte, c'est-à-dire soit actuellement et singulier et non-singulier. Comme c'est impossible, l'identité d'*essentia* est une potentialité qui *ne peut* en aucun cas être actualisée *in re* (à moins de la contradiction immédiate susmentionnée), ce qui est effectivement ce que soutiennent P3 et la théorie de l'essence matérielle de la LI ou de *Quoniam de generali*. Donc, la théorie n'est pas astreinte a soutenir l'existence en acte *possible* de l'universel. L'identité d'essence est une pure potentialité naturelle qui n'est actualisable qu'*in intellectu* et jamais – sans contradiction – *in re.* De là, la théorie respecte, en effet, le principe « Quicquid *existit*, etiam secundum eorum sententiam, est individuum »).

conçue par la *ratio* et de la singularité saisie par le *sensus* étant « idem ». Pour Abélard, cette identité est aporétique : elle est indémontrable. Et c'est l'objet de la critique des dits *reales* de montrer qu'ils ne parviennent pas à *réduire* le fondement de l'intellection de l'universel à la ou les *res* individuelles *in re* sans ruiner toute sémantique consistante de l'universel. La thèse ontologique : « Quidquid est, est individuum » est bonne – la première partie de l'aporie ne fait pas problème entre Abélard et les *reales* : c'est la deuxième – la théorie abstractionniste du sujet unique de la singularité (objet du *sensus*) et de l'universalité (objet de la *ratio*) – qui fait problème : théorie réductionniste et empiriste de l'intellection des universaux, elle constitue le point exact de recoupement entre les trois théories critiquées et comme telle n'est soutenue nulle part par Abélard. Le débat est entre le réductionnisme des uns : réductibilité de la cause d'imposition de l'universel à la *res* et le non-réductionnisme de l'autre – dans la distinction aporétique mais irréductible entre *status* et *res*. Ce débat répond non à la première partie de l'aporie (tout le monde est d'accord que « quicquid est, est individuum ») mais à la deuxième : quel est le fondement naturel de l'intellection des universaux – *res* ou *status* ? Si on comprend que le débat avec les *reales* ne porte pas sur la thèse 1 (il y a des entités universelles, générales ou communes non réductibles aux données singulières, particulières ou individuelles de l'expérience, irréductibles, donc, à la *res individualis* et *sentita*) mais sur la thèse 2 (« res (*res generis vel speciei* individuelle et sensible *actualiter in re*) = causa impositionis universalis nominis »), on parvient à comprendre pourquoi dans le même texte Abélard affirme que les *reales* se trompent et que les *platonici* ont *fortasse* raison. Pour le comprendre, il faut sortir de la grille historiographique : « Abélard, jalon sur la voie de l'ockhamisme et, plus généralement, du nominalisme» et recontextualiser dans le cadre boécien le débat avec les *reales ;* on saisit, alors, aussitôt l'enjeu : non pas le réalisme platonicien et ses rémanences chez Aristote, mais la solution abstractionniste du sujet unique de l'universel et de la singularité, de la *ratio* et du *sensus,* par laquelle Boèce en s'inspirant (assez lointainement) du très empiriste et très anti-platonicien Alexandre d'Aphrodise, pense avoir résolu définitivement l'aporie du sujet des concepts définitionnels. On se trompe de débat, quand on croit qu'Abélard critique les *reales* comme les nominalistes du quatorzième siècle critiquent Duns Scot, Thomas d'Aquin et quelques autres. Au quatorzième siècle, il s'agit, au fond, de vider l'aristotélisme de toute trace de

platonisme. Chez Abélard, il ne s'agit pas de cela : les *reales* critiqués par Abélard ont pour premier principe l'exclusion *in re* de toute entité universelle non-réductible à l'individuel et leur thèse propre est la théorie du sujet unique de Boèce qu'il comprenne comme posant la réductibilité du fondement de l'intellection des universaux à l'individuel objet de la sensation. C'est une thèse empiriste et empiriste en un sens réductionniste. Son réalisme tient dans la projection dans la *res individualis et sentita* du procès conceptuel qui rend une science de cette *res* possible. Ce réalisme consiste dans une confusion entre concept et objet. C'est cette réification qui est réfutée par Abélard : la distinction *res/status* est irréductible et les *reales* ne parviennent à soutenir la thèse 2 qu'au prix d'une sémantique inconsistante des universaux définitionnels. C'est le point essentiel. Malgré l'*auctoritas* de Boèce, c'est bien la théorie du sujet unique qui est visée à travers la réfutation de toutes ses interprétations disponibles. La meilleure preuve en est sans doute que nous avons vérifié que l'ajout ou le retrait d'une ontologie non-réduite à l'individuel *ne change strictement rien* aux arguments d'Abélard contre les trois théories visées. Que l'identité matérielle entre l'individu X et l'individu Y existe seulement à titre actuel *in intellectu* ou aussi (malgré P3) *in re,* que la collection de tous les hommes soit une seulement à titre de *cogitatio collecta* ou aussi *in re,* enfin que la séparation des sujets des *respectus* existe seulement *in intellectu* ou aussi *in re,* les objections faites par Abélard à ces trois théories demeurent *intactes*. C'est, nous semble-t-il, le signe incontestable que là n'est pas la vraie question (ce que confirment les déclarations ontologiques très claires des dits *reales*). La réfutation d'Abélard – comme nous espérons l'avoir établi – se situe à un niveau logique et sémantique et n'est pas dépendante de cette décision ontologique : les théories sont fausses *même si* l'identité d'essence n'a d'actualité qu'*in intellectu, même si* la collection comme une n'a d'actualité qu'*in intellectu,* et même si la séparation des sujets des *respectus* n'a d'actualité qu'*in intellectu. Par contre*, si on supprime dans ces théories l'idée que la ou les mêmes *res* qui sont *in intellectu* et *in abstracto* universelles (soit dépouillées par la pensée de leurs accidents, soit rassemblées par la pensée avec les autres *res* semblables, soit discernées par la pensée en tant qu'elles ne différent pas entre elles) sont aussi *in re* et *in concreto* singulières, les trois théories telles qu'elles sont comprises par Abélard (et on peut penser qu'il les avait comprises) *s'effondrent aussitôt*. Leur armature conceptuelle interne n'est pas la réception d'une ontologie irréductible à l'individuel, mais la théorie absractionniste du sujet unique de Boèce. Il y a un débat et,

dans ce débat, on renonce à des choses parfois essentielles, comme l'individuation par les formes par exemple, mais il y a quelque chose à quoi les *reales* (critiqués par Abélard) ne veulent pas renoncer : la solution boécienne à l'aporie de l'universel - *il y a* un sujet unique et les théories successivement soutenues doivent rester compatibles avec cette assertion. Comme Abélard réfute toutes les théories des *reales,* que les théories des *reales* sont - selon lui dans la LI - des interprétations de la théorie du sujet unique de Boèce et, enfin, qu'Abélard ne soutient lui-même nulle part cette théorie évidemment *centrale* dans le texte de Boèce et essentielle à une théorie qui est au coeur du propos d'Abélard (la théorie des universaux), nous en concluons qu'Abélard abandonne la théorie abstractioniste du sujet unique, parce qu'il l'a réfutée dans toutes ses interprétations disponibles. L'enjeu de la réfutation des *reales* n'est pas la réfutation d'une interprétation réaliste de la distinction entre concept (intension) et objet (extension), mais la réfutation d'une confusion entre concept et objet, c'est-à-dire dans le langage d'Abélard entre *res* (extensionnelle) et *status* (statut définitionnel d'objet). En résumé, chez Ockham, la réfutation du réalisme a pour enjeu la déplatonisation de l'aristotélisme. Chez Abélard, non : l'enjeu est la réfutation des interprétations disponibles de la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité de Boèce, une théorie empiriste en un sens réductionniste que Boèce présente comme solution définitive de l'aporie du sujet des concepts : « His igitur terminatis, omnis quaestio, ut arbitror, dissoluta est. » A l'examen des différentes interprétations disponibles de cette solution, la démontration est ineffective et c'est ce que démontre Abélard. Ockham construit vraiment une lecture nominaliste de la distinction entre concept et objet. Chez Abélard, il s'agit de *mettre en place* dans son sens logique et sémantique la distinction et le fait est qu'Abélard n'a pas interprété cette distinction (fondamentale) comme opposant un objet au signe qui suppose pour lui. Abélard ne se contente pas de réfuter l'idée qu'existerait une *res universalis*. Celui qui pose qu'il n'y a pas *in re* d'entité telle, c'est Boèce. Si Abélard s'était donné pour tâche de réfuter seulement cela en réfutant les *reales* visés dans la LI*,* il aurait enfoncé un porte largement ouverte : « Quicquid est, est individuum » proclament, à la suite de Boèce, qu'ils commentent, P3, *Quoniam de generali* ou le Pseudo-Joscelin. De plus nous avons montré que si la théorie du sujet unique - qui exclut absolument l'existence *in re* d'une entité universelle - n'est plus assertée par chacune des théories des *reales,* les arguments d'Abélard contre elles tombent. C'est évident pour la théorie des *respectus* et pour celle de la

collectio puisqu'elles enracinent l'universel *in re* tout en soutenant que toutes les *res* diffèrent *tam materia quam forma* mais c'est le cas aussi pour la théorie de l'essence matérielle : la proposition fatale « Socrates est Brunellus » n'est en effet dérivable que si la théorie du sujet unique de l'universel et de la singularité est assertée dans cette théorie (les différences contraires n'inhèrent au même individu - ce qui fait que l'animal rationnel est l'animal irrationnel - que parce que 1°) elles inhèrent au même genre et 2°) le sujet du genre est identique au sujet de l'individuel : s'il n'y a plus identité des deux sujets l'argument d'Abélard contre la théorie (deux contraires appartenant ensemble au même sujet individuel) tombe). La réfutation de la réception *in re* d'une entité universelle n'est donc pas l'enjeu réel de la réfutation des *reales* et sur ce point précis Abélard se contente aussi bien dans la LI que dans la LNPS de reprendre les arguments de Boèce (régression infinie ou sui-participation). Ce que soutient Abélard est plus précis, plus nouveau et plus profond : le fondement objectif de l'imposition des universaux non seulement n'est pas une chose universelle, mais en plus et surtout n'est pas une chose du tout - ce fondement est totalement irréductible à l'état même de *res* : ce n'est pas du tout une entité extensionnelle (une *res numero discreta*), situable en un temps et un lieu du monde (une *essentia*). C'est bien ce que veut soutenir Abélard en réfutant toutes les théories qui attribuent à la *res* la *causa impositionis* et la réfutation boécienne de l'existence *in re* d'une *res universalis* est très insuffisante pour aboutir à ce résultat. La thèse d'Abélard *n'est pas une thèse ontologique mais une thèse sémantique et logique* : c'est *in intellectu* qu'il n'y a pas de *res universalis* et cela même si on pose, avec Boèce, P3, *Quoniam de generali,* ou encore le Pseudo-Joscelin qu'hors de l'intellection cette *res* est strictement réductible à une *res singularis.* Ce qu'Abélard réfute c'est l'équation « causa impositionis universalis nominis = res », c'est-à-dire toute tentative pour attribuer à la *res* le fondement des universaux, y compris et surtout dans le contexte ontologique de la théorie du sujet unique où il n'y a de *res in re* que singulières. Abélard établit une distinction entre le fondement intensionnel des universaux définitionnels et la ou les *res* individuelles nommées que *de fait* il n'a pas interprétée dans un sens anticipant en quoi que ce soit des théories effectivement nominalistes (médiévales ou modernes) mais, bien différemment, dans le sens de l'irréductibilité objective de cette distinction, c'est-à-dire dans le sens d'un réalisme conceptuel (au sens défini en introduction). Et il est clair qu'établir une distinction entre le fondement conceptuel des universaux et les

choses individuelles qui appartiennet à la *nominatio* de ces mêmes universaux ne préjuge en rien de la réduction ou non de ce fondement à un nom, ou à un signe, ou à un symbole éliminable au profit des individus désignés - une thèse proprement nominaliste illisible chez Abélard. Il est ainsi faux de soutenir qu'Abélard réfute le *réalisme in re* d'Aristote tel que celui-ci repose sur la *distinction* entre « *ousia protê* » et « *ousia deutera* » (et non sur la théorie du sujet *unique*): l'initiative - fondamentale - qui revient à Abélard est, sur le plan logique, de reformuler cette distinction en une distinction entre une entité extensionnelle et une entité proprement intensionnelle et d'attribuer à la première une existence ontologique de plein exercice et à la seconde qui est nécessaire à une science humaine un statut ontologique « en soi » aporétique - mais « status specialis habet esse ex operatione naturae ». Cette initative d'Abélard reste compatible avec l'aristotélisme et, en particulier, avec les rémanences platoniciennes de l'aristotélisme : par contre il n'anticipe en rien sur la conception nominaliste des concepts comme signes ou symboles éliminables en contexte. Abélard met en place une distinction que les différents nominalismes connus reformulent en un sens *incompatible* avec le propos d'Abélard dans ses deux logiques.

Maintenant que les universaux soient des noms est évidemment une thèse triviale que personne ne peut contester, toute la question étant bien entendu de savoir quel sens (non-trivial) attribuer à la thèse « universale est nomen ». Abélard repart, donc, du point de départ et va construire une sémantique entièrement fondée sur l'irréductibilité s'agissant des noms universels entre signification intensionnelle et signification extensionnelle : *significatio rerum* et *significatio intellectus.* Nous allons voir que l'universalité revient aux noms seuls parce que les deux autres choix – *res* seule ou *intellectus* seul – sont impossibles et que le propre du nom est de signifier *à la fois res* et *intellectus.* On vérifiera ainsi que de même que la critique des *reales* n'anticipe en rien la critique du réalisme au quatorzième siècle comme on espère l'avoir suffisamment démontré, le « *nominalisme »* d'Abélard n'anticipe en rien sur le nominalisme d'Ockham (et encore moins sur un nominalisme moderne): il s'agit de deux théories profondément différentes et pour bien comprendre chacune d'entre elles, il est essentiel de les distinguer clairement. On a compris qu'il ne suffit pas de dire que le débat (réalisme/nominalisme) auquel prennent part Abélard et Ockham est - à distance - identique bien que leurs réponses à ce débat diffèrent : en fait, il s'agit de deux débats différents dont les

enjeux - réalisme conceptuel ou non d'un côté[1] et réification des concepts ou non de l'autre[2] – sont, tant sur le plan factuel (historique) que sur le plan théorique (philosophique), *structurellement* différents. Il nous semble que cette distinction ne peut qu'aider à la compréhension des deux débats en question.

[1] Soit : à quoi engage ontologiquement la distinction entre concept (ou conceptuel) et objet (ou réel) ?

[2] Soit : confusion entre concept (ou conceptuel) et objet (ou réel), i.e. : « causa impositionis universalis nominis = res (individualis in re) » ou distinction *status/res*.

IV

Répondre au questionnaire de Porphyre

On se souvient des trois questions auxquelles Porphyre, réservant leur réponse à une science plus haute, refuse de répondre (« … dicere recusabo »). Il s'agit de savoir si les genres et les espèces

1°) « …*sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt,*

2°) *sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia*

3°) *et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia*[1].»

Porphyre refuse de répondre, dans le cadre d'une simple introduction au corpus logique d'Aristote, à ces questions : « Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis ». Et, en effet, au vu du seul *Organon* d'Aristote, il est bien difficile d'obtenir des réponses à ces trois questions. La distinction faite par Aristote entre « ousia protè » et « ousia deutera » soulève ces questions, mais si l'on s'en tient au texte de l'*Organon,* le fait est qu'Aristote n'y répond nulle part. Y répondre engageait, au-delà du cadre logico-sémantique de l'*Organon,* une recherche du type de celle qu'Aristote mène dans la *Métaphysique* et, dans ce cadre, tout le débat entre Aristote et Platon.

A l'inverse, on sait que Boèce pose qu'il a résolu toutes ces questions dans le cadre purement logico-sémantique de l'*Isagogê* et de son commentaire. Il est, donc, en désaccord avec Porphyre. Il se fonde pour cela sur l'extrapolation aux genres et aux espèces de l'abstractionnisme qu'Aristote réservait aux idéalités mathématiques, une extrapolation qu'il réfère à Alexandre d'Aphrodise (probablement à juste titre). Toute question sur le statut des universaux définitionnels (les genres et les espèces) est ainsi résolue : « His igitur terminatis, omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est. » On a vu ce qu'avec Abélard on peut penser de cette

[1] *Second commentaire sur l'Isagoge,* éd. Shepps-Brandt, p. 159^{3-9}.

affirmation de Boèce. Mais, précisément, quelles sont exactement les réponses de Boèce aux trois questions ?

A la question 1, il faut répondre que « ipsa genera et species subsistunt quidem alio modo, intelliguntur vero alio »[1]. Entendons que les genres et les espèces ne sont pas seulement *in intellectu* mais subsistent aussi *in re,* au sens où, s'ils sont intelligés *universaliter* (comme communs à plusieurs), ils ne subsistent *in re* que *singulariter. In re,* l' *humanitas* ou l'*animalitas* sont des « formes substantielles » ou des « ressemblances substantielles » qui sont singulières en Socrate. Les genres et les espèces ne subsistent pas dans les intellections « seules, nues et pures » comme la chimère ou le centaure, mais ont une contrepartie *in re* : l'humanité singulière de Socrate. Donc, à la première question, il faut répondre par l'alternative de gauche : les genres et les espèces *subsistunt.*

A la question 2, il faut répondre que les genres et les espèces sont des incorporels qui, cependant, subsistent joints aux réalités corporelles : « (…) et sunt incorporalia ». On l'a vu, ils sont incorporels au sens où la ligne géométrique est un incorporel : elle n'est pas un corps puisqu'elle n'a ni largeur, ni profondeur, et cependant, elle n'existe que dans des corps qui ont longueur, largeur et profondeur. De même, l'humanité ou l'animalité ne sont pas des propriétés corporelles de Socrate, et, cependant, elles doivent leur réalité à Socrate. Donc, à la question 2, il faut répondre par l'alternative de droite : *sunt incorporalia.*

A la question 3, (sont-ils séparés des choses sensibles ou placés en elles ?), il faut répondre que les genres et les espèces subsistent joints aux choses sensibles, même s'ils sont intelligés hors du sensible comme indépendants du sensible : « …sed [genera et species] sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus, intelleguntur vero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia. » [« … mais les genres et les espèces joints aux choses sensibles subsistent dans les choses sensibles, et, par contre, sont intelligés comme subsistant par eux-mêmes et n'ayant pas leur être en un autre »]. Donc, pour la question 3, il faut répondre par l'alternative de droite : « sunt posita in sensibilibus ».

Résumons : les genres et les espèces[2] sont des natures incorporelles (2° question) qui subsistent hors de la seule pensée

[1] « Les genres et les espèces subsistent, certes, selon un mode et sont intelligés selon un autre. »

[2] Entendons : les « qualitates substantiales » - *humanitas, animalitas* – qui fondent *in re* le geste abstractif de la *ratio :* en tant qu'universels, l'espèce ou le genre ne sont que des *cogitationes* rassemblées à partir de ces ressemblances substantielles. Rien n'est posé *in re* qui soit universel ou commun à plusieurs.

(1° question) dans les choses sensibles en lesquelles elles ont leur être (3° question). C'est la réponse complète au questionnaire de Porphyre qu'on peut lire dans le texte de Boèce :

> His igitur terminatis, omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est. *Ipsa enim genera et species subsistunt* quidem alio modo, intelleguntur vero alio, *et sunt incorporalia, sed* sensibilibus iuncta *subsistunt in sensibilibus*, intelleguntur vero ut per semet ipsa susbistentia ac non in alliis esse suum habentia)[1].

La réponse au questionnaire de Porphyre, si nous retenons principalement les mots en italiques, est ainsi très claire : « les genres et espèces subsistent (…) et sont incorporels, mais (…) ils subsistent dans les choses sensibles (…). » On a déjà noté que cette réponse n'est pas à proprement parler réaliste, au sens d'une ontologie non-réduite à l'individuel[2] : *aucune* nature commune n'est posée *in re.* Le fondement *in re* des genres et des espèces est une *forma* ou une *similitudo substantialis* qui n'existe que *singulariter,* point longuement précisé par Boèce. *Par contre,* comme on vient de le voir dans le chapitre précédent, on est en droit de s'interroger sur une *réification* de concepts conçus comme des natures ou des propriétés immatérielles (« incorporalia ») des réalités sensibles et matérielles. Nous espérons avoir montré que ces deux questions ne sont pas identiques et que leur non-confusion est indispensable à une compréhension correcte du débat entre Abélard et les *reales.*

Boèce ne commente pas directement et séparément le « et circa ea [sensibilia] constantia » dont, comme nous allons le voir, Abélard fait une quatrième question, ajoutée de plein droit aux trois premières.

Quelles sont les réponses propres d'Abélard au questionnaire de Porphyre ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner ici en comparant ces réponses à celles de Boèce. Nous allons voir que la stratégie de réponse au questionnaire de Porphyre choisie par

---

[1] « Les choses étant ainsi formulées, toute question, comme je le pense, est résolue. En effet, les genres et les espèces subsistent, certes, selon un mode et sont intelligés selon un autre ; et ils sont incorporels, mais, joints aux choses sensibles, ils subsistent dans les choses sensibles et, en revanche, ils sont intelligés comme subsistant par eux-mêmes et comme n'ayant pas leur être en d'autres [choses] ». *Second commentaire sur l' Isagoge,* éd. Shepps-Brandt, p. 167^{7-12}.

[2] Au sens, donc, où est réaliste une théorie posant pour les universaux un fondement objectif – *in natura* – irréductible à l'individuel (et, en particulier, à la *res sentita*), ce qui, du fait de cette irréductibilité, conduit à admettre la donnée d'entités abstraites au moins « in nostra cognitione ». Ce qui caractérise la position boécienne c'est plus qu'un réalisme conceptuel, une réification des concepts ; on peut, bien sûr, qualilifier cette réification de réalisme mais *uniquement* si on la distingue explicitement du réalisme conceptuel (du noyau platonicien du réalisme), la confusion étant, assurément, sur les plans historique et philosophique, à éviter avec soin.

Abélard est structurellement différente de celle choisie par Boèce. Ces deux stratégies sont incompatibles. C'est l'objet de ce chapitre que de dégager le caractère structurel de cette différence dans les deux stratégies de réponse au questionnaire de Porphyre suivies par Boèce et par Abélard.

I

Avant d'en venir aux réponses d'Abélard, il faut faire avec lui le chemin qui conduit à ces réponses. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'universalité ne peut être attribuée en aucun sens possible à la *res* : toutes les tentatives faites non pas pour poser *in re* des réalités non-réductibles à l'individuel (toutes les théories des *reales* sont construites pour nier une telle existence) mais pour réduire le fondement *in re* des universaux aux choses individuelles qu'ils nomment conduisent aux impasses que nous avons détaillées dans le chapitre précédent. On a compris que l'attribution de l'universalité à la *res* se fait dans un contexte – celui du *Second commentaire sur Porphyre* – où il n'y a *in re* de *res* que singulière.

. *L'universel comme vox.*

Une fois ce constat fait, il reste dans le triangle sémantique - *res / intellectus / vox* - fixé par le *Second commentaire sur le Peri ermeneias* de Boèce que deux solutions disponibles : l'attribution des universaux génériques et spécifiques aux *intellectus* ou aux *voces*. A priori, l'attribution des universaux aux seules intellections est impossible : plus rien ne distinguerait alors les universaux définitionnels de la chimère ou du centaure, qui ne subsistent que dans l'intellection seule. Boèce dit bien que l'espèce « doit être estimée n'être rien d'autre qu'une pensée rassemblée à partir de la ressemblance substantielle des individus », mais il n'en reste pas moins que cette pensée est fondée *in re* dans les ressemblances substantielles – l'*humanitas,* l'*animalitas* – qu'elle rassemble et qu'ainsi cette *cogitatio* n'est pas sans répondant dans la réalité, à la différence de l'intellection de la chimère ou du centaure. Il y a vraiment *in re* des formes substantielles qui, toutes singulières, viennent, cependant, fonder l'intellection des genres et des espèces. Le but de la théorie abstractionniste des universaux, c'est précisément de montrer que bien qu'il n'y ait rien *in re* d'universel, les universaux sont bien fondés *in re* et non « *in solis puris*

nudisque intellectibus ». De là, l'attribution des universaux aux intellections seules semble barrée. On a vu, cependant, qu'Abélard lui trouve un sens : la théorie platonicienne des Idées. L'attribution des genres et des espèces aux *intellectus* est possible si ces *conceptiones* peuvent être attribuées non à la subjectivité et à l'arbitraire de nos actes d'intellections, mais à la « nature », c'est-à-dire au *Noûs,* à l'esprit d'une intelligence créatrice dont, par hypothèse, la pensée a précédé et présidé à la création de toutes les réalités de la nature. Reste que cette attribution sort du cadre proprement aristotélicien de l'*Organon* où elle ne peut être prouvée. Abélard, comme on l'a vu, l'affecte d'un « fortasse » dans la LNPS. Mais Abélard n'exclut pas que l'intellection engendrée par les universaux génériques et spécifiques voient sa non-vanité (son objectivité) fondée sur les Idées d'une intelligence divine. Cette théorie qui ne vient pas du texte de Boèce est présente aussi bien dans la LI que dans la LNPS et elle n'est réfutée nulle part. Abélard dérive cette théorie d'un court passage de Priscien[1]. Mais c'est aussi la théorie soutenue, par exemple, par Anselme de Cantorbéry dans le *Monologion*[2]. Donc, cette attribution est possible au sens où les intellections en question n'ont aucun caractère artificiel mais sont naturelles. Abélard insiste beaucoup sur ce point dans la LI :

> Cette conception commune est attribuée à bon droit à Dieu et non à l'homme, parce que les statuts généraux ou spéciaux sont œuvres de la nature, comme l'homme, l'âme ou la pierre sont les œuvres de Dieu à l'inverse du glaive ou de la maison qui sont les œuvres de l'homme[3].

Il y revient dans la LNPS :

> Le fait est que ces raisons consistent en Dieu non dans des œuvres artificielles mais dans des œuvres de la nature. Ces conceptions sont droitement attribuées à Dieu dont elles sont les effets, Dieu que nous nommons en ce lieu [la logique] « nature », c'est-à-dire origine et naissance de toute chose[4].

---

[1] Priscien, *Instit. Grammat.* LXVII, c. 44 : « Idem licet facere per omnes definitiones, quamvis quantum ad generales et speciales formas rerum, quae in mente divina constiterunt, antequam in corpora prodirent, hae quoque propria possint esse, quibus genera et species naturae demonstrantur. »

[2] Cf. Anselme de Cantorbéry, *Monologion,* chapitre X et XI.

[3] LI, éd. Geyer, p. 23^{1-4} : « Haec autem communis conceptio bene deo adscribitur, non homini ; quia opera illa generales vel speciales naturae status sunt, non artificis, ut homo, anima, vel lapis Dei, domus autem vel gladius hominis. »

[4] LNPS, éd. Geyer, p. 514^{3-6} : « Hae quippe rationes operibus naturae, non artificis consistunt in deo. Quae conceptiones recte deo attribuuntur, cuius hae effectus sunt, quem hoc in loco naturam vocamus, idest originem et nativitatem omnium. »

Il y a dans ces deux textes le souci de corriger le modèle artisanal sur lequel fait fond Priscien : il n'y a, même en Dieu, aucun arbitraire dans les Idées qui ont « fortasse » présidé à la création de toute chose – ces Idées sont naturelles : « Hae rationes operibus naturae, non artificis consistunt in deo ». Cette théorie, comme on l'a déjà noté, est présentée à la fois dans la LI et dans la LNPS mais n'est réfutée nulle part. Elle est affectée seulement dans la LNPS d'un « fortasse » : « (…) *ideo fortasse* quod formas exemplares habuerit deus in mente, ad quarum similitudinem dictus est postea operari res ipsa, quae a generalibus et specialibus nominibus appellantur »[1]. C'est une option qu'Abélard laisse ouverte.

Reste, dans le triangle sémantique boécien, l'attribution de l'universalité à la «vox ». C'est, bien sûr, l'option retenue par Abélard. La première chose, nous semble-t-il, à noter est que ce choix n'est pas prévu par Boèce lui-même : s'il revient aux *voces* de signifier tant des *res* que des *intellectus,* la réponse à la première question du questionnaire de Porphyre demande de choisir : *in re* ou *in intellectu solo* ? Le premier terme de l'alternative vient d'être déclaré impossible :

> A présent, ayant manifesté les raisons par lesquelles les choses ni prises une à une ni prises ensemble ne peuvent être dites universelles *en ce qu'elles sont prédiquées de plusieurs,* il reste que nous attribuions une universalité de ce genre aux seules *voces*[2].

Donc, la réponse de Boèce à la première question est rejetée : « Ipsa genera et species subsistunt quidem » et « susbsitunt circa sensibilia ». Et Boèce, bien entendu, ne voulait pas dire – pas plus que les *reales* – qu'il existe des choses universelles, mais que l'intellection des universaux est fondée *in re* dans une nature incorporelle qui subsiste singulièrement *in re.* Abélard résume parfaitement ici, tout ce qu'il reproche aux *reales* : une confusion entre la *res quae est homo* et le *status* « esse hominem » conformément auquel le nom universel « homme » est prédiqué *de pluribus.* Une confusion donc entre ce que nomme le terme-sujet (une ou plusieurs *res*) et ce que dénote le prédicat (un statut définitionnel).

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 513^{23}- p. 514^{3} : « […] peut-être pour cette raison que Dieu aura eu en son esprit des formes exemplaires à la ressemblance desquelles on dit que par après il a mis en œuvre les choses elles-mêmes qui sont nommées par les noms génériques et spécifiques. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 16^{19-22} : « Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res singillatim neque collectim acceptae universales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat ut huiusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus. »

. *Grammaire et logique.*

Un point important intervient alors dans le texte de la LI : l'universalité étant attribuée aux seules *voces*, on va se tourner vers la grammaire pour comprendre le fait des universaux. Et, effectivement, Abélard établit aussitôt un parallèle entre la distinction faite par les grammairiens entre « noms appellatifs» et « noms propres » et celle faite par les « *dialectici* » entre noms universels et noms particuliers:

> Sicut igitur nominum quaedam apellativa a grammaticis, quaedam propria dicuntur, ita a dialecticis simplicium sermonum quidam universales, quidam particulares, scilicet singulares, appellantur [1].

Ce parallèle entre domaine de la grammaire et domaine de la logique vaut-il identification entre noms universels (logique) et noms appellatifs (grammaire) ? La réponse est négative. En effet :

> Videtur autem numquam prorsus universale esse quod appellativum, nec singulare quod proprium nomen, sed invicem excedentia sese et excessa [2].

Les raisons de cette identité seulement partielle entre la distinction grammaticale et la distinction logique semblent, d'abord, tenir à des faits secondaires : les grammairiens reconnaissent comme noms appellatifs ou noms propres non seulement les noms au nominatif mais aussi ces mêmes noms aux autres cas. Mais le nom universel est seulement un prédicat, et les noms appellatifs aux autres cas que le nominatif ne sont pas prédiqués : de là, ils sont exclus de la définition de l'universel (« *praedicabilis* de differentibus numero »). La même chose vaut pour les noms particuliers (« praedicabilis de uno solo »). Autrement dit, il est de l'essence des noms universels d'être parties de l'acte prédicatif et tous les noms appellatifs « obliques » qui n'entrent pas dans l'énonciation prédicative sont ainsi exclus (et, de fait, Aristote (à l'opposé de Priscien) n'en fait pas des noms mais seulement des cas du nom : « (…) qui etiam obliqui, quia minus necessarii sunt ad enuntiationem, quae sola teste Aristotele praesentis speculationis, id est dialecticae considerationis, quippe ea sola argumentationes componit, ab ipso Aristotele inter nomina quodammodo non recipiuntur, quos et ipse non nomina, sed casus nominum appellat »[3]). La langue de la logique ne reconnaît au

[1] LI, éd. Geyer, p. 16^{22-25} : « Donc, de même que parmi les noms, certains sont nommés par les grammairiens appellatifs et d'autres propres, de même parmi les expressions [sermones] simples, certaines sont nommées par les dialecticiens universelles et d'autres particulières, c'est-à-dire singulières. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 17^{29-31} : « En revanche, il semble que le nom universel n'est jamais entièrement ce qu'est le nom appellatif, ni le nom singulier ce qu'est le nom propre, mais qu'ils sont à la fois en excès et excédés les uns par les autres.»

[3] LI, éd. Geyer, p. 17^{34-38}.

nombre des noms que les noms au nominatif (c'est-à-dire au cas où ils sont prédiqués), tous les autres n'étant pas à proprement parler des noms mais seulement des cas du nom. Donc les noms appellatifs (ou propres) sont en excès sur les noms universels (ou singuliers). Mais ils sont d'une autre manière excédés par les prédicats universels, « car « universel » contient non seulement des noms mais aussi des verbes et des noms indéfinis, noms auxquels la définition de l'appellatif posée par Priscien ne semble pas convenir»[1]. Pour Abélard dans « Socrates currit », ou dans « Brunellus est non-homo », il y a un prédicat universel (« esse currentem » et « esse non hominem »). Donc, l'universel et le singulier sont essentiellement des *prédicats,* parties d'une proposition prédicative, et il y a en ce sens décalage entre la langue du grammairien et la logique, puisque tous les noms (communs ou propres) ne sont pas prédiqués et que, parmi les prédicats, il y a des *sermones* universels qui ne sont pas au sens grammatical des noms mais des verbes (« Socrates currit ») et des expressions indéfinies (« non homo »). Ces différences paraissent relativement secondaires. Mais, Abélard les fait à la suite d'un texte qui, par contre, est absolument essentiel à la compréhension de la sémantique des universaux d'Abélard et qui introduit un biais *structurel* entre grammaire et logique[2].

> Remarque qu'autre est la conjonction de construction [syntaxique] que visent les grammairiens et autre la conjonction de prédication que considèrent les dialecticiens : car, selon la valeur de la construction syntaxique, « homme » et « pierre » et n'importe quel autre terme au nominatif peuvent être conjoints à bon droit aussi bien que « animal » et « homme », et cela, certes, quant à la manifestation de l'intellection et non pour ce qui est de montrer le statut de la chose. C'est pourquoi la conjonction de construction syntaxique est valable toutes les fois qu'elle montre un sens parfaitement achevé, soit qu'il en soit ainsi soit qu'il n'en soit pas ainsi. En revanche, la conjonction de prédication telle que nous l'entendons ici concerne la nature des choses et la manifestation de la vérité de

[1] LI, éd. Geyer, p. 18^{1-3} : « Nam universale non solum nomina continet, verum etiam verba et infinita nomina, quibus, scilicet infinitis, definitio appellativi quam Priscianus ponit, non videtur aptari. »

[2] Ce texte n'est pratiquement jamais commenté (par exemple, A. de Libera dans le plan très détaillé qu'il donne de tout le premier chapitre de la LI, saute tout le passage de l'édition Geyer p.17^{12}- p. 18^{3} où Abélard distingue grammaire et logique : cf. A. de Libera, *L'art des généralités, Théories de l'abstraction,* p. 294-297). Le passage en question est omis : il paraît simplement technique mais, en fait, comme nous allons le voir, il constitue une clef essentielle (recoupée par de nombreux autres textes) de la sémantique des universaux d'Abélard.

> leurs statuts. Si quelqu'un a dit : « l'homme est une pierre », il a fait une construction de « homme » et de « pierre » conforme au sens qu'il a voulu faire connaître et il n'y a eu là aucun vice de grammaire ; et bien que quant à la valeur de l'énonciation « pierre » soit ici prédiqué de « homme », [terme] avec lequel il est construit en tant que prédicat - conformément au fait que les propositions catégoriques fausses ont aussi un terme prédicat - cependant, dans la nature des choses, « pierre » n'est pas prédicable de lui. *Et c'est seulement cette valeur de la prédication que nous avons en vue ici lorsque nous définissons l'universel*[1].

Abélard écrit ce texte immédiatement après avoir posé que les universaux sont et sont seulement des noms. Ainsi les prédicats universels et particuliers sont analogues à des noms communs ou à des noms propres à ceci près que la correction syntaxique de l'énonciation qui construit tel *nomen appellativum* de tel terme-sujet ne suffit pas à faire de lui un prédicat universel. Pour qu'il y ait prédicat universel, il ne suffit pas que le terme-prédicat soit constructible avec le terme-sujet « de pluribus differentibus numero », il faut en plus qu'il le soit « cum veritate ». Abélard ne conteste pas que dans « homo est lapis », « lapis » soit prédicat : il l'est au sens purement grammatical où la construction est syntaxiquement correcte – c'est-à-dire qu'elle produit un sens et une intellection « parfaits » ; mais il ne l'est pas au sens où quant au statut définitionnel de ce qui est homme et de ce qui est pierre, «pierre » n'est pas prédicable, c'est-à-dire ne peut être conjoint avec vérité à « homme ». La prédication a donc un enjeu de vérité qui est étranger à la simple construction syntaxique. Il ne suffit pas pour qu'un prédicat soit universel - au sens logique de ce terme - qu'il engendre l'intellection d'un « aliquid tale » et non d'un « hoc aliquid » : il faut en plus qu'il soit prédicable *de pluribus differentibus numero cum veritate.* Autrement dit, l'universel n'est pas un pur fait de grammaire et dépend des conditions de vérité de la prédication. On ne trouvera *aucun* équivalent de cette distinction

[1] LI, éd. Geyer, P. 17^{12-28} : « Nota autem aliam esse coniunctionem constructionis quam attendunt grammatici, aliam praedicationis quam considerant dialectici : nam secundum vim constructionis tam bene per 'est' coniungibilia sunt 'homo' et 'lapis' et quilibet recti casus, sicut 'animal' et 'homo', quantum quidem ad manifestandum intellectum, non quantum ad ostendendum rei statum. Coniunctio itaque constructionis totiens bona est, quotiens perfectam demonstrat sententiam, sive ita sit sit non. Praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et ad veritatem status earum demonstrandam. Si quis ita dicat : 'homo est lapis', hominis vel lapidis congruam fecit constructionen ad sensum quem voluit demonstrare, nec ullum vitium fuit grammaticae et licet quantum ad vim enuntiationis lapis hic praedicetur de homine, cui scilicet tanmquam praedicatum construitur, secundum quod falsae quoque categoricae praedicatum terminum habent, in natura tamen rerum praedicabile de eo non est. Cuius tantum vim praedicationis hic attendimus, dum universale definimus. »

chez Boèce. Au contraire, chez Boèce, le critère syntaxique suffit. A quoi sert cette distinction entre *coniunctio constructionis* (grammaire) et *coniunctio praedicationis* (logique) chez Abélard ? La réponse est donnée dans la LNPS.

Abélard commente la définition de l'universel donnée par Aristote (dans le *Peri ermeneias*) : « quod aptum natum est praedicari de pluribus »[1], définition qu'il commente aussitôt : « Natum est praedicari, idest veraciter coniungi. » Cela exclut des termes comme « phoenix » qui ne sont pas prédicables avec vérité de *pluribus differentibus numero* : toutes les catégoriques où « phoenix » est construit *actualiter*[2] comme prédicat universel (vrai *de differentibus numero*) sont fausses – de là « phoenix » n'est pas au sens logique un prédicat universel. La constructibilité syntaxique ne suffit pas. On sait qu'au contraire, pour Boèce, « phoenix » est un nom d'espèce. Pour Boèce, il suffit qu'un nom engendre l'intellection d'un *aliquid tale* et non d'un *hoc aliquid* pour que ce nom soit déclaré prédicable *de pluribus differentibus numero.* Abélard continue, dans la LNPS :

> « Etre prédiqué » se dit de deux manières : soit pour « conjoint d'une manière quelconque » et c'est selon ce sens que toute proposition catégorique est dite avoir un prédicat ; soit pour « conjoint avec vérité ». Et c'est dans ce sens que « être prédiqué » est posé dans la définition de l'universel, par quoi sont exclus la chimère et tous les autres noms de ce genre [3].

En fait cette distinction entre le sens grammatical de la prédication et le sens logique de la prédication sert à exclure des prédicats qui *in use* - dans leur usage effectif - ne sont pas prédicables *de pluribus differentibus numero veraciter.* On comprend bien que si, avec Boèce, on fait de « phoenix » un nom d'espèce, c'est-à-dire, selon Porphyre, un nom « prédicable de plusieurs différant par le nombre *in quid* », il n'y a *aucune* raison de ne pas faire de « chimaera » un nom d'espèce. Le fait est que « chimère » ou « centaure » sont des noms communs de même que « phoenix » ou « soleil ». Toutes les catégoriques énonçant comme prédicable de plusieurs « chimère » sont tout aussi fausses que toutes les catégoriques où « phoenix » est prédiqué de plusieurs. « Chimère » ou « centaure », par ailleurs, sont des substantifs et (non des *nomina sumpta*) ; de là, ils sont prédiqués *in quid* (et non

[1] « Ce qui est né apte à être prédiqué ».
[2] Entendons : *in use.*
[3] LNPS, éd. Geyer, p. 534[17-21] : « Preadicari autem duobus modis dicitur, scilicet pro coniungi quoquo modo, et secundum hoc omnis categorica propositio habere praedicatum dicitur : et pro coniungi veraciter. Et in hoc sensu in diffinitione universalis ponitur, per quod excluditur chimaera et cetera huiusmodi nomina. »

in quale). On comprend ainsi que si on s'en tient à l'acceptabilité syntaxique (à la grammaire donc), il n'y a aucune raison de ne pas faire des noms communs « chimère » ou « phoenix » des noms d'espèce, c'est-à-dire des noms « prédicables d'une pluralité différant par le nombre *in quid* ». En effet, si la vérité actuelle (« in use ») et non pas « virtuelle » des propositions où les termes sont construits n'importe pas pour déterminer le caractère spécifique ou générique d'un prédicat, tous les noms communs « homme », « animal », mais aussi « phoenix » et encore « chimère » ou « centaure » sont des noms d'espèce ou de genre. Tous sont des noms appellatifs (des noms communs) et tous engendrent l'intellection d'un *aliquid tale* et non, comme un nom propre, d'un *hoc aliquid.* Et lorsque Boèce dit qu'il suffit pour qu'un prédicat soit *spécifique* que l'on puisse « fingere », feindre une multiplicité dont le nom en question soit prédicable sans équivocité, alors même que tous les propositions catégoriques où le prédicat est construit comme tel sont fausses, il n'y a plus de raison pour refuser aux noms communs « chimère » ou « centaure » la qualité de prédicats spécifiques ou génériques, puisque comme pour « phoenix » toutes les catégoriques où ces termes sont construits comme prédicables de plusieurs sont également fausses. On peut tout aussi bien « feindre » une pluralité de chimères ou de centaures dont « chimère » ou « centaure » seront prédiqués *in quid* sans équivocité! Si l'extension plurale de l'universel est seulement virtuelle, alors le critère s'applique aussi bien à « chimère » qu'à « phoenix ». En fait les conditions de vérité de la prédication universelle n'ont plus aucune importance et seule compte la correction syntaxique de l'énoncé et son acceptabilité sémantique : on confond grammaire et logique. Donc, on a compris que la seule acceptabilité sémantique ne peut pas suffire à faire d'un prédicat un prédicat universel en logique, au sens où seuls les universaux sont prédiqués *de subiecto*. Nous suggérons de reconnaître que le nominalisme d'Abélard trouve ici ses limites, c'est-à-dire quelques lignes après avoir posé que l'universalité revient aux seuls noms. La constructibilité syntaxique du terme comme prédicable de plusieurs *ne suffit pas*, il faut qu'en plus il en aille *in re* comme le propose la proposition où le nom est prédiqué. Un *nomen universale* – le fait logique – n'est pas réductible au seul *nomen appellativum* – le fait grammatical. Il faut, en plus, qu'il y ait discernement d'un statut générique ou spécifique :

> […] per praedicationem speciei ostenduntur *plura contineri sub eodem speciali statu*. Qui specialis status habet esse ex operatione naturae [1].

Le fait des universaux n'est pas un pur fait linguistique, un simple fait de langage :

> Praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et ad veritatem status earum demonstrandam[2].

La constructibilité syntaxique d'un terme comme prédicable de plusieurs ne suffit pas : le critère grammatical est *insuffisant* pour fonder la prédication de l'universel. Il faut, en plus, que le terme prédiqué de plusieurs le soit conformément à « la nature des choses et à la vérité de leur statut ». Tous les noms communs (les *nomina appellativa*) au sens de Priscien ne sont pas des prédicats universels au sens d'Aristote. Abélard a pleinement conscience se faisant de s'écarter d'une interprétation purement linguistique du fait des universaux. Ainsi lorsqu'il exclut que des noms qui ne sont pas *actualiter* prédicables *de pluribus in quid* soient des noms d'espèce ou de genre, il se réfère à un mystérieux *Magister Vasletus* :

> Et maître Vasletus dit que ni « phénix », ni « soleil », ni « monde », ni « terre » ne sont des espèces, mais des individus de ce fait qu'ils ne sont pas prédicables de plusieurs, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas aptes à être conjoints à plusieurs de manière à produire une énonciation vraie. Il laisse de côté ceux qui disent qu'être prédiqué de plusieurs, c'est être prédiqué dans la matière [des *voces*][3].

Selon un usage constant au douzième siècle, la matière dont il est question dans « praedicari in materia » c'est la *materia vocis*, c'est-à-dire la matière de la construction syntaxique. Abélard évidemment a remarqué que « phoenix » est constructible comme prédicable de plusieurs sans équivocité :

> De là, la force de la construction syntaxique permet de dire « tout phoenix » ou « toute grammaire de Socrate ». Mais, en revanche, si je dis « tout Socrate » et que je reçois « Socrate » en tant que nom propre, soit en une seule signification soit équivoquement (dans la désignation de deux [individus]), la construction syntaxique est sans valeur. Le fait est que ce nom « Socrate » de part la force propre de sa

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 554^{37-39} : « Par la prédication de l'espèce une pluralité est montrée être contenue sous le même statut spécifique, lequel statut spécifique est par œuvre de la nature. »

[2] « En revanche, la conjonction de la prédication telle que nous l'entendons ici concerne la nature des choses et la manifiestation de la vérité de leurs statuts. ». LI, éd. Geyer, p. 17^{19-21}.

[3] LNPS, éd. Geyer, p. 544^{22-27} : « Et magister Vasletus dicit, quia neque phoenix neque sol nec mundus nec terra sunt species, sed individua eo quod non sunt praedicabilia de pluribus, idest non apta coniungi pluribus ad veram enuntiationem reddendam. Non affert illos qui dicunt, quod praedicari de pluribus *in materia* sit *praedicari.* »

> signification discrète répugne à la contenance d'une multiplicité que rassemblent « tout » ou « aucun » ; mais, de plus, lorsqu'ils reçoivent « Socrate » équivoquement, c'est-à-dire dans la désignation de deux [individus], la construction est sans valeur, puisqu'elle signifie chacun séparément comme s'il s'agissait de deux noms propres[1]. (« Unde et « omnis phoenix » et « omnis grammatica Socratis » vis constructionis permittit. […] At vero si dicam « omnis Socrates » et Socrates proprium nomen accipiam […] [non] valet constructio. Quippe Socrates hoc nomen ex propria vi discretae significationis continentiae multorum repugnat, quae « omnis » vel « nullus » colligant, sed nec ut accipiant « Socrates » aequivoce, in designatione duorum, valet contructio, cum singula discrete significet tanquam duo propria nomina[2] »].

Cette acceptabilité syntaxique de « omnis phoenix » vient du fait sémantique que « phoenix » engendre l'intellection d'un *aliquid tale* et non d'un *hoc aliquid* :

> Et, certes, la raison[3] semble être qu'on ne dit pas « phoenix » être singulier au sens où on le dit de « ce phénix », même s'ils sont les noms d'absolument une même et unique chose. Le fait est que « phoenix » ne détermine pas la chose personnellement, comme le fait « ce phoenix » ; et « homme » non plus - au cas où, tous les autres hommes ayant péri, il en serait réduit [à nommer] une seule personne - ne changerait pas de sens et n'assumerait pas la signification personnelle de la discrétion, mais proposerait toujours simplement « animal rationnel mortel »[4].

En fait, Boèce soutient que « phoenix » est prédicable de plusieurs *in natura,* bien qu'il ne le soit pas *ex actu rei* (« [Boethius] … dicens phoenicem esse praedicabilem de pluribus in natura, idest ex tali causa datam, ex qua pluribus per praedicationem adaptari possit, licet illam aptitudinem ex subiectis rebus [non] contrahat [5]»). On a vu, dans le chapitre II, que c'est

---

[1] Abélard précise alors que pris équivoquement la *constructio* « tout Socrate » est sans valeur, puisqu'il faut comprendre en fait « tous les Socrates » (« omnes Socrates »), c'est-à-dire tous ceux qui ont pour nom propre « Socrate », et non, proprement, « omnis Socrates ». Donc, à la différence de « omnis phoenix », « omnis Socrates » est inacceptable syntaxiquement.

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 461^{30}- 462^{5} .

[3] I. e la raison pour faire de « phoenix » un universel spécifique, selon Boèce.

[4] LI, *De specie des Gloses sur Porphyre,* éd. Geyer, p. 45^{32-38} : « Et ratio quidem videtur, ut non ita singulare phoenix dicatur, sicut hic phoenix, etsi eiusdem penitus rei unicae sint nomina. Quippe 'phoenix' non ita personaliter rem determinat, sicut 'hic phoenix' neque homo, si ad unam tantum personam ceteris omnibus peremptis reduceretur, sententiam immutaret nec personalem discretionis significationem assumeret, sed simpliciter semper animal rationale mortale proponeret. »

[5] « [Boèce] disant que « phoenix » est prédicable de plusieurs quant la nature, c'est-à-dire qu'il a été imposé du fait d'une cause telle que par elle il peut convenir à plusieurs par la

bien en effet la position de Boèce. On a vu aussi que cette position de Boèce est essentielle pour établir la réductibilité en droit du sujet de l'universalité à celui de la singularité : la pluralité n'est jamais requise et un échantillon unique suffit à l'abstraction de l'espèce :

Ita nullam multitudinem species per se continet (…)[1].

Cette affirmation de Boèce est liée au caractère accidentel et non définitionnel (comme pour le genre) de la pluralité dont le nom spécifique est prédicable. Abélard, comme on l'a vu, rejette cette position. Il examine, dans la LNPS, une série de six arguments en faveur de l'universalité de termes comme « phoenix » qui convergent tous vers une distinction entre deux modes de prédication - *quantum ad naturam* et *quantum ad actum continentiae* :

> Donc, de peur que nous fassions de Boèce un sot, il convient que nous disions qu'il a affirmé que l'espèce se contente d'un unique individu[2] selon ceux qui recevaient « universel » et « particulier » selon deux modes, à savoir quant à la nature et quant à l'acte de contenance (…)[3].

S'il est vrai que « phoenix » n'est pas actuellement prédiqué de plusieurs (*quantum ad actum continentiae,* donc), quant à ce qui est objectivement possible (*quantum ad naturam*) il est prédicable de plusieurs, puisqu'il est constructible comme tel sans équivocité : « phoenix » a donc une cause d'imposition qui lui permet d'être prédiqué de plusieurs sans équivocité, ce qui n'est pas le cas de prédicats particuliers comme « hic phoenix » ou « Ajax ». Donc la prédication *de pluribus* de « phoenix » n'est pas une prédication actuelle – *in use* – mais une prédication virtuelle, c'est-à-dire une prédication non pas en acte mais en idée. Mais pour Abélard une prédication en idée n'est pas une prédication du tout et la *praedicatio de pluribus* doit s'entendre uniquement *quantum ad actum continentiae :*

> En revanche, que *ni phoenix, ni aucun autre universel ne soit dit quant à la nature*, Porphyre le montre clairement : « Fils de Sophronisque »[4] ne peut être individuel que si Socrate est le seul fils de

---

prédication, bien qu'il ne tire pas cette aptitude des choses sujettes. » LNPS, éd. Geyer, p. 544^{16-19}.

[1] Boèce, *Second Commentaire sur Porphyre,* III, 5, éd. Shepps-Brandt, p. 215^{6-7}.

[2] Ce qui est bien affirmé par Boèce : « Ita *nullam* multitudinem species per se continet (…) ».

[3] « Ne igitur Boethium stultum faciamus, oportet, quod dicamus eum dixisse speciem esse contentam uno individuo secundum eos qui duobus modis universale et particulare accipiebant, scilicet quantum ad naturam et quantum ad actum continentiae (…) ». LNPS, éd. Geyer, p. 546^{3-6}.

[4] « Fils de Sophronisque » est en effet l'exemple canonique de prédicat individuel dans l'*Isagogê.*

> Sophronisque, puisque que, quant à la nature, il pourrait bien se faire qu'il soit universel. Mais parce que Porphyre n'a pas eu égard à la nature de la chose, mais à la contenance d'une seule chose, il a dit pour cette raison que « fils de Sophronique » est individu. En effet, si les genres et les espèces étaient dits quant à la nature, « homme » pourrait être dit genre, puisque, dans la nature [des choses] il est prédicable de plusieurs différant par l'espèce *in quid* ; le fait est que plusieurs animaux pourraient être créés auxquels toute la définition de l'homme conviendrait et tel qu'à certains du nombre de ceux-ci adviendrait une différence substantielle, selon laquelle ils différeraient substantiellement de tous les autres ayant [la définition de l'homme] : et de tous, ce nom « homme » serait prédicable quant à la nature, tout comme phoenix[1].

Le sens de ce texte fondamental est clair : le rang – individuel, spécialissime ou générique – d'un prédicat ne peut être fixé que *quantum ad actum continentiae* et non *quantum ad naturam.* Il s'agit de ne pas confondre l'inanalysé (ce qui est *ex actu rei*) et l'inanalysable (ce qui est *in natura*). Quoi qu'il en soit de la grammaire – le caractère appellatif de « phoenix » comme de « chimère » ne fait pas problème – en logique nous n'allons pas confondre l'inanalysé et l'inanalysable, même si le langage nous y invite. *Quantum ad naturam,* « phoenix » est espèce au sens où « homme » est genre. Boèce a posé que le nombre des individus est infini *in natura* : de là, pour fixer le rang individuel, spécialissime ou générique d'un prédicat de manière absolue, c'est-à-dire non pas *quantum ad actum continentiae,* mais *quantum ad naturam, il faut* l'intellection de tous les individus possibles. C'est cette intellection qui nous permet « in natura » de savoir que tel prédicat est *in natura* prédicable d'un individu au plus, prédicable *in natura* d'une pluralité d'individus différant uniquement par le nombre sans différer par la définition, et, enfin, prédicable *in natura* d'individus différant par le nombre et par la définition. Ainsi pouvons-nous fixer de manière absolue le rang d'un prédicat conceptuel dans l'arbre de Porphyre. Et pour fixer le rang des

[1] LNPS, éd. Geyer, p. $546^{31} – 547^{4}$: « Quod autem nec Phoenix nec aliud universale dicatur in natura, plane ostendit Porphyrius : Sophronisci filius esset individuum, si solus Socrates sit ei filius. Nam si vellet, quod universalia dicerentur in natura, non dixisset, quod Sophronisci filius esse individuum, si solus Socrates sit ei filius, cum in natura bene posset essse, quod esset universale. Sed quia ad naturam rei non respexit, sed ad continentiam unius rei, ideo dixit quod est individuum. Si enim quantum ad naturam genera et species dicerentur, homo genus dici posset, cum in natura praedicabilis sit de pluribus differentibus specie in quid ; quippe plura animalia creari possint, quibus tota diffinitio hominis conveniret et quibusdam de illorum numero quaedam substantialis differentia adveniret, secundum quam a ceteris habentibus substantialiter differrent, et de omnibus hoc nomen 'homo' praedicabile esset in natura, sicut phoenix. »

prédicats *in natura* et non *quantum ad actum continentiae,* il faut une intellection parvenant à l'inanalysable, c'est-à-dire une intellection parvenant à l'individuel en un seul absolu. Mais le nombre des individus a été posé par Boèce comme infini et il souligne que « nullus intellectus infinita circumdat ». *Donc,* à moins de conduire le corpus boécien à l'inconsistance, le rang individuel ou universel d'un prédicat se fixe *quantum ad actum continentiae*, et non *quantum ad naturam.* De là, il résulte que l'interprétation purement linguistique des universaux ne peut pas convenir : nous ne pouvons confondre théorie et langage ou logique et grammaire. Demandons-nous de quel type de savoir, il faut disposer pour combler le décalage entre le langage (ce qui est linguistiquement acceptable) et la théorie (ce qui est logiquement acceptable, au sens où on admettra qu'une théorie logique - par définition assertée - doit être non seulement cohérente mais aussi effective[1]). Abélard le dit :

> Videtur tamen posse probari, quod individua sint certa hoc modo : aliquis est cui haec omnia sunt certa[2].

Donc, il ne suffit pas qu'un terme soit syntaxiquement constructible comme prédicable de plusieurs pour qu'il en soit ainsi en logique. Il faut en plus que la proposition où il est construit comme prédicable de plusieurs soit *actualiter* (entendons « in use », de manière effective) vraie, ce qui exclut « phoenix » et « chimère ». Il y a un décalage entre grammaire et logique qui n'est pas plus avant réductible : pour le réduire, il faudrait pouvoir fixer *in natura* le rang individuel, spécialissime ou générique d'un prédicat conceptuel et c'est ce qui est *impossible* (dans la théorie professée où le nombre des individus est posé comme infini tel que « nullus intellectus infinita circumdat »). Ainsi pour exclure que puisse exister un individu dont « homme » soit vrai et qui, cependant, diffère substantiellement de tous les autres individus dont « homme » est également vrai et ainsi poser *in natura* et non *ex actu continentiae* le rang spécialissime du prédicat conceptuel « homme », il faut détenir en acte l'intellection de la totalité des individus dont *in natura* « homme » est susceptible d'être vrai. Or, c'est ce qui est *impossible* puisque nous avons posé que le nombre des individus possibles placés sous l'espèce spécialissime est

[1] Ce qu'évidemment n'est pas une théorie qui exige pour sa mise en œuvre une intellection infinie.

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 552^{27-28} : « Cependant, il semble que puisse être établi ainsi que les individus sont en nombre déterminé: il y a quelqu'un pour qui toutes ces choses sont déterminées. »

infini[1] et qu'aucune intellection « infinita circumdat ». De là, le rang d'un prédicat se fixe du point de vue des conditions de vérité de la *prédication* et d'une prédication effective, et non du seul point de vue grammatical.

Ce point - ce que nous appelons la clause « phoenix » - est spécifique à Abélard. La thèse de Boèce traverse le clivage entre réalisme et nominalisme. Gilbert de la Porrée suit la position de Boèce. Il en ira de même au quatorzième siècle pour un nominaliste comme Albert de Saxe par exemple. Pour Abélard l'acceptabilité sémantique et l'intellection engendrée ne suffisent pas à faire d'un prédicat un prédicat universel. Cette thèse d'Abélard s'enracine profondément dans sa philosophie et dans le souci constant chez lui d'une théorie *effective*. Que cette thèse soit une thèse spécifique à la philosophie d'Abélard et ait été ressentie comme telle par ses contemporains est prouvé par les textes des *Montani* publiés par L.M. De Rijk – il s'agit des partisans d'Albéric de Paris, « le plus farouche opposant des *nominales* » :

> *Et Sophronisci filius.* Ex isto loco sententie principium sumit Magister P.. Qui dicit universalia et singularia esse aliquid non propter aptitudinem, sed propter eorum continentiam et rerum subiectionem, et hoc tam in rebus quam in vocibus[2]. Astruit enim quoniam, si Porphyrius intelligeret aliquid esse universale propter aptitudinem, scilicet quia aptum esset praedicari in pluribus, dixisset quia *Sophronisci filius* esset universale, non singulare, quia hoc aptum est in pluribus praedicari, quia in eodem tempore vel in diversis temporibus potest dici : « *hic est Sophronisci filius* ». Hac ergo de causa iudicat hoc omne esse singulare, quia unam solam rem continet in vocibus, si unum solum appellet in rebus, si de uno solo actu dicatur. Et dicit etiam quod si [omnes homines] ad hoc reducerentur quod non esset nisi unus homo, *homo* esse singulare et individuum, quia non esset nisi una rei ei subiecta[3].

---

[1] Boèce : « […] individua vero quae sub unaquaque sunt specie, infinita sunt […]. » *Second commentaires sur Porphyre,* éd. Shepps/Brandt, III, p. 226[21-22].

[2] Nous allons voir que ce « tant dans les choses que dans les sons vocaux » correspond effectivement à un passage précis de la LNPS.

[3] Il s'agit d'un commentaire anonyme sur l'*Isagoge* (Vienna, V.P.L. 2486) où les positions de *Magister P.* sont systématiquement combattues et où les positions soutenues sont celles des *Montani.* Dans ce manuscrit toutes les thèses logiques de Boèce contestées par Abélard sont systématiquement rétablies. De larges extraits ont été publiés par L.M. De Rijk, *in* « Some new Evidence on twelfth century Logic. Alberic and the School of Mont Ste Geneviève (Montani) », Vivarium, 4, 1966, p. 27. Notre traduction : « « Et fils de Sophronisque » : de ce passage, Maître P. tire le principe de sa doctrine. Il dit que les [prédicats] universels et singuliers sont quelque chose, non du fait de leur aptitude, mais du fait de leur contenance et des choses qui leur sont sujettes, et cela tant dans les choses que dans les mots. Il ajoute en effet que si Porphyre avait pensé que quelque chose est universel du fait de son aptitude, c'est-

C'est bien la position d'Abélard dans la LNPS et c'est cette position qui au nom de l'autorité de Boèce est rejetée :

> Sed contra eum est Aristoteles, quod dicit quod universale est quod est aptum natum etc., et Boecius in *Commento* qui dicit phenicem speciem esse, etsi actu dicatur nisi de uno. Dicit etiam quod si species contineat infinita vel sub certo numero redacta, licet omnia pereant, tantum remanebit species (…)[1].

Le rejet par Abélard de la thèse de Boèce sur « phoenix » avait été repoussé quelques paragraphes plus tôt :

> Sed dicunt quidam – solo actu « praedicari » accipientes – fenicem non esse speciem, cum non predicetur de pluribus. Nolunt enim concedere quod cum in diversis temporibus predicatur de pluribus[2], verum sit dicere « praedicatur de pluribus ». Et huius propositionis confirmationem auctoritate Porfirii extorquere nituntur[3].

La clause « phoenix » est donc bien identifiée comme une caractéristique propre de la sémantique des universaux d'Abélard et elle était – à juste titre – ressentie comme contraire à l'autorité de Boèce. Ce qui caractérise la position d'Abélard, ce n'est pas exactement ou pas seulement le primat d'une interprétation extensionnelle des universaux sur leur interprétation intensionnelle. La thèse est plus profonde. Un nominaliste du quatorzième siècle comme Albert de Saxe admet l'universalité de termes comme « phoenix » en interprétant leur extension plurale comme une extension virtuelle – la signification est ici une supposition virtuelle. C'est déjà comme cela que le comprend Boèce (comme

---

à-dire du fait qu'il est apte à être prédiqué de plusieurs, il aurait dit que « fils de Sophronisque » est universel et non singulier, parce qu'il est apte à être prédiqué en plusieurs, au sens où dans le même temps ou en des temps différents il peut être dit : « celui-ci est le fils de Sophronique ». Pour cette raison il juge que tout [prédicat] est singulier qui contient une seule chose dans les mots, s'il en appelle une seule dans les choses, et s'il n'est dit en acte que d'une seule. Et il dit aussi que si [tous les hommes] étaient réduits [en nombre] au point qu'il n'en existerait plus qu'un seul, « homme » serait singulier et individuel, puisqu'il n'y aurait qu'une seule chose pour lui être sujette. »

[1] (Notre traduction :) « Mais contre [Maître P.], il y a Aristote, qui dit qu'est universel ce qui est né apte etc.., et il y a Boèce dans le *Commentaire* [sur l'Isagoge] qui dit que phoenix est une espèce, même si en acte il n'est dit que d'un seul individu. [Boèce] dit aussi que si l'espèce contient un nombre infini d'individus ou est ramenée à un nombre déterminé d'entre eux, bien que tous périssent, l'espèce demeurera encore (…) ». L.M. De Rijk, « Some new Evidence on twelfth century Logic. Alberic and the School of Mont Ste Geneviève (Montani) », *Vivarium*, 4, 1966, p. 27.

[2] L'auteur fait l'hypothèse que même si *actualiter* il n'y a qu'un seul phoenix, il peut en un autre temps en exister un autre.

[3] (Notre traduction :) « Mais certains disent – recevant « être prédiqué » seulement en acte – que phénix n'est pas espèce, puisqu'il n'est pas prédiqué de plusieurs. En effet, ils ne veulent pas concéder que, comme il est prédiqué dans des temps différents de plusieurs, il est vrai de dire qu'il est prédiqué de plusieurs. Et ils s'efforcent d'extorquer à l'autorité de Porphyre la confirmation de cette proposition. » L.M. De Rijk, « Some new Evidence on twelfth century Logic. Alberic and the School of Mont Ste Geneviève (Montani) », *Vivarium*, 4, 1966, p. 27.

Gilbert de la Porrée) : l'extension plurale de « phoenix » ou « sol » existe mais seulement dans la pensée au sens où « phoenix » peut être conçu comme prédicable de plusieurs sans équivocité, là où c'est impossible pour « Ajax ». Ce que soutient Abélard, ce n'est pas seulement qu'un prédicat voit son rang singulier ou universel fixé du point de vue de son extension, mais en plus que ce rang ne peut être fixé que du point de vue de son extension *actuelle* : entendons qu'il doit exister au moins une catégorique, où le prédicat en question est construit comme prédicable de plusieurs, et qui soit *vraie*. La prédication *de pluribus* doit s'entendre « actualiter » : c'est « in use », dans son usage actuel, effectif, que se détermine, du point de vue logique (et non grammatical), le caractère universel ou singulier d'un prédicat[1] et de ce point de vue-là, toutes les catégoriques où « phoenix » est construit *in use* comme prédicable de plusieurs étant fausses, il est faux au sens logique et non grammatical de la prédication que « phoenix » soit prédicable de plusieurs. Telle est la position d'Abélard. L'argument central d'Abélard est que s'il en va autrement, nous devons soutenir que de même que « phoenix », étant virtuellement prédicable *de pluribus in quid,* est espèce, de même « homme », étant virtuellement prédicable *de pluribus differentibus specie in quid*, est genre : or, Boèce admet l'un et refuse l'autre. Ce que soutient Abélard – de toute évidence à juste titre – c'est que si on admet l'un, il n'y a strictement aucune raison pour ne pas admettre l'autre. Quelle serait l'alternative en effet ? Ceci et seulement ceci : fixer *in natura* et non *ex actu rei* le rang singulier, spécialissime ou générique d'un prédicat ; or, c'est impossible puisque Boèce a posé que le nombre des individus (possibles et non dans la catégorique « Socrates est homo ») était infini et que « nullus intellectus infinita circumdat ». Le rang d'un prédicable ne peut être fixé dans l'absolu mais seulement relativement aux données actuelles de notre savoir. C'est *ex actu rei,* qu'un prédicat est individuel, spécialissime ou générique. Fixer ce rang *in natura* exige nécessairement une intellection dont Boèce a posé lui-même qu'elle n'existait pas. Et précisément la caractéristique profonde et concrète (au-delà de classifications vagues) de la relecture abélardienne du corpus logique boécien, c'est l'exigence *d'effectivité*. Fixer le rang

[1] Il ne paraît guère douteux qu'à l'arrière-plan de cette discussion il y a une question théologique. Comme on sait, « phoenix » est l'animal qui ressuscite de ses cendres et le prédicat « deus » est exactement – dans un cadre monothéiste – dans le même cas que le prédicat « phoenix ». « Deus » est grammaticalement un nom appellatif, mais il n'y a (et bien sûr il ne peut y avoir toujours dans le même cadre) qu'un seul Dieu. On sait que le monothéisme d'Abélard est particulièrement intransigeant, au point qu'on l'accusera (en concile) de nier la réalité des trois personnes de la trinité. Il ne fait pas de doute que pour Abélard, le *Singulier* c'est l'objet transcendant, propre et exclusif de la théologie.

singulier, spécifique ou générique d'un prédicat en fonction de son extension possible déroge à cette exigence. De là, il n'est plus possible pour Abélard de construire la *significatio intellectus* comme une *significatio rerum* virtuelle : la réduction est ineffective et c'est seulement *ex actu rei* que le rang d'un prédicat dans l'arbre de Porphyre peut être fixé. En ce sens, on comprend qu'il y a un décalage *inévitable* entre la « significatio intellectus » et la « significatio rerum » et c'est ce décalage que signifie la clause « phoenix ». Du point de vue de la *significatio intellectus,* « phoenix » est un nom appellatif et non un nom propre, mais, du point de vue de la *significatio rerum,* il n'est pas prédicable de plusieurs. Abélard ne conteste pas que des prédicats comme « phoenix » engendre - comme tous les noms appellatifs - l'intellection d'un « quelque chose de tel » (« *aliquid tale* ») et non d'un « ce quelque chose » (« hoc aliquid ») ; mais il conteste que cela suffise à fonder le caractère universel du prédicat en question. Abélard note qu'Aristote reçoit « individuum » selon deux sens :

> Mais Aristote reçoit autrement « individu », à savoir selon la contenance d'une chose seulement et la signification d'une seule chose discrète, c'est-à-dire en tant qu'il signifie ce quelque chose. Et ainsi cette autorité n'aide pas à faire de « phoenix » une espèce [1].

L'autorité d'Aristote n'« aide » pas, parce que si le premier critère - intensionnel - est rempli par « phoenix » (ne pas signifier « hoc aliquid »), le deuxième - extensionnel - ne l'est pas (ne pas avoir « la contenance d'un seule chose »).

Autrement dit, on ne peut sur une base purement intensionnelle - la *significatio intellectus* - déterminer l'extension du prédicat en question - sa *significatio rerum* : cette extension doit être *attestée* dans au moins une catégorique vraie. Et il est faux qu'« universel » soit dit « in natura »[2]. Le possible est une modalité : interpréter en termes extensionnels cette modalité sans aucune restriction à des données actuelles (« sine constantiis), c'est poser la collection complémentaire de celle de « impossible », c'est-à-dire l'ensemble absolu de toutes choses, un ensemble vraiment universel[3]. Et nous

---

[1] « Aristoteles aliter accipit individuum, secundum continentiam unius rei tantum et significationem unius rei discretae, scilicet secundum hoc quod hoc aliquid significat. Et ita haec auctoritas non iuvat ad hoc quod phoenix sit species »L NPS, éd. Geyer, p. 546^{26-30}.

[2] « Quod autem nec phoenix nec aliud universale dicatur in natura, plane ostendit Porphyrius (…) ». LNPS, éd. Geyer, p. 546^{31-32}.

[3] Nous avons vu dans le chapitre I que « sine constantiis » c'est ce qui est nécessairement posé. Ainsi la division catégorielle de l'être ne s'entend, pour Abélard, que « cum constantiis » : elle est *catégorique* et non hypothétique : « Si enim rerum naturas [Aristoteles] attenderet, *nulla apparet ratio, quare non plura aut pauciora praedicamenta disponeret*. » (*Gloses sur les Catégories,* LI, éd. Geyer, p.117^{1-2}). *Sine constantiis,* on interprète

avons posé avec Boèce qu'un tel ensemble non seulement n'existe pas, mais *ne peut pas* exister.

Abélard écarte du nombre des universaux « possible » et « nécessaire » et fait remarquer qu'il s'oppose ainsi à « magister noster » (Guillaume de Champeaux probablement) :

> Nota quod magister noster possibile et necessarium concedit universalia, quia praedicatur de pluribus[1].

Là encore, grammaticalement (« X et Y sont possibles »), ce que dit « magister noster » est vrai, mais du point de vue qui nous intéresse, c'est-à-dire du point de vue logique, Abélard soutient que ce ne sont pas des universaux : il faut en effet se demander quelle est la pluralité coextensive aux modalités du possible ou du nécessaire. La question est toujours la même : celle de l'effectivité de la théorie construite. Du point de vue de l'effectivité, il n'est pas possible de construire l'extension d'un prédicat sur la seule base de sa signification intensionnelle (de la *significatio intellectus*) : la pluralité doit être attestée dans une catégorique vraie.

Toutes choses égales par ailleurs, lorsque Abélard avec la clause « phoenix » maintient un décalage nécessaire entre *significatio intellectus* et *significatio rerum,* il nie *de fait* ce que nous appelons aujourd'hui un principe de compréhension universel (tel que ce principe pose qu'à tout concept correspond nécessairement un ensemble (Abélard dirait une *collectio rerum*) qui est son extension). Réduire *absolument* l'écart entre la *significatio intellectus* et la *significatio rerum,* c'est-à-dire l'écart entre signification intensionnelle et signification extensionnelle, c'est *inévitablement* poser ce qu'on appelle aujourd'hui un principe de compréhension universel[2]. Ce point doit être clairement présent à l'esprit. Or, Abélard pose qu'il y a décalage entre grammaire et logique. Il est important de noter que dans la sémantique des universaux d'Abélard on ne peut pas poser un tel principe et c'est ce que signifie la clause « phoenix » : on ne peut, selon Abélard, se fonder sur la seule signification intensionnelle (l'intellection engendrée) - c'est-à-dire sur la seule acceptabilité sémantique et syntaxique - pour déterminer l'extension logique d'un prédicat. D'une manière ou d'une autre, l'extension plurale du terme conceptuel doit pouvoir être posée comme *donnée*, comme

---

extensionnellement ce qu'on appellera plus tard les transcendantaux. Il est impossible *sine constantiis* (et non « cum sit substantia ») d'écarter les transcendantaux.

[1] « Remarque que notre maître concède que « possible » et « nécessaire » sont des universaux parce qu'ils sont prédiqués de plusieurs. » LNPS, éd. Geyer, p. 534^{36-37}.

[2] On sait que c'est l'adoption d'un principe de ce genre qui a conduit le logicisme de Frege à l'inconsistance.

existante. Il est clair que si on adopte le principe contraire, c'est-à-dire si on pose la réductibilité systématique de la signification intensionnelle à la signification extensionnelle, on utilise, *de fait*, un principe de compréhension universel[1]. Abélard écarte du sens logique de la prédication universelle des prédicats qui grammaticalement sont, de fait, des « noms communs » comme « phoenix » (ou tout aussi bien « chimère »[2]) ; pour Abélard il y a confusion entre la contenance d'un prédicat et l'idée de la contenance d'un prédicat, entre une extension et l'idée d'une extension : si nous voulons « réaliser » extensionnellement l'idée d'extension - une extension seulement virtuelle - il faut admettre « possibile » au nombre des universaux, tout comme « albus » ou « grammaticus ». De même, si nous voulons fixer sur une base purement intensionnelle le rang individuel, spécialissime ou générique des prédicats, il faut parvenir à l'inanalysable, c'est-à-dire à l'ensemble de tous les individus possibles, soit le complémentaire de la contenance vide de « impossible » : nous vérifions alors sur tout le possible que tel prédicat est vrai soit d'un individu au plus, soit d'indvidus différant seulement par le nombre soit d'individus différant par le nombre et par la définition. Si une telle intellection est effective, ou si l'objet d'une telle intellection est susceptible d'être posé sans contradiction dans une théorie logique, alors le *statut linguistique* (grammatical et intensionnel) d'un prédicat suffit à établir le *statut logique* (extensionnel et pour la science) d'un prédicat. Pour opérer une telle confusion[3], il est *indispensable* d'admettre un principe de compréhension universel. Or, le fait est qu'Abélard – avec les moyens théoriques disponibles pour lui – met en œuvre très constamment et très explicitement la distinction : la prédicabilité *de pluribus* doit – en logique – être attestée dans au moins une catégorique vraie et, si ce n'est pas le cas et quoi qu'il en soit du statut *linguistique* (grammatical) et intensionnel du prédicat en question, ce prédicat n'est pas un prédicat universel, c'est-à-dire « praedicabilis de differentibus numero ». On ne peut faire plus *clairement*, dans le cadre théorique disponible pour Abélard, une distinction entre théorie et langage, une distinction évidemment capitale :

---

[1] « Possible » devient un universel.

[2] Comme on va le voir, le critère n'est pas l'existence empirique de la chose dont le nom est dit : Abélard admet, bien sûr, que « phoenix » ou « sol » désignent des objets réels à la différence de « chimère » ou « centaure ». Mais le critère posé par Abélard exclut aussi bien « phoenix » que « chimère ». Cette interprétation (l'objet doit être empiriquement existant) n'est donc pas suffisante pour expliquer le propos d'Abélard.

[3] Et aboutir ainsi à une sorte de résorption finale de la grammaire dans la logique, et du langage dans la théorie (ce qui définit le projet logiciste de Boèce, qui sera très largement partagé, selon des modalités diverses, au Moyen-âge).

> (…) aliam esse coniunctionem constructionis quam attendunt grammatici, aliam praedicationis quam considerant dialectici. (…). Cuius tantum vim praedicationis hic attendimus, dum universale definimus[1].

C'est, nous semble-t-il, un point tout à fait important et qui mérite d'être relevé.

. *Décrire complètement le prédicat universel.*

Donc, il ne suffit pas pour qu'un prédicat soit universel qu'il engendre l'intellection d'un « quelque chose de tel » (*aliquid tale*) et non d'un « ce quelque chose » (*hoc aliquid*) et que, ce faisant, le terme en question soit syntaxiquement constructible comme prédicable de plusieurs : il doit l'être *actualiter*, c'est-à-dire *dans son usage effectif*, en l'occurrence dans une proposition catégorique effectivement vraie. Cette « actualité » de la prédication universelle fait partie de la définition même de l'universel (selon Abélard) de même que la nécessité de combiner critère intensionnel (« significare aliquid tale ») et critère extensionnel (avoir une « contenance » plurale).

> Est autem universale vocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari, ut hoc nomen « homo », quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus impositum est[2].

Si l'on s'en tient à cette définition, « phoenix » semble être prédicable de plusieurs. Mais Abélard commente dans la LI et comme on va le voir bien plus complètement encore dans la LNPS, chacun des trois éléments de la définition standard de l'universel (« Quod est aptum natum est praedicari de pluribus ») : « quod » ; « praedicari » ; « de pluribus ».

« Quod » :

> Donc lorsque l'universel est décrit comme ce qui est prédiqué de plusieurs, ce « ce qui » placé au début [de la description] sous-entend non seulement la simplicité du discours à la différence des phrases, mais aussi l'unité de signification à la différence des [noms] équivoques.

Ce premier élément ne pose pas de problème ; un nom universel est un prédicat qui peut être prédiqué *de pluribus* de manière

[1] LI, éd. Geyer, p. 17^{12-28}.

[2] LI, éd. Geyer, p. 16^{25-28} : « Est un vocable universel ce qui est apte du fait de son invention à être prédiqué un à un de plusieurs, comme ce nom « homme », qui peut être conjoint aux noms particuliers des hommes conformément à la nature des choses sujettes auxquelles il est imposé. »

univoque, à la différence d'un nom propre qui ne peut être prédiqué *de pluribus* qu'équivoquement. Critère intensionnel, donc, d'abord. Restent « praedicari » et « de pluribus »[1].

« Praedicari » :

> Est autem praedicari coniungibile esse alicui veraciter vi enuntiationis verbi substantivi praesentis, ut « homo » diversis per substantivum verbum vere postest coniungi[2].

Ceci pour la LI. Pour la LNPS, nous avons :

> Dicendum est universale illud quod est aptum natum praedicari, idest veraciter coniungi, vi substantivi verbi praesentis indicativi personaliter[3].

C'est cette définition de « être prédiqué » qui écarte du nombre des prédicats universels « chimaera » ou « phoenix » qui ne sont pas prédicables avec vérité - tout court, pour « chimère » - et « de pluribus » - pour « phoenix ». Un prédicat universel (logique) – à la différence d'un nom appellatif (grammaire) – doit « coniungibile esse pluribus veraciter », ce qui n'est pas le cas de « chimère » et ne l'est pas non plus de « phoenix »[4] :

> *Per quod excluditur phoenix et cetera huiusmodi, quae res plures non continent. Natum est praedicari, idest veraciter coniungi.*

Dans la LNPS, Abélard explicite la suite de la définition de « praedicari» - « coniungibile esse alicui veraciter *vi enuntiationis verbi substantivi praesentis indicativi personaliter»* - de la manière suivante :

> Mais, parce que cette conjonction de la « voix » se fait de diverses manières - parfois, en effet, une proposition est conjointe à une autre proposition par une conjonction quelconque, comme « *si* est un homme, alors est un animal », parfois c'est un mot [qui est conjoint] à un autre, comme « Socrate *et* Platon », parfois aussi [il y a conjonction d'un mot à un autre] par le biais des verbes, comme « Socrate voit un homme », parfois encore sans conjonction du tout,

[1] « Ostenso autem quid in definitione universalis operetur illus 'quod' praemissum, duo aliae quae sequuntur, scilcet 'praedicari' et 'de pluribus', diligenter consideremus. » LI, éd. Geyer, p. 16^{36-38}.

[2] « Etre prédiqué, c'est être susceptible d'être conjoint à quelque chose avec vérité par la force d'énonciation du verbe substantif au présent, comme « homme » peut être conjoint avec vérité à divers [noms] par le verbe substantif. » LI, éd. Geyer, p. 16^{39} – p. 17^{1}. Abélard précise aussitôt que cela s'applique à des prédicats comme « currit » ou « ambulat » qui peuvent s'analyser en « est currens » ou « est ambulans. » (LI, éd. Geyer, p. 17^{1-6}).

[3] LNPS, éd. Geyer, p. 534^{37}- p. 535^{2} : « Il faut dire qu'est universel ce qui est né apte à être prédiqué, c'est-à-dire à être conjoint à quelque chose avec vérité, par la force de l'énonciation du verbe substantif au présent de l'indicatif personnellement. »

[4] Cf. LNPS (éd. Geyer, p. 534^{14-16}) : « Par qoi sont exclus « phoenix » et tous les autres du même genre qui ne contiennent pas une pluralité de choses. « Né pour être prédiqué », c'est-à-dire « pour être conjoint avec vérité ». »

> comme « homme blanc » - il faut comprendre : par la force du verbe substantif au présent, par quoi sont exclus ces conjonctions de voix : « Socrate voit un homme » et tout autre du même genre…

Donc le verbe qui assure le lien prédicatif doit être substantif (et intransitif).

> … Mais parce que « rose » a aussi cela, bien qu'il n'y ait aucune rose et que [cette proposition] « ce corps fut une rose » est vraie, il faut entendre par la force du verbe substantif *au présent* …

Cette clause fera l'objet de l'ajout d'une quatrième question au questionnaire de Porphyre : bien que le prédicat « rose », lorsque aucune rose n'existe, ne voit pas son imposition changée, il n'est plus du point de vue *de son usage logique* un prédicat universel parce qu'il ne peut plus *actualiter* être prédiqué (*de pluribus*) avec vérité. En fait, c'est une question de cohérence de la part d'Abélard : si Abélard admet le caractère universel de « rose », « licet nulla rosa est », il doit admettre le caractère universel de « chimère » puisque syntaxiquement (linguistiquement), « chimère » est constructible comme prédicable de plusieurs, « licet nulla chimaera est. » Or, il nie que, dans son usage logique, le prédicat « chimère » soit un prédicat universel. Donc la prédication doit s'entendre avec copule au présent.

> …Et parce que « Socrate être homme » a cela, il faut entendre aussi : *à l'indicatif* ….

Il faut entendre « Socrates est homo » et non « Socratem esse hominem » : comprenons que le contenu de la proposition doit être asserté.

> … Mais parce que « possible » et « nécessaire » ont cela du fait que la proposition « Que Socrate lise *est possible* » est vraie, il faut ajouter : *personnellement,* c'est-à-dire tel que l'on sous-entende dans cette conjonction que la chose du terme-sujet est la chose du terme-prédicat[1].

Ce qui est nommé par le terme-sujet doit être une *res* et non un *dictum propositionis*. Le sujet de la prédication universelle doit être *extensionnel* (« *innuatur res subiecti esse res praedicati* ») et non

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 534^{22-35} : « Sed quia coniunctio vocis diversis modis fit – aliquando enim coniungitur per aliquam coniunctionem propositio propositioni, ut : si est homo, est animal, aliquando dictio dictioni, ut : Socrates et Plato, aliquando per verba, ut : Socrates videt hominem, aliquando sine coniunctione, ut : homo albus – intelligenda est vi verbi substantivi praesentis, per quod excluduntur hae iuncturae vocis : 'Socrates videt hominem' et cetera huiusmodi. Sed quia hoc habet rosa, licet nulla rosa sit, quia verum est : hoc corpus fuit rosa, intelligenda est vi substantivi verbi praesentis. Et quia hoc habet 'Socratem esse hominem', intelligendum est etiam : indicativi. Sed quia hoc habet possibile et necessarium, quia verum est 'Socratem legere est possibile', addendum : personaliter, idest ita, ut in illa coniunctione innuatur res subiecti esse res praedicati. »

intensionnel (le *dictum propositionis* dont est prédiqué « possible » ou « nécessaire »). Les modalités ne sont pas des universaux, Abélard précisant aussitôt, comme on l'a vu, qu'il s'oppose ici à « magister noster » qui tient « possible » et « nécessaire » pour des universaux. Nous pensons qu'il s'agit de Guillaume de Champeaux parce que nous savons par Abélard (confirmé par l'auteur du texte *Quoniam de generali* publié par J. Dijs) que Guillaume avait une conception essentiellement grammaticale de la prédication.

La définition du « praedicari » de la description de l'universel est ainsi extrêmement précise et restrictive :

Il faut entendre : être prédiqué 1°) avec vérité, 2°) par un verbe intransitif (substantif), 3°) au présent, 4°) à l'indicatif et 5°) personnellement (avec sujet extensionnel).

Le caractère déterminant et commun de toutes ces précisions, c'est l'exigence que puisse être exhibée l'unité dans la pluralité qui fonde la prédication universelle de *manière actuelle et intuitive* : l'unité de signification de l'universel doit être effectivement constatée d'une pluralité extensionnelle. Abélard explique que « per praedicationem speciei *ostenduntur plura* contineri *sub eodem* speciali statu »[1]. Cette unité conceptuelle d'une pluralité extensionnelle doit être exemplifiée (« ostenduntur ») dans au moins une catégorique effectivement vraie. Il s'agit de *décrire* et non de *réduire*[2] le fait logique de l'usage des prédicats universels. Cette unité de statut d'une pluralité numérique doit être intuitive : on doit la « voir » (« ostenduntur ») et non simplement la dire ou l'imaginer. Autrement dit, Abélard prend au sérieux la fonction cognitive des universaux et tente de décrire cet usage, sans chercher à le réduire seulement à un pur fait de langage. Toutes les restrictions apportées au terme « praedicari » vont dans ce sens : le verbe doit être substantif, au présent, à l'indicatif, et avoir un sujet extensionnel. Il s'agit de cerner le fait intuitif et actuel de la saisie par la *ratio* de l'unité de statut d'une diversité, au-delà des seuls caractères syntaxiques de la « contructibilité » des noms communs :

> Coniunctio itaque constructionis totiens bona est, [quotiens] *perfectam* demonstrat *sententiam*, sive ita sit, sive non. Praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus, *ad rerum naturam* pertinet et *ad veritatem status earum* demonstrandam[3].

[1] Abélard précisant aussitôt que ce statut est « œuvre de la nature » (et non une convention de mon esprit) : « Qui specialis status habet esse ex operatione naturae. » LNPS, éd. Geyer, p. 554^{37-39}.

[2] En l'occurrence au cas « phoenix » chez Boèce : « (…) nullam multitudinem species per se continet. » (Boèce, *Second commentaire sur Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, p. 215^{6-7}).

[3] LI, éd. Geyer, p. 17^{17-21}.

On notera que dans une sémantique formelle, on fait (ordinairement) usage du concept intuitif de « set », d'ensemble. Abélard parle de « continentia ». Comme le souligne Hao Wang :

> We can form a set from a multitude only in case of the range of variability of this multitude is in some sense intuitive. This is the criterion for determining wether a multitude forms a set for us. The natural way of getting such intuitive ranges is by the use of intuitive concepts (defining properties). An intuitive concept, unlike an abstract concept as that of mental illness or that of differentiable manifold, enables us to overview (or look through or collect together), in an *idealized*[1] sense, all the objects in the multitude which make up the extension of the concept, in such a way that there are no surprises as to the objects which falls under the concept. Hence, each intuitive concept determines an intuitive range of variability and therewith a set[2].

Nous citons intégralement ce texte du logicien Hao Wang parce qu'il nous semble décrire – dans un contexte théorique différent – exactement ce qui préoccupe (dans le contexte boécien, c'est-à-dire grammatical) Abélard, lorsqu'il ajoute à « être prédiqué » les cinq déterminants que nous avons détaillés. Par la prédication d'un terme spécifique – si on ajoute les cinq déteminants – est exhibé (le terme d'Abélard est « ostenduntur ») l'unité de statut d'une diversité, telle que cette diversité forme la « contenance » du prédicat universel. Cette unité de statut des objets formant le domaine de variabilité de l'universel, est « montrée » par la prédication de l'espèce. On comprend bien que si on réduit la question des universaux à un simple fait de grammaire, on est bien en peine de soutenir cela. Dans le cadre épistémique disponible pour Abélard, c'est-à-dire pour l' « aetas boetiana » - où le seul domaine d'interprétation disponible pour la logique est le domaine par défaut : le langage - Abélard décrit au-delà du simple fait grammatical un fait cognitif et proprement logique. Et il prend soin de distinguer très clairement les deux domaines, une distinction qui est refusée, par exemple, par les *Montani,* qui rétablissent l'universalité de « phoenix » : l'universalité de « phoenix » est, en fait, une thèse boécienne quasiment universellement admise dans une scolastique médiévale qui reste pénétré du rêve (qu'illustre Boèce) d'abolir la distance entre langage et théorie, entre grammaire et logique. Faire cette distinction - au seuil de la fin de l'*aetas boetiana*, c'est-à-dire du doute jeté sur le caractère suffisant

[1] Souligné par Hao Wang.
[2] « The Concept of Set », in *From Mathematics to Philosophy,* 1974, p. 182.

de l'accès boécien au savoir (antique) - suppose de la part d'Abélard une lucidité critique sur l'univers boécien et ses limites qui est vraiment notable.

Reste le troisième élément : *de pluribus.* A la différence du prédicat individuel, le prédicat universel est prédicable *de pluribus.* Abélard précise qu'il faut entendre *de pluribus numero.* Les objets appartenant à la contenance du prédicat universel doivent différer *numero*, c'est-à-dire différer de manière non-ambiguë. Ils doivent être co-numérables :

> [Ces choses] sont, en revanche, différentes par le nombre, lorsqu'elles sont discrètes par toute la quantité de leur être, de sorte qu'elles puissent s'agréger les unes aux autres par le calcul, comme lorsqu'on dit un, deux, trois, etc… [1].

La diversité dont l'universel est prédicable n'est pas une pure diversité d'*essentia*, c'est-à-dire une simple diversité d'entités tombant sous des actes de nomination différents. Porphyre dit que l'universel est prédicable de ce qui diffère « arithmo », par le nombre donc. Il est évidemment faux que toutes les *essentiae* du monde soient « discrètes » et co-numérables[2]. Or, la diversité contenue par l'universel exige en plus de la *diversitas essentiae* la *diversitas numero* : la diversité déictique doit en plus être une diversité co-numérable. Entendons que la diversité dont est dit l'universel doit comprendre des objets qui n'ont pas de parties communes ou qui ne sont pas eux-mêmes en relation de tout et de partie :

> Diversa quippe numero dicimus quae adeo tota essentiae suae quantitate ab invicem discreta sunt ut

[1] *Theologia Scholarium,* éd. C. Mews, p. 455[1434-1436].

[2] Qu'Abélard ne pose pas comme un « évidence » non discutable et appartenant aux données immédiates de l'expérience la *discretio* ou la *differentia numero* des entités du monde montre bien que la question centrale pour lui est non pas celle d'un programme nominaliste (où, le plus souvent, la *discrétion* du réel est posée comme une sorte d'évidence dont il est inutile de discuter), mais celle de l'effectivité de la théorie construite : de fait, *toutes* les *essentiae* du monde ont des parties, et, de fait, la partie n'est pas co-numérable avec le tout ; entendons que la relation partie/tout n'est pas interprétable comme une relation entre deux entitès discrètes, co-numérables entre elles. Pour Abélard, et comme nous l'avons vu au chapitre II, l'inférence de la diversité dans la deïxis à la diversité numérique est *fausse.* Il le dit en toutes lettres (« (…) non tamen omne diversum essentialiter ab aliquo diversum in numero est ab ipso »). Deux actes déictiques peuvent avoir pour corrélats réels une partie et le tout auquel appartient cette partie, mais la partie « non est diversa in numero » du tout, à moins d'une arithmétique inconsistante. Donc, 1°) la partie n'est pas le tout mais 2°) la partie n'est pas co-numérable avec le tout et il est faux que la diversité déictique (« diversitas essentiae ») suffise à fonder la diversité extensionelle (la « diversitas numero » requise par la définition de l'universel). Par ailleurs, si nous nions la réalité hors du langage de la relation partie/tout, nous aboutissons à la doctrine « insana » qu'Abélard attribue à Roscelin. *La relation partie-tout et les difficultés logiques qu'elle pose traduit le caractère continu et donc infiniment divisible de l'existence matérielle, au sens où on sait que pour Aristote toute matière est un continu (« sunechès »).*

non solum hoc non sit illud, verum neutrum alterius pars sit, vel eandem cum eo communicet.

Le fait est que nous disons différentes par le nombre [ces choses] qui sont discrètes par toute la quantité de leur essence, de sorte que non seulement ceci ne soit pas cela mais en plus qu'aucun des deux ne soit partie de l'autre, ou n'ait en commun avec lui une même partie[1].

Autrement dit, les objets appartenant à la contenance du prédicat universel doivent être discernables *sans ambiguïté,* ce qui n'est possible que si les *essentiae* dont on parle sont co-numérables :

Ainsi, donc, nous disons être différentes par le nombre [ces *essentiae*] dont la diversité peut être reconnue en comptant. Or, cela ne convient nullement au tout et à la partie, dont le nombre ne peut être en aucune façon multiplié [co-numéré]. En effet, personne ne dit du tout : « 1 » et en additionnant une partie de celui-ci : « 2 », puisque la partie est comprise dans le nombre du tout [2].

Donc :

Nous ne disons rien, en effet, différent par le nombre sinon ce qui est discret par toute la quantité de son essence, de sorte que ni l'un ne soit l'autre ni quelque chose de l'un ne soit quelque chose de l'autre [3].

Et ce discernement non-ambigu est évidemment nécessaire si l'on veut pouvoir discerner si un objet appartient ou non à la contenance du prédicat, c'est-à-dire savoir si le prédicat est vrai ou non de lui. Or, le concept d'objet deïctique (« essentia » telle que ce terme désigne chez Abélard la *subtantia nominis* de la définition grammaticale (celle de Priscien) du nom) ne peut pas suffire au concept d'objet extensionnel (« res personaliter sive numero discreta »). En effet, l'inférence de la diversité déictique (*diversitas essentiae*) à la diversité extensionnelle (*diversitas numero*) est fausse[4]. Là encore la grammaire (la deïxis) est insuffisante pour

[1] *Theologia Christiana,* III, 150, éd. E. M. Buytaert, p. $251^{1826-1829}$. On retrouve la même distinction entre *diverstas essentiae* et *diversitas numero* dans la LNPS (éd. Geyer, p. 558-559) et dans les trois théologies d'Abélard. Le seul lieu où cette distinction n'est pas lieu d'être, c'est en théologie, puisque Dieu est *omnino simplex.*

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 558^{28} – p. 559^{2} : « Sic igitur diversa numero dicimus, quorum diversitas numerando valet assignari. Quod nullo modo parti et toti convenit, cum nullo modo numerus valeat multiplicari. Nemo enim de toto cicit 'unum' et addendo partem illius dicit 'duo', cum in numero totius pars comprehensa sit. ».

[3] LNPS, éd. Geyer, p. 558^{25-27} : « Nulla enim dicimus diversa numero, nisi quae tota quantitate suae essentiae discreta sunt, ut nec unum sit aliud nec aliquid de uno sit aliquid de alio. »

[4] Soutenu *passim* par Abélard : par exemple, « Et haec omnia quidem quae eadem sunt essentialiter, eadem sunt numero*, sed non convertitur***,** quia omnis pars cum suo toto est eadem numero, idest non diversa numero ab eo, sed non essentialiter eadem sunt, cum nulla partis essentia sit essentia totius. » [« Et, certes, toutes [ces *essentiae*] qui sont les mêmes quant à l'être [essentialiter], sont les mêmes par le nombre, mais *la converse est fausse*, parce que toute partie est identique par le nombre avec son tout, c'est-à-dire n'en diffère pas

fonder la logique (l'extensionalité). La co-numérabilité est un caractère essentiel du concept d'objet extensionnel : « res numero sive personaliter discreta ». De là l'arithmétique vient à la logique à un niveau très fondamental et très premier. L'universel est « praedicabilis de differentibus numero ». Or, nous savons que 1°) tous les objets du monde ont des parties et des parties réelles, 2°) que la partie n'est pas le tout, et 3°) que la partie n'est pas co-numérable avec le tout qu'elle intègre et dont elle, est, cependant, *essentialiter* différente[1]. De là l'inférence de la *diversitas essentiae* (les parties et le tout sont, bien entendu, réels et *physiquement* fondés) à la *differentia numero* « *non valet* » *:*

> Et il faut noter que, alors que tout ce qui est identique quant à l'être [essentialiter] avec quelque autre chose, est aussi numériquement identique avec lui, et inversement, il est cependant faux que tout ce qui est différent quant à l'être [essentialiter] de quelque autre chose, soit numériquement différent de lui, comme nous l'avons enseigné plus haut[2]. Le fait est que n'importe quelle partie est différente du tout auquel elle appartient, mais qu'elle n'en diffère pas numériquement[3].

Pour Abélard, un *totum integrum* n'est rien d'autre que ses parties ensemble (pour un tout composé de cinq parties, le tout est égal à 5) : s'il est co-numérable avec ses parties, alors on a « 5 (les parties) + 1 (le tout) = 5 »: le vrai ». On ne peut évidemment pas fonder le principe d'extensionalité en logique sur une arithmétique inconsistante (où « n + 1 = n » serait éventuellement vrai). Le tout n'est identique à aucune de ses parties et, cependant, il n'est pas co-numérable avec elles. La relation partie/tout (la relation d'appartenance) est primitive, indérivable plus avant et reflète la continuité du réel (le fait que la matière soit un « sunechès » continûment divisible). Toutes les réalités de la *Physica* sont

---

numériquement, mais elle n'est pas quant à l'être [essentialiter] identique avec lui, puisque l'être de la partie n'est nullement l'être du tout. » (LNPS, éd. Geyer, p. 558^{21-25}).

[1] « Sed cum sit paries essentialiter diversus a domo in qua est, non est diversus numero, cum videlicet in ipsa quantitae domus comprehendatur. » [« Mais, alors que le mur est essentiellement différent de la maison à laquelle il appartient, il n'en diffère pas par le nombre, puisqu'il est compris dans la quantité même de la maison. »] *Theologia Christiana,* III, 152, éd. E.M. Buytaert, p. $252^{1859-1861}$. Abélard veut dire que le mur n'est pas co-numérable avec le tout (la maison) qu'il intègre : le compte serait faux puisqu'on le compterait deux fois, une première fois à part de la maison et une deuxième fois compris « in ipsa quantitate domus ». De là, la partie n'est pas co-numérable avec le tout qu'elle intègre. Or, l'universel exige la co-numérabilité des objets susceptibles d'appartenir à sa « continentia ». Cette co-numerabilité n'est pas une donnée immédiate de l'expérience au sens où toute *essentia* n'est pas co-numérable avec n'importe quelle autre *essentia*.

[2] Il y a derrière cette distinction une intuition très vive de la *continuité* du réel.

[3] Au sens où les parties d'un tout sont co-numérables entre elles mais ne sont pas co-numérables avec le tout qu'elles intègrent.

divisibles en parties, toutes réelles. Il est faux que tous les objets du monde soient immédiatement et non problématiquement discernables les uns des autres sans aucune ambiguïté possible, c'est-à-dire soient numériquement *discrets*. Soutenir le contraire relève d'une *reconstruction* des données accessibles à l'expérience, qui, comme telle, c'est-à-dire comme idéalisation des données de l'expérience, est évidemment problématique et discutable. *Toutes* les réalités matérielles sont pour Aristote des « continus » (« sunechês ») : la divisibilité itérative du réel en parties est le caractère *essentiel* de l'existence matérielle[1]. Mais la partie n'est pas co-numérable avec le tout qu'elle intègre. De là, il est faux que toutes les *essentiae* du monde soient immédiatement discernables comme numériquement discrètes : discernables sans aucune ambiguïté possible. Soutenir le contraire relève d'une très forte idéalisation de ce qui est accessible à l'expérience commune. Certaines *essentiae* sont parties d'autres *essentiae* et certaines *essentiae* ont des parties communes avec d'autres *essentiae.* Par contre, l'extension de l'universel exige la *differentia numero*, c'est-à-dire la co-numérabilité des *essentiae* appartenant à sa contenance : on doit pouvoir déterminer sans surprise si un objet nommé par le terme-sujet appartient ou non à la *continentia* du prédicat. Abélard soutient que cela n'est possible que si nous pouvons co-numérer les objets appartenant à cette contenance. Abélard ajoute que si nous entendions seulement « praedicabilis de pluribus » sans ajouter (comme le fait Porphyre) « arithmo » (« numero »), nous pourrions poser que « Socrate » est un universel, puisqu'il est vrai de toutes ses parties[2] :

> Si enim pars numero diversa diceretur a suo tote, profecto Socrates de differentibus numero praedicari concederetur, cum videlicet hoc totum, ex manu scilicet et reliquo corpore compositum, sit Socrates, et ipsum quoque reliquum corpus, a manu deinceps, Socrates sit dicendum, hoc est hac anima vivificatum.
> [« Si, en effet, la partie était dite différente par le nombre de son tout, alors nous devrions concéder que « Socrate » est prédiqué de ce qui diffère par le nombre [i.e. que « Socrate » est un universel], puisque ce tout, composé de la main et du corps restant, est Socrate, et que le corps restant – séparé par la suite de la main – doit aussi être dit « Socrate », c'est-à-dire ce qui est vivifié par cette âme. »].

[1] Et pour Abélard, la *simplicitas* est le caractère exclusif de l'objet théologique qui, seul, est « *omnino simplex* ».
[2] *Theologia Cristiana,* III, éd. E. M. Buytaert, p. 252[1868-1873].

On peut retirer itérativement au corps de Socrate autant de parties qu'on voudra, des parties restantes du corps vivant de Socrate « Socrate » sera vrai comme du corps « complet » ; de là, si la partie (le corps restant) diffère « numero » du tout (le corps complet), « Socrates » est « praedicabilis de differentibus numero ». Donc :

> Sed quia hoc habent individua, additur : de pluribus, idest de vocabulis *res diversas numero significantibus*, per quod excluditur hic albus et hoc veniens et haec pars et hoc totum [quod] de Socrate praedicatur[1]. [« Mais, parce que les prédicats individuels ont cela, il est ajouté : [prédicable] de plusieurs, c'est-à-dire de termes signifiant des choses différentes par le nombre, par quoi sont exclus « ce blanc », « celui-ci qui vient », et cette partie et ce tout qui est prédiqué de Socrate. »]

Abélard fait dans la LNPS et dans les trois théologies la distinction entre *diversitas essentiae* et *diversitas numero,* c'est-à-dire entre diversité déictique (grammaire) et diversité extensionnelle (logique). Cette distinction est profondément enracinée – comme nous avons tenté de le montrer dans le chapitre II – dans le débat avec le vocalisme de Roscelin. Ne pas la faire laisserait Abélard face à un alternative ruineuse : soit une physique inconsistante (les *essentiae* du monde sont « simples », la divisibilité co-extensive à toute existence matérielle devenant « verbale ») soit une logique inconsistante (les *essentiae* dont l'universel est prédiqué ne sont pas discernables numériquement, c'est-à-dire de manière non-ambiguë, le principe d'extensionalité étant ainsi ruiné[2]). De là, la prédication de l'universel suppose la co-numérabilité des objets appartenant à sa contenance, et donc, la possibilité de ramener une diversité deïctique sous une détermination *commune* – c'est-à-dire de reconduire cette diversité à une itération du *même* : cela confère au statut définitionnel (spécifique ou générique) d'objet un poids bien particulier, puisqu'il est bien clair que si nous nous en tenons à la Socratité (à la singularité) de Socrate et à la Platonité (à la singularité) de Platon, jamais nous n'aurons le « two-oneness », le « n x **1** », qui définit l'extensionalité. Pour cela, il faut plus que le « singulier» tombant sous la déixis de mon doigt ou de mon esprit: il faut *au minimum* le concept d'entier naturel, (tel que décrit par les cinq axiomes de Peano[3], et tels que les individus dont

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 535^{2-5}.
[2] « n = n+1 » devient une proposition possiblement vraie.
[3] Ces axiomes ne sont pas comme tels connus d'Abélard, mais on est en droit de faire l'hypothèse que le concept d'entier naturel (« 1, 2, 3, … ») utilisé au XIIe siècle est a peu près

l'universel est prédicable diffèrent – dit la théorie (Porphyre) – *numero*). Il paraît évident que le concept d'extensionalité (« res personaliter sive numero discreta ») exige le concept arithmétique d'entier naturel, d'autant plus que l'universel spécialissime est posé comme prédicable d'objets qui diffèrent, dit-on, « solo numero », c'est-à-dire dont la différenciation dépend de leur indexation par des nombres ordinaux. Abélard lorsqu'il distingue *diversitas essentiae* et *differentia numero* et insiste sur le fait que l'universel n'est pas prédicable *de pluribus,* mais seulement *de pluribus numero,* est particulièrement conscient du lien essentiel entre le concept d'objet extensionnel (« res personaliter sive numero discreta ») et le concept naturel de nombre, tel que ce concept d'objet extensionnel est assurément indérivable d'un simple acte de nomination (d'une simple déixis, c'est-à-dire de la seule « substantia nominis »). Abélard, en distinguant *diversitas essentiae* (c'est-à-dire diversité de « substantiae nominum ») et *differentia numero*, et en insistant sur le fait que l'universel n'est prédicable que de ce qui diffère par le nombre, avait conscience que le concept d'objet extensionnel est plus riche et plus complexe que ce que peut donner la simple notion grammaticale de *deïxis.* On a déjà noté dans le chapitre II que cette différence – essentielle – n'est pas faite par Boèce et que celui-ci construit la différence numérique uniquement à partir de la différence déictique[1], une inférence fausse, selon Abélard.

On a ainsi la description complète de l'universel : *cela* – c'est-à-dire cette signification simple et univoque – *qui est prédicable* – c'est-à-dire prédicable avec vérité par un verbe substantif au présent de l'indicatif et personnellement (i.e avec sujet extensionnel) – *de plusieurs* – c'est-à-dire de plusieurs différant par le nombre.

. *Vérité de la prédication et existence empirique.*

D'autre part, contrairement à ce qu'on pourrait croire[2], le critère d'appartenance à la contenance du prédicat universel n'est pas, pour Abélard, l'existence empirique. Il n'est pas nécessaire que les choses nommées par les termes-sujets de la prédication de

---

le même que celui analysé par Dedekind (dans les axiomes dits de Peano) et répond aux mêmes axiomes.

[1] Cf, tout le chapitre 6 du *De genere* du *Second commentaire sur Porphyre* que nous avons déjà étudié dans le chapitre II. En fait, pour Boèce la diversité individuelle est une pure diversité déictique : « (…) eaque maxime sunt individua quae sub ostensionem indicationem digiti cadunt (…). » (*Second commentaire sur l'Isagoge,* éd. shepps-Brandt, p. 233^{21}- p. 234^{1}). Boèce ne fait pas du tout la distinction entre *diversitas essentiae* et *differentia numero.*

[2] En interprétant trop rapidement la quatrième question au questionnaire de Porphyre et les cinq déterminants de la prédication.

l'universel soient des entités physiques « proprie subsistentes ». Abélard le précise très clairement dans la LNPS : ce qu'exige la prédication de l'universel, est seulement que ce qui est nommé par les termes-sujets soient discernables « numero » (sans ambiguïté) et que la prédication soit *vraie*. Abélard écrit en effet :

> On a coutume de comprendre ainsi la lettre [de ce texte] : de ce qui diffère par le nombre, c'est-à-dire de vocables [signifiant] des choses différant par le nombre. Et selon [cette lecture], « cette position assise» n'est pas incluse ici, parce que « cette position assise » et « cette position assise » desquelles est prédiquée « position assise », ne sont pas des vocables [signifiant] des choses différant par le nombre, puisque cette position assise et cette position assise ne sont pas des choses. Mais, si on le comprend ainsi : de vocables différant par le nombre, « cette position assise » est bien incluse ici, parce que « cette position assise » et « cette position assise » sont des vocables différant par le nombre. En effet, tous les vocables diffèrent par le nombre dont, pour tous, les choses [signifiées] sont ainsi différentes que l'une n'est pas l'autre et que quelque chose de l'une n'est pas quelque chose de l'autre. Cela convient à « cette position assise-ci » parce que cette position assise et cette position assise sont la chose de ce vocable « position assise » : et, cependant, cette position assise-là n'est pas cette position assise-ci et cette position assise-ci n'est pas cette position assise-là et quelque chose de l'une n'est pas quelque chose de l'autre[1].

Ce texte qui vient immédiatement après la description complète de l'universel précise les conditions nécessaires à la prédication de l'universel : le pluralité dont est dite l'universel peut ne pas exister proprement dans les choses (« cum haec sessio et haec sessio non sint res »), il suffit que ce qui est nommé par les termes-sujets soit discernable sans ambiguïté :

> Omnia illa enim vocabula differunt numero, quorum omnium res sic sunt diversae quod una non est alia nec aliquid unius est alterius aliquid.

Et cela est vrai des termes-sujets du prédicat universel « sessio » même si « haec sessio et haec sessio non sint res ». D'après le

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 535^{6-18} : « Littera ista sic solet intelligi : de differentibus numero , idest vocabulis rerum numero differentium. Et secundum hoc, haec sessio non includitur ibi, quia haec sessio et haec sessio, de quibus praedicatur sessio, non sunt vocabula rerum numero differentium, cum haec sessio et haec sessio non sint res. Sed si hoc modo intelligatur : de vocabulis differentibus numero, bene ibi includitur, quia haec sessio et haec sessio sunt vocabula differentia numero. Omnia illa enim vocabula differunt numero, quorum omnium res sic sunt diversae, quod una non est alia nec aliquid unius est alterius aliquid. Quod huic sessioni convenit, quia haec sessio et haec sessio est res huius vocabuli sessio ; non tamen est [illa sessio] haec sessio et haec non illa nec aliquid unius est aliquid alterius. »

manuscrit 232 d'Avranches, nous savons qu'Abélard ne reconnaissait comme des « essentiae » - des réalités créées et existantes - outre, bien sûr, les substances, que certaines formes :

> Il y en a d'autres, en revanche, qui montrent certaines formes être des êtres [essentiae] et d'autres ne pas l'être du tout, comme Abélard et les siens, qui au lieu d'obscurcir l'art dialectique, le clarifie en l'examinant avec le plus grand soin. Ils n'admettent au nombre des essences aucune forme sinon certaines qualités qui appartiennent à leur sujet telles que [1] le sujet ne suffit pas à leur existence, comme le sujet lui-même suffit à l'existence de l'être quantitatif ; ou [2] telles que la disposition des parties entre elles ou avec un autre n'est pas nécessaire, comme la disposition des parties entre elles est nécessaire au repliement du doigt et la disposition des parties entre elles et autre chose – où le sujet est assis – est nécessaire à l'être de la position assise ; ou [3] telles qu'elles n'appartiennent pas au sujet en raison de quelque chose d'extérieur [au sujet], telle que ces [formes] ne pourraient être sans ce quelque chose, comme pour quelqu'un qui a une certaine propriété du fait qu'il possède un cheval ou un bœuf bien que cette propriété disparaîtrait avec la destruction de cette réalité extérieure ; ou [4] telles qu'il n'est pas nécessaire d'ajouter une substance au sujet lorsqu'elles disparaissent, de même qu'à la disparition de l' « inanimation » il est nécessaire d'ajouter une substance au sujet, à savoir l'âme[1].

Donc, selon ce texte, Abélard excluait du nombre des *essentiae* – des réalités existant de manière autonome – 1) les quantités dont le sujet suffit à l'existence, 2) les positions dont la *sessio,* 3) des relations extrinsèques comme « possesseur » de tel objet et 4) des différences dont la supression provoquerait (si elles étaient réelles), l'apparition d'une substance nouvelle (comme l'illustrerait le

[1] (F. 69r) : « Alii autem qui quasdam formas essentias esse, quasdam minime perhibent, sicut Abaelardus et sui, qui artem dialecticam non obfuscando sed diligentissime perscrutando dilucidant. Nullas formas essentias esse approbant nisi quasdam qualitates que sic insunt in subiecto quod subiectum ad esse earum non sufficit, sicut ad esse quantitatum ipsum subiectum sufficit ; vel partium dispositio ad invicem vel cum alio non est necessaria, sicut ad curuaturam digiti necessaria est dispositio partium ad invicem et *ad esse sessionis* necessaria est dispositio partium subiecti et aliud ubi subiectum sedeat ; vel que non insunt gratia alicuius extrinseci ita quod sine illo esse non possent, sicut proprietas aliqua inest in aliquo quia equum vel bovem possidet quanquam nullo modo remaneret destructo illo extrinseco ; vel ad cuius recessum non est necessarium addi substantia subiecto, sicut ad recessum inanimationis necessarium est addi substantia subiecto, scilicet animam. Nullam enim formam essentiam esse asserunt cui aliquid istorum poterint assignari : vel subiectum adesse illius sufficere, vel dispositionem partium ad invicem sive cum alio, vel que inerit gratia extrinseci ita quod sine illo esse non posset, vel ad cuius recessum necesse est addi substantiam. » Texte publié par V. Cousin, *Fragments philosophiques* II (Paris 1840), p. 494-6 et par J. Marenbon, *The Philosophy or Peter Abelard,* 1997, p. 159.

passage de « corpus inanimatum » à « corpus animatum »). Le principe du texte est de poser que pour qu'une forme soit une *essentia,* il faut que le sujet d'inhérence de cette forme ne suffise pas à son être [*essentia*] au sens où le corps qui reçoit la blancheur implique, outre le corps, l'existence de la couleur. Abélard ne veut pas dire que l'existence de l'accident est indépendante de son *fundamentum* – en ce sens l'existence du sujet suffit à l'existence de la forme – mais que *l'essentia* – ce qu'est le sujet – ne suffit pas à l*'essentia* de la forme – ce qu'est la forme. La disparition de ce corps coloré entraîne la disparition de la couleur, mais l'*essentia* de la couleur s'ajoute à l'*essentia* du corps au sens où il n'est pas de l'être du corps d'être coloré. Il faut que la forme s'ajoute au *fundamentum.* J. Marenbon a fait remarquer que ce texte qui restreint l'ontologie des formes correspond peut-être à un état tardif de la pensée d'Abélard, celui-ci semblant dans les *Gloses sur les catégories* retenir au nombre des *essentiae* toutes les formes accidentelles. Comme le note encore J. Marenbon[1], la position du texte d'Avranches sur « sessio » est confirmée par le *commentaire sur l'Hexaemeron* (768BC) où Abélard précise que « nous ne disons pas, quand il arrive que quelqu'un s'assoit, qu'existe quelque chose de nouveau qui précédemment n'existait pas, ni que quelque chose a péri qui précédemment existait dans la personne, lorsqu'elle était debout. » On peut noter aussi que dans sa dernière logique, cette position d'Abélard est déjà confirmée : « cum haec sessio et haec sessio non sint res ». « Sessio », pour Abélard, n'est pas une « essentia », une « res proprie subsistens » : elle n'a pas la réalité empirique d'une substance ou d'une forme advenant à cette substance. Et, cependant, la définition de l'universel s'applique à « sessio ». De là, Abélard admet que des objets qui ne sont pas « proprie subsistentes » - « haec sessio » n'est pas une « res proprie subsistens » ou une « essentia » - appartiennent à la contenance du prédicat universel. Il y a, donc, pour cela, deux et seulement deux critères : « proprie subsistentes » ou non,

1° - les objets dont l'universel est dit doivent être discernables sans aucune ambiguïté possible (« omnia illa enim vocabula differunt numero, quorum omnium res sic sunt diversae, quod una non est alia nec aliquid unius est alterius aliquid ») et

2° - la prédication de l'universel de cette diversité *numero* doit être vraie.

Même si les nombres nommés par « unitas », «dualitas », « trinitas», etc., ne sont pas – selon le manuscrit d'Avranche – des *essentiae* et des *res proprie subsistentes,* il reste que la proposition

[1] J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard,* 1999, p. 160.

qui prédique de ce que nomment « 1 », « 2 », « 3 », etc., l'universel « numerus » est une proposition *vraie.* De même, même si « haec sessio » n'est pas une forme existante qui appartient à Socrate lorsqu'il s'assoit et qui cesse de lui appartenir lorsqu'il se met debout, la prédication de l'universel « position assise », de « haec sessio » [Platonis] » et de « haec sessio [Socratis] » est *vraie.* De là, Abélard précise bien que la prédication de l'universel n'exige pas l'existence concrète et empirique des objets appartenant à la contenance de l'universel : il faut et il suffit que ces objets soient numériquement discernables (i.e sans aucune ambiguïté possible) et que la proposition où l'universel est prédiqué d'eux soit *vraie.* Il suffit que la pluralité dont est prédiqué l'universel soit discernable « numero », c'est-à-dire sans ambiguïté : « Cum haec sessio et haec sessio non sint res », « non est illa sessio haec sessio et haec non illa nec aliquid unius est aliquid alterius. » Et, bien entendu, il faut que la prédication soit vraie de manière effective. De même, les nombres 1, 2, 3 ne sont pas des *res proprie subsistentes* pour Abélard mais d'eux tous le prédicat universel « nombre » est prédicable avec vérité. Retenons, qu'Abélard exige des objets appartenant à la contenance de l'universel non pas qu'ils soient des « res proprie subsistentes », mais qu'ils soient discernables sans ambiguïté (de sorte qu'on puisse discerner catégoriquement si l'universel est vrai de cet objet ou non) et que de chacun l'universel soit vrai *actualiter* (« in use »). Il n'est donc pas nécessaire que les objets dont l'universel est prédiqué soient ontologiquement des « res ». Il est donc inexact d'affirmer qu'Abélard exigerait l'existence empirique de l'extension de l'universel. Le texte que nous venons de lire est précisément et de toute évidence écrit pour éviter cette interprétation de la théorie de l'universel d'Abélard. Il faut et il suffit que la « nominatio » des termes-sujets du prédicat universel puisse être déterminée de manière non-ambiguë et que la proposition soit *actualiter* vraie.

. La quatrième question ajoutée par Abélard au questionnaire de Porphyre.

Abélard ajoute aux trois questions de Porphyre, une quatrième question qui interprète le « et circa ea constantia » du questionnaire de Porphyre :

> Possumus sic exponere 'et circa ea constantia', ut quartam quaestionem adnectamus, scilicet utrum genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominationem rem aliquam

habere an ipsis quoque rebus destructis ex significatione intellectus tunc quoque possit universale consistere, ut hoc nomen ‘rosa’, quando nulla est rosarum quibus commune sit.
(Notre traduction :)
Nous pouvons exposer « et en rapport avec eux », de telle sorte que nous ajoutions une quatrième question : est-il nécessaire que les genres et les espèces, aussi longtemps qu’ils sont genres et espèces, aient une chose sujette par leur nomination ou, alors même que toutes les choses nommées sont détruites, peut-il y avoir encore un universel du fait de la signification de l’intellection, comme ce nom « rose », lorsque n’existe plus aucune des roses auxquelles [ce nom] est commun[1] ?

L’ajout de cette quatrième question au questionnaire de Porphyre relève d’une intervention propre d’Abélard. Boèce ne parle nulle part d’une quatrième question et ne commente pas séparément le « et circa ea constantia » du texte de Porphyre. La réponse à cette quatrième question doit être comprise à la lumière de la *Dialectica* – où elle joue un rôle central – et, à l’autre bout de l’œuvre d’Abélard, du texte sur *sessio* de la LNPS que nous venons de lire. Abélard répond ainsi dans la LI :

Et circa ea constantia. Secundum hoc quod hic quartam intelligimus quaestionem, ut supra meminimus, haec est solutio quod universalia nomina nullo modo volumus esse, cum rebus eorum peremptis iam de pluribus preadicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut rosae nomen non iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significativum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset : nulla rosa est.
(Notre traduction :)
« *Et relativement à eux* ». Conformément au fait que nous comprenons qu’il y a ici une quatrième question, comme nous l’avons rappelé plus haut, voici la solution : nous ne voulons en aucune façon que des noms soient universels lorsque les choses [qu’ils nomment] ayant disparu, ils ne sont plus désormais prédicables de plusieurs – le fait est qu’ils ne sont plus alors communs à aucune chose, comme le nom de la rose, aucune rose n’existant, qui, bien qu’il manque de nomination, reste cependant encore signifiant par l’intellection [qu’il engendre]: s’il en allait autrement, on ne pourrait avoir cette proposition : « aucune rose n’existe ».

[1] LI, éd. Geyer, p. 8^{16-22}.

La réponse repose donc sur la distinction entre *significatio rerum* (*nominatio*) et *significatio intellectus. Il ne suffit pas que le prédicat en question engendre l'intellection d'un « aliquid tale » et non d'un « hoc aliquid », il faut en plus qu'il contienne de manière effective – dans une proposition actuellement vraie – une pluralité de choses nommées*. Pour Abélard, cette quatrième question exclut « chimère » qui est grammaticalement un nom appellatif (il engendre l'intellection d'un *aliquid tale* et, donc, est constructible comme prédicable de plusieurs), *mais aussi* « phoenix »[1] :

> […] ita, ut quartam adnectamus quaestionem hoc modo : utrum constantia sint circa illa duo, genera et species, idest necesse sit ea aliquas res subiectas per appellationem continere, an destructis rebus universalia permanere possint. Unde phoenix non est universale, cum plures res continere non habeat, nec chimarea, cum nullam rem contineat. Quod etiam Aristotels aperte insinuat : rerum alia sunt universalia, alia singularia.
>
> (Notre traduction :) :
>
> « […] en sorte que nous ajoutions une quatrième question de cette manière : les [choses] demeurent-elles relativement à ces deux : les genres et les espèces, c'est-à-dire est-il nécessaire qu'ils contiennent par appellation certaines choses sujettes, ou, les choses étant détruites, peuvent-ils demeurer des universaux ? De là, « phoenix » n'est pas un universel, puisqu'il ne contient pas plusieurs choses, et « chimère » ne l'est pas non plus, puisqu'il ne contient aucune chose. Cela, Aristote le suggère ouvertement [lorsqu'il dit] : des choses, autres sont celles qui sont universelles, autre sont celles qui sont singulières »[2].

Abélard interprète la citation aristotélicienne du *Peri ermeneias* non pas comme posant à côté de choses singulières, des choses universelles, mais comme posant que la distinction entre prédicats universels et prédicats singuliers ne se fait pas seulement du point de vue de la *significatio intellectus, mais aussi* et de manière décisive du point de vue de la *significatio rerum***.** C'est du point de vue de l'extension du prédicat *in use* – c'est-à-dire du point de vue des catégoriques vraies où il est prédiqué – que se détermine la distinction entre prédicat singulier et prédicat universel.

Autrement dit, cette quatrième question confirme et intègre au questionnaire même de Porphyre, la nécessaire distinction entre

---

[1] *Il ne s'agit donc pas* de soutenir simplement que la suppression de la substance première entraîne la suppression de la substance seconde puisque la clause élimine aussi « phoenix », qui, si c'était le sens de la quatrième question, ne devrait pas être éliminé par la solution à cette quatrème question.

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 528[12-19].

grammaire et logique et entre *significatio intellectus* et *significatio rerum.* On a bien compris qu'Abélard n'exige pas l'existence empirique de ce qui est nommé par l'universel : 1°) « phoenix » désigne une réalité existante, et, pourtant, ce n'est pas un universel, c'est-à-dire, en l'occurrence, un nom d'espèce et 2°) « sessio » ne contient pas des « res » (« cum haec sessio et haec sessio non sint res ») et, pourtant, c'est bien un universel. Ce qu'Abélard demande, c'est outre l'intellection d'un « quelque chose de tel » et non d'un « ce quelque chose », la prédicabilité *de pluribus numero* du terme en question dans *une catégorique vraie.* Cette quatrième question doit être comprise comme posant une différence itérativement *irréductible* entre *la significatio rerum* et la *significatio intellectum.*

Pour Boèce, on l'a vu avec « phoenix », l'intellection engendrée par le nom suffit à l'universalité de ce nom :

> *Ita nullam multitudinem species per se continet, cum etiam si unum sit tantum individuum, speciei tamen non pereat intellectus* [1].

La question de l'universalité de « phoenix » est, nous semble-t-il, si longuement abordé par Boèce dans le *de specie* du commentaire sur l'*Isagogê,* parce qu'elle manifeste une distorsion inacceptable (pour Boèce) entre grammaire (« phoenix » est un nom commun) et logique (si l'on s'en tient à Porphyre, « phoenix » n'est pas un universel, n'étant pas prédicable *de differentibus numero*). Il faut colmater cette brèche entre le langage et la logique. Boèce y consacre deux chapitres du *De specie* pour aboutir finalement à l'idée que la pluralité extensionnelle de l'universel est en droit – sinon toujours en fait – seulement potentielle. Autrement dit, Boèce conçoit la distorsion entre ce qu'Abélard nomme *significatio intellectus* – signification intensionnelle – et *significatio rerum* comme une distinction entre une extension virtuelle – une extension en puissance – et une extension en acte :

> Quant au fait que nous disons que l'espèce est prédiquée de plusieurs différant par le nombre, cela s'expliquera correctement de deux manières : l'une, certes, qui tient au fait que les espèces qui sont prédiquées d'individus en nombre sont beaucoup plus nombreuses que celles auxquelles semble n'être préposé qu'un seul individu ; ensuite, que « plusieurs » est dit selon la puissance, alors qu'en acte il n'y en a pas toujours plusieurs, comme l'homme est dit « rieur », même s'il ne rit pas du tout, puisqu'il peut rire. Donc, c'est ainsi que l'espèce est prédiquée de

[1] *Second Commentaire sur Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, p. 215$^{6-8}$: « *Ainsi l'espèce ne contient par soi aucune multiplicité, puisque même si n'existe qu'un seul individu, l'intellection de l'espèce, cependant, ne périt pas.* »

> plusieurs différant par le nombre : en effet, « phoenix » ne serait pas moins prédiqué de plusieurs phoenix, s'il en existait plusieurs, qu'il l'est maintenant, alors qu'on en montre qu'un seul. De même l'espèce du soleil est dite maintenant de cet unique soleil que *nous connaissons*, mais si en esprit et par la pensée *on forge*[1] une pluralité de soleils, le nom du soleil ne sera pas moins prédiqué de plusieurs individus « soleil » qu'il l'est de cet unique soleil maintenant[2].

Autrement dit la distorsion entre *significatio intellectus* et *signification rerum* – entre intension et extension – n'est qu'une simple différence entre une extension en puissance et une extension en acte. Et Boèce, arbitre en faveur de l'extension en puissance : c'est l'extension potentielle du prédicat qui détermine son caractère singulier ou universel, et non son extension actuelle. Soit : entre le savoir et le langage, Boèce arbitre en faveur du langage. Même si nous ne connaissons qu'un seul objet dont le prédicat est vrai (« de hoc uno sole quem *novimus* »), il suffit que nous puissions feindre l'existence d'une pluralité d'objets dont le nom serait dit de manière univoque pour que le prédicat en question soit déclaré universel, c'est-à-dire « praedicabilis de pluribus differentibus numero» : « si animo plures soles et cogitatione *fingantur***,** nihilo minus de pluribus solibus individuis *nomen solis* quam de hoc uno praedicabitur. » On voit qu'ici la distinction entre « coniuntio constructionis quam attendunt grammatici » et « coniunctio praedicationis quam considerant dialectici » est *sans objet.* La vérité des catégoriques où le prédicat est construit comme prédicables de plusieurs n'a aucune importance. Il s'agit d'une différence profonde et structurelle entre la sémantique de Boèce et celle d'Abélard. Abélard arbitre – comme on le voit – dans le sens exactement inverse à celui choisi par Boèce : c'est l'extension actuelle du prédicat qui détermine le rang singulier ou universel du prédicat. Abélard n'admet nulle part la notion de « multa secundum potestatem » : pour Abélard – comme le montre toute la théorie des topiques de la *Dialectica* – la contenance plurale de l'universel doit pouvoir être posée comme existante : *cum constantiis,* non pas au

[1] C'est nous qui soulignons.

[2] Boèce, *Second commentaire sur Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, p. 219^{7-20} : « Quod vero dicimus de pluribus numero differentibus speciem praedicari, duobus id recte explicabitur modis, uno quidem, quia multo plures sunt species quae de numerosis individuis praedicantur, quam hae quibus unum tantum individuum videtur esse suppositum, dehinc hoc, quia multa secundum potestatem dicuntur, cum actu non semper ita sint, ut risibilis homo dicitur, etiamsi minimo rideat, quoniam ridere potest. Ita igitur species de numero differentibus praedicatur ; nihilo enim minus phoenix de pluribus phoenicibus praedicaretur, si plures essent, quam nunc, quando unus esse perhibetur. Item solis species de hoc uno sole quem novimus, nunc dicitur, at si animo plures soles et cogitatione fingantur, nihilo minus de pluribus solibus individuis nomen solis quam de hoc uno praedicabitur. »

sens empirique du terme mais au sens logique du terme ; la prédication *de pluribus differentibus numero* doit être exemplifiée dans au moins une catégorique *vraie*, c'est-à-dire de manière effective et non seulement « en idée ». Boèce confond *significatio intellectus* et *significatio rerum* : il confond l'idée d'une extension (qui est une entité intensionnelle) et une extension effective (qui est une entité extensionnelle) – des « entités » logiques de nature radicalement différente. Lorsque je dis que le prédicat universel « être un nombre » est prédiqué avec vérité de tout ce qui est nommé par les noms propres de nombres, la proposition est vraie. Lorsque je dis que le prédicat « esse phoenicem » est prédiqué avec vérité d'une pluralité d'objets désignés par les noms propres correspondants telle qu'aucun de ces objets n'est l'autre, la proposition est fausse, même si rien n'interdit du point de vue de la signification du concept « esse phoenicem » que la proposition puisse être vraie. Pour effectuer la confusion, il faudrait pouvoir « réaliser » de manière extensionnelle la *modalité* du possible : poser la totalité des « res » possibles de manière à vérifier de cette extension absolument totale que tel prédicat n'est *potentiellement* vrai que ou 1°) d'un individu au plus (prédicat ou concept singulier) ou 2°) d'une pluralité d'individus différant seulement par le nombre (prédicat ou concept spécialissime) ou 3°) d'une pluralité d'individus différant par le nombre et par la définition (prédicat ou concept générique). Il faudrait, en plus, que nous puissions poser le caractère nécessaire et suffisant sur la totalité du possible de la division de l'être en dix prédicaments et cela non pas seulement *ex actu rei* mais bien *in possibilitate naturae.* On comprend bien que si on peut de manière effective (« actualiter ») fixer sur tout le possible – en entendant « praedicari » « in natura » dit Abélard – le rang singulier, spécialissime ou générique des prédicats, c'est-à-dire des concepts constitutifs de l'arbre de Porphyre, il est tout à fait vain d'avoir commencé par poser l'impossibilité en logique de l'existence d'un ensemble universel, puisqu'on *utilise* pour fixer le rang des prédicables de l'arbre de Porphyre, le complémentaire de l'extension vide de « impossible », soit pour le coup un ensemble *vraiment* universel. *In natura,* le rang d'un prédicable dans l'arbre de Porphyre est impossible à fixer en l'absence d'une intellection infinie: *in natura,* « homme » est genre et « fils de Sophronisque » est universel, soutient Abélard. Par ailleurs, il fait remarquer dans les *Gloses sur les Catégories* que la division catégorielle de l'être *ne doit pas* s'entendre *in natura :*

> Si enim rerum naturas attenderet, nulla apparet ratio, quare non plura aut pauciora praedicamenta disponeret[1].

Abélard ne veut pas dire que la division catégorielle de l'être soit arbitraire mais qu'elle est fixée du point de vue de la contenance actuelle des prédicaments – c'est-à-dire en fin de compte de l'état présent de notre savoir – et non du point de vue absolu du possible (« in possibilitate naturae »).

C'est ce qui est confirmé par toute la théorie des topiques que nous avons étudiée dans la chapitre I : lorsque l'inférence ne peut être fondée sur la seule signification définitionnelle des prédicats, où sens où le conséquent est conceptuellement compris dans l'antécédent, mais sur la partition d'une extension totale, il est nécessaire de poser la *constantia* (l'existence) de l'extension divisée, sans quoi l'inférence est fausse. Ainsi la conditionnelle *ab oppositis* : « Si non est corpus, est spiritus » est *sine constantiis* fausse, mais vraie si l'on ajoute à la proposition hypothétique la catégorique « lorsqu'existe une substance » (« cum sit substantia »): « Si non est corpus, est spiritus, cum *sit substantia* ». On pose alors la donnée – l'existence au sens logique : la *constantia* – de l'extension divisée, laquelle ne comprend pas tout le possible, mais seulement tous les objets (ou a ou b ou c …) dont « aliqua substantia » peut être dit *avec vérité* et de cette extension « constante » et non « variable », nous constatons qu'il est vrai non pas de n'importe quoi mais de « aliqua substantia » que si elle n'est pas un corps, alors il est vrai qu'elle est un esprit. « Sine constantiis » on pose tout le possible sans aucune limitation, en particulier à cette division catégorielle-là de l'être, comme Abélard le précise en toute clarté. Comme nous le savons aujourd'hui, Abélard a évidemment raison : dans les inférences posant une partition sur une classe d'équivalence l'extension divisée doit impérativement être posée comme existante[2], comme « constante ». Ce point est aujourd'hui indiscutable, ce qui n'est évidemment pas le cas au douzième siècle et, sans surprise, le nécessaire ajout de la *constantia* – c'est-à-dire d'une catégorique posant l'existence de l'extension divisée – pour toutes les conditionnelles qui reposent

[1] « Si, en effet, [Aristote] avait en vue les natures des choses, aucune raison n'apparaît qui justifie qu'il ne pose pas plus ou moins de catégories. » LI, *Gloses sur les catégories,* éd. Geyer, p. 117[1-2].

[2] Et, on se souvient que la *constantia* ne pose pas l'existence de la seule substance qui est Socrate (la substance 'a' à l'exclusion de toute autre) mais l'existence de « aliqua substantia » (ou la substance 'a' ou la substance 'b' ou la substance 'c' et ainsi de suite telle que de chacune il est vrai que si elle est un esprit, elle n'est pas un corps) ; en effet, si on remplace « si est spiritus, non est corpus, cum sit substantia » par « si est spiritus, non est corpus, cum sit Socrates » l'inférence est fausse à moins qu'on ajoute dans la *constantia* « et cum omnis substantia est Socrates », soit une catégorique fausse.

sur la partition exhaustive d'une classe d'équivalence est refusée par les *Montani*, qui, ici comme ailleurs, rétablissent la doctrine de Boèce partout où Abélard en prend le contre-pied. L'enjeu de la différence entre « consequentiae sine constantiis » et « consequentiae cum constantiis » est le même que celui de la distinction entre « *significatio intellectus* » et « *significatio rerum* ». Pour certaines conséquences la signification conceptuelle (intensionnelle) du prédicat posé dans l'antécédent suffit à l'inférence du conséquent : « Si est homo, est animal », « si est corpus est substantia », « si est albedo, est color ». Le conséquent est conceptuellement contenu dans l'antécédent. Ces conséquences sont vraies *sine constantiis :* sur tout le possible et leur vérité ne peut être affectée par les données actuelles de notre savoir. Par contre, dans certaines conséquences, le conséquent ne peut être inféré de la seule signification conceptuelle du prédicat posé dans l'antécédent : il est faux que « esse hominem » contienne dans sa définition « non esse lapidem ». Du point de vue conceptuel, il n'est donc pas possible d'inférer de « si est homo… » « … non est lapis », parce que le conséquent n'est pas conceptuellement compris dans l'antécédent : il faut donc prendre en compte pour évaluer la conséquence non pas la seule *significatio intellectus* mais aussi la *significatio rerum :* soit le domaine extensionnel dont l'inférence est vraie. Sur ce domaine, l'inférence pose qu'il n'existe pas un seul individu dont « esse hominem » soit vrai et dont « esse lapidem » soit également vrai, d'où nous concluons « si *x* est homo, *x* non est lapis ». Ce qu'Abélard soutient c'est que l'extension dont la partition est vraie doit être posée par une catégorique : *sine constantiis,* soutient-il, nous ne pouvons pas poser qu'il est absolument impossible que d'un même individu « esse hominem » et « esse lapidem » soient vrais. On voit bien pourquoi : le nombre des individus possibles est infini et assez raisonnablement, Boèce pose que « nullus intellectus infinita circumdat ». De là, sur la totalité absolue du possible – c'est-à-dire *sine constantiis* – nous n'avons pas de méthode modérément effective pour déclarer qu'il ne peut exister aucun individu dont les deux prédicats opposés soient vrais ensemble. L'opposition doit s'entendre « *cum constantiis* » - en l'occurrence ici, « cum sit substantia » : de l'extension dont est actuellement vraie « aliqua substantia », il est vrai qu'il est impossible que de toute cette extension (ou de la substance « a, » ou de la substance « b » ou de la substance « c » ou etc …) « esse hominem » et « esse lapidem » soient vrais ensemble. Nous ne sommes pas capables de poser une opposition absolue, c'est-à-dire de partitionner de manière

exhaustive en deux contenances mutuellement exclusives la totalité du possible : 1°) parce qu'il n'y a toujours pas en logique de chose ou de collection de choses universelles et que c'est ce dont nous présupposons l'existence (puisque nous en servons) lorsque nous posons l'extension coextensive à « possible »[1] et/ou 2°) parce que nous n'allons pas supposer *in fine* l'existence pour nous d'une intellection infinie que nous avons commencé, par ailleurs et avec Boèce, par déclarer *impossible*. Rappelons-le bien : l'exclusion de ce qu'on appellera plus tard les transcendantaux se fait « cum constantiis » : « cum sit substantia » ; quant à la nature des choses, « nulla apparet ratio, quare non plura aut pauciora praedicamenta disponeret. » Abélard distingue ainsi entre des hypothétiques nécessaires *sine constantiis* – parce que l'inférence est fondée sur la seule signification conceptuelle de l'antécédent – qui sont vraies quoiqu'il en soit des données actuelles de notre savoir et des hypothétiques *cum constantiis* ou – ce qui est la même chose – des arguments dont la vérité dépend de l'état présent de notre savoir. C'est la même distinction qui est faite entre la *significatio intellectus* et la *significatio rerum :*

> La signification des choses est transitoire, celle de l'intellection est permanente. En effet, toutes les choses étant détruites, si quelqu'un prononce ce nom « rose » ou ce nom « lys », bien qu'ils ne tiennent plus désormais la signification des choses qu'ils nommaient, la signification des intellections n'est pas vaine, parce que, que la chose soit ou que la chose ne soit pas, les intellections sont toujours constituées. De là, [les noms] peuvent toujours produire une proposition et ils peuvent toujours être dits signifiants quant à la conception de l'esprit, et non quant à la nomination des choses[2].

Ce texte a pour pendant le texte suivant de la *Dialectica :*

> C'est pourquoi il est manifeste à partir de ce qui vient d'être dit que toutes les conséquences sont vraies

[1] Et on a noté que l'exclusion des transcendantaux se fait au niveau catégorique : « sine constantiis », rien ne peut les exclure et la limitation au généralissime implique l'ajout de la *constantia*, un ajout qui reste généralement implicite, mais qui, en bonne logique, doit être explicité : « si est corpus, non est spiritus, cum sit substantia ». *Sine constantiis,* rien n'est exclu. Si nous posons que la totalité de l'être possible est nécessairement divisée par telle division catégorielle de l'être (celle d'Aristote ou une autre), on pose l'existence en logique de la collection complémentaire de l'ensemble vide, puisqu'on la partitionne. Pour Abélard la division catégorielle de l'être n'est pas absolue mais relative aux données disponibles de notre connaissance de la nature des choses.

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. $309^{4\text{-}11}$: « Rerum quippe significatio transitoria est, intellectus vero permanens. Destructis enim rebus subiectis, si quis hoc nomen proferat 'rosa' vel 'lilium', licet rerum quas nominabat, significationem iam non teneant, significatio intellectuum non vacuatur, quia sive res sit, sive non, intellectus semper constituuntur. Unde semper propositionem reddere possunt et semper quantum ad animi conceptionem, non quantum ad nominationem rerum significativa dici possunt. »

> éternellement, c'est-à-dire de telle sorte que ce qui est proposé en elles une fois est toujours vrai, que les choses dont il s'agit existent ou non. De là, leur nécessité est manifeste, elle qui ne peut nullement être changée par la présence ou l'absence des choses, ce que nous proposions plus haut de montrer.
>
> A partir de là aussi, la différence entre énonciation catégorique et énonciation hypothétique est manifeste, puisque l'une, comme nous l'avons dit plus haut, montre la présence actuelle des choses, et que l'autre montre la nécessité de la consécution, laquelle demeure immuable, y compris lorsque toutes les choses ont été détruites. En revanche, parce que les énonciations catégoriques proposent l'état actuel des choses quant à l'énonciation de l'inhérence du prédicat, cet état actuel des choses est manifeste du fait de la présence des choses elles-mêmes : or, la nécessité de l'inférence ne peut dépendre de l'état actuel des choses, nécessité qui demeure également que les choses existent et qu'elles n'existent pas […] [1].

C'est bien pourquoi les seules hypothétiques simples[2] qui sont nécessaires et non « maximalement probables » sont celles qui sont fondées sur la signification conceptuelle du prédicat posé dans l'antécédent. Toutes les autres ne sont que « maximalement probables », n'étant vraies que « cum constantiis » : leur vérité dépend de la vérité de la catégorique qui pose l'extension concernée. C'est ce qui fonde la différence entre « hypotheticae sine constantiis » et « hypotheticae cum constantiis » (*Dialectica*) ou *argumentationes* (LI). Ainsi, si l'hypothétique simple « si est corpus, est substantia » (par *locus a specie*) est vraie *sine constantiis,* les hypothétiques « si est corpus, non est spiritus » (par *locus ab oppositis*) et « si non est corpus, est spiritus » (par *locus ab immediatis*) sont fausses *sine constantiis,* et vraies *cum constantiis.* De même, une argumentation est obtenue par suppression de la condition : les propositions « si est corpus, est

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 282^{25} – 283^{1} : « Patet itaque ex suprapositis omnes consequentias veras ab aeterno esse, idest ita ut in eis semel verae proponantur semper esse, sive scilicet res de quibus in eis agitur, existant sive non. Unde et earum necessitas est manifesta, quae nulla rerum praesentia vel absentia potest immutari, quod nos ostensuros superius proposuimus. Patet et ex hoc differentia categoricae et hypotheticae enuntiationis cum haec, ut supra quoque diximus, actum inherentiae rerum, illa necessitatem consecutionis ostenderet, quae quidem, ut diximus, ipsis quoque rebus destructis incommutabilis consistit. Quia vero categoricae enuntiationes actum rerum proponunt quantum ad enuntiationem inherentiae praedicati, actu vero rerum ex ipsarum rerum praesentia manifestus est, necessitas autem inferentiae ex actu rerum perpendi non potest, quae aeque, ut dictum est, et rebus existentibus et non existententibus permanet […] »

[2] Au sens au la majeure d'un syllogisme par *modus ponens,* (« si est A, est B », « or, est A », « donc est B ») est une inférence et, cependant, où cette inférence n'est pas elle-même un syllogisme. De là, la forme syllogistique ne suffit pas à rendre compte de toutes les inférences.

substantia » (hypothétique simple) et « est corpus: ergo est substantia » (argumentation) sont vraies ; par contre « si est corpus, non est spiritus » est faux et « est corpus : ergo non est spiritus » est vrai. Dans les hypothétiques simples, la vérité de l'inférence est uniquement fondée sur la *significatio intellectus* du prédicat posé dans l'antécédent (« esse corporem » qui contient définitionellement « esse substantiam ») ; par contre, ce ne peut pas être le cas dans « si est corpus, non est spiritum » : « esse corporem » ne contient pas dans l'énoncé de sa définition « non esse spiritum». De là, c'est du point de vue de la « significatio rerum » que la vérité de l'inférence peut être établie : *de toutes les substances existantes* – tels que nous ne pouvons pas poser que les substances existantes épuisent nécessairement et absolument le possible – il est impossible que soit une substance dont « être corps » et « être esprit » soient vrais ensemble. Du coup l'inférence n'est pas vraie de manière absolue, parce que nous ne pouvons pas poser que ce qui existe épuise le possible (ou tout aussi bien que ce que nous pouvons concevoir comme existant – comme actuellement donné – épuise le possible[1]), *puisque* nous avons posé que le nombre des possibles est infini et qu'il n'y a pas d'intellection infinie. De là, dans l'absolu l'inférence est, à proprement parler, fausse, mais il reste (ce qui n'est pas rien) qu'elle tient la *maxima probabilitas* – le plus haut degré de la probabilité. C'est la même distinction qui est faite dans les gloses sur le *Peri ermeneias* entre la *significatio intellectus* qui demeure inchangée que l'extension du prédicat soit vide, unique ou plurale et la *significatio rerum* qui, elle, peut toujours varier selon ces trois cas. Or, cette *significatio intellectus* ne suffit pas à fonder le caractère universel d'un prédicat : sa prédicabilité *de differentibus numero* doit être exemplifiée dans au moins une catégorique vraie. Nous ne pouvons pas fixer de manière absolue – sur tout le possible – le rang individuel, spécialissime ou générique d'un prédicat : de là la vérité des catégoriques où les prédicats en question sont constuits à tel rang de l'arbre de Porphyre n'est pas indifférente. Il s'agit d'un critère d'effectivité (1° - le nombre des individus est infini et « nullus intellectus infinita circumdat » et 2°- il n'y a pas d'ensemble universel, d'ensemble complémentaire à celui vide de « impossible »).

[1] Cf., par exemple *Dialectica,* éd. L. M. De Rijk, p. 363^{3-5} : « Ces [propositions maximes] fondées sur le prédicat ou le sujet sont partout fausses. En effet, ce qui requiert tout le prédicat ou tout le sujet ne peut pas être vrai, puisque ce qu'on dirait de tous, serait trouvé ne pas être en certains. » [« Illae [maximae propositiones] autem a praedicato vel subiecto unique falsae [sunt]. Quod enim de omni egerit praedicato vel subiecto, verum esse non potest, cum id quod de omnibus dixerit, in quibusdam non inveniatur. »]

De même, l'exigence de la *constantia* pour toutes les conditionnelles dont la vérité n'est pas fondée sur la seule *significatio intellectus,* mais aussi sur la *significatio rerum* ne demande pas nécessairement l'existence empirique[1] de l'extension divisée mais *la vérité* d'au moins une catégorique où le prédicat en question est construit comme prédicable *de pluribus differentibus numero.* Autrement dit, Abélard refuse la simplification qui consiste à assimiler la *significatio intellectus* à une *significatio rerum* « *secundum potentiam* » et il refuse de poser le rang d'un prédicat dans l'arbre de Porphyre uniquement en fonction d'un critère extensionnel « potentiel » : il y a confusion entre « use and mention», entre une extension citée (entre l'idée ou le nom d'une extension) et une extension, et donc, confusion entre une entité intensionnelle (entre un nom, ou un signe ou une signification) et une entité extensionnelle ; l'extension plurale que contient l'universel doit être actuelle, c'est-à-dire qu'elle doit être exemplifiée dans au moins une catégorique vraie. Et l'idée d'une extension n'est pas une extension : il s'agit de ne pas confondre intension et extension ou concept et objet. Il doit être vrai que *dans son usage logique* (c'est-à-dire du point de vue du concept de vérité logique) le prédicat est prédicable *de pluribus differentibus numero.* C'est ce que signifie l'ajout de la quatrième question aux trois autres questions de Porphyre. Abélard n'admet pas qu'un prédicat puisse être posé comme « praedicabilis de differentibus numero in quid » (comme spécifique donc) alors même que toutes les catégoriques où il est prédiqué *de differentibus numero in quid* sont fausses (et admises comme telles). L'état actuel de notre savoir n'est pas indifférent, sinon à la grammaire, du moins à la logique, et nous ne pouvons pas confondre cet état et un état absolument inactuel et absolu du savoir. Entre faire dépendre une théorie logique de l'existence empirique des « res » et poser en prémisse définie de notre savoir un état complètement inactuel et indéfini de ce même savoir, il y a *une certaine marge*. Lorsque Abélard exige pour l'universel, en plus de la *significatio intellectus,* la *significatio rerum,* il ne veut pas dire que la prédication de tout universel dépend de l'existence empirique des choses nommées : il précise lui-même dans la LNPS qu'il compte au nombre des universaux des prédicats qui n'ont pas dans leur « contenance » des « res », comme on l'a vu ; il faut et il *suffit* que les objets appartenant à la contenance du prédicat soient

[1] C'est le sens de l'examen du cas « sessio ». Abélard admet évidemment des arguments fondés sur « sessio » ou sur les quantités, même si tout cela n'est pas pour lui « proprie subsistens ».

discernables sans ambiguïté et que la prédication soit vraie. Cela autorise l'universalité de nombreux prédicats qui n'ont pas dans leur contenance des réalités empiriques et « proprement subsistantes ». Il ne fait pas de doute que « sessio » ou « numerus » sont, pour Abélard, des universaux. *Par contre,* il demande que le rang individuel, spécialissime ou générique des prédicats conceptuels soit non pas fixé *in natura* – dans le possible et en fonction de la seule *significatio intellectus* – mais *ex actu continentiae.* Autrement dit, le rang d'un prédicable dans l'arbre de Porphyre (individuel, spécialissime, générique, généralissime) *dépend* de ce qui est actuellement donné[1] à notre connaissance : il se détermine catégoriquement et non hypothétiquement – ce rang ne peut pas être défini « ab aeterno ». C'est le point nodal qui explique tout ce réseau de thèses qui de la *Dialectica* à la LNPS, distinguent *hypotheticae sine constantiis* et *hypotheticae cum constantiis,* plus généralement proposition hypothétique et proposition catégorique, *significatio intellectus,* et *significatio rerum, coniunctio constructionis quam attendunt grammatici et coniunctio praedicationis quam considerant dialectici,* et enfin la quatrième question et l'exclusion de « phoenix » du nombre des universaux. Le point de recoupement de toutes ces thèses est le suivant : il est impossible (entièrement ineffectif) de fixer *in natura* le rang individuel ou universel d'un prédicat (d'un concept), et plus largement de déterminer *in natura* le rang d'un prédicat dans l'arbre de Porphyre. Ce rang - individuel ou universel - ne peut être fixé que du point de vue de l'*actum continentiae*, c'est-à-dire du point de vue de la vérité des catégoriques où le prédicat est construit - entendons : du point des données actuelles et disponibles du savoir (de ce que nous *savons* vrai) et non du point de vue de données virtuelles et entièrement inactuelles de ce même savoir - *la grammaire ne suffit pas*. La question centrale, c'est bien celle de l'effectivité de la théorie construite : il s'agit de ne pas poser en *prémisse* définie de notre savoir un état radicalement inactuel et indéfini de ce même savoir. C'est en ce sens qu'il y a une distorsion entre langage (« phoenix » est un nom commun, Abélard n'en doute pas) et théorie (« phoenix » n'est pas prédicat universel : il n'est pas *praedicabilis de differentibus numero cum veritate*).

L'universel logique exige la combinaison d'un critère intensionnel (« significare aliquid tale » et non « hoc aliquid ») et

[1] Une donnée qui n'est pas nécessairement empirique, donc : « Numerus » est un universel en logique bien que les nombres ne soient pas des « res proprie subsistentes » mais « phoenix » n'en est toujours pas un.

d'un critère extensionnel (être prédicable actualiter – in use – d'une pluralité numérique avec vérité), tel que le second critère n'est pas réductible de manière effective au premier.

C'est cette quatrième question qui est à l'origine de la distinction entre *coniunctio constructionis quam attendunt grammatici* et *coniunctio praedicationis quam considerant dialectici.* Il n'y a pas d'extension « virtuelle » ou « secundum potentiam » et « praedicari » doit s'entendre non pas « in natura » mais « secundum actum continentiae ». Cette quatrième question pose donc que pour qu'il y ait prédicat universel le critère grammatical ne suffit pas – il ne suffit pas que le nom engendre l'intellection d'un *aliquid tale* et soit, donc, constructible syntaxiquement comme prédicable de plusieurs sans équivocité ; il faut en plus – critère proprement logique (au sens où la logique ne se soucie pas seulement de l'acceptabilité sémantique des propositions mais aussi de leurs conditions de vérité) - que le prédicat soit *actualiter* - « in use » - prédiqué d'une pluralité numérique *avec vérité*. De là, contrairement à ce que soutient Boèce, la *significatio intellectus* et l'acceptabilité grammaticale ne suffisent pas à fonder logiquement l'universel, et c'est, dit Abélard, ce seul sens (logique) qui nous intéresse ici. Le décalage entre grammaire et logique est structurel.

Boèce, pour les besoins de la théorie du sujet unique et de la grammaticalisation radicale de la logique qui sous-tend son projet, fait d'exceptions (« phoenix », « sol »), *la règle*: « […] nullam multitudinem species per se continet ». Tout l'effort de Boèce, dans un cadre « épistémique » où logique et grammaire sont confondus non problématiquement, est de montrer que la contenance de l'universel peut être réduite à la contenance des noms singuliers et donc qu'elle est *in re* « idem ». Suit toute une série de « forçages » pour faire rentrer le fait logique et cognitif des universaux dans ce cadre grammatical et ontologique. On ajoute aux deux sens distingués par Porphyre du terme *species* (« l'apparence » et « ce qui partitionne l'extension du genre ») un troisième sens (rejeté par Abélard) : celui de « forma » ou « qualitas substantialis » (l'*humanitas* telle qu'elle existe, bien qu'incorporelle, singulièrement dans Socrate). On construit un principe d'extensionnalité « potentiel » : pour l'universel, « multa » doit s'entendre « secundum potentiam » (rejeté par Abélard). L'espèce à la différence du genre ne contient « nullam multitudinem » : l'intellection engendrée par le nom suffit à déterminer son caractère individuel, spécialissime ou générique (rejeté par Abélard). Tous ces points visent à poser que, *in re*, l'universel ne requiert rien *de plus* que ce que requiert le singulier, soit la théorie

du sujet unique et cela dans un contexte où Boèce – c'est vraiment patent - confond massivement théorie et langage. L'abstraction de l'espèce ne nécessite qu'un « unique échantillon », le *même* que celui que nomme le nom singulier. Il faut à toute force réduire l'extension numériquement plurale de l'universel à une simple virtualité (« multa secundum potentiam dicuntur ») et finalement à une pure fiction («… si animo plures soles et cogitatione *fingantur*… ») : n'est requis *in re* que *le singulier.*

A l'exact inverse, Abélard remarque que ce qui fait que l'imposition des universaux n'est pas « peu commode » c'est justement qu'ils font ce que les noms singuliers *ne peuvent pas* faire :

> L'imposition des universaux n'est pas de peu de commodité. Si, en effet, nous voulons montrer que quelque chose est présent ou absent de tous les hommes, *nous ne pouvons pas faire cela par les noms particuliers*, tant en raison de leur instabilité, puisque tantôt ils ont de nommer quelque chose et tantôt non, qu'en raison de leur infinité, parce que de l'infini au témoignage de Platon aucun savoir ne peut être obtenu. Il convint donc d'inventer les universaux *pour qu'ils fassent ce que les noms singuliers ne pouvaient pas faire*[1].

Ce qui intéresse Abélard ce n'est pas le fait purement grammatical des universaux, mais bien le fait cognitif : les universaux ne sont pas réductibles à des noms communs (« chimère », « centaure », « phoenix » etc…) ; ils sont nécessaires à la connaissance en faisant ce que les noms individuels ne peuvent pas faire. Il faut insister ici – en l'analysant – sur cette fonction épistémique des universaux.

. Les universaux et la connaissance.

On se souvient que la cause d'imposition d'un prédicat universel est « in se ipsa infinita nec ullo rerum termino inclusa » : l'*impositor nominis* en distinguant le statut définitionnel d'objet qui fonde l'imposition de l'universel a exclu que puisse exister un objet X dont le prédicat X soit faux. Cela, les noms particuliers ne peuvent pas le faire soit parce que les individus possibles sont en nombre infini et que nous ne sommes pas capables d'imposer une infinité de noms soit, même si on rejette l'infinité qui s'attache à

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 532^{10-17} : « Non parum commodi universalium impositio contulit. Si enim omnibus hominibus adesse aliquid vel abesse ostendere velimus, per particularia nomina hoc facere non possumus, tum propter inconstantiam, cum modo habent substantiam, modo non, tum propter eorum infinitatem, quia de infinitis teste Platone nulla certa hebetur doctrina. Oportuit igitur universalia inveniri, ut facerent, quod singula facere non poterant. »

l'individuel, parce que le nombre total des individus est « inconstans », c'est-à-dire contingent : ce nombre change tout le temps, et avec lui change constamment la nomination des noms particuliers, tantôt vide, tantôt non-vide. Autrement dit, Abélard rétablit au sein de la sémantisation radicale de la logique effectuée par Boèce, un sens de l'effectivité de la théorie construite qui fait cruellement défaut à ce que nous avons appelé le logicisme boécien. Les universaux ne sont pas réductibles pour notre connaissance (et c'est elle qui nous importe en logique) – mis à part les cas « grammaticaux » de type « phoenix » sur lesquels fait fond toute la sémantique de l'universel de Boèce – à un nom particulier ou à une simple concaténation de noms particuliers ; la réduction est pour notre connaissance ineffective :

> Oportuit igitur universalia inveniri, ut facerent, quod *singula facere non poterant.*

Et en faisant ce que les noms singuliers ne peuvent pas faire – montrer que quelque chose est présent ou absent dans tous les cas – les universaux remplissent une fonction essentielle à la connaissance, en étant une condition de la prédication essentielle (la prédicabilité *de subiecto*). Pour Abélard (comme pour Aristote), seuls les universaux sont prédicables *de subiecto,* c'est-à-dire prédicables de manière synonyme. La prédicabilité essentielle engage une relation de suppression nécessaire entre ce qui est désigné par le prédicat et ce qui est désigné par le sujet : « animal » est prédiqué essentiellement de « homme » parce que la conditionnelle simple « si non est animal, non est homo» est vraie et celle-ci l'est parce que « être animal » est constitutif du statut « être homme ». Par contre « rieur » n'est pas prédiqué univoquement de « homme » :

> En revanche, si quelqu'un déterminant l'homme, dit : « animal rieur », il détermine la contenance des choses sujettes à ce mot « homme », mais il ne manifeste pas le sens du nom par « rieur », dont le sens n'est pas compris dans la signification de « homme »[1].

Sont compris dans la signification univoque d'un terme uniquement les noms constitutifs de sa définition par genre et différences. Même si, de fait, le propre et l'espèce détermine la même « continentia rerum », le propre n'est pas prédicable univoquement de l'espèce, parce qu'il n'est pas constitutif de la définition de l'espèce. Ne sont constitutifs de la définition de l'espèce que les prédicats qui entretiennent avec le prédicat

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 118^{23-26} : « Si quis autem hominem determinans dicat : animal risibile, rerum subiectarum vocabulo hominis continentiam determinat, sed sententiam nominis non aperit per 'risibile', cuius sensus in sententia hominis non tenetur. »

spécifique une relation de suppression non-réciproque, c'est-à-dire qui sont « maius et substantiale » (tel qu'on a « si non est animal … » ou « si non est rationale…. », « …non est homo », mais non les converses simples qui sont fausses). Pour Abélard, « si est risibile, est homo » ou « si est animal rationale mortale, est homo » sont, comme on l'a vu au chapitre I, des conditionnelles fausses *sine constantiis,* bien que les catégoriques universelles correspondantes soient toutes vraies. En effet, la vérité de ces propositions ne peut s'établir au niveau de leur signification conceptuelle, mais seulement du point de vue de la *continentia rerum* : or, il n'y a pas de *continentia rerum* que nous puissions poser comme absolument universelle (comme épuisant le possible, comme complémentant la contenance de « impossible ») ; de là, du point de vue du possible, nous ne pouvons pas exclure que puisse exister un être rieur qui ne soit pas homme ou un animal doué de raison et mortel qui ne diffère subtantiellement de Socrate, là où nous pouvons exclure que puisse exister un homme qui ne soit pas un être vivant ou un être doué de raison. Donc, pour qu'il y ait prédication *de subiecto,* il faut que le prédicat soit conceptuellement compris dans la définition (au sens d'Aristote : par genre et différences) du terme-sujet et Abélard précise bien que les termes compris dans le sens du terme-sujet ne peuvent être que des universaux:

> Note que, alors que ces [prédicats] singuliers « cet animal », « ce rationnel », « ce corps », « cette substance » sont ainsi prédiqués de « cet homme » qu'ils semblent être inclus dans sa signification, cependant, ils ne peuvent être dits de manière synonyme (« de subiecto »), puisque ce ne sont pas des universaux[1].

Il semble que dans le sens de « cet homme-ci » soit compris « cet être animé », « cet être doué de raison », « ce corps », « cette substance » : il faut bien lire « videntur includi » parce qu'en réalité il n'en est rien. Il n'est pas vrai que si existe cet homme-ci (« Socrates »), existe cet être animé, cet être doué de raison, ce corps ou encore cette substance : l'inférence est fausse (au sens où elle n'est pas, comme elle le prétend, nécessaire). Dans le nom de Socrate est nécessairement compris qu'il est un être animé, un être doué de raison, un corps, une substance, mais non qu'il est cet être animé-là, ce rationnel-là, ce corps, cette subtance : l'inférence « si

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. geyer, p. 129^{7-10} : « Nota, quod cum haec singularia, hoc animal, hoc rationale, hoc corpus, haec substantia de hoc homine ita praedicentur, quod in sententia eius includi videntur, de subiecto tamen, ut superius determinatum est, dici non possunt, cum universalia non sint. »

est Socrates, est hoc rationale » est fausse. La déixis ajoute le geste à la parole et elle ne peut être déduite de la seule parole : ce qui est nécessaire pour Socrate c'est qu'il soit une substance corporelle animée et douée de raison mais qu'il soit cette substance corporelle animée et douée de raison à l'exclusion de toute autre est une constatation de fait qui se détermine « ex actu existendi » et non « in possibilitate naturae ».

Nous aboutissons ainsi à ce texte essentiel du *De differentia* de la LI qui fait la césure entre les prédicables *de subiecto* (genre, espèce, différence) et les autres (propre et accident) :

> Lorsque nous disons la rationalité être une différence - et la rationalité n'est pas à moins d'être cette rationalité-ci ou cette rationalité-là -, il convient que la différence soit cette différence-ci ou cette différence-là. Mais, toute différence est dite être prédiquée universellement de l'espèce et sa destruction entraîner la destruction de la chose. Or, cette rationalité-ci n'est pas présente en plusieurs et ce n'est pas à cause d'elle que l'homme serait supprimé. Socrate lui-même, de même qu'il est cet homme par cette rationalité-ci pourrait l'être par une autre, que cette autre soit ou ne soit jamais. Donc, lorsqu'on dit que la différence est prédiquée universellement de l'espèce, cela doit être référé au nom universel[1] et que la chose de l'espèce ne puisse être sans la différence, cela doit s'entendre selon la cause commune d'imposition du nom universel[2], comme si nous disions que l'homme ne peut être quelque chose qui ne soit pas doué de raison. Si, en effet, nous prenons en compte l'état des choses et l'existence de la rationalité, parce que d'une certaine manière les être rationnels sont des réalités sujettes, il semble que quelque chose puisse être homme qui ne soit affecté d'aucune rationalité. En effet, la rationalité n'est un nom que si elle nomme des choses existantes. Or, exceptées toutes les rationalités présentes et aussi toutes celles qui sont futures ou qui ont été, il pourrait arriver que soit un homme, parce que, exceptées toutes les rationalités ou présentes ou passées ou futures, il pourrait arriver que soit une autre rationalité par laquelle l'homme demeurerait. Mais, si quelque chose pouvait être homme qui n'ait pas cette rationalité-ci ou cette rationalité-là ou l'une quelconque des rationalités, il semblerait que puisse être un homme qui ne soit pas affecté de rationalité et que, ainsi, pourrait être un homme qui ne soit pas doué de raison. Mais, en outre,

[1] Et non à la chose qui est celle-ci ou celle-là.

[2] Et non selon la chose nommée, la cause commune d'imposition n'étant, comme on sait, aucune chose, mais un statut définitionnel d'objet.

> lorsqu'on dit : « tout ce qui peut être homme, tel qu'il n'ait pas cette rationalité-ci ou cette rationalité-là, peut être un homme tel qu'il [ne] soit [pas][1] affecté de rationalité », cela semble entièrement faux. *En effet, il n'en va pas dans ce qui est naturellement possible comme il en va dans l'acte d'exister*[2].

Il s'agit, dans ce texte, d'un problème plus spécifique que celui que nous traitons, mais Abélard est conduit pour y répondre à formuler une thèse générale sur tous les universaux. Voici ce problème précis: il s'agit de savoir si les différences doivent être comptées au nombre des accidents ou non ; d'un côté, il semble que oui, puisque, dit Boèce, toute chose est ou substance (le premier prédicament) ou accident (les neuf autres), que les différences sont des qualités et, qu'ainsi, n'étant pas des substances, elles sont des accidents ; d'un autre côté, il semble que non, puisque Porphyre dit que « est accident ce qui peut arriver ou disparaître sans la destruction de son sujet [d'inhérence] », ce qui n'est pas le cas de la différence qui ne peut manquer, en disparaissant, de détruire son sujet d'inhérence : c'est le propre de tout ce que nomme un prédicable *de subiecto,* et les différences sont évidemment des prédicables *de subiecto.* Abélard commence par se sortir de ce conflit d'autorités en distinguant deux acceptions du terme « accident », l'une large où « accident » désigne toute forme, et l'autre, restreinte, où « accident » désigne ces formes seulement qui peuvent cesser d'appartenir à leur sujet sans que celui-ci soit détruit. Au premier sens – au sens où tout ce qui n'est pas substance est accident – la forme spécifique « rationalitas » est

[1] Cette correction nous semble rendue nécessaire par le contexte (le raisonnement apparaît autrement inintelligible). J. Marenbon fait la même correction.

[2] LI, *Gloses sur Porphyre,* p. 84^{14-40} : « Cum autem rationalitatem differentiam dicamus, ea autem non sit nisi haec vel illa rationalitas, oportet haec vel illam esse differentiam. Sed profecto omnis differentia de specie universaliter dicitur praedicari et destructa ea necessario destrui res. At vero haec rationalitas pluribus non inest neque propter eam homo periret. Ipse quoque Socrates, sicut hic homo est per eam, ita etiam posset esse per aliam, sive quae sit, sive numquam sit. Quod ergo dicitur differntiam de specie universaliter praedicari, hoc ad vocem universalem quae differentia dicitur, referendum est, et quod res speciei non posset esse sine differentia, hoc secundum communem causam impositionis nominis universalis accipiendum est, ac si ita dicamus hominem non posse esse aliquid ita, quod non sit rationalis. Si enim statum rerum consideremus atque existentiam rationalitatis, quia quodammodo rationalia sunt subiecta, videtur aliquid posse esse hominem ita, quod non sit affectum rationalitate aliqua. Rationalitas enim nomen non est nisi existentium. Praeter autem omnes existentes vel etiam omnes quae futurae sunt vel quae fuerunt, posset contingere aliquid esse hominem, quia praeter omnes praesentes vel praeteritas vel futuras rationalitates posset contingere, ut alia esset rationalitas, per quam homo permaneret. Si autem aliquid posset esse homo ita, quod non habeat hanc vel illam sive aliquam de rationalitatibus, videtur ita posse esse homo, quod non sit rationale. Sed porfecto cum dicitur : '[Quicquid] potest esse homo ita, quod non habeat hanc vel illam rationalitatem, potest esse homo ita, quod [non] sit affectum rationalitate', falsum omnino videtur. *Non enim sicut in actu existentiae contingit, ita in possibilitate naturae.* »

un accident, mais, bien entendu, elle ne l'est pas au sens restreint puisque il est impossible que soit un homme qui ne soit pas doué de raison. On pourrait penser qu'Abélard va s'en tenir à cette distinction, mais, en fait, il n'en est rien.

Abélard a bien compris que ce problème pose une question plus large qui est celle de la prédication substantielle, la prédication *de subiecto.* « Rationale » désigne l'inhérence d'une forme mais il est prédiqué substantiellement de « Socrate ». Et là, Abélard va prendre une position bien peu nominaliste. En fait, Abélard va soutenir qu'ici la distinction entre le statut d'espèce et le nom spécifique d'un côté et les choses singulières dont le nom universel est dit est irréductible. Ce qu'Abélard explique, c'est que du point de vue de ce qui est nommé par « rationalité », il n'y a, bien entendu, que des rationalités individuelles, mais il va ajouter que d'*aucune* de ces rationalités individuelles il ne peut être dit qu'elle appartient de manière nécessaire et non contingente à son sujet individuel – à Socrate, donc – tel que celui-ci devrait disparaître si cette rationalité individuelle-là disparaissait aussi. La nécessité ne peut s'établir qu'au niveau du statut et du nom universel dont il fonde l'imposition. Ici le recours aux universaux est absolument irréductible : dans « Socrates est rationale », la prédication est *de subiecto* et exprime une relation nécessaire entre le prédicat et le sujet ; maintenant, si nous substituons à cette catégorique une série aussi longue qu'on voudra de catégoriques où le prédicat universel « esse rationale » est, dans chacune, remplacé par les prédicats individuels correspondant (« Socrates est … » « ce doué de raison « a » », « ce doué de raison « b » », « ce doué de raison « c » » etc…) on obtiendra une série de propositions où dans *aucune* le prédicat n'est prédiqué *de subiecto* et dont *aucune* n'exprime une relation de suppression nécessaire entre le prédicat et le sujet (« Socrate »). Autrement dit : la prédication *de subiecto* exige l'universalité du prédicat et aucun prédicat individuel n'est prédicable *de subiecto*[1]. On comprend qu'en ce sens, les universaux ont une fonction *épistémique* - et non seulement linguistique - particulièrement cruciale dans une théorie logique qui repose sur la distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle.

En fait, souligne Abélard, il est contingent que Socrate soit homme par cette rationalité-ci plutôt que par une autre : il aurait pu tout aussi bien être homme par une autre rationalité, que cette

[1] A notre connaissance, ce point qui est affirmé en toutes lettres par Abélard a plusieurs reprises n'a *jamais* été relevé. Il s'agit clairement, cependant, d'un point important pour la théorie de l'universel, puisqu'Abélard soutient que la suppression de l'universel implique la suppression de la prédication substantielle.

rationalité soit existante ou même, souligne Abélard, qu'elle soit inexistante. Ce qu'exige le statut d'homme, c'est que Socrate soit informé par une rationalité, peu importe laquelle : ce qui est nécessaire c'est son appartenance à l'extension de l'universel « rationale » - pour être homme, il est nécessaire que Socrate soit doué de raison, mais qu'il soit ce doué de raison-là ou cet autre est absolument contingent. On peut même dire, souligne ainsi Abélard, que si on s'en tient aux rationalités individuelles et existantes, il est possible qu'existe un homme qui ne soit pas doué de raison, parce qu'au nombre des rationalités possibles, il y a, certes, des rationalités qui existent actuellement, des rationalités qui ont existé ou des rationalités qui existeront, mais il y a aussi des rationalités qui n'existeront jamais. Si nous posions que seules sont possibles les rationalités existantes en un temps quelconque (présent, passé ou futur), alors nous devrions poser que n'est possible – c'est-à-dire ne peut exister – que ce qui existe, a existé ou existera ; si nous pouvons poser cette égalité entre l'extension totale du possible et l'extension totale de l'existant (en un temps quelconque), alors nous devons poser que tout ce qui existe (actuellement, hier ou demain) existe nécessairement puisque l'opposé de l'existant est non pas éventuellement possible, mais toujours impossible. C'est ce qui est inévitablement posé si nous admettons que l'existant épuise le possible. Abélard – en commentateur du *Peri ermeneias* – pense que, pour notre connaissance, nous ne sommes pas en droit de poser une telle égalité et, donc, que - tout au moins pour notre connaissance (au sens où c'est d'elle dont parle Aristote) -, nous ne pouvons écarter du nombre des possibles, des possibilités qui ne seront jamais réalisées. Nous ruinerions autrement la réalité pour notre connaissance de la contingence de l'existant et, comme le souligne Aristote dans le *Peri ermeneias,* nous ruinerions en même temps la valeur de toute réflexion éthique (puisque ce qui arrivera arrivera nécessairement). Donc, il y a plus de possibles que nous ne pouvons en poser comme existant. *Et donc* lorsque nous posons que Socrate ne peut pas être homme sans être doué de raison - une affirmation qui se situe uniquement au niveau du possible (on soutient qu'il est impossible que Socrate soit homme et ne soit pas doué de raison) - il est nécessaire qu'advienne à Socrate une des rationalités qui sont au nombre des rationalités possibles – c'est-à-dire ou la rationalité « a » ou la rationalité « b » ou la « rationalité « c » ou etc… - tel que rien n'empêche que le « etc… » contienne des rationalités qui n'ont pas existé, n'existent pas et n'existeront jamais. Ce que dit la définition de l'espèce, c'est qu'il est impossible qu'un objet ait ce statut spécifique-là sans appartenir à

toute l'extension possible du prédicat universel « rationale » : on soutient qu'il n'est pas un homme possible (qu'il ne peut pas être homme) sans être un « rationale » possible (puisqu'on nie qu'il soit possible que Socrate soit homme et ne soit pas doué de raison). Il faut comprendre ce qu'Abélard dit là du point de sa théorie des inférences telle qu'elle est construite dès la *Dialectica.*

La prédication *de subiecto* présuppose la vérité d'une conséquence non pas maximalement probable mais bien nécessaire. « Rationale » est prédicable *de subiecto* de « homo » parce que la conditionelle « si est homo, est rationale » (soit, par contraposition : « Si non est rationale, non est homo ») est vraie. La *consequentia* est vraie parce qu'il y a inséparabilité conceptuelle entre « esse hominem » et « esse rationale ». Si nous voulons interpréter cette inséparabilité au niveau non du *status* spécifique mais au niveau de la *res nominata,* il y a deux situations envisageables. Soit nous utilisons un ensemble universel : « sine constantiis », il n'y a *aucune* limitation posée au possible, pas même au généralissime – on atteint alors la nécessité, puisqu'aucun possible n'est exclu. Rien, donc, n'est encore précisé qui vienne limiter le possible au sens où toute limitation engage l'ajout d'une *catégorique* posant l'existence de l'extension divisée. Si nous nous en tenons au domaine de vérité « sine constantiis » d'une conditionnelle et que nous voulons interpréter ce domaine en termes de « res », nous posons - en l'absence de toute *constantia* - le complémentaire de « impossible » : nous vérifions alors que parmi tous les individus possibles dont « être homme » est vrai, il n'y en a aucun dont « être doué de raison» soit faux ; cela suppose que nous puissions diviser la totalité des individus possibles en deux collections mutuellement exclusives, ceux dont « esse hominem » est vrai et ceux dont « esse hominem » est faux ; nous constatons alors qu'il n'y a aucun individu possible dont « esse hominem » est vrai et dont « esse rationale » est faux ; d'où nous concluons : « si (x) est homo, (x) est rationale » et nous posons que « esse rationale » est prédiqué *de subiecto* de « homme ». Le problème, c'est que « sine constantiis » (sans aucune restriction à une extension donnée[1]) nous posons une collection universelle – celle de tous les individus possibles – une collection dont nous avons commencé avec Boèce par poser non seulement qu'elle n'existe pas mais qu'elle ne peut pas exister. On l'a exclue puisqu'il est évident que si on admet l'existence en logique de ce qu'on appelle aujourd'hui un ensemble universel (soit le

[1] Qui, donc, comme telle (« donnée ») n'épuise pas nécessairement tout le possible (qui a été posé comme infini, et, donc, excèdant, itérativement, chaque donné).

complémentaire de l'ensemble vide), il est hors de question de ne pas admettre l'existence de l'ensemble des animaux, des hommes ou des chats ou de quelque autre ensemble plus « petit ». De là, l'exclusion par Boèce de la « res universalis sive una sive multiplex » implique l'exclusion de la collection de toutes les choses possibles. Et on a vérifié que toute la théorie des hypothétiques d'Abélard est construite pour éviter de poser *in fine* et implicitement ce qu'on avait commencé par déclarer inexistant et impossible à poser: une chose ou une collection de choses universelles. Autre manière de dire : le nombre des individus possibles est infini ; pour poser *exhaustivement* – puisque qu'on la divise exhaustivement – la totalité des individus possibles, il nous faut un pouvoir de discernement absolument et arbitrairement infini mais nous avons posé avec Boèce que « nullus intellectus infinita circumdat ». Maintenant - deuxième possibilité envisageable - si nous apportons des limites au possible – par exemple en excluant les transcendantaux, c'est-à-dire la partitition simple et absolue de la totalité de toutes choses – alors nous posons la « constantia » et nous ne sommes plus en droit d'affirmer la nécessité absolue de l'inférence, puisqu'elle dépend de l'existence de la limitation que fixe la catégorique (implicite ou explicite) qui vient borner le domaine de validité de l'hypothétique. Celle-ci ne peut plus être posée comme *simpliciter* nécessaire puisqu'elle ne s'étend plus à la totalité du possible : elle tient seulement la *maxima probabilitas* ou la *necessitas determinata* (relative à l'existence de l'extension divisée)*;* or la prédication *de subiecto exige* une relation de suppression simplement *nécessaire* (et non maximalement probable) entre les prédicats : on pose *simpliciter* que « nil queat homo existere quod non sit rationale ». De là, la relation de suppression nécessaire ne peut s'établir qu'au niveau de la *causa impositionis* (du statut conceptuel qui fonde l'imposition du prédicat universel) et non de la ou les *res* (individuelles) nommées par ce même prédicat. Soutenir l'inverse implique de poser l'existence en logique de la totalité des individus possibles (et non de telle collection donnée d'individus qui serait, ici, insuffisante) et, donc, d'admettre une chose ou une collection de choses universelles et/ou la détention effective d'un pouvoir de discernement infini. Bref, le détour par un niveau proprement conceptuel est absolument nécessaire : nous ne pouvons pas le remplacer par une interprétation réduisant ce détour à la nomination d'une ou plusieurs choses individuelles. Dans le cadre des principes du corpus boécien (pas de *res una sive multiplex* universelle ; pas d'intellection infinie et le nombre des individus est

infini), il n'y a pas de choix. Pour qu'il y en ait un, il faut modifier quelque chose (par exemple supprimer l'infinité qui s'attache à l'individuel, implicitement ou explicitement). C'est la doctrine d'Abélard dans la *Dialectica,* comme nous l'avons vu dans le chapitre I. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que si nous interprétons la prédicabilité *de subiecto* non pas seulement au niveau du statut et de l'universel dont il fonde l'imposition mais au niveau de la *res nominata,* qui est individuelle pour Boèce comme pour Abélard, nous ne pouvons en aucun cas atteindre la relation de suppression nécessaire entre la « res quae est homo » et la « res quae est rationalitas » : nous ne pouvons pas l'atteindre parce qu'il faudrait pour cela partitionner exhaustivement (sans aucune limite) la totalité des individus possibles et donc poser - éminement et par excellence - un ensemble universel et/ou - le nombre des individus possibles étant infini (pour tout le monde) - nous supposer la détention effective d'un pouvoir de discernement arbitrairement infini, ce qui, là encore, est contradictoire avec le corpus boécien (qui pose que les individus sont en nombre infini et que « nullus intellectus infinita circumdat »). De là « esse affectum rationalitae » est prédiqué *de subiecto* et « esse affectum hac rationalitate » non.

Comprenons bien : il est nécessaire que Socrate soit ou le rationnel « a » ou le rationnel « b » ou le rationnel « c » mais il est parfaitement non-nécessaire et contingent que Socrate soit ce rationnel « a » à l'exclusion de tout autre ; il est strictement impossible de tirer cela de la définition du statut spécifique « être homme » et il est faux qu'au regard du statut spécifique, il soit nécessaire, pour que Socrate soit un homme, qu'il soit cet être doué de raison-là. L'inférence (nécessaire) de « F*x* », sans informations supplémentaires, à « F*a* » à l'exclusion de « Fb », « Fc », etc…est une inférence fausse. Ceci est faux logiquement (l'inférence de « si phoenix vivit, hic phoenix vivit » est fausse pour Abélard) et ceci est faux ontologiquement : si ce n'était pas le cas, il serait inévitable de poser la coextensionnalité entre l'existant et le possible. Nous ne devons pas confondre le concept - le statut « être homme » - et le nom universel dont il fonde l'imposition et la réalité existante nommée: nous ne sommes pas en droit d'inférer de ce qu'il est impossible que Socrate ait ce statut sans être doué de raison, qu'il soit nécessaire qu'il ait cette rationalité-là à l'exclusion de toute autre. Abélard dit là quelque chose d'extrêmement clair et important : nous ne pouvons pas déduire (de manière *nécessaire* donc) de ce qui est conceptuellement *possible* ou impossible, *l'existant* – l'inférence n'est pas bonne :

Non enim sicut in actu existentiae contingit,
ita in possibilitate naturae.

Ce qu'exige le statut « être homme » c'est que Socrate soit parmi les rationnels *possibles* ou « a » ou « b » ou « c » ou etc… ; si nous ajoutons que le statut spécifique « être homme » exige en outre que Socrate soit ce rationnel-là à l'exclusion de tout autre, alors il est tout à fait vain de poser quelque chose comme la contingence de l'existant : je ne peux *déduire* du seul concept « être homme » ce qu'est le Socrate existant - tel qu'il est de fait cet être vivant-là doté de cette capacité rationnelle-là. Donc, parce qu'il n'en va pas dans le domaine de ce qui est objectivement possible (*in possibilitate naturae*) comme il en va dans l'acte même d'exister (*in actu existentiae*) je ne peux pas déduire du possible l'existant : l'inférence qui va de l'antécédent « Si Socrates est rationale… » au conséquent « Socrates est hoc rationale » et pose, donc, une relation nécessaire entre ce que dit l'antécédent et ce que dit le conséquent, est *fausse* et, comme on va le voir, Abélard nie de toutes les manières possibles (dans la LI comme dans la LNPS) que dans la catégorique « Socrates est hoc rationale » ou dans la catégorique « Socrates est affectum hac rationalitate », les prédicats « hoc rationale » ou « affectum hac rationalitate » soient prédiqués selon la synonymie aristotélicienne, c'est-à-dire soient prédiqués substantiellement (ce qui est le cas, bien entendu, dans « Socrates est rationale » ou « Socrate est affectum rationalitate »). Le détour par l'universel « rationale » est *irréductible* et la distinction entre la « causa » de l'imposition de l'universel – le niveau où se determine ce qu'un objet doit nécessairement être pour être un objet tel – et la « res nominata » - la réalité existante nommée - est essentielle au principe même qui pose la contingence de l'existant :

> […] quod res speciei non potest esse sine differentia, hoc secundum communem causam impositionis nominis universalis accipiendum est, ac si ita dicamus hominem non posse esse aliquid ita, quod non sit rationalis. Si […] consideremus existentiam rationalitatis, […] videtur aliquid posse esse hominem ita, quod non sit affectum rationalitate aliqua[1].

Si, au contraire, nous situons cette nécessité pour Socrate d'être rationnel au niveau de la réalité individuelle existante, c'est-à-dire au niveau non du statut définitionnel mais de la *res* nommée, alors nous posons qu'il est nécessaire que Socrate soit « hoc rationale ». Or, ce que veut poser Abélard, c'est que bien qu'il soit vrai qu'il soit impossible pour Socrate d'être homme sans être doué de raison, il est tout à fait possible que Socrate soit homme sans être

[1] LI, éd. Geyer, p. 84^{23-29} ;

ce doué de raison-là : la seule chose qui soit nécessaire c'est qu'il soit ou le rationnel « a » ou le rationnel « b » ou etc… : une extension totale qui contient toutes les rationalités possibles, un nombre total qui, pour notre connaissance, excède tout ce que nous pouvons poser comme existant en un temps donné. Et nous ne pouvons pas exclure que cette extension contienne des rationalités seulement possibles : si nous nous en tenons à l'existant, il est possible que soit un homme non doué de raison. *Il y a nécessité conceptuelle à poser que cet objet pour être tel ait telle propriété, mais cela ne rend pas pour cela nécessaire l'existence de cette propriété singulière-là*[1]. De là, le rapport de suppression nécessaire que pose la prédication *de subiecto* peut s'établir uniquement entre le prédicat universel et son sujet, mais *jamais* entre le prédicat singulier correspondant et son sujet. Abélard est formel sur ce point :

> C'est pourquoi cette expression vocale [vox] est dite, c'est-à-dire est prédiquée, de quelque chose comme de son sujet [de subiecto], qui, *puisqu'elle est universelle* et que son sens est inclus dans le sens de l'expression vocale sujette, elle ne peut elle-même, selon la cause de son imposition, manquer à la chose [nommée] par l'expression vocale sujette sans la destruction de cette même chose : par exemple, « homme » ou « animal » ou « rationnel », ces noms, *qui sont des universaux,* sont prédiqués de ce nom qui est « Socrate », de telle sorte que leur sens est tout entier contenu dans ce nom « Socrate » et que ces noms ne peuvent être supprimés de la chose qu'est Socrate, sans, selon la cause de son imposition, la destruction de Socrate lui-même[2].

Et Abélard ajoute un peu plus loin :

> Et nota, quod dici de subiecto, *quod convenit universalibus*, proprie vocum est ; esse vero in subiecto, licet etiam in vocibus hoc loco attribuatur, tamen proprie rerum est, quia proprie res vel fundamenta dicuntur vel fundata[3].

---

[1] On sait qu'Abélard connaît l'argument du *Proslogion* et que, cependant, il ne le reprend pas dans ses différentes théologies (il soutient au contraire qu'il n'y a pas d'argument nécessaire qui puisse contraindre l' *insipiens* à reconnaître l'existence de Dieu).

[2] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 126^{37} – p. 127^{5} : « Vox itaque illa dicitur, id est praedicatur, de aliquo ut de subiecto, quae *cum sit universale* et sua sententia in sensu subiectae vocis includatur, non potest ipsa secundum causam suae impositionis abesse rei subiectae vocis praeter ipsius rei corruptionem, veluti homo vel animal vel rationale, haec nomina, *quae universalia sunt*, ita de hoc nomine quod est [Socrates], praedicantur singula, quod erorum sententia tota in hoc nomine 'Socrates' includitur nec possunt ipsa nomina abesse rei quae Socrates est, secundum causam suae impositionis praeter corruptionem ipsius Socratis. »

[3] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 127^{17-20} : « Et note que « être dit d'un sujet » - qui convient aux universaux - relève proprement des émissions vocales : en revanche, « être dans un sujet », bien qu'en ce lieu on l'attribue aussi aux émissions vocales, relève, cependant,

La prédication *de subiecto* qui convient aux universaux se situe seulement au niveau des *voces,* parce qu'il y a des *voces* universelles mais non des *res* universelles *et que la prédication de subiecto exige l'universalité.* Le « matériel » ontologique d'Abélard est celui de Boèce : il comprend seulement des substances singulières (« fundamenta ») et des propriétés accidentelles singulières qui trouvent leur fondement ontologique dans ces substances (« res fundata »). Mais, Abélard a bien conscience qu'avec ce matériel-là on ne peut pas fonder la prédication essentielle et, avec elle, la science. Celle-ci se situe - en doctrine constante d'Aristote - au niveau des universaux et des statuts définitionnels qui fondent ces universaux, lesquels - comme la réfutation des *reales* l'a montré - ne sont pas réductibles à une *res* singulière ou à une collection de *res* singulières. Que la prédication *de subiecto* doive s'entendre au niveau des *voces* et non au niveau des *res,* c'est ce qui est aussi explicitement affirmé dans le *de differentia* de la LI :

> Quod ergo dicitur differentiam de specie universaliter praedicari, hoc ad vocem universalem quae differentia dicitur et quod res speciei non posset esse sine differentia, hoc secundum communem causam impositionis universalis nominis accipiendum est […][1].

Autrement dit, la relation de suppression nécessaire ne peut s'établir qu'au niveau des *voces* universelles (tel qu'il n'y a pas – nous nous en souvenons – de *res* universelle) et de la cause commune d'imposition des noms universels – c'est-à-dire au niveau du statut spécifique et des caractères constitutifs de ce statut définitionnel d'objet. Autrement dit, on retrouve la distinction entre la « res » nommée par le nom universel et la « causa » de l'imposition du nom universel : ce qui est vrai au niveau de cette « causa » - à savoir qu'un objet ne peut cesser d'être « rationale » sans perdre son statut d'objet « être homme » (c'est-à-dire sans être supprimé pour la science), ne l'est pas nécessairement au niveau de la « res » : une chose peut être homme et n'être au fondement d'aucune capacité rationnelle concrète, propre et existante. Si nous confondons les deux niveaux, soit nous allons supprimer la relation de suppression nécessaire entre le prédicat *de subiecto* et son sujet et avec elle nous allons supprimer la science, soit nous allons supprimer le principe général qui pose que de rien de ce qui existe (de ce qui appartient au créé) on ne peut poser qu'il existe

---

proprement des choses, parce que les choses sont dites proprement soit « fondements » [d'autre chose] soit « fondées » [en autre chose] ».

[1] LI, éd. Geyer, p. 84^{21-25}.

nécessairement. Il s'agit, en fin de compte, d'une aporie fondamentale (entre le sujet de la science et le sujet de l'existant) sur laquelle nous reviendrons dans le dernier chapitre. Il nous reste à distinguer problématiquement entre les « voces » universelles et leurs causes d'imposition – des statuts définitionnels qui aporétiquement sont « ex operatione naturae » sans être aucune *res* – et les *res* existantes et singulières avec leur propriétés concrètes et singulières. On saisit ausitôt que la suppression de cette distinction impliquerait *nécessairement* la détention actuelle et effective d'un savoir absolument dernier sur le réel, un savoir capable de réduire actuellement toute forme d'*indétermination* dans le réel connu. C'est une affirmation que nous n'allons pas poser en prémisse de la théorie logique à construire. Autrement dit, nous allons faire la distinction entre *res* et *status* et maintenir son caractère irréductible pour notre connaissance parce que nous devrions autrement – et cela de manière nécessaire – poser en prémisse définie de notre savoir un état pour notre connaissance complètement indéfini et inactuel de ce même savoir. Là encore, la théorie d'Abélard n'est pas portée par les enjeux d'un débat entre réalisme et nominalisme, mais, ce qui est bien différent, par une exigence d'effectivité. La clause qui poserait que dans la prédication *de subiecto* les prédicats universels peuvent être pour notre connaissance remplacés par les prédicats singuliers correspondants est entièrement ineffective. La clause, pour le coup, est verbale. De là et comme le soutient Aristote, *seuls* les universaux sont prédicables *de subiecto* et, dans la connaissance du réel, le détour par les universaux et leurs « causes » est entièrement irréductible, ce que nous n'allons pas manquer d'énoncer clairement.

C'est bien ce que soutient Abélard dans les *Gloses sur les catégories* de la LI : « hoc animal », « hoc rationale », « haec substantia » ne sont pas prédicables substantiellement de « hic homo » « *cum universalia non sint* »[1]. On comprend de quel enjeu Abélard leste ici la distinction entre prédicat universel et prédicat singulier : la prédication *de subiecto* présuppose une relation de suppression nécessaire entre le prédicat et son sujet. Abélard ne doute pas qu'il y ait des prédicables *de subiecto* : il y a des définitions et celles-ci sont nécessaires à la science. D'un autre côté, Abélard veut maintenir le principe de la contingence de l'existant. Il s'agit de concilier l'existence de relations nécessaires entre ce que nomme le sujet d'une prédication « de subiecto » et ce que nomme le prédicable « de subiecto » et la contingence de

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 129^{7-10}.

l'existant. Nous devons à la fois pouvoir soutenir qu'il est impossible que X soit un objet tel sans avoir les propriétes x et y – ce qui semble impliquer que X existant, alors les propriétés x et y lui appartiennent *nécessairement* et ainsi disposent d'une existence nécessaire – et que, pourtant, rien de ce qui existe ne puisse être posé de manière simple et absolue comme existant nécessairement. Or, si nous posons que « hoc rationale » est prédicable *de subiecto* de « Socrates », nous posons que cette propriété singulière et existante-là ne peut manquer d'appartenir à cet individu existant-là sans la destruction de cet individu : nous posons, donc, qu'il est nécessaire que Socrate soit « ce doué de raison-là », c'est-à-dire cette chose existante douée de cette propriété existante. *Et, c'est précisément ce que veut éviter Abélard*. Il est faux que Socrate soit nécessairement « ce doué de raison-là ». Nous verrons dans le chapitre V qu'Abélard distingue ainsi la « necessitas determinata » et la « necessitas simplex ». Anticipons sur cette distinction uniquement pour remarquer que la nécessité simple et absolue ne peut être établie qu'au niveau des universaux. Ce que nous constatons ici – en lisant le texte du *De differentia* – c'est qu'Abélard cherche à concilier, d'une part, la relation d'appartenance nécessaire que pose la prédication substantielle et, d'autre part, le principe général de la contingence de l'existant. Et, il concilie ici ces deux principes en posant que la relation de suppression nécessaire ne peut s'établir qu'au niveau du statut spécifique ou générique et du nom universel que celui-ci fonde : pour être homme, Socrate doit être (entre autres) doué de raison (« rationale ») – ceci est nécessaire ; par contre, pour être homme, il n'est pas nécessaire que Socrate soit « ce doué de raison » (« hoc rationale ») : il pourrait l'être par cette autre rationalité soit qu'elle existe soit qu'elle soit seulement possible. *Autrement dit, ce que nous pouvons poser au niveau de l'universel « rationale » - l'appartenance nécessaire de tel objet à sa « continentia » - nous ne sommes pas en droit de le poser au niveau du prédicat singulier correspondant (« hoc rationale »).* Nous ne pouvons pas simplement déduire du concept l'existant. De ce que nous savons que Socrate pour être homme est nécessairement « rationale », nous ne pouvons déduire qu'il soit « hoc rationale », ce doué de raison-là, cette chose existante-là douée de ces propriétés concrètes et singulières-là. Ce point est constant chez Abélard, dès la LI. La relation d'appartenance nécessaire se situe au niveau conceptuel – au niveau du statut spécifique et du nom universel dont il fonde l'imposition – et non au niveau de la *res* individuelle

(« fundamentum » ou « res fundata »), dont l'existence n'est jamais nécessaire *simpliciter.* C'est déjà la théorie de la *Dialectica.*

De là, on comprend que seuls les universaux soient prédicables *de subiecto* et on comprend aussi que leur imposition n'est pas « peu commode ». Ici, la différence entre l'universel et l'individuel est pour notre connaissance complètement irréductible. De là, Abélard est un nominaliste de bien peu stricte obédience. Le nominalisme n'est pas un enjeu important ici : il recouvre les enjeux réels plus qu'il ne les révèle, au sens où lorsqu'on cherche à reconstituer dans le texte d'Abélard un programme nominaliste cohérent on est obligé de laisser de côté tous les textes où Abélard soutient que « rationale » est prédicable substantiellement et « hoc rationale » non et plus généralement tous les textes où Abélard pose 1°) que l'universel n'est pas réductible à une liste de noms individuels (nous ne pouvons pas imposer une infinité de noms : la procédure n'est pas effective), 2°) que seuls les universaux sont prédicables *de subiecto* et, donc, 3°) que la suppression des universaux implique la suppression de la science. Ces trois points sont, cependant, textuellement incontestables.

Sur le plan sémantique, la *déixis* - « *hoc* rationale » - ne peut pas être déduite du seul contenu conceptuel qui fonde l'imposition des noms universels. La désignation d'un objet particulier joint à la parole un geste qui n'en est pas déductible et qui, pour Abélard, reste aussi contingent que l'est l'existence de la réalité qu'il pointe: Abélard souligne, qu'alors que nous savons qu'il n'existe qu'un seul phoenix, l'inférence « si phoenix vivit, hic phoenix vivit » est fausse parce que le contenu conceptuel posé par « esse phoenicem » dans l'antécédent ne permet de poser l'existence d'aucun objet en particulier ; il nomme seulement *indiscrete* ou l'objet « a » ou l'objet « b » ou l'objet « c » ou etc… Donc du « *dictum* » de l'antécédent – de ce que propose l'antécédent : « ou le phoenix « a » vit ou le phoenix « b » vit ou le phénix « c » vit » etc… » – je ne peux pas inférer que ce phoenix « a » vit (puisque cela pourrait être faux au profit du phoenix « b » ou du phoenix « c », etc…même si, de fait, ils n'existent pas) ; le conséquent n'est pas conceptuellement compris dans l'antécédent et suppose une déixis qui s'ajoute au « dit de la proposition », déixis elle-même fondée sur un constat étranger à ce que propose l'antécédent (« si phoenix vivit ») et impossible à inférer *de manière nécessaire* de lui. C'est le même raisonnement ici : il est conceptuellement nécessaire que Socrate pour être homme soit doué de raison – mais, de cette nécessité conceptuelle, je ne peux pas inférer qu'il soit nécessaire que Socrate ait cette capacité rationnelle-là : il n'en

serait pas moins homme s'il possédait une autre capacité rationnelle - « *sive quae sit…* » : que cette autre capacité rationnelle soit existante - «*…sive numquam sit* » : ou que cette capacité rationnelle soit seulement possible sans être existante, comme c'est le cas pour certains êtres qui, privés de toute possibilité effective d'user de facultés rationnelles, ne tombent pas moins sous le concept « esse hominem » – c'est-à-dire « esse animal rationale mortale ». Abélard veut dire que nous tenons – fort heureusement – pour des hommes et, donc, pour des êtres doués de raison, des êtres qui, par maladie ou handicap, n'ont pas ou n'ont plus accès à une faculté rationnelle ; seul compte ici le fait – même si ce n'est pas réellement le cas – que ces êtres auraient pu (et auraient du) disposer de facultés rationnelles : une faculté que nous ne déclarons pas impossible pour cet être humain bien qu'elle soit éventuellement complètement inexistante. De même pour «bipes » ou « gressibile » : l'amputation ou la paralysie n'affectent pas la vérité pour cet être de la définition aristotélicienne « animal gressibile bipes ». Quoi qu'il en soit de ses propriétés réelles, lorsque nous disons de cet être qu'il a le statut spécifique « esse hominem » nous posons qu'il *doit* avoir telle et telle propriété même si, *de fait,* il ne les a pas : nous jugeons qu'il aurait dû les avoir et ce jugement suffit à la vérité de la prédication du statut d'homme, au sens où le statut spécifique n'est pas affecté ici par la possession réelle ou non des propriétés qu'il prévoit pour les réalités dont il exprime la définition. Si tel n'était pas le cas, nous ne pourrions parler de déficience ou de handicap pour cet individu-là. Comprenons qu'un homme paralysé ou amputé ne peut pas plus marcher qu'un arbre ou une fleur : il reste, comme il le sait assez lui-même, qu'il est « gressibile », à la différence de l'arbre ou de la fleur, même si, de fait, cette possibilité n'est pas existante pour lui. Donc, si nous regardons les rationalités existantes, il est possible que soit un homme qui ne soit pas doué de raison. Cette « quaestio » (le « curtatus »[1] est homme, et donc « animal gressibile bipes ») est traité dans le *De communitatibus* aussi bien de la LI que de la LNPS. Ainsi, on a, dans la LNPS (éd. Geyer, p. 579[13-16]) :

> Curtatus bipes dicitur. Non enim bipes ex actu dicitur, sed ex potentia. Aptus est igitur ad habendum duos pedes vel ex essentia sua factos vel essentiae suae aliunde appositos. Curtato igitur aliquo, idem homo, idem animal, sed non idem totum remanet […][2].

[1] L' « amputé » (des deux jambes) : l'exemple vient du texte de Boèce.

[2] « L'amputé est dit bipède. En effet « bipède » n'est pas dit en acte, mais en puissance. Donc, [l'homme] est apte à avoir deux pieds, soit provenant de son être même soit apposés à son être

Donc un être qui n'est pas « bipes » ou « gressibile » (« ex actu ») peut être homme, soit « animal gressibile bipes ». C'est la même chose ici pour la « rationalitas » : un homme privé de capacité rationnelle est « né apte à la posséder », même si en acte il ne la possède pas : donc, un être peut être « animal rationale mortale » et ainsi être homme et, cependant, ne disposer « ex actu » d'aucune capacité rationnelle *existante*. C'est dans ce sens qu'Abélard fait dans le *De Intellectibus* la distinction entre *rationalitas* et *ratio :*

> Tout esprit qui de par sa nature propre est capable de discernement a la capacité rationnelle [« rationalitatem habet »]. Mais celui-là seul a la raison [« ratio »] qui peut exercer celle-ci facilement, n'étant empêché par aucune faiblesse de l'âge ou par aucun handicap dû à la complexion de son corps et d'où il contracterait quelque trouble qui le rendrait fou ou stupide[1].

Donc quelqu'un qui est privé de raison peut être doué de « rationalitas ». La capacité rationnelle – la *rationalitas* – peut n'être qu'*in possibilitate naturae* – sans être *ex actu existendi.* Et Abélard choisit de donner un nom différent à la capacité rationnelle existante, en distinguant *rationalitas* et *ratio.* Abélard en conclut que la différence spécifique – telle qu'elle exige de tout homme qu'il soit capable de raison – s'attache nécessairement au statut spécifique sans s'attacher nécessairement à la *res* individuelle et existante : en effet, cette réalité existante peut appartenir à l'extension du statut spécifique alors même qu'elle ne dispose d'aucune capacité rationnelle individuelle et réelle (LI) ou d'aucune *ratio* (*De intellectibus*), mais seulement d'une capacité rationnelle *possible* (« *Si (…) consideremus (…) existentiam rationalitatis, (…) videtur aliquid posse esse hominem ita quod non sit affectum rationalitate aliqua* »[2]).

On a vu également que l'extension totale du possible ne peut être posée sans inconvénient comme nécessairement coextensive à l'extension totale de l'existant passé, présent et à venir. Il y a des contingents qui ne seront jamais :

> Omnia itaque contingentia futura utrumlibet dicuntur, non autem omnia utrumlibet futura videntur, quia multa aequaliter ad fieri et non fieri se habet quae numquam erunt sicut et illa quae erunt. Et itaque

---

de l'extérieur. Donc, pour quelqu'un d'amputé de ses jambes, demeure le même homme, le même animal, mais non le même tout […]. »

[1] *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 9, p. 30 : « Quicumque igitur spiritus ex natura propria discernere potest, rationalitatem habet. Rationem vero ille solus qui hoc facile exercere valet, nulla aetatis imbecillitate remoratus aut inconcinnitate complexionis sui corporis ex qua perturbationem aliquam trahat, ut insanus aut stultus fiat. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 84^{26-29}.

> « utrumlibet » nomen quorumlibet tam existentium quam non-existentium, secundum hoc quod se ad fieri et non fieri aequaliter habent, ut videlicet utrumque de eis possit contingere nec quid contingat , ulla ratione a nobis praesciri possit.[1]
> (Notre traduction :)
> C'est pourquoi tous les futurs contingents sont dits « indifféremment possibles » [« utrumlibet »] mais tout ce qui est indifféremment possible n'est pas futur, parce que beaucoup peuvent également se produire ou ne pas se produire qui ne seront jamais, de même que nombreux aussi sont ceux qui seront. C'est la raison pour laquelle « indifféremment possible » est le nom aussi bien d'existants que de non-existants, de ce seul fait qu'ils ont à égalité de se produire et de ne pas se produire, de sorte que, s'agissant d'eux, l'un et l'autre peut arriver et qu'il nous est impossible de prévoir par aucune raison lequel arrive.

Par ailleurs, « utrumlibet » (c'est-à-dire « contingent ») est synonyme de « possible » :

> « Possible » et « contingent » ont, certes, entièrement le même sens. Car, en ce lieu, nous n'entendons pas par « contingent » ce qui arrive en acte, mais ce qui peut arriver, même si cela n'arrive jamais, du moment que la nature de la chose ne répugne pas à ce que cela arrive mais le souffre ; par exemple, lorsque nous disons « il est possible que Socrate soit évêque », même si cela n'existe jamais, c'est vrai, parce que la nature de Socrate ne répugne pas à ce qu'il soit évêque[2].

Donc, nous ne sommes pas en droit de poser comme coextensifs « possible » et « existant » (maintenant, hier ou demain). Et on comprend que nous ruinerions la réalité de la contingence (et partant la valeur éthique d'un choix) si nous posions que toutes les possibilités qui ne seront jamais actualisées étaient en réalité impossibles. Abélard veut maintenir, qu'il est vrai de certaines éventualités que, même si elles ne se réaliseront jamais, elles auraient pu se réaliser et, donc, qu'elles étaient possibles et non pas impossibles. De là nous ne pouvons pas poser la coextensionnalité nécessaire entre le possible et l'existant en tout temps.

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 424^{16-19}.
[2] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 193 : « 'Possibile' quidem et 'contingens' idem prorsus sonant. Nam 'contingens' hoc loco non quod actu contingit accipimus, sed quod contingere potest, *si etiam numquam contingat,* dummodo natura rei non repugnaret ad hoc ut contingat, sed patiatur contingere ; ut, cum dicimus : 'Socratem possibile est esse episcopum', etsi numquam sit, tamen verum est, cum natura ipsius episcopo non repugnet […]. »

La suite du texte du *De differentia* expose la différence entre le domaine « ex actu existendi » et le domaine « in possibilitate naturae », en précisant que le second est infini.

> En effet il n'en va pas dans la possibilité de la nature comme il en va dans l'acte d'exister. Car il est vrai que tout ce qui n'a pas cette rationalité-ci ou cette rationalité-là n'est pas affecté de rationalité, et ainsi de toutes les autres rationalités *qui sont***.** Mais il n'est pas de même vrai que tout ce qui peut être quelque chose qui n'a pas cette rationalité-ci ou cette rationalité-là peut être cette chose qui n'est pas[1] affectée de rationalité ; le fait est que « être affecté de rationalité », qui est la cause commune d'imposition de ce nom « rationnel », excède naturellement toute existence de toutes les rationalités et que toute cause d'imposition d'un nom universel est en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses. En effet, celui qui a imposé ce nom « homme » aux choses, de ce fait qu'elles sont des hommes, de même qu'il avait devant lui un nombre défini[2] de choses, n'a pas compris dans une limite déterminée de son intelligence toute la cause qu'est l'être homme. C'est pourquoi, il est dit à bon droit que « rationnel », ce nom, supprime le nom de l'homme, *quant à la cause de son imposition*, puisque rien ne peut exister à titre d'homme qui ne soit rationnel et affecté de rationalité. *En effet, de même que « rationnel » a une cause d'imposition naturellement infinie, ainsi l'ont aussi « rationalité » et n'importe quel autre universel*[3]**.**

---

[1] Le manuscrit ne comporte pas la négation, mais nous adoptons la correction proposée par J. Marenbon qui nous semble, en effet, être exigée par le sens du contexte.

[2] Par contre, la correction proposée ici par J. Marenbon (qui lit au de lieu du « numerum definitum » du manuscrit, « numerum indefinitum ») ne nous paraît pas s'imposer. Il s'agit de l'infinité de la cause d'imposition et Abélard ne veut pas dire que l'impositor avait empiriquement devant lui un nombre infini d'individus. La question de l'infinité de la cause d'imposition n'est pas une question empirique : l'expérience n'apprend pas à l'*impositor* qu'il existe un nombre infini d'hommes. Il s'agit de distinguer les *res* nommées qui sont en « nombre défini » et « omnem causam » qui, étant infinie, n'est enclose en aucune limite de *choses* (« ….nec ullo *rerum* termino inclusa »). Il s'agit de distinguer la « res » et la « causa » dont il s'agit au fondement de l'imposition de l'universel et qui n'est réductible à aucune « *res* ». Par ailleurs, je pense qu'il serait dommage d'affaiblir philosophiquement le texte d'Abélard en subsituant aux termes précis qu'on peut lire « in se ipsa infinita » le vague « in se ipsa indefinita » : cette lecture ne s'impose pas. Nous rappelons la définition de l'infini selon le Boèce du *De divisione* : « cuius terminus inverniri non potest », à comparer avec le texte d'Abélard « causa […] in se ipsa infinita est nec *ullo rerum termino inclusa*. »

[3] LI, éd. Geyer, p. 84^{39} – p. 85^{16} : « Non enim sicut in actu existentiae contingit, ita in possibilitate naturae. Verum enim est, quod quicquid non habet hanc vel illam rationalitatem, non sit affectum rationalitate, et sic de ceteris rationalitatibus *quae sunt.* Sed non ita verum est, quod quicquid potest esse aliquid ita, quod non habeat hanc vel illam rationalitatem, possit esse illud ita, quod [non] sit affectum rationalitate, quippe esse affectum rationalitate, quod est communis causa impositionis huius nominis quod rationale, omnem existentiam omnium rationalitatum naturaliter excedit, et omnis causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa. Qui enim hoc nomen imposuit rebus, scilicet homo,

Le domaine sur lequel s'établit l'imposition de l'universel est « en lui-même infini », c'est-à-dire qu'il excède « *omnem existentiam omnium rationalitatum* ».. Abélard ne veut pas dire que si le nombre total des rationalités existantes est « n », le nombre total des rationalités possibles est « n + 1 »: pour, admettons, neuf rationalités existantes l'infini commencerait à dix. Il veut dire que quel que soit le nombre total des rationalités que nous pouvons poser comme existantes et données actuellement (ou « n » ou « n + 1 » ou « (n + 1) + 1 » ou « ((n + 1) + 1) + 1 » etc…) – le nombre total des rationalités possibles l'excède d'au moins « 1 »: « excedit *omnem* existentiam omnium rationalitatum ». Le possible excède itérativement tout nombre donné et fini de « rationalités » individuelles. En ce sens, on comprend que « *[impositor] nec omnem causam quae est esse hominem certa intelligentiae meta comprehendit.* » La « causa » est équivalente à une variable générale susceptible de prendre pour valeur tous les individus possibles tels que ceux-ci sont aussi nombreux que les ordinaux finis qui les indexent : d'eux tous, le prédicat est vrai. En effet, bien que l'*impositor* n'eût pas devant lui un nombre infini d'objets tels, il a dû nécessairement exclure que puisse exister un objet tel dont le prédicat tel ne serait pas vrai : « quolibet universale » « infinitam naturaliter causam impositionis habet »; et, pour les prédicables *de subiecto,* il a du exclure de cette extension infinie que puisse exister un homme qui ne soit pas doué de raison (« nil queat homo existere ita quod non sit rationale »). Et ce que soutient Abélard, c'est que cette exclusion ne peut pas s'établir au niveau des « res nominatae » mais seulement au niveau de la « causa impositionis », c'est-à-dire au niveau du statut générique ou spécifique. Pourquoi ? L'opposition entre le domaine « in possibilitate naturae » et le domaine « ex actu existendi » est clairement une opposition entre l'actuel et le possible tel que pour Abélard, comme pour Aristote, il n'y a pas d'infini actuel : c'est « in possibilitate naturae » que le nombre des individus (des rationalités) est infini, mais en acte – dans l'acte de l'existence – « [impositor] numerum definitum habet ». Abélard pense que dans telle proposition énoncée à « tn » le nombre total des individus appartenant actuellement à la contenance de l'universel prédiqué n'est pas infini. Mais, on a noté que l'*impositor* se doit d'exclure que puisse exister un individu tel

---

ex eo quod homines sunt, sicut numerum definitum habebat, ita nec omnem causam quae est esse hominem, certa intelligentiae meta comprehendit. Bene itaque dictum est rationale, hoc nomen, perimere hominis vocabulum, quantum scilicet ad causam suae impositionis, cum videlicet nil queat homo existere ita, quod non sit rationale et affectum rationalitate. *Sicut enim rationale infinitam naturaliter impositionis causam habet, ita etiam rationalitas et quodlibet universale*. »

dont le prédicat tel puisse être faux: que puisse exister un homme qui ne serait pas nommé par « homme » et, donc, dont « homme » serait faux. S'il en allait autrement, il pourrait exister un homme dont « homme » serait faux, ce qui engagerait une logique inconsistante. Par ailleurs, nous avons noté avec Aristote que seuls les universaux sont prédicables de manière synonyme (« de subiecto »): pour cela, l'*impositor* se doit d'exclure que puisse exister un homme qui ne soit pas « *rationale et affectum rationalitate* ». Cela, il n'est pas possible de l'établir au niveau des individus actuellement nommés par les universaux en question: d'une part parce qu'on a vu qu'il est possible qu'existe un individu « homme » qui ne soit pas d'une capacité rationnelle existante – entendons: dont la capacité rationnelle est seulement possible (ce qui suffit à en faire un homme) sans être actuelle. D'autre part, parce qu'au sens propre nous ne sommes pas capables de penser de manière distincte (« discrete ») et actuelle une extension individuelle infinie. Comme le signale Boèce, « nullus intellectus infinita circumdat » : de là, il est impossible de manière effective de poser au niveau des *res nominatae* – c'est-à-dire au niveau des individus nommés – qu'il est impossible qu'existe un homme qui ne soit pas doté de cette capacité rationnelle individuelle-là. La procédure de vérification est sans fin : elle est ineffective. On comprend qu'il nous faudrait pour cela un pouvoir de discernement du possible et de l'impossible arbitrairement infini. La clause est donc ineffective. C'est et c'est seulement au niveau de la *causa* de l'imposition du nom universel et *non* des choses individuelles qu'il peut nommer qu'il est possible d'établir une relation de suppression nécessaire entre « *esse rationale* » et « *esse hominem* »*:*

> Bene itaque dictum est rationale, hoc nomen, perimere hominis vocabulum, *quantum scilicet ad causam suae impositionis*, cum videlicet nil queat homo existere ita quod non sit rationale et affectum rationalitate. Sicut enim rationale infinitam naturaliter impositionis causam habet, ita etiam rationalitas *et quodlibet universale***.**

Le propos d'Abélard est clair: le caractère définitionnel d'un prédicat s'établit au niveau du possible[1]; or, en termes d'individus, le possible est infini (aux dires même de Boèce et de toutes ses sources) et il n'y a donc pas d'intellection susceptible d'épuiser en acte en termes d'individus cette totalité « ouverte » et reconnue (non par Abélard mais par tout le monde) comme inépuisable. De là, au sens propre, il est impossible d'établir la relation de

[1] Puisqu'il établit avec le sujet dont il est vrai une relation de suppression *nécessaire***.**

suppression nécessaire entre le prédicable *de subiecto* et son sujet au niveau de la *res nominata* – au sens où pour Abélard comme pour Boèce les choses nommées sont toujours individuelles[1]. Parcourir une extension infinie pour reconnaître que de toute cette extension, il n'y a pas un seul individu qui n'ait la propriété « x », ne peut se faire qu'en un sens *idéalisé*. Et c'est cette idéalisation que nous allons avoir la rigueur de nommer : c'est bien au niveau du statut définitionnel d'objet – du concept définitionnel – et non directement au niveau des individus nommés que la relation de suppression nécessaire s'établit. Au sens propre, nous ne pouvons pas parcourir une extension individuelle infinie. De là, nous allons – *sans choix* – distinguer entre la *causa impositionis universalis nominis* qui est un certain statut d'objet (statut conceptuel, definitionnel: « esse hominem ») et la « res quae est homo », les choses individuelles appartenant à l'extension de l'universel en question: on comprend – si nous souhaitons être rigoureux – que la suppression de cette distinction impliquerait de notre part la détention effective d'une intellection actuellement infinie. Il est bien clair que si nous nous autorisons à admettre un pouvoir de discernement infini pour nos intellections – de manière explicite ou implicite – la totalité du problème des universaux et de la question de la distinction entre prédication substantielle et prédication accidentelle (qui est étroitement liée à ce problème) est simplement supprimée à la racine. Reste à savoir si la question consistant à déterminer comment un esprit infini (et non un esprit fini) peut se comporter pour gérer un domaine infini présente un quelconque intérêt (scientifique ou philosophique par exemple). La question intéressante est plutôt de comprendre comment un esprit fini peut gérer, du point de vue logique et plus largement scientifique, un domaine infini. De même, si contre Boèce et toutes ses sources, on pose que le nombre total des individus possibles est nécessairement fini, le problème est résolu simplement parce qu'il est supprimé[2]. Mais il est alors impératif de préciser explicitement que la théorie construite exclut que le nombre des individus possibles puisse être

[1] En théorie moderne des ensembles, on admet des infinis actuels et de différentes tailles – c'est-à-dire des ensembles infinis (tels qu'un ensemble est la totalité de ses membres, ce qui n'est possible que que si cette totalité est exhaustivement et donc *actuellement* donnée). Mais, en admettant cela, on admet en logique une ontologie beaucoup plus généreuse que celle sur laquelle fait fond l'aristotélisme (et bien plus encore n'importe quelle théorie nominaliste).

[2] Si le nombre des individus possibles est nécessairement fini, il n'y a pas d'objection (au moins théoriquement, sinon pratiquement) à poser que les noms particuliers peuvent faire ce que les noms universels font : montrer que quelque chose est présent ou absent dans tous les cas. Dans un univers fini, il n'y a pas de problème solide des universaux. Mais nous avons noté que pour toutes les sources d'Abélard (Platon, Aristote, Porphyre, Boèce), et probablement pour toute théorie logique épistémologiquement significative, les individus sont en nombre infini.

infini et, donc, d'ajouter que la théorie n'est applicable qu'à un domaine reconnu comme fini[1]. Clairement, on ne va pas reprocher à Abélard de tenter d'éviter ces deux clauses : soit un pouvoir de discernement infini, soit la restriction du domaine « in possibilitate naturae » à un nombre donné et fini d'individus. « Causa impositionis universalis nominis in se ipsa[2] infinita est *nec ullo rerum termino* inclusa ». De là, pour notre connaissance, il est impossible *itérativement* de réduire toute la *causa* qu'est le statut d'objet à une ou plusieurs choses individuelles. Il ne s'agit pas seulement de distinguer entre concept et objet – on a compris que la question ne se réduit pas à la question nominaliste de ne pas confondre les mots et les choses : le statut définitionnel est plus qu'un mot (« habet esse ex operatione naturae ») et plus qu'un simple signe tenant lieu d'une série d'individus; il s'agit, bien différemment, de réaliser pourquoi le concept est irréductiblement nécessaire à notre connaissance : lorsque nous voulons montrer que quelque chose est présent ou absent dans tous les cas, nous ne pouvons pas faire cela sans le support d'un concept, c'est-à-dire au niveau des individus et des noms ou signes individuels qui les nomment parce que, pour notre connaissance, ceux-ci sont en nombre infini et que « *de infinitis teste Platone nulla certa habetur doctrina* »*:* « *Opportuit igitur universalia inveniri, ut facerent, quod singula facere non poterant*. » Sachant cela, nous n'allons pas poser l'équivalence entre un nom universel et le statut conceptuel d'objet qui fonde son imposition et une simple liste de noms propres: la clause est ineffective et, si nous tenons compte de ce qui est effectivement réalisable ou ne l'est pas, nous allons reconnaître au statut définitionnel d'objet une consistance pour notre connaissance bien différente de celle d'un simple nom ou d'un simple signe mis pour une concaténation de noms singuliers. Pour Abélard, les noms universels remplissent un rôle – montrer que que quelque chose est présent ou absent dans tous les cas – que les noms particuliers ne peuvent pas remplir, parce que le nombre des individus est infini. De là, il est faux que tout le contenu « en lui-même infini » de la cause d'imposition du nom universel puisse être réduit à une ou plusieurs « res nominatae » : ce contenu total n'est « enclos en *aucune* limite de choses ». Aussi, pour notre connaissance et pour autant que nous soyons concerné par l'effectivité de la théorie proposée, il n'est pas possible de réduire

[1] Et donc n'a pas d'application significative en mathématiques, à commencer par l'arithmétique des entiers naturels (dont le domaine est axiomatiquement infini) et par toute théorie scientifique requérant l'arithmétique des entiers naturels.
[2] Et non dans telle proposition catégorique donnée.

tout le contenu du statut générique ou spécifique - « omnem causam quae est esse hominem » - à une ou plusieurs « res quae sunt homo »: itérativement l'extension individuelle de l'universel « homme » ne peut de manière effective et actuelle épuiser « omnem causam quae est esse hominem ». La différence entre « res » et « causa » est structurelle et irréductible (pour notre connaissance - il en irait tout différement pour une intelligence infinie). Comprenons qu'on ne peut pas exprimer une extension infinie en termes d'individus[1] et que le recours à une idéalisation proprement conceptuelle est irréductiblement nécessaire - irréductiblement, c'est-à-dire au sens où cette idéalisation n'est pas réductible sans confusion entre domaines fini et infini à la simple imposition d'un nom mis pour d'autres noms: la clause de réductibilité, quand le domaine concerné est reconnu comme inépuisable, est *verbale*. De là « esse rationale » ou « esse affectum rationalitate » sont prédicables *de subiecto* de Socrate, *ce qui n'est pas le cas* de « esse hoc rationale » ou « esse affectum hac rationalitate ». L'universel est nécessaire « si nous voulons montrer que quelque chose est présent ou absent en tous les hommes et par les noms particuliers nous ne pouvons pas faire cela […] ». La doctrine d'Abélard sur ce point est constante : elle n'a pas varié de la LI à la LNPS. Autrement dit, Abélard n'admet pas, pour notre connaissance, l'équivalence entre la prédication de l'universel et une concaténation des prédicats singuliers correspondants : ainsi le prédicat « esse rationale » est « de subiecto », ce qui n'est le cas d'aucun des prédicats individuels correspondants : « être affecté par cette rationalité A », « être affecté par cette rationalité B », etc… Le problème, c'est la question de l'effectivité de la clause, une question que soulève le recours aux trois petits points. Hao Wang fait remarquer :

> A general proposition and its coresponding logical product do not mean the same thing. (1) We cannot allways write out the product. (2) When we do write it out, we should add a clause to say that the product includes all the instances. (3) We can understand a general proposition without hearing of all its instances. (4) A general proposition means to refer to a totality of objects (say the totality of natural numbers) and its equivalence to the logical product of its instances depends on the assumption that every object in the totality has a (standard) name. (Hao Wang, "Logical Truth", in *From Mathematics to Philosophy,* 1974, p. 158.)

[1] Et en termes extensionnels et modernes, on est alors contraint d'admettre au nombre des objets des ensembles (et non seulement des individus).

. *Abélard et le nominalisme d'Ockham.*

Si on admet, avec P. Alféri, que chez Ockham, « il faudra toujours supposer la possibilité originaire d'une pure référence à cette série[1] comme une collection de noms propres », et que « tout signe commun est comme une collection de noms propres »[2], on comprend qu'avec Abélard on est très loin du nominalisme d'Ockham. Ce point nous paraît confirmé par Claude Panaccio :

> Dans sa théorie de l'induction, Occam autorise même le passage direct d'une conjonction de propositions singulières dont les sujets sont uniquement des pronoms démonstratifs à une universelle dont le sujet est un nom commun (« celui-ci court et celui-ci court, et ainsi de suite pour tous les singuliers, donc tout homme court »), *sans faire intervenir* [c'est nous qui soulignons] une prémisse intermédiaire qui affirmerait que l'énumération ainsi effectuée à l'aide de démonstratifs est bien celle de tous les signifiés du nom commun qui figure dans la conclusion: le passage est immédiat de la *série des démonstratifs* [c'est nous qui soulignons] au terme universel (Cl. Panaccio, *les mots, les concepts et les choses,* 1991, p. 178-179).

On a aussi : « On peut *toujours* [c'est nous qui soulignons] éliminer l'apparente référence à un ensemble au profit du renvoi *collectif* [c'est nous qui soulignons] à certains objets individuels, ceux notamment qui en sont les membres » [*op. cit.,* p. 45]. Cl. Panaccio souligne p. 57 que la perspective d'Ockham est « résolument atomiste ». Nous en concluons que, comme Ockham admet la réductibilité des démonstratifs aux noms propres (Cl. Panaccio, *op. cit.,* p. 179), le signifié d'un terme commun est bien réductible à une concaténation de noms propres (à un produit logique).

On peut nous objecter que Claude Panaccio, qui a bien compris que cette interprétation est totalement ineffective sur un domaine infini, récuse l'interprétation de l'universel comme un « liste ». Nous voudrions répondre de manière précise à cette objection, dans la mesure où on pourrait nous reprocher de faire des objections au nominalisme (en particulier à celui d'Ockham) qui n'ont pas vraiment lieu d'être et cela même si notre sujet n'est pas de comparer Abélard et Ockham, mais Abélard et Boèce. En particulier, nous voudrions montrer que quand on compare la reconstruction proposée par Cl. Panaccio de la sémantique des

[1] Pour laquelle suppose le nom universel.
[2] P. Alféri, *Guillaume d'Ockham, le singulier,* Paris, 1989, p. 334 et 273.

universaux d'Ockham et la sémantique d'Abélard, cette reconstruction apparaît comme assez énigmatique et, en tout cas, problématique. Cl. Panaccio écrit : « Une telle liste, en effet, n'est pas elle-même un terme - elle ne peut pas, par exemple, occuper la place de sujet ou de prédicat - à moins que ses éléments ne soient liés entre eux par un connecteur comme « et » ou « ou », et cela suffit déjà, sur le plan sémantique, à la différencier du terme général correspondant, qui, lui, n'est pas automatiquement une expression complexe et qui n'incorpore pas dans tous les cas des syncatégorèmes comme « et » ou « ou » » (Cl.Panaccio, *op. cit.* p. 250). Cette distinction est aussi la première distinction qu'Abélard fait entre un *totum universale* et un *totum integrum* (le *totum integrum* - c'est-à-dire une collection - n'est pas prédicable de ses parties, ce qui est le cas du *totum universale*). Mais on comprend bien que la distinction que fait ici Cl. Panaccio n'est pas une simple distinction formelle : il soutient qu'un terme général – fonctionnant comme une sorte de variable générale – ne peut pas être posé comme équivalent et, en ce sens, être posé comme réductible à la simple énumération des noms singuliers qu'il est suceptible de prendre pour « valeur »: cela peut difficilement passer pour une thèse nominaliste, c'est-à-dire pour une thèse relevant d'une théorie qui veut interpréter, selon Cl. Panaccio lui-même, la signification des termes généraux en termes purement extensionnels *et* n'admettre au nombre des objets extensionnels *que* des individus. Cl. Panaccio note que la « dénotation multiple » est « ce qui permettra [à Ockham] d'élaborer une sémantique purement extensionnelle *sans* avoir pour autant à reconnaître l'existence réelle des ensembles » (Cl. Panaccio, *op. cit.*, p. 26 ; nous doutons évidemment de l'effectivité d'une telle entreprise sur des domaines infinis). Soit la distinction entre terme général et extension individuelle plurielle (concaténation de noms singuliers) que fait Cl. Panaccio est *verbale* (purement linguistique) et le problème reste, en la rigueur des termes, intact - de fait, on pose une liste -, soit Ockham admet qu'un terme général n'est finalement pas réductible à la supposition pour l'individuel puisque sa généralité n'est pas équivalente à la liste de ses valeurs singulières. Il semble qu'ici le terme général ait une consistance propre bien différente de celle d'un simple signe supposant pour l'individuel (que cette consistance prenne la forme intensionnelle d'un concept - comme c'est le cas chez Abélard - ou extensionelle d'un ensemble, comme c'est le cas dans la logique moderne habituelle). C'est pourquoi l'argument de Cl. Panaccio pour évacuer l'idée de liste nous paraît ici, dans un contexte ockhamiste, très énigmatique. Le terme

général apparaît ici comme une variable suceptible de prendre une à une toutes les valeurs d'un domaine donné : la question *importante* est de savoir comment nous introduisons le domaine de variabilité du terme genéral lorsque le domaine considéré est infini. Cl. Panaccio concède que ce cas est celui de *tous* les universaux (c'est, donc, une question essentielle) et que, dans ce cas, le domaine ne peut être introduit par une liste de noms propres (« Elle [la signification du terme général] requiert donc en général une infinité de corrélats individuels dont l'énumération, évidemment, excède les capacités d'un locuteur normal » (*op. cit.,* p.249)). Cela paraît tout à fait évident. Mais, si on n'admet pas sur un domaine infini quelque chose comme un ensemble ou quelque chose comme un concept qui ne soit pas immédiatement réductible à une simple « dénotation plurielle » (c'est-à-dire en fait à la dénotation d'une pure pluralité individuelle - la *res multipex* de Boèce : « les prédicats dénotent chacun non pas une entité abstraite, mais plusieurs choses individuelles » (Panaccio, *op. cit.* p. 227)), comment fait-on - concrètement - pour introduire le domaine de variabilité en question, ce que font, notons-le, tous les mathématiciens avec le plus grand succès scientifique? Cl. Panaccio ne répond pas directement à cette question mais elle est assurément importante ; si aucun domaine de variabilité n'est défini, il est impossible d'*utiliser* la variable : comment déterminer ses valeurs possibles ? Nous n'avons pas trouvé de réponse claire à cette question dans le propos de Cl. Panaccio dans *Les mots, les concepts et les choses*. Concrètement, il semble que nous ayons besoin d'un concept dont la signification n'est pas ou en tout cas pas immédiatement « approchable » par les individus supposés. De même, si l'on veut donner une forme extensionnelle à ce qui se passe (ce qui paraît souhaitable en termes de rigueur), on voit mal comment on pourrait ne pas substituer à la liste, que récuse Cl. Panaccio à juste raison (et pour les mêms raisons qu'Abélard), le concept mathématique d'ensemble, qui est précisément introduit pour ce genre de cas.

Il faut délimiter le domaine de variabilité du terme général : Cl. Panaccio dit que cette délimitation ne peut pas être faite par une liste de noms propres et nous en sommes pleinement d'accord. Cependant, la question reste pendante : comment fait-on pour tracer ce cercle qui inclut les valeurs possibles de la variable et exclut les autres ? *Il en faut un*, même si, pour poursuivre l'image, ce cercle ne peut être qu'approché par le nombre infini des polygones susceptibles d'être inscrit en lui. Ici nous avons besoin d'un concept (au sens objectif, frégéen). Si nous supprimons tout

postulat d'infinité pour les individus, alors une liste de noms propres peut en droit, sinon en pratique, suffire. Le concept d'ensemble est « optionnel » tant qu'on s'en tient à un domaine fini (on peut toujours le supprimer): par contre, quand on passe à un domaine infini, il faut expliquer comment concrètement on peut poser une variable *sans* déterminer son domaine de variabilité par le recours au concept d'ensemble, qui, bien entendu, si on l'utilise doit être nommé (puisque Cl. Panaccio admet qu'il est impossible d'introduire ce domaine par une simple énumération). *Concrètement,* comment fait-on si on s'en tient à une interprétation strictement extensionnelle ? C'est à cette question qu'il faut pouvoir répondre si on veut s'en tenir – ce qui est le cas d'Ockham selon Cl. Panaccio – à une interprétation purement extensionnelle de la signification du terme universel. Au regard de l'analyse de Cl . Panaccio, la méthode pour tracer ce cercle sur un domaine infini sans passer par une énumération de noms propres *et* sans recourir à quelque chose comme un ensemble (ou à un concept au sens objectif, frégen et non au sens d'un signe supposant pour l'individuel), *tout en maintenant* une interprétation purement extensionnelle de la signification de l'universel *n'est pas claire*. C'est une énigme. Tracer un tel cercle sur un domaine infini sous cette triple contrainte (1°- pas de liste (pas de produit logique), 2°- pas d'ensemble et 3°- toute signification doit pouvoir s'interpréter extensionnellement) s'apparente d'assez près, nous semble-t-il, à la quadrature du cercle. Nous sommes en droit de douter de l'effectivité d'un tel programme. Il faudrait au moins ici quelque chose comme l'axiome de réductibilité de Russell, mais nous savons aujourd'hui que ce principe n'est pas probant, puisque la démonstration qui lui est associée dans l'Apendice B des *Principia* est inexacte (cf. Gödel, « Russell's mathematical logic », 1944, note 38). Pourquoi ne pas admettre la méthode extensionnelle (le concept mathématique d'ensemble) utilisée *avec le plus grand succès scientifique* par tous les mathématiciens ? Ainsi, le propos de Cl. Panaccio nous semble soulever plus de problèmes qu'il n'en résout. En particulier, Cl. Panaccio, d'un côté, laisse entendre que, pour déterminer le domaine de variabilité d'un terme général, il existe entre l'énumération de ses valeurs individuelles possibles (qu'il récuse) et l'usage de l'opérateur « ensemble de … » (qu'il récuse encore)[1], une *troisième méthode*, mais, d'un autre côté, il

[1] Etant, bien entendu, que si l'ensemble en question est introduit sans pouvoir l'être par l'énumération de ses membres, il n'est plus question de le réduire à une simple fiction logique : le concept d'ensemble est utlisé en tant que tel et donc doit être nommé au titre des objets extensionnels dans la théorie logique qui l'utilise comme tel. L'alternative est de ne pas dire ce qu'on fait.

ne dit nulle part en quoi cette méthode consiste. Or cette question est évidemment essentielle, puisque si on ne détermine aucun domaine de variabilité, la variable (le terme général) est évidemment inutilisable en logique : elle n'a aucune existence possible en logique. La première méthode est ineffective sur un domaine infini et la deuxième est innaceptable parce qu'elle tombe dans l'hypostase d'entités abstraites : s'il y a un tiers qui permette d'éviter à la fois ces deux écueils, nous aimerions tous le connaître ! Mais Cl. Panaccio sur ce problème précis-là n'en dit pas plus. La question d'une alternative à la détermination du domaine de variabilité d'un terme général par ce qu'on appelle aujourd'hui un produit logique, n'est nullement résolue (en tous cas, à lire Cl. Panaccio qui a vu le problème mais qui, de fait, ne le résout pas). Nous en concluons qu'il y a un problème, ici, qui est résistant et solide. Nous ne voyons pas ce qui peut venir remplacer de manière effective chez Ockham l'idée de produit logique (qui est bien présente chez lui comme le montre sa conception de l'induction) et Cl. Panaccio ne le montre pas, au-delà du constat du problème que cette interprétation de la signification de l'universel pose sur un domaine infini. Pour notre part, nous nous en tenons au concept de « dénotation plurielle » qui pose que l'universel ne dénote pas une entité abstraite mais plusieurs choses individuelles et nous persistons à demander comment cette sémantique est « gérable » quand le domaine est infini (étant entendu que, dans ce cas, le terme universel ne doit de manière effective dénoter toujours *aucune entité abstraite* – par exemple un ensemble ou un concept au sens frégéen) et nous contrastons cette sémantique de l'universel avec celle du prédicat universel qui « ponitur ad denotandum statum » proposée par Abélard. En particulier, si la signification de l'universel est entièrement réductible à la pluralité individuelle dénotée, il faut expliquer, à moins de ruiner le principe d'extensionnalité lui-même en posant que « n = n + 1 » est, finalement, vrai, comment cette signification (qui doit être univoque) peut ne pas varier en même temps que le nombre des individus dénotés, surtout dans le cas où l'on reconnaît avec Cl. Panaccio que cette variation numérique n'a pas de limite finie assignable (le nombre des corrélats individuels possibles de l'universel étant infini). Il nous semble que *soit* on pose un prinipe d'extensionnalité radicalement inconsistant (« n = n + 1 » ou « n = n - 1 » devenant des propositions *vraies* dans la logique construite) *soit* on admet que le signe en question a un fondement conceptuel qui n'est pas entièrement réductible à une pure « dénotation plurielle », c'est-à-dire à la simple dénotation de plusieurs choses

individuelles, puisqu'il est clair que la dénotation de « n » choses individuelles n'est pas identique à la dénotation de « n + 1 » choses individuelles, et ceci à moins de constuire l'extensionnalité sur la base d'un arithmétique inconsistante, ce qui est clairement et pour tout le monde inacceptable. Si l'on dit que la dénotation plurielle s'applique à la totalité infinie des corrélats individuels possibles, nous retombons dans le dilemme déjà examiné : nous ne voyons pas comment de manière effective une pluralité infinie qui ne soit pas une multiplicité inconsistante mais qui soit *unifiable*[1] (bien qu'infinie) peut être introduite sans utiliser, *en fait,* l'opérateur « ensemble de… » et sans poser le discernement d'un concept dont cet ensemble soit l'extension. Par ailleurs, il est clair qu'il n'y a pas de variable sans détermination d'un domaine univoque de variabilité. Il faut, donc, montrer comment on peut unifier une pluralité infinie sans recourir à ces entités abstraites, qui, si elles sont utilisées, doivent impérativement être *nommées* et Cl. Panaccio ne le montre pas. Or, nous ne voyons pas comment cette question peut ne pas se poser surtout si l'on admet que

> [la signification des termes généraux ordinaires] *requiert*, donc, en général, une infinité de corrélats individuels […] (Cl. Panaccio, *op. cit.,* p. 249 ; c'est nous qui soulignons).

En fait, nous pensons plutôt qu'Ockham n'accorde pas suffisamennt d'attention aux difficultés logiques spécifiques que rencontre une théorie lorsqu'elle est confrontée à un domaine posé comme explicitement infini. Le domaine épistémique qui intéresse Ockham est plus celui du langage ordinaire (comme le reconnaît P. Alféri) qu'un domaine scientifiquement constitué (et, particulièrement, les mathématiques), ce qui est le fait courant dans la scolastique latine (y compris, donc, chez Abélard), mais qui a des conséquences importantes dans la théorie logique construite. Et nous remarquons que la théorie d'Abélard tient compte beaucoup plus directement et explicitement de ce problème (épistémologiquement fondamental). Il nous semble que c'est lui rendre justice que de le souligner. Abélard est attentif à cette question de l'infinité, parce que sa problématique *centrale* est la question de l'effectivité de la théorie construite (plutôt qu'une attention directe aux conditions de possibilité de la connaissance mathématique – Abélard appartient aussi à la scolastique latine) : une théorie effective est une théorie qui explique comment un esprit fini peut gérer épistémiquement un domaine infini. Mais, de fait, c'est aussi le problème fondamental de la philosophie des

[1] I.e. déterminable univoquement.

mathématiques. Le souci d'Abélard n'est pas de montrer à toute force que le singulier suffit à fonder toute la connaissance humaine ; il s'agit, différemment, pour lui de constuire une théorie qui respecte une exigence d'effectivité : par exemple, le domaine extensionnel total d'un prédicat universel est pour lui (comme pour Ockham *d'après* Cl. Panaccio) infini ; comment un esprit fini et non omniscient peut-il gérer de manière épistémiquement effective un tel domaine ? Abélard répond qu'il faut distinguer entre la cause d'imposition de l'universel qui est en elle-même infinie - soit le *status* « être X » - et la ou les *res nominatae quae sunt X* auxquelles cette cause n'est pas pour notre connaissance effectivement réductible. Il n'est pas question ici de dénotation plurielle et la raison en est claire : le nom universel en position prédicative « ponitur ad denotandum statum ».

Cl. Panaccio envisage ensuite le problème connexe de la ressemblance avec les inconvénients classiques remarqués par Russell, ou d'une autre manière par Goodman, dans le cadre d'une ontologie réduite à l'individuel. Finalement Cl. Panaccio veut montrer que la « cospécificité » n'implique rien *in re* qui ne soit singulier : « Il n'y a pas en dernière analyse d'autre cause à demander pour expliquer la subsomption de deux choses (ou de deux parties de choses) maximalement similaires sous un concept commun sinon que *chacune est ce qu'elle est*, *point* [c'est nous qui soulignons]» (Cl. Panaccio, *op. cit.* p. 266). On a vu que cette cause est précisément ce qu'Abélard nomme *status* et qu'elle n'est « enclose en aucune limite de choses ». On a vu (au chapitre III) que la thèse qu'énonce Cl. Panaccio est connue d'Abélard et qu'elle est, pour lui, entièrement énigmatique et, finalement, inacceptable : premièrement, cette thèse (que A. de Libera appelle le « principe de La Boétie ») ressemble d'assez près à une simple pétition de principe qui résout le problème de la connaissance en posant simplement et *a priori* qu'il est toujours déjà résolu : le problème ne se pose tout simplement pas – point. De plus et pour ce qui concerne Abélard, le principe est *faux* : « *In se* [Socrates] autem potius diversus est ab [Platone] » (LI, éd. Geyer, p. 16^{7-8}, point longuement analysé au chapitre III). Une réalité absolument singularisée et isolée de son contexte (en particulier perceptif) est assurément une *abstraction* : rien de tel n'est immédiatement donné à l'expérience. On a vu que pour Abélard (comme l'admet aussi Spinoza par exemple) pour identifier numériquement, de manière concrète et effective, un objet, il faut pouvoir le différencier numériquement (sans ambiguïté) d'au moins un autre, et, pour cela, il faut impérativement pouvoir ramener ces deux

items sous une détermination *commune* : il faut avoir « 2x1 », deux fois *le même*. En effet, ne peuvent être co-numérés que des objets ramenés sous une détermination commune (sans quoi, bien entendu, on n'aura jamais « deux fois *un* » et on ne pourra pas dénombrer). C'est une constatation « basique » que Jean Piaget fait aussi d'abondance dans l'étude de la genèse de la maîtrise par l'enfant des concepts logico-mathématiques fondamentaux (cf. par exemple, Jean Piaget, « Epistémologie des mathématiques – les données génétiques » in *Logique et connaissance scientifique,* Gallimard, 1976, p. 403 – 422 ; cf. aussi p. 375-398). Identifier est séparer (« *dis*cernere »), Abélard ne cesse aussi de le souligner et cette séparation suppose que les deux *items* se détachent sur un fond *commun* : « n x 1 (esse tale) ». Ce discernement de l'individuel dans sa séparation numérique ne va pas de soi et n'est pas *immédiatement* et *non problématiquement* donné (l'inférence, comme on l'a vu au chapitre II, de la diversité déictique (*diversitas essentiae*) à la diversité extensionnelle (*diversitas numero*) étant fausse) : pour penser un objet dans sa séparation numérique - comme « un » de manière non-ambiguë - nous avons besoin indissociablement et en même temps 1°) de la pluralité numérique (et, donc, du concept extensionnel de nombre qui n'est pas un concept empirique) et 2°) de pouvoir ramener (avec vérité) cette pluralité sous une détermination commune de manière à avoir « 2x1 », « 3x1 »… « n x 1 » « être tel ». En un mot, pour penser un objet dans sa séparation individuelle nous avons besoin de compter et pour compter nous avons besoin d'un concept « spécifique ou générique » (un statut définitionnel d'objet) : la condition du discernement individuel d'un objet – dans sa séparation numérique, non-ambiguë – est la possibilité de le ramener avec d'autres sous un même statut d'objet de manière à avoir « n x le même » tel que « 1 + 1 = 1 » est toujours faux. La *déixis* est une condition nécessaire mais *insuffisante*. En particulier, il est clairement complètement impossible de fonder sur une seule diversité de *déixis* un principe d'extensionnalité (nécessaire à la logique) consistant. Donc, pour Abélard, la pluralité et la possibilité de ramener cette pluralité sous une détermination *commune* sont *déjà* requises, dans les faits et concrètement, *ne serait-ce que* pour identifier numériquement (sans ambiguïté) tel étant - telle *essentia* - en tant que « res personaliter sive numero discreta », c'est-à-dire en tant qu'objet extensionnel. On a là un travail cognitif complexe, pour obtenir l'idée extensionnelle d'objet, qui, lorsqu'on s'efforce de l'analyser, engage le concept de nombre naturel – qui est tout sauf simple et immédiat – et le problème cognitif et philosophique,

complexe lui aussi, de la reconnaissance concrète de l'unité d'une multiplicité (particulièrement lorsque cette multiplicité n'est pas effectivement énumérable). Ce travail semble requérir au minimum deux concepts mathématiques fondamentaux (et qui sont tout sauf empiriques) : le concept de nombre naturel (tel qu'explicité par les cinq axiomes de Peano) et l'opérateur (riche et complexe) « ensemble de… » (tel qu'explicité dans l'axiomatique de Zermelo-Fraenkel). Maintenant un usage « naïf » et intuitif de ces deux concepts est évidemment possible, mais cela ne signifie pas qu'ils aillent de soi et que leur analyse soit inutile. Le principe posé par Cl. Panaccio dit que « Toute chose est *par elle-même* identique ou différente d'une autre » (« omnis res *per se* vel est eadem vel diversa ab alia ») (Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux,* 1996, p. 414). En fait, ce « principe de la Boétie » (qui pose que le discernement en question va de soi et est immédiat) *occulte* ce travail cognitif complexe en le *projetant* simplement et non-problématiquement dans les choses mêmes. Nous retombons sur la pétition de principe signalée plus haut.

On peut, enfin, argumenter comme le fait A. de Libera (dans la *Querelle des Universaux,* 1996, p. 385-389) en posant que tout compte fait la relation de similitude qui semble requérir la pluralité et qui fait problème dans les théories empiristes de la ressemblance n'est finalement pas fondamentale pour l'abstraction de l'espèce. Cl. Panaccio note, en effet que « pour Ockham, au contraire, une seule rencontre avec un objet blanc doit suffire à provoquer en moi la formation du concept (spécifique) de blancheur » (Cl. Panaccio, *op. cit.* p. 257). Ockham soutient que pour l'abstraction de l'espèce un échantillon unique suffit, ce qui n'est pas le cas, soutient-il encore, pour le genre. On n'a jamais noté à notre connaissance que Boèce soutient exactement la même thèse (A. de Libera dit au contraire que, seul, Duns Scot a approché cette thèse (*La querelle des universaux,* 1997, p. 387)). Nous avons montré au chapitre II que cette thèse différentielle sur l'abstraction de l'espèce et l'abstraction du genre, qui est aussi présente, comme nous l'avons établi au chapitre II, chez le « réaliste » Boèce, *suppose* le discernement de concepts spécialissimes *absolus* (puisque la clause ne peut s'appliquer, selon Ockham lui-même, aux espèces subalternes, il faut obtenir des espèces absolument spécialissimes : le « concept du genre n'est jamais abstrait à partir d'un seul individu », Ockham, *Quodlibet* I, *quaest.* 13). Nous avons montré que si le nombre des individus possibles est posé comme infini – ce qui est le cas pour toutes les sources d'Abélard comme pour celles d'Ockham –, alors le discernement de concepts qui soient

spécifiques et qui ne soient pas genres (c'est-à-dire qui soient tels qu'il soit exclu que les individus qu'ils signifient *puissent* différer définitionellement) exige *nécessairement* une intellection infinie et c'est bien pourquoi Abélard refuse de poser des concepts spécialissimes *in natura* mais seulement *ex actu rei,* soit la clause « phoenix », donc. Ockham sait que tel terme spécifique - « homme » par exemple - ne peut être subalterne et ainsi ne requiert pas la pluralité : Socrate suffit à son abstraction, ce qui n'est pas le cas du concept générique et subalterne « animal » qui, lui, requiert la pluralité. Il pose, donc, le discernement immédiat et non-problématique pour nous de concepts absolument spécialissimes. Nous posons simplement la question suivante : comment fait-il ? Comment sait-il qu'un concept ne peut être générique ? Kant, par exemple, écrit :

> Concernant la détermination des espèces et des genres, on peut donc faire valoir la loi suivante : *il y a un genre qui ne peut plus être espèce, mais il n'y a pas d'espèce qui ne doive plus pouvoir être genre* (souligné par Kant *in Logique,* trad. L. Guillermit, 5° éd., 1997, p. 107).

Kant (comme Leibniz) pense que poser des espèces absolument spécialissimes est *impossible* en dehors de la détention effective d'un savoir absolu (d'un savoir absolument dernier sur la réalité : un savoir qui ne peut être qu'actuellement infini dans un univers où le nombre des individus possibles est posé comme infini, ce qui est le cas chez Ockham selon Cl. Pannaccio). Que tous les médiévaux posent des termes spécialissimes absolus est faux : Abélard au moins ne le fait pas. Aussi nous sommes en droit de douter de l'*effectivité* de la théorie ockhamiste de l'abstraction de l'espèce à partir d'un unique individu. Il nous semble au moins douteux que dans les faits les choses se passent ainsi. Les universaux ne sont peut-être pas aussi aisément réductibles à la seule donnée de la singularité ! Cette idée suppose la détention actuelle d'un concept absolument dernier - spécialissime *in natura,* dit Abélard - de la réalité : c'est une idée qui ne nous semble pas respecter le *fait* du caractère essentiellement ouvert et inachevé de la connaissance humaine. Aussi comme la thèse de l'abstraction de l'espèce à partir du singulier n'est applicable qu'aux espèces qui *ne peuvent pas* être genres, elle est, dans les faits, impossible à respecter dans un univers infini sans poser une intellection arbitrairement infinie. En effet, si « spécialissime » s'entend seulement *ex actu rei,* alors un prédicat qui dans l'état actuel des choses n'est pas « prédicable *de differentibus numero in quid* avec vérité » (la définition de l'espèce spécialissime, selon Porphyre), comme c'est le cas de « phoenix »,

n'est pas un prédicat spécifique (si on limite le critère à la pluralité *actuelle*). D'où il résulte qu'*ex actu rei* un prédicat qui n'est actuellement prédicable que d'un objet au plus, n'est pas un prédicat universel et, donc, n'est pas un prédicat spécifique : sa prédicabilité *de pluribus numero* doit être exemplifiée dans au moins une proposition *vraie* – de là, la pluralité *n'est pas éliminable si l'on s'en tient à l'actuel* (c'est pourquoi le nom appellatif « phoenix » n'est pas en logique un prédicat universel pour Abélard puisqu'il n'admet pas d'universel *in natura*). Il faut, donc, entendre les distinctions entre prédicats singulier, spécifique et générique *in possibilitate naturae,* comme le dit Abélard. Autrement dit, la clause qui abstrait l'espèce à partir d'un échantillon unique ne peut s'établir sur le domaine de l'actuel, parce que si le départ entre prédicat particulier et prédicat universel se fait au niveau des extensions actuelles, la pluralité extensionnelle de l'universel est irréductible. Donc, la clause qui supprime pour l'espèce la pluralité ne peut valoir que sur le domaine du possible (c'est-à-dire au sens où « phoenix » est un universel, i.e avec une pluralité extensionnelle éventuellement purement virtuelle), mais comme cette clause ne vaut – selon Ockham lui-même (qui ne fait que suivre ici Boèce) – que pour les espèces qui ne peuvent pas être être genres, il faut pouvoir être à même d'identifier des espèces non pas actuellement spécialissimes, mais spécialissimes *in possibilitae naturae*. Donc, la clause différentielle sur l'abstraction de l'espèce (qui ne requiert pas la pluralité) et l'abstraction du genre (qui la requiert) ne peut s'établir que sur le possible, soit *in natura*, et non *ex actu rei* (où la pluralité n'est pas moins requise pour l'espèce que pour le genre) : elle suppose, donc, et ceci de manière *nécessaire,* la position d'espèces non pas actuellement spécialissimes mais spécialissimes sur la totalité du possible, c'est-à-dire la position pour notre connaissance de concepts non pas actuellement mais absolument derniers de la réalité. Si l'on s'en tient à l'actuel, « phoenix » n'est pas un terme spécifique et la pluralité n'est pas moins irréductible pour l'espèce que pour le genre. C'est seulement si la différence entre prédicats spécifiques et prédicats génériques peut être établie *in possibilitate naturae* que la pluralité peut être supprimée pour l'espèce : en effet, il ne peut y avoir abstraction de l'espèce à partir d'un seul individu qu'au sens où « phoenix » est un terme spécifique, c'est-à-dire au sens où la pluralité extensionnelle de l'universel ne nécessite pas d'être exhibée dans une proposition *catégorique* vraie. C'est, donc, uniquement sur le domaine du possible, où l'extension plurale de l'espèce peut n'être que virtuelle, que la

clause peut s'établir. La clause posant l'abstraction à partir d'un échantillon unique - soutient Ockham en suivant Boèce - n'est applicable qu'aux espèces qui ne peuvent pas être genres. Comme la clause n'est applicable que sur le domaine du possible et que sur ce domaine elle n'est applicable qu'aux espèces qui ne peuvent être genres et donc subalternes, elle suppose nécessairement le discernement d'espèces non pas actuellement spécialissimes mais spécialissimes *in possibilitate naturae.* Cela revient à poser le discernement de concepts absolument spécialissimes, absolument derniers, de la réalité. La clause enfreint la loi posée par Kant (et Leibniz) et est clairement *inutilisable* si l'on admet en logique un postulat d'infinité pour les individus, ce qui est le cas de toutes les sources d'Abélard et d'Ockham, et d'Ockham lui-même *selon Cl. Panaccio*. Mais est-il si clair qu'Ockham pose un postulat d'infinité pour les individus ? S'il ne le fait pas (comme c'est le cas d'un grand nombre de théories nominalistes), notre objection tombe ; mais s'il pose un postulat d'infinité, nous ne voyons pas comment la difficulté susmentionnée peut être évitée. Le problème, en réalité, est résistant et est toujours le même : le passage d'un domaine « petit » et fini (le domaine concerné par le langage ordinaire) à un domaine infini - un domaine épistémologique engagé dès que les mathématiques (classiques) et les théories scientifques qui les mobilisent sont concernées - pose des problèmes logiques *spécifiques* qu'on ne peut pas passer sous silence et qui sont un obstacle à l'effectivité des différentes théories nominalistes connues, y compris la théorie d'Ockham, en tout cas dans la formulation qu'en propose Claude Panaccio. Les progrès proprement scientifiques faits en logique au vingtième siècle – particulièrement les différents théorèmes de limitation – ont montré que les difficultés rencontrées par une théorie logique lorsqu'on passe d'un domaine fini à un domaine infini sont structurelles et absolument essentielles[1]. Nous ne voulons pas nier qu'Ockham ait joué un rôle capital – en particulier critique – au quatorzième siècle dans les évolutions structurelles qui se sont déroulées alors en philosophie (mais nous croyons, au contraire, que c'est le cas) mais reconnaissons que sa philosophie en tant que théorie positive n'est pas exempte de difficultés persistantes et au moins notables. Au-delà de l'importance historique centrale à la fois d'Abélard au douzième siècle et d'Ockham au quatorzième siècle, cette

[1] Sur la difficulté des nominalismes contemporains à prendre en compte de manière effective un postulat d'infinité pour les individus et à s'y tenir, cf. l'article sur Goodman et Quine de Hao Wang, « What is an individual ? » in *From Mathematics to Philosophy,* 1974, p. 416-424 et la discussion par Hao Wang du débat que celui-ci a eu avec Quine sur ce problème fondamental en logique dans *Beyond Analytic Philosophy,* 1986.

confrontation entre la sémantique des universaux d'Abélard et celle d'Ockham (dans la reconstruction proposée par Claude Panaccio) nous semble révéler un fait de structure : tous deux, Abélard comme Ockham, ont l'ontologie boécienne, une ontologie réduite à l'individuel ; et, dans ce cadre, on a le dilemme suivant : soit (Abélard) on a égard aux spécificités extensionnelles du domaine du possible (l'infinité des individus possibles) et on est conduit à admettre une forme d'autonomie pour des entités intensionnelles (les statuts) par rapport aux entités extensionnelles (les *res* individuelles) ; la logique construite fonctionne sur un domaine infini mais n'est plus exclusivement extensionnelle et accorde une place importante aux intensions (les statuts); soit (Ockham), on exige une logique de part en part extensionnelle (ce qui est évidemment souhaitable en termes de rigueur), mais du fait qu'on ne reçoit au nombre des entités extensionnelles toujours que des *res* individuelles, la logique construite rencontre des problèmes d'effectivité évidents dès que le domaine concerné est explicitement posé comme infini. De ce dilemme, il nous semble qu'il est impossible de sortir dans le cadre d'une ontologie réduite à l'individuel (c'est-à-dire dans le cadre d'une théorie où les seules entités extensionnelles admises en logique sont des entités individuelles). La seule manière de poser une logique *extensionnelle* fonctionnant de manière effective sur des domaines infinis (ce qui est le pain quotidien des mathématiques et de la science en général) est d'admettre au nombre des objets (extensionnels) des ensembles. Paradoxalement, la confrontation entre Abélard (avec les avantages de la théorie d'Abélard : l'effectivité sur des domaines infinis) et Ockham (avec les avantages de la théorie d'Ockham : l'exigence d'une logique fondamentalement extensionnelle) montre, si l'on tient aussi compte des inconvénients des deux doctrines (Abélard : le statut des intensions ; Ockham : l'absence d'effectivité sur des domaines infinis), pourquoi la théorie des ensembles est un progrès scientifique *structurel*. Il semble y avoir une sorte de principe de compensation : ce qu'Ockham gagne du côté de l'extensionnalité (et, donc, de la rigueur), il le perd du côté de l'effectivité (on ne sait plus très bien comment la théorie peut encore fonctionner sur des domaines reconnus explicitement comme infinis) et on peut argumenter que ce qu'Abélard gagne en effectivité, il le perd en rigueur (par l'importance d'entités purement intensionnelles : les statuts). La question est de parvenir à concilier rigueur et effectivité et la théorie des ensembles n'est certainement pas une mauvaise réponse à cette question. Mais, quoi qu'il en soit (et peut-on

ajouter : à la décharge d'Abélard), l'adoption d'un principe de compréhension universel, c'est-à-dire l'expression en termes extensionnels de tout concept est, comme nous l'apprennnent les antinomies logiques découvertes au début du vingtième siècle (celle de Burali-Forti, celle de Russell en particulier), strictement impossible. En ce sens, même dans le cadre de la théorie des ensembles, tous les concepts ne peuvent pas être exprimés extensionnellement. Le curseur entre les extensions (les objets) et les intensions (les concepts) peut se déplacer mais la distinction est impossible à abolir et, en ce sens précis-là, elle est *objective.* Nous achevons là notre comparaison entre Abélard et Ockham pour revenir à la théorie propre d'Abélard.

La théorie de la proposition d'Abélard est très éloignée de ce qu'on appelle aujourd'hui un « atomisme logique » et on ne trouve pas de théorie de ce genre chez Abélard pour des raisons – la cause d'imposition de l'universel est « in se ipsa infinita » – qui semble anticiper les raisons pour lesquelles Wittgenstein renoncera à l'atomisme logique de son *Tractatus logico-philosophicus*.

> In his lectures of 1930-1933, Wittgenstein came to appreciate the two basic mistakes in the *Tractatus*, probably under the impact of Brouwer. The first of these concerned atomic propositions. « He said that both he and Russell had the idea that non atomic propositions could be « analyzed » into atomic ones, but that we did not yet know what the analysis was… His present view was that it was senseless to talk of « final analysis » ». He was willing to take in any context unanalyzed (rather than unanalyzable) propositions as atomic. The second important mistake was his analysis of general propositions as conjunctions. « He said he had been misled by the fact that (x)Fx can be replaced by Fa & Fb & Fc having failed to see that the latter expression is not allways a logical product, that it is only a logical product if the dots are what he called « the dots of laziness »[1].

On dit souvent que la logique d'Abélard est une logique de la signification mais n'est-il pas philosophiquement plus significatif de remarquer qu'Abélard *ne fait pas* les deux erreurs que Wittgenstein identifie dans son propre *Tractatus* et qu'il ne les fait pas parce qu'il prend au sérieux la clause qui pose le nombre infni des individus possibles et refuse de confondre domaine fini (la nomination actuelle de l'universel dans telle catégorique) et domaine infini – le domaine *in possibilitate naturae* sur lequel peut

[1] G. E. Moore, *Mind,* vol. 62, 1953, p. 436 et Hao Wang, "Russel's Logic and Some General Issues", in *From Mathematics to Philosophy,* 1974, p. 118.

seul s'établir la cause d'imposition de l'universel et la prédicabilité *de subiecto* (c'est-à-dire une relation de suppression nécessaire entre les prédicats) *: « Sicut enim rationale infinitam naturaliter impositionis causam habet, ita etiam et quodlibet universale»* ? Une théorie des universaux doit-elle pour être moderne faire ces deux erreurs ? De là, il est important de noter qu'Abélard pose que les universaux ne sont pas réductibles à une concaténation de noms propres et que compte-tenu du caractère infini du domaine sur lequel s'établit la prédication définitionnelle (*de subiecto*) les universaux remplissent une fonction logique et épistémique rigoureusement irréductible à ce que peut faire un nom individuel ou une collection de noms individuels. Ce point est textuel et constitutif de la théorie de l'universel d'Abélard (puisqu'il s'applique à « quodlibet universale »). On n'a donc pas d'autre choix que d'intégrer ce point à la description et à l'analyse de la théorie de l'universel d'Abélard[1].

. Aucune propriété particulière n'est substantielle.

Qu'aucun prédicat individuel ne puisse être prédiqué *de subiecto* et qu'ainsi « hoc rationale » ne soit pas prédicable définitionellement de « Socrates » est un point explicitement soutenu dans la LI comme dans la LNPS. Abélard n'a pas varié sur ce point. La clause est déjà soutenue dans la LI :

> Mais que dirons-nous de « ce doué de raison » : est-il accidentel ou substantiel ? Mais accidentel, il ne peut pas l'être pour la même raison que « doué de raison ». En revanche, s'il est substantiel, il faut demander : à quoi ? (…) Si quelqu'un veut que « ce doué de raison » soit substantiel à « cet homme », de même que « doué de raison » l'est à « homme » et est dit de lui définitionnellement [de subiecto], […], cela ne peut pas tenir. […] Rien n'est substantiel à l'individu sinon l'espèce et ce qui est substantiel à l'espèce. […] De là, nous ne concédons en aucune façon que « ce doué de raison » soit substantiel à « cet homme », *ni [qu'il soit] une difference substantielle* […]. En effet, [l'homme] n'est pas dit « animal formé par cette rationalité-ci » mais « animal formé par la rationalité ». Il ne faut pas s'étonner que, si « ce doué de raison » est prédiqué de

[1] Donc Abélard ne soutient pas cette thèse d'Ockham reformulée ainsi par Claude Panaccio : « On peut toujours éliminer l'apparente référence à un ensemble au profit du renvoi collectif à certains objets individuels […]. » Ceci dit, Abélard n'a pas le concept (extensionnel et mathématique) d'ensemble mais seulement le concept intensionnel de *status* – « esse X » - statut qui est la dénotation d'un universel en position prédicative (Cf. *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 63, p. 64) et dont l'extension totale « est en elle-même infinie ».

> « cet homme », il ne le soit ni substantiellement ni accidentellement. En effet, c'est le cas de plusieurs autres prédicaments qui ne sont ni l'un ni l'autre comme lorsqu'on dit « cet animal est doué de raison ou est homme » ou « cet animal rationnel est un animal mortel ou un non-cheval [1]» [2].

La position d'Abélard, dans la LI, est donc, que « hoc rationale », n'est ni prédicable accidentellement, ni prédicable substantiellement. Il n'est pas prédicable accidentellement parce que la rationalité n'est pas une forme accidentelle, mais on ne peut pas en conclure, pour autant, qu'il désigne une différence substantielle qui appartiendrait nécessairement à Socrate (« Unde hoc rationale *nullo modo* huic homini substantiale *concedimus* nec substantialem differentiam […] »). Son statut du point de vue de la prédication *de subiecto* ou *in subiecto* apparaît donc comme aporétique : même si nous admettons que dans « hoc rationale » c'est la même « natura sive proprietas » qui est visée que dans « rationale » - ici « discrete », là « indiscrete » -, nous n'avons pas, pour les raisons que nous avons évoquées plus haut, de méthode modérément effective pour attribuer la prédicabilité *de subiecto* à un nom propre (au nom singulier : « hoc rationale » ou « affectum hac rationalitate » qui est l'exact équivalent pour Abélard d'un nom propre). Son statut du point de vue de la division des prédicables en prédicables *de subiecto* et en prédicables *in subiecto* apparaît comme indécidable. Comprenons que si on peut écarter du nombre des prédicats accidentels « hoc rationale », on n'est pas plus avancé pour autant : on ne peut le compter au nombre des prédicats substantiels sans disposer de manière effective d'une intellection infinie. Pour notre connaissance, il est nécessaire que Socrate pour

---

[1] Dans tous les cas cités par Abélard la prédication ne peut être *de subiecto* parce que dans les termes-sujets (« cet animal », « cet animal rationel ») le sens des prédicats (« doué de raison » ou « homme » pour « cet animal », et « animal mortel » ou « non-cheval » pour « cet animal rationnel ») n'est pas nécessairement compris : c'est également le cas de « Socrates » et de « hoc rationale ». Dans le sens de « Socrates » (soit « hic homo ») est nécessairement compris « homme » et donc « animal doué de raison » mais non « animal doué de cette faculté rationnelle-là ». Voilà pour la sémantique des noms, mais cette sémantique s'appuie sur une raison de fond – on l'a vu – : l'universel n'est pas réductible au nom propre ou à une collection de noms propres en raison de l'infinité des individus possibles.

[2] LI, éd. Geyer, p. 86^{1-34} : « Sed quid dicemus de hoc rationali, utrum scilicet sit accidentale vel potius substantiale ? At vero accidentale eadem causa quam rationale esse non potest. Si vero substantiale sit, quaerendum : cui ? […] Si quis autem hoc rationale ita huic homini velit esse substantiale, sicut rationale homini et de eo quoque dici ut de subiecto, id est praedicari in substantia, […], non potest stare. […] Praeterea nil est substantiale individuo praeter speciem vel quod speciei est substantiale.[…] Unde hoc rationale nullo modo huic homini substantiale concedimus nec substantialem differentiam […].Non enim dicitur animal formatum hac rationalitate, sed animal formatum rationalitate. Non est autem mirabile, quod si hoc rationale de hoc homine praedicatur, neque in substantia dicatur neque secundum accidens. Plura enim sunt praedicamenta, quae neutrum, veluti si dicatur « hoc animal est rationale vel homo » vel « hoc animal rationale est animal mortale vel non-equus ». »

être homme soit doué de raison – c'est-à-dire appartienne à l'extension possible de « rationale », une extension infinie et donc « nec ullo rerum termino inclusa ». Autrement dit, pour notre connaissance, c'est-à-dire au vu de la connaissance que nous avons du statut définitionnel d'objet « être un homme », nous savons que Socrate doit nécessairement être doué de raison, mais que cette capacité rationnelle soit nécessairement la capacité rationnelle « a » à l'exclusion de toutes les autres, la connaissance que nous avons du statut d'homme ne nous l'apprend pas : il faudrait pour cela que nous puissions transformer « omnem causam » en une liste exhaustive de noms propres et c'est précisément ce que nous ne pouvons pas imaginer puisque pour notre connaissance le nombre des individus possibles est infini. De là, nous ne pouvons convertir l'appartenance *nécessaire* de Socrate à l'extension possible de l'universel « rationale » - c'est-à-dire le fait logique et épistémique de la prédication *de subiecto* - en une proposition posant ontologiquement l'appartenance nécessaire de cette propriété-là désignée par le nom propre « haec rationalitas » à Socrate. La conversion est *fausse*. La première proposition[1] est vraie et la seconde[2] est fausse. Que Socrate possède une capacité rationnelle « possible » est nécessaire, mais qu'*in actu existendi,* il possède celle-ci plutôt que celle-là est *pour notre connaissance* (c'est-à-dire pour un pouvoir de discernement qui n'est pas arbitrairement infini) *contingent.* Donc, nous savons que Socrate pour être homme doit posséder nécessairement une faculté rationnelle, mais une faculté rationelle quelconque, c'est-à-dire qu'il doit appartenir à l'extension de l'universel « rationale » dont la nomination se fait « *indiscrete* », mais nous ne pouvons pas affirmer que cette rationalité quelconque soit nécessairement la rationalité « a » : de là ce qui est vrai de la variable « x », n'est pas vrai de la constante « a », et encore de la constante « b », et puis encore de la constante « c » - il y en a une infinité et, donc, *nous ne savons pas* et nous ne pouvons pas imaginer déterminer laquelle est nécessairement la rationalité « x » sans laquelle Socrate ne peut être homme, c'est-à-dire la rationalité qui appartient à Socrate telle que sa suppression détruirait Socrate. L'appartenance de « Socrates » à l'extension de l'universel « rationale » et la vérité de la proposition qui affirme cette appartenance doivent nous suffire et le fait est que cela suffit à notre science. Ce que nous savons c'est que Socrate est homme et

[1] Qui affirme que dans « Socrates est rationale » le prédication est « de subiecto » (telle que sa suppression supprime le sujet).

[2] Qui affirme que dans « Socrates est hoc rationale vel affectum hac rationalitate », la prédication est « de subiecto ».

que « si non est rationale, non est homo » mais, pour notre connaissance, nous ne pouvons pas remplacer dans cette conditionnelle les prédicats universels « rationale » et « homo » par les noms propres « hoc rationale » et « hic homo » et préserver la vérité (c'est-à-dire la nécessité) de la conséquence. De là, pour notre connaissance, ce qui est vrai de l'universel « rationale » ne l'est d'aucun des noms individuels correspondants. Pour autant que notre connaissance soit concernée, il est à la fois contingent que Socrate soit homme par cette rationalité-là plutôt que par cette autre et nécessaire que Socrate soit « rationale ». De là, les universaux sont irréductiblement nécessaires à toute prédication définitionnelle. Voilà ce que permet de dire la théorie de la prédication synonyme d'Aristote et *rien de plus :* dans cette théorie les universaux assument une fonction logique et épistémologique irréductible à celle que peut assumer un nom propre ou une liste de noms propres. Les universaux ne sont pas seulement une catégorie du langage, une catégorie grammaticale, mais, bien différement, une catégorie de la connaissance : supprimons l'universel et nous supprimons, pour autant que notre connaissance soit concernée, toutes les définitions et, avec elles, toute prédication synonyme. La réduction de l'universel à une collection de noms particuliers[1] implique – pour Abélard – la suppression des définitions et de la prédication *de subiecto,* autant dire de la science. C'est la théorie de l'universel d'Abélard, dès la LI, et Abélard n'entreprend nulle part de montrer que la science est compatible avec la réduction des universaux à un nom propre ou à une collection de noms propres. Il n'y a pas de texte allant dans ce sens.

Abélard soutient dans la LI que « par « cet homme » je vise seulement la nature de l'homme, mais relativement à un sujet déterminé, alors que par « homme », je vise la *même* nature simplement en soi et non relativement à quelqu'un des hommes »[2]. Dans le *De Intellectibus*, Abélard pose que « nulla est natura quae indifferenter subsistat »[3] et que « dans n'importe lesquelles de ces

[1] On a vu que cette idée est bien présente chez Ockham (comme le prouve la manière dont il énonce le principe d'induction), puisque le contenu de signification de l'universel est toujours, pour lui, réductible à une entité individuelle (et, donc, au nom qui la nomme) et à sa « mise en série » (P. Alféri) : soit l'idée de produit logique. Mais nous avons vu aussi les difficultés que rencontre cette théorie dès qu'on pose un domaine de variabilité explicitement reconnu comme infini : l'idée de « sérier » ou de « lister » est tout à fait insuffisante sur un tel domaine, comme le reconnait Cl. Panaccio (et même si nous ne voyons pas très bien par quoi il remplace lui-même cette idée et cela sans retomber, en réalité, exactement sur les mêmes difficultés que rencontre l'interprétation proposée par P. Alféri).

[2] LI, éd. Geyer, p. 27^{26-29} : « Nam per 'hic homo' naturam tantum hominis, sed circa certum subiectum attendo, per 'homo' vero illam eandem simpliciter quidem in se, non circa aliquem de hominibus. »

[3] *Tractatus de intellectibus,* éd. P. Morin, § 75, p. 74.

pensées on vise la nature de l'humanité, soit avec le discernement d'une personne déterminée - comme de Socrate ou de quelqu'un d'autre -, soit indifféremment, c'est-à-dire sans aucune détermination de personne»[1]. De même, c'est donc bien la même « natura sive proprietas » qui est visée dans « rationale » « indifferenter », « absque ulla scilicet personae certitudine » et dans « hoc rationale » « cum discretionae certae personae ». Cette nature est une entité intensionnelle – un contenu conceptuel – qui par elle-même n'a pas d'extension propre[2] :

> C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que si j'intellige l'homme ou que j'ai une pensée [conceptus] en laquelle je conçois la nature humaine, je vise pour cette raison cet homme-ci ou cet homme-là, puisqu'il y a de nombreuses et innombrables autres pensées en lesquelles la nature humaine est intelligée, comme cette conception simple elle-même de ce nom spécifique « homme », ou de « homme blanc », ou de « homme assis », ou encore de « homme cornu », même si celui-ci n'existe en aucun temps[3].

La « natura sive proprietas » qui est intelligée dans tel ou tel contenu d'intellection (« hic homo », « homo », « homo albus », « homo sedens », « homo cornutus », etc….) ne requiert par elle-même ni la « discrétion numérique » ni l'existence. Le concept objectif – la *natura humana* – est, par lui-même, indifférent au nombre et à l'existence : cette *natura* n'est pas du tout une « res » - c'est un contenu intensionnel. Et Abélard ne conteste pas que dans « hic homo » soit visée la même nature que dans « homo ». Maintenant, Abélard dit aussi, que lorsque nous voulons *affirmer* que « quelque chose est présent ou absent en tous les hommes » et que « rien ne peut être homme qui ne soit doué de raison » - autrement dit lorsque nous voulons montrer que cette « natura sive proprietas » est substantielle (appartient au statut définitionnel de l'objet) et non accidentelle, « nous ne pouvons pas faire cela par les noms particuliers (…) en raison de leur infinité ». Autrement dit, même si la « natura » en question n'est pas par elle-même – en tant

---

[1] *Tractatud de intellectibus,* éd. P. Morin, § 95, p. 90 : « […] et in quibuscumque conceptionibus natura humanitatis attenditur, sive cum discretione certe persone, ut Socratis vel alicuius alterius, sive indifferenter absque ulla scilicet persone certitudine. »

[2] Ou, plus exactement, dont l'extension ne peut être fixée qu'*actualiter* et non *in possibilitate naturae.*

[3] *Tractatud de intellectibus,* éd. P. Morin, § 95, p. 90 : « Non est itaque necesse ut, si hominem intelligam, vel aliquem conceptum habeam in quo naturam humanam concipiam, ideo hunc hominem vel illum attendam, cum multi alii et innumerabiles conceptus sint, in quibus humana excogitatur natura ; sicut hec ipsa simplex conceptio huius specialis nominis, quod est 'homo', vel 'hominis albi' simpliciter, vel 'hominis sedentis', vel etiam 'hominis cornuti', etsi numquam ille sit […]. »

que contenu intensionnel – particulière ou universelle, la reconnaissance du caractère substantiel et non accidentel de cette « natura sive proprietas » exige, pour notre connaissance, l'universalité. Abélard est formel sur ce point (dès la LI) : « Nota quod […] haec singularia, hoc animal, hoc rationale, hoc corpus, haec substantia […] de subiecto, ut superius determinatum est, dici non possunt, *cum* universalia non sint »[1]. Même si c'est la même nature – le même contenu intensionnel – qui est visé *discrete* dans *hoc rationale* et *indiscrete* dans *rationale*, pour notre connaissance, il est impossible d'affirmer du premier ce que nous affirmons du second. Nous savons que si Socrate est homme, Socrate est doué de raison, parce que « doué de raison » est un caractère constitutif du statut spécifique « être homme », mais nous ne pouvons pas, pour notre connaissance, remplacer l'universel *rationale* par le nom propre *hoc rationale* parce que « la cause d'imposition de tout universel est en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses ». Ce que nous pouvons établir au niveau des universaux - que la suppression (de toute l'extension possible) de « esse rationale » implique la suppression (de toute l'extension possible) de « esse hominem » - tel que si [Socrates] non est rationale, [Socrates] non est homo », nous ne pouvons pas l'affirmer au niveau des noms propres correspondants : il est faux que la suppression de « hoc rationale » implique la suppression de « hic homo « Socrates » ». Et nous ne pouvons pas le faire parce que la relation de suppression se situe nécessairement au niveau du possible, qu'au niveau du possible le nombre des individus est infini, et qu'il n'est donc pas possible de substituer au caractère « indiscret » (continu) de la nomination de l'universel, le caractère discret de la nomination d'un nom propre ou d'une concaténation de noms propres : nous n'allons pas poser d'intellection infinie et nous n'allons pas impliquer par mégarde un tel présupposé. C'est une question d'effectivité de la théorie construite. De là, même si on peut poser qu'en soi la nature en question est indifférente à l'universalité ou à la singularité – au sens où elle n'est pas un objet extensionnel du tout – il reste que, lorsque nous posons que cette nature est susbtantielle à X, il n'est pas indifférent qu'elle soit nommée par un nom universel ou par un nom individuel puisque - comme on l'a vu et comme Aristote le soutient - seuls les universaux sont prédicables définitionnellemnt, la clause contraire étant purement verbale. C'est une chose d'affirmer que, par elle-même, la nature visée est indifférente à l'universalité et à la singularité et une autre d'affirmer que dans les

[1] LI, éd. Geyer, p. 129^{7-10}.

définitions nous pouvons remplacer - indifféremment - les universaux par les noms propres correspondants. La thèse constante d'Abélard est que la cause d'imposition des universaux est « en elle-même infinie » et pour lui cela veut dire que cette *causa* n'est réductible ni à la nomination d'une *res* - celle actuellement nommée par « hic homo » - ni à la nomination plurale de « homo » dans telle catégorique donnée : « toute la cause qu'est l'être homme » est « en elle-même infinie » et donc « n'est enclose en *aucune* limite de choses »[1]. De là le fondement de l'imposition des universaux ne peut être réduit ni à une chose singulière nommée par un nom propre ni à des choses singulières nommées par plusieurs noms propres telles que ces choses épuisent exhaustivement l'extension *actuelle* du prédicat universel correspondant dans telle catégorique vraie prononcée à tn. Un prédicat est prédicable *de subiecto* lorsqu'il nomme un caractère (par genre ou différence) constitutif d'un statut spécifique ou générique (lequel fonde la synonymie du prédicat): ce nom ne peut qu'être universel parce que l'extension qui lui correspond en tant qu'il est constitutif du statut définitionnel ne peut être réduite ni à une chose individuelle nommée par un nom propre ni à plusieurs choses individuelles nommées par plusieurs noms propres – elle est infinie. Maintenant, dire que ce statut d'objet est par lui-même indifférent à l'universalité ou à la singularité, cela veut dire que par lui-même il n'est réductible ni à la nomination d'une *res* individuelle ni à la nomination de plusieurs *res* individuelles. Cela non seulement ne change rien au fait que seuls les universaux soient prédicables *de subiecto* - ce qui est la thèse aristotélicienne - *mais en plus* cela rend impossible que l'extension couverte par un nom propre ou une concaténation de noms propres puissent jamais être effectivement suffisante pour donner la totalité de l'extension possible dont le prédicat universel est vrai en tant qu'il est fondé définitionnellement. En d'autres termes, cela contraint à distinguer irréductiblement et itérativement la ou les *res nominatae* et *omnem causam quae est esse hominem.* Les universaux – comme le soutient Aristote et, constate-t-on, Abélard – sont nécessaires à la science et la clause réduisant les universaux à un ou plusieurs noms propres et aux entités individuelles qu'ils nomment manque à l'effectivité, comme Abélard le soutient explicitement à la fin du *De generibus* de la LNPS. Autrement dit, Abélard prend au sérieux

[1] Il est, donc, impossible de supprimer le prédicat universel posé « ad denotandum statum » pour le remplacer par la dénotation plurielle d'une concaténation d'entités individuelles équivalente à « omnis causa » : la clause est entièrement ineffective (et il n'y a, pour personne dans ce débat, d'ensembles au nombre des entités extensionnelles).

le caractère épistémologiquement nécessaire des universaux et le caractère en réalité irréductibible de leur rôle dans la connaissance.

. Toutes les différences particulières sont des accidents.

Dans le *De differentia* de la LNPS, c'est la même théorie qui est reprise : la prédicabilité *de subiecto* ne peut s'établir qu'au niveau des universaux et – comme Abélard l'avait déjà montré dans LI – on ne peut dire d'aucune rationalité singulière qu'elle ne peut manquer à Socrate sans le détruire. Donc il est nécessaire que Socrate, pour être homme, soit « rationale » et il est contingent que Socrate soit « hoc rationale ». Ceci – comme on vient de le voir – est affirmé tout à fait clairement dans la LI et lorsqu'il le repète dans la LNPS, il n'y a rien de nouveau, sinon qu'Abélard conclut du fait qu'il n'est pas nécessaire que cette rationalité-là appartienne à Socrate - ce qui est affirmé dans la LI - que la relation d'appartenance est accidentelle. Dans la LI, il est vrai que « haec rationalitas » peut – selon la définition de l'accident de Porphyre – « être présente ou absente sans la destruction de son sujet ». C'est ce qui est explicitement soutenu dans la LI. De là, il semble qu'on soit en droit d'affirmer que non seulement « haec rationalitas » n'est pas substantielle à Socrate, mais qu'en plus elle lui appartient accidentellement, puisqu'Abélard soutient que sa disparition n'entrainerait pas la disparition de son sujet d'inhérence : « At vero haec rationalitas pluribus non inest neque propter eam homo periret » est-il soutenu dans la LI. Si la suppression de l'inhérence de « haec rationalitas » n'entraîne pas la destruction de son sujet d'inhérence, alors – selon Porphyre – l'inhérence est accidentelle. Dans la LI, Abélard pose qu'elle n'est ni substantielle (sur ce point – qui est le point décisif – il n'y a aucune variation entre la LI et la LNPS) ni accidentelle. Mais, comme par ailleurs Abélard soutient, *dès la LI*, que « haec rationalitas » « peut être présente ou absente sans la destruction de son sujet », ses contradicteurs étaient pleinement en droit d'affirmer qu'il doit soutenir en réalité que « haec rationalitas » inhère accidentellement à son sujet. Aussi, c'est en effet ce qu'il soutient dans sa dernière logique, la LNPS :

> Certaines propriétés des différences ayant été examinées, poursuivons les autres avec soin de sorte que les propriétés des différences tant substantielles qu'accidentelles soient entièrement distinguées. Donc, en premier lieu, parmi les différences, les unes sont substantielles et les autres sont accidentelles. Certes, sont substantielles celles qui advenant au genre constituent l'espèce comme « doué de raison »

advenant à l'animal le fait doué de raison et corporel advenant à la substance le fait corps […]. C'est pourquoi sont substantielles toutes les différences qui advenant au genre constituent quelque espèce de ce genre. De là, on les dit à bon droit « spécifiques », parce que nous disons toutes les différences substantielles naturellement communes. Aussi, alors que nous concédons que la rationalité est substantielle, nous ne concédons pas que soient substantielles cette rationalité-ci ou cette rationalité-là, mais [nous concédons qu'elles sont] accidentelles. Quand on dit que la rationalité est substantielle, c'est comme si l'on disait : « la raison appartient à une certaine espèce telle qu'elle ne peut disparaître d'elle sans que l'espèce ne soit détruite ». Donc la rationalité est dite substantielle à l'homme, c'est-à-dire appartenir à l'homme de telle sorte qu'en aucune façon l'homme ne peut demeurer sans la rationalité. Mais nous disons que cette rationalité-ci ou cette rationalité-là ne sont pas substantielles à l'homme, mais lui sont plutôt accidentelles et que cela ne peut pas détruire l'homme qui [ne] le constitue [pas][1] lui-même comme commun. En effet, il n'est pas nécessaire que si les [prédicats] supérieurs sont substantiels, les [prédicats] inférieurs le soient aussi, mais l'inverse est vrai. De là, Boèce dans le *De divisione* nie que la puissance d'apprendre la géométrie soit substantielle à l'homme, alors que Porphyre dit que la puissance d'apprendre est substantielle à l'homme[2]. Donc, il n'est pas nécessaire que lorsque quelque chose de supérieur est substantiel, ce qui tombe sous ce quelque chose soit aussi substantiel, et, de même, il n'est pas nécessaire, que lorsque l'inférieur est accident, le supérieur le soit aussi - ce que Boèce montre être faux dans les *Topiques* lorsqu'il prouve que la couleur est un accident du fait que « blanc » et « noir » sont des accidents. Par la même raison, on pourrait prouver cela aussi au sujet de la rationalité, puisque toutes les rationalités[3] sont des accidents. A quoi nous

[1] Ici aussi le contexte du propos nous semble impliquer la négation.

[2] Abélard veut dire que selon les autorités le prédicat supérieur « potentia discendi » est substantiel alors que le prédicat inférieur - qui tombe sous le prédicat « capable d'apprendre » - soit « capable d'apprendre la géométrie », est accidentel. De même, le prédicat supérieur « rationalitas » est substantiel, ce qui n'est pas le cas du prédicat inférieur - i. e. tombant sous le prédicat « rationalitas » - « haec rationalitas ».

[3] Les rationalités individuelles. Autrement dit, si on suit Boèce (qui dit que parce que le blanc et le noir sont des accidents, la couleur est un accident), on doit soutenir que, puisque les rationalités individuelles sont des accidents, la différence spécifique « être affecté de rationalité » en est un aussi. Mais Boèce se trompe (c'est-à-dire, selon la formule habituelle

répondons que beaucoup de choses chez Boèce – comme lui-même le dit – visent à exercer la sagacité du lecteur et [sont dites] selon l'opinion des autres[1].

C'est exactement la même théorie que dans la LI : il est contingent – alors qu'il est nécessaire que Socrate soit doué de raison – qu'il le soit par cette rationalité-ci ou cette rationalité-là. Donc, la prédication substantielle ne peut s'établir au niveau des prédicats individuels (et des propriétés singulières qu'ils nomment) puisque la disparition d'aucune de ces propriétés n'entraîne nécessairement la disparition de Socrate. Donc, la prédication substantielle exige un prédicat universel et d'aucun des prédicats individuels tombant sous ce prédicat universel il ne peut être dit qu'il est prédiqué substantiellement ; Abélard en tire la conclusion : tous sont prédiqués accidentellement. Pourquoi ? On l'a vu dans la LI. C'est le texte correspondant de la LI qui *explique* ce texte de la LNPS : une différence est substantielle en tant qu'elle est un caractère [« denkmal » dirait Frege] constitutif du statut spécifique « esse hominem » ; or, l'extension exactement équivalente à la cause (le statut) d'imposition de tout universel est « en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses ». De là, ce que pour notre connaissance nous pouvons affirmer au niveau du statut, nous ne pouvons pas l'affirmer au niveau de la *res* individuelle sans poser quelque chose comme une intellection infinie. La clause est ineffective et nous ne sommes pas indifférents aux conditions de mise en oeuvre de ce que nous avançons. Sur le

---

d'Abélard dans ces cas-là, il cherche seulement à provoquer la réflexion du lecteur ou rapporte l'opinion des autres – sans donner sa véritable opinion).

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 569^{32} – p. 570^{26} : « Quibusdam differentiarum proprietatibus investigatis ceteras diligenter prosequamur, ut omnium tan substantialium quam accidentalium proprietates integre distinguantur. Primum igitur differentiarum aliae substantiales, aliae accidentales sunt. Substantiales quae quae generi advenientes constituunt speciem, ut rationale adveniens animali rationale facit et corporeum adveniens substantiae corpus facit et omnes aliae advenientes substantiae corpus faciunt et omnes aliae advenientes generi species faciunt. Sunt itaque huiusmodi substantiales, quaecumque generi advenientes aliquam eius speciem constituunt. Unde specificae recte vocantur quia omnia substantialia naturaliter communia esse dicimus. Unde cum rationalitatem substantialem esse concedimus, neque hanc neque illam substantialem esse concedimus, sed accidentalem. Tale est, ac si diceret rationalitaem esse substantialem, ac si diceretur : ratio sic est alicui speciei, quod ab ea non potest recedere, quin ipsa species corrumpatur. Sic dicatur igitur rationalitas substantialis esse homini, id est sic inesse homini, quod nullo modo permanere possit sine rationalitate. Sed nec istam nec illam substantialem esse homini dicamus, sed potius accidentalem, et hoc corrumpere hominem non potest quod commune ipsum [non] constituit. Non enim necesse est, ut si superiora sint substantialia, et inferiora, sed econverso verum est. Unde Boethius in libro Divisionum potentiam discendi geometriam substantialem esse homini negat, quae propter speciem constituendam generi advenit, cum Porphyrius potentiam discendi esse substantialem homini dicit. Igitur non est necesse, ut cum aliquid superius sit substantiale, et inferius illius sit substantiale, ita non est necesse, ut cum inferius accidens sit, et superius. Quod Boethius in Topicis falsum esse aperit, cum probat colorem accidens esse eo quod album et nigrum accidentia sint. Hoc eadem ratione de rationalitate probari potest, cum omnia, ut dicimus, sint accidentia. »

caractère non-substantiel des prédicats différentiels individuels, Abélard n'a pas varié et on ne peut pas dire que le texte de la LNPS soit un texte isolé[1]. La doctrine d'Abélard est constante dans toutes ses œuvres logiques : la prédicabilité *de subiecto exige* l'universalité et aucun prédicat individuel n'est prédicable *de subiecto.* Ce point est parfaitement clairement affirmé dans les gloses sur les *Catégories* de la LI et Abélard se contente d'en tirer les conclusions aussi bien dans le *De differentia* de la LI que dans le *De differentia* de la LNPS : il le fait, à chaque fois, au point de césure entre les prédicables *de subiecto* et les autres, c'est-à-dire à la fin du *De differentia* et avant l'examen du propre (qui n'est pas prédicable *de subiecto* pour Abélard) et de l'accident. Autrement dit, il le fait, lorsqu'il s'agit de distinguer entre les différences substantielles et les différences accidentelles : les différences substantielles sont constitutives du statut spécifique ou générique et cette appartenance définitionnelle ne peut être exprimée que par des prédicats universels. La différence entre la LI et la LNPS n'est pas fondamentale : dans la LI, Abélard dit que cette rationalité-ci – cette propriété individuelle – peut manquer à Socrate sans détruire Socrate et, dans la LNPS, il précise que, donc, la prédication de « hoc rationale » est accidentelle. Nous en concluons que ce texte dont J. Marenbon note qu'il est complètement ininterprétable dans un cadre nominaliste[2] n'est pas un texte isolé : pour Aristote (et

[1] Nous pensons, en ce sens, que J. Marenbon fait une erreur en posant ce texte comme un *excursus* isolé dans la LNPS sans contrepartie dans la LI : la question est déjà abordée dans la LI ; c'est dans le commentaire de l'*Isagogê* de Boèce qu'elle n'a aucune contrepartie. Cf. J. Marenbon, « Abelard on *Differentiae* : How consistent is His Nominalism ? », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 179-190, ici p. 180 : « The passage in which Abelard gives his further reflections about *Differentiae* is an excursus, unique to LNPS. The commentary of Porphyry's section on *Differentia* is complete, and at this point in LI and in the commentary on Porphyry *secundum vocales* […], the section finishes, expectedly. » Nous rappelons le texte de la LI : «*Unde hoc rationale nullo modo huic homini substantiale concedimus nec substantialemn differentiam* […] », (LI, éd. Geyer, p. 86[16-17]), un point longuement et fondamentalement argumenté dans la LI, comme nous l'avons vérifié. La LNPS reprend, avec de nouveaux arguments, un problème *déjà* soulevé dans la LI.

[2] J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard,* 1997, p. 200-201 : « So Abelard in thinking about *differentiae,* has come to a theory of universals not only distinct from any of the forms of the view he advances in his main treatment of universals, but sharply at odds with it, because it admits universal things. Or, at least, it admits universal things in a certain sense. […] The parallel with Duns Scotus is hard to resist. […] Like Abelard (arguably, in this passage) he uses this very distinction to differentiate the particular from the universal. But whereas Abelard has his place in history as one of the earliest nominalists, Scotus is regarded as a sophisticated realist. Two much weight shoud not be put on a passage which is isolated and difficult to interpret. » Mais, en fait, ce passage s'inscrit dans le cadre d'un thèse constante d'Abélard : aucun prédicat individuel n'est prédicable *de subiecto,* une thèse explicitement formulée dans les *Gloses sur l'Isagogê* comme dans les *Gloses sur les Catégories* de la LI et qu'Abélard applique dans la LI comme dans la LNPS aux différences spécifiques : « rationale » est prédicable *de subiecto* et « hoc rationale », non. La question est de savoir si dans les définitions (lesquelles ne contiennent - de fait - que des universaux) on peut remplacer - sans inconvénient pour la science - ces universaux par des noms propres. La

non seulement pour Abélard) il y a des définitions, lesquelles fondent la prédication synonymique (et, avec elle, la science) et il est inexact – y compris pour Aristote – que nous puissions supprimer dans les définitions le caractère universel des prédicats qui les constituent. La clause est entièrement ineffective et verbale, et ceci, *dès la LI* : « Unde hoc rationale nullo modo huic homini susbtantiale concedimus *nec substantialem differentiam* quod auctoritas superius descripsit dicens : qua abundat species a genere ». Les caractères différentiels qui s'ajoutent au genre pour constituer les définitions spécifiques (au sens objectif du terme : les statuts qui « sont par œuvre de la nature ») sont – de fait – exprimés par des prédicats universels (« animal rationale mortale » ou « animal gressibile bipes » ou « substantia corporea » ou etc…) : la substitution dans ces définitions de prédicats singuliers – c'est-à-dire de noms propres – à ces prédicats universels est impossible pour notre connaissance pour toutes les raisons qu'Abélard expose dans le texte du *de differentia* de la LI (et non de la LNPS). L'infinité du nombre des individus est posée par toutes les sources d'Abélard. Les définitions fondent la science ; or, - c'est la position bien connue et constante d'Aristote - il n'y a de science que de l'universel. Et Abélard le rappelle dans la LNPS en citant le *De divisione* de Boèce :

> Individua diffiniri substantialiter non possunt, quia differentiis substantialibus carent[1].

Abélard insiste :

> Si en effet la force vivifiante [vegetatio] de cette âme ou cette rationalité étaient substantielle à Socrate et la force vivifiante de cette âme ou cette rationalité étaient substantielle à Platon, il conviendrait que Socrate et Platon diffèrent substantiellement, puisqu'ils qu'ils participeraient à des différences substantielles différentes[2].

La détermination du caractère substantiel d'une propriété ne peut se faire qu'au niveau du possible (« in possibilitate naturae » et non « in actu existentiae ») puisqu'elle engage une relation de

---

réponse d'Abélard est *aristotélicienne.* J. Marenbon est revenu dans un article récent sur le jugement formulé dans *The philosophy of Peter Abelard* et pense que le raisonnement d'Abélard dans la LNPS ne suppose pas de poser une réalité universelle. Nous en sommes pleinement d'accord mais cela ne change rien au fait que ce texte n'est pas du tout interprétable dans un sens nominaliste consistant. Nous revenons sur ce point un peu plus loin. Cf. J. Marenbon, « Abelard on *Differentiae* : How consistent is His Nominalism ? », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 179-190.

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 571[18-19] (la citation est exacte) : « Les individus ne peuvent être définis substantiellement, car ils manquent de différences substantielles. »

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 571[18-23] : « Si enim vegetatio huius animae sive haec rationalitas Socrati substantialis esset et vegetatio huius animae sive haec rationalitas Platoni, oportet, ut Socrates et Plato substantialiter differant, cum diversis substantialibus differentiis participarent. »

suppression *nécessaire* - vrai sur tout le possible - avec l'objet à laquelle elle appartient. Nous avons posé qu'*in possibilitate naturae* le nombre des individus était infini, de là pour définir en termes individuels (et non spécifiques) les propriétés qui définissent substantiellement l'individu, il est clair qu'il faut disposer d'un pouvoir de discernement effectivement infini : il faut que nous puissions atteindre et définir les différences substantielles de l'individu, en tant qu'il est cet individu différant, non pas de tel et tel individus donnés mais *de tous les autres individus possibles* – c'est-à-dire qu'il faut que nous puissions discerner les différences qui différencient *nécessairement* cet individu-là (et non ce statut spécifique-là) de tous les autres individus possibles. Si nous admettons que le nombre des individus possibles est infini – et dans le corpus commenté ce point est asserté – définir les différences qui différencient substantiellement (c'est-à-dire sur tout le possible) tel individu de tous les autres individus possibles suppose la mise en œuvre effective d'un pouvoir de discernement arbitrairement infini. Il est évident que si nous nous dotons d'un tel pouvoir, tous les problèmes philosophiques qui s'attachent aux conditions de mise en oeuvre d'une connaissance humaine s'évanouissent comme par enchantement. Cette intellection dans le corpus commenté – « nullus intellectus infinita circumdat » pose Boèce – n'existe pas. De là, les définitions sont, au mieux et pour notre connaissance, spécifiques ou génériques et nous avons vu que le caractère spécialissime d'un prédicat ne peut se fixer pour Abélard qu'*ex actu rei* et non *in possibilitate naturae.* Ce point soutenu par Abélard - « individua diffiniri substantialiter non possunt » dit Boèce, repris par Abélard - est parfaitement conforme à la philosophie d'Aristote et, en particulier, au livre Z de la *Métaphysique* qu'Abélard ne pouvait pas lire mais dont il trouvait l'écho dans ce propos de Boèce comme dans l'affirmation générale de l'infinité qui s'attache à l'individuel. Donc, il est vain et impossible de remplacer dans les définitions les universaux par des noms propres. Un point notable.

Qu'Abélard s'y tienne n'est pas un problème : il commente la logique d'Aristote. Que cela ne cadre pas avec le « nominalisme »[1] d'Abélard suppose que nous admettions la pertinence d'une grille de lecture fondée sur une dichotomie entre nominalisme et réalisme s'agissant du douzième siècle et d'Abélard en particulier. Comme on le voit ici (et ailleurs) la lecture qui consiste à projeter sur la philosophie d'Abélard une anticipation du nominalisme d'Ockham ou de théories nominalistes plus récentes ne correspond pas aux

[1] Encore faut-il expliquer clairement sur ce qu'on entend par là.

textes et a, en plus, l'inconvénient d'importer les difficultés propres à ces théories dans le texte d'Abélard. Celui-ci soutient, comme Aristote, que les définitions et la prédication synonyme que celles-ci fondent exige l'universalité : elles ne peuvent pas être exprimées par des noms propres. C'est la théorie d'Aristote et cette théorie n'est un problème que si on veut prouver que les statuts définitionnels – les statuts spécifiques ou génériques – sont réductibles à la nomination d'une ou plusieurs choses individuelles, entendons : à une signe tenant lieu de l'individuel. Ce problème est pertinent chez Guillaume d'Ockham. Non seulement, pour notre part, nous n'avons trouvé aucun texte où Abélard entreprenne une telle démonstration mais par contre il y a toute une série de textes qui, dès la LI, montre que pour Abélard cette réduction est impossible : « (…) quippe causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa. » Ce point s'applique à « quodlibet universale », dès la LI. On a pas d'autre choix que de distinguer entre la *causa impositionis universalis nominis* - un statut spécifique ou générique - et la ou les *res nominatae* : c'est la thèse centrale de la théorie des universaux d'Abélard. La grille de lecture nominalisme/réalisme n'est pas utilisée au douzième siècle : elle relève pour le douzième siècle d'une intitative de l'historien ; elle n'est pertinente que si elle est utile en permettant d'éclairer la pensée d'Abélard sans ajouter des difficultés (propres aux théories nominalistes plus tardives ou contemporaines) qui n'y sont peut-être pas. Abélard, comme Aristote, soutient que la prédication synonyme exige l'universalité : les universaux font ce que les noms particuliers ne peuvent pas faire (« montrer que quelque chose est présent ou absent dans tous les cas ») et Abélard soutient cela non parce qu'il est réaliste (toujours cette grille…) et que finalement il poserait des choses universelles, mais parce que le nombre des individus est infini et que, donc, pour notre connaissance, le détour par les universaux – sans des difficultés d'ordre théorique insurmontables – est inévitable : les universaux sont nécessaires à la science, pour autant que notre connaissance soit concernée (on peut imaginer une intellection infinie ou que le nombre des individus possibles soit nécessairement fini, mais, clairement, il ne s'agit plus de *notre* connaissance). La question est une question d'*effectivité* de la théorie construite (et non immédiatement et d'abord une question d'ontologie – réaliste ou nominaliste) : c'est dans ses termes qu'elle se pose à Abélard – les universaux sont irréductibles non pas « en soi » et ontologiquement mais pour notre connaissance : «En effet, si *nous voulons* montrer que quelque chose est présent

ou absent à tous les hommes, *nous ne pouvons pas* faire cela par les noms particuliers […] à cause de leur infinité, parce que de ce qui est infini aucun savoir déterminé ne peut être obtenu.» C'est de nous, de notre connaissance, dont il est question ici. Mais « Il semble, cependant, pouvoir être montré que les individus sont en un nombre déterminé : il y a quelqu'un à qui toutes ces choses sont connues.» Et, évidemment, nous n'allons pas construire la logique du point de vue de ce « aliquis ». Nous aurions la tâche trop facile ! Dans la construction d'une théorie logique accessible à notre esprit, c'est-à-dire accessible à un esprit fini, les universaux sont irréductibles, dès l'instant que sur un domaine infini - et les individus sont en nombre infini dans la théorie que commente Abélard - nous posons qu'une propriété est présente ou absente *dans tous les cas possibles*, et c'est ce que nous affirmons - implicitement ou explicitement - à chaque fois que nous posons la prédicabilité essentielle (synonyme, *de subiecto*) de n'importe quel prédicat. Et Abélard soutient cela dans tous ses textes logiques. Les définitions fondent la prédicabilité *de subiecto* et aucun nom propre ne peut être constitutif – pour notre connaissance – d'une définition. On comprend bien que ce qui serait problématique, ce serait d'affirmer le *contraire*. Abélard ne tente pas de se lancer dans une telle démonstration, surtout dans une théorie logique où toutes les *auctoritates* posent que les individus sont en nombre infini. On imagine sans peine dans quelles difficultés il s'engagerait s'il entreprenait de soutenir que les définitions peuvent être composées de noms propres (« haec rationalitas » est un nom propre pour Abélard). Il nous paraît donc paradoxal de présenter comme problématique une thèse qui affirme que seuls les universaux sont prédicables *de subiecto* – ce qui signifie, en bonne logique, que « rationale » est prédicable *de subiecto* mais que « hoc rationale » ne l'est pas. Que la prédication essentielle exige l'universalité est une thèse de plein droit aristotélicienne et que cette universalité puisse être supprimée au profit d'un nom propre ou d'une concaténation de noms propres est une thèse clairement *problématique* dans un univers où les individus sont posés comme en nombre infini : elle est, par ailleurs, explicitement rejetée par Abélard dans sa propre théorie des universaux (dans le *De generibus* de la LNPS, en particulier).

Donc pour notre connaissance le prédicat universel est *de subiecto* alors même que chacun des prédicats individuels correspondants ne peut être posé que comme accidentel : alors même qu'il n'y a pas de chose ou de collections de choses universelles, pour notre connaissance les universaux sont

irréductibles. Ce sont ces deux points qu'Abélard s'efforce de concilier :

> En outre, il n'est pas nécessaire que, de même que par l'espèce le genre est établi être dans la substance, *de même l'espèce le soit par les individus*[1]. Et peut-être n'y a-t-il pas empêchement, si nous disons la rationalité être substantielle et ne pas être substantielle et à nouveau être accidentelle et ne pas être accidentelle à l'homme, du fait que les propositions peuvent être exposées selon des modalités différentes. En effet, si nous disons : la rationalité est substantielle à l'homme, c'est-à-dire inhère à l'homme telle que la nature humaine ne peut être sans la rationalité, c'est vrai. Si par contre [nous disons que] la rationalité est substantielle à l'homme, c'est-à-dire que la rationalité constitue l'homme en un temps donné[2], telle que sans elle[3], il ne peut être, c'est faux, puisque nous avons dit plus haut que l'homme peut être sans tout ce qui inhère en lui[4].
>
> C'est pourquoi, le pronom relatif peut être reçu selon deux modes lorsqu'on dit : « la rationalité inhère à l'homme telle que l'homme ne peut être sans *elle*» : soit la relation du pronom se fait simplement au nom déjà posé selon l'intellection engendrée, de sorte qu'il engendre exactement la même intellection que le nom déjà posé, en sorte qu'on dise : sans elle, c'est-à-dire sans rationalité. Soit la relation se fait au nom susdit selon l'identité du nombre, en sorte qu'il

[1] Ce qui est substantiel au genre est nécessairement substantiel à l'espèce, mais ce qui est substantiel à l'espèce n'est pas nécessairement substantiel aux individus de cette espèce. Répétons-le, une catégorique universelle ne suffit pas à fonder la prédication *de subiecto.* Tous les corbeaux sont noirs mais « si est corvus, est niger » est faux, parce que le conséquent n'est pas définitionnellement contenu dans l'antécédent. De même, « omnis homo est risibilis » est vrai, mais « si est homo, est risibile » est faux : seuls les prédicats *maius* – c'est-à-dire engageant une relation de suppression non réciproque (« si non est rationale, non est homo », est vrai mais « si non est homo, non est rationale » est faux) sont prédicables *de subiecto.* Comme nous l'avons vu, « si est homo, est risibile » tel que « si est risibile, est homo », exige – sans la constantia – la partition exhaustive d'une ensemble universel mais si nous posons la *constantia* - c'est-à-dire en excluant la totalité du possible (par exemple en nous arrêtant au généralissime dont nous posons la *constantia*) pour la limiter à la totalité de l'existant - l'inférence n'est plus égale à la totalité du possible et ne tient plus que la *maxima probabilitas* et non la *necessitas.* Conclusion : il est impossible d'établir au niveau de la seule extension individuelle la nécessité d'une conditionnelle simple – le détour par un concept spécifique ou générique est pour notre connaissance indispensable.

[2] C'est le même raisonnement que dans la LI : Socrate de même qu'il est doué de raison par cette rationalité-ci aurait pu l'être par une autre soit qui existe soit qui soit seulement possible sans exister en aucun temps.

[3] Sans cette rationalité singulière et existante-là.

[4] « […] nec [res singulas] formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere, quia earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit, sed est per ipsam essentiae diversitatem, sicut et formae ipsae in se ipsis diversae sunt invicem, alioquin formarum diversitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diversiatem necesse esset supponi. » LI, éd. Geyer, p. 13^{22-27}.

> convienne que soit une seule et même rationalité sans laquelle l'homme ne peut être. Et ainsi nous pouvons dire toutes les formes être des accidents, si nous accommodons la relation du pronom à l'identité du nombre[1].

Ce texte repose sur une distinction entre unité de nombre et unité de définition qui est explicitée dans la *Theologia christiana* de la manière suivante :

> Donc tout ce qui est identique par la définition est identique essentiellement, mais la converse est fausse. Et, certes, le pronom « le même » a coutume d'être posé selon ces deux significations, c'est-à-dire soit selon l'identité du nombre, soit selon l'identité de la définition. En effet, lorsque nous disons : « la femme damna le monde et la même le sauva », il y a deux sens, l'un, certes faux, lorsque la relation se fait selon l'identité du nombre, comme si l'on comprenait que c'est la même femme, personnellement et selon le nombre, qui a damné et qui a sauvé ; et il y a un autre sens, vrai celui-là, si « la même » renvoie à l'identité de définition, de sorte que le pronom a seulement une signification relative au nom entendu simplement, répété ainsi : « la femme damna » et « la femme sauva », ce qui, certes, est vrai à cause d'Eve et à cause de Marie [2].

C'est la même chose ici : il y a identité de définition entre la rationalité qui inhère à l'homme qu'est Socrate et la rationalité sans laquelle l'homme ne peut pas subsister, mais, sur la base de cette

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 570^{29}- p. 571^{8} : « Praeterea non est necesse, ut sicut per speciem genus esse in substantia convincitur, ita per individua species. Nihil etiam fortassis impedit, si rationalitatem[substantialem] et non substantialem esse dicimus et rursus accidens esse et non esse homini, secundum hoc quod propositiones diversis modis exponi possint. Si enim ita dicamus : rationalitas est substantialis homini, idest sic inest homini quod natura humana absque rationalitate non potest esse, verum est. Si vero ita rationalitas est substantialis homini, idest rationalitas aliquando constituit hominem, ut sine illa esse non potest, falsum est, cum absque omni quae inest ei, possit esse homo, ut supra diximus. Duobus itaque modis relativum pronomen accipi potest, cum dicitur : rationalitas ita inest homini, quod homo sine ea esse non potest, ut scilicet fiat resolutio pronominis simpliciter ad praemissum nomen secundum intellectum, ut scilicet penitus eundem intellectum habeat cum nomnine praemisso, ut dicatur : sine ea, scilicet rationalitate. Vel ut relatio fiat ad praedictum nomen secundum identitatem numeri, ita scilicet ut oporteat unam eandemque rationalitatem esse, sine qua homo esse non possit. Et sic omnes formas accidens possumus dicere, si vim relativi pronominis ad identitatem numeri accomodamus. »

[2] *Theologia Christiana,* III, § 144, éd. E. M. Buytaert, 1969, p. 249^{1774}- p. 250^{1787} : « Omnia ergo quae eadem sunt definitione, eadem sunt essentialiter, sed non convertuntur. Et secundum has quidem tantum duas significationes supra positas relative supponi solet hoc pronomen quod est 'idem', hoc est aut secundum identitatem numeri, aut secundum identitaem definitionis. Cum enim dicimus 'mulier damnavit mundum et eadem salvavit', duo sunt sensus, unus quidem falsus, si ad identitatem numeri fiat relatio, ut videlicet eadem personaliter ac numero mulier intelligatur et damnasse et salvasse ; alius sensus verus, si ad identitatem definitionis supponatur idem, ut videlicet tantummodo significet quantum nomen mulieris simpliciter, ita repetitum : 'mulier damnavit' et 'mulier salvavit', quod quidem verum est propter Evam et Mariam. »

identité d'intension, nous ne pouvons conclure que – extensionnellement – la rationalité dont la suppression supprime la « natura humana » soit identique à la rationalité singulière qui appartient à l'homme « Socrate ». Pourquoi ? Abélard l'a déjà expliqué dans la LI.

Dans la proposition : « la rationalité inhère à l'homme de telle sorte que l'homme ne peut être sans elle », on peut entendre que la référence du pronom « elle » se fait à la rationalité (qui inhère à l'homme) seulement « secundum intellectum » - c'est-à-dire intensionnellement : l'intellection engendrée est la même ; mais on peut aussi affirmer que la rationalité sans laquelle l'homme ne peut être est extensionnellement (« secundum identitatem numeri ») identique à celle qui appartient à l'homme. Si on l'entend dans le deuxième sens, alors la proposition est fausse : la rationalité (particulière) qui appartient à l'homme (qu'est Socrate) ne lui appartient pas de telle sorte qu'il ne puisse être sans *elle*. Cette proposition-là a *déjà* été réfutée dans la LI. Pour qu'elle soit vraie, il faudrait poser *in re* qu'il n'y a qu'une seule et même rationalité sans laquelle la *res speciei* ne peut être : il faudrait poser qu'une seule et même rationalité appartient à tous les hommes ; mais ce qui est en chaque homme c'est une rationalité particulière telle que (LI) : « haec rationalitas pluribus non inest neque propter eam homo periret. » Abélard en conclut, dans la LNPS, que toutes les formes existantes - en tant qu'elles sont particulières - peuvent être dites être des accidents : « Et sic omnes formas accidens possumus dicere, si vim relativi pronominis ad identitatem numeri accomodamus ». Pour notre connaissance, *aucune différence individuelle ne peut être posée comme appartenant nécessairement à son sujet* – un point déjà établi dans la LI. De là, soit nous supprimons les définitions et avec elle la science, soit nous admettons que, pour notre connaissance, les universaux sont irréductibles : pour penser la relation de suppression en question, le détour par le statut générique ou spécifique et les noms universels dont il fonde l'imposition est – pour notre connaissance – indispensable. Comme le note J. Marenbon[1] si la proposition « Rationality is in a man, in such a way that he cannot exist without it » est vraie, la proposition « Rationality is in a man, in such a way that he cannot exist without that particular rationality » est fausse. Et J. Marenbon ajoute « what this amounts to saying is that, in thought, we grasp the notion of rationality in general and that each particular man must have a particular *differentia* which would fit this general mental notion. » Mais il nous semble que,

[1] J. Marenbon, *The Philsophy of Peter Abelard,* 1999, p. 199.

contrairement à ce que suggère J. Marenbon («[…] what makes certain forms rationalities (an not, for instance, irrationalities, mortalities or whitenesses) is just that this is how we regard them »), cela n'introduit aucune subjectivité particulière dans la détermination des différences substantielles: la différence substantielle comme caractère constitutif du statut spécifique « esse X » partage exactement la même objectivité que celle que nous sommes prêts à reconnaître au statut spécifique lui-même (« qui habet esse ex operatione naturae ») et si nous ne l'admettons pas, alors il n'y a plus de définitions et, sans elles, plus de science. Il est bien clair - en tous cas pour l'auteur de la *Dialectica* - qu'une simple induction empirique (même si sa vérité n'est pas indifférente) ne peut pas donner la vérité d'une conditionnelle nécessaire (telle que « si est homo, est rationale », c'est-à-dire « si non est homo, non est rationale »). Il faut, en plus, la *discretio* d'un certain statut définitionnel.

Ce qui est important, c'est que l'ensemble des textes que nous étudions n'est obscur que si nous oublions que dans le corpus considéré (la logique aristotélicienne) le nombre des individus possibles est infini : c'est parce qu'on a posé cela, que les « individus ne peuvent être définis substantiellement », que la cause d'imposition de tout universel est « en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses » et, enfin, que les universaux peuvent faire ce que les noms particuliers non pas ne font pas mais *ne peuvent pas* faire, en raison de leur infinité. Si on supprime le postulat de l'infinité des individus possibles[1], toutes ces thèses sont gratuites et ajoutent des difficultés bien inutiles à la théorie construite.

Abélard envisage l'objection suivante à la théorie qu'il vient d'exposer :

> A cette doctrine on s'oppose de cette manière : toute qualité substantielle est une qualité ; mais, toute qualité est cette qualité-ci ou cette qualité-là ; donc, toute qualité substantielle est celle-ci ou celle-là et ainsi celle-ci ou celle-là est une qualité substantielle[2].

L'objection semble imparable puisqu'Abélard n'admet certes pas à côté de qualités individuelles des qualités universelles : donc « omnis qualitas est haec vel illa ». Abélard le dit tout aussi

[1] Et on exclut, bien entendu, un postulat posant qu'il est indifférent logiquement que le domaine considéré soit infini ou fini : on sort du domaine de la rigueur.

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 571^{30-33} : « Cui sententiae opponitur hoc modo : omnis substantialis qualitas est qualitas ; sed omnis est haec vel illa ; omnis igitur substantialis qualitas est haec vel illa, et ita haec vel illa est substantialis qualitas. »

clairement dans le texte – contemporain de la LNPS – du *Tractatus de intellectibus :*

> […] il n'y a aucune nature qui subsiste indifféremment, mais toute chose, où qu'elle soit, est trouvée personnellement discrète et une en nombre[1].

Donc, Abélard doit admettre que « omnis qualitas est haec vel illa » et donc que toute qualité substantielle est celle-ci ou celle-là et ainsi, par conversion simple, que celle-ci ou celle-là est une qualité substantielle : or, il vient de le nier – « sed nec istam nec illam substantialem esse homini dicimus »[2]. Il semble, donc, qu'Abélard se contredit.

En fait, Abélard a déjà répondu à cette objection dans la LI : il n'en va pas *in possibilitate naturae* comme il en va *in actu existentiae.* Le caractère substantiel d'une qualité s'établit au niveau du possible, et au niveau du possible, le nombre des individus est infini (il excède *omnem existentiam omnium rationalitatum*) : donc la cause d'imposition est en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de chose – c'est-à-dire n'est réductible à aucun nombre donné d'individus. Donc « omnem causam quae est esse homimen » n'est pas – de manière tant soit peu effective – réductible (pour notre connaissance) à la ou les *res nominatae* par le terme-sujet dans telle catégorique donnée. Il en résulte que ce qui est substantiel au niveau de la *causa* de l'imposition du nom (du statut spécifique « être homme » dont « être rationnel » est un caractère constitutif) ne peut pas être posé comme substantiel au niveau de la *res* (individuelle) nommée sans poser la réductibilité de « omnem causam quae est esse hominem» à un nombre limité de choses et, ainsi à la (ou les) *res quae est homo*. Mais comme le nombre des individus possibles est posé dans le corpus comme infini, nous excluons cette réductibilité qui est entièrement ineffective, ce qu'énonçait explicitement Abélard dans la LI. L'argument principal utilisé par Abélard contre l'objection dans la LNPS doit être compris en gardant en mémoire l'argument utilisé dans la LI :

> Ainsi nous dirons la rationalité [être substantielle] et non celle-ci ou celle-là, comme nous dirions : autre la forme substantielle, autre la forme accidentelle, telles qu'ici « autre et autre » ne sont pas posés relativement à une diversité en nombre, mais relativement à une diversité de definitions et de propriétés, puisqu'aucune [rationalité particulière] ne peut être trouvée qui soit

[1] *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 75, p. 74 : « […] et nulla est natura que indifferenter subsistat et quelibet res, ubicumque est, personaliter discreta est atque una numero reperitur. »
[2] LNPS, éd. Geyer, p. 570[12-13].

> substantielle. Et c'est selon ce mode que « autre » et « le même » sont pris, lorsqu'on dit autre la chose universelle, autre la chose singulière, ou lorsque l'on dit autre l'infini selon le temps, autre l'infini selon nombre, etc…, ou lorsqu'on dit qu'autre est la différence qui divise et autre la différence qui constitue[1].

Abélard fait ici référence aux distinctions qu'il établit dans le *de eodem et diverso* de chacune de ses théologies (et qu'il reprend, précisément, dans le *De differentia* de la LNPS). Il faut distinguer entre 1°) l'identité ou la différence selon l' *essentia,* 2°) l'identité ou la différence selon le nombre et 3°) l'identité ou la différence selon la propriété et la définition. Nous avons déjà étudié la différence entre les deux premières formes de diversité. Reste la difference entre la *diversitas numero* et la *diversitas proprietatum :* c'est le même infini qui selon des significations différentes est dit infini selon temps (éternel) ou infini selon le nombre : la même *res cuius terminum inveniri non potest* est nommée selon des modalités (temporelle, numérique) différentes. De même, c'est la *même* différence - la *rationalitas* - qui est à la fois constitutive de l'espèce et diviseuse du genre : il y a, cependant, une différence de propriétés et de fonction logique. De là, la différence de propriété ou de définition n'implique pas nécessairement la différence selon le nombre[2]. Ce que pose ici Abélard c'est qu'il n'y a pas diversité *numero* entre une forme accidentelle - « haec vel illa rationalitas » - et une forme substantielle « rationalitas » mais qu'il y a seulement différence de propriétés ou de définitions entre elles. On a compris que cette différence passe par la théorie des universaux : les formes substantielles ne peuvent être exprimées que par des universaux. Et, donc, de même qu'il n'y a pas de diversité selon le nombre entre la forme accidentelle – *haec rationalitas* – et la forme substantielle *rationalitas,* il n'y a pas diversité selon le nombre entre une rationalité universelle et une rationalité particulière. On comprend bien que s'il y avait différence selon le nombre entre l'universel et le particulier, Abélard devrait admettre a côté de

[1] LNPS, éd. Gyer, p. 572^{26-34} : « Sic igitur dicemus rationalitatem [substantialem] nec tamen hanc vel illam, cum ita dicemus : forma alia substantialis, alia accidentalis, ibi alia et alia non ad diversitatem numeri ponitur, sed magis ad diversitatem diffinitionum sive proprietatum, cum nulla possit reperiri quae sit substantialis. Hoc autem modo aliud et idem sumitur, cum dicitur res alia universalis, alia singularis, vel cum dicitur infinitum aliud secundum tempus, aliud secundum numerum etc., vel cum dicitur differentia alia divisiva, alia constitutiva. »

[2] Et on sait que c'est sur la fausseté de l'implication entre ces deux types de diversité que repose la théologie trinitaire d'Abélard tel qu'il y a diversité des personnes sans qu'il y ait diversité numérique (il y a trois personnes - *improprie* comme il y a « je », « tu » et « il » - mais il n'y a pas trois dieux – « je », « tu » et « il » peuvent éventuellement avoir le même référent, bien qu'il signifient des relations - « celui qui parle », « celui à qui je parle », « celui dont je te parle » - différentes et telles que l'une n'est pas l'autre).

choses individuelles une chose universelle ; or, bien entendu, comme Boèce, il nie l'existence de choses universelles. Comment comprendre cette différence de propriété ou de définition entre la forme substantielle qu'exprime l'universel « rationalité » et la forme accidentelle qu'exprime le nom propre « haec rationalitas » ?

« Universel » et « individuel » se disent avant tout, pour Abélard, des noms. Du point de vue de la *nominatio* des noms, la différence essentielle entre la nomination d'un prédicat universel et celle d'un prédicat singulier est – selon la doctrine constante d'Abélard – que la première se fait *indiscrete* – c'est-à-dire sans limiter cette nomination au discernement d'aucun individu en particulier – alors que celle du prédicat individuel se fait toujours *discrete* – c'est-à-dire en limitant cette nomination au discernememnt d'un individu particulier à l'exclusion de tout autre. Autrement dit, la nomination « indiscrète » de l'universel est – c'est sa définition – *variable* alors que celle, « discrète », du nom individuel est *constante.* La nomination non-discrète - continue - de l'universel pose une variable « x » suceptible de prendre « indiscrete » toutes les valeurs du domaine considéré, ce qui est *définitionnellement* exclu pour la nomination du prédicat individuel. Il est bien clair que la généralité - le caractère « non-discret » - qui s'attache à la variable ne peut – *diversitas proprietatum sive diffinitionum* – être attribué à aucune des constantes que cette variable est suceptible de prendre pour valeur : aucune constante n'est générale. De là entre la variable générale et les constantes qu'elle est susceptible de prendre pour valeur, il y a bien une différence de propriété : les constantes sont particulières et, seule, la variable est générale. Maintenant, il est vrai que nous ne sommes pas en droit d'inférer de cette différence de propriétés une *diversitas numeri* : la variable n'est rien de plus qu'une variable = 'x' et elle n'est pas une constante venant s'ajouter, comme une constante à une autre, à la somme totale des valeurs que cette variable est susceptible de prendre. Il n'y a pas de sui-prédication. C'est en ce sens qu'il y a diversité de propriétés entre la *nominatio* du nom universel et la *nominatio* du nom individuel sans qu'il y ait diversité entre une chose universelle (nommée) et une chose individuelle (nommée). Comme on va le voir, Abélard insiste beaucoup sur le caractère non-discret de la nomination de l'universel - comprenons : sur le caractère variable de ce mode de nomination - mais cela ne signifie évidemment pas que les choses appartenant à la nomination de l'universel soient différentes de celles appartenant à la nomination des noms individuels. Ce qui diffère, c'est la propriété de cette nomination : le mode de

nomination – *discrete* dans un cas, *indiscrete* dans l'autre. La nomination de l'universel pose une variable générale alors qu'aucune des constantes qu'elle prend pour valeur n'est générale ; d'un autre côté cette variable n'est qu'une variable : elle n'est pas elle-même une constante venant s'ajouter aux constantes qu'elle est suceptible de prendre pour valeur.

Ce qui importe, c'est la variabilité qui s'attache au *prédicat* universel dans la prédication *de subiecto*. On a vu que la *differentia* ne peut être posée comme substantielle que si « nil queat existere X quod non sit Y » : pour exprimer cela nous avons besoin d'une variable générale posant, par exemple, que, pour tout « x », si x est homme, x est doué de raison (soit « si (x) est homo, (x) est rationale »). La proposition dit que si « x » appartient à la *continentia* de « être homme », « x » appartient à la *continentia* de « être rationnel » - ceci est nécessaire. Nous pouvons, bien entendu, remplacer « x » par une constante convenable et la proposition restera vraie : « Si Socrates est homo, Socrates est rationale » est vrai et Abélard ne conteste évidemment pas cela. La question n'est pas là : elle ne concerne pas la nature de ce qui est nommé par le terme-sujet de la prédication, mais la nature de ce qui est nommé par le terme-prédicat de la prédication : c'est du terme-prédicat qu'Abélard pose que, dans la prédication *de subiecto*, il est irréductiblement universel. La question est, donc, de savoir si nous pouvons remplacer les prédicats universels « homme » et « rationnel » par des noms propres : la conditionnelle « Si Socrates est homo, Socrates est rationale » dit - en terme de *res nominatae* - que « si Socrate est *un* homme - l'un quelconque des hommes -, il est aussi doué de raison - l'un quelconque des être doués de raison ». On dit :

> A : « Si l'objet « a » - la chose qui est Socrate - appartient à la contenance du prédicat X, « a » appartient à la contenance du prédicat Y ».

Maintenant, pouvons-nous reformuler cette proposition comme posant non pas l'appartenance d'un objet à l'extension d'un prédicat (posé « ad denotandum statum »), mais comme posant l'identité entre l'objet nommé par le terme-sujet « Socrates » et l'objet nommé par le terme-prédicat « homme » ? Autrement dit, pouvons-nous remplacer la *relation d'appartenance* que signifie ici la copule par une *relation d'identité* entre la chose nommée - la *res nominata* - par le sujet et la chose nommée - la *res nominata* - par le prédicat ? Pouvons-nons réinterpréter la conditionnelle posée ci-dessus comme énonçant que :

> A' : « Si cette chose qui est Socrate est identique à cette chose qui est homme[1], cette chose qui est Socrate est identique à cette chose affectée de cette rationalité-ci » ?

En d'autres termes, pouvons-nous supprimer le caractère variable de l'appartenance à l'extension du prédicat[2] et le remplacer par la liste complète des constantes que la variable « rationale » est susceptible de prendre pour valeur en sorte que nous interprétions cette proposition comme attachant nécessairement à chaque homme telle rationalité particulière ? Abélard n'admet pas qu'on interpète la prédication en ce sens et il ne l'admet pas exactement pour les mêmes raisons qu'il n'admet aucune des théories des *reales :*

> On demande ce qui est prédiqué ou fait sujet par une émission vocale universelle. Mais de même que nous voulons qu'aucune chose [res] ne soit intelligée dans une émission vocale universelle, de même nous voulons qu'aucune chose ne soit prédiquée ou faite sujet. En effet, alors qu'il n'y a aucune chose [relevant de la « voix »] « animal » qui ne soit cette chose-ci ou cette chose-là, en revanche nous n'intelligeons ni cette chose-ci ni cette chose-là et nous ne pouvons prédiquer par ce nom « animal » *absolument aucune chose* et, semblablement, par ce nom « homme », il ne peut s'agir d'aucune chose[3].

Le mode de nomination de l'universel se produit irréductiblement « indiscrete » :

> Celui qui dit : « Quelqu'un court » ne montre de personne qu'il court. Le fait est qu' [il ne s'agit] ni de celui-ci ni d'un autre et pourtant il dit que quelqu'un court. Mais, en revanche, celui qui dit : « Socrate court » ne dit pas que quelqu'un court mais il montre de quelqu'un qu'il court, parce qu'il le montre de Socrate, et ainsi d'un homme. Par contre, celui qui dit ou « l'homme court » ou « quelque homme court » ne dit ni de l'homme ni de quelque homme qu'il court, mais, cependant, il dit, ici, que l'homme court ou, là, que quelque homme court. De là, il apparaît qu'une

[1] Une chose qui ne peut être qu'individuelle.

[2] C'est-à-dire dans le le langage d'Abélard supprimer le caractère « indiscretus » de la nomination du prédicat universel et, donc, lui substituer le mode de nomination « discretus » d'un nom propre.

[3] LI, éd. Geyer, p. 61^{1-7} : « Quaeritur autem, quid praedicetur vel subiciatur per universalem vocem. Sed sicut nullam rem intelligi volumus in universali voce, ita nec aliquam praedicari vel subici. Cum enim res animalis nulla sit, nisi haec vel illa, hanc autem vel illam non intelligamus, *nullam rem praedicare per nomen 'animal' possumus* nec similiter de re aliqua agere per nomen, homnis scilicet. »

> chose est de dire *de* quelqu'un… et autre chose est de dire *que* quelqu'un… [1].

L'universel est essentiellement un prédicat. Lorsque nous disons que l'homme ou que quelque homme court nous disons que ou l'objet « a » ou l'objet « b » ou l'objet « c » ou etc… appartenant à l'extension du prédicat « homme » court : aucun objet, en particulier, *n'est identifié* par ce qui est proposé dans « (quidam) homo currit ». Maintenant, il n'y a pas de *res* qui soit indifféremment ou « a » ou « b » ou « c » ou … L'universel est un nom : une variable (= « x ») et « nec [volumus] aliquam rem praedicari ». Si nous voulons identifier la chose qui est ceci ou cela, il faut sortir du mode-prédicat (*dicere quod*...) pour passer au mode-sujet (*dicere de*...). Pour cela, il faut une *déixis* et, donc, un nom propre. Et, comme nous le voyons ici comme partout ailleurs dans l'oeuvre logique d'Abélard, un nom universel n'est en aucun cas réductible à un nom propre ou à une concaténation de noms propres. De là, Abélard pose que dans une proposition prédicative, le terme-sujet est posé pour énoncer la chose dont nous voulons délibérer et que le terme-prédicat est posé pour faire connaître (« denotare ») le statut conformément auquel nous voulons délibérer de la chose :

> Subiectus quippe terminus tantum ad accipiendum est rem quam deliberare volumus ; ponitur praedicatus *vero* ad denotandum statum secundum quem eam deliberari volumus, hoc est attendi eam secundum illius status proprietatem quem ei copulamus[2].

Donc le terme-prédicat n'est pas posé pour « denoter » une chose (ou d'ailleurs un nom) mais bien une propriété définissante (« être X »). Autrement dit, Abélard conçoit la prédication comme posant l'appartenance de l'objet nommé par le terme-sujet à l'extension du concept définissant « dénoté » par le terme-prédicat : la prédication pose une relation d'appartenance d'un objet à l'extension du concept prédiqué telle que cette extension n'est en elle-même limitée au discernement d'aucun objet en particulier mais contient indifféremment - « indiscrete » - tous les objets dont le prédicat est susceptible d'être vrai : donc, telle que l'universel est suceptible de prendre pour valeur n'importe lequel d'entre eux. Et Abélard

[1] LI, éd. Geyer, p. 61^{19-27} : « Qui enim dicit : 'quidam currit', de nullo ostendit, quod currat. Quippe neque de hoc neque de alio, et tamen dicit, quod quidam currit. At vero qui dicit : 'Socrates currit', non dicit, quod quidam currit, sed ostendit de quodam, quod currit, quia de Socrate, et ita de homine. Qui vero dicit vel : 'homo currit', vel : 'quidam homo currit', neque de homine quodam dicit, quod currat, sed tamen hic dicit, quod homo currit, ibi quod quidam. Unde aperit aliud esse dicere *de* quodam, aliud dicere *quod* quidam […. »

[2] *Tractatus de Intellectibus,* éd. P. Morin, § 63, p. 64.

conteste formellement que cette relation d'appartenance puisse être en soi - sans ajout d'une autre proposition - interprétée comme posant une relation d'identité entre une chose nommée par le terme-sujet et une chose nommée par le terme-prédicat. En termes modernes, nous dirions que la relation d'appartenance n'est pas la relation d'identité '='. Abélard fait parfaitement la distinction entre les deux relations :

> Et prends garde que [lorsque nous disons que « Socrate est un être animé» dit que « Socrate est cela qu'il est lui-même »] ce que nous ajoutons, soit « cela qu'il est lui-même », *n'appartient pas* au sens de la proposition « Socrate est un être animé », mais est une certaine détermination du prédicat, comme si on disait : « que Socrate est un être animé dit que cet homme est l'être animé qui est philosophe », […] ce qui ne vient nullement dans le sens de la proposition [: « Socrate est un être animé »] puisque rien dans cette proposition n'est signifié au sujet de la philosophie[1].

Autrement dit, ce qui « vient dans le sens de la proposition « *Socrates est anima*l » » est seulement que Socrate appartient à la *continentia* du prédicat « esse animal », c'est-à-dire qu'il est ou l'animal « a » ou l'animal « b » ou l'animal « c », etc…: par contre, n'appartient pas à sa signification (« nec in sensum propositionis venit ») mais, au contraire, nécessite l'ajout d'une proposition nouvelle et différente, la précision que l'animal qu'est Socrate est celui-là seulement qui est philosophe, l'animal « a » à l'exclusion de tous les autres. Autrement dit, Abélard fait la distinction entre la relation d'appartenance de l'objet nommé par le terme-sujet à la « contenance » du prédicat, appartenance qui vient uniquement dans le sens de « Socrates est animal » et la relation d'identité qui vient déterminer le prédicat « animal » (« animal qui philosophus est ») en posant que le seul animal qui est Socrate est celui qui est philosophe : cette relation d'identité « ne vient pas dans le sens » de la proposition prédicative qui dit seulement que Socrate est l'un quelconque (« ou a ou b ou c ou … ») des animaux. *Et ce qu'Abélard soutient c'est que si l'on transforme la relation*

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 397[26-31] : « Et attende quod illud suppositum « quod ipse est » ad sensum huius « Socrates est animal » non pertinet, sed queadam est determinatio praedicati, veluti si dicatur : quod Socrates est animal, dicit eum hominem esse animal qui est philosophus, determinatio est subiecti nec in sensum propositionis venit, cum in propositione nil de philosophia significetur. » Abélard veut dire que « Socrate est animal » ne propose pas que « Socrate est l'animal qu'il est lui-même » : la prédication ne pose pas, d'elle-même, sans détermination extérieure (« l'animal qui est philosophe »), une relation d'identité entre la *res subiecti* et la *res praedicati.* La proposition propose seulement que Socrate est – *indiscrete* - l'un quelconque des animaux, des objets appartenant à la contenance du prédicat « esse animal » : ou a ou b ou c ou etc…

d'appartenance en relation d'identité le caractère définitionnel de la prédication ne peut plus être affirmé. Ce qui est prédiqué n'est pas du tout une chose, mais un concept (: « esse X ») et la réduction de toute l'extension possible de ce concept à la *res* individuelle est impossible parce que cette extension est *in se ipsa infinita* et que « nullus intellectus infinita circumdat. » Les questions d'effectivité sont centrales en philosophie. On comprend bien qu'Abélard ne peut pas, *d'un côté,* réfuter les *reales* et, *de l'autre*, poser la réductibilité du fondement de l'imposition de l'universel à une *res* ou à la propriété d'une *res*, c'est-à-dire réduire le concept (« esse X ») à l'objet (la « res quae est X »). Or c'est ce qu'on pose si on affirme que dire que «a » ne peut être homme sans être rationnel, c'est dire que « a » ne peut être *cette chose* qui est homme (à l'exclusion de toute autre) sans être *cette chose* qui est douée de raison (à l'exclusion de toute autre). Abélard pose, donc, que la relation prédicative suffit à poser l'appartenance de Socrate à la *continentia* de « *esse animal* » mais ne peut, en aucune manière et sans l'ajout d'une autre proposition, permettre d'identifier lequel : prédiquer « esse animal » n'est pas prédiquer la *res* - qui ne peut être que celle-ci ou celle-là - *quae est animal* - ceci est faux. Cette thèse a *déjà* été réfutée par la réfutation des trois versions de la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité proposée par les *reales*. En termes plus modernes, Abélard distingue simplement relation d'appartenance et relation d'identité - ce qui, du point de vue d'une logique moderne, est assurément attendu. La prédication ne pose pas l'identité entre la dénotation de deux noms d'objet. Ainsi Frege :

> Le concept – à prendre le terme comme je l'entends – est prédicatif (c'est la dénotation d'un prédicat grammatical). A l'inverse un nom d'objet, un nom propre, ne peut absolument pas *être employé comme prédicat grammatical.*
>
> J'avoue qu'il me faut expliquer là ce qui peut sembler une affirmation fausse. Ne peut-on pas dire que quelque chose est Alexandre le Grand, le nombre quatre, la planète Vénus, comme on dit que quelque chose est vert, ou est un mammifère ? Une telle opinion néglige la distinction qui s'impose entre les emplois du terme « est ». Dans les deux derniers exemples il a un rôle copulatif, ce « est » n'est rien d'autre qu'une forme lexicale de l'attribution. Dans cette fonction, on pourra parfois lui substituer un simple suffixe verbal marquant la personne. Comparons : « cette feuille est verte » et « cette feuille verdoie ». Il est dit là que quelque chose tombe sous un concept, et le prédicat grammatical

> dénote ce concept. A l'inverse, dans les trois premiers exemples, le « est » a le rôle du signe arithmétique d'égalité, il exprime une identité. Dans la proposition « l'étoile du matin est Vénus » figurent deux noms propres, « étoile du matin » et « Vénus » qui s'appliquent au même objet. Dans la proposition « l'étoile du matin est une planète » figurent un nom propre : « l'étoile du matin » et un terme conceptuel : « une planète »[1].

On peut rapprocher cette remarque de Frege : « comparons « cette feuille est verte » avec « cette feuille verdoie » avec ce propos d'Abélard (LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 360^{27-31}) :

> Celui qui fait la proposition « Socrate est blanc », montre seulement la blancheur appartenir à Socrate et s'il avait un verbe par lequel il pourrait simplement lier à Socrate le blanc [soit quelque chose comme « Socrate blanchoie »], de telle sorte que le verbe n'ait rien de substantif, il le ferait, mais parce qu'il n'y a pas de verbe par quoi cela puisse se faire, il en vient au verbe substantif […] » [« Qui enim propositionem facit 'Socrates est albus', solam albedinem inesse Socrati ostendit, et si haberet verbum per quod posset simpliciter album copulare Socrati, ita quod nil substantivi attingeret, profecto sic faceret, sed quia non est verbum per quod id fiat, venit ad substantivum […] »].

Il s'agit bien de la même distinction que celle faite ici par Frege :

> C'est pourquoi deux choses sont conjointes à Socrate par le prédicat « blanc », à savoir : la blancheur quant à l'adjonction de la forme, et le blanc, c'est-à-dire cela même qui est affecté de blancheur, quant à l'essence, mais *seule la blancheur est prédiquée*, parce que c'est seulement sa conjonction qui est visée. En effet, *tout ce qui est conjoint n'est pas prédiqué*, mais cela seulement qu'on vise à conjoindre dans la proposition. » [LI, éd. Geyer, p. 360^{23-27} : « Duo itaque coniunguntur Socrati per album praedicatum, albedo scilicet in adiacentia et album, id est ipsum affectum albedine, in essentia, sola tamen albedo praedicatur, quia sola coniungi intenditur. *Non enim quicquid coniungitur, praedicatur*, sed id solum quod propositione coniungi intenditur.»].

La doctrine d'Abélard est ici particulièrement claire. Quant à savoir si Abélard anticipe l'analyse en deux parties de la proposition prédicative par Frege (comme le soutient M. Tweedale), on peut répondre : non, comme le montre de manière

[1] G. Frege, *Concept et objet* (1892), *in Ecrits logiques et philosophiques,* Trad. Cl. Imbert, Paris, 1971, p. 128-129.

convaincante I. Rosier-Catach (« La notion de *translatio,* le principe de compositionalité et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard », in J. Biard (éd.) *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle,* Paris, 1999, p. 125-164) et J. Marenbon (« Abélard, la prédication et le verbe « être » », in J. Biard (éd.) *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle,* Paris, 1999, p. 199-215). En fait, Abélard admet l'analyse en deux parties pour certaines propositions prédicatives, mais on peut en effet constater qu'il n'a pas développé de manière systématique une alternative à l'analyse aristotélicienne sujet/copule/prédicat. Frege substitue à l'analyse en trois parties l'analyse en deux parties parce qu'il substitue au modèle linguistique de la prédication (« Sujet/verbe/complément ») un modèle *mathématique* de la prédication (la fonction et son argument). Bien entendu, Abélard ne dispose pas de ce modèle mathématique qui, seul, lui permettrait de systématiser une alternative à l'analyse linguistique de la prédication ; mais reconnaissons qu'il n'en est pas loin :

> Que nous apparaissions enfreindre les règles des grammairiens parce que nous composons beaucoup de verbes ou substantifs comme « être homme » ou dérivés à partir d'autres choses que des actions ou des passions, comme « être blanc », pour mettre en évidence le sens correct des énonciations*, n'en soit pas horrifié* ! » *Dialectica,* éd. L.M.de Rikj, p. 140[23-26] : « Quod autem grammaticorum regulis contrarii videmur, quod multa componimus verba vel substantiva, ut '*esse hominem'*, vel ab aliis quam ab actionibus vel passionibus sumpta, ut '*esse album*', propter rectam enuntiationum sententiam aperiendam, non abhorreas »).

Il est clair qu'Abélard n'a pas de théorie systématique d'analyse de la prédication en deux parties, et, tout particulièrement, dans la LI ; mais il faut tout de même nuancer ce propos en remarquant que pour Abélard à partir de la LI la cause d'imposition du *prédicat* universel n'est jamais exprimé par un nom mais seulement par l'association *in vi unius dictionis* du verbe « être » à l'infinitif et d'un nom à l'accusatif : « esse hominem », « esse albedinem », etc… Abélard à l'idée d'une alternative à l'analyse *sujet/copule/prédicat* de la prédication mais il n'a pas le modèle *mathématique* (le concept de fonction mathématique : F( )) qui lui permettrait de systématiser l'intuition de l'insuffisance foncière du modèle grammatical. Abélard ne peut évidemment pas dépasser les limites épistémologiques du temps auquel il appartient !

Par contre, que la « dénotation » du terme-prédicat soit un concept : une entité intensionnelle (un statut définitionnel), et que

la dénotation du terme-sujet soit un objet : une entité extensionnelle (une *res*), c'est bien la théorie de la prédication exposée par Abélard en toute clarté dans le *De intellectibus*.

C'est, au contraire, la théorie de la prédication de « *Magister noster* » (Guillaume de Champeaux), telle que la rapporte à la fois Abélard dans le *Super Topica* de la LI, et l'auteur du texte publié par J. Dijs (*Quoniam de generali*), qui tend à confondre les deux relations logiques en interprétant la prédication comme une relation d'identité. La prédication entendue au sens grammatical pose pour Guillaume de Champeaux une identité entre ce qui est nommé - au nominatif - par le sujet de la prédication et ce qui est nommé - toujours au nominatif - par le prédicat ; le caractère substantif de la copule dit que la chose nommée par le sujet est (identique à) la chose nommée par le prédicat.

> Et, en outre, notre maître Guillaume et ses disciples assignaient deux sens tant dans les propositions que dans les questions. Ils nommaient l'un « grammatical » et l'autre « dialectique ». En effet, ils soutenaient que lorsqu'on dit « Socrate est blanc », autre est la conjonction de choses que visent les grammairiens et autre celle que visent les dialecticiens. En effet, les grammairiens n'ont égard qu'à la valeur [in]transitive de la construction entre ces noms « blanc » et « Socrate » - du fait qu'il sont les noms de la même chose - et au verbe substantif. […] Mais, en revanche, les dialecticiens, comme Guillaume le disait, ont avant tout égard à la prédication et reçoivent le même sens dans ces deux propositions « Socrate est le blanc » et « Socrate est blancheur », parce que la blancheur, qui est seulement prédiquée dans l'une et l'autre propositions, est dite appartenir à Socrate […][1].

Donc deux sens : dans le sens grammatical, le terme-sujet et le terme-prédicat nomment la même chose (« secundum id quod eiusdem rei nomina sunt »). La proposition énonce que la chose nommée « Socrate » est identique à la chose désignée par « le blanc ». Ce sens est grammatical, parce que c'est la grammaire qui en mettant le prédicat au même cas que le sujet et en attribuant une

[1] *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 271[38]- p. 272[35] : « Et profecto praeceptor noster Willemus eiusque sequaces duos sensus tam in propositionibus quan in queastionibus assignabant. Quorum unum grammaticum, alterum dialecticum appellabant. Dicebant enim quod cum dicitur *Socrates est albus*, alia est coniunctio rerum quam grammatici, alia quam attendunt dialectici. Grammatici enim vim transitivae constructionis attendunt inter haec nomina *albus* et *Socrates* secundum id quod eiusdem rei nomina sunt et inter verbum substantivum. […] At vero dialectici, sicut dicebat, qui maxime praedicationem attendunt, eumdem sensum accipiunt in his duabus propositionibus *Socrates est album* et *Socrates est albedo,* quia *albedo* quae tantum praedicatur in utraque propositione dicitur inhaere Socrati […]. »

valeur intransitive à la copule nous montre que la chose nommée par le sujet est (identique à) la chose nommée par le prédicat. Mais il y a aussi le sens prédicamental – celui des catégories aristotéliciennes – et, pour les logiciens, dans « Socrates est albus », l'acte prédicatif consiste à attribuer au terme sujet un terme-prédicat relevant de la catégorie de la qualité et donc à poser l'inhérence en Socrate d'une qualité (tel que, bien entendu, Socrate n'est pas une qualité). La distinction est nécessaire parce que du point de vue grammatical rien ne distingue « Socrates est homo » et « Socrates est albus », deux propositions vraies qui énoncent que ce qui est nommé par « Socrate » est identique à ce qui est nommé par « homme » ou, tout aussi bien, par « blanc » :

> Ce sens supérieur de la prédication simple [le sens « dialectique »], ils sont forcés d'y avoir égard pour cette seule raison qu'il leur faut garder un sens convenable pour la subdivision, lorsqu'il est dit que, quand on propose que quelque chose inhère à quelque chose, il reste la question de savoir s'il inhère ou comme genre ou comme accident, ou etc… […] [1].

Mais :

> Cependant, les propositions ne doivent être concédées ni être vraies ni être fausses selon le sens dialectique, mais *seulement selon le sens grammatical* [2].

Le sens logique ne concerne que la *signification* des prédicats qui varie selon que sont prédiqués « albus » ou « homo » et non la dénotation des prédicats (qui est la même). Mais c'est selon le sens grammatical que la proposition est discernée comme vraie : la proposition est vraie parce que la chose nommée par « albus » ou par « homo » est identique à la chose nommée par « Socrates » : « sunt eiusdem rei nomina. »

On a exactement la même théorie de la prédication attribuée à « magister W. » dans le texte publié par J. Dijs (et que nous avons déjà commenté dans le chapitre précédent) :

> De plus, il faut noter que, dans cette doctrine, on avait coutume, selon Maître W., de dire que, dans cette proposition « Socrate est homme », Socrate est

[1] *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 273[10-14] : « Hunc autem superiorem sensum de praedicatione simplici non alia de causa attendere coguntur, nisi ut subdivisionem convenienter possint custodire, cum dicitur quod cum proponitur aliuid inesse alicui, restat quaestio utrum inhaerat ut genus vel ut accidens etc. […]. »

[2] *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 273[8-10] : « […] secundum hunc tantum neque vera neque falsa iudicanda est, sed secundum grammaticum qui expressior est et determinatior tantum iudicatur. »

> prédiqué de Socrate, et que, dans celle-ci : « Platon est homme », Platon est prédiqué de Platon[1].

Seule varie la signification des noms :

> […] subjicitur Socrates tamquam Socrates et illa *essentia praedicatur* secundum statum hominis. (« Socrate est fait sujet en tant que Socrate et cette essence est prédiquée selon le statut de l'homme »)[2].

Abélard refuse absolument cette conception de la prédication :

> Nous ne voulons jamais que dans les constructions les dialecticiens visent un sens et les grammairiens un autre. Mais, partant d'un même construction, et les dialecticiens et les grammairiens intelligent le même sens[3].

C'est-à-dire :

> Le fait est que lorsque nous entendons « Socrate est blanc », ou « Socrate blanc », par « blanc » nous lions seulement, dans notre esprit, à Socrate la blancheur et non « affecté de blancheur » [4].

La « nominatio » de l'universel « albus » ou de l'universel « homo » est « indiscreta » : la proposition ne signifie pas que Socrate est ce blanc qui est philosophe, mais seulement qu'il a la propriété d'être blanc, autrement dit qu'il est l'un quelconque des objets dont « esse album » est *vrai*. Que nous puissions remplacer le prédicat universel - ce que Frege appelle le « terme conceptuel » - par un nom propre - ce que Frege appelle un nom d'objet - suppose que nous puissions réduire un terme conceptuel à un nom d'objet (à un nom propre): réduire « esse rationalem » qui « dénote» un caractère *définitionnel* du statut spécifique « être homme » et dont l'extension est « en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses » à « hoc rationale » - le nom propre de cet objet individuel doué de raison. Pour Abélard « esse rationalem » désigne un caractère constitutif du statut spécifique « être homme », tel que tout ce qui appartient à l'extension de l'être-homme appartient aussi à l'extension de l'être-rationnel. La prédication substantielle se joue - pour notre connaisance et pour

---

[1] J. Dijs, « Two Anonymous 12th-Century Tracts on universals », *Vivarium,* 1990, 28, p. 106, § 33: « Item notandum est quod in hac sententia prius solebat dici, secundum magistrum W., quod in hac propositione « Socrates est homo », Socrates praedicatur de Socrate, et in hac « Plato est homo », Plato de Platone ; sed quia subjicitur « Socrates tamquam Socrates », et illa essentia praedicatur secundum statum hominis […] . »

[2] J. Dijs, « Two Anonymous 12th-Century Tracts on universals », *Vivarium,* 1990, 28, p. 106, § 33

[3] *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 273^{37-40} : « Nolumus autem unquam ut in constructionibus alium sensum dialectici, alium attendant grammatici. Sed idem ex eadem constructione et dialectici intelligant et grammatici. »

[4] *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 275^{16-18} : « Quippe cum audimus *Socrates est albus* vel *Socrates albus* per *albus* solum albedinem, non *affectum albedine* Socrati in animo nostro copulamus. »

une intelligence infinie il en irait sûrement différemment - au niveau de la *causa* (le statut et ses caractères constituants) et non au niveau de la *res* (*fundamentum* et *res fundata).* Pour Guillaume, ce qui peut être affirmé au niveau de la *causa impositionis* peut aussi l'être au niveau de la *res nominata.* Si « rationale » est un caractère constitutif du statut d'objet « être homme » tel que rien ne peut être homme sans être doué de raison, alors Socrate ne peut être homme sans être doué de cette rationalité singulière-là. Parallèlement, on a d'un côté : « Subiectus quippe terminus tantum ad accipiendum est rem quam deliberare volumus ; ponitur praedicatus vero ad denotandum statum secundum quem eam deliberari volumus […] » et de l'autre : « […] in hac propositione « Socrates est homo », Socrates praedicatur de Socrate, et in hac « Plato est homo », Plato de Platone. » D'un côté le prédicat est posé pour dénoter un statut « quod non est res » et de l'autre il est posé pour dénoter une *res* (« illa essentia praedicatur »), la même que celle nommée par le terme-sujet « Socrate ». La seconde intreprétation n'est possible que si la signification « dialectique » de la prédication est réductible à la signification « grammaticale » de la prédication, c'est-à-dire si ce que « dénote » l'universel est réductible à ce que dénote le nom singulier « Socrate ». Autrement dit, l'interprétation de la prédication proposée par Guillaume n'est possible que si la théorie du sujet unique peut être établie : si le sujet des catégories peut être réduit au sujet de la singularité. Et, on comprend que, pour Abélard, cette thèse conduit inévitablement à poser une « res universalis », simplement parce qu'il est faux que le mode nomination de l'universel soit réductible à celui d'un nom propre ou à celui d'une concaténation de noms propres (on l'a vu : « la cause d'imposition de tout universel est en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses ») : de là, si le prédicat est posé « ad denotandum rem », cette *res* ne peut être qu'universelle : une *res indiscreta quae est haec et illa.* Donc : « Cum enim res animalis nulla sit nisi haec vel illa, hanc autem vel illam non intelligamus, *nullam rem penitus praedicare per nomen « animal » possumus* […] ». Le caractère « *indiscrete »* du mode de nomination de l'universel est irréductible au caractère « discret » du mode de nomination d'un ou de plusieurs noms propres : les universaux font ce que les noms particuliers ne peuvent pas faire « en raison de leur infinité ». Dans la théorie logique considérée (où le nombre des individus est posé comme infini), la clause de réductibilité est en effet, *et si l'on veut être rigoureux*, purement verbale. Si le prédicat universel désigne une chose – quoiqu'on affecte de dire par ailleurs – inévitablement et dès l'instant qu'on

pose le caractère *de subiecto* de la prédication, cette chose ne peut être qu'*indiscreta,* c'est-à-dire variable et générale. L'alternative est de supprimer la clause qui pose le nombre infini des individus possibles, ce qu'il faut alors préciser. En fait, si on pose que le prédicat est posé « ad denotandum rem » et qu'on maintient le caractère substantiel de la prédication, on pose une chose universelle – qu'on l'explicite ou non : la chose dénotée ne peut – en toute rigueur – être individuelle (parce qu'on a posé que les individus sont en nombre infini et que nous avons nié que « intellectus infinita cricumdat »). Et, pour Abélard, il est assurément faux que la copule prédicative suffise à identifier la chose nommée par le terme-sujet avec telle chose (telle valeur) nommée par le prédicat à l'exclusion des autres : cette identité « ne vient pas dans le sens » de la prédication et nécessite une information supplémentaire exprimée par une proposition nouvelle. Mais, cette précision ajoutée - c'est-à-dire cette déixis effectuée - la nécessité qui s'attache à l'appartenance de Socrate à l'extension du prédicat « esse affectum rationalitate » ne peut plus être être affirmée : pour notre connaissance (en l'absence d'une intellection infinie), nous ne pouvons pas substituer à la prédication du concept - de la propriété définissante - « esse affectum rationalitate » - l'objet « rationalitas » -, à moins de poser une rationalité variable et générale, indifféremment celle-ci ou celle-là, soit une propriété commune – ce que par ailleurs tous les commentateurs du corpus boécien font profession d'exclure.

On voit que Guillaume de Champeaux pense que nous pouvons toujours faire ceci : interpréter la prédication comme une relation d'identité entre la chose nommée par le sujet et la chose nommée par le prédicat et non – ce qui est tout à fait différent – comme une relation d'appartenance posant que l'objet nommé par le terme-sujet appartient à l'extension du *status* « dénoté » par l'universel. En termes modernes, la prédication pose une relation d'appartenance désignée par le signe convenable : que ce signe puisse toujours (et de manière essentielle) être remplacé par le signe arithmétique '=' est évidemment hautement problématique. Nous avons besoin – en logique formelle – d'un opérateur spécial (posant que « x » est identique à « y ») venant s'ajouter à la relation d'appartenance pour signifier cela. En aucun cas le quantificateur particulier ne peut suffire à poser une relation d'identité : dire que « *il existe au moins un « x » tel que cet « x » est un homme* » et dire que « *il existe au moins un « x » tel que cet « x » est un homme et tel que pour tout « y », « x = y »* » sont deux propositions différentes et il est faux que la seconde soit impliquée

par la première. Autrement dit, pour obtenir un calcul des prédicats avec identité, il faut introduire le signe primitif supplémentaire '='. Ce qui serait étonnant, c'est qu'Abélard soutienne quelque chose aboutissant au contraire. C'est Guillaume qui assimile relation prédicative et relation d'identité et, comme nous le savons, il avait au moins deux théories - la théorie de l'essence matérielle, puis la théorie de l'indifférence - pour montrer comment la nomination de l'universel prédiqué peut être réduite à la même *res nominata* que celle nommée par le sujet « *Socrates* » : la *res* nommée par l'universel est « idem » - dit Boèce - que la *res* nommée par le nom propre « Socrate », soit parce que la même *res socratica* abstraction faite « in intellectu » des formes qui l'individuent « fit universalis », soit parce que la même *res* qui diffère sous le rapport de sa socratité de toute autre ne diffère pas sous le rapport de son animalité ou de son humanité (singulière) de toutes les autres *res* du même genre ou de la même espèce. De là, Guillaume posait que le sens logique (prédicamental : Aristote) de la prédication est réductible au sens grammatical (l'intransitivité de la copule : Priscien) de la *constructio intransitiva* par « *est* ». Mais nous avons vu ce qu'il fallait penser de ces deux tentatives. Et Abélard lorsqu'il commente le *De differentia* n'admet pas ce qu'il avait commencé par rejeter dans le chapitre introductif du commentaire sur l'*Isagogê.* En réalité et en un sens propre – non idéalisé – nous ne pouvons pas confondre la relation d'appartenance prédicative et la relation arithmétique d'identité, puisque « toute cause d'imposition d'un nom universel est en elle-même infinie et n'est [donc] enclose en aucune limite de choses »[1]. L'acte d'identification est soit arbitraire – il n'y a plus alors prédication *de subiecto* – soit nécessaire : il nous faut alors un pouvoir de discernement infini. Que nous puissions faire cela suppose que nous puissions substituer au caractère universel (variable) du prédicat, une liste équivalente de prédicats individuels, soit la liste totale des constantes que la variable « rationale » est susceptible de prendre pour valeur. Mais que nous puissions supprimer la variable - le caractère « indiscret » de la nomination du *prédicat* universel - et lui substituer la concaténation des noms propres des rationalités individuelles que « *rationale »* nomme *indiscrete*, dépend de notre capacité effective à réduire les « dots af laziness » dont parle Wittgenstein. Si le nombre des individus possibles est infini –

[1] On peut le faire *uniquement* au sens où en théorie des ensembles on admet des infinis actuels (des ensembles infinis). Mais, bien sûr, ce n'est pas quelque chose de ce genre que l'objecteur a en tête, lui qui fait fond sur une ontologie où seul existe des réalités (des constantes) individuelles.

comme l'affirment toutes les sources d'Abélard – le courage suffira-t-il ? On peut penser que non : aucun liste de noms propres ne pourra être posée comme exhaustive ; or, c'est ce qui est *exigé* pour la prédication substantielle : c'est bien parce que la suppression de toute l'extension possible de « esse rationalem » supprime toute l'extension possible de «esse hominem » *sans aucune exception* que nous affirmons que « si non est rationale, non est homo » et que la rationalité est une différence constitutive du statut définitionnel de l'homme. Donc, pour notre connaissance, et non « en soi », l'usage de la variable (c'est-à-dire de l'universel) pour le prédicat *de subiecto* est *irréductible* et c'est ce que veut dire la thèse qui pose que nous ne pouvons pas convertir la proposition qui affirme qu' « être affecté de rationalité est substantiel à l'homme, tel qu'il ne pourrait subsister sans elle », en la proposition affirmant qu' « être affecté de cette rationalité-ci est substantiel à l'homme tel que cet homme ne pourrait subsister sans cette rationalité». Nous ne pouvons pas remplacer la première manière de s'exprimer par la seconde. Nous savons qu'être affecté de rationalité est un caractère constitutif du statut spécifique « être homme » et donc que Socrate, pour être homme, doit être affecté de rationalité : affecté d'une rationalité quelconque et nous ne pouvons pas – pour notre connaissance – substituer à la variable « rationale », la constante « hoc rationale », en excluant ainsi toutes les autres constantes, et maintenir l'affirmation de l'appartenance nécessaire de la propriété « rationalitas » à son sujet d'inhérence. Pour exclure que toutes les autres rationalités possibles - sauf la rationalité « a » - puissent convenir à Socrate[1], il faut, dans la théorie professée, intelliger en termes d'individus toute l'extension possible de « esse rationale » qui est infinie : il faut que « intellectus infinita circumdat », ce que nous avons nié. Et le caractère effectivement discernable - ou non - de la valeur de vérité de nos affirmations n'est évidemment pas indifférent, pour notre connaissance, en logique et en philosophie. Nous n'allons pas présupposer possible ce que nous avons déclaré par ailleurs impossible (« nullus intellectus infinita circumdat ») : ce serait inconsistant. Pour notre connaissance il est – à la fois – nécessaire que Socrate soit « rationale » et contingent qu'il le soit par cette rationalité « a » ou cette rationalité « b ». Le détour par les universaux est, donc, irréductible pour notre connaissance. Ce n'est pas une question d'ontologie : il n'y a pas de *res universalis* - la variable n'est qu'un nom dont la cause n'est pas une chose mais un

[1] C'est-à-dire déterminer que « haec rationalitas » est pour « hic homo » la seule rationalité possible, toutes les autres étant *impossibles* pour « hic homo ».

concept définissant - un *status specialis vel generalis*. Par contre et très clairement, les statuts génériques ou spécifiques ont pour *notre connaissance* une consistance plus forte que celle d'un simple nom posé pour l'individuel (« a certain way of talking of particulars ») ; nous n'avons d'autre choix que de distinguer entre la « causa » qui fonde l'imposition de l'universel – un statut définitionnel d'objet – tel que celui-ci *ne relève pas* d'une convention de notre langage mais « habet esse ex operatione naturae » - et la ou les *res* individuelles qu'il contient dans telle catégorique donnée : la réduction de « omnem causam quae est esse hominem » à la *res nominata* (individuelle) est pour notre connaissance impossible. Abélard en conclut que les universaux sont essentiels à la distinction entre différences substantielles et différences accidentelles et c'est bien pourquoi il aborde cette question à la fin du *De differentia* aussi bien de la LI que de la LNPS. Et, sur le fond, le propos soutenu par Abélard dans la LNPS est parfaitement cohérent avec la sémantique des universaux d'Abélard en général, et avec la réfutation des théories de l'universel des *reales* en particulier, comme on espère l'avoir démontré.

Pour Abélard, en aucun cas, l'appartenance de la chose nommée par le terme sujet à l'extension du prédicat universel ne signifie l'identité entre cette chose et une chose qui ne peut être que celle-ci ou celle-là et à laquelle serait réductible la *nominatio « indiscreta »* du prédicat universel – ceci est faux : de là on ne peut – dans la LI comme dans la LNPS – poser que, si « rationale » est prédiqué définitionnellement (*de subiecto),* « hoc rationale » le soit aussi – pour notre connaissance ceci est également faux. Du point de vue d'Abélard affirmer la vérité de cette équivalence *entre universel et nom propre* impliquerait la réception d'une des trois versions de la théorie *du sujet unique de l'universalité et de la singularité* proposée par les *reales*. Mais Abélard les rejette toutes. De là, l'équivalence est impossible à établir. Abélard rejette le caractère susbtantiel des noms propres de différence parce qu'il rejette les théories des *reales* et qu'il pose, contre eux, que le statut définitionnel et les caractères constitutifs de ce statut ne sont pas du tout – pour notre connaissance – réductibles à la « res quae est X » et à ses propriétés singulières; par conséquent « rationale » dont la cause d'imposition est « en elle-même infinie » comme celle de « quodlibet universale » n'est pas réductible à cette « chose qui est douée de raison » ou à cette autre : la diversité entre objet et concept - entre « res » et « status quod non est res » - *appartient à l'objectivité* – elle est irréductible. C'est le point essentiel, partout maintenu par Abélard.

La seule différence entre la LI et la LNPS est le recours à la *diversitas proprietatum* qu'Abélard a conceptualisée dans ses théologies (c'est-à-dire postérieurement à la LI) ; mais cette *diversitas proprietatum* signifie seulement ici que bien qu'une variable ne soit pas une chose numériquement opposable à une constante (i. e. que les universaux nomment « indiscrete » les mêmes choses que nomment « discrete » les noms propres), la variable à une propriété (la généralité) que n'a aucune des constantes qu'elle est susceptible de prendre pour valeur. On a tendance à trouver cette distinction de propriétés bien fondée et n'impliquant nullement en soi la réception d'une *res universalis* distincte des *res* particulières. Les universaux sont des noms et supprimer la variabilité de l'universel (c'est-à-dire supprimer la distinction entre le mode de nomination de l'universel - *indiscrete* - et le mode de nomination des noms propres - *discrete* -), c'est supprimer l'universel lui-même ; c'est l'essence même de l'universel que d'être une variable : « tota in singulis » comme dit Boèce - tout entier en chacune (de ses valeurs). Par contre, cette théorie suppose certainement de donner au *status* - c'est-à-dire à la cause d'imposition des universaux (à la cause d'imposition de telle variable) - un poids bien différent de « a certain way of talking of particulars ». Le prédicat est posé « ad denotandum statum » et celui-ci n'est réductible ni à une chose individuelle ni à plusieurs : il n'est pas du tout une *res*. Et il n'est pas réductible non plus à un nom propre ou à une concaténation de noms propres, comme Abélard le dit en toute clarté dans la LNPS. La distinction *status/res* est pour notre connaissance irréductible et on ne trouvera aucun texte d'Abélard où celui-ci affirmerait que la cause d'imposition de l'universel (un statut spécifique ou générique) est réductible à une *res* (individuelle). Et Abélard ne soutient nulle part cela, parce qu'il a commencé par rejeter cette thèse en réfutant les trois théories tentant successivement de démontrer l'équation « causa impositionis universalis nominis = res ». Cette thèse est impossible à établir parce que l'extension équivalente au statut est infinie et, donc, n'est enclose en aucune limite de choses. On ne peut, donc, substituer au nom universel, un nom propre ou une concaténation de noms propres : la clause serait purement verbale. Abélard est profondément cohérent dans les deux *De differentia* – aussi bien celui de la LI que celui de la LNPS – avec sa propre réfutation des théories des *reales* dans ces mêmes œuvres ; et, clairement, la réinterprétation de la distinction entre *status* et *res* en une distinction entre un pur signe (« a certain way of talking »)

et l'individuel pour lequel il suppose est profondément étrangère à son propos.

Abélard aborde cette question - un nom propre de différence est-il prédicable définitionnellement ? - au point de césure entre les prédicables *de subiecto* (genre ou espèce et différence) et les autres (propre et accident). Le point nodal de toute cette discussion est que la prédicabilité *de subiecto* exige l'universalité et l'exige pour une raison structurelle dans le corpus étudié qui est l'infinité qui s'attache à l'individuel (et l'absence d'une intellection infinie).

Le postulat d'infinité pour les individus n'est pas un postulat propre à Abélard : comme on l'a vu il est formulé à plusieurs reprises par Boèce. Ce qui est propre à Abélard et qui le différencie de Boèce, c'est qu'il en tire toutes les conséquences pour la théorie des universaux. La discussion qu'on vient de voir n'a aucun corrélat chez Boèce : lorsqu'Abélard entame cette discussion dans la LNPS comme dans la LI, il ne commente aucun passage corrrespondant du *De differentia* du commentaire sur l'*Isagogê* de Boèce – la question n'est tout simplement pas soulevée par Boèce. Pourtant, on a vu que cette discussion est très profondément ancrée dans le corpus que commentent Boèce et Abélard : le rapport entre l'universalité et la prédicabilité synonyme vient d'Aristote et l'infinité qui s'attache à l'individuel est explicitement posée par Aristote dans le livre Z de la *Métaphysique.* C'est Aristote qui pose que la science requiert les universaux. Cette fonction épistémique des universaux est complètement oblitérée par Boèce. Abélard, au contraire, rétablit un lien essentiel entre la prédication *de subiecto* et les universaux. Pour Abélard, on l'a vu, les universaux ne sont pas seulement une catégorie du langage - une catégorie grammaticale - ; ils sont aussi – différemment – une catégorie proprement logique et sont, comme on vient de le vérifier, rigoureusement indispensable à la prédication *de subiecto* et donc à la science. Retenons qu'à la différence de Boèce qui confond théorie et langage, grammaire et logique, les universaux ne sont pas réductibles à un simple fait de grammaire, mais constituent un fait proprement logique et sont irréductiblement nécessaires à la science, accomplissant une fonction que les noms particuliers ne peuvent pas remplir. L'universel n'est pas un pur fait de langage, il est logiquement et pour la science irréductible. C'est ce qui apparaît lorsque Abélard pose que :

1°) seul est universel au sens logique de ce terme un nom prédiqué de ce qui diffère par le nombre - sans ambiguïté - dans une proposition catégorique *actualiter* vraie – éliminant ainsi les noms communs « chimaera » et « phoenix » : c'est du point de vue

des *conditions de vérité* de la prédication et non du seul point de vue de l'acceptabilité linguistique (sémantique et, partant, syntaxique) que se fixe le rang universel ou non d'un prédicat ;

2°) seuls les universaux sont prédicables *de subiecto* : si nous supprimons les universaux, nous supprimons – pour notre connaissance – la prédication synonymique et, avec elle, les definitions - autant dire que nous supprimons la science.

Alors, certes, il est vrai que les universaux sont des noms mais cette thèse ne doit pas *être décontextualisée* : les universaux ne sont pas réductibles à ce simple fait de langage - l'acceptabilité sémantique ne suffit pas - et ils sont rigoureusement indispensables, pour notre connaissance, à la science. L'universel est le moyen par lequel « plura ostenduntur contineri sub eodem statu speciali ; qui status specialis habet esse ex operationae naturae ». C'est cette unité dans la diversité qui est « montrée » par l'universel et cette unité d'une pluralité doit être intuitive : il ne suffit pas qu'on en convienne linguistiquement. Il y a des pluralités qui ne sont pas unifiables intuitivement – par exemple la pluralité absolue de tous les individus possibles telle que cette extension « virtuelle » et « possible » (« phoenix ») complémente l'extension nécessairement vide de « impossible » (« chimaera »). Les universaux au sens logique, c'est-à-dire en un sens utilisable pour la science, se tiennnent en deça de ces deux limites. On dirait, en termes modernes, que toutes les classes ne constituent pas des ensembles. Pour Abélard, une pluralité fictive et purement virtuelle ne constitue pas une pluralité dont l'unité peut être effectivement discernée et, donc, du point de vue logique et pour la science, sinon linguistiquement, il n'y a pas ici « praedicabilitas de pluribus numero *[c'est-à-dire de ce qui diffère sans aucune ambiguïté] cum veritate* ». L'attribution des universaux à des conventions linguistiques doit donc être soigneusement contextualisée.

Dans la sémantique de Boèce, les universaux ne sont plus une catégorie de la connaissance mais, de fait, une catégorie du langage: une catégorie purement grammaticale. Quoi qu'il en soit des conditions de vérité des propositions où le prédicat en question est prédiqué *de differentibus numero,* il suffit que la phrase où le prédicat est construit soit grammaticalement acceptable et qu'existe un seul échantillon de la dite espèce, pour que le prédicat en question soit un universel. Il n'y a pas de distinction entre la « *coniunctio constructionis quam attendunt grammatici »* et la « *coniunctio praedicationis quam considerant dialectici ».* Boèce confond théorie et langage. Abélard rétablit la distinction. Il faut se

demander de quel type de savoir il faut disposer pour combler la distance entre grammaire et logique, entre langage et théorie. Ce grand « rêve » médiéval d'une « grammaire logique » (projetée dans les choses ou restreinte aux limites de notre esprit), il est important de noter qu'Abélard le met explicitement en question. Ici, c'est-à-dire du sein même de l'horizon épistémique tracé par le corpus boécien, Abélard ne peut pas être, en effet, plus à l'opposé de la sémantique boécienne de l'universel. Toutes les thèses de Boèce qui visaient à combler la différence entre le statut grammatical des noms appellatifs et le statut logique des universaux sont systématiquement réjetées - comme nous l'avons vu - par Abélard. Il n'y a pas de troisième sens du terme « species » (l'assimilant à une propriété singulière d'une chose singulière : l'*humanitas* de Socrate) : l'espèce est un prédicat universel et le statut qui fonde son imposition n'est réductible ni à une chose ni à plusieurs; la pluralité dont est dit l'universel ne doit pas être « virtuelle » ou « fictive » mais réelle et donnée dans une catégorique vraie – ce que précise l'ajout d'une quatrième question ; l'acceptabilité syntaxique ne suffit pas à fonder l'« acceptabilité logique » : tous les noms appellatifs - non seulement «chimère » mais aussi « phoenix » - ne sont pas des prédicats universels ; la *significatio rerum* d'un prédicat n'est pas déterminable sur la seule base de sa *significatio intellectus.* Toutes ces thèses sont soutenues par Boèce et rejetées par Abélard. On peut opposer les deux positions par ces deux citations : l'une de Boèce – « Ita nullam multitudinem species *per se* continet »[1] ; l'autre d'Abélard « omnis causa impositionis universalis nominis *in se ipsa* infinita est nec ullo rerum termino inclusa »[2]. Là encore, la grille de lecture opposant le réalisme de Boèce et le nominalisme d'Abélard ne permet pas de saisir le sens de cette opposition entre la sémantique de l'universel de Boèce et celle d'Abélard. Tous les textes que nous avons étudiés jusqu'à présent dans ce chapitre n'ont pas de contreparties dans les textes clairement nominalistes du quatorzième siècle : l'universalité de « phoenix », par exemple, n'y fait pas problème, et l'abstraction de l'espèce à partir d'un échantillon unique y est explicitement posée. On a compris que le rejet de ces thèses est profond et structurel dans la sémantique de l'universel d'Abélard : ce rejet ne répond pas à la construction d'un programme nominaliste comme en trouve un chez Ockham ou chez Albert de Saxe, mais à une exigence d'effectivité, ce qui est une chose bien différente. Ce que mettent en cause les rejets d'Abélard

[1] *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 215^{6-7}.
[2] LI, éd. Geyer, p. 85^{7-9}.

(dans les thèses sémantiques de Boèce) ce n'est pas la question ontologique du réalisme (au contraire toute la sémantique de Boèce est construite pour qu'il ne soit jamais nécessaire de poser in *re* rien qui ne soit pas singulier), mais celle de l'effectivité de la théorie construite. Ici Abélard ne critique pas le réalisme de Boèce, mais son logicisme : la tentative de reconstruire sur une base purement sémantique la logique aristotélicienne en la délivrant de toutes les apories qui en étaient constitutives dans le texte d'Aristote (et qui doivent faire l'objet, dit Porphyre, d'une enquête plus haute). La construction boécienne manque d'abord et fondamentalement à l'effectivité, une question philosophiquement *essentielle* si nous voulons bien admettre qu'il ne suffit pas qu'une construction théorique soit cohérente pour être philosophiquement fondée.

Autrement dit, et contrairement aux apparences premières, c'est Boèce qui confond langage et théorie et non Abélard qui pose pourtant – ce que ne dit pas Boèce – que les universaux sont et sont seulement des noms. Quel est le sens exact de cette thèse et quelle est sa finalité précise dans la réponse qu'Abélard donne au questionnaire de Porphyre ? C'est ce que nous proposons d'examiner maintenant.

Mais avant nous voudrions revenir sur un article récent de John Marenbon sur la question des *différentiae* dans la LNPS parce que la discussion qu'ouvre cet article est importante et touche à des points fondamentaux discutés aussi ici. Nous avons noté que J. Marenbon voyait dans ce texte de la LNPS un texte ininterprétable en termes nominalistes (*The Philosophy of Peter Abelard,* 1997, p. 200-201). J. Marenbon, dans un article récent[1], est revenu sur cette appréciation : il pense maintenant que ce texte peut tout à fait être interprété dans un cadre nominaliste. Il semble donc qu'il soit en désaccord avec le point de vue soutenu ici. En fait, il faut noter que J. Marenbon définit le nominalisme par la thèse suivante : « Nominalism – nothing exists except particulars »[2]. Nous avons noté en introduction que si cette thèse ontologique suffit à définir un projet nominaliste alors les auteurs de P3, de *Quoniam de generali* ou encore le Pseudo-Josselin doivent être qualifiés de nominalistes puisqu'ils posent tous de manière pleinement explicite que « tout ce qui existe est particulier » (« Quicquid est, est individuum » est le postulat de base – « primum propositum notrae

[1] Cf. J. Marenbon, « Abelard on *Differentiae* : How consistent is His Nominalism ? », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 179-190.
[2] Cf. J. Marenbon, « Abelard on *Differentiae* : How consistent is His Nominalism ? », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 179-190, ici p. 189.

sententiae » - de la théorie de l'universel de *Quoniam de generali ;* quant à P3, il affirme que « nulla enim essentialiter existunt nisi *sola* individua »). P3 va même jusqu'à dire que les genres et les espèces en tant qu'ils sont des universaux ne sont rien : « Itaque genera et species inquantum sunt universalia nihil dicuntur esse […] » (éd. Iwakuma, p. 45). Mais d'un autre côté les auteurs de ces trois textes sont très clairement au nombre de ceux qu'on appelle au XIIe siècle les *reales.* Par ailleurs, nous avons noté que ce sur quoi divergent le plus des auteurs sur le nominalisme desquels personne n'a de doute sérieux (comme, disons, Ockham, Hume, Russell ou Goodman), porte précisément sur ce qu'il faut tenir pour un individu (et qui différe radicalement d'un auteur à l'autre). Donc, le critère retenu par J. Marenbon pour identifier une théorie comme nominaliste nous paraît difficilement utilisable sur le plan historique (l'auteur de P3 peut être déclaré nominaliste) et philosophique (il est difficile de *rassembler* des philosophes par un point sur lequel ils apparaissent, dans la compréhension que chacun en a, comme *s'opposant* entre eux). La notion d'individu n'est pas un concept scientifique mais une notion floue et très variable dans ce qu'elle recouvre – à comparer avec la très grande stabilibité du concept mathématique d'entier naturel (avec la *discretio numero* dont parle Abélard) et son lien structurel avec le concept d'objet extensionnel. C'est pourquoi, pour notre part, nous réservons le terme « nominalisme » à des théories qui non seulement affirment que tout ce qui existe est individuel mais qui, en plus, posent que les concepts sont réductibles à des signes, des noms, des symboles, éliminables en contexte au profit des individus signifiés. Là, clairement, d'une part, le nominalisme n'est soutenu ni par P3, ni par *Quoniam de generali,* ni par le Pseudo-Josselin et, d'autre part, on a la thèse effectivement commune à des philosophies nominalistes aussi différentes que celle d'Ockham, de Hume ou de Russell. L'absence d'entités ontologiquement non-individuelles ne suffit pas – à notre sens – à identifier une théorie réellement nominaliste : en ce sens-là, par exemple, Boèce qui pose qu'il ne peut exister aucune *res una sive multiplex* qui soit universelle doit être qualifié de nominaliste, ce qui nous semble être une erreur sur le plan historique. De même, les textes des *reales* que nous avons examinés (P3, *Quoniam de generali,* le Pseudo-Josselin) respectent explicitement le critère retenu pour identifier une théorie nominaliste. Clairement, ce critère est insuffisant. Et, pour notre part, nous n'acceptons pas de lire les déclarations ontologiques extrêmement claires de ces textes émanant des *reales* comme de simples clauses de style. Nous espérons avoir montré que ces

déclarations ontologiques - bien différemment - sont pleinement cohérentes avec les solutions apportées par ces trois textes à l'aporie de l'universel à condition que ces solutions sont identifiées comme construites *à partir de la solution boécienne,* c'est-à-dire à partir de la théorie du sujet unique de la singularité et de l'universalité (que rejette Abélard): ce qui est singulier *in re* est – identiquement – universel *in intellectu,* ceci avec la réification du fondement conceptuel des universaux linguistiques caractéristique de cette théorie. C'est la même *res* qui est universelle (*in intellectu*) et singulière (*in re*) : pour toutes ces théories, l'universalité est une potentialité naturelle qui, comme telle, est inactualisable, dans les conditions normales de la connaissance, en dehors du geste abstractif de la *ratio.* Ce qui distingue ces théories, ce n'est pas une ontologie admettant hors de la pensée l'existence d'entités communes ou universelles non strictement réductibles à leurs contraires : des entités particulières. Elles affirment explicitement l'inverse. Il y a des théories réalistes, nombreuses et bien documentées, qui assument pleinement une ontologie admettant des entités non réductibles à l'individuel : ce n'est pas le cas des théories des *reales* que nous avons étudiées ici. Par contre, ces théories, dans le cadre du principe ontologique « quiciquid est, est individuum », *réifient* le fondement conceptuel des universaux en l'identifiant à une *res* qui *in re* ne subsiste que *singulariter* tout en étant universelle *in intellectu.* Le point important nous semble être de bien comprendre que cette réification caractéristique de théories qui posent l'identité « causa impositionis universalis nominis = res » n'implique nullement de sortir du principe ontologique proclamé par P3 ou *Quoniam de generali :* « quicquid est, est individuum ». On ne doit pas confondre réalisme conceptuel et réification des concepts ; les *reales* critiqués par Abélard réifient les concepts dans le cadre ontologique fixé par le *primum propositum* de leur sentence : « tout ce qui est, est un individu ». Maintenant, si nous acceptons de distinguer entre le critère très vague (et à notre avis difficilement maniable de manière précise pour les textes du douzième siècle) que retient J. Marenbon, et le critère (à notre avis philosophiquement et historiquement plus efficace) que nous retenons pour identifier une philosophie nominaliste, on s'apercevra que le propos soutenu ici est en accord avec le propos de J. Marenbon dans cet article. *Au sens retenu par J. Marenbon*, il est clair que la thèse soutenue dans la LNPS – toutes les *differentiae* particulières sont des accidents et seul le prédicat universel signifiant la différence est prédicable substantiellement – ne nécessite pas de poser une différence

universelle opposée par le nombre aux différences particulières. Nous l'avons montré : l'universalité s'attache au *nomen* ; la *nominatio indiscreta* de l'universel est analogue, dans sa fonction logique, à une *variable* qui peut prendre comme valeur (nommer) indifféremment (*indiscrete*) chacun (*singillatim*) des objets du domaine considéré, lesquels, à leur tour, peuvent être nommés par les noms propres convenables. Lorsqu'Abélard dit qu'il y a distinction de propriétés sans distinction numérique entre une différence universelle et une différence particulière, il faut comprendre que 1°) la généralité s'attache à la variable (au nom) sans s'attacher à aucune des valeurs qu'elle est susceptible, une par une, de prendre et 2°) que la variable n'est pas elle-même une constante qui viendrait s'ajouter aux valeurs qu'elle est susceptible de prendre : clairement, on admet qu'elle ne peut pas se prendre elle-même pour valeur. Donc 1°) la propriété qui s'attache à la variable - la généralité - n'appartient à aucune de ses valeurs et 2°) la variable n'est opposable numériquement à aucune de ses valeurs comme une constante l'est à une autre constante. Abélard ne dit rien d'autre lorsqu'il fait remarquer que la proposition vraie « un mur existe sans quoi la maison ne peut pas exister » n'implique pas « le mur est *cela* - sans quoi la maison ne peut pas exister» [« […] paries est, sine quo domus esse non potest, si nomen praemissum ad identiatem diffinitionis referatur, et paries est *id* sine quo domus esse non potest, si illud pronomem ad identitatem numeri referatur », LNPS, éd. Geyer, p. 572^{23-26}]. Qu'existe le *totum integrum* « mur/soubassement/toit » implique qu'existe un mur, mais non nécessairement ou exclusivement celui-ci ou exclusivement celui-là : il est nécessaire qu'il y en ait un et, cependant, il contingent qu'il s'agisse de ce mur-là ; et J. Marenbon fait remarquer que dire cela n'implique par de poser un mur qui « subsistit indifferenter », un mur « universel », donc. C'est ce que nous faisons remarquer aussi en notant que, pour Abélard, l' « indiscrétion » du mode de nomination de l'universel assimile l'universel à ce que nous appellerions aujourd'hui une variable générale et que dire que la variable est générale n'implique évidemment pas de dire que l'une de ses valeurs l'est aussi. Donc, si nous retenons le critère choisi par John Marenbon pour identifier une théorie comme nominaliste, l'affirmation que le prédicat universel est prédicable *de subiecto* sans qu'aucun des prédicats particuliers correspondant le soit aussi, est compatible avec le nominalisme d'Abélard. Mais on comprend bien que ce nominalisme n'est guère profond ici, puisqu'en réalité il s'agit de soutenir qu'*aucun* prédicat particulier – même ceux qui désignent

des *differentiae* – ne peut être prédiqué *de subiecto.* Ce que veut dire cette théorie – soutenue aussi bien dans la LI que dans la LNPS – c'est que, non pas ontologiquement (« en soi »), mais pour une science humaine, les universaux sont irréductibles : si nous supprimons les universaux, nous supprimons la prédication *de subiecto,* c'est-à-dire la science elle-même. Il n'y a toujours pas, dans cette théorie, de chose universelle (et là nous sommes clairement d'accord avec J. Marenbon), mais il y a un fondement *intensionnel* pour les universaux qui non seulement – contre les *reales* – n'est pas une *res,* mais – différemment de théories réellement nominalistes – n'est pas réductible à la « supposition » pour un ou plusieurs individus. C'est justement lorsqu'Abélard, au point de césure entre les prédicables *de subiecto* et les autres, pose qu'aucun prédicat particulier de *differentia,* ne peut être prédiqué définitionnellement, qu'il pose aussi que « toute cause d'imposition d'un nom universel est en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses. » Ici, on a encore l'ontologie au sens très large du nominalisme mais on a pas du tout la conception nominaliste des concepts (du fondement conceptuel des universaux) comme réductibles à des signes (naturels, chez Ockham) éliminables en contexte au profit des individus signifiés. Donc, si nous retenons le deuxième sens – celui qui n'est pas applicable à de très nombreux commentateurs des textes logiques de Boèce au XIIe siècle mais qui caractérise effectivement la plupart des théories sur le nominalisme desquels personne n'a de doute sérieux – la théorie soutenue n'est pas nominaliste : en effet, le fondement intensionnel – le statut n'est pas une *res* – et extra-linguistique (le statut est « par œuvre de la nature ») est « en lui-même infini et n'est enclos en aucune limite de choses », une clause valable pour « quolibet universale » est-il précisé. Ce que veut soutenir Abélard, c'est que dès qu'on remplace un prédicat universel par un prédicat particulier correspondant, la prédication cesse aussitôt d'être définitionnelle parce que ce qui fonde le caractère définitionnel – vrai sur tout le possible – de la prédication est un statut qui n'est pas réductible extensionnellement à une ou plusieurs choses individuelles parce que l'extension qui lui correspond est en elle-même infinie et, donc, n'est enclose en aucune limite de choses (individuelles). Autrement dit, pour remplacer un prédicat universel par un prédicat particulier tout en conservant le caractère définitionnel du prédicat, il faut montrer, par exemple, que la vérité de « Socrate pour être homme doit être doué de raison » implique la vérité de « Socrate pour être homme doit être ce doué de raison-là », ce qui est impossible sans nous

supposer une science infinie : il faut montrer que parmi toutes les rationalités possibles (et non seulement celles qui existent) - et il y en a une infinité -, il n'y a qu'une seule rationalité à l'exception absolue de toutes les autres rationalités possibles qui puisse appartenir à Socrate[1] ; si je peux discerner cela sans supposer que « intellectus infinita circumdat », alors je peux exprimer la relation – centrale dans la logique d'Aristote – de prédication synonymique *sans* recourir à un universel. Abélard, pour des raisons évidentes d'effectivité, l'exclut absolument. De là, on comprend bien qu'il ne peut pas être question pour Abélard de réduire, non pas l'universel lui-même qui n'est qu'un nom (une variable), mais sa cause d'imposition - le fondement intensionnel, conceptuel qui *définit* le domaine de variabilité de ce nom -, à un pur signe formel supposant pour l'individuel, ce qui, concernant la question des universaux, est la véritable thèse centrale et commune aux différentes théories sur le nominalisme desquels tout le monde s'accorde. Au sens extrêmement vague où Abélard soutient avec Boèce qu'il n'y a pas de chose universelle, la théorie des *differentiae* de la LI et de la LNPS est « nominaliste » ; au sens précis où est nominaliste une théorie posant la réductibilité des concepts à des signes tenant lieu d'une ou plusieurs choses individuelles, il nous semble incontestable que cette théorie n'est pas nominaliste du tout – le fondement conceptuel des universaux définitionnels à une consistance toute différente de celle d'un simple signe et la clause de réductibilité implique le caractère effectif d'une opération proprement infinie. J. Marenbon présente la thèse sur les *differentiae* de la LNPS comme une thèse isolée. Nous espérons avoir montré que ce n'est pas exact. Cette thèse, pour l'essentiel (la non-prédicabilité *de subiecto* des prédicats de différences particulières), est déjà longuement argumentée dans la LI et s'enracine, en réalité, dans une exigence (ce que J. Marenbon ne note pas) posée - tout à fait explicitement comme on l'a vu - dans les *Gloses sur les catégories* de la LI : seuls sont prédicables *de subiecto* les prédicats universels. Lorsqu'Abélard quitte avec le troisième prédicable de Porphyre (la *differentia*) le domaine des prédicables *de subiecto,* il est normal et à sa place - même si Boèce manque de le faire - de rendre compte de ce fait aristotélicien - il n'y a de connaissance que du général - qui enracine la prédicabilité *de subiecto* dans le seul nom universel et dans sa cause et jamais dans la *res* individuelle nommée. Nous pensons que la thèse soutenue dans la LNPS (la différence

[1] En sorte, donc, que je puisse discerner la vérité de « si non est hoc rationale, non est Socrates ».

particulière est, pour notre connaissance, un accident) est incompréhensible sans celle qui est soutenue dans la LI (la cause d'imposition de l'universel est infinie et, donc, irréductible à une ou plusieurs choses individuelles) et que ces deux thèses s'articulent à deux soucis d'Abélard : 1°) faire droit à la thèse aristotélicienne qui pose qu'il n'y a de science que du général, une thèse qu'Abélard endosse lorsqu'il pose, dans son propre commentaire sur les *Catégories*, que jamais un prédicat particulier n'est prédicable *de subiecto,* et 2°) dans un cadre ontologique où l'existant est toujours individuel, concilier les relations de suppressions *nécessaires* qu'exige le déterminisme de la science (la prédication *de subiecto*) – « si non est rationale, non est Socrates » qui est une conditionnelle vraie – et le principe[1] ontologique de la contingence de *tout* l'existant – « Si non est hoc rationale, non est Socrates » qui est une conditionnelle fausse. Si nous contextualisons les textes de la LI et de la LNPS sur la *differentia,* on s'aperçoit que si le nominalisme entendu au sens très vague (celui où il est applicable à toute théorie qui soutient que « quicquid est, est individuum ») est respecté dans ces théories, le nominalisme au sens d'une réductibilité du fondement conceptuel à la pure « supposition » pour l'individuel ne l'est – structurellement – pas du tout. Ce que J. Marenbon appelle « strong naturalism » - la théorie des statuts génériques ou spécifiques - n'est pas incompatible avec une ontologie excluant avec Boèce l'existence extra-mentale de choses universelles, mais elle l'est complétement avec le nominalisme tel que réellement soutenu (selon le critère que nous empruntons à Gödel) par l'ensemble des théories sur le nominalisme desquels chacun s'accorde (d'Ockham à Goodman en passant par Hume ou Russell). La thèse soutenue par Abélard dans les deux *De differentia* de la LI, puis de la LNPS, est que la relation de suppression nécessaire (vraie sur tout le possible) entre un prédicat et son sujet ne peut s'établir qu'au niveau des statuts et des caractères qui en sont constitutifs et jamais au niveau des *res* individuelles avec les propriétés individuelles qui leur appartiennent : le détour par les statuts définitionnels et les universaux dont ils fondent extra-linguistiquement l'imposition est *irréductible* et essentiel à une science qui ne peut être et humaine et infinie, là où la relation de suppression nécessaire s'établit sur la totalité du possible, une totalité qui en termes d'individus est infinie pour toutes les sources d'Abélard. Nous ne connaissons pas, pour notre part, de théorie nominaliste qui admette l'irréductibilité objective d'un tel détour. Il nous semble, au contraire, que ces

[1] Un principe qui, lui, n'est pas aristotélicien.

théories sont très constamment construites *pour* affirmer la non-irréductibilité d'un tel détour. Au sens fort où une théorie nominaliste est une théorie qui pose la *réductibilité* des concepts à des signes ou à des symboles éliminables en contexte au profit des objets individuels signifiés (le sens retenu par Gödel), la théorie qu'on peut lire dans les deux *De differentia* de la LI et de la LNPS non seulement n'est ni nominaliste, ni « proto-nominaliste », mais, en plus, est structurellement *incompatible* avec l'idée même d'une telle réductibilité. Ces textes posent précisément le contraire. Par contre, si par nominalisme, on entend simplement la réception du postulat ontologique « quicquid existit, est individuum », ces textes sont nominalistes, mais on est obligé d'en dire autant des textes parallèles de Boèce (qui n'admet nullement l'existence extra-mentale d'entités universelles et construit toute sa théorie de l'abstraction pour éviter d'avoir à poser une telle existence). Mais peut-on dire que la théorie de l'universel de Boèce est nominaliste ?

II

. L'universel comme « sermo ».

Dans la LI, Abélard pose que les universaux sont des *voces*. Nous avons vu que cette affirmation doit être contextualisée – les universaux sont avant tout des prédicats dépendants des conditions de vérité de la prédication et non de simples noms communs et leur suppression engage la suppression de la prédicabilité *de subiecto* et, donc, de la science.

Certes, mais ce sont des *voces*.

En fait, Abélard distingue dès la LI, entre ce qu'il appelle la *vox ut res* – le son vocal lui-même dans sa matérialité sonore – qui n'est pas du tout universel – et la *vox ut vox* – la portée signifiante dont est investie le son vocal – et qui, seule, peut être universelle. Abélard clarifie cette distinction dans la LNPS. L'universel n'est plus du tout une *vox* mais un *sermo*. Aucune *vox* n'est universelle : tout son vocal est une entité matérielle individuelle. Le *sermo,* différement, n'est pas une entité matérielle et c'est bien parce qu'il n'est pas une entité matérielle qu'il peut être universel. Que s'est-il passé entre la LI et la LNPS qui conduisent Abélard à renoncer à faire de l'universel une *vox* ? Deux choses à notre sens qui sont étroitement liées chez Abélard : sa volonté de se distinguer du vocalisme de Roscelin *et* sa volonté de rejeter les théories

trinitaires de Roscelin (qui aboutissent, selon ses détracteurs, à un trithéisme). Les universaux ne sont plus tout des *voces* et Abélard a élaboré dans ses deux dernières théologies une théorie qui pose qu'il peut y avoir diversité de propriétés sans qu'il y ait diversité selon l'*essentia* et selon le nombre. Ainsi n'y a-t-il qu'un seul Dieu dont l'essence singulière est si ineffable que nous ne pouvons la concevoir qu'à travers les relations de puissance, de sagesse et de bonté qui la constituent selon les personnes. C'est en faisant fond sur cette diversité de propriétés pour une même *essentia,* qu'Abélard devient capable de poser - dans un tout autre domaine - que « cette *vox* est ce *sermo* et que ce *sermo* est genre » et que, pourtant « cette *vox* n'est pas genre ». Là encore, il faut, pour l'admettre, distinguer entre diversité de propriétés et diversité selon le nombre.

> Il y a une autre doctrine plus proche de la raison qui n'attribue la communauté ni aux choses ni aux émissions vocales [*voces*]*;* mais [les partisans de cette doctrine] soutiennent que les *expressions signifiantes* [*sermones*] sont soit singulières soit universelles. Et cela, le prince des péripatéciens, Aristote, le laisse entendre clairement dans la définition de l'universel qu'il pose, lorsqu'il dit : « Universel est ce qui est né apte à être prédiqué de plusieurs », c'est-à-dire tire cette capacité de son origine, à savoir de son institution. En effet, qu'est-ce que l'origine des expressions signifiantes ou des noms sinon l'institution des hommes ? En effet, ce qu'est un nom ou une expression signifiante provient de l'institution des hommes. L'origine de l'émission vocale [vox] ou de la chose, qu'est-elle d'autre sinon la création de la nature, puisque ce qui est propre à la chose ou à l'émission vocale est due à la seule opération de la nature [1] ?

C'est bien l'universel qui décide de cette distinction : il n'y a aucune chose qui ne soit singulière et, donc, aucune *vox* dans sa matérialité sonore, en tant qu' « aer percussum », qui puisse être universelle. La caractéristique propre de l'universel, c'est que le même peut être dit de ceci, puis de cela, ce qui n'est le cas

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 522^{10-21} : « Est alia des universalibus sententia rationi vicinior, quae nec rebus nec vocibus communitatem attribuit ; sed sermones sive singulares sive universales esse disserunt. Quam etiam Aristoteles, princeps peripateticorum, par definitionem universalis quam ponit, aperte insinuat, cum ait : 'Universale est, quod est natum praedicari de pluribus', idest a nativitate sua hoc contrahit, ex institutione scilicet. Quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum, quam hominum institutio ? Hoc enim quod est nomen sive sermo, ex hominum institutio contrahit. Vocis vero sive rei nativitas quid aliud est, quam naturae creatio, cum proprium esse rei sive vocis sola operatione naturae consistat ? »

d'aucune *vox* qui partage la non-itérabilité de tout ce qui existe dans le temps :

> Il convient, en effet, que l'émission vocale [la *vox*] soit liée par la copule d'abord à l'un, puis, ensuite, à l'autre quant à l'être, ce qui ne se produit jamais. En effet, le son vocal est dit, et ne peut plus être repris [1].

Tout ce qui existe par « création de la nature » existe dans le temps et le temps n'est pas répétable : « Dictum est et non potest amplius sumi. » Or, il est essentiel à la signification des noms de demeurer identique dans des occurrences temporelles différentes : une propriété essentielle de la signification est son itérabilité. De là, la portée signifiante des mots – le *sermo* – n'est pas une réalité temporelle[2], et, partant, n'est pas une réalité matérielle. Si le « sermo » était une « vox », jamais la prédication du même « sermo » ne serait possible en des temps différents. Donc, le *sermo* ne partage pas la temporalité de toutes les réalités naturelles : ce n'est pas du tout une *essentia* – une réalité du monde. Et Abélard pose que c'est parce que la portée signifiante des noms ne doit pas d'être à la nature mais seulement à un acte décisoire des hommes, qu'elle peut échapper à l'irréversibilité de l'existence temporelle de toutes les réalités créées. Si bien qu'au sens propre, la signification des noms - c'est-à-dire le « sermo » - n'est *rien* et c'est parce qu'elle n'est rien qu'elle échappe au sort commun de ce qui est une *essentia.* A proprement parler, pour Abélard, les hommes ne sont pas créateurs de « res » ; ils peuvent modifier la forme du réel mais non pas le produire. Or, dans le cas des *sermones,* ils sont créateurs : la signification des noms résultent d'une pure institution humaine, mais cette signification – en particulier dans son itérabilité et sa permanence – n'est pas une *essentia,* telle que toute *essentia* existe dans une temporalité non-itérable et irréversible. Abélard le disait déjà dans la LI :

> Les *voces*[3] […] ne subsistent jamais vraiment ni n'ont en elles véritablement des accidents mais de même que les *voces* sont toujours visées comme existantes une fois qu'elles ont été imposées, ainsi leurs propriétés [i.e la *generalitas* et la *specialitas*] sont pensées comme si elles existaient vraiment, comme le jour ou l'année qu'on dit être des quantités continues et qui, cependant, ne subsistent jamais

[1] LNPS, éd. Gyer, p. 523^{42} – p. 524^{2} : « Oportet enim prius uni copulari et postmodum essentialiter alteri, quod numquam fit. Dictum est et non potest enpius sumi. »

[2] Il ne suffit pas de dire que c'est une entité purement psychologique : un *intellectus* – un acte d'intellection – a le même caractère singulier, éphémère et non-itérable comme événement psychologique que l'émission vocale elle-même comme événement physique. L'existence temporelle est plus large que l'existence matérielle.

[3] Il faut entendure les *voces ut voces* et non les *voces ut res.*

> vraiment. En effet, à moins que nous ne les prenions comme existants, aucune doctrine ne pourrait être construite à leurs sujet[1].

Le jour est la totalité des douze heures qui le composent ensemble et l'année la totalité des jours qui la composent ensemble: un tout quantitatif – *totum integrum* – résulte de la coexistence de ses parties[2] ; mais ni les parties du jour, ni les parties d'une année ne peuvent coexister. Un tout n'est rien d'autre que ses parties ensemble et donc le jour (ou tout autre tout temporel) n'est pas une totalité réellement existante ; cependant, nous la pensons comme existante, parce que, sinon, *aucune* mesure du temps ne serait possible. C'est une doctrine constante d'Abélard : les impératifs de la connaissance ne nous laissent pas d'autre choix que de considérer comme existantes des choses que nous ne sommes pas prêts du point de vue ontologique à tenir pour existantes. Et ce n'est pas parce que le jour ou l'année ne sont rien de réellement existant que leur intellection est « vana et cassa ». Du point de vue ontologique, les instants du temps ne coexistent jamais ; de là, toute totalité temporelle apparaît comme inexistante, de même, d'ailleurs, que l'instant passé qui n'est plus, l'instant futur qui n'est pas encore ou l'instant présent qui, à moins d'être éternel, est ce qui cesse de ne pas être encore pour être aussitôt ce qui n'est plus : à toutes ces « non-choses », nous sommes contraints de prêter une existence qu'elles n'ont pas en elles-mêmes parce que sans cet expédient nous ne pourrions penser l'écoulement continu du temps, le « transitus partium ». Nous ne sommes pas trompés, cependant, parce que nous ne jugeons pas qu'il en est comme nous le concevons : « De là, dans la vérité de la chose, jamais le jour ne peut être dit proprement un tout […]. Cependant, nous le visons ainsi, comme s'il était vraiment un tout et comme s'il s'agissait, selon la conception de l'esprit, d'une réalité permanente, bien que, selon la vérité de la chose, le passage continu des parties soit discerné[3]. » En fait, nous ne pouvons pas faire autrement parce que, comme nous l'avons vu au chapitre II,

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 39^{4-9} : « Animadvertat […] [voces] numquam vere subsistere nec vera accidentia in se habere, sed sicut semper attenduntur voces existentes, postquam sunt semel impositae, ita earum proprietates [i.e. generalitas vel specialitas], quasi vere existant, cogitantur, sicut et dies vel annus, quae continuae quantitates dicuntur, quae tamen numquam vere subsistunt. Nisi enim ut existenetia sumerentur, nulla de eis doctrina fieret. »

[2] « Nos in hoc non consentimus, ut velimus aliquid compositum existere umquam una eius parte non permanente. » (*Gloses sur les catégories,* LI, éd. Geyer, p. 187^{9-10}).

[3] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 187^{40}- p. 188^{4} : « Unde in rei veritate numquam vere et proprie dici potest dies esse vel totum esse […]. Sic tamen ipsum attendimus, quasi vere totum esset atque ideo secundum animi conceptionem ut de permamente agitur, licet et secundum rei veritatum transitus partium distinguatur. »

« omne enim quod animus concipit, quasi praesens attenditur »[1]. Nous ne pouvons pas penser quelque chose sans le poser devant notre esprit comme présent – il n'y a pas de visée sans objet visé actuellement: en particulier nous ne pouvons pas penser l'inexistant comme inexistant ; ainsi, nous est-il impossible de penser le futur comme tel, et non en le concevant comme présent. Et, nous ne disons pas cette « providence » être *« cassa »* parce que « ce qu'elle conçoit comme s'il était déjà présent, elle ne le juge pas exister, mais ce qu'elle pense comme présent, elle le pose présent dans le futur. » En effet : « Ommis quippe animi conceptio quasi de praesenti est»[2]. Il nous est donc impossible de penser par exemple l'écoulement continu du temps sans concevoir comme présentes - comme coexistantes – des *essentiae* – en l'occurrence des instants - qui ne peuvent être co-présentes. Qu'on essaye !

Il est, donc, faux que toute intellection d'une chose non-existante soit « vana et cassa », comme semble l'affirmer Boèce. Au nombre de ces « non-choses » nécessaires à la connaissance, il y a – à une place centrale – la signification des noms. La *vox* dans sa matérialité sonore est un accident singulier, éphémère et irréversible : non-itérable (« Dictum est et non potest amplius sumi »). La propriété fondamentale du *sermo* qui fait de lui une non-chose est son itérabilité, et, ainsi sa permanence dans le temps, une permanence absolument nécessaire à la connaissance. Pas plus que nous ne pourrions penser l'écoulement continu du temps, si nous ne pensions comme présent et permanent ce qui ne l'est pas, nous ne pourrions penser le monde si nous ne posions comme permanentes et répétables les significations des noms que nous utilisons pour le penser. Et, ce que souligne Abélard dans ce texte de la LNPS, c'est qu'en aucun cas cette permanence et cette itérabilité des significations ne peut être réduite au caractère éphémère et non répétable des sons vocaux par lesquels nous les communiquons (ou, tout autant, des actes psychologiques qu'engendrent chaque événement signifiant). Comparons cette doctrine au texte suivant :

> Le mot « chien » est une certaine classe d'émissions verbales tout comme *chien* est une certaine classe de quadrupèdes. […] On pourrait penser que j'exagère un fait patent en insistant sur le caractère universel du mot. Mais une tendance

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 188[4] : « En effet, tout ce que l'esprit conçoit, il le vise comme s'il était présent. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 26[39]- p. 27[2] : « Sic nec providens, quia id quod quasi iam existens cogitat, non sic existere putat, sed sic ut praesens cogitat, ut in futuro praesens ponat. Omnis quippe animi conceptio quasi de praesenti est. »

> presque irrésistible nous incline à penser, si nous ne nous tenons pas sur nos gardes, que le mot est une chose, et d'arguer, alors qu'il y a une pluralité de chiens, que le mot unique « chien » peut s'appliquer à chacun d'entre eux. De là, on est amené à penser que tous les chiens ont en commun une certaine essence canine, laquelle est ce que le mot « chien » signifie réellement. De là, Platon et le chien du ciel intelligible. *Au lieu que nous n'avons affaire en réalité qu'à un certain nombre de sons plus ou moins pareils, tous applicables à un certain nombre, plus ou moins pareils, de quadrupèdes*[1].

Du point de vue de la sémantique d'Abélard, Russell - l'auteur de ce texte extrait de *Meaning and Thruth* - confond *« vox »* et *« sermo »* et, en aucun cas, la signification des noms n'est réductible à « une classe de mouvements semblables de la langue, du pharynx et du larynx », comme le pose ici Russell. Clairement, pour Abélard, le nom qui signifie tel concept n'est pas réductible à la classe de ses occurrences sensibles – à la classe des émissions vocales correspondantes. Le *sermo* a une propriété – l'itérabilité – que n'a *aucune* des émissions verbales correspondantes. Une émission vocale – une *vox* – est un *événement* unique du monde qui ne peut pas être répété, pas plus qu'aucun autre événement du monde. Le *sermo* est, au contraire, itérable : ce n'est pas du tout un événement du monde[2]. Dire, comme le fait ici, Russell, que le mot n'est rien d'autre que la classe des occurrences verbales *semblables* entre elles pose le problème sur lequel bute, à la fin du même ouvrage, Russell :

> En admettant que nous puissions, comme ci-dessus ou de quelque autre façon, nous débarasser de tous les universaux, à l'exception de la similitude, il reste à se demander si la similitude elle-même se laisserait réduire. (…) Je ne vois pas le moyen, quand on tente d'expliquer ainsi la similitude, d'éviter une régression infinie, de caractère vicieux. J'en conclus, dès lors, mais non sans hésitation, qu'il existe des universaux, et non pas seulement des termes généraux. Du moins faut-il admettre la similitude. Et dans ce cas, est-ce la peine de recourir à des procédés compliqués pour éliminer d'autres universaux [3] ?

---

[1] C'est nous qui soulignons. B. Russell, *Meaning and Truth,* ch. 1, trad. Ph. Devaux, 1969, p. 34-35.

[2] Ce que veut dire Abélard c'est que la *vox*, comme *aer percussum,* ou l'*intellectus,* comme acte de l'esprit, sont des événements temporels et comme tels, sont uniques et non répétables : le *sermo* – le signifiant – en tant qu'il n'est « rien » échappe à la non-itérabilité de tout événement temporel et est ainsi permanent et répétable, ce qu'aucune *res quae evenit* n'est.

[3] B. Russell, *Meaning ant Truth,* chapitre conclusif, trad. Ph. Devaux, 1969, p. 374.

On peut en conclure, pour ce qui concerne les mots, que leur portée signifiante n'est pas réductible à la classe des occurrences verbales de ce mot et qu'il faut donc distinguer entre l'émission verbale elle-même – la *vox* – qui est un événement singulier du monde sensible – et l'intention signifiante dont par convention l'émission verbale est porteuse et qui n'est pas réductible à un événement du monde sensible et matériel, ne serait-ce que parce que cette intention signifiante demeure identiquement dans toutes ses occurrences verbales – ce qui n'est le cas précisément d'aucune occurrence verbale[1]. L'intention signifiante n'est pas du tout une réalité du monde : ce n'est pas une *essentia* et, c'est parce que ce n'est pas une *essentia* qu'elle peut échapper au sort de toute *essentia* existant dans le temps – l'existence singulière et non-répétable. Le *sermo* n'est réductible à aucun *eventus* temporel, que cet événement soit un événement du monde matériel, comme c'est le cas de toute *vox* ou même ne soit qu'un pur événement de mon esprit (un *intellectus*) : le *sermo* n'a pas du tout d'existence temporelle. C'est parce qu'il n'est pas une *essentia*, qu'une fois institué, il peut ne jamais cesser d'exister : « […] Il faut savoir que les genres et les espèces ne sont pas moins lorsque *personne ne parle*. En effet, lorsque je dis : « le genre ou l'espèce sont », je ne leur attribue absolument rien, mais j'indique une institution déjà faite, comme on l'a dit plus haut »[2]. Maintenant, si nous supprimons cette non-chose, aucune doctrine du monde ne peut plus être obtenue.

. *Diversité d'essentiae et diversité de propriétés.*

Il faut donc distinguer l'émission vocale elle-même - la *vox* - et sa portée signifiante - le *sermo* - au sens où l'une est un événement du monde matériel et sensible ce que l'autre n'est pas et au sens où l'une doit d'être à la nature - à la *physica* - et l'autre à une pure institution des hommes. Il n'y a pas – soutient Abélard – diversité *selon l' « essentia »* entre la *vox* et le *sermo,* mais seulement diversité de propriétés :

> C'est pourquoi il y a diversité d'origine entre l'émission vocale [vox] et l'expression signifiante [sermo], même s'il y a identité complète quant à l'être. Cela peut être montré de manière plus précise

[1] On peut dire, pour paraphraser à la fois Russell et Abélard, que la similitude entre les occurrences verbales a une cause – le *sermo* – qui n'est réductible à aucune de ces occurrences verbales.

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 524^{21-24} : « His ita determinatis sciendum est genera et species nullo loquente non minus esse. Cum enim dico : genus vel species est, ipsis nihil attribuo, sed institutionem iam factam, ut superius dictum est, ostendo. »

> par un exemple. Alors que cette pierre et cette image sont entièrement la même chose, cependant, cette pierre est l'œuvre de celui-ci et cette image est l'oeuvre de cet autre. Il est clair, en effet, que le statut de pierre ne peut être produit que par la substance divine, alors que le statut d'image peut être formé par le travail des hommes.
>
> Ainsi, donc, nous disons les expressions signifiantes être universelles, puisque, de par leur origine, à savoir l'institution des hommes, elles sont prédiquées de plusieurs ; en revanche, ni les émissions vocales ni les choses ne sont universelles, même si c'est un fait que toutes les expressions signifiantes sont des émissions vocales. En effet, si une chose était prédiquée de plusieurs, assurément la même serait trouvée en plusieurs[1].

Il y a diversité de propriétés sans qu'il y ait diversité d'*essentiae.* La statue n'est – physiquement – rien de plus qu'une pierre : l'image produite par le sculpteur n'ajoute physiquement rien à l'*essentia* de la pierre. La pierre et l'image ne constituent pas deux *essentiae* différentes et, cependant, la propriété de l'image (représenter les traits du dieu Apollon) n'est pas une propriété « naturelle », physique, de la pierre : physiquement, l'image n'est pas une *essentia* différente de la pierre mais la statue doit à la nature d'être une pierre et aux hommes d'être une image. Il y a, donc, diversité de propriétés et identité d'essence. La deuxième partie du texte que nous venons de citer explique pourquoi Abélard ne veut pas poser qu'il y ait non seulement diversité de propriétés mais aussi diversité d'essences. S'il y avait diversité d'*essentiae* entre la *vox* et le *sermo,* Abélard serait contraint de reconnaître qu'il y a des *essentiae* universelles, puisque les *sermones* auraient une *essentia* propre, différente de celles des *voces* et que cette *essentia* propre au *sermo* aurait alors les propriétés qui reviennent en propre au *sermo,* et, en particulier, celle d'être prédicable *de pluribus.* On comprend qu'il serait plus clair et plus simple de soutenir que *l'essentia* du *sermo* n'est pas du tout l'*essentia* de la *vox,* qu'il s'agit de deux réalités tout à fait différentes telle qu'on a pas « *vox est sermo* ». Mais alors, comme la proposition « *sermo est genus* » est vraie, et que nous admettons désormais que le

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 522^{22-32} : « Itaque nativitas vocis et sermonis diversitas, etsi penitus in essentia identitas. Qui diligentius exemplo declarari potest. Cum idem penitus sit hic lapis et haec imago, alterius tamen opus est iste lapis et alterius haec imago. Constat enim a divina substantia statum lapidis solummodo posse conferri, statum vero imaginis hominum comparatione posse formari. Sic ergo sermones universales esse dicimus, cum ex nativitate, idest ex hominum institutione, praedicari de pluribus habeant ; voces vero sive res nullatenus universales esse, etsi omnes sermones voces esse constat. Si enim aliqua res de pluribus praedicaretur, utique eadem in pluribus repereritur. »

sermo a une *essentia* différente de celle – singulière et non répétable – de la *vox,* il devient impossible de soutenir qu'il n'y a aucune *essentia* qui soit *genus,* c'est-à-dire qui soit universelle. Donc, Abélard, problématiquement, est obligé à la fois de distinguer *sermo* et *vox* sans distinguer entre une *essentia* qui est un *sermo* et une *essentia* qui est une *vox :* il y a diversité entre la *vox* et le *sermo* parce que la signification a une permanence (c'est la même signification qui est véhiculée par toutes les *voces* semblables[1]) et une itérabilité que n'a aucune émission vocale qui, une fois dite, ne peut plus l'être ; mais, si cette diversité était une diversité d'*essentiae,* alors Abélard serait contraint de concéder qu'il y a des *essentiae* universelles ; comprenons : le *sermo* n'est pas réductible à l'émission verbale (ni même à la classe des émisisons verbales semblables entre elles) parce qu'il a une itérabilité qu'*aucune* émission verbale ne peut avoir, mais si de cette irréductibilité nous inférons une diversité quant à la chose nommée (quant à l'*essentia*), alors « aliqua res de pluribus praedicaretur » : il y a des *essentiae universelles*. Donc, nous sommes contraints de poser que cette diversité d'origine – la nature et l'institution des hommes – ne détermine pas une diversité quant à la chose, pas plus que la statue d'Apollon n'est *essentialiter* différente du marbre dont elle est faite. La difficulté est réelle : par exemple, on ne peut pas dire que le *sermo* est réductible à la somme – la collection – des événements physiques que constitue, une à une, chaque émission verbale correspondante, parce que cette somme ne donne toujours qu'une collection d'évènements singuliers et *non-répétables* : l'itérabilité n'est la propriété *d'aucune vox* qui dite, ne peut plus l'être – il y a, donc, nécessité à distinguer le *sermo* de la *vox* ; d'un autre côté, si le *sermo* est une *essentia* différente de la *vox*, alors il y a des *essentiae* universelles comme il y a des *sermones* universels. Donc, il faut maintenir que l'*essentia* du *sermo* n'est pas différente de l'*essentia* de la *vox* – comme l'*essentia* de l'image d'Apollon n'est pas différente de l'*essentia* du marbre dont est faite la statue, et que, cependant, la propriété qu'a le *sermo* d'être identiquement répétable n'appartient à aucune *vox*, qui dite, ne peut plus l'être. De là, il faut qu'Abélard maintienne que même si « haec vox est hic sermo » et « hic sermo est genus » sont deux prémisses vraies, la conclusion - « haec vox est genus » - est fausse.

[1] Si on se contente de dire que des *voces* semblables ont des significations semblables, on a le cercle vicieux signalé par Russell dans le dernier chapitre de *Meaning and Truth.* Abélard est formel : une fois l'imposition faite, le *sermo* demeure, y compris « nullo loquente ».

Abélard a évidemment conscience de la difficulté d'éviter une telle conclusion. Il présente une série d'objections qui, toutes, consistent à souligner que s'il est vrai du *sermo* qu'il est prédicable de plusieurs (universel) et que le *sermo* est *essentialiter* identique à la *vox,* alors on doit en conclure que la *vox* qui est *hic sermo* est aussi prédicable de plusieurs (universelle): d'où il résulte – la *vox* étant une réalité du monde : une *res* – qu'il y a des *res* universelles. C'est une *reductio ad absurdum* de la thèse qui, pour soutenir qu'aucune chose n'est universelle, pose que les universaux sont seulement des *voces.*

Abélard oppose différents arguments à ce raisonnement dont le plus intéressant repose sur une distinction entre la prédication d'une forme et la « prédication » de la chose à laquelle appartient cette forme. Ainsi lorsque je propose « Socrates est albus » je ne lie pas à Socrate la chose qui est blanche, mais seulement la blancheur – ce qui le prouve, c'est que je pourrais remplacer « Socrates est albus » par « Socrates albet » sans affecter le sens de la proposition. La prédication n'a pas le sens d'une identité entre deux choses : elle signifie que Socrate a la propriété d'être blanc (c'est-à-dire qu'il est l'un quelconque des objets dont le prédicat « esse album » est vrai – ce qui n'identifie aucun objet en particulier). Par contre dans « Socrates est albu*m* », ce n'est pas la blancheur qui est liée à Socrate mais la chose qui a la blancheur. Ici la copule a le sens arithmétique de l'égalité : « Socrate est (=)le blanc ». Et, on a déjà vu, que pour Abélard, il est faux que la prédication puisse s'interpréter – de soi, sans l'ajout d'une autre proposition – comme posant l'identité entre la chose nommée par le terme-sujet et la chose nommée par le terme-prédicat. A proprement parler, « Socrates est album » n'est pas une proposition prédicative. Autrement dit, la copule « est » est ambiguë : elle peut soit avoir valeur prédicative - « Socrates est albus » - où « le prédicat est posé pour faire connaître le statut selon lequel nous voulons examiner la chose, c'est-à-dire pour la viser selon la propriété de ce statut que nous lui lions »[1] ; soit elle peut avoir la valeur du signe d'égalité '=' – « Socrates est albu*m*, idest res alba », tel qu'on se souvient que, pour Abélard, « nullam rem penitus praedicare per nomen « animal » [ou tout autre universel] possumus »[2]. Comme nous l'avons vu, ces deux sens de la copule doivent être distingués, en particulier parce qu'il n'est pas

[1] « […] ponitur praedicatus vero ad denotandum statum secundum quem eam deliberari volumus, hoc est attendi eam secundum illius status proprietatem quem ei copulamus. » *Tractatus de intellectibus,* éd. P. Morin, p. 64, § 63.
[2] LI, éd. Geyer, p. 61^{5-6}.

possible, pour la prédication des universaux, de remplacer le premier sens de la copule par le second sans supprimer le caractère *de subiecto* de la prédication. Dans « Socrate est doué de raison », la prédication est *de subiecto,* dans « Socrate est la chose douée de cette capacité rationnelle-là », il n'y a plus prédication *de subiecto*[1]. Donc, les deux sens de la copule doivent être distingués et, même si la prédication est accidentelle, dans « Socrates est albus » c'est seulement la blancheur qui est prédiquée et non la « res alba », ce qui, par contre, est le cas dans « Socrates est album ». De même Socrate soutient que lorsqu'il est dit que « vox est sermo » - que l'émission verbale est une expression signifiante - la copule doit s'entendre comme posant une identité entre l'*essentia* qui est *vox* et l'*essentia* qui est *sermo*. De même qu'une image de pierre n'est *essentialiter* – quant à la réalité nommée et subsistant hors de l'esprit – rien de plus que la pierre dont elle est faite, *essentialiter* – quant à la réalité nommée et subsistant hors de l'esprit – l'expression signifiante (le signifiant) n'est rien de plus que l'émission vocale correspondante (ou les traits constitutifs des lettres correspondantes). Il m'est d'impossible de désigner un signifiant - un *sermo* - sans entendre ou imaginer entendre une émission vocale - une *vox* (ou sans voir ou imaginer voir les traits des lettres correspondantes). Mais l'être propre - non la *res* mais l'*esse rei* - de la *vox*, physique et singulier (non-itérable), n'est pas l'être propre du *sermo*, immatériel et itérable. Dans le langage d'Abélard, il y a identité d'*essentia* - et c'est ce que signifie la proposition « vox est sermo » - sans qu'il y ait identité de propriétés ou de définitions :

> Si quelqu'un, insistant, dit que cette définition[2] est prédiquée de l'émission vocale [vox], puisque l'émission vocale est prédicable, etc…, il se trompe. En effet, la définition du genre n'est pas ici prédiquée, parce qu'on ne montre pas appartenir à l'émission vocale cela dont il résulte que la définition lui est liée, à savoir une prédicabilté telle, puisque l'adjectif est posé comme ayant valeur de substantif. Ainsi, lorsque je dis : « Socrate est le blanc », c'est-à-dire « est la chose blanche », par « le blanc » je ne lie en aucune façon [à « Socrate »] la forme dont ce terme est copulatif. Cela vient du fait que l'adjectif

[1] On a vu que si on pose l'équivalence entre les deux sens de la copule, il faut soit une intellection infinie – ce qui, bien entendu, est exclu – soit poser une *res quae est indifferenter,* c'est-à-dire une chose universelle. En effet, pour notre connaissance, l' « indiscretion » du mode de nomination de l'universel n'est pas plus avant réductible lorsque la prédication est définitionnelle.

[2] La définition du genre (« prédicable de plusieurs différant par l'espèce »).

est posé comme ayant la valeur d'un substantif, alors
que tout adjectif est copulatif d'une forme[1].

Autrement dit, on pose une identité arithmétique entre deux choses désignées par deux noms propres - ce que nomme « Socrate » et ce que nomme « le blanc » - sans prédiquer du premier la propriété dont – normalement – « blanc » est significatif. De même, lorsque l'on dit « vox est sermo », on pose une identité entre ce qui est une émission vocale et ce qui a la propriété d'être signifiant (et donc d'être prédicable de plusieurs) mais on ne prédique pas de l'émission vocale « esse sermonem » : on ne dit pas que la *vox* a la propriété d'être *sermo* et, ainsi, d'être prédicable de plusieurs. La copule lie à *vox* la *res formata* et non la *forma.* Ce que veut dire Abélard, c'est que la signification de la copule n'est pas la même dans « Socrates est albus » et dans « Socrates est album », dans un cas elle a valeur prédicative, dans l'autre elle pose une identité entre la *nominatio* de deux noms propres. L'exemple choisi par Abélard est problématique puisqu'il ne conteste pas, par ailleurs, que si Socrate est identique avec la *res alba,* Socrate a la propriété d'être blanc comme l'a la *res alba*[2]. Mais ce que cela signifie c'est que proposer l'un n'est pas proposer l'autre ; celui qui propose que Socrate est identique à la chose blanche ne propose pas que Socrate est blanc : les deux *dicta* sont différents. La première proposition est convertible : de même que Socrate est identique à la chose blanche, la chose blanche est identique à Socrate ; mais la deuxième proposition ne l'est pas (il est faux, bien sûr, que de même que Socrate a la propriété d'être blanc, la propriété d'être blanc soit Socrate). Autrement dit, dans un cas - « Socrates est albus » - le terme lié par la copule désigne un concept (le statut conformément à la propriété duquel nous examinons la chose) et on dit de l'objet « Socrate » qu'il a la propriété d'être blanc ; dans l'autre, le terme lié par la copule est un nom propre (un nom d'objet : le nom de la *res formata*) – il désigne une chose : « Socrates est album, idest res alba ». Et ce que dit Abélard, c'est que proposer l'un n'est pas nécessairement proposer l'autre. Ainsi proposer que « la *vox* est le *sermo* » - c'est-à-dire dire que l'*essentia* qu'est l'émission vocale est identiquement celle du signifiant - n'est pas proposer que « la *vox*

[1] LNPS, éd. Gyer, p. 523[2028] : « Si quis vero insistens dicat illam definitionem de voce praedicari, cum vox sit praedicabilis etc., fallitur. Nan enim diffinitio generis ibi praedicatur, quia non ostenditur inesse illud, unde definitio est copulata, scilicet praedicabilitas talis, cum ipsum adiectivum in vi substantivi ponatur. Veluti cum dico : 'Socrates est album', idest 'res alba' par 'album' formam cuius est copulativum, nullo modo copulo. Quod evenit ideo, quia in vi substantivi est positum, cum omne adiectivum formae sit copulativum. »

[2] Mais, comme on va le voir, Abélard conteste que ce soit toujours le cas : même si les *propriata* sont identiques, les *proprietates* peuvent demeurer « *impermixtae ».*

est *sermo »,* où la proposition est prédicative et pose que l'émission vocale a la propriété d'être *sermo*, et ainsi d'être prédicable de plusieurs. Et, effectivement, les deux sens de la copule sont assurément différents et ne doivent pas être confondus : c'est un fait. Mais, ceci dit, comment admettre que deux objets soient identiques tout ayant des propriétés qui restent « impermixtae », différentes donc ? Si l'objet A n'a pas toutes les propriétés de l'objet B, il semble que la proposition qui pose « A = B » est, non pas vraie, mais fausse. Or, il semble qu'Abélard pose ici quelque chose de ce genre.

On l'a vu, Abélard distingue plusieurs types d'identités. Abélard a remarqué que le concept d'identité (et, partant, d'individu) est tout sauf simple et évident. Il y a l'identité d'*essentia,* l'identité *numero* et l'identité de définition. A propos des deux premiers types d'identités, on a le résultat suivant : tout ce qui est identique *essentialiter* est identique *numero,* mais tout ce qui ne diffère pas par le nombre (comme un tout et une partie de ce tout qui ne sont pas co-numérables) n'est pas identique *essentialiter* (nommer la partie n'est pas nommer le tout, et tous les deux sont réels, bien que le tout ne soit pas opposable numériquement à la partie qui le constitue). Abélard veut dire que la relation partie/tout appartient à la réalité - le tout et la partie sont réels - et que, cependant, cette relation n'est pas réductible à une relation entre deux *res personaliter sive numero discretae.* La divisibilité *continue* de la matière est une propriété essentielle de la matière et cette propriété (la relation de partie à tout) n'est pas réductible à une relation entre deux réalités « discrètes » (discontinues) et numériquement opposables. C'est évidemment un constat essentiel : la réalité matérielle a les propriétés d'un continu, ce que manifeste l'irréductiblité à deux entités discrètes de la relation réelle partie/tout. Pour l'identité de définition et l'identité d'essence (ou de nombre), on a le résultat suivant : tout ce qui est identique par la définition est identique *essentialiter*, mais la converse est fausse : tout ce qui est identique *essentialiter* n'est pas identique par la définition. L'identité de définition n'est pas seulement une identité dans la réalité désignée – comme c'est le cas pour la *vox* et le *sermo* – mais une identité conceptuelle entre les définitions des deux objets. Dans le cadre de l'identité de définition « A = B » est vrai seulement si on a « A si et seulement si B » (et inversement). Cette identité n'existe donc qu'entre des termes synonymes (l'exemple est « ensis » et mucro » ou « albus » et « candidus »). On dirait aujourd'hui que l'identité de définition est une identité analytique. Bien entendu (en tout cas, pour Abélard), deux objets

peuvent être extensionnellement identiques tout en répondant à des définitions différentes, et, donc, tout en demeurant conceptuellement distincts. « Etre une émission vocale [esse vocem] » n'est pas « être un signifiant [esse sermonem]», les deux statuts sont différents et, cependant nous admettons que l'*essentia* désignée par « vox » est identique à l'*essentia* désignée par *« sermo »,* puisque nous ne pouvons pas pointer l'une sans montrer l'autre. De même « esse materiam » (« être pierre») est différent de « esse materiatum » (« être une image de pierre »), et cependant l'*essentia* désignée par « cette pierre » est identique à l'*essentia* désignée par « cette image de pierre ». De même la chose qui est homme est identique à la chose qui est animal, cependant les statuts demeurent distincts, au sens où l'être-animal est exigé par l'être homme, sans que, conversement, l'être-homme soit exigé par l'être-animal : bien que la chose nommée soit *essentialiter* la même, les définitions demeurent différentes. Il y a identité de *res* et diversité entre les *esse rei* – les statuts – engagés. Cette distinction s'applique à la *vox* et au *sermo* : *essentialiter* l'un est l'autre, mais « être une émission vocale» - « être produit par la nature » - et « être un signifiant» - « être produit par l'homme » - sont deux statuts différents. De même, l'image de pierre – le *materiatum* – exige la pierre - la *materia* - mais la converse est fausse. Maintenant, Abélard ne conteste pas que, s'agissant de la même *essentia* qui est homme et animal*,* « l'homme soit l'animal » et « l'animal soit l'homme ».

C'est pourquoi, la différence de propriétés va plus loin que la seule différence de *status* : Abélard ne conteste pas, lorsqu'un même objet est à fois dur et blanc, que « […] le blanc participe de la dureté qui est la propriété de ce qui est dur, ce qui revient à dire que le blanc est dur, ou, inversement que le dur participe de la blancheur »[1]. L'identité entre la chose blanche et la chose dure pose que la chose blanche a aussi la propriété de la chose dure et conversement : les propriétés participent l'une de l'autre et « se mélangent » (« sunt permixtae »). Abélard ne conteste pas cela. Mais il conteste que ce soit toujours le cas :

> En revanche, certains sont identiques quant à l'être [essentialiter] qui, cependant, restent distincts par leurs propriétés, puisque leurs propriétés demeurent absolument incompatibles [impermixtae] de telle sorte que la propriété de l'une ne participe absolument pas de la propriété de l'autre, même si la

[1] *Theologia Christiana,* éd. E.M. Buytaert, III, 140, p. 247[1701-1703] : « Nam et album duritia participat quae est proprietas duri, quod est dicere durum esse album, vel e converso durum albi. »

> substance de l'une et de l'autre est numériquement absolument la même[1].

Le cas cité est celui de la cire et de l'image de cire. La « substantia » de l'une est la « substantia » de l'autre : quant à l'être (*essentialiter*), l'image imprimée dans la cire par le sceau n'est rien d'autre que la cire dont est faite cette image ; l'image de cire et la cire sont numériquement identiques, et nous n'allons pas contester cela. Mais :

> […] cependant, la matière elle-même et le matérié [l'image de cire] ne se communiquent pas leurs propriétés, puisque la matière elle-même de l'image de cire n'est pas matériée – c'est-à-dire que la cire elle-même n'est pas faite de cire – ni le matérié n'est ici la matière : l'image de cire n'est pas la matière de l'image de cire, puisqu'il n'y a rien qui soit en quelque manière une partie constitutive de soi-même ou qui soit naturellement antérieur à soi-même. C'est pourquoi la matière de l'image de cire et le matérié fait de cire, bien qu'ils soient numériquement le même être [eadem numero essentia], demeurent, cependant, incompatibles dans leurs propriétés. La matière de l'image de cire et le matérié lui-même, à savoir la cire elle-même et l'image de cire, sont la même cire, c'est-à-dire cette cire-ci ; mais, cependant, *le matérié n'est jamais ici la matière et la matière le matérié, bien qu'elle soit cette chose qui est matériée*[2]. Il appartient à la propriété de la matière de précéder le matérié qui provient d'elle, et à la propriété du matérié d'être postérieur et de suivre de la matière[3].

Autrement dit, Abélard fait fond sur la distinction entre prédication et relation d'identité : la chose qui est matière et la chose qui est matériée sont *numero* et *essentialiter* identiques ;

---

[1] *Theologia christiana,* III, 140, éd. E.M. Buytaert, p. 247[1703]- p. 248[1707] : « Nonnulla autem essentialiter eadem sunt quae tamen proprietatibus suis distinguuntur, cum eorum scilicet proprietates ita penitus impermixtae maneant, ut proprietas alterius ab altero minime participetur, etiam si sit eadem numero penitus utriusque substantia. »

[2] Il faut distinguer entre la *forma* (en l'occurrence la matière ou le matérié) et la *res formata* (*id quod est materia vel materiata.*) : « ipsa materia non est materiata licet materia est res quae est materiata ».

[3] *Theologia christiana,* III, 140, éd. E.M. Buytaert, p. 248[1709-1723] : « […] nec tamen ibi materia ipsa et materiatum suas communicant proprietates, cum nec ipsa materia cerae imaginis sit materiata, hoc est ipsa cera sit facta ex cera, nec ipsum materiatum sit materia ibi, hoc est cerea imago sit materia cereae imaginis, cum videlicet nihil sui ipsius pars aliquo modo sit constitutiva aut naturaliter prius. Itaque materia cereae imaginis et materiatum ex cera, cum sint eadem numero essentia, in suis proprietatibus tamen sunt impermixta. Ipsa quippe materia cereae imaginis et ipsum materiatum, utpote ipsa cera et ipsa imago cerea sunt eadem cera, haec scilicet cera ; sed tamen ipsum materiatum ibi nequaquam est materia nec ipsa materia est materiata, licet ea res quae est materiata. Pertinet autem ad proprietatem materiae praecedere ipsum materiatum quod ex ipsa sit, ad proprietatem vero materiati subsequi ac posterius esse. »

cependant la proposition prédicative « materia est materiatum » et, sa converse, sont fausses. Il est indispensable ici de distinguer entre le sens arithmétique (« = ») de la copule et son sens prédicatif (avoir la propriété de tel statut et, donc, appartenir à la *continentia* de l'universel correspondant). Dans un cas, le nom qui suit la copule désigne une chose et dans l'autre il désigne la propriété d'un certain statut (c'est-à-dire un contenu conceptuel). Et, ce que veut dire ici Abélard c'est que nous sommes contraints dans le cas qui nous occupe de reconnaître l'irréductibilité de la distinction entre *res* et *status*, puisque la proposition qui « prédique » l'une (la *res formata*) est vraie, alors que la proposition qui prédique l'autre (la *forma*) est fausse. Ici, il est faux que toutes les fois où est vrai « Socrate est (identique à) la chose qui a la propriété X » où la copule lie à « Socrate » le nom d'une *res,* soient vrais aussi « Socrate est X » ou « Socrate a la propriété X », où la copule est prédicative et lie au terme-sujet la propriété d'une certain statut. Ici, très clairement, le *status* « esse sermonem » n'est pas seulement une signification mais bien le référent d'un nom, même si le *sermo* prédicable de plusieurs n'est aucune *essentia* : une manière de dire que le statut ontologique de la signification est aporétique.

Au sens propre, aucune chose n'est prédiquée. Mais Abélard n'est pas toujours aussi rigoureux et il distingue – dans la *Theologia cristiana* – entre « praedicatio substantiae » et « praedicatio proprietatis ». La prédication de la substance est la proposition qui pose l'identité entre ce que nomment les deux termes liés par la copule. Au sens propre, ce n'est pas une prédication du tout : le terme lié par la copule - «[materia est] id quod est materiatum » et non « [materia est] materiatum » - n'est pas posé « ad denotandum statum », ce qui est le cas de tout prédicat selon l'Abélard du *De Intellectibus* : ce qui est « prédiqué » - lié par la copule - c'est la « res formata » - soit ici « [materia est] *id quod est materiatum* », une proposition vraie. La prédication de la propriété est la prédication proprement dite : elle attribue au terme-sujet la propriété nommée par le prédicat – soit ici « [materia est] *materiatum* », une proposition fausse. Cette distinction entre prédication et relation d'identité – dans les termes utilisées dans la *Theologia christiana* entre « prédication » de la *res formata* et prédication de la *forma* – sert, d'abord, on l'a compris, à la théologie trinitaire : ce qui est le Fils n'est pas une autre substance, une autre *essentia* que ce qui est le Père, mais « pater est filium » est faux :

> […] ainsi, ici, ce qui est Père est ce qui est Fils et inversement ; et, cependant, le Père n'est pas le Fils, et inversement. Le fait est qu'ici, il y a prédication de la substance, lorqu'on dit : « est ce qui est le matérié » ou « est ce qui est le Fils » ; là, en revanche, c'est la propriété qui est prédiquée, lorsqu'on dit : « est matérié », ou « est Fils ». La substance est la même, mais les propriétés demeurent étrangères l'une à l'autre[1].

On sait que cette théologie trinitaire - qui fonde la pluralité des personnes sur une pure diversité de propriétés (en l'occurrence de relations) - a conduit tout droit Abélard a la condamnation en concile. Quoi qu'il en soit, Abélard remarque que cette distorsion entre « praedicare rem formatam » et « praedicare formam », se produit entre tous les termes qui sont dit, non pas absolument l'un de l'autre, mais relativement l'un à l'autre, lorsque cette opposition relationnelle caractérise deux statuts du *même* objet. Abélard reconnaît que, même si la prédication ne propose pas une identité entre la chose nommée par le terme-sujet et la chose nommée par le terme-prédicat, quand il est vrai que « Socrates [ou durum] est album, id est res alba », il se trouve qu'il est vrai aussi que « Socrates [ou durum] est albus». Et Abélard ne conteste pas cela. Ce qu'il nie, c'est que prédiquer la *rem formatam* implique de prédiquer la *forma,* c'est-à-dire que, *dans tous les cas,* les deux sens de la copule soient interchangeables. En effet, proposer l'un n'est pas proposer l'autre pour deux raisons : 1° - lorsque le prédicat est universel, remplacer la copule prédicative par une relation d'identité entre deux noms propres implique la suppression du caractère *de subiecto* de la proposition (cela fait donc une différence - considérable - pour notre connaissance) et 2° - la proposition où la copule a le sens du signe « = » peut être vraie (« vox est id quod est sermo ») et la proposition où la copule a un sens prédicatif (« tomber sous le statut « esse X » », ou « avoir la propriété X » : « vox est sermo, id est vox habet esse sermonem »[2]) peut être fausse. Selon Abélard, ce cas se produit lorsque au sein d'une même *essentia* on exprime le procès de formation dont cette *essentia* est constituée en distinguant ce dont part ce procès de formation (la *materia*) et ce qui en résulte (le *materiatum*). Nous sommes alors obligés de distinguer deux statuts de la même

[1] *Theologia christiana,* IV, 90, éd. E.M. Buytaert, p. 308[1388]- p. 309[1394] : « […] ita et hic id quod Pater est, est id quod est Filius et e converso. Ibi quippe substantiae paredicatio fit, cum videlicet dicitur : est id quod est materiatum, vel quod est Filius ; hic vero proprietatis, cum dicitur : est materiata, vel est Filius. Substantia vero eadem est, proprietates vero impermixtae sunt. »

[2] D'où suit le syllogisme fatal qui se conclut par « genus est res », puisque tout *sermo* est une *vox* et que toute *vox* est une *res.*

essentia qui ont ceci de particulier qu'ils sont *relatifs* l'un à l'autre : alors et alors seulement, bien que *l'essentia* de l'un soit identique à l'*essentia* de l'autre, l'un n'est pas prédicable de l'autre, au sens où toute relation s'établit *inter opposita.* Cette opposition est interne au procès de formation de la même *essentia.* Pour comprendre ce que veut dire Abélard, il faut tenter de se représenter un procès – dans sa continuité – de formation, Abélard dirait plutôt de « matériation » : le procès par lequel continument la matière de l'objet prend forme. Dans ce cas-là et seulement dans ce cas-là, lier par la copule au terme-sujet la *res formata* n'implique pas de prédiquer la *forma.* C'est, en effet, si nous prenons ces termes en tant qu'ils sont dits relativement l'un à l'autre que l'un ne peut être dit de l'autre. Si nous prenons ces termes – matière et matérié – absolument, c'est-à-dire indépendamment de la relation qui les oppose – on peut dire de l'un ce qu'on dit de l'autre (« veluti cum cera ipsa sit crocea et imago sit recta, unum est ipsum croceum esse rectum, vel e converso »[1]).

> Mais, si nous prenons dans leur vrai sens ces noms qui sont dits relativement l'un de l'autre selon la génération ou la constitution de l'image de cire à partir de la cire, comme ces noms « matière » et « matérié », ou « constituant » et « constitué », ou « cause » et « effet », ou « engendrant » et « engendré », il n'est pas permis d'associer ces noms l'un à l'autre par la prédication selon leurs propriétés, en sorte que nous disions ici la matière elle-même être matériée, ou le matérié lui-même être matière, etc…[2].

Abélard veut dire que « esse materiam » et « esse materiatum » ne sont pas des propriétés absolues - indépendantes l'une de l'autre - comme « esse croceum » ou « esse rectum » ; ce sont des relations : « esse materiam » signifie « être la matière *de* tel matérié » et « esse materiatum » signifie « être ce qui résulte de l'information *de* telle matière ». De même, la causalité est une relation. Et ce que veut dire, au fond, Abélard, c'est que cette relation de constitution matière/matérié de l'*essentia* de la chose n'est pas réductible à deux propriétés « absolues » - c'est-à-dire *indépendantes* l'une de l'autre : ici la relation est *irréductible*. La nature relationnelle des propriétés en question ne peut être réduite à

[1] *Theologia christiana,* IV, 86, éd. E.M. Buytaert, p. 306[1301-1302].

[2] *Theologia christiana,* IV, 86, éd. E.M. Buytaert, p. 306[1302-1309] : « Si vera ea sumamus nomina quae secundum ipsam generationem aut constitutionem cereae imaginis ex cera relative ad invicem dicuntur, utpote materia et materiatum, sive constituens et constitutum, sive causa et effectus, sive generans et genitum, non licet ea secundum suas proprietates sibi per praedicationem sociari, ut videlicet dicamus ibi ipsam materiam esse materiatam, vel ipsum materiatum esse materiam, etc.. »

deux propriétés « absolues » et indépendantes l'une de l'autre : alors qu'on peut dire « unum est ipsum croceum esse rectum, vel e converso », on ne peut dire « ipsam materiam esse materiatum , vel e converso». La relation a ici une consistance propre qui fait qu'elle ne peut être réduite à deux propriétés « absolutae » - indépendantes l'une de l'autre - d'un même sujet d'inhérence. Ces propriétés sont des relations et la relation - du point de vue logique - implique l'opposition (« quippe quae relativa sunt, aliquo saltem respectu convenit esse opposita »[1]). « Matière » et « matérié » ne peuvent être prédiqués l'un de l'autre parce qu'ils sont relatifs l'un à l'autre et sont ainsi *opposés* par la relation qui les lie. Et ce que souligne Abélard c'est que ces deux relations ne peuvent pas être réduites à deux propriétés indépendantes l'une de l'autre, en sorte que nous réduisions la relation de la matière au matérié soit à deux propriétés indépendantes l'une de l'autre d'un même objet soit à deux objets opposés l'un à l'autre *essentialiter* et *numero* et extérieurement mis en rapport. Ici, la relation a une consistance qui ne se réduit ni aux propriétés du sujet d'inhérence, ni au sujet d'inhérence lui-même : la situation ne peut pas du tout être exprimée en termes chose/propriété – nous manquerions l'objet lui-même (le *procès* de constitution du même objet). Dire que ce qui est matière de l'image de cire est identique à ce qui est l'image de cire elle-même, c'est prendre « absolument » (dit Abélard) ces deux termes « cire » et « image de cire » en tant qu'ils nomment la même « essentia » qui a la propriété d'être jaune safran (« crocea ») et celle d'être droite. Ici, nous « prédiquons » la « res formata » - la chose qui est l' image de cire. Mais, si nous prenons ces deux termes dans leur vrai sens – en tant qu'ils signifient des relatifs – ils n'est pas possible de les prédiquer l'un de l'autre. La chose qu'est l'image de cire porte en elle à titre actuel un procès de formation qui, bien qu'il s'agisse de la même *essentia,* implique qu'on oppose du sein de cette même *essentia* la matière, qui a précédé[2], à l'image qui est faite de cette matière et qui a suivi. Même si la cire et l'image de cire sont la même réalité existante, le procès qui a conduit à l'information de cette matière par le sceau ou par le ciseau du sculpteur est contenue dans cette réalité et *oppose* son point de départ – la matière – et son point d'arrivée – le matérié. L'*essentia* contient en elle à titre actuel ce procès de formation qu'exprime les relations converses « être matière de ce matérié » et « être matérié à partir de cette matière ». Il est aussi

[1] LI, éd. Geyer, p. 14^{30-31}.

[2] Pour paraphraser Kant, soit selon le cours du temps, soit, lorsque la cause et l'effet sont simultanés, seulement selon l'ordre du temps.

impossible d'opposer *numero* la matière et le matérié qu'il est impossible d'opposer *numero* Socrate enfant et Socrate adulte : un procès de formation ne peut être décrit sans recourir à une relation posant pour la même *essentia* une opposition entre ce dont elle provient et ce qu'elle devient, entre la *materia* et le *materiatum.* Il est impossible de décrire ce procès de génération du même objet sans l'exprimer par une relation opposant la matière dont provient l'objet et ce qui est fait de cette matière : c'est le procès lui-même de formation qui exige, pour être décrit, cette relation de « matériation », une relation qui ne peut pas du tout être exprimée par la simple collection des états successifs du même objet. Cela ne suffirait pas : il resterait en effet à dire non pas seulement que ces états se suivent mais qu'ils procèdent l'un de l'autre (la relation est irréductible).

C'est certainement la réflexion sur le dogme trinitaire qui conduit Abélard à cette théorie, mais elle a un sens philosophique ; la situation réelle qui sert d'image à Abélard pour approcher le dogme théologique est celle du procès de formation que contient en acte une image matérielle - une image de cire, dans la *Theologia cristiana* ou une image de pierre, dans la LNPS -, et là, l'enjeu est clair : il s'agit d'éclaircir le rapport entre la *vox* – la *vox ut res* ou *materia vocis* de la LI – et le *sermo* – la *vox ut vox* de la LI : l'une est la matière de l'autre. Elles sont relatives l'une à l'autre – c'est-à-dire à la fois insérapables et opposées (par la relation de « matériation » qui les lie). L'événement signifiant - chaque signifiant - contient à titre actuel ce procès de formation par lequel la matière sonore est « matériée », élaborée par une intention signifiante. Ce procès est analogue à un procès de formation, procès par lequel une image de pierre prend forme et sens sous le ciseau du sculpteur à partir de la matière dont elle est faite. Le cas mentionné par Abélard est donc un cas tout à fait spécial et c'est seulement lorsqu'on exprime le procès de formation qui est constitutif d'une même *essentia,* que la proposition liant la *res formata* peut être vraie alors que la proposition prédiquant la *forma* correspondante est fausse :

> C'est pourquoi la propriété même de la matière est l'antériorité selon laquelle quelque chose est produit matériellement à partir d'elle. En revanche, la propriété du matérié est, à l'inverse, sa postériorité. C'est pour cette raison que les propriétés[1] elles-mêmes sont incomptabibles par la prédication, bien que les porteurs de ces propriétés [*propriata*], pour ainsi dire, soient prédiqués indifféremment du même.

[1] « Matière » et « matérié ».

> Le fait est qu'une chose est de prédiquer la forme, autre chose est de prédiquer le formé [formatum], c'est-à-dire la chose sujette à la forme. En effet, si je dis : « L'image de cire est antérieure à la cire» c'est-à-dire « a l'antériorité par rapport à la cire », je lie et prédique la forme elle-même et ce qui est dit est faux. Par contre, si je dis : « l'image de cire est antérieurement cire », c'est-à-dire est la chose qui est, d'abord, cire, alors je lie et prédique le formé même, et la proposition est vraie, puisque l'image même est un corps qui est antérieurement cire. Ainsi aussi Socrate n'a pas la perpétuité, c'est-à-dire n'est pas perpétuel, bien qu'il soit une chose perpétuelle de même qu'il est ce corps[1].

Ainsi (A) « Socrate est ce corps » et (B) « ce corps est perpétuel » sont vrais, mais (C) « Socrate est perpétuel » est faux. En (A), on lie la *res formata* à « Socrate » et le prédicat est « être identique à ce corps » - ce qui est vrai de Socrate. En (B), on prédique la *forma* et le prédicat est « être perpétuel », ce qui est vrai de ce corps, parce que le corps demeure indifférent à la perte de la différence substantielle « animatio », dont la suppression, par contre, supprime Socrate (Socrate mort, le corps inanimé demeure et demeure un corps). (B) est donc vrai. En (C), on prédique de Socrate la forme « être perpétuel », et la proposition est fausse, car, bien que Socrate soit la même *res* que ce corps, il n'est pas perpétuel comme l'est ce corps qui peut être indifféremment « animé » ou « inanimé », ce qui est faux de Socrate[2]. De même, dans la proposition « l'image de cire est antérieure à la cire » je prédique la forme « être antérieur à la cire » - ce qui est faux ; par contre, dans la proposition « l'image de cire est, antérieurement, cire », je ne lie pas la forme (« esse X »), mais la *res formata* – (« id quod est X ») et je dis que l'image est ce qui, antérieurement, est cire – ce qui est vrai. Mais, il faut bien comprendre que cette différence dans la valeur de vérité des deux proprositions vient

[1] *Theologia christiana,* III, 141, éd. E.M. Buytaert, p. 248[1724-1739] : « Proprietas itaque materiae ipsa est prioritas secundum quam ex ea materialiter aliquid fieri habet. Materiati vero proprietas est ipsa e converso posterioritas. Proprietates itaque ipsae impermixtae sunt per praedicationem, licet ipsa propriata, ut ita dicam, permixtim de eodem praedicentur. Aliud quippe est praedicare formam, aliud formatum ipsum, hoc est rem ipsam formae subiectam. Si enim dicam 'imago cerea est prior cera', hoc est prioritatem habet respectu cerae, tunc ipsam copulo ac praedico formam, et falsum est quod dicitur. Si vero dicam 'imago cerea est prius cera', hoc est res aliqua prior cera, tunc ipsum copulo ac praedico formatum, ac vera est propositio, cum ipsa imago sit corpus quod est prius cera. Sic et Socrates non habet perpetuitatem, hoc est non est perpetuus, lcet sit res perpetua, sicuti hoc corpus. »

[2] Pour Abélard, le genre « corpus » n'exige pas la différence spécifique « animatio », là où « Socrates », soit « in hac arte » « hic homo », l'exige nécessairement (puisque que « homo » se range sous « corpus animatum », par « animal »). Donc, « si est Socrates, est corpus animatum » est vrai, là où « si est corpus, est corpus animatus » est faux.

entièrement à la fois 1°) du fait que les statuts « esse materiam » et « esse materiatum » sont des statuts du même objet – ce qui fait que les *« propriata »* sont identiques - *et* 2°) du fait que ces statuts sont relatifs l'un à l'autre (« être matière de ce matérié » et « être matérié à partir de cette matière ») - ce qui fait que les *proprietates* sont *opposita* et ne peuvent être prédiquées l'une de l'autre.

On l'a compris, c'est la même chose pour la *vox* et le *sermo.* (A) « Vox est sermo » et (B) « sermo est genus » sont vrais, mais (C) « Vox est genus » est faux. En (A), c'est la « res formata » (l'*essentia* qui est le porteur du *sermo*) qui est liée par la copule à la *vox ;* au contraire en (B), c'est la *forma* « esse generalem » qui est prédiquée et on dit que ce *sermo* a la propriété d'être genre et, donc, d'être prédicable de plusieurs ; en (C), on conclut que si la *res formata* - la *res quae est sermo* - est liée à la *vox,* la *forma – « esse sermonem »* doit l'être aussi et avec elle toutes ses propriétés dont la prédicabilité *de pluribus,* ce qui est ordinairement vrai, mais dans le cas spécial faux. L*'essentia vocis* est identique à l'*essentia* de ce qui porte le *sermo,* mais la *vox* est la matière du *sermo* et le *sermo* est le matérié provenant de cette *vox :* ils sont relatifs l'un à l'autre et ainsi ne sont pas prédicables l'un de l'autre[1] ; donc de même que la posteriorité appartient à l'image de cire sans appartenir à la cire, alors qu'il s'agit de la même *essentia,* la prédicabilité *de pluribus* appartient au *sermo* sans appartenir à la *vox,* alors même qu'il s'agit de la même *essentia.* Les *propriata* sont identiques, mais les *proprietates* demeurent *inpermixtae.*

On nous reprochera peut-être d'insister trop longuement sur une distinction qui peut paraître secondaire du point de vue philosophique mais nous le faisons pour deux raisons. D'une part, la distinction de propriétés – dans le sens qu'on vient de voir – est souvent avancée comme le signe d'une inconsistance de la sémantique d'Abélard qui ne résisterait pas à une solide théorie de la *suppositio.* Abélard ne conteste pas – en fait – que dans la plupart des cas lorsque les *propriata* sont dits l'un de l'autre, les *proprietates* le soient aussi : il ne conteste pas que, s'agissant du même objet « durum est album », bien qu'il conteste que « materia est materiatum ». La distinction, comme on espère l'avoir montré, s'applique à une situation bien particulière qui est la description d'un procès continu de formation d'un même objet : il n'y a pas entre le point de départ de ce procès et son point d'aboutissement dualité de *res formatae* – il s'agit bien du même objet – mais les *proprietates* du point d'origine et du point d'aboutissement

[1] Dans « vox est sermo », il faut comprendre « vox est id quod est sermo » et non que « vox habet esse sermonem ».

demeurent *impermixtae* parce qu'elles sont relatives l'une à l'autre et ainsi opposées l'une à l'autre. La réalité décrite – le procès de formation d'un même *essentia* – est *celui d'un changement interne, d'un devenir-autre à l'intérieur d'une identité maintenue*. C'est une situation très particulière et très difficile à décrire en termes « discrets ». Ce qu'Abélard dit, c'est que sa description engage la position d'une relation qui ne peut pas se résoudre en deux propriétés indépendantes l'une de l'autre : pour décrire le devenir autre du même objet, la relation « être la matière de ce matérié », et sa converse « être le matérié de cette matière », sont *irréductibles*. On ne peut se passer de poser cette relation sans cesser de décrire le procès de formation d'une même *essentia.* On a pas d'autre choix que de poser une altérité relative au sein d'une identité d'*essentia* maintenue et c'est ce que signifie le caractère « impermixta » des *proprietates* et le caractère « permixta » des *propriata*. Il nous semble qu'avant de crier à l'inconsistance, il faut se demander si on dispose d'une alternative pour décrire – sans dissoudre l'objet décrit – le procès de constitution ou de formation d'une même *essentia,* d'un même objet matériel, étant entendu que la différence de propriétés ne s'applique qu'à ce cas. Ce sont évidemment les débats trinitaires qui conduisent Abélard a poser cette diversité de propriétés, mais quoi qu'il en soit des accusations d'hérésie que cette théorie encourt appliquée aux questions trinitaires, son application à ces questions n'est, pour Abélard, qu'une image et son lieu d'origine propre est la description du procès de formation d'un objet matériel. Et, de ce point de vue, la difficulté à décrire ce procès continu de formation d'un même objet en termes chose/propriété (sans poser l'irréductibilité d'une relation interne à l'objet et, par elle, une opposition entre des *relata* constitutive du procès de formation interne au même objet) nous paraît solide. La question du développement d'un objet – son procès de formation interne, qui va, en son sein, de la matière au « matérié » – est la question, qui, assez loin des questions trinitaires[1], est au cœur de l'idée (moderne) d'une logique « dialectique ». La théorie d'Abélard distinguant au sein de l'identité des « propriata » une opposition de « proprietates » vise à saisir le même procès de constitution de l'objet qu'une logique dialectique au sens moderne. Avant d'affirmer l'inconsistance de cette théorie, il faut, nous semble-t-il, proposer une alternative permettant de décrire théoriquement ce procès sans le faire disparaître dans le cours même de sa description et on notera que la

[1] On sait que, pour Abélard, il y a identité absolue d'*essentia* entre les personnes trinitaires.

théorie d'Abélard sur la diversité de propriétés ne s'applique qu'à ce cas.

. La relation d'égalité et la prédication.

La deuxième raison est que cette discussion joue un rôle assez essentiel dans la distinction entre *vox* et *sermo.* Si l'on supprime la diversité de propriétés, on va poser des *essentiae* communes à plusieurs et ainsi on va poser l'existence d'entités universelles : le vocalisme est une théorie inconsistante (sui-contradictoire). C'est bien la distinction de propriétés qui permet d'éviter cette conséquence :

> Puisque que (A) cette émission vocale est une expression signifiante et que (B) cette expression signifiante est genre, comment peut-il être raisonnablement nié que (C) cette émission vocale soit genre [1] ?

La réponse est qu'en (A) on « prédique » la *res formata* (la copule a le sens de l'égalité) et qu'en (B) on prédique la *forma* (la copule est prédicative au sens propre) et nous venons de voir que dans le cas où il s'agit de décrire le procès de constitution d'un objet, prédiquer la *res formata,* n'implique pas de prédiquer la *forma* ; d'où il ne résulte pas, donc, que (C) soit vrai.

> Cela se résout ainsi : lorsque nous disons « cette expression signifiante est genre », c'est comme si nous disions : « l'expression signifiante de cette institution est genre ». Mais lorsque nous disons « cette émission vocale est genre », c'est comme si nous disions : l'être de cette émisison vocale [« haec essentia vocis »] est prédicable de plusieurs, ce qui est faux. Il convient, en effet, qu'il soit selon l'être d'abord lié à l'un puis lié à l'autre, ce qui ne se produit jamais. En effet, il est dit et ne peut plus être repris[2].

De même que l'antériorité et la postériorité s'attache à la matière et au matérié en les opposant selon les propriétés et non selon les *propriata,* l'institution par les hommes et la production par la nature s'attache au *sermo* et à la *vox,* en les opposant par ces propriétés et non selon les *propriata.* Donc, pour comprendre comment (A) et (B) peuvent être vrais et (C) faux, il faut admettre la *diversitas proprietatum,* c'est-à-dire admettre que la *res formata*

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 523^{37-38} : « Cum haec vox sit hic sermo et hic sermo sit genus, quomodo rationalibiter negari poterit, quin haec vox sit genus ? »

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 523^{39}- p. 524^{2} : « Quod sic solvitur : cum dicimus 'hic sermo est genus', tale est ac si dicamus : sermo huius insitutionis est genus. Sed cum dicimus haec vox est genus, tale est ac si dicamus : haec essentia vocis est praedicabilis etc., quod falsum est. Oportet enim prius uni copulari est postmodum essentialiter alteri, quod numquam fit. Dictum est enim et non potest amplius sumi. »

puisse être dite sans que la *forma* soit prédiquée. Dans la proposition (A) « haec vox est hic sermo », on pose une relation d'identité entre ce que désignent deux noms propres (« haec vox » et « hic sermo ») et ce dont il s'agit c'est de l'*essentia* qui tombe sous ces deux déixis et qui est la même. Dans la proposition (B) « Hic sermo est genus », la copule est prédicative (on pose que cette expression signifiante a la propriété d'être prédicable de plusieurs (genre) – ce qui est vrai) et ce dont il s'agit (le sujet) est le *materiatum* en tant qu'il est opposé à la *materia* (la *vox*), comme l'image est opposée à la pierre dont elle est faite par la relation de matériation qui les lie l'une à l'autre[1]. Ainsi, « Etre signe d'Apollon » est une propriété de l'image de pierre (et non de la pierre), bien que l'image de pierre soit identique à la pierre. Dans la conclusion (C) « Haex vox est genus », la copule est encore prédicative (on pose que cette émission vocale est prédiquée de plusieurs) et ce dont il s'agit est la *materia* en tant qu'opposée au *materiatum*, par la relation « être la matière de » qui les lie. Pour admettre la conclusion d'Abélard ((A) et (B) sont vrais et (C) est faux), il faut admettre, avec lui, que dans certains cas d'espèces, prédiquer la *rem formatam* n'implique pas de prédiquer la *forma*, sinon, bien sûr, (C) est vrai et il y a une *essentia* universelle. Il faut donc admettre que dans « haec vox est hic sermo », ce n'est pas la *forma* « esse sermonem » qui est prédiquée *mais seulement la res formata,* en distinguant les deux sens de la copule (l'égalité et la prédication proprement dite). Bien que les *propriata – id quid est vox* et *id quod est sermo* – soient identiques, les *proprietates – esse vocem* et *esse sermonem* – demeurent *inpermixtae,* c'est-à-dire opposées par la relation qui les lie. Quant on décrit le procès de formation d'un objet, il y a une ambiguïté irréductible entre l'identité maintenue de l'objet et l'opposition interne à cette identité entre la matière et le matérié, ou le constituant et le constitué, ou la cause et l'effet, ou l'engendrant et l'engendré et cela même s'il y a simultaneité entre les deux relatifs. C'est en ce sens qu'Abélard peut déjouer la *reductio ad absurdum* du vocalisme : *genus est vox ; vox est res (« sonus aeris», une realité matérielle)* ; *ergo genus est res.*

Abélard poursuit en disant qu'il admet les propositions suivantes : « ce nom est genre », « ce nom est universel » en les précisant ainsi « cette expression signifiante [hic sermo] « animal » est genre, ce vocable « animal » est genre et est universel ». Par contre, il n'admet pas les propositions suivantes : « vox est

[1] Bien entendu, on ne peut s'en sortir en distinguant des parties (les parties sont toujours matérielles).

universale » ou « sonus aeris est universale » - mais aussi celles-ci: « homo est universale » ou « animal est genus ». Abélard admet les premières parce que dans toutes ces propositions « subicitur vox innuens institutionem, non simpliciter essentiam vel prolationem » [« une émission vocale est faite sujette faisant entendre une institution, et non simplement un être ou l'acte de proférer »], ce qui est le cas des *voces* « animal, homme, émission vocale, son de l'air, etc… »[1].

Abélard dit deux choses distinctes : dans « hoc nomen est genus » le sujet n'est pas le *sonus aeris* ou la *vox* – l'émission vocale – mais la portée signifiante du nom. Maintenant et différemment, (A) «animal est genus » est faux, bien que (B) « hic sermo « animal » est genus » soit vrai : en (B) le sujet est un nom propre (« hic sermo ») et il désigne la signification propre à ce nom « animal » ; en (A) le sujet est un nom universel et il nomme *indiscrete* une *res* qui a la propriété d'être animal. En d'autres termes, « animal est genus » est faux et «« animal » est genus » est vrai. Le sujet n'est pas la *res* qui est un animal et qui est nommée par « animal » en position sujet, mais la signification du nom « animal ». Ceci dit et bien entendu, « haec vox « animal » est genus » est faux, aussi. Autrement dit, l'entité - le *sermo* - à laquelle l'universalité peut être attribuée est tout sauf une *essentia,* que cette *essentia* soit celle de la chose qui appartient à la contenance du statut « esse animal » ou soit celle de la *vox,* du *sonus aeris* « animal ». Et ce qui intéresse Abélard en cela ce n'est pas tant le caractère « mental » ou « psychologique »[2] du signifiant, ni son caractère de libre convention (il y a des statuts qui fondent cette institution et qui sont, eux, « ex operatione naturae ») que le bénéfice que le *sermo* – le signifiant, donc – retire de sa non-réductibilité à une chose existante et, ainsi, de sa non-appartenance au monde : échapper au caractère éphémère et non-itérable de l'existence temporelle, là où l'universalité – c'est-à-dire le savoir – demande la permanence et l'itérabilité. Qu'en dernier ressort, cette permanence et cette itérabilité soit bien fondées « in natura », objectivement – c'est-à-dire que l'imposition des « sermones universales » soit objectivement bien fondée et ne soit pas réductible à une libre convention de notre esprit – c'est ce qui engage la théorie du statut

[1] Cf. LNPS, éd. Geyer, p. 524 : « Concedimus itaque has esse veras : 'hoc nomen est genus', 'hoc nomen est universale'. Similiter : 'Hic sermo 'animal' est genus', 'hoc vocabulum 'animal' est genus et universale', et similiter omnes in quibus subicitur vox innuens institutionem, non simpliciter essentiam vel prolationem, sed significationem et praedicans communitatem, sicut est : 'genus', 'universale', 'sermo', 'vocabulum', 'dictio', 'oratio'. Vox autem simpliciter innuens essentiam est ut 'animal', 'homo', 'vox', 'sonus aeris', etc. . »

[2] Les actes psychologiques ont tous le caractère temporel qui fait défaut au signifiant.

qui sans être réductible à aucune *res*, ni à aucune *essentia,* « habet esse ex operatione naturae ». Nous comprenons maintenant la distribution des valeurs de verité entre ces trois propositions :

(1) « Animal est genus » : faux

(2) « Haec vox « animal » est genus » : faux

(3) « Hic sermo « animal » est genus » : vrai.

(1) et (2) sont faux car il font de la signification des noms une réalité du monde – une *essentia*. Or, aucune *essentia* n'est universelle. Maintenant, la distinction entre la valeur de vérité de (2) et la valeur de vérité de (3) n'est possible que si nous admettons comme bien fondée la *diversitas proprietatum* : en effet,

(4) « haec vox « animal » est hic sermo « animal » »[1]

(où la proposition pose une identité entre la « substantia nominis » de chacun des deux noms propres) est une proposition vraie. C'est pourquoi la *diversitas proprietatum* est un élément constitutif de la théorie du *sermo*. En paraphrasant Frege, on peut dire que la proposition : « haec vox « animal » est hic sermo « animal » » a le sens de l'égalité arithmétique entre la dénotation des deux noms propres ou que le prédicat n'est pas « hic sermo « animal » » (la proposition serait alors fausse : la *vox* n'a pas la propriété « esse sermonem » : aucune *vox* n'est le produit de l'institution des hommes) mais le prédicat « n'être rien d'autre que *hic sermo « animal »* », un prédicat sous lequel ne tombe qu'un seul objet. Dans les deux interprétations, « hic sermo « animal » » n'est pas – à proprement parler – prédiqué de « haec vox », au sens où, au-delà de l'égalité entre les *propriata*, on n'attribue pas à la *vox* la propriété d'être instituée par les hommes ou d'être prédicable de plusieurs. C'est bien la doctrine d'Abélard : au sens propre aucune chose n'est prédiquée. Or, en (4), c'est une chose qui est liée par la copule. Le sujet est posé pour désigner la *res* dont nous voulons délibérer et le prédicat est posé *« ad denotandum statum »*. En ce sens en (4), à la différence de (1), (2), et (3), la copule n'est pas prédicative et a seulement le sens de l'égalité. En (4), le statut *« esse sermonem »* n'est pas du tout prédiqué et on pose seulement une identité – non pas conceptuelle ou définitionnelle mais de désignation (« identitas essentiae ») – entre deux noms propres. Il s'agit bien toujours de distinguer entre « res » et « status », c'est-à-dire si nous nous efforçons de trouver un équivalent moderne proche, entre objet et concept – en entendant cette distinction au sens frégéen (c'est-à-dire au sens où le concept n'est pas un signe mais la dénotation d'un signe conceptuel). Qu'Abélard n'entende pas (à la différence de Guillaume de Champeaux) la copule comme

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 523[37] : « Cum haec vox est hic sermo … ».

équivalente au signe arithmétique de l'égalité est prouvé par le texte qui suit immédiatement la distinction entre *vox* et *sermo :*

> Cependant note que cette proposition est vraie : [1] « le genre est une émission vocale [vox]» ou « l'espèce est une émission vocale ». En effet c'est comme si l'on disait : « le vocable générique est une émission vocale » ou « le vocable spécifique est une émission vocale ». Mais les converses – à savoir [converse de 1] « l'émission vocale [vox] est genre ou est espèce », ne doivent en aucun cas être concédées, puisque par ces propositions on montre une communauté d'être qui est semblablement rencontrée en tous. En effet nous concédons les propositions suivantes : [2] « ce statut « animal » est [homme] », [3] « cette matière de Socrate est Socrate », [4] « Chacun des ces deux-là est quelque chose » ; mais, nous nions absolument leurs converses : [converse de 2] « un homme est ce statut « animal » », [converse de 3] « Socrates est la matière de Socrate », [converse de 4] « quelque chose est chacun des ces deux-là »[1].

Si Abélard entendait la copule au sens « grammatical » de Guillaume de Champeaux, c'est-à-dire comme signifiant l'identité entre le référent du sujet et le référent du prédicat, et, donc, si Abélard entendait la copule comme ayant le sens de l'égalité arithmétique, comment pourrait-il concéderer une égalité : « A = B », sans concéder l'égalité converse : « B = A » ? Toute égalité est convertible. Clairement, la copule n'a pas le sens intransitif d'une égalité entre ce que nomment deux noms au nominatif. La copule n'a pas ici le sens de l'égalité et elle ne peut s'expliciter comme posant simplement une co-référence entre deux signes.

Pour comprendre ce que veut dire Abélard ici, dans la LNPS, il faut se tourner vers le texte – manifestement contemporain – du *Tractatus de Intellectibus*. Comme nous l'avons déjà noté, Abélard y souligne que le terme-sujet est posé pour dénoter la *res* dont on veut délibérer et que le terme-prédicat « ponitur ad denotandum statum », statut conformément auquel nous examinons la chose selon la propriété de ce statut que nous lui lions par la copule. On voit tout de suite que dans cette théorie de la prédication les positions sujet et prédicat ne sont pas interchangeables, puisque la

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 524[11-20] : « Nota tamen, quod haec propositio vera est : 'genus est vox et species est vox'. Tale enim ac si dicatur : 'generale vocabulum est vox vel speciale'. Conversae harum, scilicet : 'vox est genus' vel 'vox est species', non sunt concedendae, cum per illas communitas essentiae ostendatur, quae similiter in omnibus reperitur. Concedimus enim propositiones : 'hic status animal est [homo]', 'haec materia Socratis est Socrates', 'utrumque istorum est aliquid' ; conversas vero istarum negamus omnino, scilicet : 'homo est hic status animal, 'Socrates est materia Socratis', 'aliquid est utrumque istorum. »

position sujet a en propre de désigner la « res quae est X » et que la position prédicat a en propre de « denotare » un statut : « esse X ». Et, nous avons souligné que le statut non seulement n'est pas une chose, mais n'est pas réductible à une *res* (par exemple, à un signe nommant une *res*). La distinction *res/status* appartient à l'objectivité et ne peut pas être réduite plus avant : c'est tout le sens de la réfutation des *reales*. Donc, les converses simples des propositions prédicatives changent la dénotation des noms, puisqu'en position sujet ils dénotent la « res quae est X » et en position prédicat le statut « esse X », deux « entités » radicalement différentes. Cette conception de la prédication – en rupture avec celle plus « réifiante » que proprement réaliste de Guillaume de Champeaux – est *la seule* qui permette d'expliquer que la permutation simple des positions sujet et prédicat pour les mêmes termes puisse entraîner un changement dans la valeur de vérité des propositions concernées. [1] (« Genus est vox »] peut être concédé parce que le terme sujet désigne la *res,* l' *essentia* qui est le porteur du *sermo generalis,* et il est vrai que que cette *essentia* est une *vox.* Mais [converse de 1] [« vox est genus »] ne peut pas être concédée : ici « genus » est en position *prédicative* et on attribue à l'*essentia* qui est *vox* la propriété d'être genre, c'est-à-dire d'être prédicable de plusieurs, ce qui est évidemment faux : il y aurait une *essentia* prédicable de plusieurs. On comprend bien que cette situation n'est possible que si le changement de position – soit sujet, soit prédicat – d'un même terme (ici : « genus ») entraîne un changement dans la dénotation de ce terme. En [1] « genus » désigne la *res* qui est porteuse d'une signification générale et cette *res* n'est autre qu'une *vox ;* en [converse de 1] « genus » désigne un statut « esse generalem» et on attribue à la *vox* la propriété d'être prédicable de plusieurs, ce qui est faux[1]. Mais, bien entendu, si dans « vox est genus » « vox » et « genus » sont pris comme « nomina eiusdem rei » - comme le veut la sémantique de la prédication de Guillaume de Champeaux -, « vox est genus » ne peut être que vrai, puisque « genus est vox » est vrai. Or, si « vox est genus » est vrai, comme la *vox* est une *essentia* du monde, il y a une *essentia generalis*. Et le vocalisme reconduit par la fenêtre la « réification » de l'universel qu'il avait chassé par la porte.

[1] D'où la nécessité, donc, de distinguer entre « vox » et « sermo » comme de distinguer entre la pierre et la statue de pierre : *essentialiter,* elles sont identiques (la chose qu'est la pierre n'est rien d'autre que la chose qu'est la statue) et pourtant les deux propositions prédicatives « cette pierre est une image », une proposition fausse, et « cette statue de pierre est une image », une proposition vraie, n'ont pas la même valeur de vérité. De là, il convient au sein de l'identité des *propriata* de distinguer la diversité des *proprietates.*

L'interprétation que nous proposons permet aussi de comprendre clairement les autres exemples : dans les propositions [2], [3] et [4], « Hic status animal », « haec materia Socratis » et « utrumque istorum » désignent la *res*, l'objet ; en [converse de 2], [converse de 3], [converse de 4], les mêmes termes désigne le statut, le concept « être le statut « animal » », le concept « être la matière de quelque chose », le concept « être chacun de ces deux-là ».

Pour [2], il est vrai que la chose qui a le statut « animal » est un homme, mais la converse est fausse : l'homme (la chose qui est homme) n'est pas un statut en quoi plusieurs peuvent se rencontrer : aucune *res* n'est un *status*. En [converse de 2], on attribue à la chose qui est homme une *communitas essentiae* – être un statut en lequel plusieurs conviennent – « quae similiter in omnibus reperitur » : bref, on réifie le statut, en attribuant à une chose la communauté qui caractérise le statut générique ou spécifique : « Homo est hic status ».

Pour [3] (« Haec materia Socratis est Socrates »] , il est vrai que la *res* qui est désignée par « cette matière de Socrate » est Socrate : « ce corps est Socrate » est vrai ; mais, dans la converse de 3 (« Socrates est materia Socratis ») on attribue à Socrate la propriété d'être la matière de Socrate, et ainsi d'être réductible à une entité purement matérielle ; ce qui est faux :

> Mixtam substantiam vocamus compositum ex anima et corpore, *quod non est corpus*, quia iam anima esset pars corporis ; *corpus* tamen quod est pars illius substantiae, *est homo.* [LNPS, éd. Geyer, p. 547^{31-33} : « Nous appelons substance mixte, le composé de l'âme et du corps, qui n'est pas un corps, parce que, sinon, l'âme serait une partie du corps ; cependant, le corps qui est une partie de cette substance est un homme. »]

Donc, d'après ce texte, « ce corps, qui est une partie de cette substance mixte, est homme » est une proposition vraie parce que la chose désignée par ce corps - « haec materia Socratis » - est effectivement Socrate (et non Platon) mais « la substance mixte composée d'âme et de corps (= « Socrates ») est un corps » est une proposition fausse : il faudrait sinon faire de l'âme une partie du corps ; donc la proposition est fausse parce que « Socrate est cette matière de Socrate » implique « l'âme de Socrate est cette matière de Socrate », ce qui est assurément faux. Ainsi : « Ce corps [*haec materia Socratis*] est Socrate » est vrai mais la converse « Socrate est un corps » [« *Socrates est materia Socratis* »] est faux. Donc, [3] est vrai (il est vrai que ce qui est la matière de

Socrate, soit ce corps, est Socrate (et non Platon))[1] mais [converse de 3] est fausse (il est faux que Socrate ait la propriété d'être ce corps, sans quoi il faudrait admettre que cette substance mixte - corps et esprit - a la propriété d'être un substance non-mixte, de manière analogue à cette pierre ou à ce corps inanimé[2]). Autrement dit, on attribue à Socrate le statut, l'*esse rei,* d'une entité purement matérielle - Socrate tombe sous le concept « entité matérielle » - ce qui est faux puisque Socrate est une « substantia mixta ». Par ailleurs qu'arriverait-il si Socrate était réductible à une entité purement matérielle ? Comme cette matière est sans cesse changeante, il arriverait que « Socrate » soit prédiqué *de pluribus.* Dire que Socrate est cette matière dont il est fait, c'est poser une « communitas essentiae quae similiter in omnibus reperitur », parce que la composition matérielle de Socrate varie sans cesse (« hanc substantiam quae assidue variatur per influxum et effluxum », dit Abélard) et qu'ainsi Socrate devrait être commun à ces *essentiae* sans cesse différentes (« cum non eadem essentia hoc et cras sit Socrates »)[3]. « Socrate » est vrai de cette *essentia hodie :* « n » et de cette *essentia cras* : « n + ou – 1 » ; de là si Socrate est cette matière qui est aujourd'hui « n » et cette matière qui est demain « n + 1 », on a, si Socrate n'est rien d'autre que la « materia Socratis » une « communitas essentiae quae similiter in omnibus reperitur ». « Socrate » devrait, si cette proposition « Socrates est materia Socratis » était vraie, être prédicable de plusieurs *essentiae*[4] (l'*essentia* de Socrate barbu - cette entité matérielle-là - n'est pas l'*essentia* de Socrate rasé - cette autre entité matérielle ou l'*essentia* du *Socrates curtatus* n'est pas celle de *Socrates integer*[5]), et ainsi être universel, puisque, de fait, elle serait prédicable *de pluribus :* ainsi serait montrée une « *communitas essentiae quae similiter in omnibus reperitur.* » Ceci n'a de sens que si on distingue la chose qui est désignée par « haec materia Socratis » (et qui est la même que celle désignée par « Socrate ») et le concept « esse materiam Socratis » sous lequel Socrate ne peut pas tomber

[1] Ici la forme « être cette matière de Socrate » n'est pas prédiquée, mais on désigne la chose qui est ce corps et il est vrai qu'elle est aussi Socrate.
[2] Donc en [converse de 3] on prédique de Socrate la forme « être cette matière de Socrate », ce qui est faux puisque le composé (ou le matérié) n'est pas à lui-même sa propre matière.
[3] Cf. LNPS, éd. Geyer, p. 548^{4-12}.
[4] C'est effectivement ce que soutient Abélard dans la *Theologia christiana,* éd. E.M. Buytaert, p. $252^{1869-1873}$: « […] profecto Socrates de differentibus numero praedicari concederetur, cum videlicet hoc totum, ex manu scilicet et reliquo corpore compositum, sit Socrates, et ipsum quoque reliquum corpus, a manu deinceps, Socrates sit dicendum, hoc est hac anima vivificatum » [: « […] en outre, Socrate serait concédé être prédiqué de plusieurs différant par le nombre, puisque ce tout, composé de la main et du corps restant, est Socrate, et que le corps restant, séparé de la main, doit être dit aussi Socrate, c'est-à-dire être vivifié par cette âme. »]
[5] Et ceci au sens où rien ne fera que « n = n-1 » puisse devenir vrai.

sans l'inconvénient susmentionné. Pour Abélard « Socrate » signifie « hic homo » et « non hanc substantiam quae assidue variatur per influxum et effluxum ». De même en [2] et en [converse de 2], il fallait distinguer entre ce qui « habet esse animal » : une chose et le statut « esse animal » qui n'est aucune chose. Ici aussi, il faut distinguer entre la *res* qui est « matière de Socrate » et la propriété « être la matière de » - être ce composé variable - une propriété à laquelle Socrate n'est pas réductible.

[4] et [converse de 4] sont évidents : les *res* nommées par « chacun de ces deux » [*utrumque*] sont, chacune, quelque chose, mais quelque chose n'a pas la propriété d'être chacun de ces deux-là ; il n'y a pas d'*essentia communis* qui ait la propriété d'être et l'un et l'autre (« esse utrumque »), même si et l'un et l'autre (« utrumque ») ont la propriété d'être quelque chose. En [4], « utrumque istorum » désigne chacune de ces deux *res* et il est vrai que chacune de ces deux *res* « habet esse aliquid » : est une chose. En [converse de 4], « utrumque istorum » est prédiqué et on propose qu'une chose « habet esse utrumque », autrement dit on propose qu'il y a une chose commune à plusieurs – on montre ainsi une *communitas essentiae quae similiter in omnibus reperitur.* Là encore, il convient de distinguer entre ce qui « habet esse utrumque » et le statut « esse utrumque ».

Les converses sont fausses parce que la dénotation du prédicat et la dénotation du sujet ne sont pas identiques : [1] « genus est vox » est vrai parce qu'en position sujet « genus » designe la *res nominata,* la chose nommée par « genre » et que, à ce titre, on ne peut trouver qu'une *vox* (l'émission vocale « genus »); par contre, si on permute les places, on a [converse de 1] « vox est genus » où « genus » ne désigne par la *res nominata* mais la propriété « *esse generalem* », une propriété qui ne peut être attribuée à aucune *essentia* du monde et, donc, à aucune *vox,* à moins d'admettre la donnée d'une *« essence qui est trouvée semblable en plusieurs ».* Tous les exemples [1], [2], [3] et [4], ont en commun l'inconvénient que, lorsqu'on permute en eux le sujet et le prédicat, on est conduit à poser *in re* une *communitas essentiae quae similiter in omnibus reperitur,* soit [converse de 1] en attribuant à l'*essentia vocis* la propriété d'être générale, soit [converse de 2] en attribuant à la chose nommée par « homme » la propriété d'être un statut en lequel plusieurs se rencontrent, soit [converse de 3] en attribuant à la chose qu'est Socrate d'être et cette *essentia* qui est aujourd'hui et cette *essentia* qui est demain (différant entre elles par plus ou moins 1) et cette autre encore etc…, soit enfin [converse de 4] en attribuant à l'*essentia quae est aliquid* la

propriété d'être *utrumque*, chacune de ces deux choses. Abélard fait simplement remarquer que lorsque tous ces prédicats sont faits sujets, l'inconvénient en question n'est pas nécessairement rencontré, puisque, par exemple, lorsque je propose que « genus est vox », je n'attribue pas à la *vox* la propriété d'être genre, mais je dis simplement que ce que nomme « genus » *in re* - la *res nominata,* donc - est une *vox*. Mais si je permute les positions (« vox est genus ») l'inconvénient susmentionné est inévitable. Autrement dit, il y a moyen de concéder [1] (et [2], [3], et [4]) mais aucun de concéder [converse de 1], [converse de 2], [converse de 3], et [converse de 4].

Maintenant, il est évident que si nous intérprétons ces propositions comme des identités, il est impossible que [1] soit vrai et [converse de 1] faux. Si ce que désigne « genus » est identique à ce que désigne « haec vox », comment peut-il être possible que ce que désigne « haec vox » ne soit pas identique avec ce que désigne « genus » ? Donc, concéder l'un implique de concéder l'autre. Si nous interprétons toutes ces propositions comme posant une co-référence entre deux termes au nominatif, c'est-à-dire si nous posons – comme *noster magister W.* – que sujet et prédicat sont *« nomina eiusdem rei »,* le propos d'Abélard est ici totalement inintelligible[1]. En fait, on n'a pas d'autre choix que de constater que la vérité de la proposition varie selon que les *mêmes* termes sont prédiqués ou faits sujets, ce qui n'est possible que si leur dénotation change et c'est exactement ce qui est affirmé par Abélard dans le *Tractatus de intellectibus*. Le texte que nous venons de commenter prouve qu'Abélard ne concevait pas toute prédication comme réductible à une identité (à une co-référence) et que, pour lui, il était possible que la permuation du sujet et du

[1] L. M. de Rijk a proposé de ce texte (difficile) une lecture sensiblement différente, mais beaucoup plus complexe que la nôtre et qui cherche à éviter la distinction entre prédication et identité ([…] it is the phrase *haec materia Socratis* that occurs in first position and acts as a subject term, which, however, should not be considered the decisive point, I am convinced »). Mais cette conviction est-elle attestée dans les textes d'Abélard et si on y renonce le texte ne devient-il pas beaucoup plus clair que dans la présentation qu'en propose L.M. de Rijk, même si cette conception de la prédication cadre mal avec le « nominalisme » d'Abélard auquel, *a priori,* les textes d'Abélard doivent se conformer ? Comme nous espérons l'avoir démontré cette distinction entre prédication et identité ne fait pas de doute chez Abélard et nous ne voyons pas comment interpréter ce texte qui attribue des valeurs de vérité différentes à telle proposition prédicative et à sa converse simple si la prédication chez Abélard est seulement comprise en termes de co-référence du terme-sujet et du terme-prédicat. Il faut ajouter qu'au moment où L.M. De Rijk a écrit cet article (1980) le *De intellectibus* n'était pas encore pleinement reçu au nombre des œuvres non-douteuses d'Abélard. Or ce texte, de toute évidence contemporain du texte de la LNPS que nous commentons, attribue de manière non-ambiguë et particulièrement explicite une dénotation *différente* pour le terme-sujet et le terme-prédicat. Cf. L.M. De Rijk, « The semantical impact of Abailard's Solution of the Problem of Universals », *in Petrus Abaelardus, Person, Werk und Wirkung,* éd. R. Thomas, 1980, p. 139-151.

prédicat inverse la valeur de vérité de la proposition. On est, donc, contraint de prendre au sérieux la doctrine de la prédication énoncée dans le *Tractatus de Intellectibus :* le sujet et le prédicat n'ont pas la même dénotation, l'un désigne la chose – l'objet *quae est X* – dont nous affirmons qu'il a telle propriété – et l'autre désigne le statut « esse X » et c'est pourquoi, lorsque nous inversons la position des termes, les valeurs de vérité changent. Autrement dit, la position prédicative ou non d'un terme n'est pas une question purement syntaxique, ce qu'Abélard souligne en toutes lettres au lieu même où il fait cette distinction :

> Unde bene *secundum intelligentiae quoque, non tantum ordinem constructionis*, subiectum dicimus terminum per quem, in intellectu primo, res substernitur quam deinde, in copulatione vel remotione alicuius deliberemus. Que quidem copulatio vel remotio, coniunctio vel disiunctio, praedicato perficitur, in qua scilicet coniunctione vel remotione predicari de re subiecta id quod de ipsa demonstrare intendimus dicimus.
>
> (Notre traduction : « De là, c'est bien aussi selon l'ordre de l'intelligence, et non seulement selon l'ordre de la syntaxe, que nous disons sujet le terme par lequel – d'abord dans l'intellection – nous subordonnons la chose dont, ensuite, nous délibérons par la liaison ou l'écart de quelque chose. Et, certes, cette liaison ou cet écart, cette conjonction ou cette disjonction, elle est accomplie par le prédicat – conjonction ou écart du prédicat par lesquels nous énonçons ce que nous nous proposons de montrer au sujet de la chose »)[1].

On a vu qu'Abélard n'admet pas l'interprétation de la copule comme signe d'égalité parce qu'il pense – contre les *reales* – que le *status* est irréductible à une ou plusieurs choses. Guillaume soutient la théorie contraire parce qu'il croit qu'il peut réduire la cause d'imposition d'un prédicat universel a une *res,* en sorte que dans « Socrates est homo », les deux noms au nominatif aient tous deux de désigner une *res* : non pas du tout une chose universelle mais le même Socrate. C'est cela que signifie « praedicare rem de re » : prédiquer « homme » de « Socrate », c'est dire que la chose qui est l'homme est la même que la chose qui est Socrate : *sunt nomina eiusdem rei.* Pour Abélard, au contraire : « ponitur vero praedicatus ad denotandum statum » et, comme on l'a vu , le statut « esse X » n'est certainement ni une chose ni réductible à une chose. Nous en concluons qu'Abélard, lorsque la copule a un sens prédicatif, rejette

[1] *Tractatus de Intellectibus,* § 63, éd. P. Morin, p. 64.

l'interprétation de la copule comme posant une égalité entre la *nominatio* des deux noms parce qu'il rejette les deux théories successives par lesquelles Guillaume s'efforçait de montrer que la dénotation d'un prédicat conceptuel (« esse X ») est réductible à la *res quae est X.* Abélard note, comme on l'a vu, que dans « Socrates est albus », la « res alba » est bien liée par la copule à « res quae est Socrates » mais *elle n'est pas prédiquée* : seul « esse albedinem » l'est[1]. Il nous semble que ce débat n'est pas compréhensible dans les termes d'un opposition entre réalisme et nominalisme. Lorsqu'Abélard dit que « vocem » et non « rem » est prédiquée, il ne veut pas dire – ce serait un contresens – qu'un prédicat conceptuel – un prédicat universel – est réductible à un pur signe supposant pour une chose individuelle. Guillaume est beaucoup plus proche qu'Abélard de cette sémantique (comme L.M. de Rijk l'a parfaitement vu). Abélard ne doute pas que ce soit la même chose qui, éventuellement, appartiennne à la *continentia* du nom propre « Socrate » et à la *continentia* du nom universel « homme ». Et, en position sujet, Abélard ne doute pas que la *res quae est homo*, ce soit éventuellement Socrate. Mais la finalité logique du prédicat « esse hominem » n'est pas de nommer une chose (individuelle). C'est une erreur des *reales*. Pour Abélard, le prédicat est posé « ad denotandum statum » - et comme la réfutation des *reales* l'a établi - la cause d'imposition des universaux - les statuts définitionnels - a une consistance bien différente de celle d'un nom posé « ad denotandum rem ». Quoi qu'on fasse et de quelque manière qu'on tourne et retourne les textes, on ne fera pas de la théorie des statuts une théorie anticipant si peu que ce soit des sémantiques nominalistes plus tardives : cette théorie n'est pas du tout – en aucun sens intelligible – nominaliste. Si nous voulons trouver un équivalent moderne qui ne trahisse pas trop le propos d'Abélard, il nous faut la distinction objet/concept tel que l'entend Frege (c'est-à-dire dans un sens où, en aucun cas, le concept n'est réductible au nom qui le désigne, c'est-à-dire en un sens où cette distinction est posée comme irréductible et appartenant de plein droit à l'objectivité). Quoi qu'on fasse, Abélard affirme qu'un prédicat est posé pour faire connaître un statut, lequel statut, bien qu'il ne soit pas une entité du monde

[1] « Duo itaque coniungitur Socrati per album praedicatum, albedo scilicet in adiacentia et album, id est impsum affectum albedine, in essentia, sola tamen albedo praedicatur, quia sola coniungi intenditur. Non enim quicquid coniungitur, praedicatur, sed id solum quod propositione coniungi intenditur. » LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 360^{23-27}. Il n'est question ici que de le prédication des accidents mais, en réalité, Abélard étend cette doctrine à *tous les prédicats universels* dans le *Tractatus de intellectibus* lorsqu'il pose que le prédicat n'est pas posé « ad denotandum rem » mais, au contraire, « ad denotandum statum ».

(qu'il ne soit aucune *essentia*), n'est pas du tout réductible au nom dont il fonde l'imposition, (ou, de même, à l'intellection que cette imposition engendre) : il est « ex operatione naturae », ce qui, pour Abélard, n'est le cas d'aucun nom. Et le statut ontologique de cette entité est posée – de toute évidence volontairement, très consciemment – comme fondamentalement aporétique et cela en contradiction flagrante avec le « His igitur terminatis, omnis questio, ut arbitror, dissoluta est » qui conclut l'examen de l'aporie du sujet des prédicats conceptuels chez Boèce. Il nous semble qu'en distinguant d'une critique du réalisme de Boèce, une critique de son « logicisme » plus que tandenciel, on accède à une strate plus profonde philosophiquement et plus décisive historiquement du propos d'Abélard.

Retenons donc qu'Abélard attribue l'universalité au *sermo,* une entité – ontologiquement aporétique – qui n'est aucune *essentia,* c'est-à-dire qui n'est pas du tout une réalité appartenant au temps du monde, ce que sont la *res* qui est homme, la *vox* « homme » et l'*intellectus* – l'acte d'intellection – provoquée par l'audition de la *vox* « homme ». Cette non-appartenance au temps du monde protège le signifiant – le *sermo* – du caractère non-itérable et éphémère des évènements du monde. Et, bien entendu, sans cette non-chose qu'est la signification des noms aucune doctrine du monde ne pourrait être obtenue. On notera que cette distinction entre *sermo* et *vox* n'a pas d'équivalent chez Boèce et relève – selon toute vraisemblance – d'une inititative propre à Abélard. Boèce ne distingue pas du tout entre le son vocal (« vox ») - ou les lettres écrites - et leur portée signifiante (« sermo »).

* *
*

. *La théorie de la signification.*

Le *sermo* est donc la portée signifiante dont cette réalité naturelle et physique qu'est la *vox* est investie par un acte décisoire des hommes. Mais qu'en est-il exactement de la signification pour Abélard ? Qu'est-ce que signifier ?

Là, par contre, la théorie de la signification d'Abélard est étroitement liée à celle de Boèce. Pour Boèce, la signification est un procès psychologique qui se joue entre trois éléments : la *res,* la *vox* et l'*intellectus,* un triangle sémantique auquel il faut ajouter les

lettres de l'écrit. Voici comment Boèce décrit le procès de signification :

> […] l'ordre entier du discours parlé est accompli par ces trois [éléments] : les choses, les intellections et les émissions vocales. En effet, la chose est conçue par l'intellection. L'émission vocale signifient les conceptions de l'esprit et les intellections ; en revanche, les intellections elles-mêmes et conçoivent les choses sujettes et sont signifiées par les émissions vocales[1].

Un peu plus loin, on a :

> Puisqu'ils sont quatre – les lettres, les émissions vocales, les intellections et les choses – d'abord et en premier lieu, certes, les lettres signifient les noms et les verbes. Ceux-ci, par contre, signifient principalement les intellections, et, secondairement, ils désignent aussi les choses. Les intellections, en revanche, ne sont significatives de rien d'autre sinon des choses[2].

Que les intellections « signifient » est une remarque de Boèce dont Ockham, par exemple, fera son bien, mais non Abélard[3]. Ceci dit, le procès du point de vue du locuteur apparaît comme le suivant : il y a d'abord les « res quae subiectae sunt », ensuite les « intellectus qui res concipiunt et rursus a vocibus significantur » et, enfin, les « voces quae designant intellectus ». Du point de vue de l'interlocuteur, le procès est inverse : il part des *voces* pour aboutir par la médiation des *conceptiones animi et intellectus* aux *res quae subiectae sunt.* Les lettres ne renvoient pas directement aux intellections, mais aux *voces* correspondantes (on lit à voix haute ou basse). Le procès de signification se jouent entre ces trois-là : *vox, intellectus, res* tel qu'il apparaît que les *voces* signifient d'abord des *intellectus* et, secondairement, des *res* : « haec [voces] vero principaliter quidem intellectus, secundo vero loco res quoque designant ». Abélard retient que la signification des *voces* est double : en premier lieu, elles signifient des *intellectus,* et

[1] *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* PL t. 64, c. 402B-C : « […] tribus his totus orandi ordo perficitur, rebus, intellectibus atque vocibus. Res enim ab intellectu concipitur. Vox vero conceptiones animi intellectusque significat, ipsi vero intellectus et concipiunt subiectas res et significantur a vocibus. »

[2] *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* PL t. 64, c. 404C : « Cum igitur haec sint quatuor, litterae, voces, intellectus et res, proxime quidem et principaliter litterae verba et nomina significant. Haec vero principaliter quidem intellectus, secundo vero loco res quoque designant. Intellectus vero ipsi nihil aliud nisi rerum significativi sunt. »

[3] On notera aussi que l'idée proprement ockhamiste d'un langage mental trouve à s'alimenter dans des textes de ce second commentaire de Boèce sur le *Peri ermeneias* qu'Abélard ne commente pas. Par exemple : « Dictum est tres esse apud Peripateticos orationes, unum quae litteris scribitur, aliam quae profertur in voce, tertiam quae coniungeretur in animo. » Abélard n'utilise pas cette distinction.

seulement secondairement des *res.* Boèce précise clairement que la théorie d'Aristote est que les *voces* signifient d'abord des *passiones animae,* c'est-à-dire des *intellectus*. Mais il y a bien, pour Boèce, une double signification des *voces :*

> Car comme ce qui est dans l'émision vocale signifie et des choses et des intellections, principalement, certes, des intellections, et, par la médiation des intellections, dans une signification seconde, les choses que l'intelligence saisit, les intellections elles-mêmes ne sont pas sans certaines passions de l'âme qui sont provoquées dans l'âme par les choses sujettes[1].

La doctrine de Boèce est donc que la signification des *voces* est double : de *res* et d'*intellectus*. Les *voces* signifient directement des *intellectus,* et, indirectement, des *res,* lesquelles sont, à leur tour, les causes des intellections signifiées par les *voces*. Cette dualité de signification vient, donc, de Boèce.

C'est, en effet, la doctrine constante d'Abélard, que la signification des noms est double : il y a la signification au sens propre – c'est la *significatio intellectus* – et il y a une signification seconde et « *large accepta* » – c'est la *significatio rerum.* La différence avec Boèce est que cette distinction entre deux significations est beaucoup plus précise que chez Boèce où cette distinction demeure extrêmement vague (elle n'a pas le sens précis : extension/intension) et reste posée comme non problématique. Voici comment Abélard interprète, dans la *Dialectica,* la dualité posée par Boèce :

> Mais il faut prendre garde à la raison pour laquelle « signifier » est reçu selon des modalités différentes. En effet, [« signifier »] a coutume d'être compris tantôt selon ce au sujet de quoi [le mot] engendre une intellection, tantôt selon toutes les choses auxquelles il est imposé ; et Aristote dans le *Peri ermeneias* décrit la signification propre de « signifier » lorsqu'il dit : « En effet, celui qui parle constitue une intellection », c'est-à-dire celui qui profère le mot, soit une certaine émission vocale signifiante, constitue chez l'auditeur une intellection, concernant, donc, sa signification propre et principale : par exemple, « homme », alors qu'il est en premier lieu imposé à une nature spécifique - en l'occurrence « animal rationnel mortel » -, et, ensuite seulement, aux individus [de cette espèce], soit Socrate et tous les autres, tient partout en soi la signification de

[1] *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* PL t. 64, c. 409B-C : « Nam cum ea quae sunt in voce res intellectusque significent, principaliter quidem intellectus, res vero quas ipsa intelligentia comprehendit, secundaria significatione per intellectuum medietatem, intellectus ipsi non sine quibusdam passionibus sunt, quae in animam ex subiectis veniunt rebus. »

> l'espèce, et non de Socrate et de tous les autres qui participent de l'espèce. En effet, par le terme « homme », nous concevons seulement « animal rationnel mortel » et nous n'intelligeons pas aussi Socrate.
>
> Mais peut-être par l'adjonction du signe « tout », lorsqu'on dit « tout homme », nous intelligeons aussi Socrate dans « homme » selon la *nomination* du terme, et non selon l'intelligence de l'émission vocale. En effet, « homme » ne tient pas en soi la propriété de Socrate, mais, grâce à lui, nous concevons seulement la nature simple de l'animal rationnel mortel ; c'est pourquoi « homme » ne fait pas connaître proprement Socrate, mais le nomme[1].

La distinction entre les deux modes de signifier devient claire ; le sens strict du mot signifier – engendrer une intellection – correspond à la signification intensionnelle du nom : son objet est la *natura sive proprietas* dont il y a intellection. Ainsi « homme » engendre l'intellection « animal rationnel mortel » - un contenu définitionnel - une *natura* - qui n'est aucune chose, aucun objet extensionnel. La signification *large accepta* est la signification extensionnelle du nom : ainsi « Socrate » et «homme » nomme la même *res*. Et en ce sens large, Socrate est signifié dans « tout homme », au sens où il appartient à l'extension nommée. La dualité des modes de signifier correspond ainsi à deux interprétations possibles du même terme : une interprétation soit intensionnelle - pour « homme », nous avons « animal rationel mortel », ce qui ne détermine aucune chose -, soit extensionnelle - pour « homme », nous avons Socrate et les tous les autres individus appartenant à la contenance du prédicat « homme ».

L'exemple choisi pour établir la distinction entre les deux sens du terme « signifier » est celui d'un universel. C'est, en effet, seulement, dans le cas des universaux qu'il y a une distorsion irréductible entre l'intellection engendrée par « homme » et la

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 562^{20} – p. 563^{5} : « Sed est attendendum quare 'significare' diversis modis accipitur. Modo enim circa ea tantum de quibus intellectum generat, modo vero circa omnia quibus est impositum, solet accipi et secundum quidem primam et propriam significationem ita Aristoteles in *Libro Peri ermeneias,* 'significare' descripsit cum ait : 'constituit enim qui dicit intellectum', idest qui dictionem profert, idest vocem aliquam significativam, constituit intellectum in auditore, de propria scilicet et principali ipsius significatione, veluti 'homo', cum et speciali naturae, idest animali rationali mortali, primo loco sumptum [imponitur], et tantum ex ipsa individuis ipsius, ut Socrate et ceteris, significationem ubique specei in se tenet, non Socratis et ceterorum quae speciem participant. Ex 'hominis' enim vocabulo tantum 'animal rationale mortale' concipimus, non etiam Socratem intelligimus. Sed fortasse ex adiunctione signi quod est 'omnis', cum scilicet dicitur 'omnis homo', Socratem quoque in 'homine' intelligimus secundum vocabuli nominationem, non secundum vocis intelligentiam. Neque enim 'homo' in se proprietatem Socratis tenet, sed simplicem animalis rationalis mortalis naturam ex ipso concipimus ; non itaque 'homo' proprie Socratem demonstrat, sed nominat. »

chose que nomme « homme » : Socrate. Cette distorsion n'est pas problématique pour les noms propres : le nom propre engendre l'intellection de la chose qu'il nomme, même si cette intellection est abstraite et partielle. Par contre pour les universaux, il y a une distorsion irréductible entre l'intellection engendrée et la chose nommée :

> Neque enim nomen generis [speciei] intellectus generat, sed eam quoque ut nominatam comprehendit, sicut species individuum [1].
>
> [« En effet, le nom du genre n'engendre pas l'intellection de l'espèce, mais il la comprend aussi comme nommée, de même que l'espèce [comprend comme nommé] l'individu. »]

Donc la distinction entre un sens strict et un sens large de la signification est particulièrement pertinente pour les universaux :

> De là, par ce vocable « Socrate » qui suggère à l'esprit une forme propre à un seul, une certaine chose est rendue certaine et est déterminée ; par contre, par « homme », dont l'intelligence dirige vers une forme commune à tous, la communauté elle-même relève de la confusion, de peur que nous n'intelligions cette communauté à partir de tous. De là, « homme » n'est dit droitement signifier ni Socrate, ni un autre, puisqu'aucun [homme] n'est rendu certain par la force du nom « homme », lors même qu'il nomme chaque homme. « Socrate », en revanche, ou n'importe quel nom singulier, non seulement nomme, mais aussi détermine la chose sujette[2].

Il y a toujours lieu de distinguer entre la *significatio intellectus* et la *significatio rerum,* mais cette distinction n'est irréductible que dans le cas des universaux. Dans le cas d'un nom propre, il y a coïncidence entre ce qui est intelligé et ce qui est nommé : il n'y a pas de *res* nommée qui ne soit « haec vel illa » et dans le cas d'un nom propre la « nature » intelligée est visée « circa certum subiectum », et non posée « simpliciter », « sine nulla certitudine personae ». La distinction doit, cependant, toujours être maintenue, car, comme nous l'avons vu au chapitre II, il n'y a pas d'intellection qui ne soit abstraite, c'est-à-dire qui conçoive la chose telle qu'elle subsiste *in re*. Dans « Socrate », je n'intellige pas Socrate tel qu'il subsiste *in re* « revêtu d'innnombrables

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 563^{14-16}.

[2] LI, éd. Geyer, p. 21^{34}- p. 22^{6} : « Unde per hoc vocabulum, quod est Socrates, quod propriam unius formam ingerit in animo, res quaedam certificatur et determinatur, per 'homo' vero, cuius intelligentia in communi forma omnium nititur, ipsa communitas confusioni est, ne quam ex omnibus intelligamus. Unde neque Socratem neque alium recte significare 'homo' dicitur, cum nuliius ex vi nominis certificetur, cum tamen singulos nominet. Socrates vero vel quodlibet singulare non solum habet nominare, verum etiam rem subiectam determinare. »

formes », je vise seulement « hic homo », c'est-à-dire la nature de l'humanité « circa certum subiectum ». Et, on a compris qu'il faudrait une intellection infinie pour intelliger la *res* telle qu'elle subsiste. De là, il y a toujours un décalage entre ce qui est intelligé et la *res* qui est nommée : toute intellection est abstraite. Ceci dit, dans le cas des noms propres, il n'y a pas de problème concernant le sujet de l'intellection engendrée : de même que « Socrate » et ce nom propre « hic albus » nomment une chose individuelle, ils engendrent des intellections d'une chose individuelle, même si cette chose individuelle n'est pas intelligée selon tout ce qu'elle est, mais seulement selon la *natura sive proprietas* visée *circa certum subiectum* par l'intellection. Par contre, dans le cas des universaux, il y a un décalage total entre ce qui intelligé, qui n'est pas une ou – point lourdement souligné par Abélard – plusieurs choses individuelles (« ne quam [communitatem] ex ommnibus intelligamus »), et ce qui est nommé et qui est une ou plusieurs choses individuelles. Il y a ici une distorsion entre le sujet de l'intellection engendrée par l'universel qui n'est pas du tout une *res* et le sujet nommé par le même universel et qui est une ou plusieurs *res* ; et c'est cette distorsion qui, selon Abélard, fait la pertinence de l'aporie de l'universel. Comprenons bien : dans « omnis homo », Socrate est nommé (si tant est qu'il soit existant), mais il n'est pas intelligé au sens propre. Dans le cas du nom propre, la signification intensionnelle du nom est réductible à l'interprétation extensionnelle du même nom : « Socrates » signifie Socrate et le nomme – ainsi il signifie ce qu'il nomme. C'est ce qui n'arrive pas, dans le cas de l'universel : « homme » ne signifie pas Socrate, bien qu'il le nomme. Donc, l'universel ne signifie pas ce qu'il nomme.

Cette distinction entre un sens strict de la signification et un sens large donnait lieu – selon Abélard – à une controverse entre « noster magister V. » et un certain « magister Garmundus[1] ». Garmundus se fonde sur la raison – dit Abélard – en posant que n'est signifié par le nom que ce qui est contenu dans son sens – signifier signifie seulement « engendrer une intellection » et « une *vox* ne peut pas produire d'intellection au sujet de ce qui n'est pas contenu dans son sens » :

> De là, ils ne veulent pas que l'espèce soit signifiée par le genre, comme « homme » par « animal », ni que le sujet de l'accident soit

[1] Il s'agit très probablement de Garmundus de Tournai, « a known vocalist », comme le qualifie C. Mews (cf. C. Mews, « Logica in the service of Philosophy : William of Champeaux and his Influence » in R. Berndt (éd.), *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Victor zu Paris und zu den Viktorinern,* Berlin, Akademie Verlag, 2005, p. 61-117, ici p. 103).

> signifié par un adjectif, comme le corps par « coloré » ou « blanc » ; et, en effet, l'homme n'est pas exprimé dans le nom « animal » et la nature du corps sujet n'est pas dénotée dans « coloré », mais l'un dit seulement « substance animée et sensible » et l'autre seulement « informé par une couleur » ou « informé par la blancheur ». Cependant, celui-ci est imposé à l'homme et celui-là au corps, desquels ils sont énoncés. *De là, il est manifeste que ces termes ne signifient pas toutes les choses qu'ils nomment*, mais seulement celles qu'ils désignent de manière définie, comme « animal » désigne « substance animée et sensible » et « blanc », la blancheur, lesquelles sont toujours dénotées dans ces termes[1].

Ceci est la position des partisans de Garmundus, qui se fondent, donc, sur la raison. A eux s'opposent, d'après Abélard, les partisans de Guillaume de Champeaux, qui se fondent, eux, sur l'autorité (en particulier Priscien). Pour eux, le nom signifie toutes les choses auxquelles ce nom est imposé (et qu'il nomme) : la chose qui est nommée par « animal » est un homme ou la chose qui est nommée par « blanc » ou « coloré » est un corps – donc, « animal » ou « blanc » les signifient. Le principal argument des partisans de cette théorie de la signification est – une fois de plus s'agissant de Guillaume – l'autorité grammaticale (Priscien) :

> Cum tradat *grammatica*, omne nomen substantiam cum qualitate significare, « album » quoque, quod subiectam nominat substantiam et qualitatem determinat circa eam, utrumque dicitur significare ; sed qualitatem quidem principaliter, causa cuius impositum est, subiectum verum secundario[2]. [« Comme *la grammaire* rapporte que tout nom signifie la substance avec la qualité, « blanc », également, qui nomme la substance sujette et détermine à son endroit une qualité, est dit signifier les deux ; mais, certes, la qualité principalement, qui est la cause de son imposition, et le sujet, secondairement. »]

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 112[32]- p. 113[8] : « Unde nec a nomine generis speciem volunt significari, ut hominem ab 'animali', nec subiectum accidentis a sumpto vocabulo, ut corpus ipsum a 'colorato' vel 'albo' ; neque enim homo in nomine 'animalis' exprimitur nec subiecti corporis natura in 'colorato' denotatur, sed tantum illud quantum substantia animata sensibilis dicit, hoc vero tantum quantum informatum colore vel albedine. Habet tamen et illud impositionem ad 'hominem' et hoc ad 'corpus', de quibus enuntiatur. Unde manifestum est eos velle vocabula non omnia illa significare quae nominant, sed ea tantum quae definite designat, ut 'animal' substantiam animatam sensibilem, aut 'album' albedinem, quae semper in ipsis denotantur. »

[2] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 113[20-24].

Cette seconde théorie de la signification repose donc sur la définition grammaticale du nom : la *substantia nominis* est ce qui est nommé par le nom – un homme pour « animal », un corps pour « blanc » ; la *qualitas nominis* est ce qui est principalement signifié par les noms « animal » et « blanc » et qui vient qualifier cette nomination : « animé et sensible » ou « affecté de blancheur ». Cette théorie de la signification correspond, en effet, à ce qu'on peut lire dans les textes de Guillaume de Champeaux publiés par O. Lottin[1].

Les deux lectures, celle du « vocaliste » Garmundus de Tournai et celle (selon Abélard) du maître des *reales* Guillaume de Champeaux (dont on peut penser qu'il est celui qui est désigné comme partout ailleurs dans la *Dialectica* par « noster magister V. »), s'articule autour de la définition du nom donné par Priscien (« Proprium est nominis substantiam cum qualitate significare »). L'opposition entre le « vocaliste » et le « réaliste » n'est pas tant une opposition ontologique qu'une opposition entre une interprétation de la signification du nom qui s'en tient à ce qui est intelligé à l'audition de la *vox* telle que la *vox* « homme » ou la *vox* « blanc » ne provoquent pas l'intellection de la *res* (Socrate) qui est, cependant, nommée par « homme » ou par « blanc » et une autre interprétation qui étend la signification du nom à la *res nominata.* Le débat, comme nous l'avons déjà vérifié au chapitre I, oppose les *vocales* aux *reales* au sens où les premiers s'en tiennent à la portée signifiante de la *vox* – c'est-à-dire à son imposition et à sa cause (principale) – alors que les seconds – les *reales* – privilégient la *res cui vox imponitur,* la chose à laquelle le nom est imposé. Par exemple, « coloratum » est, de fait, imposé à une *res* qui est un corps et *in re* il est impossible que quelque chose soit coloré et ne soit pas un corps. Mais, pour un vocaliste, dans « esse coloratum » n'est pas intelligé « esse corpus » et, donc, « si est coloratum, est corpus » est une inférence fausse, si on s'en tient à l'imposition des noms. De là, la distinction entre l'imposition et sa cause d'un coté et la chose à laquelle le nom est imposé de l'autre est, pour le « vocaliste », une distinction importante dans le discernement de la vérité des inférences. Par exemple, l'argument : « est coloratum : ergo est corpus » est un argument nécessaire pour

[1] Par exemple : « En effet, alors que les hommes ont la bonté, la justice et qu'eux-mêmes ne sont pas la bonté, la justice, nous les prédiquons bons, justes, eux en qui nous voyons l'oeuvre de la bonté, de la justice, de telle sorte que ces adjectifs [« bons » , « pieux »] et nomment les hommes en tant que sujets et signifient les qualités qui leur adviennent. ». *Guillaume de Champeaux, les Sentences,* éd. O. Lottin, texte $236^{42\text{-}45}$, p. 191 : « Cum enim homines pietatem, iustitiam habeant, non autem ipsi pietas, iustitia sint, illos in quibus pietatis, iustitie opus videmus, pios, iustos predicamus, ita ut hec sumpta vocabula et *subiecta eos nominent et qualitates eis adiacentes significent.* »

Abélard mais l'hypothétique « si est coloratum, est corpus » est une hypothétique (« sine constantiis ») fausse. Ce débat sur la signification des noms n'a de sens que s'il est situé dans le cadre – non seulement grammatical, mais logique – de la théorie des *inférences*. La vraie question qui sous-tend le débat autour de la définition du nom par Priscien, est celle du calcul de la vérité des inférences : Abélard, par exemple, demande que dans le calcul de la vérité des hypothétiques simples, on s'en tienne à la *significatio stricte accepta* du nom universel, c'est-à-dire qu'on s'en tienne à l'imposition des noms et à sa cause et non à la *res cui vox imponitur*. Les *reales* exigent qu'on prenne aussi en compte la *res* : par exemple, pour les *Montani,* « si est risibile, est homo » est une hypothétique nécessaire, parce que même si dans « capable de rire » n'est pas intelligé « animal doué de raison et mortel », nous savons qu'il est impossible que la chose qui est capable de rire existe sans que la chose qui est animal doué de raison et mortel n'existe aussi et qu'ainsi, même si le propre ne contient pas dans son sens l'espèce, « si (x) est capable de rire, (x) est homme » est une proposition nécessairement vraie. Pour Abélard, c'est insuffisant (et nous avons vu au chapitre I pourquoi) : il y a inséparabilité stricte et non inséparabilité conceptuelle et la première - sans de lourds paradoxes - est insuffisante pour fonder la vérité d'hypothétiques simples, vraies sur tout le possible. Ce débat autour de la signification du nom n'est pas proprement boécien et s'articule plutôt au commentaire de Priscien tel qu'on le trouve, en particulier, dans les *Glosulae,* mais il perd une grande partie de son sens s'il n'est pas articulé au débat proprement boécien sur la nature de l'hypothétique nécessaire qui sert de majeure au syllogisme par *modus ponens*. La question centrale reste celle de ce qui fonde la validité des inférences et c'est dans ce cadre que la question grammaticale de la signification du nom selon Priscien devient une question philosophique et logique cruciale pour les *dialectici*. C'est, nous semble-t-il, le croisement entre le débat sur la définition du nom de Priscien – tel qu'on le lit dans les *Glosulae* – et le débat sur la théorie boécienne des inférences (essentiellement le *De syllogismo hypothetico* et le *De differentiis topicis*) qui conduit – comme on le voit chez Abélard – à une distinction nouvelle dans sa clarté entre une signification proprement extensionnelle (la *significatio rerum* ou *nominatio*) et une signification proprement intensionnelle (la *significatio intellectus* ou *significatio stricte accepta*). Ce que nous voulons souligner, c'est que, pour tous ces *dialectici* (et en tout cas sans aucun doute pour Abélard), ce qui compte avant tout c'est la

théorie des inférences : l'autorité grammaticale (la question de la signification du nom) est mobilisée en tant qu'elle est utile au débat proprement logique sur le calcul de la vérité des inférences. Ainsi, pour Abélard (comme, peut-on penser, pour le « vocaliste » Garmundus), « si est risibile, est homo » est une proposition fausse parce que « *risibile* » ne signifie pas *« homo »,* bien qu'*in re* il soit tout à fait impossible qu'il ne le nomme pas si la proposition catégorique où il est construit est vraie. Pour le « réaliste » Albéric de Paris, l'inséparabilité réelle – au défaut de l'inséparabilité conceptuelle – suffit à la vérité de l'inférence hypothétique, laquelle « tient dans sa nécessité ». Donc, la question de savoir si le nom signifie aussi ce qu'il nomme ou seulement ce dont il engendre l'intellection est une question qui est importante pour déterminer la vérité des inférences hypothétiques, la question centrale du *De syllogismo hypothetico* boécien. Pour Abélard, dans ce calcul, c'est l'imposition et sa cause qui compte, pour les *reales* c'est la *res cui vox imponitur* qui compte et qui, donc, finalement, doit être aussi, même si c'est à titre secondaire, signifiée par le nom. La position des *Glosulae* apparaissait ainsi :

> Il faut noter, cependant, que le nom ne signifie pas en même temps la substance et la qualité en les nommant, de sorte qu'il soit le nom ou des deux conjointement ou de chacune des deux séparément, mais qu'il nomme seulement la substance, parce qu'il lui fut imposé, et, par contre, signifie la qualité, non en la nommant, mais plutôt en la représentant et en la déterminant à l'endroit de la substance pour la connaissance de laquelle, cependant, le nom fut imposé.
>
> C'est pourquoi tout nom a *deux significations* : une par imposition dans la substance, l'autre par représentation dans la qualité de la substance elle-même, de sorte que 'homme' signifie par imposition la chose de Socrate et de tous les autres hommes, c'est-à-dire en la nommant, déterminant à son endroit la rationalité et la mortalité et représentant cela. Semblablement, 'blanc' signifie par imposition le corps, à savoir en le nommant, parce que celui qui dit : « Cette chose est dite blanche » ne dit pas « la substance et la blancheur sont dites blanches » - en quoi se reconnaît l'imposition -, mais signifie la blancheur par représentation à titre de cause principale[1].

[1] Gp*ma,* ad. II, 18 . Nous nous réferrons à l'édition que vient d'en donner I. Rosier-Catach : « Notandum est tamen quod nomen non significat susbtantiam et qualitatem insimul nuncupative, scilicet ita ut utriusque coniunctim vel utriusque per se nomen sit, sed substantiam tantum nominat, quia ei fuit impositum, qualitatem vero significat non nuncupative, immo representando et determinando circa substantiam propter quam tamen notandam substantie fuit impositum.

Donc, il convient de distinguer, d'une part, la chose à laquelle le nom est imposé et qui, pour « homme », est Socrate ou n'importe quel autre homme et, pour blanc, est ce corps ou cet autre, et, d'autre part, la qualité qui est signifiée sans être nommée et qui vient déterminer cette substance comme informée par la rationalité et la mortalité ou la blancheur, en représentant ces qualités à l'esprit. Il faut ajouter à cette théorie du nom deux points :

1°) la distinction entre *substantia nominis* et *qualitas nominis* est conçue sur le modèle de la distinction aristotélicienne entre la substance au sens prédicamental et la qualité substantielle ou accidentelle toujours au sens prédicamental mais ce modèle peut n'être qu'analogique :

> Il faut noter que [Priscien] ne reçoit pas ici « substance » selon qu'on dit : « la substance est le substrat existant des accidents », mais il reçoit [ce nom] au sens large pour toute essence et la qualité n'est pas reçue selon ce qui est posé dans le prédicament de la qualité, mais [Priscien] la pose ici pour n'importe quelle propriété, qu'il s'agisse d'une véritable qualité ou d'une quantité ou de n'importe quel autre accident[1].

Le modèle est bien l'opposition entre substance et qualité mais il peut être étendu à tout étant et à toute propriété de cet étant. En effet, « albedo » est un nom : donc il signifie, selon Priscien, la substance avec la qualité, mais, bien entendu, la blancheur n'est pas une substance, mais un accident : la solution est ici que le nom « blancheur » signifie non pas la substance mais cet étant (cette *essentia*) extra-linguistique qu'est l'accident « blancheur » et représente à l'esprit une propriété de cet accident qui est la clarté, propriété qui détermine la blancheur comme le contraire de la noirceur, couleur « sombre » (« Si quis querat de albedine, cum sit appellativum, quod communem propietatem designet, dicimus quod significat rem incorpoream in quod clara, quod nigro contraria, et similiter in omnibus aliis sunt proprietates, licet non

---

Quare omne nomen duas habet significationes : unam per impositionem in substantia, alteram per representationem in qualitate ipsius substantie, ut 'homo' per impositionem significat rem Socratis et ceterorum hominum, idest nominando, determinando circa illam rationalitatem et mortalitatem, et hoc representando. Similiter 'album' per impositionem significat corpus, idest nuncupative, quia qui dixit 'dicatur hec res alba' non dixit 'substantia et albedo dicantur alba', in quo notatur impositio, albedinem vero significat per representationem, ut principalem causam. » Cf. I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177, ici p. 176.

[1] Gp*ma*, ad. II, 18 : « Notandum est quia non accipit hic 'substantiam' secundum hoc quod dicitur 'substantia est res subsistens accidentibus', sed accipit large pro omni essentia, et qualitas non secundum hoc quod ponitur in suo predicamento, sed ponit hic pro qualibet proprietate, vel sit vera qualitas vel sit quantitas vel quodlibet aliud accidens ». Cf. I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177, ici p. 175.

subiaceant humane cognitioni[1]. ») Cette distinction entre le sens prédicamental du mot « substance » et son sens grammatical est faite aussi, comme nous l'avons déjà noté, par Abélard et celui-ci substitue de manière constante au terme « substance » qu'il veut réserver à son sens logique (Aristote), le terme « essentia » qui signifie « tout étant désigné par le nom ».

2°) La chose nommée par le nom n'est pas un « materia informis » mais toujours la « substantia ut informata » : en effet, la « substantia nominis » est un *étant* (une *essentia*) que pointe hors du langage le nom et il n'existe pas *in re* de *substantia informis*. Il en résulte clairement que le corrélat déictique du nom n'est jamais une entité commune, mais une entité particularisée par des formes. Comme le souligne I. Rosier-Catach, « ce ne peut être « la nature générale animal » que signifie *homo,* parce que sinon la *même* substance serait désignée par le nom du genre et celui de l'espèce »[2]. I. Rosier-Catach remarque encore : « On voit que la qualité correspond à la fois à un type de propriété qualifiant une substance donnée, et à un mode de désignation : on peut signifier la substance soit en tant que qualifiée, soit en tant que non qualifiée, même si dans les deux cas elle *existe* bien en tant que qualifiée, *puisqu'une « substance nue » n'existe pas* »[3] [c'est nous qui soulignons].

Résumons donc cette sémantique du nom : le nom a deux significations – 1°) ce que le nom nomme : une chose existante telle que, d'une part, toute chose existante – toute *essentia* – n'est pas une substance et telle que, d'autre part, toute chose existante est informée par des propriétés qui la particularisent[4] et cela bien que ces propriétés ne soient jamais nommées – 2°) ce que le nom représente à l'esprit : les propriétés de la chose qui permettent de déterminer cette chose soit lorsque le nom est commun comme différente de choses d'une autre espèce ou d'un autre genre soit lorsque le nom est propre des autres choses de la même espèce.

Cette théorie de la signification du nom est, ainsi, très proche de la sentence attribuée à « Maître V. » par la *Dialectica.* Dans les

---

[1] Gp*ma,* ad II, 24. I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177, ici p. 142, note 38.

[2] Cf. I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177, ici p. 141.

[3] Cf. I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177, ici p. 142.

[4] Donc, ce qui est nommée n'est jamais une nature commune en tant que telle, mais seulement en tant que particulisée : « […] 'homo' significat plures […] » et « […] 'homo' per impositionem significat rem *Socratis* et ceterorum hominum, idest nominando […] ». Gp*ma*, ad. II,18 Cf. I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177, ici p. 175.

deux textes, on a pour le nom *deux significations*, l'une qui est fonction de la chose à quoi le nom est imposée et l'autre qui détermine et représente à l'esprit la qualité qui différencie cette chose des autres choses. Dans le texte des *Glosulae,* on admet que la *res quae dicitur alba* est signifiée par le nom – on n'est, donc, pas sur la position de Garmundus. Celui-ci refuse que « albus » signifie en quoi que ce soit la chose qu'il nomme. Pour les *Glosulae,* il y a deux significations, bien que le nom ne nomme pas les qualités qu'il réprésente à l'esprit : « albus » détermine et représente la blancheur mais nomme seulement la substance qui est blanche. Il est, donc, impératif de distinguer entre ce que nomme le nom – la *substantia cui imponitur* – et la qualité que le nom signifie sans la nommer, seconde signification du nom qui est la « cause principale » de son imposition (ce qui est aussi, précisément, soutenu par « notre maître V. ». selon la *Dialectica*). Que la position de maître V. soit très proche de la position des *Glosulae* n'est pas une surprise puisque qu'il est dit explicitement dans la *Dialectica* que cette thèse s'appuie sur la *grammatica* (« Cum enim tradat grammatica… », éd. de Rijk, p. 113[20]). Pourquoi ce débat est-il philosophiquement important et a-t-il sa place dans un traité consacré à la *dialectica* ? On l'a vu, dans le calcul de la vérité des inférences, la question de savoir si un nom d'accident signifie seulement l'accident ou aussi la substance à laquelle l'accident advient ou si un nom de substance signifie le contenu intensionnel de sa définition (soit « animal rationnel mortel » pour homme) ou aussi la substance (soit Socrate) à laquelle le nom – « homme » par exemple – est imposé, est une question essentielle pour discerner la vérité des hypothétiques simples : « si est coloratum, est corpus » ou « si est omnis homo, est Socrates » sont-elles des hypothétiques vraies ? Selon qu'on admet seulement la thèse de Garmundus ou aussi celle de « noster magister V. » la réponse variera.

Quelle est la position d'Abélard ? C'est, apparemment, celle de Garmundus :

> Cependant, si nous désignons « signifier » proprement et selon sa définition correcte et propre, nous dirons qu'*aucune autre chose n'est signifiée sinon celles qui sont conçues par le moyen de l'émission vocale.* […] Souvent l'autorité étend trop largement le nom de signification à toute imposition[1].

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 114[6-15] : « Si tamen significare proprie ac secundum rectam et propriam eius definitionem signamus, non alis res significare dicemus nisi quae per vocem

Donc, au sens strict, « homme » ne signifie pas du tout Socrate, parce qu'il n'engendre l'intellection d'aucun individu en particulier mais, ce qui est différent, le nomme. Cependant, Abélard admet qu'en un sens large la *nominatio* du nom relève aussi d'un mode de signification du nom. Mais il y a une différence profonde avec les *Glosulae.* Le texte des *Glosulae* n'articule pas clairement la distinction entre les deux types de significations à une distinction entre une signification proprement intensionnelle et une signification proprement extensionnelle. Pour aboutir à cette distinction – faite en toute clarté par Abélard – il faut (au moins) le croisement entre l'autorité grammaticale (Priscien) avec la distinction faite dans les *Glosulae* et la réinterprétation de cette distinction dans le cadre du commentaire de Boèce : en l'occurrence de la triade sémantique *vox/intellectus/res* du début du second commentaire de Boèce sur le *Peri ermeneias.* En effet, la distinction entre les deux significations du nom faite par les *Glosulae n'est pas encore* la distinction faite en toute clarté par Abélard entre les deux significations de la *vox :* de *res,* d'*intellectus.* Que l'auteur des *Glosulae* ne soit pas encore parvenu à une distinction faite par Abélard entre *significatio rerum* et *significatio intellectus* se voit au fait que, pour lui, la distinction à faire n'oppose pas comme telles extension et intension, mais, bien différemment, la substance - et plus largement la chose - qui, abstraction faite des qualités - et plus largement des propriétés - qui l'informent est indiscernable de n'importe quelle autre substance (ou chose), et telle ou telle qualité - ou plus largement telle ou telle propriété - qui permet d'identifier cette substance - cette chose - comme distincte de cette autre. L'auteur des *Glosulae* est sur la voie d'une distinction entre signification intensionnelle et signification extensionnelle puisqu'il note que la qualité qui est signifiée par le nom et qui permet à la pensée de discerner cet objet d'un autre n'est pas nommée par le nom. Il est sur la voie mais il n'y est pas encore : pour Abélard, ce qui est signifié par « homme » - la *qualitas nominis,* si l'on veut - n'est pas seulement les qualités substantielles « rationalité » et « mortalité », mais bien une nature telle que définitionellement constituée d'un *genre* et de qualités différentielles. Il y a un basculement ici, où la *qualitas nominis* devient la signification d'un certaine nature, en l'occurrence pour « homme », d'un certain statut spécifique. Pour Abélard, « homme » nomme éventuellement Socrate et engendre l'intellection non des qualités qui permettent de distinguer une substance « humaine » d'une substance « non-

concipiuntur. […] Laxe tamen nimium saepe auctoritas ad omnem impositionem 'significationis' nomen extendit. »

humaine », mais bien de *tout* le statut définitionnel « esse hominem ». Ici, avec Abélard, on a bien une distinction entre un objet qui est nommé – la *res quae est homo* – et un contenu intensionnel intelligé à l'audition du nom – la *natura humana* qui n'est aucune chose. Dans les *Glosulae,* on ne peut pas encore lire cela : tout est conçu à travers le schéme « réifiant » : *res/proprietas rei* – chose/propriété de cette chose. On a bien une distinction entre deux genres de significations dont l'une relève de la *nominatio* sans que l'autre puisse en relever mais avec un mélange entre l'autorité de Priscien (le nom signifie la substance *cum qualitate*) et l'autorité d'Aristote (l'opposition prédicamentale entre substance et qualité, qui reste le modèle analogique de la conception de la signification du nom en général) - le nom nomme la substance au sens prédicamental et signifie sans les nommer la ou les qualités substantielles ou accidentelles qui différencient la substance nommée des autres substances, et, ainsi, la détermine - ce qui est étendu, analogiquement, à toute chose et à toute propriété : ce qui est nommé est une chose et ce qui est signifié est seulement une propriété advenant à cette chose, propriété qui permet de reconnaître cette chose comme distincte de telle autre chose. On a ainsi :

> Mais parce que 'substance' signifie seulement les choses en tant qu'elles sont ou qu'elles existent par elles-mêmes, si [la substance] est reçue au sens propre, elle ne détermine pas dans les choses elles-mêmes la corporéité, l'animation, la sensibilité, la rationalité, la blancheur ou la noirceur, ou quelque chose d'autre de ce genre, aussi fut-il nécessaire d'inventer des noms différents pour qu'ils déterminent ces qualités et d'autres [propriétés] du même genre dans les choses elles-mêmes[1].

Ici le contraste entre un contenu intensionnel et un contenu extensionel n'est pas clairement dégagé. On a pas encore, ici, la distinction abélardienne entre *significatio rerum* et *significatio intellectus*. Au sens strict, pour Abélard, la théorie des *Glosulae* pour la signification des noms de substances[2] *est fausse* : il est faux que « homme » engendre l'intellection – représente à l'esprit dit

[1] « Sed quia 'substantia' res tantum significat inquantum sunt vel per se existunt, si proprie accipitur, nec determinat in ipis rebus corporeitatem, animationem, sensibilitatem, rationalitatem, albedinem vel nigredinem, vel aliquid aliud huiusmodi, necesse fuit nomina inveniri diversa que has qualitates et alias huiusmodi in ipis rebus determinarent. » Cf. I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177, ici p. 176.

[2] Qui est donc : « […] 'homo' per impositionem significat rem Socratis et ceterorum hominum, idest nominando, determinando circa illam rationalitatem et mortalitatem, et hoc representando. »

l'auteur des *Glosulae* – seulement la qualité (en l'occurrence la rationalité et la mortalité) :

> [Les noms de substances secondes] ne tiennent pas seulement la signification de la qualité, mais ils désignent aussi une certaine nature essentielle ; en effet, « homme » ne dit pas simplement affecté de rationalité ou de mortalité, mais il *détermine* aussi la nature de l'animal, autrement il serait un adjectif et non un substantif, et « corps » *ne propose pas* simplement « corporel » mais il inclut aussi la signification de la substance, énonçant autant seulement que ce que dit « substance corporelle ». […] C'est pourquoi [Aristote] a dit « [signifiant] *quelque chose* de telle [qualité]» et non simplement « telle [qualité] », parce que les substances secondes ne tiennent pas seulement la signification de la qualité mais contiennent aussi le *statut* d'une certaine essence. En revanche, l'adjectif « blanc », bien qu'il nomme seulement des substances ou des corps, ne détermine pas, cependant, soit la nature de la substance soit celle du corps et ne détermine ni une substance blanche ni un corps blanc […] mais dit simplement « affecté de blancheur »[1&2].

Ici, on n'a plus un contraste entre substance nommée et qualités signifiées (la distinction chose/propriété) mais entre la *res nominata* et le contenu *intensionnel* intelligé à l'occasion de l'audition du nom - pour « homo » : « esse hominem », soit « esse *animal* rationale mortale », pour « albus » : « esse affectum albedine ». Autrement dit, *peu importe* que le contenu intelligé soit réductible sur le plan prédicamental à un qualité (« albus ») et plus largement à une simple propriété, ou non (« homo ») – seul compte *ce qui est effectivement intelligé à l'audition du nom* : la *natura* visée et qui n'est pas elle-même une chose ou une propriété singulière et concrète de cette chose, mais un contenu intelligé – un contenu conceptuel. Cela fait évidemment une différence notable :

---

[1] On remarquera que sur la signification du terme concret accidentel, Abélard est proche de la théorie défendue par Anselme de Cantorbéry dans le *De grammatico*. Mais, d'un autre côté, cette thèse est vocaliste (la *vox* « blanc » n'engendre pas l'intellection de la *res alba* mais seulement de l'inhérence d'un couleur, bien qu'elle la nomme).

[2] « Non enim qualitatis tantum significationem tenent, cerum etiam certam essentiae naturam designant ; non enim homo dicit simpliciter affectum rationalitate vel mortalitate, verum animalis quoque naturam determinat, alioquin sumptum esse vocabulum, non substantivum, nec corpus proponit simpliciter quod corporeum, verum etiam substantiae significationem includit tantundem dicens quantum dicit substantia corporea. […] Quare dixit 'quale aliquid' et non simpliciter 'quale', determinat, quia scilicet non tantum qualitatis significationem tenent secundae substantiae, verum etiam certum statum secundae continent. At vero album etiam sumptum, licet substantias vel corpora tantum nominet, non tamen vel naturam substantiae vel naturam corporis determinat nec dterminat vel albam substantiam vel album corpus […], sed simpliciter dicit affectum albedine […] ». LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 157[38] – p. 158[22].

c'est seulement dans le deuxième cas qu'une différence entre un contenu proprement extensionnel (la *res nominata*) et un contenu proprement intensionnel (« esse X ») - un statut qui n'est ni une chose ni réductible à une chose -, est véritablement *réfléchie* comme telle. Il y a chez Abélard un *basculement* de cette distinction « chose nommée/propriété signifiée » vers une distinction entre objet extensionnel (« res personaliter sive numero discreta : res nominata ») et propriété *définissante* (« defining property » : « esse animal rationale mortale » « esse albedinem », soit statut spécifique ou générique). Dans les *Glosulae,* la distinction entre *nominatio* et *significatio* est articulée à une distinction entre la chose nommée (l'homme ou la blancheur) et la ou les propriétés concrètes (la rationalité et la mortalité pour l'homme, ou la clarté pour la blancheur) qui permettent de distinguer cette chose d'une autre. Chez Abélard, il ne s'agit plus du tout de cela : on pose une distinction entre un objet extensionnel nommé - la *res quae est X* - et le contenu intensionnel « *esse X* » dont le nom provoque l'intellection : un certain statut définitionnel de chose qui n'est lui-même ni une chose ni la propriété d'une chose, mais qui, en tant que tel, est un contenu proprement intensionnel. Chez Abélard, la différence entre contenu extensionnel et contenu intensionnel est réfléchie comme telle, ce qui n'est pas encore le cas dans les *Glosulae.* Pour Abélard peu importe que la « propriété » intelligée soit uniquement une qualité (« esse affectum albedine ») ou soit aussi une substance (« esse animal rationale mortale ») : la propriété ici est un certain contenu conceptuel. Pour les *Glosulae* cette propriété *définissante* est une propriété - clarté ou rationalité/mortalité - qui affecte concrètement la chose. Abélard émancipe l'idée de signification intensionnelle (*significatio intellectus*) de la réductibilité de la propriété définissante signifiée (« esse X ») à une forme concrète affectant la *res.* Avec Abélard, on peut encore poser cette réductibilité pour une adjectif comme « albus », mais c'est désormais tout à fait impossible pour tous les substantifs universels (qui n'engendrent jamais seulement l'intellection de qualités ou de propriétés - « tale » - mais toujours aussi, précise Abélard, d'un « aliquid (tale) », c'est-à-dire d'un genre) : autrement dit, Abélard réfléchit vraiment une distinction entre un objet extensionnel (la *res quae est X*) et une propriété définissante (*esse X : esse animal rationale mortale*) – un point *nouveau* (et, nous semble-t-il, capital).

A l'arrière-plan des *Glosulae,* il y a l'idée – ontologique ou seulement gnoséologique, peu importe ici – qu'abstraction faite des qualités qui informent chaque substance, celle-ci est indiscernable

de toutes les autres, raison pour laquelle à la nomination de la substance s'ajoute dans le nom la signification des qualités. Il y a l'idée d'une identité – ou d'une indiscernabilité – matérielle de toutes les substances et d'une diversité – ou d'une discernabilité – seulement formelle de ces mêmes substances. La différence entre ce qui est nommé et ce qui est signifié (sans être nommé) n'est comprise *que* dans ce cadre et cela de manière *littérale :* le nom nomme la substance (au sens prédicamental d'Aristote) et signifie seulement des qualités substantielles ou accidentelles qui en informant cette substance permettent de la reconnaître comme distincte de toutes les autres. Et c'est seulement par après que ce modèle littéral est étendu analogiquement à tous les noms (c'est-à-dire y compris à ceux qui, comme le nom « albedo », nomment des accidents). Maintenant le texte des *Glosulae* n'est pas un commentaire de Porphyre et la théorie de l'essence matérielle (dont le schème nous paraît présent dans le texte des *Glosulae* comme le suggère I. Rosier-Catach) n'est pas assertée explicitement. En tout cas, s'il est bien dit que « eadem substantia sit in omnibus hominibus individuis »[1], cela ne signifie pas qu'existe *in re* une substance universelle qui ne serait pas strictement réductible aux substances individuelles singulières : l'auteur des *Glosulae* précise qu' « en effet, l'homme étant espèce ne reçoit en acte ni la blancheur ni quelque chose d'autre de ce genre mais seulement potentiellement [2]». Autrement dit, pour l'auteur des *Glosulae,* le substrat des accidents est en acte nécessairement individuel et seulement en puissance commun (c'est-à-dire abstraction faite des accidents) : en acte l'homme spécifique n'est le sujet d'aucun accident (« Homo enim ens species nec albedinem nec aliud huiusmodi actualiter suscipit »). Cette théorie n'est, donc, nullement astreinte à soutenir la subsistance *in re* d'une substance commune non particularisée (c'est-à-dire non réduite à son contraire) et il semble bien qu'en réalité pour l'auteur des *Glosulae* ce qui est effectivement nommé par « homme » n'est pas une substance unique et commune à tous les hommes, mais seulement les hommes singuliers en tant qu'ils partagent une qualité commune en laquelle ils conviennnent, qualité qui n'est pas nommée mais seulement représentée à l'esprit. C'est ce qui ressort clairement du texte suivant :

[1] Cf. I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177, ici p. 175.

[2] « […] homo enim ens species nec albedinem nec aliud huiusmodi actualiter suscipit, immo potentialiter tantum. » Cf. I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177, ici p. 177.

> Semblablement les noms appellatifs sont inventés pour signifier *des* substances *semblables* à d'autres par une certaine qualité, comme « homme » qui signifie *plusieurs* choses partageant une seule qualité commune, à savoir la rationalité et la mortalité, parce qu'alors que 'homme' signifie tant celui-ci que celui-là, il signifie qu'existe une certaine propriété commune en laquelle tous se rencontrent[1].

Et on a noté que jamais cette qualité commune n'est nommée par « homme » mais seulement représentée à l'esprit. Nous comprenons ce texte comme C. Mews : « This implies that a universal noun (like man) is first of all applied to specific *individuals*[2], and that it signifies the quality of being a man, rather than a universal substance[3]. » Mais cette qualité commune n'est pas, comme chez Abélard, le statut spécifique « esse hominem », soit « esse animal rationale mortale », mais seulement les qualités substantielles qui, en informant le genre, permettent de différencier sous le même genre les individus de cette espèce des individus des autres espèces. Maintenant quel est le statut ontologique, hors de l'esprit, de cette qualité commune qui est représentée à l'esprit à l'occasion de l'audition du nom « homme » sans pouvoir être nommée par lui, le texte des *Glosulae* ne permet pas d'en décider puisque ne sont jamais nommés que des individus. C'est le passage au commentaire de Porphyre qui contraint à préciser le statut ontologique de ce qui est représenté à l'esprit sans être nommé. Mais, quoi qu'il en soit de ce statut, on a bien ici, comme le suggère I. Rosier-Catach, le schème d'une identité matérielle (seulement *in abstracto* : l'homme spécifique n'est le sujet actuel d'aucun accident) et d'une diversification de cette matière par les seules formes: indépendamment de toute *qualitas nominis,* la *substantia nominis* se réduit à la *mera materia* – c'est-à-dire à un pur corrélat déictique – à une pure « essentia » qui, en tant que telle, c'est-à-dire non-qualifiée, est parfaitement indiscernable de toutes les autres (même si, comme nous l'avons noté, ne sont nommées que des substances existantes et, donc, des substances particularisées « puisque « une substance nue » n'existe pas » selon

[1] « Similiter appellativa inventa sunt ad significandas substantias similes aliis in aliqua qualitate, ut 'homo' significat plures cum una communi proprietate, scilicet rationalitate et mortatlitate, quia cum 'homo' tam bene illum quam istum significat, significat quandam communem proprietatem esse in omnibus in qua conveniunt. » Cf. I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177, ici p. 176.

[2] C'est nous qui soulignons.

[3] C. Mews, « Logica in the service of Philosophy : William of Champeaux and his Influence » in R. Berndt (éd.), *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Victor zu Paris und zu den Viktorinern,* Berlin, Akademie Verlag, 2005, p. 77-117, ici p. 99.

les *Glosulae*, comme le note I. Rosier-Catach) ; et c'est la *qualitas nominis* qui sur le fond de cette indifférenciation - de cette indiscernabilité - première vient « déterminer » progressivement la *substantia nominis* en la qualifiant ; dans l'arbre de Porphyre à la « subtantia » - identifiée à titre « archétypal » à la *substantia nominis* de Priscien -, viennent s'ajouter en la déterminant les *qualitates* - toujours identifiées à titre de modèle à la *qualitas nominis* de Priscien - « corporel »[1], « animé », « sensible »[2], « rationnel », « mortel »[3], ou encore, « blanc » ou « noir »[4] et ainsi de suite, explique les *Glosulae*. C'est bien là le schème d'une identité matérielle[5] diversifiée par les seules formes (étant entendu que cette identité matérielle n'existe *in re* que *potentialiter* – selon les termes des *Glosulae* – et jamais *actualiter*, ce qui correspond précisément à la théorie de l'essence matérielle telle qu'elle apparaît dans la LI, dans P3 ou dans *Quoniam de generali*, où il est exclu que puisse subsister en acte hors de l'esprit une substance universelle non réduite à son contraire). Le nom, dit Priscien, signifie la substance avec une qualité ; les *Glosulae* comprennent : toutes les substances, en tant que telles, sont semblables – la finalité de l'imposition du nom est de différencier cette nomination en la qualifiant, c'est-à-dire en adjoignant à la *mera substantia* des formes qui viennent la déterminer et permettre ainsi de distinguer cette *substantia nominis* de cette autre. Maintenant, la différence entre le nom propre et le nom appellatif est que le premier associe à la *susbtantia nominis* l'ensemble des qualités par lesquelles cette substance diffère de *toutes* les autres (« Inventa sunt propria nomina ad significandas substantias in hoc quod sunt discretae suis proprietatibus[6] ») alors que le second associe à la *substantia nominis* des qualités qui sont communes à Socrate et à telle autre substance, tout en excluant toute autre substance qui n'a pas en commun avec elles les qualités en question. Mais, dans cette sémantique du nom, *substantia nominis* et *qualitas nominis* n'ont pas encore le sens purement logique de *significatio rerum* (*extension*) et de *significatio intellectus* (*intension*) mais un sens non-problématiquement confondu avec la distinction prédicamentale substance/qualité, soit par extension

[1] On a alors le nom « corpus ».
[2] On a alors le nom « animal ».
[3] On a alors le nom « homme ».
[4] On a alors les noms « blanc » ou « noir ».
[5] C'est-à-dire, si l'on s'en tient au domaine de l'existant, d'une indiscernabilité des corrélats déictiques (puisqu'il n'existe pas de nature « pure », non informée).
[6] Cf. I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177, ici p. 175.

chose/propriété : le sens sémantico-logique de la distinction entre la *substantia nominis* et la *qualitas nominis* n'est pas dégagé d'une interprétation réifiante de cette distinction posant que la *qualitas nominis* est la ou les propriétés d'une chose, là où Abélard pose qu'elle est une *natura* qui est irréductible, en tant que telle, à l'état même de chose. On retrouve la réification que nous avons décelé chez les *reales* avec la confusion entre un contenu conceptuel et la propriété d'une *res*. Dans le texte des *Glosulae,* c'est cette réification (plutôt que l'admission de l'existence actuelle d'une substance universelle non réduite à l'individuel) qui nous semble centrale. Abélard, de son côté, se libère complètement de ce schème et interprète la distinction faite par les *Glosulae* uniquement dans la cadre de la triade sémantique *vox/intellectus/res* en la contruisant comme opposant, pour chaque *vox, significatio rerum* et *significatio intellectus*. Là et là seulement, on a une distinction entre signification intensionnelle et signification extensionnelle qui est *réfléchie comme telle*. Dans le cas des *Glosulae* on a seulement une distinction entre substance (nommée) et qualité (signifiée) au sens où la *substantia nominis* doit être réellement une substance (ou par extension une chose) et où la *qualitas nominis* doit être réellement une qualité subtantielle ou accidentelle affectant cette substance (ou par extension une propriété appartenant à la chose nommée). Pour Abélard, au contraire la *qualitas nominis* n'est pas nécessairement une qualité ou une propriété de la chose mais un contenu intensionnel « être X » : « esse animal rationnale mortale » pour « homo », « esse affectum albedine » pour « albus » - il s'agit de contraster le contenu intensionnel, définitionnel, intelligé et le contenu extensionnel (la « res personaliter sive numero discreta ») nommé. Les *Glosulae* en sont encore loin, même si elles constituent clairement un jalon essentiel sur cette voie (comme l'établit I. Rosier-Catach dans son article récent et fondamental sur les *Glosulae*[1]).

Donc en fin de compte, ce qu'il faut retenir de ce débat, c'est la nécessité de distinguer entre deux modes de signifier du nom, l'un qui est proprement la signification engendrée par le nom et qui est purement *intensionnel* (le nom « animal » fait intelliger « substantia animata sensibilis », une *natura sive proprietas* qui n'est aucune chose) et l'autre qui correspond à l'extension du nom, c'est-à-dire, cette fois, à des choses, celles auxquelles le nom est imposé : le nom « animal » est imposé à l'homme « Socrate » et le

[1] Cf donc I. Rosier-Catach, « Les *Glosulae in Priscianum* : sémantique et universaux », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 19, 2008, p. 123-177.

nomme mais la cause de cette imposition est le statut « esse animal » (et non la *res quae est animal,* soit Socrate). Le principe de cette théorie de la signification est que le nom ne signifie pas (au sens strict) tout ce qu'il nomme mais seulement cela dont il provoque l'intellection : en ce sens, il est faux que « coloré », même si tout coloré est corps, signifie « corps coloré ». Ainsi, pour Abélard, la *consequentia* « si est coloratum, est corpus », est fausse, car il n'y a pas d'inséparabilité conceptuelle entre « esse coloratum » et « esse corporem », même si, extensionnellement, tout ce qui est coloré est un corps. Les conséquences nécessaires sont celles qui sont fondées sur l'inséparabilité conceptuelle entre les prédicats de l'antécédent et du conséquent, c'est-à-dire sur la signification au sens strict. Les arguments nécessaires ou les hypothétiques *cum constantiis* sont fondées sur l'inséparabilité stricte, c'est-à-dire sur l'inséparabilité des *nominationes* des prédicats en question : il est impossible de nommer un « coloré » sans nommer un « corps » - de là, l'argument « est coloratum : ergo, est corpus » est vrai et nécessaire, bien que « si est coloratum, est corpus » soit faux, car « coloré » n'engendre pas l'intellection d'un corps mais seulement de l'inhérence d'une couleur. Donc, cette distinction est importante pour évaluer les différents types d'inférences. Nous l'avons déjà vu : n'appartient au sens strict à la signification conceptuelle (intensionnelle) d'un nom que ce qui relève de sa définition : c'est en ce sens que « coloratum », significatif d'un accident, ne peut être significatif d'une substance (le corps). De même aussi, les propres – pour Abélard – ne relève pas de la signification au sens strict des noms d'espèces : au sens strict « homme » ne signifie pas « rieur » mais seulement « animal rationnel mortel » ou « animal gressibile bipes » ; la relation de coextensionnalité entre l'espèce et le propre n'est pas une relation proprement conceptuelle (définitionnelle) – « si est homo, est risibile » est, donc, faux mais l'argument « est homo : ergo, est risibile » est vrai et nécessaire. *Cette distinction entre les deux modes de signification est donc fondamentale pour la théorie des inférences.* En fait, comme on l'a vu, Abélard n'admet comme conséquences simples nécessaires[1] que celles qui sont posées entre un statut définitionnel et les caractères constitutifs de ce statut –

[1] La proposition « si est A, est B » est une inférence, mais ce n'est pas un syllogisme (mais la majeure d'un syllogisme par *modus ponens*) : aussi la *forma syllogismi* ne peut pas ici expliquer la validité – en l'occurrence la nécessité – de l'inférence : cette inférence est vraie parce qu'elle repose sur un lien définitionnel (conceptuel) entre *esse A* et *esse B* - dans « si est homo, est rationale », le lien existe, dans « si est homo, est risibile » ou dans « si est corpus, est coloratum », le lien manque, bien que les catégoriques universelles corespondantes soient vraies.

c'est-à-dire ce qu'Abélard nomme le *locus a specie* ou *a definito* (et ses converses par contraposition). Toutes les autres *consequentiae* admises comme nécessaires par Boèce, sont hypothétiquement seulement maximalement probables et catégoriquement – quant à ce que nous pouvons concevoir comme donné et non quant à la totalité absolue du possible – nécessaires. De là, on comprend que la distinction entre les deux modes de signifier est bien une distinction entre la signification intensionnelle d'un nom et sa signification extensionnelle : cette distinction oppose le contenu intensionnel signifié par le nom au contenu extensionnel appartenant à la *continentia* du même nom. Il s'agit de distinguer non pas tant sens et dénotation qu'intension et extension. Ce n'est pas la même chose. Pour Abélard, au sens propre ce qui est désigné ou dénoté par un *prédicat* universel, c'est un certain contenu conceptuel et il affirme explicitement qu'en position de prédicat, l'universel est posé pour dénoter un certain statut et non la chose qui a ce statut – ce qui est l'office du terme-sujet. Et on a compris que ces deux significations – l'une intensionnelle et l'autre extensionnelle – dans le cas des universaux ne coïncident pas : là où le nom propre signifie ce qu'il nomme, le nom universel ne signifie pas ce qu'il nomme ; le prédicat « homme » engendre l'intellection d'une *natura sive proprietas* posée *simpliciter et indifferenter, sine nulla certitudine personae,* alors que ce qui appartient à sa *nominatio* est toujours une *res personaliter sive numero discreta : nulla res est quae indifferenter subsistat.*

Abélard précise de manière décisive cette distinction entre les deux significations dans le *Peri ermeneias :* les *voces* « cursus » (un substantif, donc) et « currit » (un verbe) nomment la même *res* (l'acte de courir). En cela, la *significatio rerum* ne permet de déceler aucune différence entre un nom et un verbe : « Le fait est que cette distinction des parties du discours ne peut se faire selon la diversité des choses, mais seulement selon la diversité des intellections. » Dans « cursus » et « currit » la même *res* est nommée mais des *modi concipiendi* différents font varier l'intellection : tantôt la course est intelligée en tant que telle – *in essentia* – tantôt elle est intelligée en tant qu'elle advient à tel sujet – *in adiacentia donc* ; tantôt, encore, elle est signifiée indépendamment du temps où elle a lieu (le nom), tantôt elle est signifiée dans le temps où elle a lieu (le verbe)[1]. Donc lorsqu'Aristote distingue des parties du discours, cela ne peut s'entendre que du point de vue de la *significatio intellectus.* C'est

[1] Cf, LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 308^{25-33}.

le premier point qui oblige à distinguer les deux significations. Vient ensuite la question de la signification de la proposition : la proposition catégorique est constituée de deux parties : le nom et le verbe ; ces deux parties nomment quelque chose tout en engendrant une intellection au sujet de ce quelque chose et l'intellection globale de cette proposition naît de l'association des intellections engendrées par ces parties. Par contre, alors même que les parties de la proposition nomment éventuellement des *res*, le sujet de la proposition – ce dont il est dit qu'il est vrai, faux, nécessaire, possible, impossible - n'est pas une chose du tout, mais un *dictum*, qui à l'image du *status,* n'est aucune *res :* donc, « res propositionis, cum nullam habeat rem subiectam, ex rebus vocabulorum non constat »[1]. Nous reviendrons dans le dernier chapitre sur ce point important.

Enfin, troisième raison : la *significatio rerum* est dépendante des conditions de vérité de la prédication. Cette signification extensionnelle n'est pas la même selon que la proposition « rosa est » est vraie de plusieurs *res* ou d'une seule ou encore selon qu'elle est fausse. La *significatio rerum* dépend de la vérité actuelle – catégorique – des propositions prédicatives où le terme en question est utilisé. « Rosa » peut n'être vrai que d'un objet au plus, de plus d'un objet ou encore d'aucun objet : Abélard constate que selon ces trois cas sa signification extensionnelle varie mais que sa signification intensionnelle – l'intellection engendrée – demeure identique : « Rerum quippe significatio transitoria est, intellectus vero permamens »[2]. La signification extensionnelle de « rosa » dans l'universelle négative « nulla rosa est » n'est pas la même – au cas où cette universelle négative est vraie – que dans l'affirmative particulière « aliqua rosa est » - toujours dans le cas où celle-ci est vraie : le carré logique des propositions *catégoriques* doit s'entendre selon la *significatio rerum* et non selon la *significatio intellectus.* Pour Abélard, alors que, si aucun homme n'existe (un cas possible), la proposition « si est homo, est animal » est toujours vraie, l'universelle affirmative « omnis homo est animal » ou la subalterne « aliquis homo est animal » sont, dans le cas d'espèce, fausses. Dans la catégorique « omnis A est B », il y a un engagement existentiel quant à ce qui est nommé par le sujet, qu'il n'y a pas dans l'hypothétique « si est A, est B ». A l'inverse, Abélard distingue entre la contradictoire propre de « omnis homo

[1] Cf, LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 308^{34-40}.
[2] Cf, LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 309^{4-5} : « Le fait est que la signification des choses est transitoire, là où celle des intellections est permanente. »

est animal » qui est « non omnis homo est animal[1] » - une proposition vraie dans le cas où aucun homme n'existe, un cas possible - et la proposition « aliquis homo non est animal » qui pose l'impossible : l'existence d'un homme qui n'est pas un animal. Enfin, si aucun homme n'existe, la catégorique « nullus homo est animal » est une proposition vraie (elle n'est fausse que dans le cas où au moins un homme existe). Seule l'hypothétique « si est homo, est animal » reste, quoi qu'il en soit de l'existant, vraie.

Il faut distinguer entre le domaine catégorique et le domaine hypothétique où on a le carré suivant : « si est A, est B » ; contradictoire : « Non si est A, est B » ; contraire : « Si est A, non est B » ; et subalterne : « Non si est A, non est B » : soit « si est homo, est lapis » ; « si est homo, non est lapis» (contraire) ; « non si est homo, est lapis» (contradictoire) ; « non si est homo, non est lapis» (subalterne). Ici la *significatio intellectus* nous apprend que les contraires : « si est homo, est lapis » et « si est homo, non est lapis » sont tous deux faux - « esse hominem » ni n'exige ni n'exclut « esse lapidem », et donc les subcontraires sont vraies. Maintenant, si nous interprétons catégoriquement les quatres propositions ci-dessus : on a « Omnis homo est lapis » ; « non omnis homo est lapis » (contradictoire); « non aliquis (nullus) homo est lapis » (contraire) et, enfin « aliquis homo est lapis » (subalterne). Ici la répartition des valeurs de vérité est toute différente : « omnis homo est lapis » et sa subalterne « aliquis homo est lapis » sont faux et la contraire « nullus homo est lapis » est vraie comme, donc, la contradictoire « non omnis homo est lapis ». Dans tous les cas, l'intellection engendrée par « homme » demeure parfaitement identique et invariable. L'opposition entre « esse hominem » et « esse lapidem » est catégorique (et non hypothétique) parce qu'en l'absence d'une intellection de la totalité des individus possibles - une intellection infinie qui n'est pas en notre pouvoir - et en l'absence d'une *significatio rerum* absolument universelle, c'est-à-dire de la nomination d'une chose ou d'une collection de choses vraiment universelle, c'est seulement sur la base de l'intellection engendrée par « homme » que je peux savoir si le concept impliqué exige ou exclut tel autre concept : en l'occurrence, bien que « nullus homo est lapis » soit vrai, le concept « être homme » ni n'exige ni n'exclut le concept « être

[1] Qu'on peut traduire par « il est faux que tout homme soit animal » où c'est le *dictum* qui est nié, avec *negatio praeposita* (non [tout homme est animal]), et non *negatio interposita* (quelque homme [n'est pas animal]) où seul le prédicat est nié et où le sujet (« aliquis homo ») reste affirmé. Boèce ne fait pas cette distinction.

pierre ». La *significatio rerum* ne peut permettre de déterminer si une hypothétique simple est vraie ou non ; par contre, c'est elle qui permet de déterminer la valeur de vérité des catégoriques correspondantes. « Esse hominem » exige « esse animal » y compris dans le cas où, aucun homme n'existant, « non aliquis homo est animal » est vrai. Autrement dit, une catégorique affirmative suppose un engagement existentiel (au sens large, au sens où « sessio » existe et non « chimère ») concernant la *res* nommée par le terme-sujet que ne suppose par une hypothétique simple. Et dans le carré logique des propositions catégoriques, ce qui change ce n'est pas la *significatio intellectus* mais la *significatio rerum* du terme-sujet au sens où, pour Abélard, l'affirmative universelle ou l'affirmative particulière présuppose un engagement existentiel quant aux *res* nommées par le terme sujet : aucun homme n'existant, « si est homo, est animal » est vrai et « omnis (ou aliquis) homo est animal » est faux : donc il n'est pas impossible que soit également vrais « si est homo, est animal » et « nullus homo est animal ». Il est, donc, indispensable de distinguer entre la *significatio intellectus* qui demeure invariante et indépendante de la valeur de vérité des catégoriques dont le nom en question est partie et la *significatio rerum* qui varie avec la valeur de vérité des catégoriques correspondantes: « Rerum quippe significatio transitoria est, intellectus vero permanens. » On a vu que cette variabilité n'est pas nécessairement empirique – les catégoriques où « numerus » ou « sessio » sont prédiquées de plusieurs sont vraies, bien qu'Abélard n'admettent pas l'existence empirique des *res* nommées par ces prédicats. Ce qu'il faut retenir, c'est que la signification extensionnelle des noms est relative à la vérité des propositions catégoriques où elles sont prédiquées. Même si « duo » et « tres » ne désignent aucune *essentia,* la proposition « deux et trois sont des nombres » est vraie et il est donc vrai que le nom « numerus » a une extension plurale ; même chose pour « sessio ». Le point central est le suivant : la *significatio rerum* suppose un engagement existentiel (au sens large) quant à l'extension nommée - au sens où à la différence de la chimère ou du centaure de la fable, le nombre « 2 » ou la station assise de Socrate existent - que ne suppose pas la *significatio intellectus.* Les hypothétiques simples engage l'ontologie aporétique des statuts, mais non l'ontologie des *res nominatae.* Ce point est absolument central dans la sémantique d'Abélard et est maintenu par lui avec une particulière conséquence d'un bout à l'autre de son œuvre. Le terme « possible » engendre une intellection : maintenant, il n'y a pas de *res* une ou plurale nommée par ce terme, choses constituant

l'extension complémentaire de celle de « impossible : « possible » n'est pas un universel. On ne peut pas fixer la *significatio rerum* d'un prédicat conceptuel – sa signification extensionnelle, donc – sur la seule base de la *significatio intellectus,* de sa signification intensionnelle, donc. La *significatio rerum* nécessite d'être *exhibée* dans une proposition catégorique *vraie*, ce qui n'est pas le cas de la *significatio intellectus* qui n'est pas du tout affectée par la valeur de vérité des propositions catégoriques où le terme correspondant est construit. Cela fait une vraie différence entre les deux types de signification ! On comprend que leur confusion engage une confusion entre grammaire et logique, ou entre langage et théorie : la proposition « homo est lapis » est syntaxiquement acceptable et engendre une intellection parfaite – « Coniunctio itaque constructionis totiens bona est, quotiens perfectam demonstrat sententiam, sive ita sit sive non ». La valeur de vérité de la proposition n'affecte pas la *significatio intellectus.* Par contre, du point de vue de la *significatio rerum,* le fait est qu'on ne peut trouver aucun homme dont « esse lapidem » soit vrai et qu'en ce sens « lapis » n'est pas prédicable de « homo » : « Praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et ad veritatem status earum demonstrandam»[1]. Et, il faut se souvenir que « homo est lapis » n'est pas faux au niveau de la *significatio intellectus :* il est faux que « esse hominem » engendre l'intellection de la négation de tous les statuts incompatibles avec l'être homme – l'intellection engendrée serait infinie. De là « esse hominem » ne contient pas « non esse lapidem » et, donc, sur la base de la seule intellection engendrée par « esse hominem », on ne peut pas exclure « esse lapidem » (raison pour laquelle « si est homo, non est lapis » est une hypothétique *sine constantiis* fausse). Rappelons-le : les seules propositions dont la valeur de vérité est discernable sur le seul plan de la *significatio intellectus* sont les hypothétiques simples qui posent dans l'antécédent un certain statut définitionnel d'objet et dans le conséquent tel des caractères constitutifs et *positifs* de ce statut définitionnel. Autrement dit, la *significatio intellectus* ne suffit à discerner que l'inférence entre un statut définitionnel et les caractères constitutifs (positifs) de ce statut : ces propositions qui ne sont pas vraies par leur forme – comme c'est le cas du syllogisme – sont, comme la *forma syllogismi,* « éternellement vraies ». Toutes les autres propositions dépendent pour leur vérité de la *significatio rerum* des termes construits et seule l'inférence syllogistique entre elles peut être nécessaire. Autrement dit, toutes les autres supposent un

[1] LI, éd. Geyer, p. 17^{12-28}.

engagement existentiel – au sens large – quant à l'extension visée que, seules, les hypothétiques simples par *locus a specie* ne supposent pas. Ce que veut dire Abélard, c'est que la différence centrale entre la *significatio rerum* et la *significatio intellectus* est que la première engage existentiellement quant à la chose nommée (une ou plurale), ce qui n'est jamais le cas pour la *significatio intellectus* (qui engage « seulement » le discernement d'un certain contenu intensionnel). Du point de vue des contradictions auxquelles conduit un principe de compréhension absolument universel (qui interprète extensionnellement toute signification intensionnelle) on ne peut que donner raison à Abélard, dès l'instant où il précise bien qu'il admet pour la connaissance et en logique l'existence d'entités – comme une position ou un nombre – dont il n'admet pas, par ailleurs l'existence empirique. En ce sens, la millionème fraction de Pi existe et le centaure de la fable n'existe toujours pas. Si on cherche ce qu'il y a de fondamental dans la distinction entre une *significatio intellectus* qui n'engage pas existentiellement quant à l'extension nommée et une *significatio rerum* qui, elle, engage existentiellement, c'est le souci d'éviter de poser un *res una sive multiplex* éminemment universelle, coextensive avec la modalité du possible, soit l'extension complémentaire de celle, vide, de « impossible ». Il s'agit d'éviter de poser ce qu'on appelle aujourd'hui un principe de compréhension universel (qui pose que tout concept a pour extension un objet ou un ensemble d'objets). Si l'on pouvait interpréter en terme de *significatio rerum* tout le domaine du possible – soit le domaine de vérité d'une hypothétique *nécessaire* – la distinction entre *significatio rerum* et *significatio intellectus* serait secondaire dans le propos d'Abélard et celui-ci admettrait qu'un prédicat acceptable syntaxiquement comme universel et dont la pluralité extensionnelle est purement virtuelle (inexistante) soit – comme l'admet Boèce – un universel et un nom d'espèce. On a compris qu'Abélard n'admet pas cela. Il en résulte tout ce réseau de thèses qui repose sur le caractère *in fine* irréductible (pour notre connaissance) de la distinction entre *significatio rerum* - significatio extensionnelle - et *significatio intellectus* - signification intensionnelle. Nous soutenons que ce qui conduit Abélard à poser comme irréductible cette distinction, ce n'est pas la critique du réalisme, mais la critique du logicisme de Boèce : l'ineffectivité de la construction boécienne. Le principe posé par Abélard est un principe étonnament moderne (compte-tenu de ce que nous savons aujourd'hui) : toute signification intensionnelle nécessaire à la connaissance n'est pas interprétable extensionnellemnt, soit,

finalement, le rejet d'un principe de compréhension universel. En particulier le complémentaire absolu de l'ensemble vide - la collection de toutes choses - ne constitue pas un ensemble (un objet extensionnel) : « possibile » n'est pas un universel. Ce fait a un sens profond et on peut penser qu'Abélard avait suffisament réfléchi sur la différence entre une intelligence omnisciente et celle qui peut être engagée dans une interprétation un tant soit peu effective de la logique d'Aristote pour saisir l'importance de ce point[1]. Abélard le dit très clairement dans ses Gloses sur le *Peri ermeneias :*

> En effet, les choses sujettes ayant été détruites, si quelqu'un profère ce nom « rose » ou ce nom « lys », *bien qu'ils ne tiennent plus désormais la signification des choses qu'ils nommaient*, la signification des intellections n'est pas vide, parce que, que la chose soit ou qu'elle ne soit pas, des intellections sont toujours constituées[2].

On ne peut pas être plus clair : la signification extensionnelle des noms nécessite un engagement existentiel quant aux objets nommés. Je peux m'engager sur l'existence de la millionième fraction de Pi, mais je ne suis pas prêt à m'engager sur l'existence du centaure de la fable. Compte-tenu du caractère contingent, éminement variable de l'existant, la *significatio intellectus* a une permanence que n'a pas la *significatio rerum* : « De là, les noms peuvent toujours rendre une proposition et ils peuvent toujours être dits significatifs, quant à la conception de l'esprit, mais non quant à la nomination de choses »[3]. Aucun lys n'existant et donc alors que « tout lys est une fleur » est une catégorique fausse, « si est lilium, est flor » est une proposition vraie. La *significatio rerum* engage existentiellement quant à l'extension nommée, ce qui n'est pas le cas de la *significatio intellectus.* L'extension nommée doit pouvoir être posée comme existante. C'est pourquoi « phoenix » n'est pas - en logique, sinon en grammaire - un universel : l'extension plurale dont est prédicable « phoenix » est un pur possible et si une pure virtualité engage existentiellement, alors l'intellection engendrée

---

[1] Et on sait que c'est l'adoption non réfléchie d'un tel principe de compréhension qui confronte la théorie frégéenne, parfaitement correcte par ailleurs, a un sérieux problème de consistance. L' « avantage » d'Abélard sur Frege, c'est qu'au XIIe siècle on fait beaucoup de théologie, en distinguant *Intelligentia divina* et *ratio humana.*

[2] Cf, LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 309^{5-8} : « Destructis enim rebus subiectis, si quis hoc nomen proferat 'rosa' vel 'lilium', licet rerum quas nominabat, significationem iam non teneat, significatio intellectuum non vacuatur, quia sive res sit, sive non, intellectus semper constituuntur. »

[3] Cf, LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 309^{8-11} : « Unde semper propositionem reddere possunt et semper quantum ad animi conceptionem, non quantum ad nominationem rerum significativa dici possunt. »

par « possible » engage existentiellement : « possible » est un universel. Quelle est la *res nominata* ? Comment commencer par nier l'existence de la collection des hommes ou des animaux pour finalement admettre – implicitement ou non - la collection de toutes choses, la collection complémentaire de celle de « impossible » ? De même, pour Abélard, comme on l'a vu, la diversité catégorielle de l'être est catégorique ; elle se constate et ne peut être posée comme ayant valeur sur tout le possible. Pour constater que la nature des choses n'autorise ni plus ni moins que dix catégories possibles, donc, pour poser que cette division est la seule possible, il faudrait disposer d'une intellection de l'extension exactement coextensive à celle de « impossible » : une extension vraiment universelle. Ce qui vaut pour le genre « animal », vaut a fortiori pour la *res una sive multiplex* nommée dans ce cas. Boèce a montré qu'une telle extension ne peut pas sans sui-participation ou régression infinie être posée comme existante.

De là, on comprend que la distinction entre *significatio rerum* et *significatio intellectus* est *structurelle*. Par exemple, on ne peut concevoir la *significatio intellectus* comme une *significatio rerum* potentielle ou virtuelle. Si c'était le cas, « phoenix » serait un universel, mais les *modalités* de la connaissance, « possible » ou « nécessaire », du coup, le seraient aussi. Nous pourrions interpréter en termes de *res* le sujet de la modalité « vrai sur tout le possible » ou « nécessaire » : « possible » et « nécessaire » seraient des universaux. Quelle est la *res* (ou la *collectio rerum*) nommée par « tout le possible », soit l'opposé complémentaire de « impossible » ? Est-il possible de poser une telle *res* ou une telle *collectio rerum* sans poser une objet extensionnel qui participe de lui-même ou qui n'est atteint qu'au terme exhaustif d'un régression infinie ? Il semble que non. Et c'est bien ce qu'il y a de solide dans l'aporie de l'universel. Donc, la distinction entre *significatio rerum* et *significatio intellectus* n'est pas absolument réductible : elle est, pour notre connaissance structurelle. Et c'est tellement le cas pour Abélard, que c'est cette distinction qui va organiser entièrement toutes les réponses qu'il propose au questionnaire de Porphyre.

III

. Les réponses d'Abélard au questionnaire de Porphyre.

Le questionnaire de Porphyre est fondé sur une opposition entre *res* et *intellectus.* On demande si le sujet des universaux génériques ou spécifiques « sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus sunt posita » : autrement dit, on demande si le sujet de l'universel définitionnel doit être situé *in re* ou *in intellectu solo.* L'alternative se fait entre les opposés : « esse in re » et « esse in intellectu solo » sont des prédicats opposés et contraires. Retenons que, conformément au carré logique des propositions, les propositions où ces prédicats sont construits ne peuvent être vraies ensemble. Soit le sujet de l'universel *subsistit* soit le sujet de l'universel est posé *in intellectu solo* : l'alternative est exclusive. Le *locus* est *ab oppositis,* soit quelque chose comme : « si genus est in re, non est in intellectu solo » et « si genus est in intellectu solo, non est in re » : *ab immediatis oppositis*. Il en va de même pour les deux autres questions. Admettant que le sujet de l'universel subsiste *in re* et non *in intellectu solo* comme la chimère, alors de deux choses l'une : ou ce sujet est « corporel » ou ce sujet est « incorporel ». La disjonction se fait encore de manière exclusive : les deux termes de l'alternative sont contraires et ne peuvent être vrais ensemble du même – aucune chose ne peut être à fois matérielle (corporelle) et immatérielle (incorporelle). Pour la dernière alternative, c'est la même chose : étant admis que le sujet de l'universel subsiste *in re,* on demande si ce sujet subsiste séparé du sensible ou joint au sensible et en dépendance avec lui. Là encore, l'alternative est exclusive : elle se fait, comme le note Abélard, *inter opposita.* Le propre de prédicats opposés, c'est qu'ils ne peuvent être vrais ensemble du même sujet. C'est aussi la caractéristique propre des propositisions catégoriques contraires : elles peuvent être fausses ensemble, mais ne peuvent être vraies ensemble. Pourquoi insistons-nous sur ce point ? Parce qu'Abélard affirme qu'il a trouvé le moyen de faire basculer les propositions de contraires dans les questions en subcontraires dans les réponses. Les propositions subcontraires se comportent, comme on sait, à l'inverse des propositions contraires : elles ne peuvent être fausses ensemble, mais peuvent être vraies ensembles. Ceci est la structure logique de la stratégie de réponse choisie par Abélard au questionnaire de Porphyre : les propositions sont formulées « per opposita » - elles sont formulées comme contraires dans les questions : elles ne peuvent vraies ensembles. Les mêmes propositions sont formulées comme subcontraires, c'est-à-dire

comme vraies ensemble, dans les réponses. Et c'est ce que permet l'attribution du sujet de l'universalité au *sermo*.

Les trois alternatives sont les suivantes :

. Le sujet du genre subsiste *in re/* le sujet du genre subsiste *in intellectu solo*.

Si on admet l'alternative de gauche, reste à dénouer les deux autres alternatives.

. Le sujet du genre est matériel (« corporel ») / le sujet du genre est immatériel (« incorporel »).

. Le sujet du genre subsiste séparé du sensible/ le sujet du genre subsiste joint au sensible et en rapport avec lui.

Les alternatives se font, comme on le constate, *per opposita.* Elles sont contraires : elles disent plus que la simple contradiction (l'opposée de « le genre subsiste *in re* » dit plus que « il est faux que le genre subsiste *in re »).* Entendons qu'elles ne peuvent être vraies ensemble du même sujet – le sujet du genre. Et c'est ce que note Abélard :

> […] membra divisionis quam quaerens per oposita fieri intendebat […][1].

Celui qui formule les questions comprend les termes des alternatives comme opposés, ce qui signifie qu'ils ne peuvent pas être vrais ensemble. Il faut donc choisir : *décider* le questionnaire. Et c'est ce que fait Boèce en posant pour la première réponse que le sujet qui est universel dans l'intellection est le même qui est singulier *in re :* donc, le sujet de l'*animalitas* « subsiste » et - réponses *per opposita* aux deux autres questions -, il subsiste à titre de propriété singulière à la fois 1) immatérielle et 2) jointe et dépendante des réalités sensibles et matérielles. Boèce répond « per opposita » : il décide le questionnaire et pose que « omnis quaestio dissoluta est ». Et la théorie du sujet unique lui permet de le faire sans rien poser *in re* qui subsiste commun à plusieurs ou universel, Boèce ayant exclu l'existence d'une telle entité (commune à plusieurs ou universelle) dans la formulation de l'aporie. Ockham, dans le sens opposé, répond lui aussi *per opposita* : « les genres et les espèces sont *seulement dans l'intellect,* car ce ne sont que des intentions ou des concepts formés par l'intellect exprimant les essences des choses et les *signifiant* »[2]. De même, ils sont incorporels et séparés du sensible. Guillaume d'Ockham peut choisir l'alternative de droite parce que les concepts sont des signes qui, à la différence de l'intellection de la chimère, ont un signifié

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 525^{25-26}.

[2] Guillaume d'Ockham, *Summa logicae,* I, 14. Cf. A. de Libera, *La Querelle des universaux,* 1996, p. 291-292.

réel : telle chose singulière. Guillaume peut ainsi éviter de poser *in re* une *natura incorporea* singulière – comme le fait Boèce – et éviter de ce fait la réification des concepts qui caractérise la théorie boécienne, sans priver pour autant l'intellection de l'universel de tout fondement *in re*. Mais cela suppose qu'on puisse réduire les concepts à des signes (et non à ce que signifient des signes). Et, on comprend qu'au fond cela n'est possible que si on peut poser comme intégralement réductible l'un à l'autre les deux modes de signification distingués par Abélard : il faut que tout « l'être » du concept puisse se résorber dans l' « être » d'un signe, c'est-à-dire d'une pure fonction d'indication, finalement de déixis : « Il y a ce qui est naturellement universel, c'est-à-dire naturellement signe prédicable de plusieurs choses, par exemple, toutes proportions gardées, au sens où : la fumée signifie naturellement le feu ; le gémissement du malade, sa douleur ; le rire une joie intérieure»[1]. Il faut supposer – idéalement – cette réductibilité de tout le contenu conceptuel de l'universel au corrélat d'un pur acte d'indication si l'on veut poser que le concept n'est rien d'autre qu'un pur signe. C'est une possibilité problématique. Quoi qu'il en soit, la réinterpréation de l'*intellectus* sur le modèle de la *vox,* à travers le concept de signe, est étrangère au XIIe siècle. On vient de le voir : pour Abélard seuls les *sermones* signifient et ils signifient doublement : des *res* et des *intellectus*. Les intellections sont signifiées et non signifiantes. La réinterpréation des *intellectus* comme signifiants est une modification structurelle du triangle sémantique boécien qui est étrangère à l'*aetas boetiana.* Il est vrai, cependant, que Boèce dit, parfois, que les *intellectus* sont *significatifs* (« Intellectus vero ipsi nihil aliud nisi rerum significativi sunt »[2]). Il semble ainsi que, pour Boèce, les *voces* soient directement significatives des *intellectus* qu'elles engendrent et indirectement significatives des *res* conçues et signifiées par les *intellectus.* Abélard nie – on le verra – que l'universel engendre l'intellection d'une *res*. Et c'est Abélard qui oppose les deux significations de l'universel en signification intensionnelle (la *significatio stricte accepta :* la pensée engendrée par l'audition du nom) et signification extensionnelle (la *significatio large accepta* ou *nominatio*) et cela au sens où l'universel « homme » n'engendre pas l'intellection de ce qu'il nomme (Socrate). Mais même si on peut fonder dans le texte boécien une extension du schème de la signification aux *intellectus* (qui sont, dit Boèce, « rerum

[1] Guillaume d'Ockham, *Summa logicae,* I, 14. Cf. A. de Libera, *La Querelle des universaux,* 1996, p. 291-292.
[2] *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* P.L. t. 64, col. 404C.

significativi »), il est clair que Boèce, comme aucun de ses commentateurs du douzième siècle, n'en tire la thèse générale qui assimile les concepts à des signes mentaux. Par exemple, Ockham pose que « les genres et les espèces sont seulement dans l'intellect » : cette thèse n'est soutenue par personne au douzième siècle, parce qu'en l'absence d'une assimilation du concept à un signe mental, elle semble impliquer (dans le contexte boécien) que les intellections des genres ou des espèces sont tout aussi vaines que celle de la chimère ; si les genres et les espèces sont seulement dans l'intellect, alors ce sont des « opiniones vanae et cassae ». Autrement dit, la thèse qui pose que le concept est un signe naturel et mental n'est pas conçue du tout et, personne ne voit comment soutenir que l'universel est « in intellectu solo » sans en faire une chimère. La signification reste bien, au douzième siècle, malgré quelques textes ambigus de Boèce, le seul apanage des *voces,* une signification double, pour Abélard, de *res* et d'*intellectus.* Ce que nous voudrions montrer maintenant, c'est que cette dualité de signification des noms est la raison pour laquelle Abélard attribue l'universalité au *nomen* ou au *sermo.* Autrement dit, nous voulons soutenir que l'attribution des universaux au seul *nomen* perd toute sa signification philosophique et sa valeur de solution, si l'on fait abstraction de la théorie de la double signification des noms.

Dans le triangle sémantique du *Peri ermeneias,* nous avons trois entités : la *res,* l'*intellectus* et la *vox.* Dans le questionnaire de l'*Isagogê*, nous avons seulement deux entités : la *res* et l'*intellectus.* Abélard a interprété le triangle sémantique du *Peri ermeneias* comme posant que la *vox* – c'est-à-dire le *sermo* ou le *nomen* universels – est doublement signifiante : des choses nommées et des intellections engendrées. De là, le *sermo* intervient en tiers par rapport à la *res* qu'il nomme et à l'*intellectus* qu'il engendre : « […] iam praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio. Quod etsi auctoritas non habet, rationi tamen non est adversum »[1]. Dans le questionnaire, on parle, en les opposant, de l' « esse in re » et de l' « esse in intellectu solo ». Le propre du *sermo* universel est de se situer à l'intersection des choses nommées et des intellections engendrées. Autrement dit, si les questions sont formulées « per opposita », il n'est pas nécessaire que les réponses le soient aussi. Cela n'est pas nécessaire, à condition que le sujet du genre ne soit attribué ni à la *res,* ni à l'*intellectus,* mais à la *vox ut vox* ou au *sermo.* La réponse

[1] LI, éd. Geyer, p. 24^{29-31} : « […] désormais, outre la chose et l'intellection, intervient en tiers la signification des noms, ce qui, même si l'autorité ne le soutient pas, n'est pas, cependant, contraire à la raison. »

d'Abélard est que l'universel doit n'être attribué ni à la *res* (Boèce), ni à l'intellection seule (Ockham), mais à la *vox*. On demande si le sujet du genre est *in re* ou *in intellectu solo*. La question est formulée « per opposita » et demande, donc, un choix. Boèce choisit le premier terme de l'alternative, Ockham le second. Abélard a une toute autre stratégie :

> Il faut savoir que les questions de ce genre sont faites par ceux qui doutent de la désignation des choses : ce doute, ils l'ont conçu en raison des manières de s'exprimer des philosophes, comme «l'animal est un genre » ou « l'animal est en plusieurs » ou « l'homme est universel », ou «l'homme est une espèce », recevant ces noms « animal » et « homme » dans leur signification propre et habituelle[1], et ignorant que les philosophes ont transposé ces noms pour qu'ils se signifient eux-mêmes dans ce sens : « animal est genre », c'est-à-dire « cette expression signifiante « animal », ou ce nom « animal », est genre »[2].

Autrement dit, ceux qui s'interrogent se demandent quelle chose est nommée dans la proposition « animal est genre » : une chose qui subsiste *in re* ou une chose qui subsiste *in intellectu solo* ? Ce que soutient Abélard, c'est que dans les propositions « animal est genre » ou « animal est universel », le sujet syntaxique n'est pas le nom universel « animal », avec sa signification habituelle, mais un *nom propre* « hic sermo « animal » » qui ne nomme pas *indiscrete* un chose qui a le statut « esse animal », mais nomme la signification, en effet générique et universelle, du nom « animal ». En termes modernes, « animal est genre » est faux, et « *« animal »* est genre » est vrai. Autrement dit dans « animal est genus », le nom « animal » est seulement *cité* et n'est pas utilisé pour signifier la *res* qui a l'être-animal[3], c'est-à-dire n'est pas pris « in use », dans sa signification habituelle : il se signifie lui-même (« haec nomina ad se ipsa significanda transtulisse »). Ici on n'énonce rien de la *res* qui est animal, mais on parle de la signification du *nomen* « animal » tel qu'il est vrai que cette signification est générique et universelle. La distinction que fait ici Abélard n'a rien de proprement nominaliste. Frege, par exemple, fait exactement la

[1] Qui est de nommer *indiscrete* une *res quae est animal.*

[2] LNPS, éd.Geyer, p. 525^{15-22} : « Sciendum est huiusmodi quaestiones a dubitantibus in designatione rerum fieri, in quam dubitationem ex locutionibus philosophorum inciderunt, quae huiusmodi fuerunt : animal est genus, animal est in pluribus, homo est universale, homo est species, accipientes haec nomina, 'animal' et 'homo'in propria et usitata significatione, ignorantes philosophos haec nomina ad se ipsa significanda transtulisse in hoc sensu : animal est genus, idest hic sermo 'animal' vel hoc nomen 'animal' est genus. »

[3] Qui évidemment n'est ni genre ni universelle.

même. En termes modernes, Abélard dit que dans (A) « animal est homo » et dans (B) « « animal » est genus », - deux catégoriques vraies - la dénotation de « animal » n'est pas la même : en (A), « animal » est utilisé dans sa signification habituelle et le terme-sujet est posé pour dénoter la chose dont voulons délibérer et on dit d'une *res quae est animal* qu'elle est homme. En (B), le sujet est un nom propre : *hic sermo* « animal » ; « animal » est cité et le sujet est la signification de ce « sermo », en effet universelle et générique. Abélard a évidemment raison, quelle que soit le contexte – nominaliste ou réaliste – de la théorie soutenue : c'est une question strictement logique et sémantique ; en (A) et en (B) le sujet syntaxique *n'est pas le même* – dans un cas (en (A)), c'est un universel et il nomme *indiscrete* ou la *res* « a », ou la *res* « b » ou la *res* « c » ou etc… qui ont, chacune, le statut «être un animal », et dans l'autre (en (B)), c'est un nom propre (« hic sermo ») et ce nom propre nomme la signification propre du nom que l'on cite (« « animal » est genus ») sans l'utiliser. Maintenant, si on mesure ce transfert - c'est-à-dire si on mesure que le sujet réel dans « animal est genus » n'est pas une chose mais un nom et sa portée signifiante, en distinguant « animal est genus » qui est faux et « [hic sermo] « animal » est genus » qui est vrai - , alors *il n'est plus nécessaire* de répondre *per opposita* au questionnaire de Porphyre :

> En revanche, celui qui parle en connaissance de cause et connaît les transferts dont sont coutumiers les auteurs, […] soutient que les membres de la division dont l'interrogateur voulait qu'ils soient exposées comme opposés *ne sont pas opposés*, les mots étant compris autrement dans la discussion que l'interrogateur [les comprend] dans sa recherche […][1].

Donc, une fois le transfert sémantique décelé, l'auteur des réponses (Abélard, donc) « membra divisionis […] non esse opposita asserit ». Les deux propositions de chacune des trois alternatives sont vraies ensemble : « non esse opposita ». Le genre est à la fois *in re* et *in intellectu solo.* En effet, l'universel est un *sermo* qui par l'intellection qu'il engendre est *in intellectu solo* et par ce qu'il nomme est *in re.* L'attribution de l'universel au *nomen* permet de faire basculer les alternatives de contraires *in inquisitione* en subcontraires *in discussione*: elles sont vraies ensemble.

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 525^{23-28} : « Qui vero ad doctrinam loquitur et translationes quibus usi sunt auctores, cognoscit, […] membra divisionis quam quaerens per opposita fieri intendebat, quodammodo non esse opposita asserit, verbis tamen aliter acceptis in discussione quam ille in inquisitione […]. »

Autrement dit, Abélard choisit de ne pas décider le questionnaire - de ne pas répondre « per opposita » - et c'est ce que permet l'attribution au *sermo* de l'universalité. En effet, on l'a compris, les deux autres attributions possibles sont toutes les deux fausses. Il est faux que le genre *subsistit in re* mais il est faux aussi que le genre soit « in intellectu solo ». La première alternative est fausse parce que toutes les interprétations de la théorie du sujet unique – c'est-à-dire les trois théories des *reales* – sont intenables : non seulement comme le soutiennent Boèce et les *reales,* il n'y a pas *in re* de chose une ou multiple universelle, mais en plus - contrairement, cette fois, à ce que Boèce et les *reales* soutiennent également - le sujet de l'universalité, le genre, n'est pas réductible au sujet de la singularité, c'est-à-dire soit à l'animal socratique - informé de toutes les différences qui le singularisent ou dépouillé de toutes ces différences et rendu ainsi « essentialiter » commun, soit à l'animal Socrate - conemblable avec tous les autres individus du même genre par son animalité singulière et dissemblables de ces mêmes individus par sa Socratité singulière. La proposition « genus [animalitas] subsistit in re » est, si le transfert n'est pas mesuré, fausse. Mais, la proposition « genus est in intellectu solo » est également fausse. On a vu, dans quelles conditions Abélard admet qu'elle soit vraie : cette proposition est vraie si et seulement si l'intellection en question n'est pas notre intellection mais celle d'un intelligence créatrice. Mais s'il s'agit de notre intellection – et c'est d'elle dont il est question dans la logique d'Aristote – il est faux que le genre subsiste dans l'intellection seule : le sujet du genre n'est pas réductible à une *res* – singulière ou universelle peu importe – subsistant hors de l'esprit et il est faux que le genre subsiste *in re* mais il est faux *aussi* que le genre soit réductible à une chose subsistant seulement dans l'esprit ; clairement le genre n'est pas réductible à une libre construction de notre esprit comme c'est le cas du centaure de la fable. Il est faux que le genre soit une pure construction mentale. Donc, si le transfert n'est pas mesuré, les deux alternatives sont fausses toutes les deux. Il est faux que le genre *subsitit in re* et il est faux que le genre *subsistit in [nostro] intellectu solo.* Par contre, si le transfert est mesuré, c'est-à-dire si le sujet n'est pas une « res nominata » mais le *sermo* lui-même, dans sa double signification de *res* et d'*intellectus,* alors les deux propositions de contraires et fausses ensemble basculent en subcontraires et vraies ensemble. Il faut ainsi contextualiser le slogan « universale est nomen » : ce slogan permet de ne pas décider le questionnaire de Porphyre, en autorisant de tenir les alternatives, que Porphyre formule comme opposées (contraires),

comme, à l'inverse, subcontraires et vraies ensemble. On voit ainsi tout le paradoxe qu'il y a faire de ce slogan le point de départ d'un programme nominaliste. S'il y a bien quelque chose qui est commun aux différentes théories sur le nominalisme desquelles tout le monde s'accorde, c'est bien de décider le questionnaire de Porphyre – soit le statut des universaux – et de le décider du côté des intellections seules : c'est ce que fait Ockham, en particulier et c'est ce qui est attendu de toute théorie nominaliste conséquente. Dans le contexte boécien des commentaires de l'*Isagogê* et du *Peri ermeneias,* l'attribution de l'universalité au seul *sermo* permet *de ne pas décider* le questionnaire de Porphyre et c'est à cela que sert l'attribution de l'universalité, non à la *res,* non à l'*intellectus,* mais au seul *nomen.* Maintenant, si on sépare cette attribution, de la sémantique du nom, propre à Abélard, c'est-à-dire de la double signification des noms – de *res,* d'*intellectus* – le slogan « universale est nomen » perd tout son sens et risque d'être investi d'intentions largement anachroniques et plus propres à Ockham qu'à Abélard. Le point central est qu'Abélard refuse de répondre *per opposita* au questionnaire de Porphyre : « membra divisionis quam quaerens per opposita fieri intendebat, [qui ad doctrinam loquitur] quodammodo non esse opposita *asserit* » - c'est cela son originalité propre et l'attribution de l'universalité au *nomen* n'anticipe en rien sur la thèse - authentiquement nominaliste - du concept-signe mais permet de répondre au questionnaire *sans* le décider, en faisant basculer les alternatives de contraires dans les questions en subcontraires dans les réponses.

Par exemple, c'est *exactement* la même stratégie argumentative – dans sa structure logique – qui est utilisée par Kant dans la résolution des antinomies de la dialectique transcendantale, au point que le rapprochement peut éclairer le propos d'Abélard. Il n'est pas question, bien sûr, de voir une anticipation quelconque par Abélard de la dialectique transcendantale de Kant. Ce serait évidemment faux et, de plus, peu intéressant : une telle anticipation ne nous apprendrait rien ni sur Kant dont Abélard n'est évidemment pas une source, ni sur Abélard qui écrit dans un contexte épistémologique structurellement différent de celui marqué par une révolution scientifique au dix-septième siècle qui bouleverse en profondeur tous les enjeux philosophiques : Kant, indépendamment de cette révolution scientifique (qui institue une physique mathématique), est, à notre sens, inintelligible (et inanticipable). Par contre, il y a chez Kant une intention critique et une mise en question du logicisme de la tradition leibnizienne (c'est-à-dire d'une certaine compréhension « logiciste » de la

révolution scientifique en cours au dix-septième siècle) qui comme tel – comme critique d'une forme de logicisme – peut nous aider à comprendre quelque chose d'important, s'agissant du douzième siècle, dans la pensée d'Abélard. Il y a, face à l'aporie de l'universel, et, comme on le verra, à l'aporie de l'éthique, dont Boèce pose qu'elle peut être résolue sur le modèle de la première, une parenté au niveau de la forme argumentative avec le traitement par Kant des grandes apories qui fondent, de manière beaucoup plus précise et plus contrôlable, la connaissance mathématique et physique. On sait qu'il y a quatre antinomies cosmologiques qui ont en commun d'être fondées sur l'antagonisme entre le fini et l'infini. La résolution proposée par Kant, comme on sait, consiste à montrer que les alternatives ne sont contradictoires qu'en apparence : en réalité, pour les deux premières antinomies (les antinomies mathématiques) les alternatives sont contraires (et non contradictoires) et sont, donc, susceptibles d'être fausses ensembles (ce qui est le cas, selon Kant) ; pour les deux dernières (les antinomies dynamiques, c'est-à-dire celles touchant au fondement de la physique), les alternatives sont subcontraires (et non contradictoires) : aussi sont-elles susceptibles d'être vraies ensemble (ce qui est le cas, toujours selon Kant). Dans tous les cas, la résolution consiste à distinguer entre la chose en soi (intelligible) et le phénomène (empirique). Par exemple, les antinomies dynamiques ne sont contradictoires que si elles sont prises dans le même sens ; mais, il est possible de prendre ces propositions dans un sens différent – la première s'en tenant à la donnée phénoménale de l'expérience et la seconde supposant un caractère intelligible qui outrepasse cette donnée. Pour décider contradictoirement les antinomies, il faudrait, dit Kant, que nous ayons accès à la chose en soi, c'est-à-dire au réel comme totalité absolue :

> Quand deux jugements opposés l'un à l'autre supposent une condition irrecevable, ils tombent alors tous deux malgré leur opposition (qui toutefois n'est pas une contradiction proprement dite), puisque tombe la condition qui devrait seule donner de la valeur à chacun d'eux[1].

Regardons maintenant ce que fait Abélard : il pose que, si le transfert de la *res* au *nomen* n'est pas mesuré, les « membra divisionis » sont faux ensemble (le genre ne subsiste pas *in re* et le genre ne subsiste pas, comme la chimère ou le centaure, *in intellectu solo*). Maintenant si la distinction est faite entre la *res* qui

[1] Kant, *Dialectique transcendantale, in Critique de la Raison pure,* trad. J.L. Delamarre et F. Marty, éd. de la Pleïade, p. 1116

existe « ex creatione naturae » et le *sermo* qui doit sa « nativité » à l'« institution des hommes », alors il est vrai que le genre par ce qu'il nomme est *in re* et par la pensée qu'il engendre est *in intellectu solo.* Et, cela n'est possible que si le *sermo* n'est pas pris dans le même sens dans les deux propositions subcontraires : dans la première on parle de la signification extensionnelle du genre et dans la seconde on parle de la signification intensionnelle du genre. On va voir qu'Abélard va arbitrer le débat entre Aristote et Platon dans ce cadre. Et les deux autres questions vont dans le même sens : par la signification extensionnelle du genre, celui-ci nomme des réalités corporelles, appartenant à l'expérience sensible, mais en tant qu'il engendre l'intellection d'une certaine nature, le genre signifie un *natura sive proprietas* qui n'est rien de matériel et de sensible et qui demeure immuable qu'il existe une *res* ou qu'il n'en existe aucune. Résumons : pour les trois questions, si le sujet du questionnaire est une *res* – c'est-à-dire si le transfert de la chose au nom n'est pas mesuré – les propositions opposées entre elles sont toutes fausses. On a la situation des antinomies « mathématiques ». Si - le transfert étant mesuré - le sujet du questionnaire est un *sermo* tel que le propre du *sermo* universel est d'être signifiant de *res* et d'*intellectus* et cela au sens où il ne signifie pas ce qu'il nomme, alors les propositions alternées de chacune des trois questions sont vraies ensemble – ce qui suppose que le sujet - le *sermo* - des propositions subcontraires entre elles ne soient pas pris dans le même sens : les propositions de gauche - celles qui vont du côté de la *res* - sont vraies lorsque le *sermo* est pris dans son sens extensionnel ; les propositions de droite - celles qui vont du côté de *l'intellectus* - sont vraies, lorsque le *sermo* est pris dans son sens intensionnel. Donc, si on distingue intension et extension, les alternatives peuvent être vraies ensemble. On a la situation des antinomies « dynamiques ». Les propositions alternées sont fausses ensemble si elles impliquent une détermination *absolue* de la séparation entre le domaine *in re* et le domaine *in intellectu (solo):* il est faux que le sujet du genre soit *in re* et il est faux que le sujet du genre soit *in intellectu solo.* Si le sujet du genre n'est pas une *res* mais un *sermo* tel que le propre du *sermo* universel est d'être à la fois significatif et de *res* et d'*intellectus,* alors il est vrai que le sujet du genre est *in re* (par sa signification extensionnelle) et il est vrai aussi que le sujet du genre est *in intellectu solo* (par sa signification intensionnelle). Ceci dit, Abélard ne distingue pas entre « phénomène » (la *res* d'Abélard est plus que cela (on va le vérifier)) et « noumène » et n'anticipe pas sur cette distinction. Différemment, Abélard distingue entre

significatio rerum (et *res numero discreta*) et *significatio intellectus* (et *status generalis vel specialis*). Mais, sur le plan strictement *formel,* Abélard adopte exactement la même stratégie argumentative que celle utilisée par Kant dans les antinomies de la raison pure. La seule explication possible à cette parenté est qu'Abélard pense que l'aporie de l'universel est *solide* dans la théorie logique étudiée (celle d'Aristote et qui est évidemment très loin de l'univers épistémologique qui intéresse Kant) : il n'est pas possible de décider *per opposita* le questionnaire. Il n'y a pas de solution démonstrative. L'aporie – pour autant que notre connaissance soit concernée – appartient à l'objectivité. Autrement dit, Abélard applique au questionnaire de Porphyre un mode de résolution qui convient à une antinomie, c'est-à-dire à une aporie qui, pour notre connaissance, est constitutive de l'objectivité.

Pour donner une réponse qui ait valeur démonstrative à la première question de Porphyre, il faudrait intelliger le sujet des universaux tel qu'il est *in re.* Il nous faudrait pour cela disposer d'une intellection intelligeant son objet tel qu'il est hors et indépendanmment de l'intellection et ainsi décider : ou *in re* on ne peut rien trouver qui soit genre ou espèce ou *in re* il y a quelque chose qui est genre ou espèce. La définition même d'une telle intellection semble se heurter aux mêmes difficultés que la définition d'une chose universelle : cette intellection est une intellection mais elle intellige son objet tel qu'il est indépendamment de toute intellection (puisqu'elle l'intellige tel qu'il est *in re,* soit indépendamment de l'intellection) ; de là, soit l'intellection obtenue n'est pas l'intellection recherchée puisqu'elle est elle-même comprise dans la totalité dont l'objet intelligé doit être indépendant et ainsi, il nous faut une intellection nouvelle et nous avons une régression infinie ; soit l'intellection obtenue est bien l'intellection recherchée et nous avons un objet réel (l'intellection en question) introduit par une définition qui fait référence dans son énoncé à une extension totale - « toutes les intellections » - dont *contre l'affirmation* l'objet nouvellement introduit est déjà membre : on a ainsi l'imprédicativité caractéristique d'un objet participant de sa propre extension. Autrement dit, il semble que pour répondre démonstrativement à la première question, il faille admettre l'existence du type d'objet – un objet obtenu au terme d'une régression infinie ou défini comme participant de lui-même – dont on a commencé par poser qu'il ne pouvait pas exister, ce qui justifiait précisément le questionnaire. De là, il semble que pour résoudre démonstrativement l'aporie de l'universel il soit nécessaire de recourir à une entité obtenue par

régression infinie ou définie comme participant d'elle-même. Il est bien clair que si on admet en logique une entité de ce genre, il est parfaitement vain et « frivole » - comme le dit parfois Abélard - de faire des difficultés pour admettre l'existence de l'ensemble des chats ou de l'ensemble des entiers... Abélard soutient qu'on ne peut trouver aucune intellection qui ne soit abstraite : il n'y a aucune intellection qui intellige son sujet tel que ce sujet est indépendament de toute intellection. L'outil démonstratif nécessaire à une décision quant à un départ absolu entre ce qui est *in re* et ce qui est *in intellectu solo,* une intellection, donc, qui soit capable de penser - de « voir » - comme de l'extérieur d'elle-même la séparation entre son domaine - le domaine intra-mental - et le domaine extra-mental, et, donc, de décider avec certitude ce que chacun des deux comprend, cette intellection proprement « mystique » - cet « excessus mentis » au sens propre - manque. Et Abélard distingue avec soin entre *intellectus* et *aexistimatio*. L'aporie est, donc, solide. Et Abélard pose que la détermination du fondement *in natura* des universaux linguistiques nécessaires à la science est proprement aporétique. On comprend qu'il faudrait pour lever absolument l'aporie que le locuteur puisse réfléchir lui-même intégralement les fondements de son propre langage : parvenir à une sorte de conscience de soi absolue, sans rien qui demeure irréductiblement « insu ». Cette intellection existe-t-elle ? Pour Abélard la détermination ontologique de la cause naturelle des universaux linguistiques nécessaires à la science (à la prédication *de subiecto*) est aporétique. Et Abélard en tient compte : le mode de réponse qu'Abélard utilise pour le questionnaire de Porphyre est bien celui qui convient à une antinomie.

Examinons en détail les différentes réponses proposées par Abélard aux trois questions de Porphyre dans le cadre que nous venons de définir.

D'abord, donc , la première. Nous avons pour la LI :

> C'est pourquoi la première de ces questions était : les genres et les espèces subsistent-ils, *c'est-à-dire signifient-ils* certaines choses existant réellement ou sont-ils placés dans l'intellection seule, etc., c'est-à-dire sont-ils placés dans une opinion vide sans corrélat réel, comme ces noms « chimère », « bouc-cerf », qui n'engendrent pas une intellection saine ?
>
> A quoi il faut répondre que, par une chose véritable, ils *signifient par leur nomination* des choses existant vraiment, à savoir les mêmes que [signifient] les noms singuliers, et qu'ils ne se

> trouvent en aucune façon placés dans une opinion vide ; et, cependant, d'une certaine manière, ils se tiennent dans l'intellection *seule,* nue et pure, comme on l'a déterminé[1].

Abélard répond alors aussitôt à quelqu'un lui objectant qu'il ne peut pas à la fois soutenir que le genre et l'espèce sont *in re* et *in intellectu solo* :

> Rien n'interdit que, si celui qui propose la question entend de telle manière certains mots [voces] en interrogeant, celui qui résout la question n'entende autrement ces mêmes mots en la résolvant – c'est comme si celui qui résout la question disait : « Tu demandes s'ils sont posés dans l'intellection seule, etc. Et cela tu peux l'entendre en un sens tel que ce soit vrai, comme nous l'avons déjà déterminé plus haut»[2].

Abélard, en effet, vient de préciser:

> De là, c'est à juste titre que l'intellection des universaux est dite « seule, nue et pure » : « seule », c'est-à-dire [indépendante de] de la sensation, parce qu'elle ne perçoit pas la chose comme sensible, « nue », quant à l'abstraction soit de toutes les formes soit de certaines, entièrement « pure » quant à la discrétion, parce qu'aucune chose, soit matière soit forme, n'est certifiée en elle, au sens où nous avons parlé plus haut d'une conception confuse[3].

Il s'agit ici de la signification intensionnelle du *sermo* universel. Cela suppose que « in intellectu solo » soit reçu dans un sens différent que celui qu'il a lorsqu'il signifie que l' *intellectus* est une *opinio cassa,* comme c'est le cas de l'intellection « vaine » de la chimère ou du bouc-cerf. Les deux intellections – celle de la chimère et celle de l'universel – diffèrent, en particulier, en cela qu'elles sont engendrées par deux noms dont l'un est *in re* par sa

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 27^{39}- p. 28^{6} : « Prima itaque huiusmodi erat, utrum genera et species subsistant, id est significent aliqua vere existantia, an sit posita in intellectu solo etc., id est sint posita in opinione cassa sine re, sicut haec nomina 'chimaera', 'hicocervus', quae sanam intelligentiam non generant. Ad quod respondendum est, qui re vera significant per nominationem res vere existentes, easdem scilicet quas singularia nomina, et nullo modo in opinione cassa sunt posita ; quodam tamen modo intellectu solo et nudo et puro, sicuti determinatum est, consistunt. »

[2] LI, éd. geyer, p. 28^{7-10} : « Nihil autem obest, si proponens quaestionem aliter quasdam voces accipiat in quaerendo, aliter qui solvit, in solvendo, ac si diceret ita is qui solvit : quaeris, utrum sint posita in intellectu solo etc.. Quod ita potes accipere, quod verum est, ut supra iam determinavimus. »

[3] LI, éd. Geyer, p. 27^{29-34} : « Unde merito intellectus universalium solus et nudus et purus dicitur ; solus quidem a sensu, quia rem ut sensualem non percipit, nudus vero quantum ad discretionem, quia nulla res, sive materia sive forma, in eo certificatur, secundum quod superius huiusmodi conceptionem confusam diximus. »

nominatio, ce que l'autre n'est pas. Mais Abélard ajoute, finalement, dans un texte à première vue énigmatique :

> Les mots [voces] peuvent aussi être reçus partout exactement dans le même sens tant par celui qui résout que par celui qui interroge et alors on fait une seule question qui n'est pas « par les opposés » s'agissant des deux premiers membres de deux questions dialectiques, à savoir celles-ci : « [les genres et les espèces] sont-ils ou ne sont-ils pas ? » et, à nouveau, « [les genres et les espèces] sont-ils posés dans les intellections seules, nues et pure ou non [1] ? »

Regardons avec soin ce que veut dire Abélard : on peut *dédoubler* la première alternative du questionnaire de Porphyre ((P1) : « les genres et les espèces subsistent-ils ou sont-ils seulement dans les intellections seules, nues et pures ? ») en deux « questions dialectiques » : (A1) « les genres et les espèces sont-ils ou ne sont-ils pas ? » et (B1) « les genres et les espèces sont-ils dans l'intellection seule, nue et pure ou non ? ». Il est clair qu'(A1) et (B1) sont constitués de propositions contradictoires entre elles, à la différence de (P1). (A1) et (B1) sont, donc, des alternatives « per opposita » (les propositions qui les constituent ne peuvent pas être vraies ensemble). Maintenant, dit Abélard, prenons « les premiers membres de ces deux questions dialectiques » - soit pour (A1): « les genres et les espèces subsistent » et pour (B1) : « les genres et les espèces sont placés dans l'intellection seule, nue et pure ». Autrement dit, on décide (A1) et (B1), du côté des premiers membres des deux alternatives : le premier membre de l'alternative est retenu dans (A1) et l'autre est, donc, écarté (« les genres et les espèces ne subsistent pas ») et, de même dans (B1) où « les genres et les espèces ne sont pas dans l'intellection, seule, nure et pure » est également écarté. Avec les premiers membres restants des deux alternatives contradictoires (A1) et (B1), nous formons (P1) : « les genres et les espèces subsistent-ils ou sont-ils dans l'intellection, seule, nue et pure ? » mais en entendant cette question comme n'étant pas formulée, à la différence de (A1) et de (B1) « per opposita », ce qu'est nécessairement une alternative contradictoire : « […] tunc fiet una quaestio *non per opposita* de prioribus membris durarum dialecticarum questionum […] ». Donc, à la différence de (A1) et (B1) que nous décidons par les opposés, (P1) ne nécessite pas d'être décidé par les opposés, ce qui signifie que rien

[1] LI, éd. Geyer, p. 28^{11-15} : « Possunt et eodem penitus modo voces ubique accipi tam ab solvente quam a quaerente, et tunc fiet una quaestio non per opposita de prioribus membris duarum dialecticarum quaestionum, harum scilicet : utrum sint vel non sint, et item utrum sint posita in solis et nudis et puris vel non. »

n'empêche que les deux membres de l'alternative ne soient vrais ensemble. Et, comme vient de le soutenir Abélard, c'est le cas – ce nom « animal » est *in re* par les choses réellement existantes qu'il signifie par sa nomination mais il est aussi dans l'intellection seule, nue et pure, par ce qui est intelligé à l'audition du nom et qui n'est ni une chose sensible (« solus »), ni une chose concrète (« nudus »), ni une chose discrète (« purus »). Maintenant, que cela soit possible - c'est-à-dire que les *membra divisionis* de P1 ne soit pas *opposita* - suppose que le transfert dont sont coutumiers les *auctores* soit mesuré, c'est-à-dire que le sujet de l'alternative soit reconnu comme n'étant pas ce qui est habituellement nommé par un nom générique ou spécifique, soit la *res quae est animal,* mais ce qui est nommé par le nom propre « hic sermo « animal » », c'est-à-dire le nom lui-même et sa signification qui, comme nous le savons, est double.

Cette stratégie de résolution de la première question est encore plus claire dans la LNPS :

> […] Celui qui interroge comprend ainsi [la question] : « le genre et l'espèce subsistent-ils, c'est-à-dire sont-ils des choses au nombre de celles qui subsistent ou sont-ils placés etc…, c'est-à-dire sont-ils seulement dans l'opinion comme la chimère ? » ; mais, celui qui résout comprend autrement [la question], à savoir ainsi : « les genres et les espèces subsistent, c'est-à-dire appellent des choses subsistantes, à savoir celles dont ils sont les noms […]. » Car, les mêmes choses appartiennent à la contenance du nom universel et du nom particulier et, en ce lieu, ce verbe « subsiste » est transféré [de la signification] des choses à [celle de] de l'expression signifiante, par l'adjonction de ces noms : « genre » et « espèce » qui sont donnés à des expressions signifiantes. De même, ce nom « substance » qui, au sens propre, convient à des choses, est, parfois, en un sens large, reçu dans la désignation de noms, comme lorsque Aristote dit dans le chapitre sur la substance [des *Catégories*] : « il semble, en revanche, que toute substance *signifie* ce quelque chose » et cela, tel que le Maître concède cette proposition - « les genres et les espèces subsistent » - être fausse, parce que le sens de la proposition « les genres et les espèces subistent » est : « certaines réalités subsistantes sont des genres et des espèces ». Pris dans ce sens, Boèce nie ouvertement cette proposition, lorsqu'il montre que les genres et les espèces n'existent pas et ne

> sont pas sainement intelligés. L'autre proposition membre de la division - à savoir que les genres et les espèces sont placés dans les intellections seules, nues et pures -, le Maître la concède de cette manière : les genres et les espèces sont placés dans les intellection seules, c'est-à-dire sont posés à cause d'intellections indépendantes de la sensation, c'est-à-dire qu'ils signifient la chose indépendamment de toute forme qui tombe sous la sensation[1].

Donc, ici la situation est parfaitement claire : saisis dans le sens de l'interrogateur, les deux « membres de la division » sont tous deux faux : « magister[2] hanc propositionem - genera et species subsistunt - falsam esse concedit » ; et, de même, il est faux que les genres et les espèces « tantum sint in opinione ut chimaera ». La première proposition est fausse au sens où « [Boethius] probat genera et species non esse, nec sane intelligi. » Mais, bien entendu, si Abélard maintient que « les genres et les espèces ne subsistent pas » (à la différence de Boèce qui pose que le sujet du genre (de l'universalité) est réductible au sujet de la singularité et, comme tel (comme nature singulière), subsiste), il ne peut évidemment pas admettre que les genres et les espèces ne soient pas « sainement intelligés » sans ruiner la possibilité même d'un savoir. Donc, Abélard va maintenir que la première partie de l'aporie est vraie (les genres et les espèces ne subsistent pas) et que la seconde (les genres et les espèces ne sont pas « sainement intelligés ») est fausse et « utpote sophistica ». Il en résulte que les deux membres de la division (« genera et species subsistunt vel tantum sunt in opinione ut chimaera ? ») ne peuvent être que tous deux faux. De là, *in inquisitione,* les deux propositions ne sont pas contradictoires, mais

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 525^{28} – p. 526^{13} : « […] quaerens ita intelligit, utrum genus et species subsitant, idest sint res ex subsistentibus, an sint posita etc., idest tantum sint in opinione ut chimarea ; solvens vero aliter hoc modo scilicet : genera et species subsistant, idest res subsistentes appellent, videlicet eas quarum sunt nomina sicut et participia. Eadem namque res ab universali nomine et particulari continetur et hoc loco hoc verbum 'subsistit' de rebus ad sermonem transfertur per adiunctionem horum nominum : genus et species, quae sermonibus data sunt. Veluti substantia hoc nomen quod proprie rebus convenit, tamen in designatione nominum quandoque large accipitur, sicut ait Aristoteles in tractatus substantiae : Videtur autem omnis substantia hoc aliquid significare, ita tamen, quod magister hanc propositionem : genera et species subsistunt, falsam esse concedit, quia talis est sensus 'genera et species subsistunt' : aliqua subsistentia sunt genera et species. In quo sensu Boethius denegat aperte eam, cum probat genera et species non esse, nec sane intelligi. Aliud membrum divisionis, scilicet quod sunt posita in solis et nudis puris intellectibus, concedit hoc modo : sunt posita in solis intellectibus, idest sunt posita propter intellectus solos a sensu, idest significantes rem non cum aliqua forma, quae sensui subiaceat. »

[2] Le « Maître » n'est ni Aristote, ni Boèce (qui soutient le contraire) : le Maître c'est celui qui apaise, en résolvant la question, l'inquiétude du disciple qui questionne. « Magister » veut dire ici « celui qui résout la question » et il s'agit d'Abélard. Il s'agit bien, dans l'esprit d'Abélard, de traiter le questionnaire comme une « quaestio » dialectique.

contraires et le fait est qu'elles sont - comme deux propositions contraires peuvent l'être - toutes deux fausses. Maintenant, si nous remarquons que lorsqu'à « animal » ou « homme » sont adjoints ces noms « genre » ou « espèce » (pour former l'expression « ce genre « animal » » ou « cette espèce « homme » »), le sujet n'est plus la chose qui est animal ou homme, mais le *sermo* qui signifie l'être animal ou l'être homme, bref, si nous remarquons que « animal est genus » est faux et que « [hic sermo] « animal » est genus » est vrai, alors le sujet est la signification des *sermones* « animal » et « homme » et, dans ce cas, les propositions alternées deviennent subcontraires : elles sont toutes deux vraies. Il est vrai que « animal » nomme des réalités subsistantes : les réalités appartenant à l'extension de « animal » sont les mêmes que celles appartenant à l'extension des noms propres « Socrate » ou « Brunellus » et ce sont des réalités subsistantes. Donc, par sa signification extensionnelle – par les objets qu'il contient dans sa *nominatio* – le genre est *in re.* Mais, par sa signification intensionnelle, c'est-à-dire par l'acte d'intellection que l'audition du nom « animal » engendre, le genre est « in solis et nudis puris intellectibus » : la *natura sive proprietas* signifiée est discernée par la *ratio* seule (elle ne tombe pas sous la sensation) et ce qui est intelligé par l'audition du nom universel n'est pas du tout une *res* concrète et discrète. Ici « in solis et nudis puris intellectibus » signifie que la nature ou propriété intelligée - « corps animé sensible » ou « animal rationel mortel » - n'est rien qui tombe sous la sensation : « significantes rem non cum aliqua forma quae sensui subiaceat ». Abélard accumule alors une série de cinq objections à cette affirmation.

Abélard vient de soutenir que le genre et l'espèce sont dans l'intellection seule parce que le contenu intelligé – un contenu définitionnel : une certaine propriété définissante – n'est rien qui tombe sous la sensation. Pourquoi cette affirmation pose-t-elle problème et suscite-t-elle tant d'objections ? La réponse est que Boèce soutient le contraire : la théorie du sujet unique soutient que « cette similitude[1], lorsqu'elle est dans les choses singulières, *se fait sensible* et lorsqu'elle est dans les choses universelles, se fait intelligible, de même *lorsqu'elle est sensible,* elle subsiste dans les choses singulières et, lorsqu'elle est intelligée, elle devient universelle. » De là, il apparaît que cette ressemblance substantielle qu'est l'humanité de Socrate est une réalité sensible : « haec similitudo cum in singularibus est *fit sensibilis* […] *cum [haec*

[1] Soit : l'animalité ou l'humanité de Socrate.

similitudo] sensibilis est, in singularibus permanet»[1]. Donc, Abélard, lorsqu'il soutient que la *natura sive proprietas* dont le genre ou l'espèce engendre l'intellection n'est rien « quae sensui subiaceat », va contre l'autorité de Boèce. D'où suivent cinq objections :

> Si quelqu'un s'oppose à cela à propos de cette espèce « feu », il n'y a là aucun obstacle, parce que l'intellection de cette espèce ne vise pas la chose informée de l'affection accidentelle qui peut être discernée par le toucher, mais elle intellige cette espèce avec la chaleur substantielle, laquelle ne peut être perçue par aucune sensation[2].

Rappelons que les universaux concernés par le questionnaire de Porphyre sont les universaux définitionnels (les prédicables *de subiecto* : genre, espèce et différence). Est-il vrai que certains d'entre eux nous fassent intelliger, c'est-à-dire signifient, une « res cum aliqua forma quae sensui subiaceat » [« une chose avec une certaine forme qui tombe sous la sensation »] ? Abélard vient d'affirmer que c'est impossible. La chaleur est une propriété substantielle du feu, c'est-à-dire de l'un des quatre éléments constituant l'univers matériel : nous pouvons admettre que la « rationalitas » ne soit rien qui tombe sous la sensation, mais comment l'admettre pour la chaleur que dégage nécessairement le feu ? N'est-elle pas perçue par le toucher et ainsi « feu » ne signifie-t-il pas « une chose avec une forme qui tombe sous la sensation » ?

Abélard avait déjà remarqué dans ses gloses sur *les Catégories* de la LI, qu'il arrive que les mêmes noms désignent tantôt une forme accidentelle et tantôt une forme substantielle ; c'est précisément le cas de « calor » :

> Lorsque [Boèce] dit la même chaleur être accidentelle à l'eau et substantielle au feu, il a dit « la même » selon l'identité du nom, et non selon l'identité de la chose. La chaleur qui est substantielle et naturelle à l'élément[3] est d'une autre nature que celle qui, accidentelle à l'élément, est induite par la chaleur naturelle et « chaleur » et « chaud » ont une autre signification lorsqu'ils désignent l'une ou lorsqu'ils désignent l'autre[4].

---

[1] Boèce, *Second commentaire sur Porphyre,* éd. Shepps-Brandt, p. 166[18-21].

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 526[14-17] : « Si quis vero opponat de hac specie 'ignis', nihil obest, quia intellectus huius speciei rem accidentali affectione informatam non attendit, quae tactu discernatur, sed eam cum substantiali calore intelligit, qui nullo modo a sensu percipitur. »

[3] Au feu, un des quatre éléments de la nature.

[4] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 155[1-6] : « Quod autem [Boethius] ait eundem calorem aquae accidens esse et igni substantialem, 'eundem' secundum nominis identitatem, non rei dixit. Alterius namque naturae est calor qui substantialis elemento est et naturalis,

Cette thèse particulière (la chaleur substantielle à l'élément « feu » n'est pas la chaleur perçue par les sens qui est toujours accidentelle) débouche sur une thèse générale – la distinction entre l'élément et « l'élémentaire » (ce qui est constitué d'éléments) formulée dans le chapître sur la différence de la LI :

> Cependant, si quelqu'un procèdait à un examen soigneux, il saurait que cette chaleur, qui est substantielle à l'élément simple[1] de la substance, est entièrement différente de celle qui est engendrée par l'autre dans l'élémentaire[2] – homme ou feu – et que cette chaleur accidentelle est seulement induite par celle qui est substantielle à l'élément. De même, en effet, qu'autre est la douceur du miel qui est comme naturellement présente en lui, et autre celle qui [affecte] celui qui goûte [le miel] et qui provient de celle qui est naturelle, puisque celle-là n'est pas naturelle[3], ainsi autre est la chaleur de l'élément, autre celle de l'élémentaire, bien que, cependant, ils soient dits par Boèce identiques selon le nom. *Je pense que ni l'élément lui-même en soi, ni sa différence ne peuvent être atteints par la sensation, mais que seuls les composés et leurs accidents peuvent tomber sous la sensation*[4].

Les éléments simples et leurs propriétés non seulement ne tombent pas sous la sensation, mais *ne peuvent pas* tomber sous la sensation : rien de ce que nous percevons ou de ce que nous pouvons percevoir n'est un élément simple, indécomposable. Cette thèse a un sens d'abord mathématique (les quantités élémentaires, indivisibles) chez Abélard, un sens qu'il transpose ensuite à la physique (les éléments de la matière et leurs propriétés substantielles). Abélard avait posé, dans la *Dialectica,* que : « Nous ne recevons pas les quantités indivisibles[5] pour mesurer les quantités, puisque nous n'avons de perception d'elles *ou de leurs*

---

alterius ille qui in elemento accidentalis infertur ex naturali et alterius significationis calor sive calidus in designatione illius et istius. »

[1] Ici : sans parties.

[2] « Elementarium » : « ce qui est composé d'éléments ».

[3] Elle n'est pas naturelle à celui qui la goûte – c'est un accident, de même que la chaleur que le feu transmet à l'eau.

[4] LI, éd. Geyer, p. 71^{16-26} : « Si quis tamen diligentius consideret, sciret ex toto illum calorem qui simplici substantiae elementi substantialis inest, alium esse quam ex ipso generatur in elementario sive igne sive homine, qui, scilicet calor accidentalis, est illatus tantum ex eo qui elemento substantialis est. Sicut enim alia est dulcedo mellis, quae naturaliter quasi inest, alia gustantis quae ex naturali infertur, cum non sit naturalis, ita alius est calor elementi, alius elementarii, cum tamen idem secundum nomen a Boethio dicantur. Puto autem nec ipsum elementum per se neque eius differentiam sensu tractari posse, sed sola composita eorumque accidentia sensibus subiacere. »

[5] En particulier, le point et l'instant.

sujets en aucune sensation »[1]. Ainsi, dit Abélard, une ligne est dite continue, parce que partout où elle peut être coupée, on rencontre un point[2] : la ligne n'est rien d'autre que la collection des points qui la constituent telle qu'il est nécessaire qu'entre deux points soit toujours un autre point – il n'y a pas de « trou » : d'interruption – de « discretio » dit Abélard - entre les points : « Cum itaque linea ubique possit incidi, ubique per lineam puncta sunt »[3] et « Omnia itaque ex punctis nascuntur et constituuntur »[4]. Maintenant, cette quantité indivisible qu'est le point n'est pas objet de sensation et ne peut pas l'être car nous ne pouvons percevoir rien qui ne soit composé. Chacun admettra sans peine qu'aucune partie d'une ligne discernable par la sensation ne peut réaliser la définition du point. Ceci étant posé, si nous en déduisons, puisque nous ne pouvons les percevoir, que la ligne n'est pas constituée de points tel qu'il soit impossible de couper cette ligne sans en rencontrer un, alors nous ne pouvons plus penser la propriété qu'a la ligne d'être continue. Penser le continu nous contraint à admettre l'existence d'entités - le point, l'instant - qui ne peuvent être données dans aucune expérience sensible mais qui nous sont nécessaires pour penser la continuité de l'espace ou du temps : de cela, Abélard avait pleinement conscience. Ainsi, si nous n'admettons pas que le temps est constitué d'instants tel qu'entre deux instants, il y a toujours un autre instant - avec cette difficulté supplémentaire qu'aucun instant du temps ne peut coexister avec un autre instant du temps - alors il ne nous est plus possible de penser le déroulement continu du flux temporel (« [tempus] per successionem more aquae fluentis continuationem habet »[5]). Non seulement Abélard affirme cela pour les quantités, mais il l'affirme aussi pour leurs sujets : les corps. Pour penser la substance matérielle des corps, nous posons des éléments simples, indécomposables - les quatre éléments de la physique - et les propriétés substantielles de ces éléments - la chaleur pour le feu, par exemple, - tels, donc, que « je pense que ni l'élément lui-même en soi ni sa différence ne peuvent être atteints par la sensation, mais que seuls les composés et leurs accidents tombent sous la

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 56^{31-33} : « Neque enim indivisibiles ad mensurandum quantitates accipimus, cum nec ipsas nec earem subiecta sensu aliquo percipiamus. » De même, LI, éd. Geyer, p. 174^{19-21} : « Sicut enim visus indivisibilia corpora non percipit, ita fortasse nec auditus indivisibiles tenores et omnini simplices potest percipere […]. »

[2] C'est ce qu'on appelle aujourd'hui l'axiome de coupure ou axiome du continu.

[3] « C'est pourquoi, puisque la ligne peut être coupée partout, partout se trouvent sur la ligne des points. » LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 180^{2-3}.

[4] « C'est pourquoi toute chose naît des points et est constituée par eux. » LI, *Gloses ur les Catégories,* p. 180^{18}.

[5] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 186^{31-32}.

sensation. » Abélard soutient que les éléments constitutifs de la réalité matérielle ne peuvent être atteints en aucune expérience sensible mais « sola ratione », par la raison seule. Et c'est en ce sens qu'il convient de distinguer l'élément et ses propriétés substantielles qui ne peuvent être atteints par aucune sensation (« […] nec ipsum elementum per se neque eius differentiam sensu tractari posse ») et l'élémentaire (« sola composita et eorumque accidentia [posse] sensibus subiacere »), c'est-à-dire le feu sensible et ses propriétés perceptibles. Abélard avait une intuition très vive (et très sûre[1]) de la *continuité* du réel. Et c'est cette intuition qui l'éloigne des aspects les plus empiristes du texte de Boèce dans le commentaire sur l'*Isagogê.* De là, la chaleur qui est percue par le toucher lorsque j'approche ma main du feu n'est pas la différence qui est constitutive de la nature substantielle de l'élément physique, bien que l'une soit la cause de la perception de l'autre. Donc, nous maintenons que le genre ou l'espèce ne signifient – au sens strict et non du point de vue de leur *nominatio* – aucune « *res quae sensui subiaceat*. » Cette clause s'applique y compris aux universaux signifiant les éléments constitutifs de l'univers matériel. Disons que la « physique » ne se résout pas seulement dans les données de l'expérience sensible. Le « physicus » est celui qui « causas occultas rerum comprehendere ac deliberare valet » [« qui est

[1] Le continu est premier et le discret est seulement sa négation : « toutes les [quantités] sont continues dont les parties adhèrent les unes aux autres de telle sorte qu'il n'y ait aucune distance entre elles, et « discret » se dit du contraire » (« […] omnia sunt continua quorum partes ita sibi adhaerent, ut nulla sit inter eas distantia, discretum vero ex contrario dicitur. », LI, *Gloses ur les catégories,* éd. Geyer, p. 169^{26-28}). Abélard pose que les points sont bien de l'*essentia* de la ligne ; la ligne est constituée de points qui sont ses parties : ils ne sont pas « rien » mais bien des parties réellement constitutives de la ligne. La continuité est réelle. Ainsi les points (ou les instants) ne sont pas une simple limite entre deux parties de la ligne (ou du temps) mais constitue une partie de la ligne (ou du temps). Le réalisme mathématique de cette affirmation ne peut pas nous échapper. Abélard cite le Boèce de l'*Arithmetica* (« Si punctum puncto supponas, nil efficies, tamquam si nihilum nihilo iungas ») et il note que certains en tirent argument pour poser que « les points sont répartis sur toute la ligne en sorte qu'ils ne sont pas de l'être [essentia] de la ligne et, pour cette raison, n'en sont pas des parties ». En effet, si en ajoutant le point au point, j'ajoute un rien à un autre rien, comment pourrais-je obtenir quelque chose ? Abélard conteste vigoureusement cette théorie qui « néantise » le point. En effet « si les points sont insérés dans les parties de la ligne de telle sorte qu'ils ne soient pas de l'être de la ligne, *comment ces points lui permettent-ils d'être continue* ? ». Il conclut : « […] hanc sententiam non comprobamus, quae scilicet negat punctum esse partem lineae ». (LI, *Gloses sur les catégories,* éd. Geyer, p. 180^{3-17}). Le propos d'Abélard est clair: si nous admettons la réalité du continu (spatial ou temporel), nous devons admettre la réalité du point puisque que le propre du continu c'est qu'il est impossible de le couper sans rencontrer un point. On notera que cette dernière formule (« Cum itaque ubique linea possit incidi, ubique per lineam puncta sunt ») est exactement ce que nous appelons aujourd'hui l'axiome de coupure (ou axiome du continu). L'affirmation que le point n'est pas seulement une limite entre deux parties d'une ligne mais bien une partie de la ligne est une thèse peu compatible avec l'abstractionnisme aristotélicien en matière mathématique : du point de vue mathématique, c'est une thèse caractéristique du réalisme mathématique. Le point est réel, parce que le continu est réel. On est très loin d'un atomisme « naïf ».

capable de comprendre et d'examiner les causes cachées des choses »] et cela tel que « occultas quippe causas dicimus, ex quibus quae res eveniant, magis ratione quam experimentis sensuum investigandum est » [« Et, assurément, nous disons que les causes cachées qui font advenir les choses, doivent être recherchées plus par la raison que par les expériences des sens »][1]. Les causes sont cachées à la sensation : les caractères physiques de l'élément « igné » qui provoquent l'expérience par le toucher de la chaleur dégagée par le feu sont cachées à la sensation et doivent être recherchés par la *ratio*, dans son effort pour « comprehendere ac deliberare » les causes profondes de cet « experimentum sensuum ». C'est ce que signifie la distinction entre la chaleur accidentelle (qui est celle qui est perçue par le toucher) et la chaleur substantielle qui est une propriété définitionnelle de l'élément physique, la seconde étant la cause cachée de la première. C'est une distinction entre expérience sensible et réalité physique que, même aujourd'hui, on peut admettre. Aussi bien pour les quantités que pour les corps, Abélard pose que, pour penser leur constitution, nous devons admettre l'existence d'entités qui ne sont pas accessibles à la sensation : pour les quantités mathématiques, c'est le cas du point et de l'instant, pour les corps physiques, c'est le cas des éléments dont ils sont composés et de leurs propriétés substantielles. Qui soutient que les points ne sont pas parties du continu ? C'est Boèce et Abélard le sait bien puisqu'il le cite dans la *Dialectica*:

> Maintenant, on ne dit pas que la ligne est constituée de points, ou que la superficie est constituée de lignes, ou que le corps solide est constitué de superficies, mais que les points sont les limites de la ligne, ou les lignes les limites de la superficie, ou les superficies les limites du corps solide et qu'*aucune chose n'est constituée par ses limites*. C'est pourquoi le point n'est pas partie de la ligne, mais la limite commune des parties […][2].

Cette thèse de Boèce est parfaitement conforme à la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques soutenue par Aristote : le point n'est pas une partie de ligne, mais la limite entre deux parties de la ligne et il n'existe en acte que dans la pensée qui l'abstrait : le point a une existence seulement *opératoire* (pour la pensée qui divise la ligne) et n'a pas d'existence « en soi ». On a vu

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 506^{9-12}.

[2] *Dialectica,* éd. L.M. de Rijk, p. 62^{5-8} et Boèce, *In Catég.,* P.L. t. 64, col. 205A-B : « Non autem nunc hoc dicitur quod linea constet ex punctis, aut superficies ex lineis, aut solidum corpus ex superficiebus, sed quod vel lineae termini puncta sunt vel superficiei linea vel solidi corporis superficies nullaque res suis terminis constat. »

le rôle central de cette théorie dans la structure même de la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité : c'est sur le modèle de la ligne et de son abstraction qu'est construite cette théorie. Or, on ne peut que constater, ici, qu'Abélard – après avoir cité Boèce – adopte une position qui ne peut pas relever de l'abstractionnisme d'Aristote en matière mathématique, mais qui est, au contraire, une thèse lourdement réaliste :

> Omnia itaque ex punctis nascuntur et *constituuntur*[1].

A comparer avec le texte de Boèce qu'Abélard a sous les yeux :

> Nullaque res suis terminis constat [les limites en question étant le point, la ligne, la surface][2].

Pour Abélard, le point est partie de la ligne et, insiste-t-il, partie de l'*essentia* de la ligne[3]. On constate qu'Abélard ne conçoit pas la ligne comme la conçoit la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques sur laquelle fait fond la théorie du sujet unique. Pour Abélard le point et son sujet sont réels et « omnia ex punctis nascuntur et constituuntur ». Pourquoi Abélard s'inscrit-il en faux par rapport à l'autorité boécienne (pour une fois bien fondée dans le texte aristotélicien lui-même) ? Le raisonnement semble être le suivant : si le point n'est pas une partie de ligne - s'il n'est « rien » comme semble le soutenir Boèce -, comment le point permet-il à la ligne d'être continue[4] ? D'où vient qu'il est impossible de la couper sans rencontrer un point ? Autrement dit, la thèse d'Abélard peut être résumée par le raisonnement suivant: *si le continu est réel, alors le point est réel ; or, le continu est réel, donc le point est réel.* Dire qu'une ligne est continue, c'est seulement dire que partout où elle peut être coupée, il y a un point ; si l'on supprime le point, on supprime le continu. Donc l'existence du continu implique l'existence des points qui le constituent sans interruption.

On peut présenter les choses en termes de mesures : le « terme » (A) est discernable du « terme » (B) ; donc : « A = B » est faux ; le « terme » (C) n'est pas discernable du « terme » (A) et ne l'est pas non plus du « terme » (B) ; donc, « A = C » et « C = B » sont vrais; d'où, nous ne pouvons que conclure : « A = B ». De là, les mesures sensibles – par exemple la discernabilité visuelle d'objets prochains

---

[1] LI, *Gloses sur les catégories,* éd. Geyer, p. 180^{18}

[2] Boèce, *In Catég.,* P.L. t. 64, col. 205B, cité par Abélard.

[3] Une thèse, semble-t-il, soutenue également par le « réaliste » Guillaume de Champeaux (dans C8 : cf. Y. Iwakuma, « Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XIIe siècle : une étude préliminaire », in J. Biard (éd.), *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle,* Paris, Vrin, 1999, p. 93-123, ici p. 105).

[4] « Praeterea si [puncta] inserta lineae partibus ita sunt, *ut non sit de essentia lineae,* quomodo permittent eam esse continuam ? » (« En outre, si les points sont insérés dans les parties de la ligne en sorte qu'ils ne soient pas de l'être de la ligne, comment lui permettent-ils d'être continue ? », LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 180^{7-8}.)

mais on pourrait citer des cas semblables pour tous les types de sensations – aboutissent à la conclusion contradictoire : (A) est égal et n'est pas égal à (B). Si nous nous en tenons à ce que nous pouvons percevoir à travers nos sens ou les outils de mesure qui les prolongent, cette contradiction ne peut que se reproduire indéfiniment : si fines soient ces perceptions, nous retrouverons toujours la même contradiction, et ceci parce que la réalité mesurée est *continue*. On a alors deux solutions : ou la contradiction vient de notre perception - des limites des mesures sensibles - ou la contradiction vient du réel perçu (du continu lui-même). Si nous refusons de faire l'hypothèse que le réel est contradictoire en soi et, partant, en son fond, inintelligible, alors nous devons admettre que, bien que nos mesures disent que « (Z) = (X) » et « (Z) = (Y) », il y a erreur dans nos mesures : donc, bien que nos instruments de mesure ne révèlent rien de tel, nous allons poser que (Z) est distinct et de (X) et de (Y). Dire que la ligne est constituée de points, c'est dire que la contradiction : « il est faux que (A) = (B) et il est vrai que (A) = (C) et que (C) = (B) », est fondée dans nos mesures et non dans le réel mesuré. C'est dire que le continu n'est pas contradictoire en soi. Abélard est d'abord un logicien : si on veut poser que le réel (le continu) n'est pas contradictoire, il faut admettre que la ligne est constituée de points dont aucun n'est l'autre. On doit – idéalement – pouvoir concevoir la ligne comme un ensemble de points. Si le continu n'est pas « résoluble » en points, la contradiction que révèlent les mesures observables *appartient à l'objet* puisque clairement, si puissants soient les outils de mesure, la même contradiction sera toujours observée. La seule manière de ne pas attribuer cette contradiction à la réalité mesurée c'est de poser que la ligne est réellement constituée – au-delà de toutes les erreurs de mesure – de points dont aucun n'est l'autre. Mais évidemment il n'est plus question dans ces conditions de poser que lorsque j'ajoute le point au point « je ne fais rien » : « En effet, s'il était simplement dit que rien n'est jamais fait lorsqu'on ajoute un point au point, ce serait clairement faux, le fait est que si quelque chose est ajouté à quelqu'autre chose, le tout est rendu plus grand»[1]. Cela signifie que si le continu est posé comme réel et si nous ne voulons pas poser cette réalité comme contradictoire en soi, alors nous sommes contraints de poser que le continu (ligne, superficie, solide) est constitué de points : « toutes

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 181^{38-40} : « Si enim ita simpliciter dicatur nil omnino fieri uno puncto superposito alteri umquam, aperte falsum esset, quippe si quid cuilibet rei sit additum, totum maius efficitur. »

choses naissent des points et sont constituées par eux. » On est très loin de la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques[1].

Abélard a parfaitement conscience que, ce faisant, la quantité du continu est très supérieure à tout ce que nous pouvons concevoir en acte et « construire » par un acte de dénombrement :

> En effet, j'estime que les corps ne peuvent être conjoints par l'opération des hommes de telle sorte qu'il n'y ait aucune distance entre eux. De là, *ni la longueur continue de la ligne, ni la largeur de la superficie, ni la profondeur du corps ne sont sujettes à notre action*, mais peut-être la multiplication du nombre selon l'agrégation en un même lieu[2].

Nous pouvons produire des objets artificiels en agrégeant des réalités naturelles les unes aux autres, mais nous n'avons pas le pouvoir de produire le réel, en tant que cette réalité est un continu : nous ne pouvons pas *construire* (en particulier par la « numeri multiplicatio ») le continu, il ne peut qu'être *donné* (à l'intuition) et on comprend qu'il y a un lien essentiel entre l'idée de nature (d'*existence* naturelle) et l'idée mathématique du continu : la continuité de la ligne est *donnée* sans que nous puissions la construire « par la multiplication du nombre selon l'agrégation à un même lieu ». De tout cela, il résulte que, pour Abélard, le continu est réel, ce qui n'est possible de manière non-contradictoire que si nous admettons qu'il est constitué de points. Cette thèse sur la réalité du point est une thèse clairement et incontestablement réaliste et en contradiction manifeste avec l'empirisme des textes logiques de Boèce, qui font du point une pure limite sans existence actuelle sur la ligne qu'il a pour fonction de diviser. On remarque, une fois de plus, que là où Abélard est en débat avec Boèce, c'est toujours l'empirisme des textes logiques de ce dernier qui est rejeté. *Abélard pose très clairement que pour penser la réalité, et tout particulièrement la réalité physique, nous sommes contraints d'admettre l'objectivité d'entités qui sont inaccessibles à la sensation.* La thèse sur le point est une thèse importante : elle implique de nier la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques qu'Abélard réfère à Boèce mais qui vient bien

[1] On note ainsi que la théorie abstractionniste de cette idéalité mathématique qu'est le point (qui n'a pas d'existence réelle sur la ligne mais seulement une fonction opératoire) n'est pas soutenue par Abélard : or, on se souvient que c'est la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques qui est le modèle mobilisé par Boèce à la suite d'Alexandre d'Aphrodise pour résoudre l'aporie de l'universel.

[2] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 431[13-17] : « Neque enim aestimo hominum operatione ulla ita coniungi corpora ut nulla sit inter ea distantia. Unde nec lineae longitudo continua vel superficiei latitudo vel corporis spissitudo nostrae subiacent actioni, sed fortasse numeri multiplicatio secundum aggregationem ad eundem locum […]. »

d'Aristote. Or, c'est par extension de cette théorie mathématique que la théorie du sujet unique était construite chez Boèce. Non seulement chez Abélard, on a pas l'extension de la la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques aux prédicables *de subiecto,* mais en plus on n'a même pas la théorie elle-même : le point n'est pas une pure limite dont l'être s'épuise dans sa fonction opératoire ; le point, bien qu'imperceptible, est de l'*essentia* de la ligne qu'il constitue – l'idée que le point est une entité qui n'existe en acte qu'*in abstracto* et seulement en puissance dans la ligne qu'il limite sans en être une partie est une idée qu'Abélard abandonne en professant un authentique réalisme mathématique – sans mesurer qu'il va ici non seulement contre l'autorité de Boèce mais bien aussi contre celle d'Aristote. Chez un théoricien réellement empiriste et nominaliste comme Ockham, la théorie du point comme limite et non comme partie de la ligne est, sans surprise, reprise. Et ce qui est vrai du point constitutif du « corps quantitatif » est vrai aussi, pour Abélard, de l'*elementum* constitutif du corps physique : le corps « mathématique » et le corps « physique » sont composés d'élements qui échappent en dernier ressort à toute perception sensible *possible* : « Puto autem nec ipsum elementum per se neque eius differentiam sensu tractari *posse*, sed sola composita eorumque accidentia sensibus subiacere » (LI, éd. Geyer, p. 71^{25-26}).

Le principe même de l'empirisme du Boèce du second commentaire sur Porphyre - le sujet des universaux définitionnels « cum in singularibus fit sensibilis » - est ici à la fois rejeté et reformulé. Que l' « humanitas » de Socrate « fit sensibilis » lorsqu'elle est dans Socrate est un point soutenu par Boèce et qui est explicitement rejeté par Abélard : « […] sola humanitas non venit ad sensum, sed sola ratione distinguitur »[1]. L'empirisme de la théorie du sujet unique est rejeté parce que le genre et l'espèce n'engendrent l'intellection d'aucune réalité sensible et signifient « rem non cum aliqua forma quae sensui subiaceat » - le feu et la chaleur qu'il dégage ne constituant pas une objection valable, on l'a vu - et il est reformulé parce que, par leur *nominatio,* il est vrai que le genre et l'espèce « res subsistentes appellent », des réalités qui tombent éventuellement sous la sensation. Abélard parvient ainsi à soutenir que le genre et l'espèce « sunt posita in solis intellectibus », « id est significantes rem non cum aliqua forma quae sensui subiaceat » et « sunt in re », dans une chose éventuellement sensible, par leur nomination.

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 542^{7-8} : « Seule l'humanité n'accède pas à la sensation mais est discernée par la raison seule. »

Deuxième objection : « être placé dans l'intellection seule », c'est-à-dire « signifier la chose indépendamment de toute forme qui tombe sous la sensation », c'est le cas aussi de ce nom « fils », qui n'est certes pas un nom de genre ou d'espèce. « Fils » signifie « rem non cum aliqua forma quae sensui subiaceat » [« une chose sans forme qui tombe sous la sensation »], puisque il signifie une *res cum aliqua forma quae non sensui subiaceat.* « Fils » fait concevoir Socrate avec une forme accidentelle – la filiation – qui ne tombe pas sous la sensation. C'est pourquoi, à « solus », s'ajoute « nudus » dans la formulation de la question de Porphyre :

> Mais parce que l'intellection de ce nom « fils » a cela, parce que la chose, du fait de la filiation, ne tombe pas sous la sensation, [Porphyre] a ajouté « dépouillés » [nudis] des propriétés accidentelles, c'est-à-dire ne concevant pas les choses en tant qu'occupées par des formes accidentelles[1].

Autrement dit, seuls sont concernés les prédicables qui provoquent l'intellection d'une nature substantielle, c'est-à-dire d'une définition ou d'un caractère constitutif d'une définition, et sont exclus tous les noms qui font concevoir les choses avec une forme accidentelle, même si cette forme accidentelle ne tombe pas sous la sensation. « Nudus » vient ainsi préciser et restreindre « solus » : sont exclues de l'intellection des universaux définitionnels toutes les formes accidentelles, y compris celles qui ne tombent pas sous la sensation, comme la filiation.

Troisième objection : nous venons de dire que le genre ou l'espèce provoque l'intellection d'une chose indépendament de toute propriété accidentelle. Mais « homme », lorsqu'il est au singulier (« l'homme »), fait concevoir une chose revêtue de l'unité (on ne conçoit qu'un seul objet) ; or, l'unité est un accident ; donc, il est faux que « l'homme » fasse concevoir la chose dépouillée de toute propriété accidentelle. Abélard répond que par « accident » il entend ici les seules formes accidentelles sans lesquelles la chose peut subsister (ce qui est la définition au sens strict de l'accident : ce sans quoi la chose peut demeurer). L'unité n'est donc pas ici concernée puisqu'il est bien clair que l'homme ne peut subsiter sans être un (il n'y a pas d'homme plural). L'unité est ici un accident inséparable et « nudus » signifie seulement « dépouillé des formes sans lesquelles la chose peut subsister ». Donc, l'objection n'est pas valable :

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 526^{18-21} : « Sed quia intellectus huius nominis 'filius' hoc habet, quia ex filiatione res sensui non subiacet, adiunxit 'nudis' ab accidentalibus proprietatibus, idest non concipientes res ut accidentalibus formis occupatas. »

> Si quelqu'un oppose que par ce nom « homme », lorsqu'il est au singulier, nous intelligeons la chose informée de l'unité, et, donc, d'une propriété accidentelle, nous disons, qu'ici nous recevons « propriétés accidentelles » dans son sens strict, c'est-à-dire pour les formes qui sont telles que la substance peut subsister sans elles[1].

Après « solus » et « nudus », reste « purus ». Ce dernier adjectif répond à un dernière objection :

> Mais parce que ce nom « cela » - à savoir « cette substance-là » ou « cette âme-là » - a cela, [Porphyre] ajoute « purs » de tout discernement personnel, c'est-à-dire ne visant pas la chose comme discrète mais dans ce statut auquel plusieurs peuvent participer[2].

Ici intervient donc le concept de statut générique ou spécifique : « in statu illo in quo plura participare possunt ». L'universel fait intelliger l'objet dans un statut qui n'est propre à aucun objet en particulier, ce qui suppose que l'objet soit conçu indépendamment de tout discernement personnel, c'est-à-dire très exactement comme *variable :* la *res* conçue n'est pas *discreta* mais conçue exactement comme une variable, *indiscrete* attachée à un certain concept définitionnel, à un certain statut générique ou spécifique[3].

Donc, le genre et l'espèce signifient un objet qui n'est pas donné à l'expérience sensible (« solus a sensu »), que l'on a dépouillé de toute propriété accidentelle (« nudus ab accidentalibus proprietatibus ») et conçu comme indépendant de tout discernement personnel (« purus a personalis discretione »), c'est-

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 526^{22-26} : « Si quis opponat, quod per hoc nomen 'homo', cum singulare nomen, intelligimus rem informatam unitate et ideo accidentali proprietate, dicimus, quod hoc loco proprietates accidentales pro stricte sumptis accipimus, scilicet pro talibus formis, sine quibus substantia subsistere possit. »

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 526^{26-30} : « Sed quia hoc habet nomen hoc, scilicet haec substantia vel haec anima, addit 'puris' a personali discretione, idest non attendentes rem ut discretam, sed in statu illo in quo plura participare possunt. »

[3] On lui objecte que « cela ne convient pas à tous les universaux et fait concevoir Eaque ». L'objection semble être que celui qui pense à Eaque, pense aux fils d'Eaque (Pélée – le père d'Achille -, Télamon et Phocus), et ainsi il conçoit quelque chose en quoi « plusieurs peuvent participer ». Abélard répond que, à la différence des universaux, ce terme « ne fait pas concevoir Eaque selon ce statut en lequel plusieurs peuvent participer, mais fait concevoir le fils d'Eaque, suite à « Eaque » » (LNPS, éd. Geyer, p. 526^{31-34}). Il semble qu'Abélard veut dire que la paternité n'est pas un statut en lequel plusieurs (fils) peuvent participer : même si Pélée, Télamon, et Phocus ont le même père, la filiation de Pélée n'est pas la filiation de Télamon, de même que la paternité qui lie Eaque à Pélée n'est pas la même paternité que celle qui le lie à Télamon ou, encore, à Phocus – bref « Eaque » ne fait pas concevoir un « statum in quo multa participare possunt » : Télamon ne peut pas participer à la filiation propre à Pelée – là où Socrate, Platon, et Callias sont tous effectivement conçus comme participant du *même* statut définitionel (« esse hominem ») - il n'y a qu'*un* statut « esse hominem » et non trois statuts. Par contre Eaque fait concevoir trois paternités différentes, celle de Pélée, celle de Télamon, et celle de Phocus.

à-dire dans un statut auquel plusieurs peuvent participer (i.e, comme une variable attachée à un certain concept définitionnel). Il est donc vrai que les universaux définitionnels sont « in solis nudis purisque intellectibus » par l'intellection engendrée et sont également *in re* par les choses nommées. Ainsi l'hypothétique *ab oppositis* - « si genus est in intellectu solo, non est in re » - ou sa converse - « si genus est in re, non est in intellectu solo » - sont des hypothétiques toutes deux *fausses*. Et nous allons constater qu'il en va de même pour les deux autres alternatives.

La deuxième question demande – à supposer que le genre ne soit pas *in intellectu solo* – si « genre et espèce sont des réalités corporelles ou incorporelles ». Comment ne pas répondre *per opposita* à cette deuxième question : comment le genre peut-il être à la fois une réalité matérielle et une réalité immatérielle ?

> Le fait est que tout ce qui est, comme le dit Boèce, est ou corporel ou incorporel, soit que nous recevions ces noms pour le corps substantiel et le « non-corps »[1], soit pour ce qui peut être perçu par le sens corporel, comme l'homme, le bois, ou la blancheur, ou ne le peut pas, comme l'âme ou la justice[2].

Entendu en ces deux sens, la division « corporel/incorporel » ne peut s'entendre que *per opposita*. Et c'est bien ainsi que l'entend Boèce, puisqu'il choisit de situer le genre du côté de l'incorporel. *In re,* le genre est une nature incorporelle qui est singulière en Socrate. Son universalité est produite (« *fit* universalis ») par le geste qui l'abstrait du sensible et elle ne préexiste pas – sinon à titre purement potentiel – à ce geste de l'esprit. Le modèle est, ici, celui de la ligne géométrique qui n'est pas une réalité corporelle (aucun corps n'a une seule dimension) mais qui subsiste joint aux réalités matérielles et sensibles en lesquelles elle a son être, selon Boèce :

> […] si, en revanche, l'esprit examine les genres et les espèces des réalités corporelles, il retire, comme il en a l'habitude, des corps la nature des

[1] Il s'agit des accidents du corps, tels que ceux-ci ne peuvent eux-mêmes tomber sous le prédicament « corps », puisque celui-ci désigne une espèce de la substance. Les accidents (du type « blancheur ») ne relève pas positivement de ce qui ne peut être percu par le sens corporel - comme la justice - mais du domaine, négatif, indéfini, du « non-corpus ».

[2] LI, éd. Geyer, p. 28^{19-23} : « Quippe omne quod est, ut ait Boethius, aut corporeum aut incorporeum, sive scilicet haec nomina corporeum et incorporeum accipiamus pro corpore substantiali et non-corpore sive pro eo quod corporeo sensu percipi potest, ut homo, lignum, albedo, vel non potest, ut anima, iustitia. »

incorporels et la contemple seule et pure telle que
cette forme est en elle-même[1].

Abélard reprend-t-il ce choix ? La réponse est clairement non. Abélard ne soutient nulle part que l' *animalitas* ou l'*humanitas* soit une forme ou une nature incorporelle qui subsiste – à titre de propriété individuelle – dans les réalités corporelles et sensibles. C'est, nous semble-t-il, cette réification des concepts qui fait le fond de la critique des *reales.* On l'a vu, les *reales* critiqués par Abélard ne soutiennent pas l'existence *in re* d'une entité universelle ou commune à plusieurs : au contraire, ils soutiennent la réductibilité du fondement objectif des universaux définitionnels au sujet de la singularité : à la chose individuelle. Il n'y a rien dans l'imposition des universaux qui ne soient réductibles à l'individuel. Les *reales* ne sont donc pas réalistes au sens où ils soutiendraient l'irréductiblité du fondement objectif des universaux à l'individuel. Comme on l'a compris, c'est Abélard qui soutient cela[2]. Par contre, ils réifient le sujet des concepts comme le fait Boèce : le sujet du genre ou de l'espèce est une *natura incorporea* qui subsiste singulière dans les réalités sensibles et matérielles, n'étant séparée du sensible et commune à plusieurs que par le geste de l'esprit qui l'abstrait des réalités matérielles et sensibles. Autrement dit, les corps ont, en sus de leurs propriétés matérielles, des propriétés incorporelles, immatérielles – l'humanité, l'animalité – qu'ils ne peuvent perdre sans disparaître eux-mêmes. C'est ce que nous avons appellé une conception « fétichisée » des concepts : les réalités matérielles ont, en sus de leur propriétés matérielles, des propriétés immatérielles (finalement spirituelles) qui fondent leur être substantiel. Abélard ne reprend pas cette théorie, mais prend son contre-pied, en distinguant entre *res* et *causa impositionis universalis nominis,* une *cause* qui est tout sauf une *res* et une *essentia.* Ce point se vérifie dans le traitement qu'Abélard fait subir à cette deuxième question.

Au sens où elle est formulée dans le texte de Porphyre et où elle est interprétée par Boèce, Abélard ne lui trouve pas de sens acceptable. Il faut, dit-il, contre toute évidence, entendre par l'opposition ontologique « corporel/incorporel », l'opposition sémantique « discret/non-discret ». Là encore, si on mesure le transfert dont sont coutumiers les *auctores,* la distinction ne doit

[1] Boèce, *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 165^{12-14} : « […] si vero corporalium rerum genera speciesque perspexerit, aufert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur. »

[2] Non pas, bien entendu, en soutenant l'existence d'un objet extensionnel universel, mais en posant que la cause d'imposition du nom universel n'est pas du tout réductible à l'état même de *res* que cette *res* soit conçue comme universelle ou singulière.

pas être comprise entre deux modes d'être - corporel et incorporel - mais, puisque le sujet n'est pas une *res* mais un nom, deux modes de signifier : *discrete/indiscrete.* Les réalités nommées par les genres et les espèces sont des réalités individuelles et séparées - « discrètes » - mais l'intellection engendrée par ces mêmes noms est « indiscreta » : elle ne détermine aucun objet en particulier. « Corporeum » veut dire « discret », parce que tout corps est discernable dans un lieu propre qui le sépare du lieu des autres corps[1] : en effet, deux corps ne peuvent occuper le même lieu. Toute réalité corporelle est localisable et ainsi discernable de toute autre par le lieu qu'elle occupe. « Incorporeum », au contraire signifie « indiscretus » : les réalités incorporelles n'existent pas dans l'espace, elles ne sont pas ainsi localisables et, par là, discernables de toute autre sans ambiguïté. De là, nous pouvons traduire, propose Abélard, « corporeus » par « discretus » et « incorporeus » par « indiscretus ». Si le transfert est décelé, là encore l'alternative de contraire devient subcontraire : les universaux génériques et spécifiques nomment des réalités discrètes – les mêmes que celles nommées par les noms propres correspondants – mais, à la différence des noms propres, ils ne les signifient pas *discrete*. Nous nous souvenons que « homme » nomme Socrate sans le signifier, c'est-à-dire sans que par l'intellection engendrée aucun homme particulier, dont, par exemple, Socrate, ne soit déterminé :

> Corporel peut être aussi reçu pour « discret », comme si l'on demandait : puisque [le genre et l'espèce] signifient des réalités subsistantes, les signifient-elles discrètes ou non-discrètes ? […] c'est comme si celui qui demande disait : « je vois que, parmi les choses existantes, les unes sont dites corporelles et les autres incorporelles: lesquelles de ces deux-là dirons-nous être celles qui sont signifiées par les universaux ? » A quoi, il est répondu : [les universaux signifient] d'une certaine manière des réalités corporelles, c'est-à-dire discrètes dans leur être propre, et des incorporels quant à ce qui est noté par le nom universel, parce que [les universaux] ne nomment pas ces choses de manière discrète et déterminée, mais confusément, comme nous l'avons enseigné plus haut. De là, les noms universels eux-mêmes sont dits corporels quant à la nature des choses et incorporels quant au mode de signification, parce que même si ils nomment ces choses qui sont

[1] « Corporale enim pro discreto ponitur, quia maxime in corporali consistit discretio, cum etiam in illis reperiatur loci circumscriptio. » LNPS, éd. Geyer, p. 527[1-3].

> discrètes, ils ne les nomment pas de manière discrète et determinée[1].

Cette réalité discrète qu'est Socrate est « quodammodo » signifiée par « homme » parce que Socrate appartient à sa *nominatio*, mais le mode variable de nomination de « homme », qui est équivalent pour Abélard à « aliquis homo » (soit : *indifferenter* ou *indiscrete,* ou l'homme « a », ou l'homme « b » ou l' homme « c », etc…) ne détermine aucun individu en particulier et, par voie de conséquence, ne permet pas d'engendrer l'intellection de Socrate, bien qu'il soit éventuellement nommé. De là, il est à la fois vrai que les genres et les espèces sont corporels par les choses nommées et incorporels par leur mode de *nominatio* et l'intellection engendrée. Les choses sont dites encore plus clairement dans la LNPS :

> Soit [le genre et l'espèce] sont corporels, soit ils sont incorporels ». [Commentaire d'Abélard :] Celui qui interroge comprend cela ainsi : « Puisque les genres et les espèces sont des choses subsistantes et que les choses subsistantes sont les unes corporelles et les autres incorporelles, les genres et les espèces sont-ils des choses corporelles ou des choses incorporelles ?» Celui qui résout, comprend cela ainsi : « les genres et les espèces sont corporels, c'est-à-dire qu'ils nomment des choses discrètes, et ils sont incorporels, c'est-à-dire qu'ils nomment sans les discerner [« indiscrete »] des choses discrètes[2].

Et Abélard – contre toute évidence (ce que les *reales* fidèles à une interprétation littérale du texte de Boèce ne pouvaient manquer de remarquer) – précise :

> En effet, « corporel » est posé pour « discret », parce que la discrétion concerne surtout le corporel, puisque c'est dans les réalités corporelles que la circonscription du lieu est rencontrée. Par contre, les incorporels manque de circonscription

[1] LI, éd. Geyer, p. 28^{23}- p. 29^{7} : « Potest etiam corporeum accipi pro discreto, ac si ita quaeratur : cum significent subsistentia, utrum significent ea discreta vel non discreta. […] ac si ita is qui quaerit, diceret : Video quod existentium alia dicuntur corporalia, alia incorporalia, quae horum dicemus esse ea quae ab universalibus significantur ? Cui respondetur : corporalia quodammodo, id est discreta in essentia sua et incorporalia quantum ad universalis nominis notationem, quod scilicet ea non discrete ac determinate nominant, sed confuse, ut supra satis docuimus. Unde et nomina ipsa universalia et corporea dicuntur quantum ad naturam rerum et incorporea quantum ad modum significationis, quia etsi ea discreta sunt, nominent, non tamen discrete et determinate. »

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 526^{35-40} : « Sive sint corporalia sive incorporalia. Quaerens sic intelligit : cum genera et species sint res subsistentes et subsistentia alia corporalia, alia incorporalia, utrum genera et species sint corporales res an incorporales ; solvens ita : genera et species sunt corporalia, idest res discretas nominant, et sunt incorporalia, idest res discretas indiscrete nominant . »

> locale, puisque leur limite ne peut être définie par le lieu.

De peur qu'on comprenne que les universaux signifient une nature incorporelle commune à plusieurs, Abélard ajoute aussitôt :

> Il semblait peut-être que [les universaux] signifiaient certains incorporels, c'est-à-dire [certaines entités] non discrètes, qui seraient communes à plusieurs : c'est une erreur que font ceux qui affirment que les mêmes choses sont quant à l'être [essentialiter] en plusieurs. Mais note que cette proposition : « les genres et les espèces sont corporels » est, au sens propre, fausse, comme l'est celle-ci : « les genres et les espèces sont des réalités subistantes », une proposition, cependant, que nous admettons en un sens figuré[1].

Au sens propre, les deux propositions « les genres et les espèces sont des entités incorporelles, c'est-à-dire non-discrètes (indifférement ou « a » ou « b ») » et « les genres et les espèces sont entités corporelles » sont toutes deux fausses, ce que deux propositions contraires peuvent être. Au sens figuré - au sens où « prata rident » - les genres et les espèces sont des réalités corporelles (par les choses qu'ils nomment) et sont incorporels (par leur mode – non-discret – de nomination et par l'intellection, de ce fait, engendrée). C'est bien le transfert de la *res* au *sermo* qui permet de faire basculer les termes de l'alternative de faux ensemble (les universaux ne sont ni des réalités corporelles ni des réalités incorporelles) en vrais ensemble (les universaux sont des noms qui nomment des réalités corporelles, c'est-à-dire discrètes, sans engendrer l'intellection d'aucune réalité discrète). La structure de l'argumenation est ici particulièrement claire.

Reste la troisième question : « les genres et les espèces sont-ils séparés ou existent-ils dans les sensibles ? ». Ici, selon Boèce, est engagé tout le débat entre Platon et Aristote. Or, nous avons noté au début de ce chapitre qu'Abélard pense que Platon et Aristote « ne divergent pas quant au sens, bien qu'ils paraissent diverger par les mots ». Abélard a bien noté le débat :

> Dans cette ultime question, Boèce rappelle que Aristote et Platon divergent par les mots ainsi : Aristote pose que tous les universaux sont dans les choses sensibles, mais sont intelligés en dehors

[1] LNPS, éd. geyer, p. 527^{9-15} : « Videbatur fortasse quod aliqua incorporee, idest indiscrete, significarent, quae pluribus essent communia. In quo errore sunt, qui easdem res in pluribus essentialiter [esse affirmant]. Sed nota hanc propositionem : genera et species sunt corporalia, in proprio sensu falsam esse, veluti istam : genera et species sunt subsistentia, quam tamen in figurato sensu concedimus. »

> d'elles ; Platon affirme que non seulement les universaux sont intelligés en dehors des choses sensibles, mais aussi qu'ils existent indépendamment des choses sensibles[1].

Il semble bien y avoir *oppositio* et clairement un Abélard fondateur du nominalisme médiéval ne va pas nier cela. Or, il le nie et cela de manière constante, aussi bien dans la LI que dans la LNPS. Pour Abélard « nulla est eorum controversia ». Ils ont tous les deux raison. L'argumentation est la même que pour les deux autres questions : les universaux ne sont pas du tout des choses qui soit existent dans le sensible soit existent séparées du sensible. De là, si le transfert n'est pas mesuré, les deux propositions constitutives de l'alternative sont tous deux fausses. Par contre, si le transfert est mesuré, les deux propositions de l'alternative sont toutes deux vraies :

> Celui qui interroge comprend ainsi [la question] : « puisque [les genres et les espèces] sont des incorporels, qu'il y a trois genres d'incorporels (l'un qui existe dans les corps tel qu'il peut subsister sans eux, comme l'âme ; l'autre qui ne peut subsister sans eux, comme la blancheur ; et, enfin, celui qui n'existe jamais dans les réalités sensibles comme l'esprit divin), les genres et les espèces sont-ils dans les réalités sensibles ou en dehors d'elles ? Par « sensible » nous entendons ici ce qui peut d'une manière quelconque tomber sous la sensation.
>
> Celui qui résout, [répond] ainsi : certains genres et certaines espèces – non pas tous – sont situés dans les réalités sensibles – *c'est-à-dire nomment des réalités sensibles*, et les mêmes sont placés hors des réalités sensibles, c'est-à-dire *signifient* les choses indépendamment de toute forme tombant sous la sensation …

Voilà qui semble suffire à la position aristotélicienne (la *res generis* est *in sensibilia, sed extra intelligi*) *;* mais Abélard ajoute aussitôt :

> … parce que si les choses perdaient toutes les formes qui tombent sous la sensation, elles ne pourraient pas moins être nommées par le genre et l'espèce. Donc, les genres et les espèces sont placés dans les réalités sensibles par leur

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 527^{30-34} : « In hac vero ultima quaestione Boethius Aristotelem et Platonem diversos esse in verbis commemorat hoc modo : Aristoteles omnia universalia in sensibilibus esse ponit, extra vero intelligi ; Plato vero non modo intelligi, verum etiam ea praeter sensibilia existere affirmat. »

> *appellation,* mais en dehors d'elles par leur *signification*[1].

C'est la double signification de l'universel qui permet de faire basculer l'alternative de contraire en subcontraire. Certains universaux nomment des réalités qui tombent sous la sensation : donc, par leur *nominatio,* ces genres et ces espèces sont *in sensibilia,* mais – comme nous l'avons déjà vu – aucun universel définitionnel n'engendre l'intellection d'un chose « cum aliqua forma quae sensui subiaceat » : donc, par leur *significatio,* les genres et les espèces sont *extra sensibilia*. La « natura sive proprietas » signifiée par l'universel générique ou spécifique n'est pas du tout une réalité sensible et l'universel fait ainsi concevoir la chose indépendament de toute forme sensible. Donc, par l'*appellatio* (ou *nominatio*), - par les objets appartenant à sa *continentia* (à son extension) - l'universel est *in sensibilibus,* et par la *significatio* - par la propriété intensionnelle (conceptuelle) intelligée -, l'universel est *extra sensibilia.* De là, une dernière fois, les propositions alternées sont toutes deux vraies et l'hypothétique *ab oppositis :* « si genus est in sensibilibus, non est extra sensibilia » et sa converse (« si genus est extra sensibilia, non est in sensibilibus ») sont toutes deux fausses. Mais cela suffit à nous donner la position aristotélicienne rapportée par Boèce (la *res generis est in sensibilibus, sed extra sensibilia intelligi*), mais non la position platonicienne qui pose que la *res generis non solum extra intelligi sed etiam extra subsistere.* La position de Platon est que la « res » nommée par le genre non seulement est intelligée hors du sensible, mais subsiste séparée du sensible. Abélard pense que non seulement Platon a raison de soutenir cela, mais qu'Aristote ne peut que l'accorder à Platon :

> Je pense qu'Aristote a compris les choses ainsi : les genres et les espèces subsistent dans les sensibles par leur appellation – c'est-à-dire qu'ils appellent en soi des choses sensibles – mais ils sont intelligés hors du sensible parce que leurs intellections sont obtenues indépendament de toute perception sensible, en ce sens qu'ils ne font pas concevoir les choses comme informées de formes

[1] LNPS, éd. Geyer, P. 527^{16-29} : « Quaerens sic intelligit : cum sint incorporalia, et incoporeorum sint ria genera, unum existens in corporibus quod sine illis subsistere potest, ut anima ; aliud quod sine illis subsistere nequit, ut albedo ; aliud umquam existens in sensibilibus, ut divini spiritus, utrum genera et species sint in sensibilibus an extra sensibilia. Hic accipitur sensibilis pro eo quod aliquo modo sensui subiaceat. Solvens ita : genera et species quaedam, non omnia, in sensibilibus sunt posita, hoc est sensibilia habent *nominare,* et ponuntur extra sensibilia, id est res habent *significare* non cum aliqua forma quae sensui subiaceat, quia si res omnes formas quae sensui subiacent, amitterent, non ideo minus a genere et specie nominari possent. *Sunt igitur genera et species in sensisbilibus posita per appellationem, extra vero per significationem*. »

> sous lesquelles ces choses tombent sous la sensation. En revanche, Platon dit que les genres et les espèces non seulement sont intelligés hors du sensible, mais subsistent hors du sensible, parce que si les choses de la substance manquaient de toutes ces formes sous lesquelles elles tombent sous la sensation, alors elles ne pourraient pas moins, cependant, être examinées avec vérité selon l'intellection des genres et et des espèces. Il apparaît, donc, que Aristote et Platon ne divergent pas quant au sens, bien qu'ils paraissent diverger par les mots[1].

Ce texte étrange était déjà été annoncé dans un texte de la LI que nous avons déjà commenté : ce que Aristote nie *quant à l'acte* (aucune *res generis* ne subsiste *extra sensibilia*), Platon - *physicae inquisitor* - le pose quant à la *nature* des choses. Ce point est également présent dans la réponse de la LI à la troisième question sous la forme suivante :

> Et les universaux sont dits subsister dans les réalités sensibles, c'est-à-dire signifier la substance intrinsèque existant dans la chose sensible en dehors des formes extérieures, et, alors qu'ils signifient cette substance qui subsiste actuellement dans la choses sensible, ils montrent la même substance naturellement séparée de la chose sensible, comme nous l'avons déterminé plus haut selon Platon.

Vient alors une phrase qui semble se contredire :

> De là, Boèce dit que les genres et les espcèes sont intelligés – et non subsistent – hors du sensible, du fait que les choses des genres et des espèces sont visées par la raison en elles-mêmes, quant à leur nature, indépendament de toute sensation, parce que, privées de ces formes extérieures par lesquelles elles tombent sous la sensation, elles pourraient subsister avec vérité.

Ce que montre Abélard, c'est que la *res generis* peut *vere subsistere extra sensibilia*, ce qui est ce que soutient Platon. Aristote soutient (selon Abélard) que ce n'est jamais en acte le cas. Platon (selon Abélard) soutient que même si nous ne rencontrons jamais dans l'expérience de substance indépendante des accidents

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 527^{34} – p. 528^{8} : « Aristotelem vero sic intellexisse arbitror, quod genera et species in sensibilibus subsistant per appellationem, idest in se appellant, extra vero intelliguntur, quia intellectus eorum absque omni sensibilitate habentur, quia non faciunt concipere res ut informatas formis, secundum quas res sensui subiacent. Plato vero dicit genera et speciem non solum extra intelligi, verum etiam extra subsistere, quia si res substnatiae omnibus illis formis carerent, secundum quas res sensui subiacent, non minus tamen secundum intellectus generum et specierum veraciter deliberari possunt. Apparet igitur in sensu non esse diversos, quamvis in verbis videatur. »

qui nous la rendent sensible, cette substance peut exister indépendamment d'eux. Si Aristote nie cela, il doit nier le caractère essentiel du concept de substance : son autonomie ontologique. La différence entre l'accident et la substance est que le premier est ontologiquement hétéronome - il doit son être à la substance qui est son *fundamentum* et qui le fonde dans l'être -, alors que la seconde est *subistens per se,* ontologiquement autonome. Le raisonnement d'Abélard est ainsi le suivant : soit Aristote admet une différence quant à l'être – ontologique – entre la substance et l'accident et il doit admettre que la substance non seulement peut être intelligée, mais aussi peut subsister indépendamment de tous ses accidents, y compris ceux qui nous la révèlent à la perception sensible, soit il pose que la substance ne peut subsister séparée des accidents qui la rendent sensible – des *sensibilia, donc* – et il ne peut plus maintenir de manière conséquente l'opposition ontologique entre l'autonomie de la substance - « subsistens per se » - et l'hétéronomie de l'accidentel - « res fundata in alio ». L'accident ne peut pas subsister sans la substance, mais la substance, elle, doit pouvoir subsister indépendamment des accidents et en particulier de ceux qui nous rendent l'objet sensible. C'était précisément, on s'en souvient, l'erreur ontologique fondamentale de la premières théorie des *reales,* que de faire dépendre de l'information des accidents l'existence de la substance (au sens où cette théorie soutenait – avec Boèce - que n'existe (ne subsiste en acte) que ce qui est singulier). Donc, même Aristote qui soutient qu'il y a une différence ontologique et non pas seulement « gnoséologique », dans l'être et non pas seulement pour ma science, entre la substance et l'accident doit admettre cela : « […] in se ipsis remotis quoque exterioribus formis, per quas ad sensus veniunt, [genus et species] vere subsistere possent. » Or, c'est ce que, selon Boèce, soutient Platon : les genres et les espèces non seulement sont intelligés hors des sensibles, mais aussi subsistent hors des sensibles ; les sensibles sont des accidents et, d'une certaine manière, il est vrai que la substance subsiste hors des accidents, et, donc, hors des *sensibilia.* Ce que fait remarquer Abélard, c'est que si Aristote fait une différence ontologique entre la substance et l'accident, il *doit* soutenir que la substance peut subsister indépendamment de tous ses accidents, y compris de ceux par lesquels elle est révèlée à la sensation. *Donc*, Aristote et Platon divergent plus verbalement que réellement.

On peut présenter les choses - du point de vue de la philosophie d'Abélard - en termes d'inférences (ce qui est certainement l'origine de cette thèse chez le *dialecticus* Abélard): l'argument

« est corpus [soit : est substantia]; ergo est coloratum [soit : est accidens]» est vrai mais l'hypothétique *sine constantis* : « si est corpus, est coloratum » est fausse : même s'il est de fait que nous ne pouvons rencontrer en acte - « Quod enim ait Aristoteles universalia in sensibilibus semper existere, quantum ad actum dixit » - de corps qui ne soit coloré, il n'y a pas d'inséparabilité conceptuelle entre le corps – une substance – et la couleur – un accident, puisque le propre de la substance c'est précisement d'être « subsistens par se ». Rien n'interdit – du point de vue du concept même de substance – qu'un corps puisse exister sans être « coloratum » : si nous nions cela, alors nous devons admettre une hypothétique nécesssaire du genre : « si est substantia [si est corpus] , est accidens [est coloratum] » et, dans ce cas, ce n'est pas le platonisme qui s'effondre mais bien l'aristotélisme (tel que fondé sur la différence ontologique entre substance autonome et accident hétéronome). De là, Aristote s'il veut maintenir le caractère ontologique de la différence entre la substance et l'accident doit accorder à Platon que la *res generis* non seulement peut être intelligée *extra sensibilia,* mais aussi peut subsister *extra sensibilia.* S'il nie cela, il doit admettre l'hypothétique « si est corpus, est coloratum » (et non seulement l'argument « quantum ad actum », catégorique : « est corpus : est coloratum ») – ce qui revient à nier la différence ontologique entre la substance et l'accident (puisqu'on pose que l'existence de la substance implique l'existence de l'accident, là où la substance est posée par Aristote comme « subsistens per se » et, donc, indépendante de l'existence de tout accident). De là, Aristote et Platon « ne divergent pas quant au sens, bien qu'ils paraissent diverger par les mots ».

Ce que dit Abélard n'est pas seulement une habile conciliation dialectique du platonisme et de l'aristotélisme : le propos est profond et montre qu'Abélard a perçu qu'une déplatonisation intégrale d'Aristote n'est pas possible sans une « déconstruction » de l'aristotélisme lui-même ; en particulier, la distinction ontologique entre substance et accident ne saurait résister à une interprétation strictement empiriste de l'aristotélisme. Abélard constate que, de toute évidence et même si on admet que la « substance » est *quodammodo* devinée dans la perception à l'arrière-plan des accidents qui la rendent sensible, la distinction même entre le substantiel et l'accidentel est une distinction qui n'est pas donnée dans l'expérience sensible mais qui dépasse (de loin) cette pure donnée. Un empiriste rigoureux et conséquent ne peut que constater que la distinction entre substance et accident n'est pas réductible aux données mêmes de l'expérience sensible et

ne peut pas être inférée d'elles. L'opposition substance/accident n'appartient pas aux données de la perception sensible. Et ce que montre l'argument d'Abélard posant que ne divergent qu'en apparence l'empiriste Aristote (« […] ait Aristoteles universalia in sensibilibus semper subsistere ») et le « physicae inquisitor » Platon (« qui connaît les causes cachées des choses »), c'est que la différence entre la substance et l'accident suppose le discernement d'un certain statut définitionnel d'objet : « esse X » – d'un certain statut générique ou spécifique – qui n'est pas réductible aux pures données sensibles ou à une simple combinaison de ces pures données. Pour « voir » au-delà des pures données sensibles – des *sensibilia*, donc – une réalité « subsistens per se » - *res generis vel speciei* - il faut le discernement d'un certain statut définitionnel d'objet : « esse X », d'un certain concept, lequel n'est aucune *res* ni aucune *essentia : «* Platon dit que les genres et les espèces non seulement sont intelligés, mais aussi subsistent hors des réalités sensibles, parce que si les choses de la substance manquaient de toutes ces formes par lesquelles elles tombent sous la sensation, elles ne pourraient pas moins *selon l'intellection des genres et des espèces être examinées avec vérité. »* Ces choses ne doivent pas leur statut de réalité substantielle aux *sensibilia* : ce qui le prouve, c'est que la suppression de tous les *sensibilia* laisse intact ce statut de substance - « esse X », « esse hominem », « esse animal », « esse corpus » etc… - conformément auquel elles peuvent être examinées avec vérité. Le discernement de l'objet dans son statut définitionnel est *indépendant* des *sensibilia* : la suppression de ces derniers n'affecte pas ce discernement et n'implique pas la suppression de ce discernement, même si la confirmation par l'expérience sensible de l'existence actuelle de l'objet n'est, certes, pas indifférente : le fait est que les *sensibilia* ne fonde pas ce discernement qu'ils confirment. L'objet n'est pas réductible aux *sensibilia* ou à une pure combinaison de *sensibilia.* C'est le point essentiel qui prouve qu'Aristote et Platon ne divergent pas « quant au sens ».

Abélard a posé que la nature substantielle, « intrinsèque », de la chose « non venit ad sensum ». La chose, dans la sensation, nous est connue à travers ses « formes extérieures » qui sont des accidents.

La sensation est commune aux hommes et aux êtres sans raison ; « nous touchons superficiellement la chose par la sensation » [« Sensu quidem rem leviter attingimus »[1]]. La sensation joue, cependant, un rôle cognitif essentiel puisqu'elle nous apprend

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 317^{25-26}.

l'existence *in re* de la chose dont nous délibérons : la sensation ne se produit, en effet, que si la chose est présente ; mais elle ne touche que superficiellement l'objet, à travers ses formes accidentelles, sans atteindre sa nature substantielle qui ne peut être conçue que *sola ratione.* La *natura sive proprietas* qui est conçue par la raison seule et sans laquelle nous ne pourrions pénétrer la « substantia intrinseca » est par contre, elle, indifférente à l'existence ou à la non-existence empirique :

> Le fait est que l'intellection est comme un effet de la raison. La raison est le pouvoir de discerner, c'est-à-dire de viser et d'examiner, auprès de soi, quelque chose comme consistant en une certaine nature ou propriété, comme lorsque quelqu'un pèse quelque chose soit en ce qu'elle est une chose, soit en ce qu'elle est une substance ou corporelle, ou sensible, ou colorée ou encore la pense en une quelconque nature ou propriété même si celle-ci n'existe pas comme le bouc-cerf ou le jour de demain ou la pierre rieuse[1].

A la différence du *sensus,* la *ratio* ne nécessite pas pour s'exercer que son objet existe. Elle peut s'abstraire de l'existant pour penser le passé ou l'avenir, et plus largement le non-existant, un pouvoir propre aux êtres rationnels : penser le non-donné, le non-existant.

Abélard avait précisé dans le *De accidente* de la LI qu'au sens propre seuls les accidents tombe sous la sensation :

> C'est pourquoi nous disons que viennent proprement à la sensation ces choses seules au sujet desquelles le sensation porte une jugement immédiat, aucune autre connaissance n'intervenant, comme la couleur, le son, la douceur, la puanteur ; or, ceux-ci paraissent être des accidents, ce qui est confirmé tant par la raison que par l'expérience[2].

Mais Abélard concède qu'à travers les accidents, la substance qui est leur sujet est « devinée » et comme entrevue à travers une vitre (« Nam et per vitrum suppositum corpus cognoscimus »):

> Si quelqu'un dit que les sujets sont, avec leurs accidents, objets de sensation, en sorte que la

[1] LI, *Gloses sur le Peri Ermeneias,* éd. Geyer, p. 313[9-15] : « Quippe intellectus quasi effectus rationis est. Est autem ratio potentia discernendi, id est attendendi et deliberandi, apud se aliquid quasi in aliqua natura vel proprietate consistens, veluti si aliquis rem aliquam vel in eo quod est res, vel in eo quod est substantia vel corporea vel sensibilis vel colorata penset vel quasi in aliqua natura vel proprietate excogitet ipsam, etsi ipsa non sit, sicut hicorcervus vel dies crastina vel lapis risbilis. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 95[20-23] : « Dicimus itaque ea sola proprie ad sensum venire, de quibus statim sensus iudicium facit nulla alia intercedente cognitione, ut color, sonus, dulcedo, foetor ; haec autem tantum accidentia videntur, quod tam ratione quam experimento confirmatur. »

> vision, par exemple, pénétrant à travers la couleur, perçoive aussi la nature du corps sujet, nous ne le nions pas[1].

Cependant, il y a un « mais » :

> Mais si quelqu'un dit que le corps est vu aussi avec la couleur, je crois que c'est la couleur qui est avant tout perçue, parce que, s'il arrivait qu'elle disparaisse, la vision disparaîtrait entièrement et personne ne discuterait plus d'un corps[2].

La couleur est, donc, ce qui rend visible le corps, qui, par lui-même ne l'est pas. Il n'y a pas de frontière absolue entre quelque chose comme un « phénomène » et quelque chose comme une « chose en soi ». Ceci dit, il est parfaitement clair que la perception, au-delà de la couleur, du corps sujet, n'est pas possible sans le support et l'anticipation d'un acte de la *ratio :*

> La sensation semble certifier beaucoup de choses, que, cependant, elle n'atteint pas par une perception, mais c'est plutôt le pouvoir rationnel de l'esprit qui, à partir de ce que perçoit l'âme, intellige certaines autres choses qui sont ajoutées [aux sensations] du fait de la nature des choses et non du fait de la perception des sens. Par exemple, quelqu'un qui ne connaîtrait pas la nature du chien et l'entendrait aboyer, discernerait immédiatement la voix du chien qui aboit mais n'intelligerait jamais la colère, ignorant que ce son provient seulement d'un mouvement de colère[3].

Il n'y a pas de frontière absolue entre la phénoménalité - les formes extérieures sous lesquelles l'objet se révèle à la sensation - et la chose « intus », en soi[4] – entre la perception des accidents sensibles et la perception de leur *fundamentum* : celui-ci est *quodammodo* discerné à travers la perception des formes accidentelles sensibles mais ce discernement exige la coopération

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 95^{33-35} : « Si quis autem cum accidentibus etiam subiecta sentiri dicat, non negamus, ut et colorem penetrans visus subiecti corporis naturam percipiat. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 95^{38}- p. 96^{3} : « Ses si quis ipsum quoque corpus cum colore videri dicat, praecipue sensu colorem percipi arbitror, quo aliquando remoto visus omnino vacaret nec quicquam in corpore discuteret. »

[3] LI, éd. Geyer, p. 95^{12-19} : « Multa quoque sensus videtur certificare, quae tamen ipse percipiendo non attractat, sed potius ratio animi ex his quae anima percipit, quaedam alia quae eis adiuncta sunt, intelligit, ex natura quidem rerum, non ex perceptione sensus. Unde aliquis sine quod naturam canis novisset eumque audiret latrare, vocem latrantis statim discerneret, sed nequaquam iram intelligeret, pro eo scilicet, quod nesciret vocem huiusmodi ex motu tantum irae procedere. »

[4] « Quoi d'étonnant, en effet, si quelqu'un voit, à travers la couleur, le corps, puisqu'il pénétrera souvent la substance du corps placé à l'intérieur de sorte qu'il jugera aussi d'un certain corps sujet ? » [« Quid enim mirum est, si per colorem corpus videat, cum etiam corporis intus positi substantiam saepe penetret, ut de aliquo quoque corporis supposito iudicet », LI, éd. geyer, p.95^{35-37}] ; mais le jugement en question, comme tout jugement, est un acte de la *ratio.* Abélard parle aussi de « substantia intrinseca » et de « formae extrinsecae ».

entre le *sensus* et la *ratio*[1] et – Abélard est constant sur ce point – au sens propre la nature de l'objet est discernée par la raison seule :

> En outre la sensation n'a aucun pouvoir d'examen de quelque chose, c'est-à-dire de viser ce quelque chose selon une certaine nature ou une certaine propriété sienne[2].

Pour les natures substantielles, Abélard précise dans la LNPS :

> Subtilem vero speciem vocat Boethius humanitatem. Ideo subtilem vocat, quia cum aliae formae aliquantulum distinguantur per sensum, ut albedo per visum, oratio per auditum, sola humanitas non venit ad sensus, sed sola ratione distinguitur[3].

Là où on lit « subtilis », il faut comprendre « substantialis ». Boèce dit, en effet, au début du *De specie* que l' *humanitas* est une « qualitas substantialis », dans un contexte qui n'a rien à voir avec l'interprétation qu'en fait ici Abélard[4] ; pour celui-ci, c'est une qualité « subtile » (« substantielle ») au sens où elle n'est perceptible qu'à la raison seule, et nullement à la sensation, à la différence des qualités accidentelles. Boèce avait soutenu, au contraire, que « haec similitudo [« humanitas »] cum in singularibus est fit sensibilis »[5]. Retenons ainsi que, pour Abélard, la nature substantielle de l'objet « non venit ad sensum » et qu'ainsi pour discerner au-delà des accidents sensibles leur *fundamentum* un acte de la *ratio* est exigé. Disons que pour « voir » derrière les *sensibilia* un objet, il faut un acte proprement rationnel de discernement d'un certain *status* – d'un certain statut définitionnel, générique ou spécifique, d'objet. L'idée même de l'objet comme fondement des propriétés qui le rendent sensible n'est pas réductible à ces propriétés sensibles ou à une simple combinaison de ces propriétés et Abélard soutient que, sur ce point, Aristote et Platon ne divergent pas : si l'objet était privé de toutes les propriétés qui le rendent sensible, il pourrait toujours être examiné avec vérité selon l'intellection des genres et des espèces. De là, une dernière fois, il est à fois vrai que les genres et les espèces nomment des réalités sensibles et « ne font pas concevoir

---

[1] Et, d'ailleurs de l'*imaginatio* : celle-ci, explique Abélard, n'interfère pas entre la sensation et l'intellection mais complète la sensation en maintenant ou en produisant la présence de tous les aspects sensibles absents de l'objet.

[2] *Tractatus de Inetllectibus,* § 6, éd. P. Morin, p. 28 : « Praeterea sensus nullam vim deliberandi aliquid habet, hoc est attendendi aliquid secundum aliquam naturam aut proprietatem ipsius. »

[3] LNPS, éd. Geyer, p. 542^{4-8} ;

[4] Boèce veut distinguer l'espèce substantielle du sens accidentel du mot « species » (l'apparence extérieure) mais il ne dit pas que l' *humanitas* soit discernable *sola ratione.* En fait, il a soutenu le contraire en résolvant l'aporie de l'universel.

[5] *Second commentaire sur l'Isagogê*, éd. Shepps-Brandt, p. 166^{19}.

ces choses comme informées par ces propriétés sous lesquelles elles tombent sous la sensation ». Les substances nommées sont des substances sensibles : maintenant, il est vrai qu'elles subsistent *extra sensibilia* au sens où, quant à l'intellection engendrée, elles sont conçues en tant qu'elles *sont* irréductibles – dans leur être subtantiel – aux *sensibilia,* c'est-à-dire à des propriétés sensibles ou à un simple faisceau, une simple combinaison ou un simple arrangement de propriétés sensibles. Pour deviner, à travers les *sensibilia,* « comme à travers une vitre », dit Abélard, la nature du corps sujet, il faut le discernement anticipé et *sola ratione* d'un certain statut définitionnel, discernement que vient confirmer, par après, l' « experimentum sensuum ». Bref, pour discerner, au-delà du flux et du reflux des purs *sensibilia,* un objet, dans son identité et sa permanence « substantielle », il faut un concept. Pas de concept, pas d'objet. Et on peut admettre avec Abélard que sur ce point Platon et Aristote ne divergent pas – sur le fond. Les universaux génériques et spécifiques nomment des réalités sensibles mais ils donnent à intelliger l'objet dans sa nature substantielle, c'est-à-dire tel que celui-ci n'est *ontologiquement* réductible ni aux *sensibilia* ni à une certaine combinaison de *sensibilia,* parce qu'il n'est réductible ni à ses accidents ni à une certaine combinaison de ses accidents : cela, Aristote ne peut pas le nier sans ruiner le sens ontologique de la distinction qu'il introduit lui-même entre substance et accident. Tout le raisonnement d'Abélard repose sur le fait que les *sensibilia* sont avant tout des accidents et que même si, à travers eux, leur *fundamentum* (dans l'être) est *quodammodo* perçu - et qu'ainsi il n'est pas un pur « noumène » -, la *distinction* - essentielle ontologiquement comme pour la connaissance - entre le substantiel et l'accidentel n'est pas donnée à la sensation et suppose le discernement proprement conceptuel d'un certain statut définitionel d'objet (d'une définition). Dans la sensation (ou l'imagination), l'objet n'est perçu que superficiellement et confusément. C'est l'intellection, en tant qu'effet de la *ratio,* qui discerne dans le donné sensible telle nature ou propriété : « Ainsi ce que l'image percevait d'abord confusément, sans être formée d'aucune nature ou propriété, l'intellection, en s'y surajoutant, le dessine, tandis qu'elle le vise en une certaine nature ou propriété»[1]. Et, clairement, la séparation de l'accidentel et du substantiel n'est pas donnée dans l'expérience sensible et exige un acte de la *ratio*. Pour que la couleur cesse d'être « opaque » et laisse transparaître le corps qui en est le fondement physique, il faut que la *ratio* anticipe un certain statut

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 318^{16-19}.

définitionnel d'objet : c'est cette anticipation qui permet de discerner au-delà des accidents leur fondement substantiel.

Le discernement du substantiel en tant que distinct et opposé ontologiquement à l'accidentel n'est pas dérivable du strict donné sensible : Abélard sait bien que les catégoriques universelles : « omnis homo est animal », « omnis risibilis est homo » et « omnis corvus est niger » sont toutes vraies. Mais il pose qu'alors que l'hypothétique « si est homo est animal » est vraie, les hypothétiques « si est risibilis, est homo » et « si est corvus, est niger » sont toutes deux fausses. Elles sont fausses parce que le conséquent n'est pas conceptuellement contenu dans l'antécédent et qu'en l'absence d'une intellection effective de la totalité des individus possibles dont les concepts engagés sont susceptibles d'être vrais – une intellection absolument infinie – nous ne pouvons exclure que puisse exister un être rieur qui ne soit pas homme, pas plus que nous ne pouvons exclure que puisse exister un corbeau qui ne soit pas noir. Autrement dit, la prédication substantielle engage des hypothétiques nécessaires qui reposent elles-mêmes sur le discernement de certains statuts définitionnels d'objets qui engagent, à leur tour, beaucoup plus qu'une simple induction empirique. Il y a vraiment, pour Abélard, un discernement proprement conceptuel, que doit confirmer l'expérience, mais qui ne peut pas en être dérivé. C'est particulièrement clair, lorsqu'Abélard récuse l'appartenance aux prédicables *de subiecto* du propre.

Le propre n'est pas prédicable *de subiecto* parce qu'il n'est pas un caractère constitutif de la définition de l'espèce : seuls sont des prédicats définitionnels (synonymes) les prédicats qui sont à la fois strictement et conceptuellement inséparables de leurs sujets. « Homme » et « rationnel » sont strictement inséparables – la modale « il est impossible que quelque chose soit homme et non-rationnel » est vraie – et conceptuellement inséparables (la rationnalité est une différence constitutive du statut « esse hominem »). Par contre la « risibilitas » est strictement inséparable de « homme », mais est conceptuellement séparable de lui : elle n'est pas une différence qui s'ajoutant au genre constitue le concept – le statut définitionnel – « être homme ». Pourquoi ? la réponse à cette question doit être cherchée dans la *Dialectica.* Tous les prédicables *de subiecto* doivent être « maius » - plus grands - que leurs sujets : entendons qu'ils doivent être impliqués par leur sujet sans qu'eux-mêmes impliquent ce sujet. Or, c'est le cas du propre. Un prédicat n'est un propre que s'il est convertible avec l'espèce : cette convertibilité qui définit le propre - « si est A, est B » tel que

« si est B, est A » - ne peut s'entendre qu'en termes extensionnels[1] : on ne montre pas seulement qu'il n'y a aucun individu possible dont être A (être homme) est vrai et être B (être capable de rire) est faux, mais on ajoute, en plus, qu'il n'y a aucun individu possible dont être A (être homme) soit faux et être B (être capable de rire) soit vrai : identifier, c'est exclure. Or, clairement, cela n'est possible que si le *totum universale* est réductible à un *totum integrum :* à une totalité *donnée* et *fermée,* c'est-à-dire exhaustivement divisible entre deux sous-ensembles mutuellement exclusifs. Il faut poser de toute l'extension divisée par « homme » et « non-homme » que « risibile » est vrai de tous les individus dont « homme » est vrai *et* faux de tous les individus dont « non-homme » est vrai. Et, on l'a compris, l'une des raisons profondes pour lesquelles le *totum universale* – par exemple le tout vraiment universel de tous les individus possibles – n'est pas et ne peut pas être une *res* ou une *collectio rerum* c'est qu'il n'est pas réductible à un *totum integrum,* c'est-à-dire à une totalité d'éléments fermée (exhaustive) et donnée (constituées de parties co-présentes). Recevoir la vérité hypothétique (*sine constantis*) et non catégorique (*cum constantiis*) de l'inséparabilité entre l'espèce et le propre, suppose d'assimiler le *totum universale* – la totalité qu'il faut diviser – à un *totum integrum* et il est parfaitement clair que si cette assimilation de l'universel à un *totum integrum* est acceptable[2], il est « frivole » de nier l'existence de ce tout. De là, pour poser l'insépabilité absolue entre l'espèce et le propre, il faut utiliser un *totum integrum* universel, une totalité qui doit, donc, au moins en logique, être posée comme existante, puisqu'on l'utilise : Abélard ne l'accepte pas – il ne va pas finir par poser ce qu'en introduction au corpus il avait commencé par rejeter, avec Boèce, en commentant l'*Isagogê*. La modale « qu'un homme ne soit pas capable de rire est impossible » est vraie pour Abélard en tant qu'elle est une proposition catégorique (l'impossibilité est affirmée au présent) mais l'hypothétique (dont le domaine de vérité est entièrement indépendant de l'actuel) : « si est homo, est risibile » est *sine constantiis*[3] fausse. Maintenant, on comprend bien que si l'inséparabilité stricte - le fait que nous ne puissions pas actuellement concevoir A sans B - ne suffit pas à donner

[1] L'identité entre le propre et l'espèce n'est pas une identité intensionnelle, c'est une identité purement extensionnelle ; dire de tel prédicat qu'il est un propre (attachée à telle espèce), c'est dire qu'il détermine, s'agissant de propriétés différentes, la même extension que l'espèce : leurs extensions sont identiques.

[2] On a vu que c'est l'erreur fondamentale de la théorie de la *collectio*.

[3] *Sine constantiis :* sans que l'extension totale divisée par l'inférence ne soit catégoriquement posée et soit laissée sans aucune autre limite que la totalité absolue du possible.

l'inséparabilité conceptuelle, la *donnée* d'un discernement proprement conceptuel du statut définitionnel de l'objet devient rigoureusement irréductible[1]. La définition n'est pas réductible à

[1] Comme le fait remarquer J. Marenbon : « [Abelard] does not think that it is merely a matter of convention that certain forms are regarded as *differentiae* of certain substances, yet it is unclear how, according to (C3*), Abelard could show that rationality and mortality, but not ability to count, unity and having a head, are *differentiae* of a man, except by appeal to the normal meaning (among logicians) of 'man'. » (J. Marenbon, *The Philosphy of Peter Abelard,* 1997, p. 133). En fait, Abélard souligne qu'il y a des accidents inséparables qui ne sont ni des propres (ils ne sont pas convertibles avec l'espèce) ni des différences. L'exemple pris par Abélard est la « potentia non sedendi » : tout homme a, assis ou debout, la possibilité de n'être pas assis mais la puissance de ne pas être assis n'est pas une différence substantielle de l'homme, ni un propre parce que 1) tel autre animal l'a aussi – ce n'est donc pas un propre – et 2) la *sessio* étant un accident, nous doutons que, même si « impossible que Socrate soit et qu'il n'ait pas la *potentia non sedendi »* est une catégorique modale vraie, la *potentia non sedendi* soit substantielle à l'homme. Même s'il est vrai qu'il est impossible de rencontrer - même en pensée - telle substance sans tel accident, il reste faux que la substance ne puisse exister sans quelque accident que ce soit : si ceci n'est pas possible, la première théorie de Guillaume de Champeaux est vraie. Comprenons que même si Abélard a conscience que notre discernement des statuts spécifiques ou génériques est incomplet (les différences mentionnés par Boèce pour l'être-homme, la *rationalitas* et la *mortalitas* ne sont pas celles mentionnées par Aristote, la *gressibilitas et la bipedalitas* note-t-il), le statut dispose d'une certaine stabilité fondée dans la « nature des choses » et non dans les seules conventions linguistiques. Par exemple : « Souvent, en effet, nous ignorons entièrement autant les définitions des noms univoques que celles des noms équivoques, comme pour « pierre » et beaucoup d'autres noms, alors qu'ils ont dans la nature de leur imposition une définition *même si nous l'ignorons. »* [« […] saepe enim tam univocorum nominum quam aequivocorum definitiones penitus ignoramus ut lapidum et multorum aliorum, nec tamen minus ideo univocum est nomen lapidum, *quod in naturae suae impositionis definitionem habet, etsi eam ignoremus* », LI, *Gloses sur les catégories,* éd. Geyer, p.122[7-11].] Il y a des définitions « réelles », et non seulement nominales. Dans l'arbre de Porphyre (tel que rapporté par Porphyre), toutes les définitions vont du côté de « homme » : « pierre » - qui tombe sous « substantia inanimata » - n'est pas défini. Cependant, pour Abélard, comme pour Aristote, il y a des définitions réelles, c'est-à-dire des définitions existantes même si nous ne les connaissons pas (« etsi eas ignoramus ») ou même si nous les connaissons seulement partiellement. Si on n'admet pas l'idée d'une *discretio* proprement conceptuelle - d'un discernement intuitif des natures substantielles, c'est-à-dire des statuts génériques ou spécifiques « qui sont par œuvre de la nature » sans être aucune *res* et, en particulier, aucune réalité sensible - , la sémantique des universaux d'Abélard vire à l'absurde : une propriété est substantielle parce que les logiciens conviennent arbitrairement de la joindre au genre dans une définition « vocale » et une propriété n'est pas substantielle parce que les logiciens décident arbitrairement de l'exclure de cette même convention lexicale. Il y a, chez Abélard, un réalisme des concepts qui nous paraît absolument impossible à nier sans réduire sa sémantique des universaux à un *vocalisme* absurde : il y a des *faits* conceptuels, même si notre discernement de ces faits n'est ni intégral, ni exempt d'erreur. Pour penser un objet dans son identité et sa permanence relative nous avons besoin de discerner un certain statut définitionnel d'objet – *status generale vel specialis* – tel que « si non est homo vel animal, non est Socrates » : lorsque ce discernement sans pouvoir être inféré des purs *sensibilia* est compatible de manière stable et permanente avec eux, nous n'avons aucune raison de ne pas admettre que ce *status* – qui est une définition – *« habet esse ex operatione naturae »* , c'est-à-dire est fondé objectivement, dans la nature des choses, une nature qui n'est perceptible que *sola ratione.* Si l'on supprime l'idée d'un discernement proprement conceptuel de l' *esse rei* - du statut définitionnel d'objet -, comme l'inséparabilité stricte - « impossible que *p* et – *q* » - ne suffira pas à construire les définitions fondant les hypothétiques nécessaires (à moins d'utiliser une *collectio rerum* universelle et, donc, d'en admettre l'existence en logique), celles-ci ne pourrons plus être décrites autrement que comme de simples conventions lexicales. Mais, clairement, il n'est pas question de cela chez Abélard , comme le souligne J. Marenbon (« [Abelard] does not think that it is merely a matter of linguitic convention that certain forms are regarded as the *differentiae* of certain

une pure construction de l'intellection et n'est pas introduite par cet acte – même si elle n'est pas indépendante de lui : la définition est un *fait* proprement conceptuel donné au discernement de la *ratio,* et non construit par elle. Les statuts définitionnels d'objet tels qu'ils fondent l'imposition des universaux correspondants ne sont pas réductibles à de simples conventions lexicales : ils « sont par œuvre de la nature » et, cependant, ne sont aucune chose, et, en particulier aucune chose sensible. Il y a une *discretio* du statut définitionnel des choses - un discernement proprement conceptuel : « esse X » - qui n'est pas entièrement réductible à une intuition sensible et qui n'est non plus entièrement réductible à une pure convention lexicale : aucun nom, pour Abélard, n'« est par œuvre de la nature ». C'est ce qui pose la question, *sur le fond*, du platonisme d'Abélard. C'est une chose de dire que le statut définitionnel de l'objet est construit à partir des *sensibilia* ou d'une pure combinaison des *sensibilia* et c'en est une autre - en reconnaissant que le statut substantiel de l'objet est irréductible (en particulier dans l'aristotélisme) à un simple faisceau de propriétés sensibles - d'exiger que le discernement proprement rationnel de ce statut conceptuel soit compatible de manière stable et répétée avec les données de l'expérience sensible. L'empirisme d'Abélard ne doit s'entendre qu'au second sens et on comprend qu'en ce second sens, Abélard soit d'avis que cet empirisme non-réducteur (aristotélicien) ne soit pas absolument incompatible avec le platonisme. Maintenant, si l'on entend l'empirisme d'Aristote au premier sens, la conciliation est, effectivement, dénué de tout fondement possible. Mais on a vu que comprendre l'empirisme d'Aristote dans ce premier sens *implique* la suppression du sens *ontologique* de la distinction entre substance et accident (étant entendu que les *sensibilia* (figure, couleur, son, texture etc…) sont des accidents) et c'est ce qu'Abélard a parfaitement compris.

On a vu que si « animal » est pris dans sa signification habituelle et désigne la chose qui est animal, alors les propositions contraires entre elles du questionnaire de Porphyre sont toutes fausses. Si le transfert est mesuré - si l'on réalise que dans « animal est genus », le nom « animal » en vient à se nommer lui-même et à désigner sa propre signification -, alors les alternatives deviennent

substances […] »). *Donc*, Abélard admet une certaine forme de réalisme conceptuel (i.e que les statuts génériques ou spécfiques sans être aucune chose et, en particulier aucune chose sensible, « sont par œuvre de la nature », soutient-il, et sont l'objet d'une *discretio* qui n'est pas réductible à une pure intuition sensible : l'intellection engendrée par le genre ou l'espèce fait concevoir la chose « non cum aliqua forma quae sensui subiaceat »). Il y a une intuition proprement conceptuelle dont le bien-fondé doit être admis toutes les fois que cette donnée proprement conceptuelle sans être dérivable des données sensibles est compatible avec elles de manière stable et permanente : c'est cette idée que le mot même de *status* tente de cerner.

subcontraires et sont vraies ensemble puisque le propre de la signification des noms est de signifier et *res* et *intellectus*. Abélard, comme on l' a vu, ajoute une quatrième question dont la réponse revient à soutenir que non seulement les alternatives du questionnaire peuvent être vraies ensemble mais qu'en plus, elles *doivent* l'être : pour qu'il y ait nom universel, il doit être vrai 1°) que le prédicat en question engendre l'intellection d'une nature ou propriété indépendamment de tout critère extensionnel, c'est-à-dire quoi qu'il en soit de la contenance du prédicat, vide, unique ou plurale et 2°) que le nom en question soit prédiqué avec vérité d'une pluralité donnée de *res*. Abélard souligne ainsi que le seul critère intensionnel - engendrer l'intellection d'un *aliquid tale* et non d'un *hoc aliquid* - ne peut suffire à faire d'un nom un prédicat universel en logique (sinon en grammaire). La prédicativité est un caractère essentiel de l'universel: il doit exister une proposition vraie où le nom est prédiqué *in use* d'une pluralité *numero*. La prédication *de differentibus numero cum veritate* (qui définit l'universel en logique) doit être exhibée dans au moins une proposition vraie. C'est ce qui exclut des universaux logiques « chimère », bien sûr, mais aussi, contre Boèce, « phoenix ». Donc : retenons que l'universel doit à la fois engendrer l'intellection d'un *aliquid tale* et avoir dans une proposition vraie une extension plurale. Il n'est donc pas possible de réduire le critère extensionnel au critère intensionnel, en déduisant le premier du second. Ce que dit la réponse à cette quatrième question c'est que la distinction entre les deux modes de signifier de l'universel est *irréductible*. Et on comprend bien, en effet, que si on construit l'extension de l'universel uniquement sur la base de sa signification intensionnelle – comme le fait Boèce – on adopte, par le fait, ce que nous appelons aujourd'hui un principe de compréhension universel : toute intension – tout concept – détermine un ensemble qui est son extension. Au contraire, ce que pose Abélard, c'est que le contenu intensionnel intelligé à l'audition de l'universel n'a pas d'extension propre : il demeure indifférent que le nom en question ait une nomination vide, unique ou plurale. Il est impossible sur la seule base de l'intellection engendrée de déterminer l'extension du prédicat en question. A l'inverse le contenu extensionnel du prédicat doit être donné, que ce contenu actuel soit vide (« chimère » ou « rosa », si le cas existant est qu'il n'y en a plus aucune), soit unique (« phoenix » ou « rosa », si le cas existant est qu'il n'en existe plus qu'une) ou soit plural (« animal » ou « rosa », s'il en existe plusieurs, comme c'est le cas *actualiter*). L'extension plurale nommée par l'universel doit

pouvoir être posée comme existante : pourquoi ? Nous savons que l'universel n'est pas réductible à une simple série ou collection de choses, parce que si c'était le cas « tota hominum collectio multas includeret species », et le nom « homme » serait équivoque (puisqu'il est assurément faux que la collection contenant « n » hommes soit identique à la collection contenant « n + 1 » ou « n + 2 » ou etc… à l'infini : en logique « n = n +1 » est assurément et itérativement toujours faux, et ceci à moins de ruiner tout critère consistant d'extensionnalité) : de là, il n'y a pas de collection fermée et exhaustive – de *totum integrum* – qui soit équivalente à la *causa impositionis universalis nominis* - aucune collection donnée ne suffit à épuiser l'extension absolument identique au statut lui-même. L'alternative nous fait retomber dans l'aporie de l'universel - soit une régression infinie soit un objet défini imprédicativement (par référence à une extension dont, contre l'affirmation, l'objet défini est déjà membre). Donc, la *continentia* plurale - l'ensemble - dont le nom est prédicable doit être *donnée*, doit pouvoir être exhibée, posée comme existante : on doit pouvoir exhiber une proposition vraie où le nom en question soit prédiqué *de differentibus numero* et on comprend que c'est la condition pour que la prédication de l'universel - l'unité dans la pluralité - soit plus qu'un simple fait de grammaire, qu'un simple fait linguistique : un fait pour la connaissance, fondé *in natura rerum.* Ce que montre, donc, cette quatrième question c'est que la dualité de signification – de *res,* d'*intellectus* – de l'universel est, itérativement, irréductible. L'alternative est de poser un principe de compréhension universel avec les problèmes de consistance que cela pose. Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de *collectio rerum* réellement universelle : de là, l'unité d'intellection - l'univocité - que présente l'universel face à des *nominationes* irréductibles entre elles (« n = n +1 » est toujours et itérativement faux) exige pour fonder cette itérabilité extensionnelle à l'infini (((n +1)+1)+1 etc..) un fondement proprement intuitif - au sens d'une intuition conceptuelle - tel que ce concept n'est pas exhaustivement réductible à chaque extension nouvelle introduite par « +1 » et cela itérativement sans fin. Comprenons que si la *causa impositionis* est réductible à la *collectio rerum* nommée, alors le prédicat ne peut être qu'*équivoque*, puisque rien ne fera que la collection constituée de n éléments soit identiques à la collection composée de n+1 éléments : l'admettre serait ruiner tout principe consistant d'extensionnalité. Ici le recours à une intension est irréductible. Par contre, la signification extensionnelle d'un nom ne peut pas être fixée de manière absolue et doit être exemplifiée dans au

moins une proposition catégorique vraie. Donc, pour qu'il y ait prédicat universel, il faut 1°) qu'un contenu intensionnel – proprement conceptuel (et on va voir que son statut ontologique est aporétique) – soit intelligé et 2°) que puisse être exhibée une proposition *vraie* où le nom en question est prédiqué de *differentibus numero*. L'universalité d'un prédicat répond en logique, sinon en grammaire, à un double critère – intensionnel et extensionnel – tel qu'aucun de ces deux critères pour des raisons profondes n'est absolument réductible l'un à l'autre. Maintenant, on peut ajouter que pour une intelligence infinie, ces deux critères sont assurément réductibles l'un à l'autre.

Donc, on peut vraiment dire avec Abélard qu'il n'est possible de répondre au questionnaire de Porphyre que si « praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio. Quod etsi auctoritas non habet, rationi non est adversum»[1]. Et cela au sens où la signification des noms est double, de chose et d'intellection, irréductiblement extensionnelle et intensionnelle.

IV

Les noms – Abélard insiste beaucoup sur ce point – relèvent de notre inititative et on a vu que, finalement, la distinction entre intension et extension n'a de sens que pour une esprit fini. Mais clairement, pour Abélard, le sujet de l'intellection des universaux définitionnels et le fondement de l'imposition de ces mêmes universaux ne sont pas réductibles à une simple convention linguistique. Qu'en est-il de cela qui est intelligé à l'audition des noms universels ou de cela qui fonde dans la nature des choses le succès de l'imposition des universaux ? La signification de l'universel est double, mais il est bien clair que chacune des deux significations de l'universel doit pouvoir – à moins d'un scepticisme qui s'autoréfute comme théorie de la fonction cognitive des universaux – s'enraciner dans la nature des choses. De là, deux nouvelles questions s'ajoutant aux quatre qui constituent le questionnaire de Porphyre. L'une concerne la signification extensionnelle de l'universel : le fait est que le nom universel est imposé à une pluralité de *res* qu'il nomme. Qu'est-ce qui fonde le succès de cet acte d'imposition par lequel un même

[1] LI, éd. Geyer, p. 24^{29-31}.

nom en vient à nommer une pluralité de choses différentes ? Il s'agit ici de fonder hors du langage le succès de la signification extensionnelle de l'universel (de la *significatio large accepta,* ou *nominatio*) : cette question concerne la « significatio universalium de scilicet rebus per nominationem ». La seconde question concerne la signification intensionnelle de l'universel : quel est le sujet de l'intellection engendrée par les universaux ? Il s'agit ici de fonder hors du langage la signification proprement intensionnelle – la *significatio stricte accepta* – de l'universel. Donc :

> Peuvent être formulées aussi d'autres questions qui sont également difficiles, comme celle demandant quelle est la cause d'imposition des noms universels, selon laquelle différentes choses se rencontrent ou, aussi, celle concernant l'intellection des noms universels, intellection par laquelle aucune chose ne semble être conçue et qui ne semble porter à travers la *vox* universelle sur aucune chose [...][1].

Ce sont ces deux questions qui sont, de fait, longuement traitées dans les commentaires sur l' *Isagogê* et, en particulier, dans la LI : elles naissent de la théorie de la double signification – de *res* et *d'intellectus* – des universaux. Or, on peut constater que, dans les deux cas, la réponse consiste à poser une entité explicitement définie par Abélard comme ontologiquement aporétique : pour la cause de l'imposition, nous avons une *causa* « quod non est res aliqua » - c'est le statut ; pour le sujet de l'intellection engendrée par l'universel, nous avons dans les *Gloses sur l'Isagogê* de la LI, un « instar et exemplar rei formandae, quam neque substantiam, neque accidens » ; d'où, en bonne ontologie aristotélicienne, Abélard conclut, dans les *Gloses sur le Peri ermeneias :* « Si quelqu'un demande si ces formes imaginaires selon lesquelles l'imagination ou l'intellection sont obtenues, sont quelque chose, nous le nions. En effet, elles ne sont ni des substances, ni des formes soutenues par des substances »[2]. Le statut ontologique du fondement objectif de la nomination de l'universel ou de l'intellection de l'universel est explicitement posé comme aporétique : pour la cause d'imposition, on a le statut « esse X » qui, bien qu'il ne soit aucune *res* et aucune *essentia*, est par œuvre de la nature ; pour le sujet de l'intellection de l'universel, on a un

[1] LI, éd. Geyer, p. 8^{11-16} : « Possunt et aliae fieri de eisdem quae similiter difficiles sunt, sicut est illa de communi causa impositionis universalium nominum quae ipsa sit, secundum quod scilicet res diversae conveniunt, vel illa etiam de intellectu uinversalium nominum, quo nulla res concipi videtur nec de aliqua re agi per universalem vocem […] ».

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, P. 314^{25-28} : « Si quis autem quaerat, utrum ipsae imaginariae formae, secundum quas imaginatio sive intellectus habentur, aliquid sint, negamus. Non enim vel substantiae sunt vel formae a substantiis sustentae. »

« instar et exemplar rei formandae » qui n'est aucune *essentia,* ni substance, ni accident, mais – peut-être – une « conceptio communis » qui doit être attribuée à Dieu (c'est-à-dire, dit Abélard, à la nature) et non à l'homme. Cause d'imposition ou sujet de l'intellection ne sont aucune chose, mais Abélard, bien sûr, ne veut pas en déduire qu'imposition ou intellection soient sans fondement réel.

. *La question du fondement objectif de l'universel.*

On a, donc, deux stratégies de réponse à la question du fondement objectif des universaux : la première suit la ligne aristotélicienne et proprement logique de la prédication – il y a en face des *res* des statuts – être X – qui sont la dénotation de prédicats et non de termes-sujets (« esse hominem » en face de la « res quae est homo ») et qui fondent dans l'objectivité la vérité des jugements de prédication définitionnels. Le concept de statut est inséparable chez Abélard de la vérité de la proposition *prédicative* : « Praedicationis vero coniunctio quam hic[1] accipimus, ad rerum naturam pertinet et *ad veritatem status earum demonstrandam* »[2]. Ce que nous avons de plus proche, ici, du propos d'Abélard dans une logique contemporaine c'est ce que Frege nomme *Begriff,* terme qu'on peut traduire par « concept », non au sens où le concept serait réductible à une simple construction psychologique (*Vorstellung*) mais en tant qu'il est de son essence d'être prédicatif : Abélard exprime ainsi le statut par une expression prédicative avec un nom à l'accusatif (en position transitive) et abstraction faite d'un temps particulier et d'un nombre (à l'infinitif) : « esse hominem », « esse album », etc… C'est la ligne aristotélicienne et proprement logique de réponse à la question du fondement objectif de l'imposition des universaux. Elle est aristotélicienne au sens où Aristote s'intéresse à l'universel en tant que partie de la proposition, en tant, donc, que prédicat dit de plusieurs : Aristote, dit Abélard, « reçoit l'universel selon la prédication commune », « en tant que le nom est imposé à plusieurs un à un »[3]. Entendons que l'universel est d'abord une variable, susceptible de prendre pour valeur chacun des objets dont l'universel est dit. Pour Platon, au contraire, il y a une *communis conceptio* dont l'universel est comme le nom propre et vers laquelle le nom universel dirige l'esprit de l'auditeur comme vers

[1] Ici : en logique.

[2] LI, éd. Geyer, p. 17^{19-21} : « la conjonction prédicative telle que nous la recevons ici touche à la nature des choses et vise à établir la vérité de leurs statuts. »

[3] LI, éd. Geyer, p.24^{10-13} : « […] fortasse accipientem universale secundum communem praedicationem, sicut facit Aristoteles […] sicut nomen quod pluribus singillatim aptatur. »

une chose unique. Donc, sur le versant extensionnel de l'universel, on rencontre des statuts définitionnels – des statuts génériques et spécifiques – « être X », « être Y » qui viennent fonder la vérité des jugements de prédication où les universaux correspondants sont construits. Abélard admet des statuts au sens où ne pas les admettre conduit à un conventionnalisme intégral, c'est-à-dire soit à un raisonemment circulaire soit à une régression infinie[1] : si l'imposition des universaux est seulement fondée sur une convention et que cette convention pour ne pas être arbitraire a besoin d'une autre convention, qui, à son tour, etc…, alors il y a un *fait* impossible : le succès en terme de vérité de cette imposition. De là, comme il n'y a pas de fait impossible, il y a « être X », « être Y », des statuts définitionnels d'objets, qui sont « par œuvre de la nature », soutient Abélard et qui fondent l'imposition des universaux qui sont, eux, par *hominum institutio*. C'est la ligne aristotélicienne et extensionnelle de réponse à la question du fondement objectif des universaux : les choses nommées par tel prédicat individuel se rencontrent dans un même statut – être X – de chose, lequel statut n'est pas du tout une entité du monde – une *essentia* – et n'est, en aucun sens possible, réductible à une *res* – *que cette « res » soit commune ou singulière.* La théorie du sujet unique n'est pas soutenue : la cause d'imposition de l'universel n'est pas une chose individuelle et n'est pas réductible à une chose individuelle - elle est « in se ipsa infinita nec ullo rerum termino inclusa ». A l'identité du sujet unique, succède la dualité problématique, aporétique *res/status : res quae est homo/ esse hominem.* Ce qu'il y a de plus proche de cette distinction, c'est la distinction entre objet et concept, entendu en un sens réaliste (c'est-à-dire en un sens où le concept n'est pas un signe mais ce qui est dénoté par un signe) tel que l'entend Frege, soit tel que 1°) le concept est essentiellement prédicatif , 2°) n'est pas réductible à une simple construction psychologique (Vorstellung) et 3°) appartient de plein droit à l'objectivité. On retrouve ces trois points dans la théorie du statut (tel qu'Abélard précise qu'il n'entend par là rien d'autre que l' *esse rei*, l'être définitionnel de la chose). Le statut définitionnel de la chose qui fonde le discernement de cette chose dans son identité et sa stabilité relative (« si non est homo, non est Socrates ») n'est pas du tout une entité du monde – une *essentia* – et n'est pas du tout réductible (pour toutes les raisons qu'on a dites) à une *res* (singulière). De là, la distinction entre la *causa impositionis* et la *res nominata* est, pour notre connaissance,

[1] Cf. Hao Wang, « Necessity, Analycity and Apriority » *in From Mathematics to Philosophy,* 1974, p. 276 en particulier.

irréductible et la théorie du sujet unique ne peut pas être assertée. Il y a – du point de vue extensionnel – nécessité à fonder la prédication vraie de l'universel sur le statut pour toutes les raisons qui réfutent la théorie de l'universel-*collectio.* Le domaine de variabilité de l'universel est infini et cela tel qu'extensionnellement « n = n + 1 » est toujours faux ; de là, il n'y a pas d'autre choix pour fonder le caractère univoque de la prédication *de pluribus numero* de l'universel que d'admettre un statut définitionnel venant fonder cette variabilité univoque, statut qui n'est lui-même ni un ni plusieurs objets extensionnels (*res*). C'est bien la possibilité d'une prédication *de pluribus numero* univoque – c'est-à-dire le fait que le prédicat universel reste vrai de cette collection comprenant « n » objets et de cette autre collection comprenant « n + 1 » objets et cela sans limite - soit, donc, l'idée d'une variabilité univoque de l'universel - qui amène Abélard – sur le versant de la *significatio rerum* – à poser des statuts fondant l'univocité de cette variabilité numérique. Il y a un certain statut d'objet en lequel se rencontrent *tous* les objets de même espèce numériquement différents, tel que ce statut n'est lui-même réductible ni à telle *res* ni à telle *collectio rerum* (et cela à moins de ruiner le principe d'extensionnalité en posant que « n = n + 1 » est finalement vrai dans la théorie logique construite)[1].

Fonder la signification des universaux sur des *conceptions divinae* est la ligne platonicienne de réponse, au sens où ce qu'Abélard connaît sour le nom de platonisme, à travers Priscien, Augustin, ou Chalcidius, est la théorie des Idées *divines*. Et là encore, l'objectif d'Abélard est de montrer que cet *exemplar* n'est aucune réalité du monde, bien qu'il vienne, dans cette théorie, fonder l'intellection des réalités du monde. Dans cette deuxième réponse à la question du fondement objectif des universaux, les universaux sont conçus non pas en tant qu'ils sont prédicatifs – dit *singillatim* de plusieurs : analogues à une variable – mais en tant qu' « ils dirigent sur-le-champ l'esprit de l'auditeur vers cette conception commune, comme les noms propres le font vers la chose unique qu'ils signifient »[2]. Ici, il y a une *res intelligibilis* nommée en propre par l'universel[3].

---

[1] Et cela, bien entendu, dans un cadre où on admet pas au nombre des objets extensionels des ensembles (et, en particulier, des ensembles infinis).

[2] « Ad quas quidem conceptiones *quasi propria nomina* [Priscianus] dicit ipsa universalia, quae licet confusae significationis sint, quantum ad nominats assentias, ad communem illam conceptionem statim dirigunt animum auditoris sicut propria nomina *ad rem unam* quam significant. » LI, éd. Geyer, p. 23^{26-30}.

[3] Sur cette conception des noms d'espèces comme noms propres d'une *conceptio communis,* cf. I. Rosier-Catach, « Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions : The Discussion in

Ce que nous avons voulu montrer c'est que la stratégie de réponse choisie par Abélard – faire basculer, en mesurant le transfert du *nomen* à la *res,* les alternatives de contraires dans les questions en subcontraires dans les réponses – montre que, pour Abélard, le choix – la décision – entre *res* et *intellectus* est impossible. Répondre n'est possible que si « praeter rem et intellectus tertia exiit significatio nominum ». Autrement dit, le questionnaire définit une antinomie qui n'est pas absolument décidable. Ce qui confirme ce point, c'est la manière dont Abélard répond à ces deux questions – qu'est-ce qui fonde l'imposition du nom à plusieurs ? Quel est le sujet de l'intellection engendrée par l'universel ?

La théorie du sujet unique répondait chez Boèce très clairement à ces deux questions : c'est la *res nominata* – singulière et sensible – qui fonde l'imposition du nom et c'est elle, encore, qui est le sujet *in re* de l'intellection de l'universel. Boèce le souligne avec force : si les *voces* renvoie aux *intellectus,* les *intellectus* renvoient aux *res* dont ils sont « significatifs » :

> Intellectus vero ipsi nihil aliud nisi rerum significativi sunt. [En revanche, les intellections ne sont significatives que de choses][1].

On se souvient que l'aporie de l'universel comporte deux parties : 1°) il n'y a pas de *res una sive multiplex* qui soit universelle et 2°) l'intellection des genres et des espèces est vaine - à l'image de celle de la chimère - puisqu'il n'y a aucune *res* qui corresponde dans la réalité extra-mentale à cette intellection. Comme le note Abélard, Boèce laisse intact le premier point et répond seulement au deuxième : le même sujet qui est conçu *in intellectu* comme universel et séparé du sensible (abstrait) est *in re* singulier et sensible – c'est la théorie du sujet unique. On peut constater que, pour Abélard, ni le fondement objectif de la *nominatio* de l'universel, ni le sujet de l'intellection engendrée par l'universel ne sont réductibles à une *res* singulière et sensible. Il est donc très clair que la théorie du sujet unique par laquelle « omnis quaestio dissoluta est » n'est pas soutenue et c'est le fait massif qu'il convient, avant tout, de noter. Qu'on compare le texte d'Abélard qui introduit le concept de statut avec celui sur le sujet unique de l'universalité et de la singularité de Boèce !

. Le statut : cinq thèses.

---

the *Glosulae in Priscianum,* the *Notae Dunelmenses,* William of Champeaux and Abelard », *Vivarium,* 45, 2007, p. 219-237.

[1] *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* P.L. t. 64, col. 404C.

Les hommes singuliers sont séparés les uns des autres, puisqu'ils diffèrent tant par leur être [*essentiis*] que par leurs formes, comme nous l'avons rappelé plus haut en enquêtant sur la nature de la chose ; cependant, ils conviennent en cela qu'ils sont des hommes. Je ne dis pas dans l'homme, puisqu'aucune chose n'est homme si elle n'est discrète, mais dans l'être-homme. L'être-homme n'est pas un homme, ni une chose quelconque, si nous considérons la question avec soin, de même que « ne pas être dans un sujet », « ne pas recevoir la contrariété » ou « ne pas recevoir le plus ou le moins » ne sont aucune chose, et, pourtant, Aristote dit que toutes les substances conviennent en [ces propriétés]. En effet, puisque dans la chose, comme nous l'avons montré plus haut, il ne peut y avoir aucune convenance, s'il existe une convenance quelconque entre des choses par ceci ou cela, cela ne doit s'entendre que selon ce qui n'est pas une certaine chose, en sorte que Socrate et Platon sont sembables dans l'être-homme comme le sont aussi dans le non-être-homme le cheval et l'âne, en tant que l'un et l'autre sont nommés non-homme. C'est pourquoi que des choses différentes se rencontrent, cela revient à dire que chacune de ces choses est ou n'est pas le même, comme « être homme » ou « être blanc » ou « ne pas être homme » ou « ne pas être blanc ».

Mais il semble devoir être rejeté avec horreur que nous recevions la convenance entre les choses en tant qu'elle n'est pas elle-même une chose quelconque, comme si nous unissions dans le néant ces choses qui existent[1], lorsque nous disons que celui-ci et celui-là conviennnent dans le statut de l'homme, c'est-à-dire conviennent en cela qu'ils sont des hommes. Mais nous n'entendons rien d'autre sinon que [celui-ci et celui-là] sont des hommes, et, selon ce fait, ne diffèrent nullement, selon cela, dis-je, qu'ils sont des hommes, bien que nous ne parlions là d'aucun être [*essentia*]. Nous appelons statut de l'homme l'être-homme même, qui n'est pas une chose et nous le disons aussi la cause commune d'imposition du nom

[1] Il semble, en effet, que, si le statut en quoi conviennent les hommes n'est rien, on doive en conclure que les hommes ne conviennent en rien, et donc que les hommes ne conviennent pas entre eux. De là, le statut s'il n'est pas positivement *aliquid* n'est pas non plus positivement *nihil.* Le *status* partage avec le *dictum propositionis* un statut ontologique aporétique et purement négatif : on ne peut pas affirmer qu'il est une *res,* on ne peut affirmer non plus qu'il est *nihil.* On ne peut rien affirmer de lui, mais seulement nier qu'il soit « *res aliqua* ».

> « homme » à chaque homme, selon ce fait qu'ils conviennnent entre eux. Souvent on donne ce nom de cause à ce qui n'est pas une chose, comme lorsqu'on dit : il a été frappé, parce qu'il ne veut pas aller au forum. « Il ne veut pas aller au forum », qui est posé en tant que cause, n'est aucun être [*essentia*]. Nous pouvons appeler aussi statut de l'homme, les choses elle-mêmes qui sont établies [dans][1] la nature de l'homme dont celui qui a imposé le mot a conçu la ressemblance commune[2].

Ce texte établit une différence – nous semble-t-il – claire entre objet (*res quae est homo*) et concept[3] (*esse hominem quod non est res) :* « *Esse hominem non est homo, nec res aliqua* ». Non seulement l'être homme n'est pas un homme, mais il n'est pas « res aliqua » : Abélard prend ici le contre-pied de Boèce qui fait de l'*humanitas* une forme *existant* singulièrement *en la chose* dont elle fonde l'être substantiel. Il n'y a rien de tel ici et la coupure entre la dénotation du prédicat universel soit le statut définitionnel d'objet « être X » et l'objet lui-même nommé en position sujet par le même nom – la chose qui est X – est particulièrement claire. On peut même dire que ce texte a une valeur historique essentielle quant à la distinction entre objet et concept (toujours au sens frégéen) ou, si l'on préfère, entre objet extensionnel et objet intensionnel. On sait que Abélard pose explicitement dans le *De*

[1] Nous retenons la lecture de Geyer : « *in* natura » .

[2] LI, éd. Geyer, p. 19^{21} – p. 20^{17} : « Singuli homines discreti ab invicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tamen conveniunt, quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietem vel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias convenire dicit. Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse convenentia, si qua est aliquorum convenientia, secundum id accipineda est, quod non est res aliqua, ut in esse hominem Socrates et Plato similes sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus, secundum quod utrumque non-homo vocatur. Est itaque res diversas convenire eas singulas idem esse vel non esse, ut esse hominem vel album vel non esse hominem vel non esse album. Abhorrendum autem videtur, quod convenientiam rerum secundum id accipiamus, quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae sunt, uniamus , cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, convenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre, secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt. Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt, appellamus, ut cum dicitur : Verberatus est, quia non vult ad forum. Non vult ad forum, quod ut causa ponitur, nulla est essentia. Statum quoque hominis res ipsas [in] natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit. »

[3] Terme qui est, nous semble-t-il, dans son sens frégéen, l'approximation la plus exacte de ce qu'Abélard appelle *status,* dans la mesure où on se souvient qu'Abélard demande que par « différer par le statut » on n'entende *rien d'autre* que « différer par la définition ».

Intellectibus que, dans la proprosition prédicative, la fonction du terme-sujet est de dénoter la chose dont nous voulons délibérer et que la fonction du prédicat est de dénoter le statut conformément auquel nous voulons examiner la chose. Il n'y a aucune raison de contester ce texte. Abélard met en place une distinction entre la dénotation d'un prédicat universel - cela qui est prédiqué par l'universel : être homme, être blanc, etc… - et l'objet dont le prédicat est dit – la chose qui est homme, la chose qui est blanche – qui nous paraît inédite dans sa clarté. Il s'agit vraiment d'une distinction équivalente à celle que fait Frege, dans un contexte épistémologique très différent, entre objet et concept. Le concept – être X – n'est ni un objet ni réductible à un objet : il est d'une nature entièrement différente de celle d'une chose. En particulier, bien qu'irréductible à une libre construction de mon esprit – en ce sens le *status* n'est pas une *conceptio* ou un *conceptus* (Vorstellung) : il est *ex operatione naturae* – son objectivité n'est pas indépendante de l'acte de la *ratio* qui conçoit la ressemblance commune des objets établis dans telle nature. Classiquement, on peut distinguer deux sens du mot « objectivité » : 1°) peut être associé à une action exercée sur mes sens et 2°) non-réductible à une libre construction de mon esprit. Le statut « habet esse ex operatione naturae » et n'est aucune *essentia* du monde : le statut est objectif (« naturel ») au sens n° 2 et non au sens n° 1. Le statut de l'homme est ce tout : « les choses établies dans la nature de l'homme dont celui qui a imposé le nom a conçu la ressemblance commune » et par « res statutas » dont la *ratio* de l'*impositor* conçoit la ressemblance commune, il faut entendre Socrate, Platon, etc… Le statut est objectif au sens où aucun objet - aucune *res* - n'est discernable dans son identité et sa stabilité relative - *status : esse rei* - sans lui : il s'agit du *status* de la chose, de l'*esse rei* (dont Boèce dit qu'il n'est rien d'autre que la définition de la chose), tel que pour discerner *numero* deux objets, ils faut pouvoir les ramener sous une détermination commune (i.e. avoir « n x *1* ») ; mais, il n'est pas lui-même un objet du monde : une *essentia.* Pour notre connaissance, nous ne pouvons ni affirmer qu'il est une *res*, ni affirmer qu'il n'est rien : sans être objectif au sens où l'est une *essentia,* un objet du monde, il est objectif au sens où il s'impose naturellement à l'esprit de celui qui en « inventant » le nom universel a cherché à discerner la ressemblance commune des choses individuelles établies dans une même nature. Le *status* est ce qui fonde *définitionnellement* l'objet. C'est vraiment la distinction frégéenne entre concept et objet, une distinction assurément fondamentale et dont on peut penser qu'elle dispose

d'une certaine permanence. On s'en rendra compte si, d'une part, on accepte de faire l'effort, comme le demande Frege, de libérer l'idée de concept de toute connotation psychologique en assumant son appartenance à l'objectivité et si, d'autre part, on fait l'effort de rassembler les thèses éparses qu'Abélard formule dans ses différentes œuvres à partir de la LI au sujet du concept de statut spécifique ou générique. On trouvera, alors, nous semble-t-il, cinq thèses que nous avons déjà rencontrées, ici et là, mais sur lesquelles il peut être bon de revenir pour les rassembler et tenter ainsi de dégager un socle commun à l'idée de statut définitionnel chez Abélard.

Thèse I, une thèse proprement logique : *le statut est ce pour la dénotation de quoi est posé le prédicat*. Une thèse à laquelle on peut ajouter le corollaire suivant : *le statut n'est pas une expression signifiante (« vox ut vox », « sermo ») mais la cause extra-linguistique de son imposition*. Tout *sermo* est institué par une convention humaine ; or, le statut n'est pas institué par une convention humaine mais « est par œuvre de la nature » : il fonde en dehors du langage le caractère non-arbitraire de cette imposition. Ceci dit, Abélard exprime le statut en joignant à la copule mise à l'infinitif le prédicat mis à l'accusatif et cela « in vi unius dictionis » : « esse hominem », « esse album » - le but de cette manière d'exprimer le statut est de manifester son essence prédicative et de le contraster avec la *res* nommée par le terme-sujet et dont on dit qu'elle « est homme », qu'elle « est blanche » et ainsi de suite. Il faut distinguer, souligne Abélard à plusieurs reprises, entre « dicere de » - une *res* est alors attendue - et « dicere quod » - aucune *res* n'est alors attendue, mais seulement la propriété d'un statut « quod non est res aliqua ». Le statut est inséparable de la vérité de la proposition prédicative[1] – c'est une entité fonciérement prédicative : « esse X », « esse hominem », « esse album », etc., et non « res quae est X ». Maintenant, ce n'est pas un prédicat, mais ce pour quoi le prédicat est posé dans une proposition prédicative et ceci par contraste avec ce pour quoi est posé le terme-sujet dans la même proposition et qui est une *res* :

> Subiectus quippe terminus tantum *ad accipiendum* est *rem* quam deliberare volumus ; ponitur praedicatus vero *ad denotandum statum* secundum quem eam

[1] « C'est pourquoi la conjonction syntaxique est correcte toutes les fois qu'elle donne un sens parfait, qu'il en aille comme elle le dit ou non. Par contre, la conjonction de prédication que nous avons en vue ici relève de la nature des choses et de la mise en évidence de la vérité de *leurs statuts* ». LI, éd. Geyer, p. 17^{17-21} : « Coniunctio itaque constructionis totiens bona est, quotiens perfectam demonstrat sententiam, sive ita sit sive non. Paredicationis vero coniunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et ad veritatem status earum demonstrandam. »

> deliberari volumus, hoc est attentendi eam secundum illius status proprietatem quem ei copulamus[1].

Lorsqu'Abélard écrit « *ponitur* praedicatus ad denotandum statum », on est très proche de l'idée de supposition : le prédicat est bien « posé » pour indiquer, faire connaître (« denotare ») le statut correspondant. Abélard, lorsqu'il contraste ainsi la « dénotation » du prédicat et celle du sujet, précise que ce contraste n'est pas seulement syntaxique, mais vaut dans l'ordre même des intellections :

> Unde [ajoute-t-il aussitôt] bene *secundum intelligentiae quoque, non tantum constructionum ordinem,* subiectum dicimus terminum per quem in intellectu primo, res substernitur quam deinde, in copulatione vel remotione alicuis deliberemus[2].

Il ne s'agit pas d'une distinction entre signe et objet : le statut est un contenu définitionnel qui est prédiqué par un nom universel – il est la dénotation d'un signe et n'est pas lui-même un signe. Il n'y a donc ici aucune anticipation du nominalisme d'Ockham au sens où, pour celui-ci, le concept est un signe mental et naturel venant fonder le signe linguistique et conventionnel correspondant. Non seulement on ne peut rien lire de tel chez Abélard, mais pour des raisons profondes (qui tiennnent à la « taille » de l'extension équivalente au statut), Abélard *ne pouvait pas soutenir cela*. Il nous semble, en ce sens, incontestable que voir dans la théorie du statut chez Abélard une anticipation du nominalisme du XIVe siècle est un contresens. Il ne s'agit pas non plus d'une « natura incorporea » qui subsisterait *in re* jointe aux corps : on l'a vu, Abélard ne trouve pas de sens propre à la deuxième question de Porphyre. Pour lui « incorporel » veut dire, quand il s'agit de l'universel, « significare indiscrete » et *seulement cela*. Nulle part, Abélard n'assimile le statut à un incorporel[3]. C'est, *au contraire,* Boèce qui fait cela.

En fait, ce qu'on peut lire dans la LI, c'est que le statut est cela qui est prédiqué par l'universel définitionnel (générique ou spécifique): « cum scilicet hunc vel illum in statu hominis, in eo quod sunt homines, convenire dicimus… », « nilhil aliud sentimus

---

[1] *Tractatus de intellectibus,* éd. P. Morin, p. 64, § 63 : « Le fait est que le terme-sujet est seulement là pour recevoir la chose que nous voulons examiner ; par contre, le terme-prédicat est posé pour faire connaître le statut conformément auquel nous voulons l'examiner, c'est-à-dire la viser selon la propriété de ce statut que nous lui lions par la copule. »

[2] *Tractatus de intellectibus,* éd. P. Morin, p. 64, § 63 : « De là, c'est bien selon l'ordre de l'intelligence et non seulement selon l'ordre de la syntaxe que nous disons « sujet » le terme par lequel dans l'intellection d'abord la chose est faite sujet que, par après, dans la liaison ou l'écart de quelque chose, nous examinons. »

[3] C'est une idée que l'on trouve chez les *Melidunenses* (qui sont des *reales*), comme le souligne J. Biard, mais qu'à notre connaissance on ne rencontre jamais chez Abélard. Cf. J. Biard, « Le langage et l'incorporel. Quelques réflexions à partir de l'*Ars Meludina* », in *Langage, Sciences, Philosophie au XIIe siècle,* Paris, Vrin, p. 217-234.

nisi eos *homines esse* » (« lorsque nous disons que celui-ci et celui-là conviennent dans le statut de l'homme, en cela qu'ils sont des hommes », « nous ne voulons rien dire d'autre sinon qu'ils sont des hommes ».) Le statut – être X – est la dénotation du *prédicat* universel, tel que celui-ci est posé « ad denotandum statum », à la différence du terme sujet qui est posé « ad accipiendum rem. » Aucune chose – aucun objet extensionnel – n'est prédiquée. Et en ce sens, Abélard n'est pas contraint en posant que Socrate et Platon ont le même statut – être un homme – de poser qu'ils participent d'une même « res » : le *status* n'est pas du tout une *res*. Mais, d'un autre côté, le réduire au nom qui le « dénote » et, plus généralement, à un pur « signum », serait, *tout autant,* un contresens, parce qu'il faudrait poser que le statut, comme pur signe, est éliminable au profit des individus qu'il signifie, ce qu'Abélard exclut formellement lorsqu'il pose que « la cause d'imposition de tout universel est en elle-même infinie et n'est enclose en *aucune* limite de choses ». C'est, sur le fond, la distinction qu'on retrouve chez Frege (avec des différences fondamentales sur lesquelles nous allons revenir) et c'est une distinction entre objet et concept, c'est-à-dire entre la chose qui est X et la propriété définissante « être X », qui n'est pas *réfléchie* dans le texte de Boèce, lorsque celui-ci écrit que « pour les genres et les espèces, c'est-à-dire pour la singularité et l'universalité, il n'y a, certes, qu'un seul sujet, mais qui est universel, selon un mode, lorsqu'il est pensé et singulier selon un autre, lorsqu'il est objet de sensation en ces choses en lesquelles il a son être»[1]. Ici, toute forme de distinction tant soit peu claire entre la *res quae est homo* et l'*esse hominem,* entre ce qu'avec Frege nous convenons aujourd'hui d'appeler objet et concept, est oblitérée. Ce qu'Abélard appelle statut de l'homme est réduit par Boèce à une *forma incorporea* qui *existe in re,* qui est, donc, une *essentia,* objet de sensation en la *res in qua esse suum habet,* soit Socrate. Il y a très clairement, chez Boèce, une confusion entre concept et objet : un véritable réification des concepts qui est liée au schème abstractionniste qu'il utilise pour résoudre définitivement le questionnaire de Porphyre, et parvenir ainsi à abolir - c'est son « logicisme » - *omnis quaestio*. En refusant toute forme d'autonomie aux concepts, aux définitions, Boèce les réduit à être - énigmatiquement - des propriétés immatérielles (incorporelles) des réalités physiques et sensibles. C'est Abélard qui en soumettant le corpus logique boécien à une relecture complète et critique réfléchit cette distinction nécessaire et la dégage sous le nom de *res*

[1] *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 167^{3-7}.

et de *status*. Ce fait nous paraît fondamental. Le concept de *status résulte* de la réfutation des *reales,* c'est-à-dire de ceux qui construisent la théorie de l'universel à partir de la théorie du sujet unique de Boèce en faisant de la cause d'imposition du nom universel la chose (singulière *in re*) nommée. Ce que la critique de ces interprétations littérales de Boèce a montré, c'est que ce fondement n'est ni une chose ni plusieurs et n'est nullement réductible à une chose (singulière) ou à plusieurs : la cause d'imposition de tout universel est en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses. D'un côté, on a Boèce qui pose que le fondement de l'universel est une *natura incorporea,* une *qualitas substantialis,* une *similitudo substantialis* qui est *in intellectu* conçue comme universelle et qui est, *hors intellection,* singulière et sensible dans la *res* à laquelle elle doit d'être et cela telle que cette nature est une propriété « incorporelle », immatérielle donc, des réalités matérielles, et de l'autre, on a Abélard qui pose que ce fondement est irréductible à toute *res* singulière ou non et est d'une nature entièrement différente de celle d'une *res* et de ses propriétés : « *status quod non est res aliqua* ». La thèse du *Tractatus de intellectibus,* qui fait du statut la dénotation du prédicat par contraste avec la chose nommée par le terme-sujet s'oppose, comme nous l'avons constaté, à la conception de Guillaume de Champeaux de la prédication. Pour lui, dans « Socrates est homo », on prédique « rem de re », c'est-à-dire Socrate de Socrate : en effet, Guillaume avait au moins deux théories pour montrer comment la *res universalis* (l'espèce ou le genre : « est homo ») est réductible à la *res individualis* (Socrate). Mais Abélard a réfuté, en introduction à sa propre théorie de l'universel, ces deux tentatives de réduction : pour lui, aucun objet - aucune chose -, que cette chose soit universelle ou individuelle, ne peut être prédiquée. On sait que lorsque Frege écrit en 1892 l'article « Concept et objet », il le fait pour réfuter une thèse qui voudrait « ne pas donner un caractère absolu à la distinction du concept et de l'objet »[1]. D'une certaine manière, ce qu'ont en commun les *reales que critique Abélard,* c'est de poser la même idée : la réductibilité de ce qui est conçu à l'audition du nom universel - nom universel que Frege préfère nommer « terme conceptuel » - à un objet, à une chose qui, hors de l'abstraction, est individuelle. Ce qui est en jeu dans cette réfutation, ce n'est pas la réfutation d'une ontologie admettant l'existence d'entités non-réductibles à l'individuel, mais l'irréductibilité du nom universel et

[1] Frege, « Concept et objet », *in Ecrits logiques et philosohiques,* trad. franç. par Cl. Imbert, Paris, 1971, p. 128.

de ce qui fonde dans l'objectivité son imposition à l'état même de *res,* et cela que par « praedicare rem de re » on entende « praedicare rem universalem de Socrate » ou, comme Guillaume de Champeaux selon Abélard et l'auteur de *Quoniam de generali,* « praedicare Socratem de Socrate» : ceci par réductibilité de la *res universalis* à la *res individualis,* soit grâce à la théorie de l'essence matérielle[1], soit grâce à la théorie de l'indifférence[2]. En effet, d'après le *Super Topica* de la LI, Guillaume posait que dans « Socrates est albus », « Socrates » et « albus » sont, comme on l'a vu[3], « nomina eiusdem rei » et, selon *Quoniam de generali,* toujours selon Guillaume, il en allait de même pour « Socrates est homo » ; dans cette proposition, selon Guillaume, « Socrate est prédiqué de Socrate » :

> De plus, il faut noter, que dans cette doctrine, on avait coutume, selon maître W, de dire que, dans cette proposition « Socrate est homme », Socrate est *prédiqué* de Socrate et que, dans celle-ci : « Platon est homme », Platon est *prédiqué* de Platon[4].

Trouve-t-on chez Abélard l'idée d'une co-référence du terme-sujet et du terme-prédicat ? La réponse est non et, même si Abélard admet qu'en raison du caractère substantif de la copule dans « Socrates est albus », la *res alba* est liée par la copule, il n'admet pas qu'elle soit prédiquée :

> Non enim quicquid coniungitur, praedicatur […][5].

Il est vrai, cependant, qu'Abélard a évolué sur cette question. A partir de la LI, Abélard exclut explicitement que dans « Socrates est albus », la « res alba » soit prédiquée :

> Deux [items] sont conjoints à Socrate par le prédicat « blanc », à savoir la blancheur quant à l'adjonction d'une forme et le blanc, c'est-à-dire ce qui est affecté de blancheur, cependant *seule la blancheur est prédiquée,* parce que c'est elle seule que l'on vise à conjoindre[6].

---

[1] Le sujet qui est universel abstraction faite des formes qui l'individuent est *identique* au sujet qui *in concreto* est singularisé par ces mêmes formes.

[2] Le *même* sujet qui, en tant qu'il est « socratique », diffère de tous les autres individus de la même espèce (et est ainsi singulier) n'en diffère pas en tant qu'il est homme, animal ou substance (et est ainsi commun).

[3] Cf. *Super Topica Glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 271-273.

[4] Cf. J. Dijs, « Two Anonymous 12th-Century Tracts on universals », *Vivarium,* 1990, 28, p. 106, § 33: « Item notandum est quod in hac sententia prius solebat dici, secundum magistrum W., quod in hac propositione « Socrates est homo », Socrates *praedicatur* de Socrate, et in hac « Plato est homo », Plato de Platone ; sed quia subjicitur « Socrates tamquam Socrates », et illa essentia praedicatur secundum statum hominis […] . »

[5] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 360^{26}.

[6] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 360^{23-25} : « Duo itaque coniunguntur Socrati per album praedicatum, albedo scilicet in adiacentia et album, id est ipsum affectum albedine, in essentia, sola tamen albedo praedicatur, quia sola coniungi intenditur. »

On nous dira que le renoncement à l'interprétation de la relation prédicative comme une relation d'identité ne vaut que pour les prédicats d'accidents. C'est inexact :

> Prends garde aussi que lorsque « Socrate est animal » dit Socrate être cela qu'il est lui-même, « ce qu'il est lui-même » doit être posé de manière neutre, comme si l'on disait : quelle chose il est lui-même doit être référée simplement [*simpliciter*[1]] à « animal », en sorte que du fait de Socrate qui est sujet, « animal » ne reçoit *aucune signification déterminée*, de même aussi lorsqu'on dit : « par la femme entra la mort, par la même entra la vie » ou « la femme damna, la même sauva », les pronoms doivent être rapportés [au sujet] de manière indifférente, et non personnellement, comme si nous disions : « la femme damna, et la même, c'est-à-dire une personne du même sexe, sauva », en sorte que « la même » est dite selon le même sexe et non selon l'identité de la personne[2].

Autrement dit, en termes de « res », la signification du prédicat est irréductiblement « confusa » (« nomen appelativum […] habet confusam nominationem », est-il précisé dans le même texte) : dire que « Socrate est animal », c'est dire que Socrate appartient à l'extension du prédicat « être animal » - c'est-à-dire qu'il est ou l'animal « a », ou l'animal « b » ou etc… - mais qu'il soit l'animal « a » à l'exclusion de tous les autres n'est pas proposé par « Socrates est animal » ; de là, il est radicalement faux que dans « Socrates est animal », « Socrates de Socrate praedicatur » : la relation prédicative n'est pas une relation d'identité mais une relation d'appartenance de la chose nommée par le terme sujet à l'extension du statut «être animal », un statut pour l'indication duquel le prédicat est posé. Et Abélard le précise en toute clarté :

> Et soit attentif au fait que ce qu'on ajoute : « qu'il est lui-même » n'appartient pas au sens de la proposition « Socrate est animal », mais constitue une certaine détermination du prédicat, comme si nous disions :

---

[1] On est assez proche ici de la distinction beaucoup plus tardive entre supposition personelle et supposition simple : la transposition n'est pas impossible à condition de se souvenir que, pour Abélard, le passage du second mode de supposition au premier, *implique* la suppression du caractère définitionnel (« de subiecto ») de la prédication. Cf. sur cette question, C.H. Kneepkens, « *Mulier Quae Damnavit, Salvavit.* A Note of the Early Development of the *Relatio Simplex* », *Vivarium,* 14, 1976, p. 1-25.

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 397[3-12] : « Attende etiam, quod cum 'Socrates est animal' dicat Socratem esse illud quod ipse est, 'illud quod ipse est' neutraliter ponitur, ac si dicatur : quae res ipse est, ad animal simpliciter refertur ita quod ex Socrate quod subiectum est, nullam significationem determinatam accipit, sicut et cum dicitur : 'per mulierem intravit mors, per eandem vita', vel 'mulier quae damnavit, ipsa salvavit', indifferenter pronomina referimus, non personaliter, ac si dicatur : mulier damnavit et eadem, id est, res eius sexus salvavit, scilicet similiter, ut videlicet eadem secundum indifferentiam sexus, non secundum identitatem personae dicatur.3

> « Que Socrate soit animal dit que cet homme est l'animal qui est philosophe » ; cette détermination appartient au sujet et *ne vient pas dans le sens de la proposition*, puisque, dans la proposition [« Socrate est animal »], rien n'est signifié au sujet de la philosophie »[1].

Pour *identifier* l'animal qui est Socrate, il faut *ajouter* une détermination qui *n'appartient pas* à la relation prédicative : donc, il est faux que « Socrates est animal » proprose que « Socrates est Socrates », soit « Socrates est animal qui philosophus est ». On dit seulement que Socrate appartient à toute l'extension possible du prédicat « être animal », mais rien qui puisse *identifier* l'animal qu'est Socrate n'est proposé : on ne peut distinguer plus clairement - et avec les moyens disponibles - entre la relation prédicative (comme relation d'appartenance) et la relation d'identité. Il est, donc, inexact de poser que le rejet de l'interprétation de la relation prédicative comme une relation d'identité (« Socrate est blanc/animal » = « la chose qui est Socrate est identique à la chose qui est blanche/animal ») ne concerne que la prédication des accidents. Pour Abélard, il n'y a pas de « res universalis », c'est-à-dire de « res » variable qui soit indifféremment ceci ou cela ; or, c'est *et c'est seulement* ce qui est proposé par « Socrates est animal/albus » : on ne pose pas une identité entre la chose qui est Socrate et la chose qui est blanche ou qui est animal, parce que *toute chose telle* est nécessairement une chose distincte de toutes les autres choses, et jamais « indifféremment » ou « a » ou « b », ou « c » etc. : or, c'est seulement ce qui est proprosé dans la prédication; donc, comme il n'y a pas de chose qui soit indifférement ou la chose « a » ou la chose « b », il est simplement faux que « res de re praedicatur » : on pose *seulement* une relation d'appartenance de la chose qui est Socrate à la *continentia* du prédicat « être animal » ou « être blanc ». Que la relation d'appartenance et la relation d'identité soient des relations logiques distinctes est évidemment attendu dans une logique plus contemporaine et ce qui serait problématique c'est qu'avec Guillaume de Champeaux (selon la LI et l'auteur de *Quoniam de generali*), Abélard confonde ces deux relations. Et on a vu que cette différence dans le mode de nomination « discret » ou « indiscret » du prédicat universel est importante puisque quand on remplace le prédicat universel par le nom propre correspondant, la prédication

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 397^{26-31} : « Et attende quod illud suppositum 'quod ipse est' ad sensum huius 'Socrates est animal' non pertinet, sed quaedam est determinatio praedicati, veluti si dicatur : quod Socrates est animal, dicit eum hominem esse animal qui est philosophus, determinatio est subiecti nec in sensum propositionis venit, cum in propositione nil de philosophia significetur. »

ne peut plus être *de subiecto* : en effet, si « animal » est un prédicable *de subiecto,* « hoc animal » ne l'est pas. Aucun nom propre n'est prédicable définitionnelement. Donc, il est tout à fait clair qu'à partir de la LI, l'interprétation de la relation *prédicative* comme une relation d'identité a été complétement abandonnée par Abélard aussi bien pour les universaux accidentels que pour les universaux substantiels. Tout converge vers l'interprétation de la prédication donnée dans le *Tractatus de intellectibus,* une œuvre de maturité, contemporaine de la dernière logique d'Abélard, la LNPS, et de ses grandes œuvres théologiques. Un des meilleurs arguments en faveur d'une datation précoce de la *Dialectica* – avec l'absence du concept de *status generalis vel spécialis* introduit par la LI – est qu'Abélard ne distingue par encore clairement dans ce texte entre la prédication comme relation d'appartenance de la chose nommée par le sujet à l'extension du prédicat (et du statut pour la « denotatio » duquel est posé le terme-prédicat) et une relation d'identité :

> En effet, lorsque nous disons quelqu'un être blanc, c'est-à-dire lorsque nous proposons qu'il est lui-même l'un de ceux qui sont informés par la blancheur, selon la liaison de l'essence, cela qu'il est dit être est prédiqué proprement par le verbe « est » : cela, c'est-à-dire *la chose informée par la blancheur.* Mais puisque par : « Le nom du blanc lui est attribué » est désigné ce qui lui est imposé du fait de l'information de la blancheur, on donne aussi à entendre par la proposition elle-même l'inhérence de la blancheur en tant qu'elle advient [au sujet][1].

Ici, il semble que, de manière assez confuse, deux choses soient prédiquées, d'une part, la « res alba » du fait que la copule est le verbe *subtantif* « être », et d'autre part, la « blancheur », en tant que le prédicat « blanc » l'attribue au sujet de la proposition. Dans la *Dialectica* – et c'est, à notre avis, un argument particulièrement convaincant en faveur de la datation précoce de la *Dialectica* proposée par C. Mews et J. Marenbon – il n'y a pas encore de théorie du statut specifique ou générique ; le mot « *status »* apparaît parfois (rarement) mais jamais dans le sens philosophique précis de *status specialis vel generalis* qui est au cœur de la théorie de l'universel d'Abélard à partir de la LI. *De même,* Abélard n'a pas encore clairement distingué entre relation d'identité et relation d'appartenance. C'est seulement à partir de la LI qu'Abélard, entre

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 131[36]- p. 132[3] : « Cum enim aliquem dicimus esse album, hocest proponimus ipsum esse aliquem ex his quae albedine informantur, secundum copulationem essentiae illud quod esse dicitur, proprie per 'est' verbum praedicatur, hocest res albedine informata. Sed quoniam per 'albi nomem ipsum attribuitur' designatur quod ei ex adiacente albedine impositum est, ex ipsa quoque propositione inhaerentia adiacentis albedinis innuitur. »

la « res alba » et l' « albedo », *choisit* laquelle est prédiquée (« Sola tamen albedo praedicatur », LI, éd. Geyer, p. 360[25]) et pose la règle générale : « Non enim quicquid coniungitur, praedicatur » (*loc. cit,* p. 360[26]). Que s'est-il passé entre les deux textes ? On sait que dans la *Dialectica* on n'a pas la discussion sur Porphyre (le début du texte est perdu) : la discussion des thèses de Guillaume de Champeaux sur l'universel était-elle aussi profonde et systématique qu'elle l'est dans la LI ? On peut en douter puisque c'est seulement dans la LI qu'Abélard avec le concept de *status specialis vel generalis* devient capable de distinguer – contre l'identité « causa = res » posée par les *reales* – entre le statut comme cause d'imposition de l'universel et la ou les *res* nommées par le même terme. Or, cette distinction est évidemment essentielle pour qu'Abélard puisse s'émanciper de l'interprétation grammaticale (le prédicat est au même cas que le sujet) de la relation prédicative, en posant une « dénotation » contrastée pour le terme sujet posé « ad accipiendum rem » et le terme-prédicat posé « ad denotandum statum ». Abélard a progressé et dans ses textes de maturité il distingue parfaitement entre la relation d'appartenance et la relation d'identité et ceci, comme on vient de le vérifier, non seulement dans la proposition « Socrates est albus » mais *aussi* dans la proposition « Socrates est animal ». On ne peut plus parler de co-référence parce qu'il est faux que « Socrates est animal » prédique de Socrate l'animal qui est philosophe, mais *seulement* « ou cet animal-ci ou cet animal-là ou encore l'un quelconque des autres animaux appartenant à la contenance possible du prédicat « être animal » » et, cela, bien entendu, tel qu'il n'y en a aucune *res* qui soit « indifferenter » ou la *res* « a » ou la *res* « b », etc… : ici, l' « indication » d'une certaine propriété définissante, d'un certain statut :« être X » est absolument *irréductible* à la simple identité entre la chose qui est Socrate et la chose qui est animal. Abélard *a progressé* : il s'est émancipé de l'interprétation linguistique de la prédication qui en posant le prédicat au même cas – le nominatif – que le terme sujet suggère que tous deux sont « nomina eiusdem rei ». Abélard n'accepte plus cette théorie *parce qu*'il n'accepte qu'aucune des théories des *reales* telles que celles-ci sont construites à partir de la théorie boécienne du sujet *unique* de la singularité (du nom propre) et de l'universalité (du nom universel). C'est seulement avec le concept de statut définitionel (générique ou spécifique) comme seule cause d'imposition de l'universel qu'Abélard est devenu capable de proposer une théorie alternative à la théorie du sujet unique et, partant, à la théorie de la relation prédicative comme relation d'identité entre la chose nommée par le

nom propre « Socrates » et la chose nommée par le nom universel « animal » (ou « blanc ») en posant, donc, que sujet et prédicat ont une fonction *logique contrastée :* recevoir la *res* que nous voulons examiner d'un côté et indiquer de l'autre le *status* conformément auquel nous voulons l'examiner en affirmant ou niant l'appartenance de cette *res* à la *continentia* de ce statut (on se souvient, en effet, que, selon la LNPS, « par la prédication de l'espèce, une pluralité est montrée *être contenue sous le même statut spécifique* [*contineri sub* eodem speciali statu]. »

Que l'idée d'une co-référence entre le prédicat et le sujet soit articulée dans le cadre d'une théorie « réifiante » des concepts – comme c'est le cas des *reales* critiqués par Abélard – ou soit articulée dans la cadre d'une sémantique nominaliste qui grâce à la théorie de la *suppositio* évite cette réification (en maintenant toujours la distinction entre signe et objet), le fait est qu'on ne trouve pas l'idée d'une telle co-référence chez Abélard à partir de la LI, mais bien, et plus que tendanciellement, l'idée inverse : le prédicat n'est pas posé pour dénoter ce pour la dénotation de quoi est posé le terme-sujet, c'est la thèse *explicitement* soutenue dans le *Tractatus de intellectibus.* Le principe d'une co-référence entre sujet et prédicat – qu'on la trouve, donc, dans une sémantique « réifiante » comme celle des *reales* au XIIe siècle (avec Guillaume de Champeaux) ou dans une sémantique nominaliste comme celle d'Ockham au XIVe siècle – n'est pas asserté par Abélard mais bien, et finalement, combattu par lui. Il faut expliquer ce fait et interpréter la conception qu'a Abélard de la prédication comme une anticipation de sémantiques nominalistes médiévales ou modernes ne peut pas permettre d'expliquer ce fait. Abélard différemment veut contraster la *res quae est X* et le *statut « esse X »* dans le sens de l'irréductibilité de cette distinction. La distinction à faire est bien « absolue » (même si elle est ontologiquement aporétique). Bien sûr, les comparaisons avec des logiciens modernes prennnent toutes le risque de l'anachronisme mais convenons qu'on est ici plus proche de la conception frégéenne de la distinction sujet/prédicat que de la conception qu'en a, par exemple, Russell. Il est bien clair que si aucune comparaison n'est possible, l'idée d'une histoire de la philsophie n'a plus de sens. De là, nous admettrons qu'à la stricte condition que la différence des contextes épistémiques – au premier chef scientifiques – soit mesurée, la comparaison est possible. On sait que, pour Frege, le concept n'est pas un signe ou un simple « expression incomplète » mais la dénotation d'un signe ou d'une expression telle : le concept n'est pas réductible du tout à une entité

de nature syntaxique partie seulement d'un langage mental et/ou conventionnel – le concept est la dénotation d'un terme conceptuel et n'est jamais réductible à ce terme. Lorsqu'Abélard pose que le prédicat est posé « ad denotandum statum », il veut exclure que le prédicat soit posé « ad denotandum rem » : mais réduire cette affirmation d'Abélard à l'idée que le prédicat est posé « ad denotandum vocem » serait aussi une erreur, puisqu'on sait que, pour Abélard, d'une part, la différence entre sujet et prédicat n'est pas seulement linguistique (syntaxique) et que, d'autre part, le statut, en tant que cause d'imposition de l'universel correspondant, « est par œuvre de la nature », ce qui n'est le cas d'aucune « vox » (ou d'aucun « sermo ») : il n'y a pas du tout, pour Abélard, de « signum mentale naturale ». De plus, cette « causa » est en elle-même infinie, ce qui fait que l'univocité du nom universel – à moins d'un processus d'équivocation sans limite possible (dans un contexte scientifique où chacun admet que « n = n + 1 » est itérativement toujours faux) – est irréductible, de manière effective, à la pure supposition pour un ou ou plusieurs individus (à moins de la contradiction immédiate : « n = n + 1 »). Autrement dit, pour exprimer en termes extensionnels une totalité infinie – « omnem causam » dit Abélard – en la déterminant univoquement (et non comme « une multiplicité inconsistante »), il faut le concept – non-aristotélicien et irréductiblement moderne[1] – d'ensemble et cela au sens où tout ensemble est l'extension d'un concept (même si la converse – tout concept a pour extension un ensemble – est fausse). Abélard n'a pas le concept axiomatique d'ensemble et, *donc*, pour lui, l'univocité qui fonde la prédicabilité de l'universel est impossible à exprimer extensionnellement – et cela tant qu'on admet au nombre des objets extensionnels que des individus (et non des ensembles, et, parmi eux, des ensembles infinis). Abélard a conscience – comme nous l'avons vu – qu'exprimer ce qui fonde l'univocité du prédicat universel *en termes d'individus* est strictement impossible si l'extension suffisante pour assurer cette univocité ne peut être « arrêtée » à aucun nombre fini d'individus, ce qui est la cas dans la logique commentée. L'alternative est de limiter le nombre des individus possibles à un nombre fini (mais lequel ?), ce qui implique de sortir du corpus commenté[2] ou de poser un principe d'indifférence entre domaines finis et infinis, ce qui implique de sortir du domaine de la rigueur. Si nous admettons que des comparaisons sont possibles, la compréhension qu'a

[1] Sous sa forme axiomatique.

[2] Où le nombre des individus possibles est posé comme infini par toutes les sources (Platon, Aristote, Porphyre et Boèce).

Abélard de la distinction *res/status* est plus proche de la conception frégéenne de la distinction entre ce que dénote le terme-sujet – un objet - et ce que dénote terme-prédicat – un concept – au sein d'une proposition prédicative que de théories nominalistes comtemporaines. Il y a, cependant, deux différences fondamentales entre ces deux théories qui tiennnent à la diversité – évidemment capitale – des contextes épistémologiques : 1°) Abélard, comme tous les médiévaux, n'a pas le concept (axiomatique) d'ensemble[1] – dans une théorie moderne des ensembles, les objets extensionnels ne sont pas seulement des « individus » mais d'abord et essentiellement des ensembles, ce qui, en particulier, permet l'expression extensionnelle de domaines infinis, un point nécessaire à l'immense majorité des théories scientifiques connues (aujourd'hui) ; 2°) la logique de Frege est une logique formelle et mathématique : la logique telle qu'elle est connue d'Abélard est profondément « grammaticalisée », en particulier par Boèce, et l'idée même d'une logique formelle, libérée du carcan des langues naturelles, est profondément étrangère au moyen-âge et, tout particulièrement, à l' *aetas boetiana,* où nous avons noté une confusion permanente entre logique et grammaire. Le modèle épistémologique fondamental pour Frege n'est pas linguistique mais mathématique – un point essentiel pour comprendre la possibilité même de l'idée d'une logique formelle (que réalise Frege). En particulier, ce modèle lui permet de s'émanciper de l'interprétation linguistique du fait logique de la prédication en analysant celle-ci en termes de fonction et d'argument à partir du concept strictement mathématique de fonction. Cette analyse en deux parties est impossible si on ne substitue pas au modèle linguistique d'analyse de la prédication le modèle mathématique. Abélard en est loin. Des progrès ont été accomplis sur le plan scientifique en logique depuis le XIIe siècle. Maintenant, si on garde présentes à l'esprit ces deux différences fondamentales et qu'on admet qu'en histoire de la philosophie - plus qu'une simple histoire des idées - les comparaisons ne sont pas absolument impossibles, on trouve chez Abélard, et chez lui tout particulièrement, l'idée que le sujet et le prédicat ont une fonction logique fondamentalement *contrastée* et *distincte* : l'un a pour fonction de recevoir l'objet extensionel (la *res*) dont on propose quelque chose et l'autre a pour fonction de recevoir le statut « être X » - une entité non pas extensionnelle mais *intensionnelle* - à

[1] Cela ne veut pas dire que le concept d'ensemble est absent de sa logique, mais qu'il est utilisé de manière « naïve », sans être clairement dégagé et, encore moins, bien sûr, analysé axiomatiquement.

l'extension de laquelle l'objet est dit appartenir, et cela au sens où ce statut « être X » n'est pas un *nomen,* mais ce pour quoi le *nomen universale* est posé lorsqu'il est prédiqué : « Ponitur praedicatus vero ad denotandum statum […]» et « Per praedicationem speciei ostenduntur plura contineri sub eodem speciali statu. Qui specialis status habet esse ex operatione naturae » (LNPS, éd. Geyer, p. 554[37-39]). Il est clair, ici comme ailleurs, que le statut n'est pas réductible au *nomen* posé pour le « dénoter ». L'idée que le corrélat extra-linguistique – dans le langage d'Abélard la cause d'imposition – d'un nom ou d'un signe universel puisse être elle-même réduite à un signe, cette fois naturel, est complétement étrangère à la sémantique d'Abélard et à sa compréhension de la relation prédicative. Et il est en particulier clair que dans la mesure où la cause de tout nom universel est « en elle-même infinie », il ne peut être question de la réduire à un signe éliminable au profit des individus supposés. Clairement le statut a, chez Abélard, une « consistance » conceptuelle toute autre ! Avec toutes les précautions nécessaires et que nous avons pris soin d'expliciter, cette théorie est plus proche de celle de Frege que de celle d'aucun théoricien nominaliste à nous connu et, en tous les cas, n'anticipe en rien sur ce que sera le nominalisme du XIVe siècle. Ce que nous apprend Abélard, c'est comment cette théorie d'une fonction dénotative *contrastée* pour le terme-sujet et pour le terme-prédicat naît d'une critique de la théorie abstractionniste du sujet *unique* de l'universalité et de la singularité telle que formulée par Boèce pour dénouer définitivement l'aporie de l'universel et par ceux qui posent, à sa suite, que le fondement objectif des universaux est une *res* (et non un statut).

Thèse II, une thèse gnoséologique : *le statut est ce qui permet de rassembler de manière univoque et non-arbitraire une pluralité d'objets*. Abélard commence par souligner, dans la LI, la nature fondamentalement prédicative du statut : le statut, c'est « être X » et non « ce qui est X ». Puis il en propose une description alternative :

> Nous pouvons appeler aussi statut de l'homme, les choses elle-mêmes qui sont établies [dans][1] la nature de l'homme dont celui qui a imposé le mot a conçu la ressemblance commune.

Il faut rapprocher ce texte de la LI de cet autre de la LNPS :

> Par la prédication de l'espèce, plusieurs [choses] sont montrées se tenir sous le même statut spécifique, lequel statut spécifique est par œuvre de la nature.

On est très proche ici du concept intuitif d'ensemble (« set ») tel que le décrit, par exemple, Hao Wang :

[1] Nous retenons la lecture de Geyer : « *in* natura » .

> It is a basic feature of reality that there are many things. When a multitude of given objects can be collected together, we arrived at a set. […] Somehow the viewing of certain given objects together suggests a loose link which ties the objects together in our intuition, or a variable object which could be any one of them. In order that our mind may more effortlessly and unwaveringly fix our attention on this variable object, we, it could be suggested, concretize or reify the loosely linked bundle of objects and think of the more determinate range of variability. But then we seem to be forced by the surprising success of the reification to admit that *there are certain objective grounds*[1] for our ostensively acquired intuition. […] We can form a set from a multitude only in case the range of variability of this multitude is *in some sense intuitive*[2]. This is the criterion for determining whether a multitude form a set for us. The natural way of getting such intuitive ranges is by the use of intuitive concepts (defining properties). An intuitive concept, unlike an abstract concept such as that of mental illness or that of differentiable manifold, enables us to overview (or look through, or run through or collect together), in an *idealized*[3] sense, all the objects in the multitude which make up the extension of the concept, in such a way that there are no surprises as to the objects which fall under the concept. Hence, each intuitive concept determines an intuitive range of variability and therewith a set[4].

C'est bien l'idée qui est présente aussi dans les deux textes d'Abélard que nous venons de citer, à cette différence près que ce groupement d'une pluralité d'objets en fonction d'un certain statut définitionnel - qui fait que nous n'avons pas seulement « n » mais bien « n x 1 » - n'a de fondement objectif que lorsque les objets rassemblés sont des réalités naturelles[5]. Pour celles-ci, le rassemblement sous un même statut est enraciné dans leur nature même : cette possibilité leur est essentielle – elle est inscrite naturellement en elles. La théorie est aristotélicienne : il s'agit toujours de rendre compte des espèces naturelles, des « régularités nomologiques » qu'on rencontre dans la nature. Mais, bien entendu, Abélard admet explicitement que « numerus » soit un universel *spécifique* (il y a, donc, un statut naturel de nombre),

[1] C'est nous qui soulignons.
[2] C'est nous qui soulignons.
[3] Souligné par l'auteur.
[4] Hao Wang, « The Concept of Set », *From Mathematics to Philosophy*, 1974, p. 182.
[5] Cf. sur ce point, LI, éd. Geyer, p. 23^{4-6} : « Unde haec naturae non sunt opera domus et gladius, sicut illa, nec eorum vocabula substantiae sunt, sed accidentis atque ideo nec genera sunt nec specialissima. »

même s'il n'admet pas qu'aux noms de réalités artificielles correspondent des statuts génériques ou spécifiques, lequels doivent toujours être « par œuvre de la nature ». A cette différence près, donc, on a bien l'idée que des objets partagent le même statut définitionnel et, de ce fait, peuvent être rassemblés de manière non-arbitraire en un même domaine de variabilité, celui du nom universel correspondant. Le succès de ce rassemblement qui permet la réification de ce domaine de variablité en une espèce, un genre (ce qu'Abélard admet, si la réification est réfléchie et le transfert conscient) suppose le discernement intuitif d'une certain statut définitionnel commun à tous les objets rassemblés : si le rassemblement en fonction d'une ressemblance commune – qui n'est pas plus avant analysable – apparaît comme effectuable de manière stable, effective et naturelle, nous n'avons aucune raison de ne pas reconnaître au statut définitionnel dont le discernement permet ce rassemblement un caractère naturel et objectif : « Qui status specialis habet esse ex operatione naturae ». Le statut n'est pas la « continentia » elle-même : « ostentundur plura contineri *sub* eodem speciali statu ». Le statut est une entité intensionelle (elle n'est ni une *res,* ni plusieurs) et c'est son discernement intuitif par la *ratio* (« humanitas non venit ad sensum », dit Abélard, on s'en souvient) qui permet de rassembler une pluralité de *res* en *une* « contenance » univoque, celle du prédicat universel correspondant, dont la constitution extensionelle est déterminable sans surprise relativement à ce qu'elle contient et à ce qu'elle exclut. Maintenant, bien entendu, le concept scientifique d'ensemble est un concept beaucoup plus riche et complexe (dans l'axiomatique de Zermelo-Fraenkel) que celui, naïf et non axiomatisé, de rassemblement sous un même statut d'une pluralité, qu'on trouve ici, chez Abélard. Mais on sait que le concept moderne n'est pas un concept entièrement formel (bien qu'axiomatisable), mais bien, fondamentalement, un concept intuitif. De manière naïve, peu developpée et non axiomatisée, on a dans cette deuxième manière de caractériser le statut, l'idée d'ensemble. Le statut - « être homme », « être blanc » - est la *defining property* dont le discernement intuitif par la *ratio* permet de rassembler de manière consistante et stable une plurabilité d'objets en un même tout. Lorsque ce rassemblement concerne des réalités naturelles, qu'il est confirmé de manière stable par l'expérience, ou plus largement, par la vérité des *catégoriques* universelles correspondantes, nous avons aucune raison de ne pas accorder à ce statut d'« être par œuvre de la nature », même si cette

objectivité n'est pas indépendante de l'esprit - de la *ratio* - auquel le discernement de ce statut d'objet s'impose sans aucun arbitraire.

Thèse III : *la cause commune d'imposition du nom universel qui est un certain statut est - toujours - « en elle-même infinie ».* Nous avons suffisamment insisté ici sur cette clause pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir longuement. Abélard l'exprime comme une clause tout à fait générale :

> […] *omnis* causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa est.

Thèse réaffirmée quelques lignes plus loin ainsi :

> Sicut enim rationale infinitam naturaliter impositionis causam habet, ita etiam rationalitas et *quodlibet universale*[1]**.**

Il s'agit, donc, d'une clause tout à fait générale de la théorie de l'universel d'Abélard. On vient de voir que le statut est ce qui permet de déterminer de manière univoque l'extension plurale d'un prédicat universel. Que le nom universel ne change pas de signification à chaque fois que son extension diffère par + ou – 1 est évidemment requis par l'exigence d'une prédicabilité *univoque* du prédicat en question *de pluribus differentibus numero***.** L'*impositor* se doit d'exclure que puisse exister un individu qui soit un X et dont « être X » soit faux et il doit l'exclure *in possibilitate naturae,* sur tout le possible. L'extension totale *nécessaire* pour assurer cette exclusion est infinie selon toutes les sources d'Abélard. De là, l'extension totale à laquelle est équivalent le fondement univoque de l'universel est – non pas dans telle catégoriqe prononcé à tn – mais «in se ipsa » infinie. Abélard en perçoit aussitôt la conséquence : ce qui peut être établi au niveau du *nomen universale* et de sa cause commune d'imposition - « si non est rationale, non est Socrates » - ne peut être établi au niveau du nom individuel correspondant et de la chose individuelle qu'il nomme - « si non est hoc rationale, non est Socrates ». En effet, c'est au niveau du statut que s'établit la vérité de la première proposition : l'objet X, pour avoir le statut définitionnel (spécifique ou générique) Y doit appartenir à l'extension du prédicat de différence Z (soit R1 : « cet homme « Socrate », pour être homme, doit être affecté de rationalité », ceci parce que « esse rationalem » est un caractère constitutif du statut définitionnel de chose «esse hominem » et que sa suppression implique, donc, la suppression du statut qu'il contribue à constituer, et avec lui, de tous les objets qui ont ce statut). Tout se passe ici au niveau conceptuel du statut spécifique ou générique et des caractères différentiels qui constituent

[1] LI, éd. Geyer, p. $85^{6\text{-}9\ \&\ 15\text{-}16}$.

définitionnellement ce statut. Maintenant, soutient Abélard, il n'est pas possible de convertir la relation d'appartenance exprimée en R1 en la relation d'identité exprimée en R2 : « Cet homme « Socrate » pour être homme doit être ce doué de raison » ou, formulation alternative, « doit être affecté par cette rationalité-ci ». Ici, on ne pose plus seulement une relation d'appartenance de la chose nommée par le terme-sujet à la « continentia » du *nomen universale* prédiqué et de sa cause commune d'imposition, mais une relation d'identité entre la chose qui est nommée par le nom propre « Socrates » et la chose qui est nommée par le nom propre « hoc rationale ». Ici l'universalité est supprimée. Ce qu'Abélard soutient, comme on l'a vu, c'est que, lorsqu'on passe de la première manière de s'exprimer à la seconde, le caractère *de subiecto* de la prédication est *nécessairement* supprimé au sens où R1 est vrai et R2 est faux et au sens où dans les catégoriques également vraies C1 : « Socrates est rationale » et C2 : « Socrates est hoc rationale », le prédicat en C1 est *de subiecto,* ce qu'il ne peut pas être en C2. Il en résulte que les universaux sont irréductibles pour l'expression de la prédication substantielle, c'est-à-dire qu'ils sont irréductibles pour la science et que le détour par les statuts est, pour notre connaissance, impossible à supprimer sans supprimer les définitions et, avec elle, la science. On est *à l'opposé* ici d'une conception nominaliste des concepts qui les réduit à des signes formels éliminables en contexte au profit des individus signifiés. En raison du caractère infini de l'extension nécessaire pour assurer objectivement l'univocité du prédicat, cette suppression du statut – cause commune d'imposition de l'universel – au profit des *res* individuelles nommées est *impossible*, à moins de nous supposer un pouvoir de discernement infini et d*'asserter* ainsi que, finalement, « intellectus infinita circumdat » ; mais Boèce l'a justement souligné : « Scientia infinita esse non potest ». De là, pour notre connaissance, les statuts et leurs caractères définitionnels, tels qu'ils fondent le caractère non-arbitraire de l'imposition des universaux nécessaires à la science, sont irréductibles à un nom propre ou à une pure concaténation de noms propres. Cette thèse n° 3 assure le caractère « absolu », pour autant qu'une science humaine soit concernée, de la distinction à faire entre la cause commune d'imposition de l'universel – un certain statut conceptuel de chose – et la ou les *res* (individuelles) nommées. Cette *causa* (« chose » en langue romane) n'est *réductible* pour notre connaissance à aucune chose individuelle : la différence entre la *res* individuelle *nominata* et la cause d'imposition du nom universel qui la nomme – soit un statut conceptuel de chose – est *irréductible.* Et c'est bien, en ce

sens, que les statuts sont objectifs (et non, au sens, où ils existeraient indépendamment de la *ratio* comme l'objet du *sensus* existe indépendamment de la sensation procurée). La seule alternative *rigoureuse* est de supprimer tout postulat d'infinité pour les individus, c'est-à-dire de sortir du corpus commenté où toutes les sources assertent formellement ce postulat.

Thèse IV : *à la différence de statut ne correspond pas une différence extensionnelle (« diversitas numero ») mais une différence intensionnelle (« diversitas diffinitione »).*

Il semble qu'en vertu de la thèse II, on puisse réduire le statut aux *res* individuelles en tant qu'elles conviennent entre elles, c'est-à-dire en tant qu'elles ne sont pas une pure multiplicité, mais qu'elles peuvent former *un* ensemble. C'est cette idée que semble surtout retenir J. Marenbon :

> When we talk of the *status* (of, for instance, man), we should not think that there exists some thing which is the *status* ; rather, we use the word 'status' in order to talk about particular things (such as men) in a certain sort of way[1].

Il nous semble que J. Marenbon a ici une conception trop réductrice du concept de statut et cela tel que ce concept est central dans la théorie des universaux d'Abélard. Que le statut ne soit pas une chose, c'est ce que chacun peut lire. Mais on accordera que quand Abélard parle du statut, il ne parle par du mot « status » mais bien de l'être-homme ou de l'être-blanc, lesquels, s'ils ne sont aucune chose, sont « par œuvre de la nature », affirme Abélard ; il ne peut s'agir d'un simple discours (« talk ») d'une certaine sorte au sujet de choses individuelles. Peut-on attribuer à Abélard le « préjugé » nominaliste qui veut que tout ce qui n'est pas une chose individuelle soit réductible à un simple discours sur cette chose ? Le statut a certainement, chez Abélard, une consistance plus forte que celle d'un simple discours et, d'autre part, il n'est pas, en raison de l'assertion de la thèse III, une « continentia », un ensemble, éliminable au profit des individus rassemblés. Abélard, en effet, n'admet pas la théorie de la *collectio*, il pose que l'extension suffisante pour obtenir le statut est « en elle-même infinie » et, donc, « n'est enclose en aucune limite de choses », et enfin, et surtout, il caractérise, à plusiseurs reprises, le statut comme une « entité » avant tout *intensionnelle.* Alors il est vrai qu'Abélard dit que « nous pouvons appeler « statut de l'homme » les choses elle-mêmes établies dans la nature de l'homme dont celui qui a imposé le nom a conçu la ressemblance

[1] J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard,* 1997, p. 207-208.

commune » mais cette thèse II qui décrit un fait cognitif et non un simple fait linguistique doit être mise en rapport avec les autres thèses soutenues par Abélard sur le statut comme cause commune d'imposition de l'universel : le statut n'est pas une ou plusieurs *res,* une ou plusieurs choses (individuelles), il n'est pas non plus l'ensemble des choses d'une même espèce – quoiqu'on fasse, il restera toujours un élément intensionnel dont le discernement intuitif par la *ratio* permet de grouper de manière non-arbitraire (« naturelle ») une pluralité ensemble – ; et le statut apparaît comme cet élément intensionnel (et en ce sens conceptuel) dont la *continentia* de l'universel correspondant est l'extension : c'est « *sous* le statut spécifique qu'une pluralité est montrée être contenue par le prédication de l'espèce » [LNPS, éd. Geyer, p. 554[37-38]]. Mais que le statut lui-même en tant qu'il est la cause d'imposition de l'universel ne soit pas une entité extensionnelle, que cette entité extensionnelle soit un individu ou un ensemble d'individus, est établi d'une part du fait de la thèse III (la *causa,* étant en elle-même infinie, n'est réductible à *aucune* collection (finie) d'individus[1]) et d'autre part du fait de la thèse IV :

> Et nous, certes, nous avons l'habitude de dire, à la place de : « le même ou différents par la définition », « le même statut ou des statuts différents » ; et lorsque nous disons que ce statut n'est pas cet autre statut, nous ne disons *rien d'autre* que « cette chose n'est pas entièrement la même que celle-là par la définition » ou [lorsque nous disons] ce statut n'est pas cet autre statut, [nous ne disons] rien d'autre que « cette chose n'est pas absolument la même avec celle-là, dans l'expression de son être, c'est-à-dire entièrement la même *par la définition* »[2].

Ce texte appartient au *de eodem et diverso* de la *Theologia christiana* et il s'agit de contraster l'identité et la diversité en nombre et l'identité et la diversité par la définition. Si nous avions un doute sur la nature extensionnelle ou intensionnelle du statut, ce texte veut le lever : la diversité de statut n'induit aucune *differentia*

[1] On sait, bien sûr, que dans l'aristotélisme, il n'y a pas d'infini actuel et que, donc, il ne peut y avoir, dans la logique aristotélicienne, d'ensemble infini (au sens où un ensemble n'est rien d'autre que ces membres ensemble, ce qui n'est possible que si les membres de l'ensemble sont posés comme actuellement donnés). C'est une limite scientifique profonde de l'aristotélisme dont Abélard est évidemment dépendant. Mais, bien entendu, si l'on admet au nombre des objets des ensembles infinis, il est hors de question de réduire tous les objets extensionnels aux objets individuels.

[2] *Theologia Christiana,* III, § 157, éd. E.M. Buytaert, 1969, Turnhout, p. 254[1918-1923] : « Et nos quidem pro eodem vel diversis definitione eumdem statum vel diversos status consuevimus dicere, nec aliter hunc statum illum esse dicimus, nisi idem sit definitione penitus haec res cum illa aut hunc statum non esse illum, nisi haec res non sit eadem penitus cum illa, in expresso scilicet esse suo, hoc est eadem omnino definitione. »

numero, mais seulement une différence de définition, au sens où une telle différence n'a de sens qu'intensionnel. Maintenant, le statut est une définition au sens où tous prédicats relevant de la prédication synonymique en ont une « etsi eam ignoramus », même si nous ignorons laquelle. Le statut est une définition non pas nominale, mais « réelle », en tant que le statut définitionnel des choses appartient de plein droit à l'objectivité (et non seulement à nos conventions linguistiques) :

> Souvent, en effet, nous ignorons entièrement les définitions aussi bien de termes univoques que de termes équivoques, comme pour « pierre » et beaucoup d'autres, et, cependant le nom « pierre » n'en est pas moins pour cela univoque parce qu'il a dans la nature de son imposition une définition, même si nous l'ignorons. En effet, ce nom a été imposé du fait d'une cause commune conformément à laquelle une seule définition a pu être assigné à partir de la nature des choses[1].

Abélard écrit encore que par la prédication d'une substance seconde sont prédiqués deux choses : un nom et une définition [*nomen* et *ratio* ou *definitio*] :

> On demande encore, comment il peut être vrai que toutes les substances secondes soient prédiquées par la définition [et non seulement par le nom], alors que nous ne savons pas toutes les définir. Mais, cependant, toutes, quant à ce qu'il en est en elles-mêmes, en ont une[2].

Même quand nous ignorons totalement la définition qui est prédiquée avec tel nom spécifique ou générique, *il y a* un statut générique ou spécifique : même si nous sommes incapables d'expliciter ce statut définitionnel (comme pour « pierre », dont, dans l'arbre de Porphyre, nous avons le genre, mais non les différences qui courent toutes vers le statut d'homme), ce statut *est là*, donné à la *discretio* de la *ratio*[3]*,* même si ce discernement intuitif résiste en l'état du savoir à toute analyse. En ce sens, il ne peut être question de concevoir l'*esse rei,* soit la définition de la chose, comme *introduit* par notre acte d'intellection : il est toujours déjà-là, même s'il n'est accesible qu'au discernement de la *ratio* (et

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 122^{7-12} : « Saepe enim tam univocorum nominum quam aequivocorum definitiones penitus ignoramus ut lapidum et multorum aliorum, nec tamen minus ideo univocum est nomen lapidum, quid in natura suae impositionis definitionem habet, etsi eam ignoremus. Ex ea enim communi causa impositum est, secundum quam ex natura rerum una queat definitio assignari. »

[2] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 144^{5-8} : « Quaeritur, quomodo sit verum, quod omnes secundae substantiae praedicentur definitione, cum omnes definire nesciamus. Sed tamen omnes, quantum in ipis est, definitiones habent. »

[3] Et non, on l'a vu, au *sensus.*

non du *sensus*). Dès lors on comprend mieux ce que veut dire Abélard lorsqu'il dit que le statut spécifique « est par œuvre de la nature ». Il est hors de question ici de réduire cette définition, cette *ratio,* cet *esse rei* (dans le vocabulaire boécien) à une simple convention linguistique définissant l'usage d'un nom commun. Les statuts génériques ou spécifiques, bien que ce soient des entités intensionnelles, puisque leur diversité n'induit *aucune* diversité extensionnelle, ont une objectivité toute différente de celles de simples conventions définitionnelles. Mais ceci étant, il est clair que le statut est du côté des intensions, et cela au sens où tous les contenus intensionnels ne sont pas réductibles à des conventions lexicales. Lorsqu'Abélard se demande ce que signifie l'expression boécienne « in quid », il distingue trois réponses :

> Et ainsi ce nom « quoi » ajdoint à des [termes] différents, engendrent des questions différentes, parmi lesquelles il y en a principalement trois : une *stricte,* selon laquelle on reçoit ici que le genre est prédiqué *in quid* : à cette interrogation : « qu'est-ce que c'est ? », ce *quid* réclame un statut générique ou spécifique, c'est-à-dire qu'il réclame qu'on montre ce que quelque chose est par un nom spécifque ou générique. Il y en a une autre, quant on réclame la chose, comme cette question : « qu'est-ce que « capable de rire » ? » : le *quid* ici réclame l'être de la chose [*esse rei*], être par lequel cette chose diffère des autres choses. Une troisième concerne la signification, comme lorsqu'on dit : « Qu'est-ce que le genre, qu'est-ce que l'espèce ? », c'est-à-dire que signifie ce nom « genre », ou ce nom « espèce » […][1].

Ici s'étagent sur *la même ligne* trois significations de « quid » qui vont de la plus « naturelle » à la plus « conventionnelle », c'est-à-dire du statut générique ou spécifique tel qu'il fonde *in natura rerum* la prédication *de subiecto* des termes relevant de la synonymie aristotélicienne, à la signification de termes de seconde imposition comme « genre » ou « espèce », en passant, donc, par l'*esse rei* d'un propre (qui sans être un simple nom comme « genre » ou « espèce » n'est pas définissable par genre et différences, comme « homme » ou « animal »). On va du plus « naturel » - le statut spécifique ou générique - au plus conventionnel - la signification des termes de seconde imposition,

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 537^{39} – p. 538^{8} : « Et ita hoc nomen 'quid' diversis adiunctum diversas habet quaestiones facere, inter quas istae sunt preacipue tres : Una scilicet stricta, secundum quam hic accipitur genus praedicari in quid, idest ad istam interrogationem : quid est, idest 'quid' quaerit de generali vel speciali statu, idest quaerit, ut ostendatur, quid sit aliquid per generale vel speciale nomen. Alia est, quae quaerit de re, it ista : quid est risibile, idest 'quid' quaerit de esse rei, per quod esse differt a ceteris rebus. Tertia est de significatione, ut cum dicitur : quid est genus, quid species, idest quid significet genus, hoc nomen, vel species [...]. »

mais dans les trois cas, on est sur une ligne *intensionnelle* : il s'agit de rechercher la *définition,* que cette définition soit *in natura rerum etsi eam ignoramus* ou concerne le sens purement lexical d'un nom imposé non pas à des choses mais à d'autres noms, comme les termes « espèce » ou « genre ». Dans tous ces textes, on a deux idées : le statut est une entité purement intensionnelle – ce n'est pas du tout un objet extensionnel (une *res personaliter sive numero discreta*) et il y a – c'est le cas des statuts génériques ou spécifiques – des contenus intensionnels qui s'imposent à la *ratio* sans aucun arbitraire (qui sont *ex operatione naturae*) et ne peuvent être réduits aux conventions de notre langage. Pour penser un objet dans son identité et sa permanence – dans son *status* définitionnel – il faut au-delà du flux et du reflux des propriétés accidentelles et sensibles le discernement d'un certain contenu intensionnel – d'une certaine définition – sans laquelle il est impossible de « voir », au-delà et à la travers « la vitre » des *sensibilia*, l'unité et la permanence d'un même objet, d'une même *res*, et, dans le contexte aristotélicien, d'une même substance. Donc, il est parfaitement clair que le statut n'est pas une *res d'abord* au sens où une *res* est une entité extensionnelle. Le statut générique « esse animal » n'est pas le statut spécifique « esse hominem », même si cette différence de définition n'induit aucune différence extensionnelle nécessaire dans les choses qui ont l'être-animal ou l'être-homme. Le fait est que la même *res* a les deux statuts, que l'un de ces statuts est irréductible à l'autre (puisque si la suppression de l'être-animal implique la suppression de l'être-homme, la converse est fausse), et que, cependant, c'est éventuellement le même objet – Socrate – qui est et homme et animal. Donc, il est avéré que les statuts spécifiques ou génériques sont des *intensions* et que ces *intensions* sont *ex operatione naturae* et non *ex institutione hominum* comme le sont les universaux dont ils fondent l'imposition. Entendons que bien que discernables par la *ratio* seule, ils sont entièrement irréductibles à une libre construction de mon esprit ou à une simple convention linguistique. En ce sens, on comprend qu'il n'est pas possible de nous reprocher un anachronisme lorsque nous rapprochons le statut abélardien de l'idée de concept, c'est-à-dire de « propriété définissante » (au sens non-nominaliste de ce terme, i.e au sens où le concept n'est pas un signe, mais ce qui est désigné par le signe convenable) : c'est Abélard qui veut soutenir que le statut n'est *que* la définition objective (réelle) de la chose – et qui veut le distinguer en tant qu'*intension* de la *res personaliter sive numero discreta*. Le statut est une intension, c'est-à-dire un « propriété définissante », un concept. Il n'y a aucun anachronisme à ce niveau-là.

L'anachronisme de la comparaison avec Frege ne tient pas à la nature conceptuelle (intensionnelle) du statut – qui est tout à fait explicitement affirmée par Abélard – mais dans la compréhension, grâce au concept mathématique de fonction, de la nature logico-mathématique de cette propriété définissante ou de ce concept. Qu'Abélard pense la distinction entre *res* et *status* comme une distinction entre extension (« res personaliter sive numero discreta ») et intension (« definitio », « ratio rei », « esse rei » etc…) ne fait aucun doute. Abélard précise que différer par le statut ne « signifie rien d'autre que différer par la définition » dans le cadre d'une théorie – le *de eodem et diverso* – où il s'agit précisément de dégager de l'idée purement linguistique d'unité ou de diversité « déictiques » (*unitas vel diversitas essentiae*) l'idée logique d'unité ou de diversité extensionnelles (*unitas vel diversitas numero*) et de l'idée purement linguistique de diversité ou d'unité de ressemblance (*unitas vel diversitas similitudine* : le nom *commun*), l'idée logique d'unité ou de diversité intensionnelles (*unitas vel diversitas definitione*). C'est dans ces théories abélardiennes de l'unité et de la diversité qu'on voit se dégager une distinction *rigoureuse* entre unité ou diversité extensionnelle (telle qu'elle requiert le concept de nombre et non seulement un pure diversité d'étants tombant sous des actes d'indication différents) et unité ou diversité intensionnelle (telle que celle-ci est logiquement nécessaire - l'être X supprime l'être Y sans être supprimé par lui - sans induire aucune diversité numérique). Donc, Abélard soutient que le statut n'est pas une *res,* en particulier parce que le statut n'est pas un objet extensionnel (une « res personaliter sive numero discreta ») mais bien une intension, une propriété définissante au sens où différer par le statut ne veut rien dire d'autre que différer par la définition. Et nous devons ajouter que cette intension doit d'être à la nature et non à l'institution des hommes. Reste que non seulement le statut n'est pas un objet extensionnel – une *res numero discreta* – mais qu'il n'est pas non plus une *essentia* du monde, un étant du monde. C'est la thèse V, une thèse ontologique.

Thèse V : *le statut n'est aucune essentia, aucun étant du monde*.

Non seulement le statut n'est pas une *res discreta,* un objet extensionnel, mais il n'est pas du tout – en un sens non pas seulement logique mais ontologique – une réalité du monde, une *essentia.* Abélard insiste beaucoup sur ce statut de « non-chose » de l'être-homme ou de l'être-blanc (« Esse hominem non est homo nec res aliqua », « Statum hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus […] », LI, éd. Geyer, p. 19^{25-26} & p. 20^{7}) : il ne s'agit ni d'une chose ni de la propriété (discrète) d'une chose – ce

n'est pas du tout une entité du monde, une *essentia.* Il s'agit d'une différence essentielle avec Boèce : ce qui est appelé «être homme », « être animal » chez Abélard est nommé « humanitas », « animalitas » chez Boèce et est, hors de l'abstraction, une propriété, certes incorporelle, mais réelle et *accessible à la sensation* de Socrate. Chez Abélard, non seulement l'être X n'est pas réductible à une propriété discrète (individuelle) d'une chose ou à cette chose même - ce n'est pas du tout un objet extensionnel - mais, ontologiquement ce statut n'est aucune chose, aucune entité du monde. Cette clause ontologique est parfois utilisée pour « annuler » la théorie du statut. Par exemple, P. King, dans l'article (très précis et solide par ailleurs) qu'il consacre aux principes fondamentaux de la philosophie d'Abélard (« Metaphysics », in *The Cambridge Companion to Abelard,* 2004, p. 65-125,) souligne que le concept de *status* « adds nothing to Abelard's ontology » (p. 82) et s'en tient à cette seule mention du statut pour ne plus y revenir. En effet, si le statut n'est rien, il semble qu'on puisse en faire l'économie et que la philosophie d'Abélard puisse être exposée sans avoir recours à cette notion. Mais il est bien clair que si nous tenons cette position de manière trop rigide nous risquons de conduire la théorie de l'universel d'Abélard a l'inconsistance. En effet – et c'est ce qui différencie fondamentalement Abélard des *reales* – la cause commune d'imposition de l'universel n'est pas « res aliqua » : si nous comprenons cette clause comme posant que cette *causa* est positivement un pur néant, il semble qu'il faille en déduire que les universaux n'ont pas du tout de *causa impositionis* puisque celle-ci n'est « rien ». Bien clairement, ce n'est pas du tout ce que veut dire Abélard : il y a bien une cause et cette cause « habet esse ex operatione naturae » - ce qui n'est le cas d'aucune entité fictive - mais, aporétiquement, cette « causa » n'est réductible à aucune entité - *essentia* - du monde. Autrement dit, la statut participe de la même ontologie aporétique que le *dictum propositionis* : ni l'un ni l'autre ne sont des entités du monde - des *essentiae* - ; on ne peut rien affirmer ontologiquement d'eux ni qu'ils soient « res aliqua » ni qu'ils soient « nihil » - on peut seulement nier qu'ils soient une chose ou la propriété d'une chose :

> En outre *rien ne peut être dit affirmativement du dit de la proposition*, comme de dire affirmativement qu'il n'est rien, mais [on peut seulement dire] négativement qu'il n'est pas quelque chose[1].

[1] LI, *Gloses sur le Peri Ermeneias,* éd. Geyer, p. 369^{37-39} : « Praeterea nihil affirmative dici potest de dicto propsoitionis, ut videlicet dicam affirmative ipsum esse nihil, sed negative non esse aliquid. »

Le parallèle entre le *dictum* et le *status* est fait par Abélard lui-même :

> Et il est vrai aussi que ces [items] qui sont dits par les propositions ne sont aucune chose, puisque lorsque nous disons : « Socrate et Platon conviennent dans l'être-homme ou dans l'être-substance », si nous recevons cela dans les choses, aucune chose en quoi ils conviennent ne peut être assignée, comme nous l'avons enseigné dans les gloses sur Porphyre[1].

On a vu que ce en quoi conviennent Platon et Socrate n'est pas *res aliqua,* mais un certain statut définitionnel qui n'est ni un objet extensionnel ni réductible à un ou plusieurs objets extensionnels : c'est en entité conceptuelle, intensionnelle, non pas la *res quae est X* mais l'*esse X.* Et on a vu que le *statut* est inséparable de *la vérité des propositions catégoriques* où le nom universel est prédiqué (ce qui, comme on l'a vu aussi, n'implique pas nécessairement que les *res* dont le statut est vrai soient des réalités empiriques et « proprie subsistentes »). En ce sens, le statut – en tant qu'inséparable de la vérité de la proposition – partage le même statut ontologique aporétique que le *dictum* : on ne peut rien affirmer de lui, ni qu'il est « res aliqua » ni qu'il est « nihil », mais seulement nier qu'il soit « res aliqua ». Abélard utilise pour caractériser cette ontologie négative les mêmes images pour le *dictum* et pour le *status*. D'un côté le statut et le *dictum* sont « causae », l'un de l'imposition de l'universel, l'autre de la vérité de la proposition, et, de l'autre, il ne sont aucune réalité du monde :

> Il semble qu'il faille repousser avec horreur le fait que nous recevions la convenance des choses selon cela qui n'est pas quelque chose, comme si nous unissions dans le néant ces choses qui sont, lorsque nous disons que celui-ci et celui-là se rencontrent dans le statut de l'homme, en tant qu'ils sont des hommes[2].

Voilà pour le statut : comment ce qui n'est rien peut-il causer quelque chose ? Même problème pour le *dictum* :

> Mais on objecte que, puisque les *dicta* ne sont rien, comment est-ce par leur cause qu'il arrive que les propositions soient vraies : ceux-là qui ne sont ou ne

[1] LI, *Gloses sur le Peri Ermeneias,* éd. Geyer, p. 368^{26-30} : « Adeo autem verum est ea quae dicuntur a propositionibus non esse res aliquas, quod cum dicimus : Socratem et Platonem convenire in esse hominem vel in esse substantiam, si hoc in rebus accipimus, nulla res assignari poterit, in qua conveniant, sicut super Porphyrium docuimus. »

[2] LI, *Gloses sur Porphyre,* éd. Geyer, p. 20^{1-3} : « Abhorrendum autem videtur, quod convenientiam rerum secundum id accipiamus, quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae sunt uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, convenire dicimus. »

peuvent être absolument rien, comment peut-on dire qu'ils sont des causes[1]?

Abélard donne dans les deux cas la même analogie : pour le statut « on l'a frappé parce qu'il ne veut pas aller au forum » : « ne pas aller au forum » n'est aucune *essentia* et, cependant, c'est la cause de la punition[2] ; pour le *dictum,* « on l'a pendu, parce qu'il a commis un vol », c'est-à-dire parce qu'il a commis un péché ; or Augustin, note Abélard, dit que le péché n'est aucune essence – ce n'est que l'absence du bien là où celui-ci aurait dû être, et c'est cette *absence* de rectitude qui est la cause de la punition[3]. Dans les deux cas, il y a cause, bien que cette cause ne puisse être attribuée à aucune *essentia.* En fin de compte, l'ontologie qui revient au statut, comme celle qui revient au *dictum,* est fondamentalement *aporétique* : on ne peut pas affirmer – sans tous les inconvénients signalés – que ces causes soient des choses mais on ne peut pas affirmer non plus qu'elles soient de purs néants (puisqu'elles ont un effet causatif, au sens d'un pouvoir de fondation hors du langage) ; donc, on peut seulement *nier* qu'elles soient « res aliqua ». Nous reviendrons au prochain chapître sur le cas du *dictum* - plus général que celui du *status* (qui ne concerne que la prédication de l'universel) -, mais pour le statut, on peut dire que *toute* la théorie de l'universel d'Abélard plaide pour cette ontologie foncièrement aporétique du fondement intensionnel des universaux définitionnels : en effet, pour décider positivement – soit 0, soit 1, soit *nihil,* soit *res* – l'ontologie du statut, c'est-à-dire le questionnaire de Porphyre, il faudrait disposer d'une intellection « concrète » et absolue : une intellection de la réalité telle que cette réalité existe indépendamment de toute intellection – une intellection qui soit capable d'une sorte de torsion sur elle-même la rendant à même de situer *à la fois* dans le domaine *in intellectu* et en dehors de ce domaine ; en un mot, une intelligence « ubiquitaire », divine, absolue et finale. Abélard a posé que *toute* intellection est abstraite – il n'y a pas d'intellection qui conçoive son objet tel qu'il est *in re* et si toute intellection qui conçoit autrement son objet que celui-ci n'est *in re* est vaine, alors,

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 368[40]- p. 369[2] : « Sed opponitur, cum dicta propositionum nil sint, quomodo propter ea contingat propositiones esse veras, quia haec quae nil omnino sunt vel esse possunt, quomod dici causa possunt ? »

[2] LI, éd. Geyer, p. 20[11-12] : « Verberatus est quia non vult ad forum. Non vult ad forum, quod ut causa ponitur, nulla est essentia ».

[3] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p.369[2-7] : « Sed propter patratum furtum homo supenditur, quod tamen furtum iam nil est […]. Unde Augustinus ad Paulum et Eutropium in libro de natura et gratia, cum nullam essentiam peccatum esse diceret, tamen vitiare substantiam […] »

absurdement, *toute* intellection doit être déclarée vaine[1]. Autrement dit, l'intellection qui permettrait de décider l'ontologie du statut, c'est-à-dire de la cause intensionnelle des universaux définitionnels, manque et manque pour des raisons structurelles, fondamentales et c'est cette aporicité – en l'absence d'une *excessus mentis* – qui ne peut être levée et dont Abélard, on l'a compris, veut tenir compte lorsqu'il attribue l'universalité ni à l'*intellectus,* ni à la *res* – refusant ainsi de *décider* le questionnaire – mais au nom seul en tant qu'il est significatif et d'*intellectus* et de *res.* Maintenant, le statut qui cause l'imposition de ce nom n'est pas une pure *opinio,* sans être pourtant réductible à une *essentia* du monde. Et ce statut n'est ni opposable *numero* à la *res* nommée par l'universel en position sujet ni identique *numero* à cette *res nominata.* Les statuts – dit mieux qui le peut – relèvent de l'objectivité (ils sont *ex operatione naurae*) sans être réductibles à aucune *essentia* du monde, à aucune entité situable en un temps et un lieu du monde. Sur ce point, le très réaliste Frege ne dit rigoureusement rien d'autre.

Est-il possible de dégager un paysage cohérent à partir de ces cinq thèses, que nous n'avons cessées de rencontrer avec le concept, central chez Abélard, de statut spécifique ou générique ? Le statut est une intension (par la thèse IV) que le prédicat a pour fonction d'indiquer, par opposition à la dénotation du terme-sujet (par la thèse I), qui permet de grouper une pluralité d'objets ensemble de manière « naturelle » et non-arbitraire (par la thèse II), qui, cependant, n'est ni réductible - pour notre connaissance - à une ou plusieurs choses ou propriétés de choses individuelles (par la thèse III), ni réductible à une entité situable dans l'espace et le temps du monde (par la thèse V). Donc - pour nous résumer - Abélard soutient que :

1°) le statut est non pas la chose qui est X mais la propriété définissante « être X » : le prédicat a pour fonction logique – par contraste avec la fonction propre du terme-sujet – de dénoter cette propriété définissante (par la thèse I) ;

2°) le statut est ce dont le discernement permet de gouper un multiplicité en un ensemble, et cela de manière naturelle (non-arbitraire), stable et consistante (par la thèse II);

3°) le statut est irréductible à la nomination d'un ou plusieurs individus en raison de l'extension en elle-même infinie et donc « enclose en aucune limite de choses (individuelles) » qui lui

[1] « Si itaque, quotiens animus rem quamlibet aliter intelligit quam subsistit, vanus dicendus sit intellectus, quis intellectus humanus, iuxta rationes expositas, vanus dicendus non est ? » *Tractatus de intellectibus,* éd. P. Morin, § 77, p. 74.

correspond *in possibilitate naturae* : les statuts, cause d'imposition des universaux définitionnels, sont extensionnellement *itérativement* irréductibles à un ou plusieurs individus dénommés ; il sont nécessaires à la science comme les universaux qu'ils fondent *in natura* (par la thèse III) ;

4°) le statut n'est pas du tout une entité extensionnelle (une *res personaliter sive numero discreta*), mais une définition, une intension (par la thèse IV) ;

5°) le statut, bien qu'étant par « œuvre de la nature », n'est aucun étant (*essentia*) du monde (par la thèse V).

Il est clair que ce qui ressort du concept de *status* ne peut pas relever d'une conception nominaliste des concepts (assimilant ceux-ci à des signes ou à des symboles éliminables en contexte au profit des réalités individuelles signifiées) : Abélard a une théorie du fondement intensionnel, conceptuel des universaux qui est complètement incompatible avec la réductibilité des concepts à des signes – c'est-à-dire avec la thèse *distinctive* des différentes théories dont le nominalisme est reconnu par tout le monde. Clairement, la conception nominaliste des concepts est non seulement inconnue d'Abélard, mais, en plus, incompatible avec sa propre théorie du fondement conceptuel des universaux définitionnels. Par contre, la conception qu'il se fait de ce fondement conceptuel relève de ce que Gödel nomme « réalisme conceptuel », une théorie qui ne réifie pas les concepts en en faisant des propriétés incorporelles des réalités matérielles et sensibles mais qui pose le caractère *in fine* irréductible de la distinction entre les intensions (les concepts) et les extensions (les objets) et reçoit, donc, cette *distinction* dans le sens de son appartenance pleine et entière à l'objectivité. On a d'un côté Boèce qui confond concept et objet (confusion que nous avons nommé « réification des concepts ») et de l'autre le nominalisme (en particulier celui d'Ockham) qui interprète la distinction entre concept et objet comme étant réductible à une distinction entre un pur signe et l'individu dont - en dernier ressort - il tient lieu : la réalité est qu'Abélard ne peut être situé *ni* du côté d'une confusion entre la *res quae est X* et l'*esse X* qu'il ne cesse de dénoncer *ni* du côté de l'interprétation réductionniste (nominaliste) de cette distinction comme distinction entre un signe (naturel) et son signifié individuel. Abélard ne soutient *ni la première thèse*, *ni la seconde* : sans réifier les concepts, il n'a pas pour des raisons fondamentales (en particulier la thèse III) la conception des concepts qu'on retrouve dans toutes les grandes théories nominalistes connues. En réalité, à partir du moment où nous avons pris soin de distinguer

entre une *reification* des concepts et un réalisme des concepts (toute théorie qui interprète la *distinction* entre intension et extension comme non réductible à une distinction entre un signe et l'individu qu'il désigne, c'est-à-dire qui interprète la distinction entre concept et objet dans le sens de son irréductibilité objective), il apparaît clairement qu'Abélard – loin d'anticiper Ockham et encore moins des théories nominalistes plus contemporaines – se situe très clairement du côté d'un réalisme conceptuel (au sens que cette expression a, par exemple, pour un logicien aussi central que Gödel). La différence avec Frege (ou Gödel) ne tient pas au réalisme conceptuel lui-même mais au changement de paradigme épistémologique – non plus les arts du langage, mais les mathématiques en tant que ces dernières sont - à la différence de ce qui se passe dans la physique aristotélicienne - au fondement de la physique moderne. Frege a le concept mathématique de fonction. Abélard ne l'a pas et les arts du langage ne peuvent rien lui apprendre sur ce concept. Mais, il est très clair que pour lui, le fondement intensionnel, conceptuel des universaux définitionnels, tout en étant à strictement distinguer des objets extensionnels et des entités du monde - Abélard n'est pas « réaliste » en ce sens-là - n'est en aucun cas réductible à un pur symbole éliminable au profit du ou des individus dont il tiendrait lieu – Abélard en ce sens-là *est* « réaliste » et il faut attendre deux siècles pour avoir une théorie réellement nominaliste des concepts. Il faut distinguer, au sein du réalisme, entre une conception réifiante des concepts telle qu'on la trouve chez Boèce et un réalisme conceptuel qui, fondé sur l'*irréductibilité* de la *distinction* entre les intensions – les concepts – et les extensions - les objets -, pense cette distinction comme constitutive de l'objectivité (c'est-à-dire comme non entièrement réductible à une simple distinction entre un objet individuel et le discours qui se tient sur lui). Si on ne fait pas cette distinction, on risque de confondre la réfutation des *reales* (ceux qui confondent la *res* et la *causa impositionis universalis nominis* qui n'est aucune *res*) et la réfutation du réalisme conceptuel (i.e. la réfutation de l'interprétation de la *distinction* entre concept et objet comme irréductible à une distinction entre un objet individuel et le signe qui dans un langage mental en tient lieu) telle qu'entreprise par Ockham *deux siècles plus tard.* Abélard entreprend de réfuter le premier genre de réalisme (la réification de concepts assimilés à des propriétés incorporelles des réalités matérielles et sensibles) mais – à moins pour le coup d'un net anachronisme – il n'a jamais entrepris la réfutation du deuxième genre de réalisme, celui qui pose que la distinction entre le fondement intensionnel des

universaux et les objets individuels nommés par ces mêmes universaux est irréductible et appartient à l'objectivité. Abélard n'a jamais entrepris la réfutation de ce réalisme conceptuel pour la bonne raison qu'il soutient lui-même, en vertu des cinq thèses rassemblées ici, qu'il y a un fondement intensionnel naturel et extra-linguistique pour les universaux nécessaires à la science qui est irréductible à la pure « lieu-tenance » pour un ou plusieurs individus (en vertu des thèses I, III, IV et V). Ce fondement naturel, bien qu'ontologiquement aporétique et « en soi » *itérativement* irréductible à un ou plusieurs signifiés individuels (en vertu de la thèse III), n'est pas du tout réductible à une pure « fiction » mentale s'agissant de tout ce qui, en lui, n'est pas assimilable à une pure supposition pour l'individuel : on en est très loin et, bien clairement, aucune fiction « habet esse ex operatione naturae » pour Abélard. Les statuts définionnels ont une consistance conceptuelle toute autre que celle d'un simple signe éliminable en contexte au profit des individus signifiés. Pourquoi ne pas le remarquer ? Ce que Gödel appelle « nominalism » n'est pas du tout soutenu par Abélard et cela, comme nous espérons l'avoir établi, pour des raisons profondes et structurelles dans sa propre pensée. Alors, Abélard est « nominaliste » au sens où toutes les *essentiae* sont pour lui particulières ; mais c'est le cas aussi de Boèce (et d'un très grand nombre de ses commentateurs dont certains sont clairement au nombre de ceux qu'on qualifie au XIIe siècle de *reales*) : Boèce, comme on l'a vu, exclut formellement l'existence hors de l'esprit d'une chose une ou multiple universelle mais ce serait clairement une erreur historique de conclure du fait que pour Boèce toute *res* est hors de l'esprit particulière qu'il est nominaliste. Ce premier critère est conceptuellement beaucoup trop vague et trop général pour permetter d'identifier efficacement des théories réellement et profondément nominalistes. A ce compte-là, l'auteur de P3 - assurément un des *reales* - qui dit que « seuls les individus existent» et que « les genres et les espèces en tant qu'ils sont des universaux sont dits n'être rien » devrait être qualifié de nominaliste ! Pour qu'il y ait nominalisme, il faut, en plus, le critère de Gödel (« concept = signe »). Chez Abélard on a – *en fait* – un réalisme conceptuel libéré de la réification des concepts induite par la théorie du sujet unique de Boèce et on n'a pas encore la thèse nominaliste « concept = signum mentale », qu'on aura au XIVe siècle et qu'on retrouve, après, chez Locke, Hume, Russell ou Goodman, malgré tout ce qui les oppose entre eux.

Soutenir un tel réalisme conceptuel n'implique pas nécessairement de sortir du matérialisme aristotélicien. Il nous

semble qu'il peut être utile d'expliquer pourquoi – même si cela, provisoirement, nous éloigne du « croyant » qu'est, ni plus ni moins qu'Ockham, Abélard. Celui-ci a très bien compris en quoi l'aporie de l'universel était profondément liée à la question de l'infini (telle qu'introduite par le postulat d'infinité pour les individus) et cela dans le cadre épistémologique disponible pour lui (il se reconnaît entièrement ignorant en géométrie) : cela apparaît lorsqu'il pose que, si la nomination actuelle dans telle catégorique donnée du terme sujet du prédicat universel n'est jamais infinie, l'extension suffisante pour fonder objectivement la signification *univoque* de ce prédicat l'est *nécessairement* (et ceci dans un contexte logique où « n = n + 1 » est itérativement toujours faux). Qu'Abélard en conclue que cette *causa* ne peut être réduite à une ou plusieurs choses *discrètes* - « res personaliter sive numero discretae » - ne doit donc pas nous surprendre et qu'il pose l'irréductibilité, au fondement de la prédication substantielle, d'un discernement à la fois rationnel et intuitif des statuts définitionnels, sans lesquels les *res* du monde ne peuvent pas être discernées ne serait-ce que *numero,* ne doit pas non plus nous surprendre. Ce qu'on peut simplement en conclure, c'est qu'Abélard a certainement mieux saisi que Boèce lui-même l'intuition (d'origine mathématique) qui est à l'origine de l'aporie.

Hao Wang fait remarquer :

> On peut considérer raisonnablement que la matière est divisible à l'infini, car tout « atome » élémentaire crée des difficultés théoriques insurmontables. Pourtant, la matière ne peut pas être divisée à l'infini pour notre connaissance. Nous ne sommes pas capables de concevoir une matière indivisible au sens absolu. A une période donnée de l'histoire, on peut développer une théorie physique relativement satisfaisante en termes d'unités physiques indivisibles. Mais l'élaboration, à un moment historique quelconque, d'une théorie physique définitive et complète est une attente contraire à la raison, selon nos conceptions actuelles. Donc pour notre connaissance, le matérialisme n'implique pas le réductionnisme : à mesure que nous améliorons nos connaissances sur la matière « fondamentale », nous pouvons seulement expliquer davantage de choses en termes matériels. En fait, il y a tout lieu de croire que la notion très artificielle de réductionnisme n'est rien d'autre qu'un principe directeur vague mais utile à la recherche scientifique. Dès qu'on la considère comme une

> assertion dernière concernant la réalité, elle perd tout son sens et toute sa valeur[1].

C'est en ce sens que la question de la réception d'un réalisme conceptuel n'est pas, fondamentalement et nécessairement, la question du matérialisme ou de sa négation, mais, plus profondément, la question de savoir si nous attribuons à la matière - comme Aristote - ou non - comme Hume, par exemple - les propriétés d'un continu. Si nous pouvons affirmer que le continu mathématique n'a aucun corrélat physique, il semble que l'univers physique puisse fondamentalement être expliqué en termes seulement « discrets » et qu'en ce sens le caractère « *indiscrete* » qui s'attache si essentiellement à la *signification* des universaux définitionnels chez Abélard puisse être supprimé - en droit, sinon toujours en fait -, au profit de relations de signification seulement « discrètes »[2]. Il nous semble que la réponse d'Abélard – l'irréductibilité du premier mode de signifier au second – est profondément aristotélicienne, et, donc, nullement incompatible avec une philosophie matérialiste, au sens non-réductionniste défini par Hao Wang.

On nous objectera qu'Abélard a le terme « *conceptus* » et, pourtant, ne l'utilise pas pour qualifier le fondement naturel des universaux linguistiques. Nous avons déjà répondu au chapitre III à cette objection : le terme « conceptus », *précisément,* n'est pas assez « objectif » - si l'on veut « réaliste » - pour saisir ce qu'est le fondement intensionnel des universaux définitionnels. Il y a d'innombrables manières de concevoir la nature humaine – et ainsi d'innombrables « conceptus » en lesquels la « natura humana » est pensée : « […] multi alii innumerabiles *conceptus* sint, in quibus excogitatur natura humana […] » (LNPS, éd. Geyer, p. 531[15-16]). Bien sûr, Abélard ne veut pas dire qu'il y a, au sens moderne du terme « concept », d'innombrables concepts de l'homme : il n'y a qu'une « natura humana », laquelle n'est aucune chose. En fait « conceptus » a, dans la langue d'Abélard, une connotation psychologique et en ce sens subjective qu'Abélard – c'est son « réalisme » conceptuel – veut éliminer complétement d'une cause commune d'imposition des universaux définitionnels qui « est par œuvre de la nature ». Dans la langue d'Abélard, le « conceptus », c'est ce que *je conçois* lorsque j'entends le nom universel – c'est le

[1] Hao Wang, « Kurt Gödel et certaines de ses conceptions philosophiques : l'esprit, la matière, la machine et les mathématiques », *in* M.A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote,* Paris, 1991, p. 441-451, ici p. 450-451.

[2] On se souvient qu'à l'inverse Abélard pose - par la clause « phoenix » - que le caractère individuel, spécialissime ou générique d'un prédicat ne peut être discerné qu' « ex actu rei » et jamais « in possibilitate naturae ».

contenu de pensée *produit* par mon intellection à l'audition du nom, un contenu qui n'est pas « en lui-même infini », qui est nécessairement accompagné d'une image, là où le statut est « en lui-même infini », irréductible à la sensation ou à un analogue imaginaire de la sensation, et *à la source* de mon intellection et non à son aboutissement comme son *produit* : le statut - sans être assimilable à une *res* - est donné, déjà-là et n'est jamais réductible à un *conceptus,* c'est-à-dire à une simple construction mentale. En ce sens, on comprend que cette entité intensionnelle (et discernable par la raison seule) qu'est le statut générique ou spécifique est bien trop « naturelle », objective pour être réductible au contenu de pensée que construit mon intellection : ce n'est pas une construction mentale du tout. En ce sens, et si nous comparons, on verra le *conceptus* abélardien correspondre d'assez près à la *Vorstellung* frégéenne, et le *status* comme cause naturelle d'imposition du terme conceptuel équivalent correspondre, de son côté, au *Begriff* frégéen. Le terme « conceptus » est trop « psychologisant » et pas assez objectif pour pouvoir nommer le statut définitionnel d'objet tel que celui « habet esse ex operatione naturae ». C'est précisément l'articulation entre cette cause – seule à même de fonder la prédicabilité univoque de *differentibus numero* de l'universel – et la psychologie de la connaissance qui justifie qu'au-delà de la question de la cause d'imposition, on pose celle du contenu de pensée auquel l'universel est suceptible d'être associé.

Dans la théorie du statut, on répond seulement à la question du fondement objectif de l'imposition – on est du côté de signification extensionnelle de l'universel et de ce qui la fonde (un statut définitionnel d'objet, donc). Il reste la question de l'intellection engendrée par l'universel, c'est-à-dire, finalement, la question de l'inscription de la théorie proprement logique des universaux dans une psychologie possible de la connaissance.

. La « conceptio communis ».

Reste, donc, l'examen du sujet de l'intellection engendrée par l'universel. Pour Boèce, les choses sont simples, ce sujet de l'intellection – universel et séparé du sensible – est « idem » que le sujet de la sensation – singulier et concret. La théorie abstractionniste du sujet unique répond à la question du sujet de l'intellection des universaux : ce que l'intellection conçoit comme communiqué à plusieurs en acte et séparé du sensible est identiquement ce qui est *in re* non communiqué en acte à plusieurs (mais virtuellemnt communicable à plusieurs) et sensible (mais

virtuellement séparable du sensible). Ce sujet est une « similitudo substantialis », singulière *in re,* universelle *in intellectu.*

Abélard pose très différemment le problème, en le reliant à la question de la cause d'imposition de l'universel – une question inédite et propre à Abélard :

> C'est pourquoi puisque il est certain que les universaux ne sont pas imposés aux choses selon la différence de leur discrétion, - ils ne seraient pas alors communs mais singuliers - et qu'ils ne peuvent, répétons-le, nommer les choses comme convenant entre elles en une chose quelconque - il n'y a aucune chose[1] en quoi elles conviennent -, les universaux ne semblent tirer aucune signification des choses, surtout du fait qu'ils ne constituent d'intellection d'aucune chose. […] Car, puisque « homme » est imposé à chacun des hommes du fait d'une même cause – à savoir qu'ils sont « animal rationel mortel » – *cette communauté d'imposition* empêche que quelqu'un puisse être intelligé en « homme » comme dans ce nom « Socrate » est intelligé la personne propre d'un seul, d'où vient que ce nom est dit singulier[2].

Notons, donc, que l'incertitude sur le sujet de l'intellection de l'universel *provient* de la cause d'imposition de l'universel : c'est le caractère commun de cette imposition qui empêche qu'à l'audition de l'universel, soient intelligées une chose particulière ou une collection de choses particulières : nous savons, en effet, que la cause d'imposition de l'universel n'est ni une chose singulière ni une collection ou une série de choses singulières. La cause de cette imposition n'est pas du tout une *res*, mais l'*esse rei* (*esse hominem* soit « animal rationnel mortel ») ou *status generalis vel specialis*, qui *n'est aucune chose nommée*, aucune *res nominata.* Extensionnellement, elle est « in se ipsa infinita » : de là, toute sa *nominatio* ne peut être discernée et les universaux « sont de signification confuse quant aux êtres nommés ». D'où l'incertitude quant à l'objet de l'intellection engendrée par l'universel :

---

[1] Nous avons vu, en particulier, que par soi Socrate ne convient pas pas avec Platon mais diffère « tam materia quam formis ».

[2] LI, éd. Geyer, p. 18^{12-27} : « Cum itaque certum sit universalia non imponi rebus secundum suae discretionis differentiam, quippe iam non essent communia, sed singularia, nec iterum eas possint ut convenientes in aliqua re nominare, quippa nulla res est in qua conveniant, nullam de rebus significationem contrahere videntur universalia, praesertim cum nullum de re aiqua consituant intellectum. […] Nam quoniam 'homo' singulis impositum est ex eadem causa, quia scilicet sunt animal rationale mortale, ipsa communitas impositionis ei est impedimento, ne quis possit in eo intelligi, sicut in hoc nomine 'Socrates' econtra unius propria personna intelligitur, unde singulare dicitur. »

> En revanche, dans le nom commun, qui est « homme », ni Socrate lui-même, ni un autre, *ni toute la collection des hommes,* ne sont rationnellement intelligés par la force de l'expression vocale, et Socrate lui-même n'est pas même, comme certains le veulent, déterminé en tant qu'il est un homme[1].

On se souvient, en effet, que certains – il s'agit, selon la *Dialectica,* de Guillaume de Champeaux (Magister W.) – voulaient que soient signifiées par le nom universel les choses (singulières) auquel le nom est imposé. Donc, comme « homme » est imposé à Socrate en tant qu'il est animal rationnel mortel, Socrate est signifié par « homme ». La réponse d'Abélard est qu'au sens strict « homme » ne signifie ni Socrate, ni un autre, ni même toute la collection des hommes, bien qu'au sens large, il les contienne dans son extension et, ainsi, les nomme:

> En effet, même si Socrate est seul assis dans cette maison et que pour lui seul est vraie cette proposition : « Un homme est assis dans cette maison », cependant, en aucune façon, par le nom de l'homme le sujet n'est référé à Socrate, pas même en tant que lui-même est un homme : si c'était le cas, par cette proposition, on pourrait rationnellement intelliger que la station assise appartient à Socrate, en sorte qu'il pourrait être inféré de ce qu'un homme est assis dans cette maison que Socrate est assis dans cette maison. De même, aucun autre [individu] ne peut être intelligé dans ce nom « homme », mais toute la collection des hommes n'est pas intelligée non plus, puisqu'il suffit d'un seul homme pour que la proposition soit vraie. C'est pourquoi le mot « homme » ou tout autre universel semble ne rien signifier, puisqu'il n'engendre l'intellection d'aucune chose. Mais il semble impossible qu'existe une intellection qui n'ait aucune chose sujette à son acte de conception. De là, Boèce dit dans le *Commentaire*[2] : « Toute intellection se produit à partir d'une chose sujette soit telle que cette chose est, soit telle que cette chose n'est pas. Car, il est impossible qu'une intellection se produise à partir d'aucun sujet. » C'est pourquoi,

[1] LI, éd. Geyer, p. 18^{27-30} : « In nomine vero communi quod homo est, nec ipse Socrates nec alius nec tota hominum collectio rationabiliter ex vi vocis intelligitur nec etiam in quantum homo est, ipse Socrates per hoc nomen, ut quidam volunt, certificatur. »
[2] Le *Second commentaire sur l'Isagogê* (la citation est exacte : éd. Shepps-Brandt, p. 63^{7-10}).

> les universaux semble entièrement dépourvu de signification[1].

Pour Boèce toute intellection vraie ou fausse, vaine ou non-vaine est provoquée par quelque chose : l'intellection est une *passio animae* et cette passion doit être provoquée par une *res* que l'intellection la conçoive comme elle est (« ut sese habet ») ou comme elle n'est pas (« ut sese non habet » : auquel cas elle n'est qu'une *opinio vana et cassa*). Pour Abélard, au contraire, l'*intellectus* est un acte dont la cause est la *ratio :*

> […] intellectus actio quaedam est animae […][2].

Et cet acte ne nécessite pas de cause externe : il est entièrement indépendant de l'existence ou de la non-existence de son objet. Donc, il n'est pas nécessaire – c'est la différence avec le *sensus* – qu'il soit provoquée par une chose existante, par une *res*. La ligne d'argumentation, en ce sens, devient claire : le point de départ est que la cause d'imposition n'est ni une chose ni plusieurs ; ce fait interdit que le nom universel signifie (engendre l'intellection d') une chose (individuelle) ou de plusieurs. L'universel est très exactement une variable générale qui, en tant que telle, n'est, en particulier, aucune des constantes (« Socrates vel alius ») qu'elle est suceptible de prendre pour valeur, ni la totalité de ces constantes (il suffit d'une seule : ou « a » ou « b » ou « c », etc… pour que la proposition où la variable est construite (« homo sedet in hac domo ») soit vraie). Et c'est bien ce qu'Abélard commence par poser : « […] ipsa communitas impositionis ei est impedimento ne quis possit in [« homine »] intelligi ». C'est bien la cause d'imposition qui bloque la possibilité pour l'universel d'engendrer l'intellection d'une *res.* Le problème vient de la cause d'imposition qui est un statut définitionnel d'objet (« animal rationnel mortel », précise Abélard) qui ne détermine ni Socrate, ni un autre homme, ni même toute la collection des hommes (l'indéfini « homme » est équivalent à « aliquis homo ») : elle est « in se ipas infinita nec ullo rerum termino inclusa. » Donc, si aucune chose, ni une ni plurale, n'est intelligée à l'audition du nom universel, c'est parce que le

[1] LI, éd. Geyer, p. 18^{30} – p. 19^{6} : « Etsi solus Socrates in hac domo sedeat ac pro eo solo verum sit haec propositio : 'Homo sedet in hac domo', nullo tamen modo per nomen hominis subiectum ad Socratem mittitur nec in quantum ipse homo est, alioquin ex propositione rationabiliter intelligeretur sessio ei inesse, ut videlicet inferri posset ex eo quod homo sedet in hac domo, Socratem in ea sedere. Similiter nec alius in hoc nomine 'homo' potest intelligi, sed nec tota hominum collectio, cum ex uno solo vera possit esse propositio. Nullum itaque significare videtur vel homo vel aliud universale vocabulum, cum de nulla re constituat intellectum. Sed nec intellectus posse eesse videtur, qui rem subiectam quam concipiat, non habet. Unde Boethius in Commento : 'Omnis intellectus aut ex re fit subiecta, ut sese res habet aut sese non habet. Nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest.' Quapropter universalia ex toto a significatione videntur aliena. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 20^{30}.

statut – être X – qui fonde l'imposition à plusieurs de la variable, de l'universel « homme », n'est réductible ni à une chose ni à plusieurs : ce n'est pas du tout un objet, une *res.* Il semble, donc, puisqu'aucune chose ne vient fonder l'imposition de l'universel, qu'aucune chose ne soit intelligée à l'audition de l'universel, c'est-à-dire ne soit signifiée au sens strict. A l'audition de « homme », aucune objet en particulier n'est intelligé et il n'y a pas de *res* quelconque, qui soit tantôt « a » et tantôt « b » ou encore « c », parmi les valeurs en nombre infini dont « être X » est susceptible d'être vrai. Mais, dit Boèce (littéralement), il n'y a pas de pensée (d'intellection) sans pensée de quelque chose : toute pensée est pensée de quelque chose et, clairement, si ma pensée – qu'elle soit juste ou vaine – n'a pas d'objet, alors je ne pense rien du tout : « Nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest »[1]. Abélard comprend que toute pensée est intentionnelle, - il parle d'*attentiones animi* - dirigée vers un objet propre : « De même que la sensation n'est pas la chose sentie vers laquelle elle est dirigée, ainsi l'intellection n'est pas la forme de la chose qu'elle conçoit […] »[2]. L'effort d'Abélard va être, d'une part, de maintenir – c'est une nécessité puisque la *causa impositionis* n'est pas une *res*[3] – que ce que vers quoi l'intellection est dirigée n'est pas une *res* et, donc, que ce qui est signifié au sens strict par l'universel n'est pas une *res* et, d'autre part et pourtant, de poser que l'intellection a un objet. Le but alors de l'argumentation est de découvrir pour l'intellection un objet signifié qui, cependant, ne soit pas une *res.* Il va falloir montrer qu'il y a un objet de l'intellection, bien que cet objet ne soit aucune chose. La question est d'identifier le genre d'objet qu'est une intension. Il nous semble qu'Abélard répond à cette question par des considérations de nature descriptive et « phénoménologique ».

Abélard, comme l'a noté J. Marenbon, a évolué dans cette recherche. Abélard aborde plus directement cette question dans la LNPS qu'il ne le fait dans la LI. Dans la LI, Abélard situe cette question dans le cadre d'une théorie des puissances cognitives – *sensus, imaginatio* et *ratio* – qu'il articule, *in fine,* à la théorie des Idées divines. Dans la LNPS, la théorie des Idées divines est seulement brièvement mentionnée en étant affectée d'un simple « fortasse ».

---

[1] *Second comentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 63^{9-10}.

[2] LI, éd. Geyer, p. 20^{28-30} : « Sicut autem sensus non est res sentita, in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit […]. »

[3] Et Abélard ne va pas renoncer à cela : tout l'objectif de la réfutation des *reales* était de le démontrer.

Voyons d'abord ce qu'il en est dans la LI : Abélard souligne que « lorsque j'entends « homme », un certain exemplaire (« instar ») surgit dans mon esprit qui se rapporte à chacun des hommes de telle sorte qu'il est commun à tous et propre à aucun »[1] :

> De là, par ce mot qui est « Socrate » et qui présente à l'esprit une forme propre à un seul, une certaine chose est rendue certaine et est déterminée ; par « homme », en revanche, dont l'intelligence dirige vers une forme commune à tous, la communauté relève de la confusion, de peur que nous ne l'intelligions à partir de tous. De là, « homme » n'est dit signifier à bon droit ni Socrate ni un autre, puisqu'aucun n'est rendu certain par la force du nom, alors que, cependant, il nomme chacun. En revanche, « Socrate » ou n'importe quel nom singulier, non seulement nomme, mais aussi détermine la chose sujette[2].

C'est la cause d'imposition de « homme » qui interdit qu'aucune chose particulière ne soit signifiée (intelligée) à son audition. On l'a vu : cette *causa* est infinie et ne peut donc être enfermée en aucune limite de choses. Quel est alors le sujet de l'intellection ? Abélard distingue deux cas possibles : le premier cas est celui où la chose est présente à la sensation et à l'intellection en même temps ; dans ce cas le sujet de l'intellection, sans que l'imagination y fasse obstacle, est la chose même présente à la sensation. Il n'y a pas, chez Abélard, une frontière insurpassable entre quelque chose comme un phénomène et quelque chose comme une « chose en soi ». Même si la sensation touche légèrement l'objet et ne révèle directement que l'accidentel, l'intellection devine à travers elle la nature substantielle de la chose. Autrement dit, Abélard admet que les particuliers donnés à la sensation puisse être directement objet d'intellection, même si nous savons, qu'à moins d'une intellection infinie, cette intellection est toujours abstraite, c'est-à-dire partielle. Le point important est que la *ratio* est directement en contact avec le réel : « Mais il semble plus raisonnable que l'intellection n'ait besoin d'aucune image, lorsque la vérité de la substance lui est

[1] LI, éd. Geyer, p. 21^{32-34} : « Unde cum audio 'homo', quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos homines sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 21^{35}- p. 22^{6} : « Cum autem audio 'Socrates', forma quaedam in animo surgit, quae certae personae similitudinem exprimit. Unde per hoc vocabulum, quod est Socrates, quod propriam unius formam ingerit in animo, res quaedam certificatur et determinatur, per 'homo' vero, cuius intelligentia in communi forma omnium nittitur, ipsa communitas confusioni est, ne quam ex omnibus intelligamus. Unde neque Socratem neque alium recte significare 'homo' dicitur, cum nullus ex vi nominis certificetur, cum tamen singulos nominet. Socrates vero vel quodlibet singulare non solum habet nominare, verum etiam rem subiectam determinare. »

présente »[1]. Abélard maintient ce point de manière constante de la LI au *Tractatus de intellectibus :* « Ubi enim sensus agit, imaginatio simul in ipsum agere non potest »[2]. On a ainsi dans les *Gloses sur le Peri ermeneias :*

> Car tandis qu'est présente la chose qui tombe sous la sensation, nous n'avons pas besoin d'image, mais la vérité même de la chose est perçue par la sensation et par l'intellection, aucune image n'intercédant[3].

Et Abélard ajoute : « Ubi vero res tenetur, non est opus similitudine »[4]. On comprend que ce point est nécessaire si on veut éviter une conception purement psychologisante de la connaissance où n'est jamais présent à l'esprit que la représentation de la chose et non la chose même. Abélard soutient-il, ce faisant, la théorie du sujet unique de la *ratio* et du *sensus* ? Abélard admet que dans « ceci est Socrate » et « ceci est un homme », la même chose soit éventuellement nommée par « ceci » (« […] cum [Boethius] ostenderet eandem rem universali et particulari nomini subiacere, ut Socratem qui et homo et animal vocatur et Socrates »[5]). En ce sens trivial-là, Abélard admet la théorie du sujet unique. Mais il n'admet pas que la cause de l'imposition de « homme » à Socrate soit la chose qu'est Socrate et il n'admet pas que ce qui est intelligé à l'audition de l'universel « homme » soit Socrate ou un autre, ou même toute la série des hommes. En ce double sens, la théorie du sujet unique n'est pas soutenue. Le « sensus » donne accès à l'existence de la chose mais non à sa nature substantielle – à son statut. Ce que veut soutenir Abélard, c'est que l'objet de la connaissance n'est pas une pure *similitudo rei,* qui n'est qu'un *figmentum* que l'esprit confectionne pour lui-même *prout vult* mais les choses mêmes et leurs natures : les *voces* engendrent un intellection non pas au sujet de ce *figmentum animi* que l'esprit façonne pour son usage en l'absence de la chose, mais au sujet de la *res* dont l'existence est attestée par la sensation. Ce que veut dire

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 21^{21-22} : « Sed rationabilius videtur, ut tunc intellectus imagine non egeat, cum praesto est ei substantiae veritas. »

[2] *Tractatus de intellectibus,* § 15, éd. P. Morin, p. 34.

[3] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 315^{14-16} : « Nam dum res praesens est, quae attractur sensu, imagine non egemus, sed ipsa rei veritas et sensu et cogitatione percipitur nulla intercedente imagine. »

[4] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 315^{17} : « Là où la chose est tenue, il n'y a nul besoin d'une ressemblance [de la chose] ».

[5] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 125^{38-40} : « […] lorsque Boèce montrait la même chose tomber sous le nom universel et sous le nom particulier, comme Socrate, qui est appelé et 'homme' et 'animal' et 'Socrate' » C'est un texte important : c'est le seul texte (à notre connaissance) où Abélard fasse explicitement référence à la théorie du sujet unique (« Socrate » et « homme » nomment éventuellement le même sujet : c'est la théorie du sujet unique, selon Abélard).

Abélard, c'est que pour qu'il y ait *intellectus* et non pas seulement *opinio,* il faut qu'il y ait quelque part un *arrêt* à l'ordre des *similitudines rerum* pour qu'à travers ces ressemblances, la *res* même soit finalement atteinte :

> Les émissions vocales n'ont pas été imposées à cause des similitudes des choses ou à cause de la similitude de l'intellection, mais plutôt à cause des choses et de leurs intellections, de sorte qu'elles engendrent un savoir sur les natures des choses, et non au sujet de fictions de ce genre : elles constituent des intellections au sujet des choses - et non au sujet de ces fictions - , mais seulement par le biais de ces fictions lorsque nous les établissons en lieu et place des choses absentes comme un signe gestuel de ces choses[1].

Au-delà de toutes les images et ressemblances dont se nourrit la pensée, il doit y avoir finalement et en dernier ressort un arrêt à l'activité de l'imagination par un accès à la chose même dont ces images expriment la ressemblance, puisque finalement l'imposition des noms et les intellections engendrées par ces noms ont pour seul but de constituer un savoir non pas au sujet de fictions mais au sujet des choses et de leurs natures : « Ubi vero res tenetur, non est opus similitudine ». Autrement dit, force nous est d'admettre qu'au-delà des représentations de la chose, la chose est atteinte en soi et c'est ce que signifie la thèse posant que, lorsque la chose est donnée à la sensation, elle est atteinte directement, sans l'intermédiaire d'une image, par l'intellection. C'est, donc, l'expérience sensible qui atteste du fait que la chose est réelle et n'est pas un pur *figmentum.* Abélard professe un empirisme qu'on peut qualifier de non-réductionniste. La théorie est empiriste parce qu'Abélard pose que l'expérience sensible sert de contrôle pour distinguer *opinio* et *intellectus*. Abélard soutient ainsi :

> Je crois qu'au sujet des formes intrinsèques qui ne viennent pas à la sensation, comme la rationalité, la mortalité, la paternité, la station assise, nous avons plutôt une *opinion*. Cependant, tous les noms, quels qu'ils soient, de toutes les choses *existantes*, quelles qu'elles soient, engendrent autant qu'il est en eux une *intellection* plutôt qu'une opinion, parce que leur inventeur a visé à les imposer conformément à certaines natures ou propriétés de la chose, même si lui-

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* p. 315^{28-34} : « Non enim propter similitudines rerum vel propter intellectus similitudinem voces repertae sunt, sed magis propter ipsas res et earum intellectus, ut videlicet de rerum naturis doctrinam facerent, non de huiusmodi figmentis, et intellectus de rebus constituerent, non de figmentis, sed tantum per figmenta quando pro rebus rebus absentibus ipsa constituimus quasi quaedam intersigna rerum. »

même n'a pas su correctement penser la nature ou la propriété de la chose[1].

Autrement dit, l'expérience sensible est indispensable pour confirmer l'existence objective de la chose, mais elle est insuffisante pour faire connaître la nature de la chose, le statut conformément auquel le nom est imposé n'étant réductible à aucune *res* ou *essentia* du monde et, n'étant discernable que *sola ratione.* La théorie est empiriste, au sens où ce discernement doit être compatible de manière stable et permanente avec les données de l'expérience sensible, même si ce statut n'est pas dérivable de ces seules données (il est discernable *sola ratione,* et, étant « en lui-même infini », ne peut être contenu « en aucune limite de choses »). Par contre, elle n'est pas empiriste au sens où Abélard poserait que la *causa* de l'imposition du nom universel est réductible à la *res sentita.* Abélard soutient, à l'inverse que le statut est discernable *sola ratione* et n'est réductible à aucune *essentia* du monde. L'empirisme professé par Abélard n'est pas un empirisme réductionniste dérivant la totalité des données de la connaissance des données accessibles à l'expérience sensible. Abélard demande – ce qui est bien différent – que les données de la *ratio* soient compatibles de manière stable et permanente avec les données du *sensus.* Donc, on peut répondre à la question du sujet de l'intellection que lorsqu'il y intellection et sensation du même, le sujet est « la substance vraie de la chose » : la sensation donne accès non pas à une *similitudo rei* mais à la *res* même et Abélard soutient que si cela n'est pas le cas, alors nous n'avons plus de moyen fiable de distinguer une *opinio* et un *intellectus.* Le *sensus* ne nous apprend rien sur la nature de la chose - sur son statut - : il est une « confusae animae perceptio » et n'a pas le pouvoir « de viser la chose selon une nature ou propriété sienne » ; mais il est indispensable pour que nous sachions que la chose visée par l'intellection existe en dehors de la pensée :

> Ainsi il arriverait aussi que l'intellection de ce nom qui est « homme » soit vaine, s'il se trouvait qu'absolument aucune homme n'existe[2].

Ce départ entre intellection saine et intellection vaine dépend, donc, de l'existence de son sujet et il faut pour cela que quelque part, au-delà des images feintes que la pensée se forme au sujet de

[1] LI, éd. Geyer, p. 23^{18-24} : « Ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensus non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere. Quaelibet tamen quorumlibet existentium nomina, quantum in ipsis est, intellectum magis quam opinionem generant, quia secundum aliquas rerum naturas vel proprietates inventor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem. »

[2] *Tractatus de Intellectibus,* § 59, éd. P. Morin, P. 62 : « Sic etiam intellectum huius nominis, quod est 'homo', cassum esse contingeret, si haberetur homine ex toto non existente. »

la chose, la chose existante et non une image forgée de cette chose soit atteinte. C'est le premier cas. Mais, Abélard a noté que ce qui différencie, entre autres, l'intellection de la sensation, est que, si la sensation ne peut se produire qu'en présence de la chose, l'intellection – cet acte de l'esprit – peut être produite que la chose soit présente ou absente :

> Mais l'intellection, c'est-à-dire la réflexion même de l'esprit, n'a besoin ni d'un instrument corporel dont elle se servirait pour penser, ni même de la force d'une réalité existante qu'elle penserait, puisque l'esprit se donne également comme sujet, par l'intellection, une chose existante et une chose inexistante, corporelle ou incorporelle ; ou bien un souvenir du passé ou une prévision de l'avenir ; ou encore il se forge parfois des êtres qui n'existent jamais, comme le centaure, la chimère, le bouc-cerf, les sirènes et, encore, beaucoup d'autres. Et voilà certes une différence claire entre la sensation et l'intellection[1].

Donc, le sujet de l'intellection est indépendant de l'existence ou de la non-existence. Il n'est pas indifférent – on vient de le voir – que la chose visée soit existante ou non, mais la *natura sive proprietas* visée par l'intellection demeure que la chose à l'endroit de laquelle cette nature est visée soit existante ou non. On l'a vu – qu'il y ait une rose ou qu'il n'y en ait plus aucune – l'intellection engendrée par le nom « rose » demeure intacte: elle est, donc, indifférente à l'existence ou à la non-existence. Il n'est pas indifférent que la *natura sive proprietas* visée par l'intellection le soit à l'endroit d'une *res* existante, mais cette *natura sive proprietas* demeure inchangée que la chose soit ou ne soit pas, exactement comme « homme » provoque l'intellection « animal rationnel mortel », qu'il existe un homme ou qu'il n'en existe aucun.

Maintenant, un point qu'Abélard souligne à de nombreuses reprises est que notre esprit est incapable de concevoir quelque chose sans concevoir ce quelque chose comme présent et existant :

> Omnis quippe animi conceptio quasi de praesenti est[2].

Ou :

---

[1] *Tractaus de Intellectibus,* § 5, éd. P. Morin, p. 28 : « Intellectus vero, hoc est ipsa animi excogitatio, nec corporei exercitio indiget instrumenti quo videlicet ad excogitandum utatur, nec etiam virtute rei existentis quam excogitetur, cum aeque scilicet et existentem et non existentem rem, sive corporalem sive incorporalem, animus sibi per intellectum conficiat, vel prateritorum scilicet reminiscendo vel futura providendo, vel ea etiam nonnumquam confingendo que numquam esse contingit, utpote centaurum, chimaeram, hircocervum, sirenes, et alia multa. Et haec quidem clara est sensus et intellectus differentia. »

[2] LI, *Gloses sur Porphyre,* éd. Geyer, p.27[2-3].

Omne enim quod animus concipit, quasi praesens attenditur[1].

Nous sommes incapables de concevoir ce qui n'est pas donné autrement que comme s'il était donné : présenté. On peut penser, par exemple, que cette incapacité nous empêche de concevoir toute la cause qu'est l'être-homme puisque cette cause est « en elle-même infinie » et « excedit omniam existentiam »[2], c'est-à-dire tout donné. De là, notre conception est toujours partielle et finie ; elle s'en tient à ce qui peut être exhaustivement présenté et posé comme donné : toute intellection est astreinte aux limites de la présence sensible et, au-delà, aux limites de l'imaginable ; toute image a des limites mais « celui qui a imposé ce nom « homme » aux choses du fait qu'elles sont des hommes, de même qu'il avait devant lui un nombre défini de choses, n'a pas pu comprendre toute la cause qu'est l'être homme en une mesure déterminée de son intelligence»[3]. Et, en effet, « […] être affecté de rationalité, qui est la cause commune de ce nom « rationnel », excède naturellement toute existence de toutes les rationalités et toute cause d'imposition d'un nom universel est en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses »[4]. Comment saisir cela dans une image ? De là, nous ne pouvons pas concevoir toute la cause qu'est l' « être rationnel » ou l' « être homme », c'est-à-dire tel statut générique ou spécifique ou tel caractère constitutif de ce statut puisque cette « cause » excède tout ce qui peut être re-présenté, posé devant ma pensée comme donné. Aussi, nous ne pouvons concevoir - au sens propre de produire par la pensée - le statut des choses comme une intelligence infinie et créatrice pourrrait le faire. Abélard développera complètement ce thème dans le *Tractatus de Intellectibus :* la dépendance de l'intellection à l'égard de la présence de l'objet dans la sensation ou de sa quasi-présence dans l'imagination est bien une marque d'incomplétude, en fin de compte de finitude, de notre pensée. Et c'est cette dépendance qui distingue la *ratio humana* de *l'intelligentia divina.* Mais cette idée est présente, dès la LI.

Abélard sait, par Boèce, qu'Aristote soutient qu'il n'y a pas de pensée sans image. Mais, comme on vient de le voir, Abélard soutient, de son côté, que l'intellection a directement accès au sujet

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 188[4].
[2] LI, éd. Geyer, p. 85[5] : « […] quippe sse esse affectum rationalitate, quod est communis causa impositionis huius nominis quod [est] rationale, *omenm existentiam omnium rationalitatum naturaliter excedit* […] »
[3] LI, éd. Geyer, p. 85[9-12] : « Qui enim hoc nomen imposuit rebus, scilicet homo, ex eo quod homines sunt, sicut numerum rerum definitum habebat, ita nec omnem causam quae est esse hominem, certa intelligentiae meta comprehendit. »
[4] LI, éd. Geyer, P. 85[5-9].

de la sensation « nulla imagine intercedente ». Cependant, reconnaît-il dans le *Tractatus de Intellectibus*, il est vrai qu'il n'y a pas d'intellection sans image, au sens où, en permanence, l'imagination complète par des données inactuelles les données actuelles de la sensation : « En effet, lorsque j'intellige le morceau de bois que je vois, j'imagine, cependant, sa dureté ou quelque chose d'autre que la vision ne perçoit pas et ainsi Aristote a eu raison de dire que nos intellections ne sont pas sans imaginations »[1]. Donc, il y a imagination même là où il y a sensation, mais Abélard maintient qu'il n'y a pas imagination de *cela* dont il y a sensation : il doit y avoir un arrêt à l'imaginaire. Maintenant, la fonction fondamentale de l'imagination est de suppléer par une présence fictive à la présence réelle donnée dans la sensation : en effet, nous l'avons noté, « tout ce que conçoit l'esprit, il le vise comme s'il était présent ». La sensation et l'imagination sont, tous deux, des « perceptions confuses de l'esprit », mais l'une d'une chose présente, l'autre d'une chose absente : « C'est pourquoi il n'y a imagination que d'une chose absente, c'est-à-dire dont la présence ne tombe pas sous la sensation ; en revanche, il n'y a sensation que d'une chose présente. Quant à l'intellection, elle surgit également tant de la chose présente que de la chose absente »[2]. On a vu que l'intellection ne peut concevoir son sujet que comme présent ; lorsque ce n'est pas le cas, l'imagination substitue à une présence réelle une présence fictive. Abélard a cette formule : « Imaginari itaque est figere animum in re » : « C'est pourquoi imaginer est fixer l'esprit sur la chose ; intelliger, en revanche, n'est pas viser la chose elle-même, mais certaine nature ou propriété de cette chose »[3]. L'imagination ne délibère de rien, elle est une perception confuse, comme « obnubilée et admirative » par l'image qu'elle façonne et « ne visant et ne définissant rien en elle »[4]. La fonction de l'imagination est, donc, de suppléer doublement à la sensation : 1°) en complétant les données actuelles de la sensation par d'autres données non actuellement perçues (c'est-à-dire en complétant les

[1] *Tractatus de intellectibus,* § 23, éd. P. Morin, P. 40-41 : « Cum enim lignum quod video intelligo, duriciam tamen eius vel aliud quod visus non percipit, imaginor, et ita absque imaginationibus nostros intellectus non esse, bene dicit Aristoteles. »

[2] *Tractatus de intellectibus,* § 16, éd. P. Morin, p. 34 : « Est itaque imaginatio de re absente tantum, cuius videlicet praesentia sensui non occurit, sensus vero de praesente tantum. Intellectus vero aeque et de absente et de presente surgit […]. »

[3] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 317[35-36] : « Imaginari itaque est figere animum in re, intelligere vero *non est rem ipsam*, sed aliquam ipsius naturam vel proprietatem attendere. »

[4] « […] imaginatio tantum imaginem teneat confuse quidem quasi obstupescens et admirans et nil attendens in ea vel definiens, sicut facit intellectus ». LI, *Gloses sur le Peri Ermeneias,* éd. Geyer, p. 318[7-9].

données lacunaires de la présence sensible par des données imaginaires) et 2°) en suppléant, par une présence fictive, à l'absence d'une présence réelle donnée à la sensation – soit parce que le sujet de l'intellection n'est pas actuellement donné à la sensation soit parce qu'il ne peut pas l'être : « Il convient, selon Aristote, […] que soit dite imagination toute perception confuse de l'âme sans la sensation, que cette perception surgisse de la sensation ou *pas du tout* »[1].

L'imagination relève de la « sensus consuetudo », de l'habitude de la sensation « a quo omnis humana notitia surgit »[2], dont toute connaissance humaine provient. Même là où le sujet n'a pas de présence sensible et ne peut en avoir, nous ne pouvons nous empêcher d'imaginer ce sujet comme s'il était doté d'une présence sensible. C'est ce qui arrive lorsque nous voulons penser la nature de l'homme, c'est-à-dire ce statut définitionnel-là :

> Par exemple, tandis que nous nous efforçons de viser dans l'homme cela seulement qui touche à la nature de l'humanité – soit : animal rationnel mortel – en ayant éliminé tout ce qui ne touche pas à la substance de l'humanité – beaucoup de choses que nous avions entièrement rejetées de notre intention s'imposent par l'imagination à l'esprit contre son gré : par exemple, une quelconque couleur, une longueur, une certaine disposition des membres et beaucoup d'autres formes accidentelles dont nous avons fréquemment fait l'expérience par les sensations. Et cela à tel point que – ce qui est admirable ! – tandis que je vise quelque chose comme incorporel, je suis contraint par la pratique des sensations de l'imaginer comme corporel ; ou bien, tandis que j'intellige quelque chose en tant que non coloré, sous la nécessité de la coutume de la sensation, je l'imagine en tant que coloré[3].

Nous savons que « si est corpus, est coloratum » est faux, mais sous l'empire de la coutume induite par l'expérience sensible, nous

---

[1] *Tractatus de intellectibus,* § 17, éd. P. Morin, P. 36 : « Oportet, iuxta Aristotelemn, imaginationem dici quam nos supra descripsimus, omnem videlicet confusam animae perceptionem sine sensu, sive illa quidem perceptio ex sensu surrexit sive minime. »

[2] *Tractatus de intellectibus,* § 18, éd. P. Morin, P. 38.

[3] *Tractaus de intellectibus,* § 19, éd. P. Morin, p. 38 : « Verbi gratia, dum in homine hoc solum quod ad humanitatis naturam attinet intelligere nitimur, utpote animal rationale mortale, circumcriptis scilicet omnibus aliis que ad substantiam humanitatis non attinent, profecto multa se per imaginationem nolenti animo obiciunt que omnino ab intentione abiecimus, utpote color aliquis sive longitudo aut membrorum quaecumque dispositio et pleraeque accidentales formae corporum quas frequenter sensibus experti sumus. Adeo quidem ut, quod mirabile est, dum aliquid tamquam incorporeum per intellectum attendo, sensuum usu tamquam corporeum imaginari cogor, vel dum aliquid tamquam non coloratum intelligo, necessitate consuetudinis sensus tamquam coloratum imaginor. »

ne pouvons pas concevoir un corps sans l'imaginer doté d'une couleur. Il m'est impossible de concevoir quelque chose sans imaginer ce quelque chose, sans le doter d'une présence sensible réelle ou fictive : « […] la coutume de la sensation est si contraignante pour nous qu'à peine ou jamais, nous ne sommes capables d'intelliger quelque chose sans l'imaginer comme corporel ou sujet à des propriétés corporelles »[1].

C'est, au contraire, le propre de l'intelligence divine que d'être capable d'intelliger son objet indépendamment de toute présence sensible ou imaginaire. La dépendance continue de l'intellection humaine à l'égard de la sensation se traduit par son incapacité de concevoir quoi que ce soit sans le doter par l'imagination d'une présence sensible. Autrement dit, l'imagination est la chaîne qui maintient l'intellection sous l'empire de la sensation. Il n'y a pas pour nous d'*intuitus originarius,* d'intuition archétypale : « *Tota humana notitia a sensibus surget. »* La nécessité où nous sommes de re-présenter notre pensée – « omnis animi conceptio quasi de praesenti est » – est la marque de la finitude de notre pensée ; la présence en question est temporelle, c'est-à-dire partielle et incomplète, et sensible, et, donc, mêlant de manière indistincte et confuse l'accidentel au substantiel :

> L'intelligence est une intellection qui n'est accompagnée d'aucune perception confuse de l'âme, que ce soit par l'imagination ou par la sensation. Quant à Dieu, il est clair qu'il n'y a en lui ni sensation, ni imagination, puisque l'une et l'autre sont des perceptions confuses de l'âme, mais qu'il contient tout dans une intellection permanente, comme si intelliger, si nous regardons la chose avec soin, était identique à savoir[2].

Le propre du savoir, en effet, c'est son caractère non-éphémère et permanent. Il n'y a pas pour une intelligence omnisciente d'erreur possible, et, en ce sens son intellection est immédiatement un savoir, stable et permanent. Pour Abélard et bien que Boèce n'en dise rien, s'agissant de la connaissance humaine, intervient en tiers entre l'*intellectus* et la *scientia,* l'*aexistimatio,* qui est la même chose que la « crédulité ou la foi ». Cet acte par lequel j'accorde foi ou non à ce que j'intellige introduit un élement de subjectivité

[1] *Tractaus de intellectibus,* § 20, éd. P. Morin, p. 38 : « Adeo autem, ut supra meminimus, sensus consuetudo adnectitur nobis, ut vix aut numquam aliquid intelligere valeamus, quod non tamquam corporeum et corporeis propietatibus subiectum imaginemur. »

[2] *Tractatus de intellectibus,* § 21, éd. P. Morin, p. 40 : « Est itaque intelligentia huiusmodi intellectus quem nulla confusa perceptio animae comitatur, sive per imaginationem sive per sensum. Deo autem clarum est nec sensum nec imaginationem inesse posse, cum sit utrumque confusa animae perceptio, sed perpetuo eum cuncta intellectu continere, ceu, si diligentius consideremus, idem est intelligere quod scire. »

inévitable - l'erreur est, par dédinition, subjective - dans la connaissance humaine : on comprend que cette « aexistimatio » est suceptible d'erreur, susceptible d'être corrigé et suceptible, donc, des tribulations d'un histoire, à la différence de la *scientia* qui est cumulative et permanente. Or – Abélard est très clair sur ce point – ce qui interdit que l'*intellectus* ait immédiatement et toujours accès à cette « certitudo animi quae non minus, absente vel existimatione vel intellectu, permanet »[1] qu'est la science, c'est sa dépendance, via l'imagination, à l'égard de cette perception confuse de l'âme qu'est la sensation. C'est cette perception confuse de l'objet de l'intellection à travers la sensation ou l'imagination qui risque d'égarer notre jugement, et de conduire à l'erreur (en particulier en confondant l'essentiel et l'accidentel) et c'est elle qui interdit un accès direct à une intuition archétypale de la chose (c'est-à-dire à ce que Boèce nomme *intelligentia*). Là, où il ne peut y avoir ni sensation, ni imagination, il n'y a nul besoin de distinguer « intelligere » et « scire ». Autrement dit, la dépendance de la pensée à l'égard d'un donné – d'une présence sensible (finie) – est la marque du caractère fini et non créateur de la *ratio humana.* Une intuition archétypale de l'objet est l'apanage de l'*Intelligentia* – la quatrième des puissances cognitives distinguées par Boèce – et celle-ci n'est accessible qu'à Dieu ou à tout esprit en lequel l'homme est mort et Dieu « est suscité » par sortie de l'esprit hors de son caractère humain, par « excessus mentis » donc, ce à quoi « conformément à Aristote, nous ne croyons nullement parvenir en cette vie »[2]. Donc, il est nécessaire à la pensée d'imaginer – de re-présenter – son sujet : de le doter d'une présence sensible parce que tout pensée humaine - « ectypale » et nom « archétypale » - suppose que son sujet soit présenté et donné : imaginé. Cette nécessité de représenter dans une image (de manière sensible et *limitée,* donc) le sujet de notre pensée est la marque de la finitude – du caractère non-divin et proprement humain – de la *ratio humana.* C'est pourquoi, même lorsque nous pensons ce qui touche à la substance de l'humanité, soit l'être homme (« animal rationale mortale » ou « animal gressibile bipes »), nous ne pouvons que nous re-présenter par une image le sujet de cette intellection. La *sensus consuetudo* nous y contraint. Que voyons-nous alors ? Une pure fiction - l'homme commun - comme ces chateaux ou ces villes fantastiques qu'il nous arrive de voir en rêve. L'imagination est littéralement décrite par Abélard comme une puissance hallucinatoire : l'homme commun a une présence sensible analogue

[1] *Tractatus de intellectibus,* § 27, éd. P. Morin, p. 44.
[2] *Tracatus de intellectibus,* § 22, éd. P. Morin, p. 40.

à celle d'une hallucination onirique que l'imagination tient devant elle, comme muette - « nil attendens et definiens » - et proprement hallucinée - « quasi obstupectens et admirans ». Et cette présence hallucinée fournit à l'intellection le sujet perceptible que sa dépendance à la l'égard de la *sensus consuetudo* requiert. En effet :

> De même que la sensation n'est pas la chose sentie vers laquelle elle est dirigée, ainsi l'intellection n'est pas la forme de la chose qu'elle conçoit, mais l'intellection est une certaine action de l'âme, d'où vient que celle-ci est dite « intelligente », et la forme vers laquelle l'intellection est dirigée est une certaine chose imaginaire et feinte, que l'esprit se façonne pour lui-même, quand il le veut et telle qu'il la veut, comme sont ces cités imaginaires qui apparaissent dans le sommeil ou ces formes de la construction à composer que l'artisan conçoit comme un exemplaire et un modèle de la chose à former et que nous ne pouvons appeler ni une substance ni un accident[1].

Et Abélard insiste : cette image n'est, en tant qu'objet, rien. Ainsi, la représentation imaginaire d'une tour avec sa forme carrée et sa hauteur n'est, à proprement parler rien : cette hauteur et cette forme carrée ne sont ni des propriétés d'une réalité extra-mentale ni des propriétés de l'acte mental qui les conçoit (lequel n'est ni haut ni carré)[2]. Elle n'a pas plus d'existence que les hallucinations du rêve. Mais lorsque l'objet n'est pas présent à la sensation, l'intellection requiert qu'il lui soit présent d'une autre manière, fictive et imaginaire. Pour l'intellection engendrée par les noms singuliers surgit ainsi un *instar* de Socrate, qui tient lieu de sujet à l'intellection en l'absence de la présence réelle de Socrate.

Reste, la question qui nous intéresse : celle du sujet de l'intellection des universaux : « cum audio « homo », quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium ». Donc, lorsque j'entends l'universel « homme » surgit dans mon esprit un certain exemplaire qui est ainsi en rapport avec chaque homme qu'il est commun à

[1] LI, éd. Geyer, p. 20^{28-36} : « Sicut autem sensus non est res sentita, in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit, sed intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, forma vero in quam dirigitur, res imaginaria quaedam et ficta, quam sibi, quando vult et qualem vult, animus conficit, quales sunt illae imaginariae civitates quae in somno videntur vel forma illa componendae fabricae quam artifex concipit instar et exemplar rei formandae, quam neque substantiam neque accidens appellare possumus. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 21^{9-14} :« Quaero enim, utrum illa quadratura et illa altitudo vera forma sit intellectus, qui ad similitudinem quantitatis turris ducatur et compositionis eius. Sed profecto vera quadratura et vera latitudo non nisi corporibus insunt, ficta etiam qualitate nec intellectus nec ulla vera essentia formari potest. Restat igitur, ut, sicut ficta est qualitas, ficta substantia sit ei subiecta. »

tous et propre à aucun[1]. Donc, il y a un sujet imaginaire de l'intellection de l'universel « homme » qui est une image variable et schématique - l'Homme commun - vers laquelle l'intellection est dirigée comme vers une chose unique : « communis, inquam, quamtum ad similitudinem multorum quam retinet, licet tamen in se ut res una consideratur. »

> Ainsi, en effet, pour montrer la nature de tous les lions, une seule peinture peut être faite, ne représentant rien de ce qui est propre à l'un quelconque d'entre eux, et, qui, en retour, pour distinguer l'un d'entre eux, peut être accomodée pour montrer quelque chose qui est propre à l'un d'entre eux, comme si on peint le lion boitant, amputé, ou blessé par la pique d'Hercule[2].

Le lion commun ou l'homme commun sont ainsi – au sens littéral – le résultat d'une variation imaginaire qui dégage des images individuelles des traits schématiques et communs : un schème du lion ou de l'homme qui peut ensuite être réadapté aux traits individuels et différentiels de n'importe quel lion ou de n'importe quel homme. Le sujet imaginaire de l'intellection de l'universel n'est donc pas aussi arbitraire qu'il apparaît d'abord : il résulte d'une variation imaginaire qui supprime tout ce qui singularise chaque image individuelle pour ne retenir que ce qui, dans cette variation imaginaire, demeure invariant – un schème commun suceptible d'être réaccommodé aux traits individuels de chaque image concrète. La variation imaginaire dégage ainsi un schème commun à toutes les images individuelles et propre à aucune.

La question est alors de savoir si cette *forma communis* répond à la question du fondement de l'intellection engendrée par les universaux. Nous nous souvenons que tout ce développement a pour fonction de répondre à une question précise : qu'est-ce qui est signifié au sens strict par l'universel, c'est-à-dire quel est le sujet qui fonde l'intellection engendrée par les universaux ? S'agit-il de cette *forma communis* dont l'universel apparaît comme le nom propre ? Ici, la réponse d'Abélard est claire et constante de la LI et la LNPS : s'il y a une forme commune dont les universaux seraient comme les noms propres et vers laquelle ils dirigerait l'esprit de l'auditeur comme vers un objet unique, il s'agit non pas d'une *conceptio humana ,* mais de ces conceptions

[1] LI, éd. Geyer, p. 22^{16-17}.

[2] LI, éd. Geyer, p. 22^{18-22} : « Sic enim ad omnium leonum naturam demonstrandam una potest pictura fieri nullius eorum quod proprium est, repraesentans et rursus ad quemlibet eorum distinguendum alia commodari, quae aliquid eius proprium denotet, ut si pingatur claudicans vel curtata vel telo Herculis sauciata. »

archétypales dont les *platonici* soutiennnent qu'elles ont précédé dans l'esprit divin la création de toute *res*. Au sens des Idées divines, Abélard admet que ces *conceptions communes* puissent être dites signifiées par les universaux mais :

> Mais cette conception commune est attribuée à bon droit à Dieu et non à l'homme. […] De là, les conceptions abstraites de ce genre sont attribuées à bon droit à l'esprit divin et non à l'esprit humain, parce que les hommes, qui connaissent seulement les choses à travers les sensations n'accèdent qu'avec peine ou même jamais à une intelligence simple de ce genre et ne conçoivent pas de manière pure les natures des choses, la perception sensible et extérieure des accidents les en empêchant. Par contre, Dieu à qui toute chose qu'il a créée est par soi patente, et qui la connaît avant même qu'elle ne soit, distingue chaque statut en lui-même et la sensation n'est pas pour lui un obstacle, lui qui, *seul*, a une intelligence vraie. De là, il se trouve que les hommes, pour ces choses qui n'ont pas été saisies par la sensation, ont plus une opinion qu'une intelligence que nous enseigne l'expérience[1].

Ce texte provient des *Gloses sur Porphyre* de la LI : on ne peut pas dire que la conception qu'Abélard se fait dans le *Tractatus de Intellectibus* de la *sensus consuetudo* comme marque de l'imperfection et de la finitude de la connaissance humaine soit une nouveauté. Elle est tout aussi clairement affirmée dans la LI, comme on peut le voir. Abélard est constant sur ce point. La connaissance divine est une connaissance archétypale : elle connaît la nature de la chose, avant même que celle-ci – à titre d'ectype – ne soit créée conformément à cet archétype. La connaissance que Dieu, par hypothèse, a de la nature des choses est, donc, *a priori* et ne peut présenter, donc, par principe, aucune surprise. Nous dirions, en termes modernes, que, pour une intelligence créatrice et infinie, toute connaissance est analytique. Dieu ne peut rien apprendre qu'il ne sache déjà. La connaissance que les hommes ont des statuts spécifiques et génériques – des natures substantielles – est, elle, largement *a posteriori* et lourdement dépendante de

[1] LI, éd. Geyer, p. $23^{1\text{-}15}$: « Haec autem communis conceptio bene Deo adscribitur, non homini […]. Inde etiam bene divinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur, quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut numquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit. Deus vero cui omnia per se patent, quae condidit, quique ea antequam sint, novit, singulos status in se ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est qui solus veram habet intelligentiam. Unde homines in his quae sensus non attracttaverunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit, quod ipso experimento discimus. »

l'experimentum sensuum : d'une part, l'objectivité de ces statuts demande à être confirmée par l'expérience et, d'autre part, la *sensus consuetudo,* nous empêche de concevoir *omnem causam quae est esse hominem,* c'est-à-dire le statut en lui-même. Abélard soutient que le statut – c'est-à-dire – la cause d'imposition de l'universel est « in se ipsa infinita » et Abélard sait bien que, comme le souligne Boèce, « nullus intellectus infinita circumdat » : « De infinitis, testa Platone, nulla doctrina est ». Pour que nous puissions concevoir parfaitement le statut de la chose – comme, par hypothèse, une intelligence infinie et créatrice, peut le connaître – il faudrait que nous puissions interpréter en extension toute la compréhension des universaux : il faudrait que nous puissions abolir la distance entre la *significatio intellectus* et la *significatio rerum,* c'est-à-dire que nous puissions réaliser extensionnellement – jusqu'à l'individuel en un sens absolu – l'arbre de Porphyre. Aucune erreur ne serait plus alors possible dans le discernement du statut définitionnel de chaque réalité individuelle et on peut dire que nous en saurions alors assez sur la nature de la chose pour créer la chose : c'est cela le quatrième degré des forces cognitives – l'*intelligentia divina.* Mais Abélard souligne, de manière constante, que notre intelligence n'est pas créatrice. Si nous étions capable de diviser exhaustivement l'arbre des concepts – l'arbre de Porphyre – et d'atteindre jusqu'à une division définitionnellement dernière et absolument spécialissime du réel, alors nous en saurions assez pour le créer : « […] et deficiente et quodammodo in nobis moriente homine, suscitatur Deus ». « Singulos status in se ipsis distinguere » est le fait d'une intelligence, créatrice et infinie, c'est-à-dire dont le caractère humain a été « excédé » :

> En revanche ce que Boèce dit – que l'intelligence appartient à un très petit nombre d'hommes -, *conformément à Aristote,* nous ne croyons nullement y parvenir dans cette vie, sinon peut-être que, par excès de contemplation, une révèlation divine ne nous soit faite, et nous croyons que ce ravissement de l'esprit, Aristote l'appelle plus une science qu'une intellection et qu'elle ne doit pas être dite de l'esprit humain mais de l'esprit de Dieu[1].

[1] *Tractatus de intellectibus,* § 22, éd. P. Morin, p. 40 : « Quod vero Boethius dicit intelligentiam paucissimorum hominum esse, nequaquam, iuxta Aristotelem, in hac vita contingere credimus, nisi forte per excessum contemplationis revelatio divina alicui fiat magisque hunc excessum mentis ab Aristotele scientiam quam intellectum appellari credimus, nec eum humani animi dicendum sed divini ; cum iam a Deo assumpta anima ipsum quodammodo induit, et deficiente et quodammodo in nobis moriente homine, suscitatur Deus. »

L'intelligence du statut définitionnel dernier (« en lui-même ») de chaque chose relève d'une science divine et, pour ce qui nous concerne, d'un domaine proprement mystique (nous ne pouvons y avoir accès que par « excessus mentis »). Sur ce point, Abélard n'a pas varié. Dans les *Gloses sur Porphyre* de la LI, Abélard admet que ces conceptions communes – les Idées divines – soient signifiées par les universaux comme si, dit-il, ceux-ci étaient leurs noms propres. Mais elles ne sont pas conçues de manière pure : l'*impositor nominis* a cherché à concevoir cette nature, même s'il n'a pas su la penser correctement. Ces « formes communes » sont donc les statuts des choses non pas tels qu'une intelligence infinie et créatrice peut les concevoir (« [Dieu] distingue chaque statut en lui-même »), mais tels que peut les concevoir un esprit fini et soumis à cette *perceptio confusa* qu'impose la *sensus consuetudo* et à laquelle, via l'imagination, toute intellection humaine est soumise. Il y a, en ce sens, une ambiguïté impossible à lever complètement entre l'Idée et le mode selon lequel l'esprit humain se représente cette Idée et l'imagine. Les statuts en question sont – dans cette théorie-là – des *conceptiones divinae,* des produits de l'intelligence de Dieu. Dans les *Gloses sur Porphyre* de la LI, Abélard admet que ces Idées soient signifiées par les universaux, lorsque les réalités concernées sont naturelles (et non artificielles) et que leur existence est attestée dans une expérience. Ces Idées ne sont pas des réalités du monde – des *essentiae* – puisque, par hypothèse, elles précèdent l'existence de toute *res* et elles sont le résultat d'un acte de conception non de notre esprit, mais d'une Intelligence créatrice, qu'en ce lieu, dit Abélard dans la LNPS, nous nommons Nature. Cependant, il semble bien clair que cette Idée « à la ressemblance de laquelle la chose vraie est composée » ne peut être cette « chose imaginaire et feinte que l'esprit [le nôtre] se façonne pour lui-même quand il le veut et telle qu'il la veut » : le producteur de ces deux *conceptiones* n'est pas le même et la seconde présente un caractère arbitraire dont est complétement privée la première, produite par la Nature. Abélard semble ainsi confondre Idée et image.

Il nous semble qu'il n'y a, cependant, aucune contradiction dans le propos d'Abélard. Abélard concède – avec la restriction qu'on va voir – que le signifié des universaux définitionnels est une Idée au sens où celle-ci n'est pas une libre construction de notre esprit, mais – et si elle doit être le produit d'un esprit – une *conceptio* de Dieu, c'est-à-dire, dit Abélard, de la Nature. Maintenant, se pose la question de *l'accès* à ces archétypes du créé. Dieu a le pouvoir « de distinguer chaque statut en lui-même et la sensation n'est pas pour

lui un obstacle, lui qui, seul, a une intelligence vraie ». Par contre, les hommes « n'accèdent qu'avec peine ou jamais à une intelligence simple de ce genre et la perception sensible et extérieure des accidents empêche qu'ils conçoivent de manière pure les natures des choses ». Ce que veut donc dire Abélard, c'est que ce qui est visé par l'intellection des universaux définitionnels est cette forme archétypale, mais qu'il lui est impossible d'y accèder de manière pure et absolue, la *sensus consuetudo* l'empêchant de la concevoir sans l'imaginer, c'est-à-dire littéralement sans la réifier, en lui donnant la forme d'une présence concrète, finie et sensible. La dépendance de l'intellection à l'égard de l'imagination la contraint à réifier - à réaliser dans une image - son objet : « Imaginari itaque est figere animum in re, intelligere vero *non est rem ipsam, sed aliquam ipsius naturam vel proprietatem attendere ».* L'imagination contraint l'intellection à représenter son objet en le dotant de la présence sensible d'une *res sentita*.

> Ce que dit Aristote – que nos intellections ne peuvent absolument pas être obtenues sans imaginations – doit être reçu ainsi, je crois : tandis qu'à l'endroit d'une certaine chose, nous nous efforçons d'examiner par l'intellection une certaine nature ou propriété de cette chose et que nous ne nous soucions que de viser elle seule, l'habitude même de la sensation – d'où provient toute connaissance humaine – impose à l'esprit, par l'imagination, certaines choses que nous ne visions en aucune façon[1].

Et c'est ainsi qu'il nous est impossible de viser « naturam humanitatis » - soit un animal rationnel mortel - sans la doter d'une présence sensible : « pleraeque accidentales formae corporum quas frequenter sensibus experti sumus ». Abélard clarifie, dans les *Gloses sur le Peri ermeneias* de la LI, la distinction entre le sujet propre de l'intellection – une nature ou propriété définitionnelle, c'est-à-dire un certain contenu conceptuel – et l'objet propre de l'imagination qui est comme un signe gestuel – *intersignum* – à travers lequel la nature en question est visée. Il arrive, en effet, dans le domaine de l'imaginaire, que tantôt l'image soit saisie en tant que telle – comme un pur signe de cela dont elle est l'image –

[1] *Tractaus de Intellectibus,* § 18, éd. P. Morin, p. 36-38 : « Quod vero Aristoteles dicit, intellectus nostros minime absque imaginationibus haberi, ita accipiendum est, arbitror,quod, dum aliqua re per intellectum aliquam eius naturam aut prorpietatem deliberare nitimur eamque solam attendere curamus, ipsa sensus consuetudo, a quo omnis humana notitia surgit, quaedam per imaginationem ingerit animo, quae nullo modo attendimus. »

tantôt soit prise comme objet et non comme signe de l'objet dont elle est l'image :

> Il peut arriver dans une fiction imaginaire que parfois elle soit utilisée en tant qu'image, et parfois en tant que chose. Lorsque je m'en sers comme d'une image, je vise en elle autre chose et c'est de cela qu'il y a intellection. En revanche, lorsque je ne vise en elle rien d'autre qu'elle-même, il y a intellection de ce qui doit être exprimé par le nom de l'image, et non par le nom de la chose, comme si je disais : ce simulacre ou cette image. Si, par contre, je pose le nom de la chose, il convient qu'il y ait aussi intellection de ce dont il est le nom, quand [cette intellection] est obtenue à travers l'image de la chose[1].

Et Abélard de renvoyer au commentaire sur l'*Isagogê* – « sicut super Porphyrium diximus » - où ont été distingués deux types d'images, singulières pour les noms propres ou communes pour les universaux. De là, les choses sont claires : le sujet propre de l'intellection des universaux n'est pas ce schème commun que forge mon imagination – c'est la *natura substiantialis* de la chose. Maintenant, nous n'avons pas le pouvoir de « concevoir de manière pure les natures des choses » : de là, il nous est impossible de concevoir la nature substantielle de la chose sans la réaliser dans une image, la *sensus consuetudo a quo omnis notitia humana surgit* nous y contraignant. Donc, Abélard admet que le sujet propre de l'intellection des universaux puisse être une certaine Idée dont l'universel est comme le nom propre, mais une Idée à laquelle il nous est impossible d'avoir accès sans la réaliser dans une image commune et feinte : le fait est que « l'inventeur a cherché à imposer [les universaux génériques et spécifiques] conformément à certaines natures ou propriétés, *même si lui-même n'a pas su correctement penser la nature ou la propriété de la chose* »[2]. Le sujet de l'intellection des universaux est ainsi un certain contenu intensionnel, conceptuel - indifférent à l'existence comme à la non-existence - qui n'est que plus ou moins confusément visé par elle. Pour avoir de ce contenu intensionnel une intellection infaillible et complète, il faudrait que nous puissions avoir accès à l'*intelligentia* tel que celle-ci, par hypothèse, a le pouvoir de discerner chaque

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 316^{5-12} : « Quod ita in ficta imaginatione contingere potest, ut videlicet aliquando pro imagine utar, aliquando pro re. Cum autem ea pro imagine utar, aliud in ipsa attendo, cuius est intellectus. Cum vero nil in ipsa attendo nisi ipsam, eius est intellectus, qui nomine ipsius imaginis, non nomine rei exprimendus est, ac si dicerem : hoc simulacrum vel imago. Si vero nomen rei ponam, eius intellectus oportet esse, cuius est nomen etaim, quando per imaginem rei habetur. »

[2] LI, éd. geyer, p. 23^{21-24}.

statut en lui-même, indépendamment de toute image sensible. En particulier, nous avons vu qu'il est impossible de concevoir « omnem causam quae est esse hominem », parce que, pour notre connaissance, cette cause est infinie et que « de infinitis, teste Platone, nulla doctrina est. » Il y a incontestablement des statuts génériques et spécifiques qui ne sont aucune chose, aucune *essentia* du monde, et qui fondent le succès en terme de vérité de l'imposition des universaux. Abélard dit très clairement que le statut, ce sont les choses établies dans une même nature dont celui qui imposé le nom a conçu la « communem similitudinem ». La ressemblance des choses à leur origine, c'est ce qu'Abélard appelle de manière constante, « natura ». Donc le sujet de l'intellection de celui qui a imposé l'universel est cette nature et c'est le sujet de l'intellection des universaux génériques et spécifiques, point explicitement soutenu par Abélard dans la LI, le *De Intellectibus* et la LNPS. Maintenant, il nous est impossible de concevoir *pure* ces natures des choses. Notre intelligence n'est pas « archétypale » et est dépendante, via l'imagination, de la *sensus consuetudo.* Et c'est ce que soutient Abélard dans la LI. De là, il résulte qu'il est impossible pour nous de viser une nature substantielle - en l'occurrence un certain contenu définitionnel : « animal rationel mortel » - sans la viser à travers une réification imaginaire. Il y a un lien indissoluble entre l'intellection et l'imagination, puisqu'il nous est impossible de viser un certain contenu conceptuel sans le représenter en une image : de là, pour notre connaissance, cette *conceptio* est inaccessible en dehors de l'image qui nous la rend perceptible. Cette représentation imaginaire suggère qu'au-delà de la *significatio confusa quantum ad nominatas essentias,* au-delà, donc, de la multiplicité infinie des choses nommées, il y a *un* objet proprement conceptuel et intelligible : une Idée. Cela, c'est ce que suggère Priscien, lorsqu'il dit que les universaux – de signification confuse quant à la diversité des réalités nommées – sont aussi des « quasi noms propres » d'une unique « conceptio » vers laquelle «ils dirigent sur-le champ l'esprit de l'auditeur comme les noms propres vers la chose unique qu'ils signifient »[1], mais une *conceptio* non de notre esprit, mais de la Nature[2]. Autrement dit, l'universel signifie-t-il, au-delà des réalités sensibles qu'il contient dans son extension, une « chose intelligible » - une Idée - qui est

[1] LI, éd. Geyer, p. 23^{24-26}.

[2] Sur cette théorie de Priscien des noms appellatif comme noms propres d'Idées divines et la présence de cette théorie dans les discussions (en particulier grammaticales) du début du XIIe siècle, voir maintenant l'article de I. Rosier-Catach, « Priscian on Divine Ideas and Mental conceptions : The Discussions in the *Glosulae in Priscianum*, the *Notae Dunelmenses,* William of Campeaux and Abelard », *Vivarium,* 45, 2007, p. 219-237.

son signifié propre ? Abélard cite un certain nombre de textes de Priscien, de Porphyre, de Boèce qui semblent aller dans le sens d'une théorie des Idées qu'il identifie correctement comme platonicienne. Il est clair, en effet, qu'il n'y a pas, nous l'avons vu, d'intellection sans sujet : ce sujet n'est-il qu'une *res imaginaria et ficta,* ou, bien qu'imperceptible en dehors de l'imagination, une *idea communis* : « *[…] ideas communes, quas [Plato] in noy ponit, genera vel species appellaret*[1] » ? On peut présenter la question ainsi : le statut – c'est-à-dire la dénotation des prédicats définitionnels – est-il un objet idéel – une *idea communis* - à côté des objets du monde et, en particulier du monde sensible ? Autrement dit, les genres et les espèces sont-ils seulement des universaux – dénotant l'unité dans la pluralité – ou sont-ils aussi des noms propres signifiant une unité séparée et distincte de la pluralité, qu'en tant qu'universaux, ils contiennent extensionnellement : une *res* proprement *intelligibilis,* comme le suggère la psychologie de la connaissance qui nous apprend qu'il n'y a pas d'intellection qui ne soit dirigée vers *un* sujet ? C'est bien ainsi qu'Abélard formule le débat entre Platon et Aristote :

> En quoi, peut-être, Boèce rappelle que Platon fut en désaccord avec Aristote, là où Boèce dit que Platon a voulu que les genres, les espèces et tous les autres universaux non seulement soient intelligés, mais aussi existent et subsistent hors des réalités corporelles, comme s'il disait qu'il a compris les universaux [comme étant] ces conceptions communes, qu'il établit séparées des corps dans le *Nous*, ne recevant peut-être pas l'universel selon la prédication commune, comme le fait Aristote, mais plutôt selon la ressemblance commune d'une multiplicité. Car cette conception commune ne semble en aucune façon être prédiquée de plusieurs, comme le nom qui convient à chaque élément d'une pluralité[2].

Cette *conceptio communis* n'est pas, malgré l'analogie verbale, exactement ce que Frege appelle un concept : c'est plutôt une représentation commune à tous les objets du domaine et propre à aucun. Pour Abélard, le concept d'*idea* est inséparable du modèle théologique de l' *artifex* : l'*idea* est une *conceptio* – un produit de

[1] LI, éd. Geyer, p. 24^{3-4}.

[2] LI, éd. Geyer, p. 24^{4-13} : « In quo fortasse Boethius eum ab Aristotele dissensisse commemorat, ubi is ait eum voluisse genera et species ceteraque non solum intelligi universalia, verum etiam esse ac praeter corpora subsistere, ac si diceret illas communes conceptiones, quas separatas a corporibus in noy constituit, eum intelllexisse universalia, non fortasse accipientem universale secundum communem praedicationem, sicut facit Aristoteles, sed magis secundum communem multorum similitudinem. Illa namque conceptio de pluribus nullo modo praedicari videtur, sicut nomen quod pluribus singillatim aptatur. »

l'esprit – qui constitue le modèle mental de la chose à réaliser hors de l'esprit. C'est une représentation : un modèle (« *exemplar », « instar »)*. Dans le cas des universaux définitionnels, cet *exemplar* est une *conceptio* qui est « commune à tous et propre à aucun », là où le prédicat est dit *singillatim* de chacun des objets dont il est vrai. Autrement dit, le débat entre Platon et Aristote relève d'une différence d'approche de la question des universaux. Aristote (pour Abélard) a une approche strictement logique de l'universel : c'est un prédicat et, nous le savons, ce qui fonde la prédicabilité *de pluribus* de l'universel, c'est un statut. De là, pour Abélard, la théorie du statut est une théorie qui ressort proprement de la logique et qui est proprement aristotélicienne. Le concept de *status* répond à une question proprement logique : celle du succès *en terme de vérité* de l'imposition d'un même nom à une pluralité extensionnelle ; on l'a vu, aucune *res* ou *collectio rerum* ne peut venir valablement rendre compte de ce succès. L'argument le plus fort d'Abélard sur ce point est que l'extension de l'universel est éminemment variable et que si le fondement de l'imposition est *réductible* à une *collectio rerum* – comme « n = n + 1 ou n - 1 » est toujours faux, à moins de ruiner tout principe consistant d'extensionnalité – il y aura autant d'universaux tels que de collections de *res* telles différant entre elles par + ou – 1, c'est-à-dire que, puisque le nombre des individus possibles est, pour toutes les sources d'Abélard, infini, il y aura une infinité d'universaux tels: si la cause d'imposition est réductible à telle collection ou série d'individus, l'univocité de l'universel est proprement inexplicable. De là, la cause d'imposition de tout universel est « en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite des choses » : elle n'est, donc, pas, de manière tant soit peu effective, réductible à une ou plusieurs *res* et nous allons distinguer entre la *res quae est homo* et le statut *esse hominem.* Cette théorie-là ressort de l'approche proprement logique de l'universel : il s'agit d'expliquer comment un même prédicat peut être vrai de contenus extensionnels *opposés* entre eux par le nombre. Et, pour Abélard, c'est l'approche – proprement logique – d'Aristote. Il y a au-delà de la diversité extensionnelle de l'universel, une unité proprement intensionnelle, conceptuelle, au sens où nous ne pouvons pas parcourir de manière effective une extension reconnue comme infinie mais seulement de manière idéalisée : le statut fonde cette idéalisation.

Il y a un contenu proprement intensionnel – « être X » - qui fonde l'univocité du prédicat et qui n'est pas réductible à une ou plusieurs choses nommées, la ou les *res* qui sont X. Cette distinction

succède à la théorie boécienne du sujet unique qui mettait un terme à « omnis quaestio ». On peut dire que la théorie du statut répond à un argument de type transcendantal : comment un même nom peut-il être prédiqué dans la même signification et avec vérité d'une pluralité de choses opposées entre elles par le nombre ? La réponse est que – contrairement à ce que soutient Boèce – nous n'avons pas d'autre choix que d'admettre l'objectivité de statuts définitionnels (génériques ou spécifiques) qui, sans être aucune *essentia du monde,* viennnent fonder le discernement dans son identité et sa stabilité relative de toute *essentia* du monde et, par là, la vérité de la prédication *de subiecto*. On comprend bien qu'il s'agit - même si on peut discuter à l'infini de la traduction de *res* par « objet » ou de *status generale vel specialis* par « concept » - d'une distinction du même type - de même enjeu - que celle que Frege fait entre Objeckt et Begriff : cette distinction entre la *res quae est X* et *esse X* - la dénotation d'un prédicat - est suffisamment fondamentale pour bénéficier d'une certaine stabilité dans des contextes épistémologiques très différents. Pour Abélard, cette approche est l'approche logique – le maître en la matière étant Aristote. Comment qualifier celle de Platon ? Fondamentalement – pense Abélard – elle ne diffère pas de celle d'Aristote. C'est ce qu'il soutient lorsqu'il affirme dans la LI, puis dans la LNPS, que si Aristote distingue ontologiquement le substantiel de l'accidentel, il doit admettre que la substance peut subsister – même si nous ne rencontrons jamais un tel cas – indépendamment des accidents qui nous la rendent sensible. Soit. Disons que le logicien - l'Aristotélicien - constate que la cause d'imposition du nom universel ne peut en aucun cas – toutes les théories des *reales* sont fausses – être réduite à une ou plusieurs *res nominatae.* Et il distingue, en logique, entre *res* et *status.* Le Platonicien, lui, va plus loin : ils pose que cette distinction engage ontologiquement : non seulement l'intellection engendrée par l'universel n'est pas réductible à une ou plusieurs choses nommées par l'universel – donc, non seulement la *significatio stricte accepta* (la signification intensionnelle) n'est pas absolument réductible à la *significatio large accepta* (la *nomination :* la signification extensionnelle) mais ce fait n'est pas fondé seulement *in nostra cognitione* mais dans l'être lui-même : *eum voluisse genera et species non solum intelligi, verum etiam esse ac praeter corpora subsistere.* Le Platonicien soutient que la distinction entre intension et extension, entre *significatio intellectus* et *significatio rerum* engage ontologiquement : il y a une *idea communis* – Abélard parle dans la LNPS de *res intelligibilis* - qui est le signifié propre de l'universel

et qui est distincte de toutes les réalités contenues dans l'extension du même universel. En effet :

> […] il restait la question de savoir si [les universaux] nommaient seulement les réalités sensibles, ou *s'ils signifiaient encore quelque chose d'autre :* à quoi, il est répondu qu'ils signifient les réalités sensibles elles-mêmes et, en même temps, cette conception commune que Priscien attribue avant tout à l'esprit divin[1].

Et c'est cette conception commune que le Platonicien a en vue. Cette conception commune est suggérée par le sujet imaginaire de l'intellection de l'universel : un schème qui résulte d'une variation imaginaire dépouillant les objets de tous leurs caractères propres et différentiels pour ne retenir que ce qui demeure invariant, commun à tous, sans être propre à aucun. Le Platonicien, dit Abélard, n'a pas égard à la prédication et à ses conditions de vérité mais à la « communis multorum similitudo». L'universel, pour Abélard, est fondamentalement une variable : « […] nomen quod pluribus singillatim aptatur ». Cette variabilité – cette aptitude du nom à prendre pour valeur (à nommer) n'importe quelle constante du domaine – est ce que le logicien à en vue : Socrate est homme, Platon est homme, etc. . Mais le Platonicien voit, au-delà de cette variabilité, une certaine *conceptio communis* qui, elle, n'est pas variable mais commune à tout le domaine considéré : la variabilité de l'universel suggère qu'au-delà de cette variation il y a un caractère invariant – quelque chose comme un thème, une « communis similitudo » – qui fonde la possibilité de la variation et qui n'est propre à aucune variante. Le schème imaginaire devient alors le signe de ce modèle invariant, de cette *idea communis.* L'imagination - qui « fixe l'esprit sur la chose » - suggère qu'au-delà des réalités sensibles nommées, quelque chose d'autre est signifiée : cette *idea communis* qui est une *res intelligibilis* ; au-delà des réalités sensibles nommées par l'universel, il y a une réalité intelligible signifiée par l'universel. Deux genres de *res, donc.* Ainsi lorsque Porphyre dit que le genre est la matière des définitions et les différences leurs formes, Abélard commente :

> Cela peut être aussi lu au sujet de l'intellection : [Porphyre] montre, en effet, certaines choses être vraiment constituées de matière et de forme, et d'autre l'être sur un plan imaginaire. Car, de même que, dans les choses, il y a une certaine constitution actuelle et véridique, de même, dans

[1] LI, éd. Geyer, p. 29^{35-38} : « […] restabat quaestio, utrum ipsa sensibilia tantum appellarent an etiam aliquid aliud significarent ; cui respondetur quod et sensibilia ipsa significant et simul communem illam conceptionem quam Priscianus divinae menti praecipue adscribit. »

> l'esprit, il y en a une intellectuelle et imaginaire[1]. Par exemple, lorsque j'entends « homme », je conçois la forme intelligible d'une certaine chose, comme si elle était elle-même composée à partir de certaines autres formes intelligibles : peut-être est-ce cette composition que Platon a nommée commune ou spéciale, constitution qui est dite être composée et forgée par l'esprit à la ressemblance de la constitution vraie [de la chose]. […] certaines choses intelligibles, que signifient le genre et les différences, constituent à titre de matière et de forme, c'est-à-dire à leur ressemblance, une certaine chose intelligible signifiée par ce nom « homme ». Et, pour que personne ne demande si, exceptée cette constitution, il y en a une autre, il commence par préciser que certaines choses sont vraiment composées de matière et de forme, et d'autres sont forgées à leur ressemblance. C'est ce qu'il montre, lorsqu'il dit que, de même que la statue etc…, ainsi l'homme commun et spécial, c'est-à-dire cette conception commune, qui touche à plusieurs, et selon laquelle une pluralité peut-être examinée valablement, consiste en genre et différence, c'est-à-dire consiste en une chose intelligible conçue par genre et différence[2].

Ici l'espèce est une « res concepta », une « res intelligibilis » qui entretient avec la chose réelle – existant hors de l'esprit – le même rapport que la statue d'Achille avec Achille. Le statut – *esse hominem* –, par contre, n'est pas une *res* du tout. L'hypothèse platonicienne – telle que la comprend Abélard – est que cette réification imaginaire d'une certaine nature que mon esprit se forge pour lui-même, n'est pas arbitraire, ce qui n'est possible que si cette *conceptio* - cette représentation conceptuelle (l' homme commun), cet « instar et exemplar » -, n'est pas le pur produit de

[1] Abélard ne sépare pas les deux, puisque nous savons que nous ne pouvons pas concevoir « de manière pure » les natures.

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 568^{12-34} : « De intellectu etiam legi potest ; ostendit enim quaedam veraciter constare ex materia et forma, quaedam imaginarie. Nam sicut in rebus quaedam est actualis constitutio et est vera, ita in animo quaedam intellectualis et imaginaria. Veluti cum audio 'homo', cuiusdam rei formam concipio intelligibilem quasi ex intelligibilibus quibusdam aliis coniunctam, quam fortasse compositionem Plato communem sive specialem vocavit, quae quidem intelligibilis constitutio ad similitudinem verae constitutionis componi et confingi ab animo dicitur. […] res quaedam intelligibiles, quas genus et differentiae significant, rem quandam inteligibilem ab hoc nomine 'homo' significatam constituunt ut materia et forma, idest ad earum similitudinem. Et ne aliquis si praeter illam constitutionem alia esset, quaereret, praemittit quaedam constare veraciter ex materia et forma, quaedam fingi ad similitudinem illarum. Quod ostendit, cum dicit, quod quemadmodum statua etc., sic homo communis et specialis, idest illa conceptio communis, quae ad plura pertinet, quae plura secundum eam sane possunt deliberari, consistit ex genere et differentia, idest ex re intelligibili concepta per genus et differentiam. »

mon esprit mais celui de l'esprit de Dieu, c'est-à-dire de la Nature, telle que, selon Priscien, elle a conçu une « forme exemplaire » à la ressemblance de laquelle elle a, ensuite, créé la chose. La question est de savoir si le statut - un certain concept (i.e la dénotation d'un prédicat) - est lui-même aussi un objet, mais un objet intelligible, uniquement accessible à la *ratio.* La psychologie de la connaissance – en exigeant un sujet pour l'intellection – semble le suggérer : au-delà des *res nominatae* – des objets extensionnels – il y aurait une *res concepta,* une *res intelligibilis* qui serait intelligée à l'audition des universaux : un objet qui n'est pas existant hors de l'esprit, qui est, donc, purement intelligible, et qui est un objet proprement intensionnel, donc.

Résumons : selon cette théorie, il y aurait en sus des objets extensionnels et existant hors de l'esprit nommés par l'universel, un objet proprement intensionnel[1] et purement intelligible, qui serait le sujet de l'intellection engendrée par l'universel : une *res concepta* qui, par hypothèse, ne serait pas le résultat d'une libre constuction et d'une libre convention de notre esprit mais le produit de la nature, c'est-à-dire de l'esprit divin. Cette conception du platonisme ressort essentiellement du fait qu'Abélard n'a accès, à travers Priscien, Chalcidius ou Augustin, qu'à une conception radicalement théologisée du platonisme. Toute cette théorie découle de l'interrogation sur le sujet de l'intellection des universaux, c'est-à-dire sur le sujet de la *significatio stricte accepta*, de la signification intensionnelle. La théorie du statut découle, au contraire, d'un examen de la *significatio large accepta* – la *significatio rerum* – telle qu'il ressort de cet examen que l'imposition du nom universel à une pluralité différant par le nombre ne peut en aucun cas être fondée ni sur chacune des choses nommées ni sur leur collection : la cause d'imposition de l'universel n'est pas la *res nominata* – il y a un statut définitionnel d'objet, qui bien que réductible ni à une chose ni à plusieurs, vient fonder le succès en terme de vérité de la prédication *de pluribus differentibus numero* de l'universel. Il y a donc, d'un côté, la *res quae est homo,* et, de l'autre l'*esse hominem.* Maintenant, l' *esse hominem* est-il lui-même une *res* mais *intelligibilis,* et, en l'occurrence, une *res concepta* par le Noûs ? C'est ce que suggère le Platon que connaît Abélard et c'est ce que l'examen du sujet possible de l'intellection engendrée par l'universel suggère également.

[1] La *res intelligibilis* en question est la définition de l'espèce telle que constituée par genre et différence et visée comme un objet : « homo communis », l'homme commun.

Quelle est la position finale d'Abélard ? Dans la LNPS, la position « platonicienne » est constamment affectée d'un *fortasse :* « Veluti cum audio « homo », cuiusdam rei formam concipio intelligibilem […] quam *fortasse* compositionem Plato communem sive specialem vocavit […] »[1] ou « Et haec quidem sententia Platoni imputatur, quod scilicet genera et species, huiusmodi conceptiones, noy, id est divinae menti, tribuit, ideo *fortasse* quod formas exemplares habuerit deus in mente, ad quarum similitudinem dictus est postea operari res ipsas, quas a generalibus et specialibus nominibus appelantur»[2]. On comprend que comme cette hypothèse repose sur la théologie, que, selon Abélard, il n'y a pas d'argument nécessaire qui puisse contraindre qui s'y refuserait à concéder l'existence d'un « esprit divin », la théorie ne peut – en logique – qu'être affectée d'un *fortasse.* Lorsqu'il est question de la théorie des Idées divines, Abélard devient incertain et dit « fortasse », lorsqu'il s'agit de distinguer le statut de la *res nominata,* là on a « quippe » : « le fait est que la cause d'imposition du nom universel en elle-même infinie et n'est enclose en aucune limite de choses ». En fait, Abélard s'en tient là, dès la LI :

> Ce que nous avions promis de définir – si c'est en raison de la cause commune d'imposition ou en raison de la conception commune ou encore en raison de l'une et de l'autre que se juge la communauté des universaux – déterminons-le. Rien n'empêche que ce soit en raison des deux, mais, nous semble-t-il, c'est la cause commune qui est reçue selon la nature des choses *qui a le plus de force*[3].

L'objectivité du statut est une objectivité par défaut : ce qui rend possible la prédication de *differentibus numero* d'un même nom avec vérité n'est pas réductible à une ou plusieurs *res nominatae* – c'est un fait. Maintenant que ce statut définitionnel d'objet soit, à son tour, le produit d'un acte de conception, cela n'est possible que si l'esprit qui produit cette *conceptio communis* n'est pas notre esprit, mais l'intelligence même d'un Dieu créateur, concevant, par hypothèse, la nature de chaque chose avant de la créer. Répétons-

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 568^{18-19}.

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 513^{21}- p. 514^{3} : « Et cette doctrine est attribué à Platon, du fait qu'il attribue les genres et les espèces – les conceptions de ce type – au *Noûs*, c'est-à-dire à l'esprit divin, pour cette raison que, peut-être, Dieu aura eu dans son esprit des formes exemplaires, à la ressemblance desquelles il est dit, par après, avoir mis en œuvre les choses elles-mêms qui sont nommées par les noms génériques et spécifiques. »

[3] LI, éd. Geyer, P. 24^{32-37} : « Quod autem promisimus definire, utrum scilicet propter communem causam impositionis vel propter communem conceptionem vel propter utramque communitas universalium nominum iudicetur, assignemus. Nihil obest, si propter utramque, sed maiorem vim obtinere communis causa quae secundum rerum accipitur naturam. »

le, ce qu'Abélard appelle « conceptio » ou « conceptus » est plus proche de la réalité psychologique de la *Vorstellung,* que du caractère pleinement objectif du *Begriff.* Ainsi, Abélard précise qu'« innombrables sont les *conceptus* en lesquels la nature humaine est pensée » : il ne veut évidemment pas dire qu'il y a d'innombrables concepts de l'homme. Il y a, bien entendu, un seul statut définitionnel de l'homme, mais il y a d'innombrables représentations mentales en lesquelles se statut est pensé. Disons, qu'il n'y a pas de concept (Begriff) sans représentation mentale (Vorstellung) : la question est de savoir si le concept - le statut définitionnel « être X » - est réductible à une représenation mentale – une *conceptio communis* : la réponse est que cela n'est possible que si cette *conceptio* – cette représentation mentale – n'est pas le produit de notre esprit, mais celui de la « Nature » créatrice, du *Noûs,* donc. Et cela est *fortasse* vrai. La décision relève de la théologie. Maintenant que le fondement de la prédication ne soit pas réductible à la chose nommée est un fait : « quippe ». Il y a des statuts définitionnels irréductibles à toute *res nominata.*

. *Le statut comme « attente » de la raison dans la LNPS.*

A la fin de l'exposé introductif de la LNPS sur la question des universaux, Abélard repose le même problème, mais, cette fois, sans référence à un platonisme théologique qu'il a déclaré brièvement, et, en introduction, peut être vrai. On a alors une argumentation qui va très clairement dans le sens qu'on vient de dire. La question est toujours celle du sujet de l'intellection des universaux :

> En effet, on a coutume de demander au sujet de la signification et de l'intellection de ces noms universels, quelles choses ils signifient. Car lorsque j'entends ce nom « homme », qui est commun à plusieurs choses par rapport auxquelles il se tient à égalité, je demande quelle chose j'intellige en lui. Et si, comme il convient, on répondra que j'intellige en lui l'homme, comme cela sera-t-il vrai si n'est pas intelligé cet homme-ci ou un autre, puisque tout homme est cet homme-ci, cet homme-là ou un autre ? En effet, disent-ils, lorsque l'homme est objet de sensation, il est nécessaire que soit objet de sensation celui-ci ou celui-là puisque tout homme est celui-ci et celui-là et ils raisonnent au sujet de l'intellection de la même manière qu'au sujet de la sensation.

> En outre « homme » ne fait entendre rien d'autre que « quelque homme ». De là, celui qui intellige l'homme, intellige quelque homme, et, donc, celui-ci ou celui-là, ce qui apparaît entièrement faux[1].

On cherche ce qui est intelligé à l'audition du nom « homme » : on répond que l'homme est intelligé, ce qui ne peut être vrai que si l'homme intelligé est tel homme individuel, puisqu'aucune chose n'est homme qui ne soit individuelle : il n'y a pas d'homme universel ou commun. Or, nous avons déjà abondamment noté qu'il est faux qu'à l'audition du nom « homme » quoi que ce soit de « discret » soit intelligé. Donc, l'homme n'est pas vraiment intelligé à l'audition du nom « homme » puisque tout homme est Platon, Socrate ou un autre, et qu'il est faux que Platon, Socrate, ou même toute la collection des hommes soient intelligés à l'audition du nom « homme ». Aussi, si aucun homme – ni Platon, ni Socrate ni la collection de tous les hommes – n'est intelligé à l'audition du nom « homme », qu'est-ce qui est intelligé ? C'est le problème posé.

La réponse d'Abélard est que l'argument est sophistique et que l'on confond la *res quae est homo* et qui, en effet, ne peut être que cet homme-ci ou cet homme-là et la *natura humana – animal rationale mortale* – un certain contenu définitionnel qui n'est aucune chose. Ce que requiert l'intellection de l'universel « homme », ce n'est pas la conception d'une *res* qui est homme, mais celle d'une certaine nature - un certain contenu définitionnel - qui peut être visée soit à l'endroit d'un individu déterminé soit « indifferenter, absque ulla scilicet certitudine personae ». Autrement dit, ceux qui raisonnent au sujet de l'intellection comme au sujet de la sensation et « sensualisent » le sujet de l'intellection – de même que je ne peux percevoir l'homme sans percevoir cet homme, je ne peux penser l'homme, sans penser cet homme – confonde *res quae est homo* et *natura humana :* objet et concept. La « natura » en question est une intension – un contenu conceptuel – qui n'a pas d'extension « en soi » ou plus exactement qui a « in se ipsa » une extension infinie, qui ne peut être enclose en aucune

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 530^{24-37} : « Solet enim quaeri de significatione et intellectu istorum universalium nominum, quas res scilicet significare habeant. Nam cum audio hoc nomen 'homo', quod pluribus commune est rebus, ad quas aequaliter se habet, quam rem in ipso intelligam, quaero. Quodsi, sicut oportet, respondebit, quod homo ipso intelligatur, sequitur quaestio, quomodo hoc verum sit, nisi hic homo vel alius untelligatur, cum scilicet omnis homo sit hic vel ille vel alius. Sic enim inquiunt : Cum homo sentitur, necesse est hunc vel illum sentiri eo quod omnis sit hic vel ille, et de intellectu ad similitudinem sensus ratiocinantur. Praeterea homo nihil aliud sonat quam quidam homo. Unde et qui hominem intelligit, profecto quendam hominem intelligit, et ita hunc vel illum intelligit, quod penitus falsum apparet. »

limite de choses : cette « natura » n'est pas une chose – un objet extensionnel – du tout. Donc :

> C'est pourquoi il n'est pas nécessaire, si j'intellige l'homme, ou que j'ai une pensée quelconque en laquelle je conçois la nature humaine, que, pour cette raison je vise cet homme-ci ou cet homme-là, puisqu'il y a une multitude innombrable d'autres pensées en lesquelles la nature humaine est réfléchie ; comme cette conception simple du nom spécifique « homme », ou simplement de « homme blanc », ou de « homme assis », ou même de « homme cornu », même si celui-ci n'existe jamais ; et, dans toutes ces conceptions de l'esprit, la nature de l'humanité est visée, soit avec le discernement d'une personne précise, comme de Socrate ou d'un autre, soit indifféremment, sans aucune détermination de personne[1].

Pour comprendre ce texte (et le texte exactement parallèle de la LNPS), on a besoin de distinguer trois éléments : la *res,* le *conceptus* (ou *conceptio*) et la *natura.* La *res* est la réalité extra-mentale nommée par le terme « homme » : cette réalité ne peut être que discrète – il n'y a, bien entendu, pas d'homme qui puisse être « commun » ou « universel ». Ensuite, il y a la *natura humanitatis,* qui est l'*esse rei* – la définition objective (non linguistique) – de l'homme : c'est le statut définitionnel de la chose. Ce qui est visé par l'intellection est cette *natura.* Cette *natura,* comme son nom l'indique, n'est pas réductible à une libre construction de mon esprit : bien qu'elle ne soit accessible qu'à la *ratio* et non au *sensus,* elle s'impose à tout esprit qui intellige l'homme. Il n'y a qu'une seule *natura humanitatis.* Par contre, cette nature de l'humanité – ce concept objectif – peut être visée en d'innombrables constructions mentales – *innumerabiles conceptus* – où cette nature est visée en rapport soit à l'existant soit à l'inexistant, soit sans aucune détermination de personne, soit avec détermination d'une personne. Maintenant, nous savons qu'il n y a pas de « conception » pure de la *natura humanitas* et qu'il nous est impossible de penser ce concept sans l'imaginer, sans nous le

[1] *Tractatus de Intellectibus,* § 95, éd. P. Morin, p. 90 : « Non est itaque necesse ut, si hominem intelligam, vel aliquem conceptum habeam in quo natura humanam concipiam, ideo hunc hominem vel illum attendam, cum multi alli et innumerabiles conceptus sint, in quibus humana excogitatur natura ; sicut haec ipsa simplex conceptio huius specialis nominis, quod est 'homo', vel homini albi simpliciter, vel hominis sedentis, vel etiam hominis cornuti, etsi numquam ille sit ; et in quibuscumque conceptionibus natura humanitatis attenditur, sive cum discretione certae personae, ut Socratis vel alicuius alterius, sive indifferenter, absque ulla scilicet personae certitudine. » Le texte LNPS, éd. Geyer, p. 531^{14-29} est exactement parallèle, parfois au mot près.

représenter (sans le *réifier*) – même de manière très vague – sous la forme d'une chose et d'une chose perceptible. C'est ici que l'imagination est la chaîne qui maintient l'intellection soumise à la *sensus consuetudo,* en l'empêchant de concevoir totalement et parfaitement – sans aucune erreur possible – la nature qu'elle vise. On comprend qu'il est essentiel au propos d'Abélard de distinguer avec soin ces trois termes : *natura, conceptus* et *res.* La nature de la chose est son statut définitionnel – l'*esse rei* – qui n'est aucune *essentia* du monde et qui n'est pas réductible à une *res* ou à plusieurs. La nature de la chose n'est aucune chose. Et c'est elle qui est visée par l'intellection. Maintenant, ce n'est pas non plus un *conceptus.* Ici, le terme *conceptus* n'a évidemment pas le sens frégéen de concept : ce serait un contresens. Abélard ne veut évident pas dire qu'il y a d'innombrables concepts « homme ». Dans les innombrables *conceptus* où la *natura humana* est pensée soit par un même individu au cours du temps, soit par plusieurs individus en même temps, il y a un contenu conceptuel unique[1] qui est visé dans toutes ces constructions mentales, dans toutes ces *conceptiones*. Le *conceptus* n'est pas le concept frégéen ; il s'agit d'une réalité psychologique : c'est une construction de mon esprit, une certaine représentation mentale et cette construction n'est jamais indépendante, via l'imagination, de la *sensus consuetudo.* Je peux me représenter un animal tel soit dans un objet existant, soit dans un objet inexistant, et je peux aussi me représenter un animal tel soit dans un objet déterminé – Socrate ou un autre – soit dans un objet absolument quelconque (et on a alors l'objet variable et schématique qu'Abélard décrit dans la LI comme sujet de l'intellection de « homme » en l'absence de la présence sensible d'un homme déterminé). Il est, donc, absolument essentiel de ne pas confondre *natura* et *conceptus.* Si l'on veut, dans des contextes épistémologiques bien entendu différents, un équivalent proche de la triade *natura/conceptus/res,* ce qu'on a de moins trompeur, c'est la distinction frégéenne *Begriff /Vorstellung/Objeckt.* En particulier, il est très clair qu'il faut distinguer entre le *status* « esse X » et les *innumerabiles conceptus* en lesquels ce statut définitionnel peut être visé. La distinction entre *natura* et *conceptus,* comme le suggère le *Tractatus de Intellectibus,* est la marque de la finitude de la connaissance humaine. Seule l'*Intelligentia,* indépendante de toute sensation et de toute imagination, peut la lever : pour elle « intelliger » est « savoir », puisqu'elle *conçoit* de manière pure le statut de la chose.

[1] Uniquement, pour Abélard, lorsque la réalité concernée est naturelle.

Mais, la distinction entre *res* et *status* (« Qui habet esse ex operatione naturae ») est tout aussi cruciale. Et, ceux qui raisonnent sur le sujet de l'intellection comme ils raisonnent sur le sujet de la sensation, ceux, donc, qui « sensualisent » le sujet de l'intellection, confondent la *res* qui, en effet, ne peut être que cet homme-ci ou cet homme-là et la *natura humanitatis* qui est visée par l'intellection et qui n'est aucune *res :*

> En effet, lorsque nous disons « l'homme est intelligé », le sens est que quelqu'un par une intellection conçoit *la nature humaine*, c'est-à-dire vise un animal tel. De là, si, par après, on procède ainsi : « Mais tout homme est celui-ci ou celui-là », on ne procède pas correctement ; il faudrait bien plutôt dire : « Mais toute intellection intelligeant l'homme intellige celui-ci ou celui-là. » Alors le moyen-terme serait maintenu et la conjonction des termes extrêmes par le biais du moyen-terme se ferait correctement. Mais la mineure est fausse[1].
>
> Semblablement, lorsqu'on dit : Moi, je désire un capuchon, et tout capuchon est ce capuchon-ci ou celui-là, il ne s'ensuit pas, cependant, que je désire celui-ci ou celui-là, mais on devrait dire : Moi, je désire un capuchon, et toute personne désirant un capuchon a le désir de ce capuchon-ci ou de ce capuchon-là ; et, alors, certes, on procèderait correctement[2 & 3].

On ne peut pas dire plus clairement que le sujet visé par l'intellection n'est pas la *res*. C'est, en effet, la présupposition fatale au syllogisme de ceux qui raisonnent sur le sujet de l'intellection comme ils raisonnent sur le sujet de la sensation. Leur syllogisme est : (Majeure :) « Lorsque j'entends ce nom « homme », j'intellige l'homme », une proposition vraie ; (Mineure :) « Tout homme est cet individu ou cet autre », une proposition vraie ; donc : « lorsque j'entends ce nom « homme », j'intellige cet individu ou cet autre », une proposition fausse. La

[1] La vraie mineure, en effet, est « omnis intelligens homo est intelligens hunc vel illum », une proposition fausse, la où la mineure incorrecte « omnis homo est hic vel illum » est évidemmment vraie.

[2] Mais, là encore, la mineure est fausse.

[3] LNPS, éd. Geyer, p. 530^{40} – p. 531^{13} : «Cum enim dicimus 'homo intelligitur' talis est sensus, quod aliquis per intellectum concipit humanan naturam, idest animal tale attendit. Inde si postmodum procedat ita : Sed omnis homo est hic vel alius, igitur concipit hunc vel alium, non recte procedit, immo ita potius dicendum esset : sed omnis intellectus intelligens hominem est intelligens hunc vel illum. Tunc quippe medius terminus servaretur et coniunctio terminorum extremorum per eum recte procederet. Sed falsa est assumptio. Similiter cum dicitur : Ego desidero cappam, et omnis cappa est haec vel illa, non tamen sequitur, quod ego desidero hanc vel illam, sed illa diceretur : ego desidero cappam et omnis desiderans cappam est desirans hanc vel illam ; tunc equidem recte procederet. »

conclusion est fausse, parce que l'inférence par du principe que le sujet visé par l'intellection est nécessairement la *res quae est homo,* qui est individuelle, un principe qui découle du fait que ce sujet est identique au sujet de la *sensation* lequel est et ne peut être qu'une *res* individuelle. Or, c'est faux: « Cum enim dicimus « homo », talis est sensus quod aliquis per intellectum concipit humanam naturam ». Le sujet visé par l'intellection n'est pas une *res* mais une *natura sive proprietas* qui est un certain contenu définitionnel (« animal tale ») et il n'est nullement nécessaire que ce contenu conceptuel soit visé à l'endroit d'une chose individuelle. C'est précisément parce que le sujet visé par l'intellection n'est pas du tout la *res quae est homo* que les deux mineures - « omnis homo est hic vel ille » et « omnis intelligens homo est intelligens hic vel ille » - ne sont pas équivalentes. En effet, s'il est vrai que toute *res* est individuelle, il n'est pas vrai que le sujet de l'intellection engendrée par un universel soit « hic vel ille » : « Non est itaque necesse, ut si hominem intelligam, hunc vel illum intelligam ». Le sujet visé par l'intellection n'est pas du tout une chose mais un contenu définitionnel qui soit peut être conçu à l'endroit d'un objet déterminé soit peut l'être à l'endroit d'un objet absolument variable, « absque ulla personae certitudine. » Autrement dit, dans la majeure, de fait, le prédicat est « intelligens homo » et non « homo ». Donc, si moyen-terme il y a, celui-ci n'est pas « homme » mais « intelligeant l'homme » : on a donc, comme mineure correcte, non « omnis *homo* est hic vel ille », mais « omnis *intelligens homo* est intelligens hunc vel illum». Si la mineure correcte est rétablie, il n'y a aucune surprise à constater que la conclusion « cum audio « homo », intelligo hic vel ille homo » est fausse, puisque l'une des prémisses est fausse (non pas « omnis homo est hic vel ille » qui est vraie, mais « omnis intelligens homo, est intelligens hunc vel illum» qui est fausse). Mais pour que les deux mineures ne soient pas équivalentes, il faut admettre que bien que tout homme soit cet homme-ci ou cet homme-là, toute intellection de l'homme n'est pas intellection de cet homme-ci ou de cet homme-là, ce qui n'est possible que si le sujet visé par l'intellection n'est la *res quae est homo,* et mais, bien différemment, la *natura humanitatis.* Et, cela, bien entendu, n'est à son tour, possible que si le sujet visé par l'intellection de « homme » - la *natura humanitatis* - n'est pas du tout une *res.* Maintenant : qui raisonne au sujet de l'intellection comme au sujet de la sensation et qui affirme que l'intellection ne peut être significative de rien à moins qu'elle ne soit significative d'une *res* ? C'est évidemment Boèce :

> Intellectus vero ipsi nihil aliud nisi rerum significativi sunt[1].

C'est lui aussi qui - *sensus consuetudo* oblige - tend à retirer toute autonomie aux intellections par rapport aux *res* dont elles sont les « ressemblances » :

> Sed quoniam necesse est intellectus rerum esse similitudines, vis propositionum per intellectus ad res continuatur[2].

C'est lui, enfin, qui pose que le sujet de l'intellection est *idem* que le sujet du *sensus :*

> Sicuti omne quod sensibus patet, si ad rationem referas universale est, si ad se ipse respicias, singulare[3].

Toute distinction claire entre objet et concept – entre *res quae est homo* et *natura humanitatis* – est impossible, dans ces conditions. Si le sujet visé par l'intellection est la *res quae est homo*, comme toute *res quae est homo* est cet homme-ci ou cet homme-là, il est nécessaire qu'intelliger avec vérité l'homme soit intelliger avec vérité la chose qui est homme, laquelle ne peut être que Socrate ou un autre. Autrement dit, le problème soulevé par le syllogisme en question - les deux prémisses (« lorsque j'entends « homme », j'intellige l'homme » et « tout homme est cet homme-ci ou cet homme-là ») sont vraies, mais la conclusion est fausse (« lorsque j'entends « homme », j'intellige cet homme ou cet autre ») - n'existe que dans le cadre de la théorie du sujet unique. Mais, pour Abélard, le sujet visé par l'intellection engendrée par le prédicat universel « homme » n'est pas du tout une *res*, et, en particulier, n'est pas du tout la *res sentita* que je perçois lorsque j'ai l'expérience sensible de la chose qui est homme. Le sujet visé est la *natura humanitatis,* laquelle est un certain statut spécifique ou générique qui fonde la vérité de la prédication de l'universel « homme » sans être lui-même aucune chose ou *essentia* du monde. Ceci dit, il est vrai que je n'ai pas le pouvoir d'intelliger ce statut sans me le représenter dans un « conceptus » - dans une construction mentale quelconque, soit à l'endroit d'un objet réel, soit à l'endroit d'un objet parfaitement inexistant, soit à l'endroit d'un objet déterminé, soit à l'endroit d'un objet absolument variable et quelconque. Tout cela est possible parce qu'en elle-

[1] Boèce, *Second commentaire sur le Peri ermeneais,* P.L. 64, col. 404C.
[2] Boèce, *Second commentaire sur le Peri ermeneais,* P.L. 64, col. 462C : « Mais puisqu'il est nécessaire que les intellections soient des ressemblances des choses, la valeur de la proposition par le moyen des intellections va aussitôt à la chose. »
[3] Boèce, *De consolatione philosophiae,* V, éd. Stewart-Rand, P. $430^{137\text{-}139}$: « De même tout ce qui est donné aux sensations, est universel, si tu le rapportes à la raison, et singulier, si tu l'examines par lui-même. »

même la *natura humanitatis* n'est pas du tout une *res,* un objet extensionnel, mais un concept, une *propriété définissante :* être X.

L'image qu'utilise Abélard pour faire la distinction entre la *res* qui est nécessairement ceci ou cela et le sujet visé par l'intellection est, nous semble-t-il, extrêmement parlante : celle de l'objet d'un désir. On ne peut plus concrètement tenter de faire saisir le caractère *intentionel* du sujet visé par l'intellection. Je vise par une intellection la nature de l'objet, comme je désire une *cappa*, non pas celle-ci ou celle-là, mais indifféremment tout objet répondant à l'attente de mon désir. On ne peut dire plus clairement que le contenu intentionnel de mon *attentio* n'est aucun objet en particulier, ni cette *res,* ni cette autre, mais, indifféremment, tout objet dont est vrai ce concept précis-là. Il y a une attente intérieure de la *ratio* qui n'est pas définie par une *res* quelconque mais bien par un statut définitionnel d'objet – « esse hominem », « esse cappam » etc… . De même que tout objet qui satisfait la propriété définissante « esse X» visée par mon désir répond à ce désir, de même tout objet qui satisfait la propriété définissante « être homme » répond à l'attente de mon intellection. C'est ainsi qu'Abélard répond à l'affirmation de Boèce qu'il est impossible qu'il y ait intellection sans intellection de quelque chose : « Ex nullo subiecto fieri intellectus non potest », note Boèce. Boèce répond à cette réquisition en faisant de la *res sentita* le sujet final de l'intellection. Abélard y répond en montrant que le sujet visé par l'intellection n'est pas la *res* mais la nature de la chose : c'est elle – et non la *res* - qui *définit* l'attente et la visée de l'intellection telle que tout objet répondant à cette définition et dont celle-ci est vraie satisfait à cette attente, comme tel objet à mon désir.

Que ce sujet visé par l'intellection et définissant son attente soit le statut ne fait pas de doute. C'est bien lui qui définit l'attente de l'intellection :

> Il faut, donc, dire que toutes les choses discrètes sont opposées par le nombre, comme Socrate et Platon. Les mêmes conviennent aussi entre elles par quelque chose, à savoir par ce fait qu'elles sont des hommes. Cependant, je ne les dis convenir ni par la platonité, ni par la socratité ni par aucune chose à laquelle elles participeraient ensemble, mais, je dis qu'elles conviennent entre elles du fait de quelque chose, c'est-à-dire qu'elles ont une certaine convenance du fait qu'elles sont des hommes[1]. En sorte que si je dis : « Je veux

[1] Ce sont, au mot près, les termes utilisés pour introduire le *status* dans la LI. Par ailleurs, il ne fait aucun doute que la théorie du *status* est toujours soutenue dans la LNPS : les termes '*status generalis vel specialis'* sont utilisés à de nombreuses reprises.

> quelque chose », je répondrai parfaitement à celui qui me demande « Et que veux-tu ? » : « Un château en or », parce que là où j'ai dit : « Je veux quelque chose », j'ai dit que j'avais un certain vouloir, et là où celui-ci m'a dit : « Et que veux-tu ? », il m'a demandé quel vouloir j'avais et je l'ai précisé en réponse à sa question[1].

Cette convenance entre des choses opposées extensionnellement qui n'est elle-même aucune chose est ce qu'Abélard continue de nommer dans la LNPS *status generalis vel specialis :* l'être-homme qui n'est donc aucun homme. Abélard reprend ensuite l'image du désir : de même qu'à la question « Que veux-tu ? », je peux répondre *avec vérité* que je veux « un château en or », soit quelque chose qui n'existe que dans mes désirs, à la question – « à l'audition du nom « homme », qu'intelliges-tu ? » je peux répondre avec vérité l'*être-homme,* soit quelque chose qui n'est aucune *res* ou *essentia* du monde. Le contenu intérieur de mon intention – de la visée de l'intellection – peut ainsi n'être aucune chose, de même que le contenu intérieur de mon désir peut n'être aucune réalité extérieure à ce désir. Abélard n'anticipe en rien, ce faisant, sur une théorie psychologisante de l'intentionnalité : les statuts sont pleinement objectifs et, dit Abélard, « sont par œuvre de la nature » - il n'est pas question ici d'un « sujet transcendantal ». Mais l'objectivité dont jouissent les statuts n'est pas du même genre que celle dont jouissent les *essentiae* du monde. L'objectivité qui caractérise le statut n'est pas comme celle des *essentiae* du monde *indépendante* de mon esprit : le statut n'est aucune chose qui puisse être associée à une action extérieure exercée sur mes sens. L'objectivité du statut est ainsi intérieure à l'acte de la *ratio* qui le vise : cet acte est dénué d'arbitraire. Ce sont ces deux genres d'objectivité – celle de la *res* et celle du *status* – qu'Abélard s'efforce de distinguer *in fine,* en conclusion du chapître introductif de la LNPS : « […] sola humanitas non venit ad sensum, sed sola ratione distinguitur »[2], pose Abélard. D'un autre côté, on a : « Siquidem per praedicationem speciei ostenduntur plura contineri sub eodem speciali statu. Qui specialis status habet esse ex

[1] LNPS, éd . Geyer, p. 531^{33}- p. 532^{3} : « Dicendum est igitur, quod omnes res discretae sunt opositae numero, ut Socrates et Plato. Eaedem etiam sunt convenientes ex aliquo, ex eo scilicet quod sunt homines. Neque tamen ex socratitate vel platonitate neque ex aliqua re qua inter se participant, eos convenire dico et tamen ex aliquo convenire, idest aliquamm convenientiam habere, ex eo scilicet, quod sunt homines. Ut si dico : volo aliquid, sed quaerenti : 'quid vis ?' optime respondebo : 'aureum cstrum', quia ubi dixi : 'Volo aliquid', aliquam voluntatem me dixi habere, et ubi ille dixit : 'Quid vis ?', quam voluntatem haberem, quaesivit, et quaerenti eam determinavi. »

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 542^{7-8} ;

operatione naturae »[1]. L'objectivité - « esse ex operatione naturae » - dont jouit le statut n'est pas celle dont jouit la *res sentita.* Cette nature n'est accessible qu'à la visée de la *ratio* dont elle définit – naturellement, sans arbitraire – l'attente, et cela tel que tout objet répondant au statut définitionnel visé répond à cette attente. Le point sur lequel Abélard veut insister n'est pas du tout le caractère subjectif du statut : il « est par œuvre de la nature » et n'est, donc, pas réductible à une libre construction de mon esprit – le *status* n'est pas ma *conceptio.* Le point important, pour Abélard, est que le corrélat de l'intellection - ce qui définit la visée de l'intellection et l'attente de la *ratio* - n'est pas une *res,* mais une *natura,* c'est-à-dire un certain contenu définitionnel qui définit le statut que la *res* doit avoir pour répondre à cette attente. Le statut définit l'attente, la visée de la *ratio* – il lui donne son orientation : son sens – en explicitant les caractères que l'objet doit avoir pour satisfaire à mon désir d'intelligibilité. Le point essentiel, pour Abélard, est que cela qui oriente et donne son sens à la visée de la *ratio* n'est pas du tout une *res,* une chose mais un statut définitionnel – être X – qui « non est res aliqua » et qui n'est aucune *essentia* du monde. Au niveau fondamental et proprement philosophique, il s'agit bien d'engager une distinction entre ce que Frege appelle concept et objet, à condition de distinguer, avec Frege, concept et représentation (psychologique) : le statut – être X – est par œuvre de la nature et est pleinement objectif, même si, problématiquement, cette objectivité n'est pas dérivable de l'*experimentum sensuum* et n'est accessible que *sola ratione.* Dans ce texte final d'Abélard, l'idée de signification prend un sens presque concret : le statut est ce qui est visé par l'intellection engendrée par le prédicat universel au sens où il définit, oriente : donne un sens à cette visée – à cette *attentio* - conformément à laquelle se juge la vérité de la prédication[2]. Il y a incontestablement ici l'idée d'une intentionalité de la *ratio*, mais détachée de toute

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 554^{37-38}.

[2] Dans un article récent, qui va tout à fait dans le sens défendu ici aussi, I. Rosier-Catach a insisté sur l'importance du concept d'*attentio* chez Abélard à la fois pour la théorie de l'abstraction et pour la théorie de la proposition et sur l'origine probablement augustinienne (*Confessions,* livre XI) de ce concept, identifiée, nous semble-t-il, de manière lumineuse par I. Rosier-Catach. Nous reviendrons au chapitre V sur la théorie de la proposition et le rôle qu'y joue le concept d'*attentio.* Mais l'origine augustinienne, pour ce qui concerne la théorie de l'abstraction, du concept d'*attentio* nous paraît, en effet, très probable tant les analogies entre l'abstraction (qui conçoit la chose autrement qu'elle n'est) et la conception du temps (qui - nécessairement - pense présent ce qui ne l'est pas – *omnis quippe animi conceptio quasi de praesenti est* (LI, p. 27^{2-3})), sont prégnantes chez Abélard (et totalement absentes chez Boèce). CF, donc, I . Rosier-Catach, « Les dicussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains », in A. Maierù & L. Valente (éds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive language, Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, June 11-15, 2002,* 2004, p. 1-34.

considération psychologisante et dans une distinction claire entre la *natura* visée qui est une et identique pour toutes les intellections et les *innumerabiles conceptus* en laquelle cette nature est re-présentée à chaque esprit qui s'efforce de la concevoir. Cette distinction entre *res* et *natura* (la convenance naturelle étant un statut spécifique ou générique) conduit Abélard a jugé sévèrement la deuxième partie de l'aporie de l'universel de Boèce. Rappelons-là : il n'y a pas *in re* – hors de l'esprit – de *res* une ou multiple universelle, un point qu'Abélard admet ; or, « les intellections ne sont significatives de rien sinon de *res* » ; donc, l'intellection engendrée par les universaux est sans objet : « vana et cassa ». Réponse d'Abélard :

> En revanche, ce qu'ils opposent au sujet du caractère vain de l'imposition des noms universels – qui ne semblent fonder aucun savoir, puisqu'aucune chose, au témoignage de Boèce, n'est visée à travers le nom universel […], cela ne vaut rien. Bien que ces noms soient universels, cependant ils fondent un savoir et donnent une certitude, bien qu'ils ne suppriment pas, chez l'auditeur, tout doute susceptible d'être suggéré à l'esprit, comme ne le font pas non plus les noms singuliers. En effet : quand je dis : « Socrate court », à quelle allure il court ou combien de temps, je ne l'indique pas. Ainsi aussi lorsque je dis : « un homme court », j'indique une nature humaine qu'ignorait l'auditeur, bien que je ne suggère pas quel homme court et que ne je supprime pas tous les doutes qu'il avait[1].

On l'a vu, dans le chapitre II, pour Abélard, toutes les intellections sont abstraites et l'intellection engendrée par un nom propre ne l'est pas moins que celle engendrée par un nom universel. A l'individuel s'attache doublement l'infinité, à la fois en compréhension (pour le nom singulier qui ne fait pas concevoir tout ce qu'est Socrate) et en extension (pour l'universel dont l'extension totale, étant infinie, ne détermine « *discrete* » aucune chose). Abélard vient de préciser que l'imposition des universaux est nécessaire en raison de l'infinité qui s'attache à l'individuel : de ce fait, lorsque « nous voulons montrer que quelque chose est

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 532^{18-29} : « Quod vero de superfluitate impositionis universalium nominum opponunt, ne doctrina faece videantur, sed potius confusionem, cum nulla res teste Boethio per universale nomen attendatur […] nihil valet. Quamvis universalia sint, tamen doctrinam faciunt et certitudinem, licet omnem dubitationem, que animo ingeri potest, ab auditore non abstrahant sicut nec singularia. Cum enim dico : Socrates currit, qualiter vel quantum currit, non ostendo. Sic etiam cum dico : homo currit, naturam humanam quam ipse ignorabat, ostendo, licet quis homo, non insinuet nec omnes dubitationes abstraham quas habet. »

présent ou absent à tous les hommes, nous ne pouvons pas le faire par les noms particuliers […] à cause de leur infinité »[1] et « il convint, donc, d'inventer les noms universels pour qu'ils fassent *ce que les noms singuliers ne pouvaient pas faire* »[2] (à savoir montrer que quelque chose est présent ou absent à tous les éléments d'une « classe » infinie). Maintenant, Abélard précise bien que le sujet propre de l'intellection engendrée par l'universel n'est pas la *res quae est homo* - « licet quis homo, [nomen universale « homo »] non insinuet » - mais la *natura humana.* L'erreur de Boèce – ce pourquoi le deuxième volet de l'aporie de l'universel « nihil valet » [dit Abélard] – est de confondre la *res quae est homo,* tel qu'il n'y a pas, en effet, d'homme ou de série d'hommes qui soient universelles, et la *natura humana* : soit « esse hominem » : « Sic etiam cum dico homo currit, naturam humanam quam ipse ignorabat ostendo […] ». Le corrélat intentionnel de l'intellection engendrée par l'universel n'est pas du tout une *res* mais un statut définitionnel d'objet : *status generale vel specialis quod non est res aliqua* – être X. Abélard conclut sur cette distinction entre *res quae est X* et *esse X* – entre objet et concept, en montrant, contre Boèce, que même s'il est vrai qu'il n'y aucune *res* sujette à l'intellection de l'universel et que, donc, aucune *res* n'est signifiée par lui, cela ne signifie pas que l'intellection n'ait aucun corrélat objectif et n'intellige rien. Le point qui doit sauter aux yeux, c'est que la seconde partie de l'aporie – s'il n'y a pas de chose universelle, et s'il est vrai que « les intellections ne sont significatives de rien sinon de choses », quel est le sujet de l'intellection des genres et des espèces ? – était résolue chez Boèce par la théorie abstractionniste du sujet unique : ce sujet existe *in re* et est une nature incorporelle, singulière et concrète, qui appartient à la chose individuelle et sensible qui lui donne son être. Autrement dit, le sujet de l'intellection du genre ou de l'espèce est une propriété immatérielle – singulière *in re* – des réalités matérielles et sensibles. Il n'est pas question de cela ici : le sujet de la visée de l'intellection est un certain contenu intensionnel qui n'est aucune *res* ou *essentia* du monde, qui est accessible *sola ratione,* et dont le statut ontologique – il est « par œuvre de la nature » sans être aucune *res* ou *essentia* – est explicitement posé comme aporétique. Boèce conçoit l' *humanitas* sur le modèle de la propriété d'une chose *:* pour Boèce, tous les *res* sont singulières ; donc, cette

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 532[11-14] : « Si enim omnibus hominibus adesse aliquid vel abesse ostendere velimus, per particularia nomina hoc facere non possumus […] propter eorum infinitatem […] ».

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 532[16-17] : « Oportuit igitur universalia inveniri, ut facerent, quod singula facere non poterant. »

propriété, bien qu'immatérielle et potentiellement communicable à plusieurs, est singulière en Socrate ; si elle ne l'était pas, elle ne pourrait pas être réelle et l'intellection de l' *humanitas* serait *cassa et vana*. A travers le modèle abstractionniste de la ligne géométrique, il s'agit de réduire la *natura humana* - un certain contenu définitionnel « animal rationale mortale » ou « animal gressibile bipes » - à la propriété, certes immatérielle, certes communicable en puissance à plusieurs par contradictinction de la Socratité de Socrate, mais singulière et, donc, réelle d'une chose matérielle et sensible. C'est, en ce sens, que nous avons parlé – plutôt que de réalisme conceptuel (qui est tout autre chose) – de réification des concepts. Ici, on lit que, pour Abélard, le fait que le sujet visé par l'intellection de l'universel ne soit aucune chose – singulière ou commune – ne rend nullement « vana et cassa » cette intellection : ce sujet - « esse aliquid » - est un certain statut définitionnel de chose, lequel n'est aucune chose ni aucune être du monde, bien qu'il soit par œuvre de la nature. Il s'agit de distinguer entre ce que, depuis Frege, nous avons coutume de nommer « concept » et « objet », deux entités de nature radicalement différente mais toutes deux nécessaires à la logique. Voyons ce texte final :

> En effet, quant à ce que dit Boèce - « lorsque l'émission vocale « homme » est proférée, l'auditeur n'a rien qu'il puisse raisonnablement intelliger » -, cela est vrai ou faux. En effet, si on comprend la question de telle sorte qu'elle porte sur la référence du nom [*de substantia nominis*], à savoir : il n'y aucune chose dont l'auditeur a l'intellection, c'est vrai. En revanche, si [la question porte] sur la référence du verbe [*de substantia verbi*], de cette manière : l'auditeur n'a aucune intellection, c'est faux ; de même, cette question : « Qu'intelliges-tu ?, « Que sais-tu ? » concerne la référence du nom de cette manière: quelle est la chose dont tu as vouloir ? Et, en ce sens, il convient que la réponse détermine une personne dont il y a intellection. Mais [elle concerne] la référence du verbe ainsi : quelle intellection as-tu ? Semblablement « que veux-tu ? » a deux sens : « quelle est la chose dont tu as vouloir ? » ou : « quelle volonté as-tu ? ». Quand cette question « Que veux-tu ? » a ce sens : « Quelle volonté as-tu ? » il apparaît que, quand bien même aucun château en or n'existe, je réponds avec vérité : je veux un château en or, c'est-à-dire j'ai une volonté telle. Semblablement à « Qu'intelliges-tu ? », on répondra avec vérité :

> j'intellige une chimère, même si la chimère n'est rien. Donc, lorsque j'intellige une chimère, même si il n'y a aucune chose que j'intellige, cependant j'intellige quelque chose[1].

Comment dire plus clairement que le contenu conceptuel visé par l'intellection n'est pas une *res* et prendre ainsi le contrepieds de la prémisse fausse de Boèce (« les intellections ne sont signifivatives de rien sinon de choses ») ? Abélard oppose la *substantia nominis* et la *substantia verbi.* L'expression « substantia nominis » renvoie à la définition du nom par Priscien (« significans substantiam cum qualitate ») et désigne cela qui est nommé par le nom, sa référence, donc. Abélard précise ainsi cette distinction entre référence du nom et référence du verbe dans le *De genere* de la même LNPS :

> Cette question [« Que fait Socrate ? »] peut concerner tant la référence du verbe que celle du nom. Si on dit : « Que fait Socrate ? », c'est-à-dire « Quelle est son action ? », il s'agit de la référence du verbe. Par contre, si on disait : « Que fait Socrate ? », c'est-à-dire « Quelle est la *chose* qu'il fait ? », il s'agit de la référence du nom[2].

Donc, si la question « Qu'intellige l'auditeur de l'universel « homme » ? » concerne la *substantia nominis,* la question est : « Quelle est la chose dont il y a intellection ? ». Par contre si la même question concerne la *substantia verbi,* la question est : « Quelle intellection as-tu ? » Abélard est constant sur ce point : l'*intellectus* n'est pas une *passio animae* mais un acte de la *ratio.* Si la question s'entend dans la premier sens, alors il est vrai qu'il n'y a aucune *res* intelligée à l'audition du nom homme : l'*esse hominem* n'est aucun homme, ni aucune *essentia* – corporelle ou incorporelle – du monde. Cependant, il y a intellection et j'intellige quelque chose. Aussi, si la question s'entend *de substantia verbi,* il est vrai que j'ai une intellection et, donc, que j'intellige quelque

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 532^{30}- p. 533^{9} : « Quod enim dicit Boethius : Auditor non habet quid rationabiliter intelligat hac voce prolata 'homo', verum vel falsum est. Si enim ita intelligat, ut ostendatur quaestio de substantia nominis, ita scilicet : nulla res est de qua intellectum habeat, verum est. Si autem de substantia verbi hoc modo : nullum intellectum habet, falsum est, sicut haec quaestio : quid intelligis, quid scis, de substantia nominis est hoc modo : quae res est de qua voluntatem habes, et secundum hoc oportet, ut certa persona respondeatur, de qua intellectum habet. De substantia verbi ita : quem intellectum habes ? Similiter 'quid vis ?' hos duos sensus habet : 'quae res est de qua voluntatem habes ?', vel : 'quam volunatem habes ?'. Quod autem haec quaestio : quid vis, hunc sensum habeat : quam voluntatem habes, apparet ex eo quod nullo aureo castro permanente vere respondeo : aureum castrum volo, idest talem voluntatem habeo. Similiter ad 'quid intelligis ?' vere igitur respondetur : chimaeram intelligo, etsi nulla res sit, quam intelligam, aliquid tamen intelligo. »

[2] LNPS, éd. Geyer, p. 537^{20-24} : « Quae quaestio potest esse de substantia tam verbi quam de substantia nominis. Si enim dicatur : quid agit Socrates, idest quam actionem habet, est de substantia verbi. Si autem dicatur : quid agit Socrates, idest quam rem agit, de substantia nomnis est. »

chose. Donc, je ne peux pas inférer du fait que le sujet de mon intellection n'est aucune *res* – ce qui est le cas pour les universaux – que je n'intellige rien. On ne peut mieux dire que le sujet visé par l'intellection de l'universel n'est pas un objet mais un contenu conceptuel intérieur à l'acte de la *ratio,* qui informe cet acte en lui donnant son sens et son orientation. L'objectivité dont jouit ce contenu conceptuel n'est pas de même nature que celle des *essentiae* du monde qui existent indépendamment de ma pensée. La *natura* visée par l'intellection n'existe pas indépendamement de l'acte rationnel qui la vise, pas plus que la chimère n'existe en dehors de l'intellection qui la pense. La chimère n'est rien en dehors de l'esprit, cependant, lorsque je pense le mot « chimère », j'intellige quelque chose. C'est la même chose pour les statuts génériques et spécifiques : ils n'existent pas en tant que *res* ou *essentia* subsistant hors de ma pensée et indépendamment d'elle – ce ne sont pas du tout des objets du monde. Bien que le statut ne soit rien d'existant hors de l'esprit - pas plus que le château en or de mes rêves n'existe hors de mon désir - c'est ce statut d'objet qui de l'intérieur donne sens et orientation à la visée de mon intellection, en venant informer l'attente de ma *ratio.* La *natura sive proprietas* visée - « *esse aliquid* » et non « *res quae est aliquid* » - est l'orientation intérieure de ma *ratio*. De même, lorsque j'intellige la chimère, je n'intellige rien d'existant hors de ma pensée mais mon intellection, elle, existe. Le château en or dont je rêve n'existe pas, mais mon désir de château-là existe. Abélard ne veut pas dire que le statut générique ou spécifique d'objet visé par l'intellection de l'universel et fondant le succès en terme de vérité de la prédication essentielle soit une chimère de mon imagination, mais qu'il est indissociable de l'acte, réel, de la *ratio* dont il fixe le sens et l'orientation : il n'est aucune réalité du monde. Bien entendu, cette orientation dispose d'une objectivité toute différente de celle d'une chimère : cette orientation est dénuée d'arbitraire et s'impose à tout esprit qui vise à dégager l'identité et la permanence des objets du monde. Pour comprendre Abélard, il faut, donc, accepter de distinguer – contre un empirisme réducteur – deux sens du terme « nature » ou « objectivité » : Est objectif ou «naturel » ce qui 1°) peut être associé à une action exercée sur les sens et, donc, exister indépendamment de mon esprit et 2°) n'est pas réductible à une libre convention et à une libre construction (« conceptio ») de mon esprit. Pour le Boèce du commentaire sur l'*Isagogê* le sens n° 2 est réductible au sens n° 1 : le sujet de l'intellection des universaux définitionnels n'est pas une libre construction de mon esprit (une chimère ou un « centaure »)

parce que ce sujet est réductible - via la théorie abstractionniste du sujet unique - au sujet singulier et concret du *sensus :*

> Sed haec similitudo cum in singularibus est, *fit sensibilis*, cum in universalibus, fit intelligibilis, et eodem modo *cum sensibilis est,* in singularibus permanet, cum intellegitur, fit universalis[1].

Autrement dit, la seule façon d'affirmer que le sujet de l'universel n'est pas une chimère librement et arbitrairement construite par mon esprit, c'est de montrer qu'il est réductible à la donnée concrète et singulière de la sensation. Les deux sens ne sont pas distingués. Même si, pour Abélard, il n'est pas indifférent que l'intellection engendrée par les universaux soit compatible de manière stable et cohérente avec les données de l'expérience sensible, il est clair que les statuts génériques et spécifiques ne sont pas dérivables des seules données de l'expérience sensible et ne sont, en aucun cas, réductibles à une pure donnée sensible : l'*humanitas* « sola ratione distinguitur ». Toute la réfutation des *reales* – bien plus qu'une réfutation du réalisme[2] – est une réfutation de la théorie du sujet unique de Boèce. Celle-ci a pour but de résoudre définitivement « omnis quaestio » quant au sujet des concepts définitionnels. La solution – comme Abélard le montre en critiquant les interprétations littérales qu'en donne les *reales* – est fictive. Boèce n'a rien résolu du tout. Et il est faux que toutes les données nécessaires à la connaissance soient réductibles aux données finies, singulières et concrètes de l'*experimentum sensuum.* Aussi – problématiquement – est-il nécessaire de distinguer entre le *status – esse aliquid* – qui oriente la visée de l'intellection de l'intérieur même de cette visée et la *res quae est aliquid* éventuellement donnée à la sensation et suceptible d'être reconnue comme une *essentia* du monde, existant indépendament de la visée de mon esprit. Les statuts définitionnels d'objet jouissent d'une objectivité paradoxale : ils s'imposent à mon esprit sans arbitraire, sans résulter d'une libre convention - comme c'est le cas des *voces* - et, cependant - malgré la théorie abstractioniste du sujet unique et ses interprétations possibles - ils ne sont pas objectifs au sens où le sont les *essentiae* dont l'existence extra-mentale m'est attestée par les sensations procurées. Il y a entre les *essentiae* du monde et de pures entités psychologiques – libre

[1] Boèce, *Second commenatire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 166[18-21].

[2] Au sens moderne de ce terme : pour Abélard les concepts – la dénotation des prédicables *de subiecto* - ne sont pas réductibles à des noms ou à des signes supposant pour l'individuel et ils sont pleinement objectifs ; il s'agit d'une interprétation réaliste de la distinction entre concept et objet, une distinction qui n'est pas clairement assurée dans la corpus boécien. Il faut attendre Ockham pour obtenir une version réellement nominaliste de cette distinction : c'est *deux siècles* plus tard.

convention ou libre construction de mon esprit – entre le monde purement extra-mental et le monde psychologique des représentations de mon esprit, problématiquement, mais irréductiblement, des concepts définitionnels – des statuts : *esse X* – qui, sans être réductibles à une simple construction psychologique – le centaure de la fable – ne sont pas non plus réductibles aux données singulières et concrètes de la sensation. Le statut n'est pas du tout un objet, une *res* – en ce sens il n'appartient pas aux réalités du monde et n'est pas indépendant de l'acte de la *ratio* qui le vise. De même que je peux désirer quelque chose qui n'existe pas hors de mon désir, je peux penser quelque chose qui n'existe pas hors de ma pensée, quelque chose qui n'est, donc, (contre Boèce) aucune *res :* « Nam res proprie dicimus subsistentias »[1]. Le statut « être X » n'est pas quelque chose qui subsiste hors de mon esprit. Maintenant, et cependant, il « est par œuvre de la nature », entendons qu'à la différence de la chimère ou du centaure, il n'est pas réductible à une pure construction mentale. Le statut, problématiquement, est objectif au sens n°2 – ce n'est pas une simple construction psychologique, subjective : une pure *Vorstellung* – mais il est faux qu'il soit objectif au sens n° 1 : la clause de réductibilité de la cause d'imposition du nom universel à la *res,* objet fini et singulier de l'expérience, est verbale, ineffective – « Omnis causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa. » Et, nous savons que c'est précisément parce qu'en logique le nombre des individus est infini – ce que soutiennent toutes les sources d'Abélard – que les universaux sont indispensables. Abélard pense que le succès de notre maîtrise, grâce à eux, de domaines infinis suppose – puisque nous n'avons pas d'intellection infinie – que ce succès soit fondé sur des idéalisations conceptuelles bien fondées dans l'objectivité, soit *in natura* et c'est cela qu'il nomme *status generale vel specialis :* un certain contenu définitionnel qui, sans être réductible à aucune chose ou *essentia* individuelle et sensible, « habet esse ex operatione naturae »[2]. Pour lire le Boèce du corpus logique, le sens n° 1 du terme « objectivité » (ou « natura ») suffit. Pour Abélard, c'est impossible : il est indispensable de distinguer le sens n° 2 du sens n°1 : la solution abstractionniste du sujet des concepts n'est

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 536^{30-31}.

[2] Comme on le voit, cela ne signifie pas que le statut existe indépendamment de mon esprit (il n'est pas objectif au sens 1 : ce n'est pas une *res*) mais qu'il s'impose à mon esprit sans arbitraire, sans être réductible à une libre convention de mon esprit. L'erreur de Boèce – son « psychologisme » - est de réduire toute ce qui n'est pas objectif au sens 1 à une *opinio,* à une construction purement psychologique et subjective (à ce que Frege appelle *Vorstellung*) : l'idée même de concept n'est pas dégagée. Par contre, Abélard est un jalon essentiel dans l'histoire de l'idée de concept.

plus soutenue – cette solution a été réfutée par la réfutation des *reales*.

Du point de vue fondamental, on peut, nous semble-t-il, parfaitement admettre cette distinction lorsqu'elle porte sur des concepts nécessaires à l'objectivité scientifique. Il est évidemment absurde de décrire le concept de nombre naturel comme un concept dérivable des données de l'expérience sensible. D'un autre côté, les axiomes (dits de Peano) auxquels répond ce concept sont, comme on sait, catégoriques, dénués de tout arbitraire, même s'ils ne peuvent être capturés intégralement dans une formalisation donnée. Disons que le concept à la fois catégorique et intuitif de nombre naturel apartient à l'objectivité au sens 2 et non au sens 1. Ce concept intuitif est catégorique : il n'est évidemment pas réductible à une simple construction psychologique et subjective ; d'un autre côté, il est évident qu'il ne s'agit pas d'un concept empirique. Les théorèmes de limitations, enfin, ont montré qu'il ne peut pas être capturé intégralement par un formalisme donné et, ainsi, ne peut être réduit à un concept purement formel. Ce concept est absolument nécessaire à la science et, en particulier, à la logique (au concept extensionnel d'objet).

Ceci dit, Abélard et ses adversaires discutent des concepts lexicaux et empiriques sur lesquels fait fond le corpus boécien. Mais, pour Aristote, il y a une prédication *de subiecto*. Autrement dit, il y a des définitions objectives. Et ce que fait remarquer Abélard, c'est que la différence entre le substantiel et l'accidentel ne peut pas être fondée sur la vérité de propositions catégoriques universelles ou même sur la vérité d'arguments nécessaires : à ce niveau, accident inséparable, propre ou différence substantielle restent rigoureusement indiscernables. La prédication essentielle, dans sa différence d'avec la prédication accidentelle, engage une relation de suppression entre le prédicat et le sujet, qui n'engage pas le donné actuel, ou même ce qui peut être conçu comme donné actuellement, mais tout le possible, puisque la relation de suppression est voulue comme *nécessaire*. L'extension absolue de tout le possible est pour *toutes* les sources d'Abélard infinie : de là, la nécessité de la relation de suppression qui fonde la prédication essentielle ne peut s'établir *de re*, parce que toutes les choses sont individuelles, parce que les individus possibles sont en nombre infini, et qu'aux dires de Boèce, « nullus intellectus infinita circumdat » : de là, il faut la *discretio* d'un certain concept, d'un certain statut définitionnel d'objet, donné au discernement de la *ratio,* tel que « si non est X, non est Y », parce que Y est un caractère définitionnel et constitutif du statut d'objet X, tel que la

suppression de ce caractère entraîne la suppression de ce qui fonde l'intelligibilité possible de tout objet répondant au statut X. C'est cette inséparabilité conceptuelle qui fonde la prédication essentielle, si tant est qu'il y en ait une. De là, même si l'ontologie des statuts est aporétique – sans être *nihil,* ils ne sont aucune chose – leur objectivité est rigoureusement indispensable au fondement de la prédication essentielle. Et la distinction entre prédication accidentelle (et on sait que, pour Abélard, le propre en relève) et prédication essentielle est un thème obligé et central de tout commentaire de la logique aristotélicienne. Au-delà du caractère empirique des concepts nommés dans le corpus boécien - toujours l'être-homme vers lequel converge de manière anthropocentrique tout l'arbre des concepts boécien -, ce qu'on peut retenir, c'est une idée assez simple et tout à fait indépendante, du point de vue logique, du caractère empirique des concepts considérés : lorsque le domaine de vérité considéré ne peut être posé que comme infini – c'est le cas au fondement de *toute* prédication essentielle : il y a une relation de suppression *nécessaire*, c'est-à-dire vraie sur tout le possible – ce domaine ne peut pas de manière effective – une considération importante en philosophie – être parcouru sans une idéalisation proprement conceptuelle au sens où nous n'avons pas d'intellection infinie. Un domaine reconnu comme infini n'est pas réductible au discernement effectif des individus qui le composent: le parcours d'une extension infinie – comme celui d'une induction généralisée – suppose un acte d'idéalisation et lorsque cet acte d'idéalisation est un succès en termes de vérité, nous n'avons aucune raison de douter du caractère bien fondé et objectif - « naturel » - de l'idéalisation en question. Maintenant, on l'a vu, Abélard souligne qu'il est nécessaire qu'il y ait collaboration entre les *logici* et les *physici.* La compatibilité stable et permanente de cette idéalisation avec les données « physiques » n'est pas indifférente.

La théorie (abélardienne) du statut – c'est-à-dire la théorie des concepts d'Abélard – est, comme on l'a vu au chapitre I, étroitement liée à la distinction qu'en *dialecticus* il fait entre hypothétique nécessaire (« Si est A, est B ») et argument nécessaire (« Est A : est B »). Le second est fondé sur le domaine catégorique de ce que je peux concevoir comme donné : ce domaine n'est jamais infini et, ici, le discernement d'une relation d'inséparabilité conceptuelle (définitionnelle) n'est pas nécessaire. Il est vrai de tout l'existant, ou même de tout ce que je peux concevoir actuellement comme existant que tout animal rationnel mortel est homme : donc l'argument (catégorique) - « est animal rationale

mortale ; ergo est homo » - est vrai et nécessaire. Mais Abélard soutient que cela ne suffit pas à fonder une hypothétique nécessaire : là, le domaine est tout le possible (« Si… »), un domaine posé par Abélard dans la LI comme absolument infini. Comme je n'ai pas d'intellection infinie, je ne peux exclure de tout le possible que puisse exister un animal rationnel mortel qui, différant de Socrate par une autre différence substantielle, ne soit pas un homme : de là l'hypothétique nécessaire (« sine constantiis ») « si est animal rationale mortale, est homo » est, stricto sensu, fausse. Pour exclure de manière absolue que puisse exister un animal rationnel mortel qui ne soit pas homme, il faudrait pouvoir diviser de manière exhaustive la totalité des individus possibles en ceux dont homme est vrai et ceux dont homme est faux, pour constater qu'il n'y aucun individu possible dont homme est faux et animal rationnel mortel vrai : ceci ne peut se faire que *cum constantiis* - « cum sit animal » - , ce qui suffit à un argument nécessaire mais non à une hypothétique nécessaire, et si l'on affirme que cela peut se faire *sine constantiis,* alors, en toute rigueur, on pose la collection d'individus complémentaire à celle, vide, de « impossible » : donc, on reçoit, dans la logique étudiée, un ensemble vraiment universel, pour le coup. Bref, si le nombre des individus possibles est infini, et s'il n'y a pas du tout - en quelque sens qu'on l'entende - de chose ou de collection de choses universelles, *nous n'avons d'autre choix* que d'admettre au fondement de l'intellection engendrée par les universaux définitionnels, le discernement intuitif de contenus proprement conceptuels – « esse aliquid » – qui rendent compte du succès en termes de vérité de la prédication esssentielle, quitte à nous assurer, par après, de la compatibilité stable et permanente de cette donnée conceptuelle avec la « physique ». Cette théorie suppose une critique radicale de la théorie abstractionniste du sujet unique de l'universalité et de la singularité exposée par Boèce et extrapolée par les *reales* comme solution définitive de l'aporie du sujet des universaux définitionnels. Elle suppose, contre la réduction au même du sujet de l'intellection engendrée par l'universel et du sujet singulier de la sensation, la distinction – reconnu explicitement comme aporétique – entre la *res* nommée par l'universel et le fondement objectif de l'imposition de l'universel, un statut définitionnel d'objet. La *causa impositionis nominis* n'est pas la *res nominata.* Abélard n'est pas un des *reales.* La réduction est ineffective. Nous avons tenté de montrer dans ce chapitre que l'attribution de l'universalité au seul *nomen* n'anticipe pas sur le nominalisme, et en particulier sur celui d'Ockham, mais constitue,

pour Abélard, la réponse adaptée au caractère aporétique du statut des concepts définitionnels.

. *La contrepartie « in re » de la dualité des significations.*

Que « praeter rem et intellectus, tertia exiit nominum significatio », ce que « auctoritas non habet » mais qui « n'est pas contraire à la raison », permet de répondre au questionnaire de Porphyre, sans décider, quant au sujet des concepts, entre la *res* et l'*intellectus* : la première question de Porphyre demande, au sujet des genres et des espèces de choisir – *res* ou *intellectus* ? Que le genre soit un nom doublement signifiant – de *res* par sa *nominatio* et d'*intellectus* par sa *significatio* permet – c'est le point fondamental – de faire basculer les termes de l'alternative d'*opposita in quaestione* en *non opposita in solutione :* une réponse de *dialecticus* ! Une réponse vraiment dialectique. Les termes de l'alternative de contraires *in quaestione* deviennent, grâce à la fonction médiatrice, entre *res* et *intellectus,* de la *significatio nominum,* subcontraires *in solutione.* Donc les propositions alternées - « genus est in re »/ « genus est in intellectu solo » - ne sont plus nécessairement fausses ensemble, mais, par la distinction entre signification extensionnelle (« nominatio » : « significatio rerum ») et signification intensionnelle (« significatio stricte accepta » : « significatio intellectus ») en laquelle se résout problématiquement et irréductiblement la signification des noms universels, deviennent possiblement vraies ensemble (subcontraires, donc). L'ajout d'une quatrième question aboutit au résultat que non seulement il peut être vrai *simul* que l'universel nomme *singillatim* une pluralité de *res differentibus numero* avec vérité et engendre l'intellection d'une nature « seule, nue et pure », mais que ces deux conditions doivent être remplies ensemble pour qu'il y ait universel générique ou spécifique. Donc, non seulement les propositions « genus est in re [per nominationem] » et « genus est in intellectu solo [per significationem stricte acceptam] » peuvent être vraies ensemble, mais, quatrième question oblige, elles doivent être vraies ensemble. Donc – on l'a compris – il ne s'agit pas pour Abélard de mettre en place une théorie des concepts assimilant les concepts à des noms ou à des signes supposant, en dernier ressort, pour l'individuel. Cette lecture est rétrospective et lit Abélard à travers Ockham. Elle est décontextualisée. En réalisant que dans « animal est genus », le sujet n'est pas la « res » nommée *indiscrete* par l'universel « animal », mais le nom propre « hic sermo « animal » », c'est-à-dire en réalisant que dans « « animal » est genus », « animal » est seulement cité, il devient

possible de poser que le vrai sujet du questionnaire est la signification propre du prédicat universel « animal ». Or, on le sait, cette signification est irréductiblement double, à la fois intensionnelle (« in intellectu solo ») et extensionnelle (par la chose nommée *indiscrete*). Ockham décide le questionnaire, comme on l'a vu, et il le décide du côté des *intellectus* qu'il conçoit comme des *signes mentaux* d'un langage naturel. Bien différemment, Abélard se sert de la confusion entre « use and mention » dans la proposition « [hic sermo :] animal est genus » pour donner une réponse au questionnaire qui évite très explicitement et très consciemment de le décider et, donc, de poser qu'il est décidable. La mesure du transfert *res/vox*, permet de soutenir – sans contradiction – que « genus est in re » et « genus est in intellectu solo », des propositions *a priori opposita,* sont vraies *simul,* c'est-à-dire ne sont pas *opposita.* On est très loin de ce que nous avons coutume de reconnaître comme une théorie nominaliste, en entendant par là une théorie qui décide le questionnaire de Porphyre du côté des intellections dans un cadre où les concepts sont conçus comme des signes mentaux dont tout le contenu de signification est *in fine* réductible à un suppôt individuel. Le but d'Abélard – on pense à la structure argumentative de la dialectique transcendantale de Kant plus qu'au langage mental d'Ockham – est très précis : *offrir une solution non contradictoire au questionnaire de Porphyre qui n'implique pas de le décider – soit du côté de la res, soit du côté de l'intellectus.* C'est cela – et rien d'autre – que permet l'attribution de l'universalité au seul *nomen.* Il n'y a pas, chez Abélard, le « flying from intension » qui caractérise les grandes théories nominalistes postérieures : irréductiblement, la signification – intensonnelle/ extensionnelle – de l'universel est double. « Animal » est doublement signifiant : de la *res* qu'il nomme *indiscrete* en position sujet et qu'il contient en position prédicative dans l'extension de sa *continentia,* et de l'*intellectus* engendré à son audition, intellection qui « attend » une certain statut définitionnel d'objet, que la *res nominata* doit satisfaire pour que la proposition où le prédicat est posé « ad denotandum statum » de ce terme-sujet posé « ad denotandum rem » soit vraie. Cette dualité de signification – de chose, d'intellection – a une contrepartie non-linguistique : la dualité, aporétique, entre la *res nominata* et la *causa* qui fonde le succès de l'imposition de l'universel et qui est visée par l'intellection qu'il engendre : un certain statut définitionnel de chose, qui n'est pas une chose – l'être-homme n'est pas la chose qui a l'être homme – et n'est pas non plus réductible à une chose (commune ou singulière) : cette

cause est, en elle-même infinie (vraie sur tout le possible) et n'est enclose en aucune limite possible de choses. La réductibilité de la *causa in se ipsa infinita* à la *res* (par définition finie) *est ineffective* et, donc, en dernier ressort, la distinction entre les deux modes de significations de l'universl n'est pas non plus absolument réductible. Ce statut, comme nous espérons l'avoir assez montré, correspond de près à ce que Frege appelle « Begriff » : il a l'« insaturation » caractéristique du concept, selon Frege, et il est essentiellement prédicatif (« esse X »), le prédicat étant, selon Abélard, posé « ad denotandum statum ». Par ailleurs, Abélard interdit qu'on entende par « différer par le statut » autre chose que « différer par la définition ». Nous en concluons que le statut est un certain contenu définitionel qui fonde le succès de la prédication de *differentibus numero* d'un même prédicat et qui est visé, « attendu », par l'intellection que le nom universel engendre : la *res* nommée par le terme-sujet doit satisfaire à l'attente que définit pour l'intellection tel statut définitionnel de chose. Problématiquement, ce contenu conceptuel, sans être « nihil », n'est aucune chose. On peut, donc, dire que le statut générique ou spécifique est un concept générique ou spécifique à condition – comme c'est aussi le cas chez Frege – de vider le terme « concept » de toute connotation subjective et psychologique : c'est en ce sens que, chez Abélard, le *status* n'est pas une *conceptio* ou un *conceptus* de *mon* esprit. Le *status* est la contrepartie *non-linguistique* et *non psychologique* (*subjective*) de la *significatio stricte accepta,* c'est-à-dire de la signification proprement intensionnelle.

C'est particulièrement clair dans la gradation que présente le texte de la LNPS, que nous avons déjà examiné, qui en allant du naturel au conventionnel (et du non-linguistique au linguistique) étage sur la même échelle, *status generalis vel specialis,* puis *esse rei,* puis *significatio stricte accepta*[1]. Abélard distingue dans ce

[1] Rappelons ce texte : « Et ainsi ce terme : « Qu'[est-ce] ? », joint à des termes différents, produit des questions différentes, parmi lesquelles il y en a principalement trois : une stricte, selon laquelle on dit ici que le genre est prédiqué « in quid », c'est-à-dire qu'à cette interrogation : « Qu'est-ce ? », on demande ce que c'est relativement à un certain *statut* générique ou spécifique [*de generali vel speciali statu*], c'est-à-dire qu'on demande, par un nom générique ou spécifique ce que quelque chose est. Il y en a une autre qui interroge sur la chose, comme « Etre rieur, qu'est-ce que c'est ? » : ici « Qu'est-ce ? » interroge sur l'être de la chose [*de esse rei*], par quoi cet être diffère de celui de toutes les autres choses. Une troisième concerne la signification [*de significatione*], comme lorqu'on dit : « Qu'est-ce que le genre ? », « Qu'est-ce que l'espèce ? », c'est-à-dire « Que signifie le genre, ce nom, ou l'espèce ? » […] » Cf. LNPS, éd. Geyer, p. 537[39]- p. 538[8] : « Et ita hoc nomen 'quid' diversis adiunctum diversas habet quaestiones facere, inter quas istae sunt praecipue tres : Una scilicet stricta, secundum quam hic accipitur genus praedicari in quid, idest ad istam interrogationem : quid est, idest 'quid' quaerit *de generali vel speciali statu*, idest quaerit, ut ostendatur, quid sit aliquid per generale vel speciale nomen. Alia est, quae quaerit de re, ut ista : quid est risibile,

texte trois cas fondamentaux : la question « quid est ? » peut porter soit sur une statut générique ou spécifique, lorsque le nom est lui-même générique ou spécifique, soit sur l' *esse rei,* c'est-à-dire sur ce qui distingue définitionnellement[1] la chose de toute autre, lorsque le nom lui-même sans être de seconde imposition n'est pas générique ou spécifique, soit sur la *significatio* lorsque le terme est de seconde imposition comme « genre » ou « espèce ». On a ainsi sur la même ligne : *status/esse rei/significatio,* et cette ligne va du naturel - du statut définitionel de la chose par genre et différence - au conventionnel (la signification linguistique des termes de seconde imposition, i.e. des noms (« genre ») imposés à des noms (« animal »)), en passant par l'être d'un propre qui sans être définissable par genre et différences, reste descriptible dans ce qui le différencie de l'être des autres propriétés. Ce qui résulte de ce texte – comme de beaucoup d'autres – c'est que le *status* est sur la ligne de la *significatio stricte accepta,* de la signification intensionnelle, à cette différence près que, dans le cas du statut générique ou spécifique, force nous est de reconnaître que cette intension, ce concept est fondé non seulement linguistiquement mais « in natura », hors du langage, et cela, même si nous savons que cette « nature » n'est accessible qu'à la *ratio* et n'a pas de « subsistance » indépendante, comme nous l'avons vu, de l'acte de la *ratio* qui la vise. Donc, le statut est un concept, une intension, une propriété définissante conçue comme objective (étant « ex operatione naturae ») et, donc, comme irréductible à une convention linguistique. Le caractère intensionnel du statut est encore plus explicite dans le texte qu'Abélard consacre dans la LNPS à la définition de la différence donnée par Porphyre et Boèce : « La différence est ce par quoi l'espèce abonde sur le genre », Porphyre ajoutant que « le genre n'est aucune des différences constitutives de l'espèce ». Ces deux propositions soulèvent, dit Abélard, une « gravissima quaestio » : « Comment cela peut-il être vrai ? »

> En effet, si nous disons que l'espèce abonde sur le genre en différences, il convient que le genre ne les ait pas. Et ainsi les différences ne sont pas dans le genre. Et si elles n'y sont pas, comme il est clair qu'elles ne sont pas ailleurs, alors elles ne sont pas du tout. Donc, puisque l'espèce est façonnée à

---

idest 'quid' quaerit *de esse rei*, per quod esse differt a ceteris rebus. Tertia est *de significatione*, ut cum dicitur : quid est genus, quid species, idest quid significet genus, hoc nome, vel species […]. »

[1] Mais il s'agit plutôt ici d'une *descriptio,* la définition devant être réservée à ce qui est définissable par genre et différences, ce qui n'est pas le cas d'un propre (l'exemple donné ici par Abélard).

> partir de différences qui n'existent pas, on se convaint que quelque chose est constituée à partir de rien, ce qui ne peut pas être. De là, est faux ce dont résulte [cette impossibilité]. Mais si cela est faux, nous semblons encourir un autre inconvénient : deux contraires sont dans le même sujet. En effet, si l'espèce n'abonde pas sur le genre en différences, il convient que le genre ait les différences comme les a l'espèce, de sorte que de même qu' « homme » exige « rationnel » et que l'homme ne peut être sans la rationalité, l'animal ne puisse pas l'être non plus. Donc, si l'animal ne peut être sans la rationalité, il convient que deux contraires soient dans le même sujet[1].

La solution est double : *de voce* et *de re. De voce,* la solution repose sur une distinction entre la *res nominata* et la *sententia nominis*. La chose nommée par « animal » n'est jamais sans les différences qui constituent l'espèce à laquelle elle appartient : la chose nommée par « animal » est ou douée de raison ou privée de raison mais il est faux que la *res nominata* par le nom générique « animal » « n'ait aucune des différences [constitutives de l'espèce]». Il est impossible qu' « animal » nomme une chose qui ne soit ni douée de raison ni privée de raison. Mais le nom générique « animal » dans sa *sententia* ne « dénote », ne fait connaître ni la *rationalitas* ni l'*irrationalitas,* mais seulement « *substantia animata sensibilis* ». En ce sens, il est vrai que la *sententia* du *nomen generale* n'a, c'est-à-dire ne dénote, aucune des différences constitutives du genre. Le sens du nom générique « animal » ni n'exige ni n'exclut la *rationalitas* et l'*irrationalitas,* comme le sens du nom spécial « homme » exige la *rationalitas* et exclut *l'irrationalitas*. Donc, bien que la catégorique « omnis animal est rationale vel irrationale » soit vraie - ce qui ne concerne que les *res* nommées par « animal » -, les hypothétiques « si est animal, est rationale » ou « si est animal, est irrationale » sont toutes deux fausses, de même que l'hypothétique « si est animal, est rationale vel irrationale ». Que l'extension actuelle de « animal » soit exhaustivement divisée par ces deux différences est une question catégorique : c'est un fait, mais la *sententia* du nom

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 561^{35}- p. 562^{9} : « Si enim dicamus, quod species abundat in differentiis a genere, oportet genus differentias non habere. Et ita differentiae non sunt in genere. Quodsi ibi non sunt, cum constet eas alibi non esse, nullo modo sunt. Cum igitur species ex his quae non sunt, conficitur, aliquid ex nihilo constituitur convincitur, quod non potest esse. Unde et illud falsum est, ex quo illud sequitur. Sed si hoc falsum est, videmur aliud inconveniens incurrere, scilicet quod sint duo contraria in eodem. Si enim species non abundat a genere in differentiis, oportet ipsum genus differentias habere, sicuti et species, ut scilicet sicut homo exigit rationale nec potest esse sine rationalitate, ita nec animal. Sic igitur si animal non potest esse sine rationalitate, oportet contraria esse in eodem. »

générique « animal » n'exige aucune de ces deux différences : « genus nihil horum est ». On évite ainsi les deux inconvénients susmentionnés : d'une part, les différences ne sont pas « rien » puisqu'il n'y a aucune *res* nommée par « animal » qui ne possède ou l'une ou l'autre. Mais, d'autre part, bien qu'on pose que toute chose nommée par le genre a la rationalité ou l'irrationalité, on ne pose pas que le genre lui-même – c'est-à-dire la *sententia* du nom générique – ait les deux différences : cette *sententia* est simplement muette sur elles et, sans les exiger, ne les exclut pas. Donc, la *res* nommée par le nom générique a les différences constitutives de l'espèce à laquelle cette *res* appartient sous le genre et la *sententia* du nom générique, sans les exclure, n'a aucune des différences constitutives des espèces établies sous elle. Pour résoudre la *gravissima quaestio,* il faut distinguer entre la *res* nommée par le nom générique et la *sententia* du nom générique (c'est-à-dire les deux modes de signifier de l'universel) :

> Solution de la première argumentation : lorsque nous disons que l'espèce abonde en différence sur le genre, par ces noms « genre » ou « différence » nous pouvons parler de noms, comme il a été dit plus haut. S'il s'agit de noms, l'argumentation doit être ainsi déterminée : Si le vocable spécifique abonde sur le vocable générique en différences, c'est-à-dire si l'espèce tient dans son sens [*in sententia sua*] des différences que le genre [ne tient pas dans son sens], alors les différences ne sont pas dans le genre. S'il dit : « [les différences] ne sont pas dans le genre », c'est-à-dire « ne sont pas dans la chose du genre [*in re generis*] », il a menti, parce que l'antécédent est vrai, et le conséquent est faux. Mais s'il dit : [les différences] ne sont pas dénotées par le vocable générique, la conséquence est correcte[1].

Donc, selon que le sujet est la *res nominis* ou la *sententia nominis,* la conséquence qui infère de « le vocable spécial abonde en différences sur le vocable générique », le conséquent « les différences [constitutives de l'espèce] ne sont pas dans le genre », est vraie ou fausse : fausse, si on dit que la *res generis* ne les a pas – il est de fait qu'aucun animal n'existe qui ne soit Socrate ou Brunellus, et ainsi ne soit doué de raison ou privé de raison ; vraie

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 562^{17-26} : « Solutio primae argumentationis : Cum dicimus speciem a genere in differentiis abundare, per haec nomina genus et species possumus agere de nomnibus, ut supra dictum. Si de nominibus agatur, sic determinanda est argumentatio : si speciale vocabulum abundat a generali in differentiis, idest si species tenet in sententia sua diffrentias et genus non, tunc diffrentiae non sunt in genere. Si dicit : non sunt in genere, idest in re generis, mentitur, quia verum est antecedens et falsum est consequens. Sed si dicit : non sunt in genere, idest non denotantur par generale vocabulum, sequitur. »

si on dit que la *sententia generis* ne les contient pas et qu'ainsi le sens du nom générique n'exige pas de la chose dénotée qu'elle soit intelligée comme douée de raison ou privée de raison, mais qu'elle le soit seulement comme « subtance animée sensible ». Lorsque j'entends le nom « animal », mon intellection exige une *substance animée sensible* et rien d'autre. Voici ce que donne la lecture *de voce.* Mais, il y en a une autre, cette fois *de re :*

> Voilà comment l'argumentation en question est annihilée, s'il s'agit de mots ; en revanche, s'il s'agit de choses, on l'annihile ainsi : Si le statut spécifique abonde sur le statut générique en différences, c'est-à-dire si le statut spécifique les possède comme constitutives de lui-même, là où le statut générique ne les a pas [comme constitutives de lui-même], alors les différences ne sont pas dans le genre. S'il dit : « Ne sont pas dans le genre », c'est-à-dire « ne sont pas en quelque chose du genre », c'est faux. Mais s'il dit : « Elles ne sont pas dans dans le genre », c'est-à-dire « la chose du genre ne les possède pas comme constitutives de lui-même », alors c'est vrai. Et s'il en est ainsi, alors « ne sont pas dans le genre » ne suit pas, parce que l'antécédent est vrai, et le conséquent, faux[1].

La transposition *de re* de l'argumentation *de voce* consiste, donc, à substituer à la distinction entre la *res nominata* par le vocable générique et la *sententia* de ce même vocable, une distinction entre la *res generis* et le *status generalis.* C'est un fait qu'il n'y a aucune chose dont « esse animal » soit vrai et qui n'ait les différences constitutives de telle espèce rangée sous le genre, mais lorsque la *res* est visée dans l' « esse animal », elle est visée seulement comme « substantia animata sensibilis ». Même si, de fait, aucune chose ayant le statut « animal » n'est seulement une substance animée sensible, le statut ni n'exige ni n'exlut les différences spécifiques que la *res generis* se trouve par ailleurs posséder : « […] neutrum ex natura animal exigat ». C'est ainsi qu'Abélard comprend le propos de Boèce, qui pose que le genre contient en puissance toutes les différences spécifiques et n'en contient en acte aucune. Pour Abélard, cela suppose une distinction entre *res generis* - l'objet appartenant à la contenance du prédicat universel

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 562^{27-36} : « Ecce quomodo argumentatio adnihiletur, si de vocabulis agatur ; si vero de rebus, sic adnihilatur : Si specialis status a generali abundat in differentiis, idest si specialis status habet eas constitutivas sui, ita quod generalis non habeat, tunc differentiae non sunt in genere, non sequitur. Si dicit : non sunt in genere, idest in aliqua re generis, falsum est. Sed si dicit : non sunt in genere, idest re generis non habet eas ut sui constitutivas, tunc est verum. Et si hoc est, tunc 'non sunt in genere' non sequitur, quia verum est antecedens et falsum est consequens. »

« animal » - et le *status generalis*. Ce n'est pas la chose du genre - la *res generis* - qui contient en puissance les différences spécifiques contraires, mais le statut générique : « De rebus vero ita : generalis status continet differentias potestate, idest nulli illarum ex statu generali repugnat, idest utrique consentit, actu vero nullam, quasi dicat : generalis status nulla exigit[1]. » Dans le texte de Boèce, on a seulement une distinction entre le genre considéré « per se » et le genre en tant que divisé par les espèces :

> Ita igitur genus et habet has differentias et non habet, non habet quidem actu, sed habet potestate. Si enim ipsum per se animal considereteur, differentias non habebit, si autem ad species reducatur, habere potest, sed distributim atque ut eius speciebus separatim nihil possit evenire contrarium [2].
>
> [« Ainsi, donc, le genre a et n'a pas les différences : certes, il ne les a pas en acte, mais il les a en puissance. En effet, si l'animal est considéré par soi, il n'aura pas les différences ; si, en revanche, on le réduit à l'espèce, il peut les avoir, mais distributivement et de telle sorte qu'aucun contraire ne puisse advenir à chacune de ses espèces prise à part. »]

La distinction entre la *res generis* et le *status generale* n'est pas réfléchie du tout - théorie du sujet unique oblige - et cette distinction, de fait, est construite par Abélard sur le modèle d'une distinction entre la *chose* qui appartient à l'*extension* du nom universel « animal » et qui, de fait, ni ne peut manquer de différences spécifiques ni ne peut avoir des différences contraires entre elles et le contenu *intensionnel* visée par l'intellection engendrée par le nom générique – la *sententia* – qui ni n'exclut ni n'exige aucune différence spécifique mais demande seulement une « substantia animata sensibilis ». Ce qu'ajoute Abélard, c'est que dans le cas des prédicats définitionnels (génériques et spécifiques) cette distinction à une contrepartie *in re* - et non seulement *in voce* -, c'est-à-dire a une contrepartie hors du langage : la distinction *de re* entre le *status generalis* et la *res generis*. La distinction entre *res* et *status* est la contrepartie non-linguistique de la distinction entre la *res nominata* et la *sententia nominis*. Cette distinction peut ainsi avoir une contrepartie « réelle », fondée *in natura* et non seulement *in voce*. On comprend qu'ici (comme, en fait, ailleurs) le

[1] « Quant aux choses, cela s'entend ainsi : le statut générique contient les différences en puissance, c'est-à-dire de par son statut générique il ne répugne à aucune d'entre elle, c'est-à-dire consent à l'une et à l'autre, mais il n'en contient en acte aucune, comme s'il disait : le statut générique n'exige aucune des deux. » LNPS, éd. Geyer, p. 563^{29-32}.
[2] Boèce, *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. shepps-Brandt, p. 264^{16-21}.

« nominalisme » d'Abélard n'est pas très profond ni très essentiel. Par ailleurs, à l'arrière plan de toute cette argumentation, il y a toute une série d'hypothétiques qui la fonde : « Si est animal, est rationale vel irrationale » est une hypothétique *sine constantis* fausse, bien que l'argument nécessaire correspondant soit vrai ; l'hypothétique contraire - « si est animal, non est rationale vel irrationale » - est également fausse ; de là les subalternes sont vraies (« non si est animal, est rationale vel irrationale » et « non si est animal, non est rationale vel irrationale »). Ce que signifient toutes ces hypothétiques, c'est que le statut « être animal » ni n'exige ni n'exclut la rationalité ou l'irrationalité, et cela alors même que *ex actu rei* il est impossible que la *res animalis* ne soit l'un ou l'autre. Le statut « esse animal » ni n'exige (« si est A, est B ») ni n'exclut (« si est A, non est B ») conceptuellement – dans sa *sententia* – les caractères constitutifs de tous les statuts spécifiques qui lui sont subordonnés dans l'arbre de Porphyre : maintenant si l'hypothétique « sine constantiis » « si est animal, est rationale vel irrationale » était vraie, nous pourrions supprimer la distinction entre hypothétique nécessaire et argument nécessaire (« est animal : ergo est rationale vel irrationale » est vrai) et nous pourrions supprimer la distance entre la *res generis* et le *status generale,* c'est-à-dire supprimer la distance entre la prise en compte extensionnelle de l'universel « animal » et le contenu intensionnel – la *sententia* – « dénoté » par ce même nom. Nous soutenons que pour supprimer cette distance, c'est-à-dire transformer un argument nécessaire (« est A : ergo est B ») ou une hypothétique vraie *cum constantis* (« si est A, est B, cum sit C ») en hypothétique absolument nécessaire (« sine constantiis »), il faut poser soit une intellection infinie - du côté de ma connaissance -, soit - du côté de son objet - ce que nous appelons aujourd'hui un ensemble universel, c'est-à-dire la collection d'individus rigoureusement complémentaire à celle nécessairement vide de « impossible » - une *res una sive multiplex* vraiment universelle. On comprend bien qu'il y aurait une certaine absurdité à refuser l'existence de l'ensemble de tous les hommes ou de l'ensemble de toutes les substances pour accepter, en l'utilisant en logique, l'existence de l'ensemble absolument universel de toutes choses. De là, la différence entre *status* et *res* n'est pas seulement « vocale » mais structurelle : elle est enracinée, du moins pour notre connaissance, dans l'objectivité. C'est ainsi qu'à la réduction à l'identité du sujet de l'universalité et du sujet de la singularité proposée comme solution définitive de l'aporie du sujet des concepts par Boèce, succède, problématiquement mais

irréductiblement, chez Abélard, la distinction, qualitative, non numérique, entre *res* et *status* : entre objet extensionnel et intension - « être X », le statut définitionnel de l'objet. Dans le cas des définitions fondant objectivement la prédication essentielle, la distinction entre objet extensionnel et intension (« *sententia nominis »*) est enracinée dans l'objectivité. Poser, dans ce cas, le caractère seulement linguistique de cette distinction implique soit de supprimer l'extension infinie en termes d'individus du domaine du possible soit de poser l'existence, dans la théorie logique étudiée, d'une ensemble vraiment universel, soit la collection d'individus complémentaire à celle, vide, de « impossible ». De là, dans le cas des universaux définitionnels fondant la séparation entre prédication essentielle et prédication accidentelle, la distinction entre *res nominis* et *sententia nominis* – entre signification extensionnelle et signification intensionnelle – a une contrepartie *in re* : la distinction entre *res personaliter sive numero discreta* et *status generalis vel specialis* – entre objet (extensionnel) : « res quae est X » et concept (statut définitionnel d'objet) : « esse X ». Pour notre connaissance, c'est-à-dire en l'absence d'une intellection infinie ou d'une définition non-contradictoire d'un ensemble universel, la distinction entre extension et intension, entre objet et concept est, itérativement, irréductible, et, en ce sens, objective. Mettre en place cette distinction, nous espérons l'avoir montré, impliquait une critique radicale de la théorie abstractionniste du sujet unique, une théorie dont le caractère distinctif est plus l'empirisme que le réalisme.

Nous savons que cette théorie est extrapolée dans le Livre V du *De consolatione philosophiae* pour résoudre tout aussi définitivement l'aporie des rapports entre le libre arbitre de l'agent moral et le déterminisme induit par l'hypothèse d'un ordre rationnel et providentiel – bref, pour résoudre les rapports entre déterminisme et liberté. Faut-il nous étonner de voir Abélard substituer à la clause de réductibilité à l'identité du sujet contingent de la *ratio humana* et du sujet nécessaire de l' *intelligentia divina,* une distinction, là encore qualitative et aporétique, entre la *res quae evenit* et le *dictum propositionis ?* C'est ce dernier aspect de la pensée d'Abélard, dans son rapport critique à celle de Boèce, qu'il nous reste à étudier.

V

L'aporie de l'éthique

. *L'aporie selon Boèce.*

Le *De consolatione Philosophiae* s'achève sur la présentation et la résolution de ce qu'on peut appeler l'aporie du sujet de l'éthique : d'un côté, rien ne peut arriver sans cause et il n'y a, en ce sens, rien qui soit absolument contingent et imprévisible, de l'autre, certains actes dépendent entièrement et seulement de mon libre choix :

> Mais dans cette série de causes solidaires les unes des autres, y a-t-il place encore pour une liberté de notre arbitre ou cet enchaînement fatal contraint-il aussi les mouvements de l'esprit humain[1] ?

Aporie, donc, des rapports entre le libre arbitre d'un agent moral et un déterminisme qui pose avec Aristote que le hasard n'est que la rencontre inattendue (pour notre connaissance) de séries causales différentes ; ainsi pour la découverte inopinée d'un trésor enfoui : ni celui qui a caché le trésor n'a eu l'intention qu'il soit découvert ni celui qui cultive son champ n'a eu l'intention, ce faisant, de découvrir un trésor, mais celui-ci n'aurait pas été découvert si, à la fois, le premier ne l'avait pas enfoui dans l'intention de le cacher et le second n'avait pas labouré son champ dans l'intention de le cultiver[2]. Nous appelons hasard non pas ce qui est sans cause assignable mais ce qui ne résulte pas de notre prévision et de notre intention. Il semble en résulter que, si pour *notre* connaissance il peut y avoir hasard, c'est ce qui est impossible pour une

[1] *De consolatione philosophiae,* V, 2, éd. Stewart/Rand, p. 390[2-5] : « Sed in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit ? »

[2] *De consolatione philosophiae,* V, 1, éd. Stewart/Rand, p. 386-388. Abélard reprend cette définition du hasard comme concours inopiné de plusieurs séries causales différentes.

intelligence omnisciente : autrement dit, il n'y a pas de hasard absolu – le hasard n'est que la rencontre fortuite entre des séries causales différentes. Mais si rien n'arrive qui n'y soit contraint par une cause antécédente, si tout est soumis à cette *fatalis catena* qui lie de manière nécessaire chaque événement à sa cause, y a-t-il « nostri arbitrii libertas » ? Or, il doit y avoir *réellement* liberté de l'arbitre, car, si nous le nions, ce qui établit notre existence comme agent moral serait sans fondement réel : « C'est pourquoi en ceux chez qui se trouve la raison, se trouve aussi la liberté de vouloir et de ne pas vouloir »[1]. Telle est donc l'aporie. Boèce la prolonge en opposant, classiquement, providence et liberté d'arbitre.

Pour une intelligence omnisciente, il n'y a aucune événement qui soit incertain et imprévisible, mais, d'un autre côté, que certains évènements relèvent de ma libre décision paraît bien impliquer que ces évènements se produisent sans qu'il soit nécessaire et donc certain qu'ils se produisent : « C'est pourquoi si quelque chose est ainsi futur qu'il n'est ni certain ni nécessaire qu'il advienne, qui pourra savoir à l'avance que cela adviendra[2] ? » L'aporie fonctionne aussi en sens inverse : qu'une intelligence omnisciente sache à l'avance tout ce qui se produira semble vider ma libre décision de tout enjeu réel puisque ce qui résulte de mon choix est déjà fixé et connu au regard de cette intelligence et, donc, antérieurement à mon choix. Donc aporie :

> Car si Dieu pense que se produiront inévitablement des évènements dont il est également possible qu'ils ne produisent pas, il se trompe : opinion qu'il serait sacrilège non seulement de penser mais aussi d'émettre à voix haute. Si, d'un autre côté, Dieu voit ces évènements futurs comme ils sont, de sorte qu'il les connaisse comme pouvant également se produire et ne pas se produire, qu'est-ce que cette prescience qui n'enferme rien de certain ni rien de stable ? Ou bien a-t-elle un rapport avec ce ridicule oracle de Tirésias : « Tout ce que je dirai, sera ou ne sera pas [3] ? »

Cette aporie, comme Abélard l'a bien vu, structure de manière interne l'aporie du sujet de l'éthique, au sens où l'éthique semble requérir la prévisibilité – au moins en droit – de tout événement *et*

[1] *De consolatione Philosophiae,* V, 2, éd. Stewart/Rand, p. 390^{11-12} : « Quare quibus in ipsis inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas. »

[2] *De consolatione Philosophiae,* V,3, éd. Stewart/Rand, p. 398^{58-60} : « Quare si quid ita futurum est ut eius certus ac necessarius non sit eventus, id eventurum esse praesciri qui poterit ? »

[3] *De consolatione Philosophiae,* éd. Stewart/Rand, V, 3^{67-75} : « Nam si inevitabiliter eventura censet quae etiam non evenire possibile est, fallitur ; quod non sentire modo nefas est, sed etiam voce proferre. At si ita uti sunt, ita ea futura esse decernit, ut aeque vel fieri ea vel non fieri posse cognoscat, quae haec praescientia quae nihil certum nihil stabile comprehendit ? Aut quid hoc refert vaticinio illo ridicula Tiresiae ? « Quicquid dicam, aut erit, aut non. » »

le caractère contingent de certains évènements. En effet, l'éthique exige l'imputabilité des actes de l'agent moral, or il est clair que ce qui est absolument contingent, est absolument imprévisible et que ce qui est absolument imprévisible ne peut être imputé à tort ou à mérite à personne. Donc, le sujet de l'éthique requiert que *rien* ne soit absolument imprévisible et ainsi que rien ne soit absolument contingent : la contingence absolue implique l'imprévisibilité absolue et l'imprévisibilité absolue implique l'irresponsabilité absolue de tout agent moral. La contingence absolue est, donc, incompatible avec la possibilité même de l'éthique. Si nous admettons que l'agent moral a à rendre compte du bien ou du mal qu'il fait, nous devons aussi admettre que les évènements qui résultent de son choix sont prévisibles : or, il est clair que des évènements absolument contingents sont absolument impossibles à prévoir. C'est pourquoi, le sujet de l'éthique – indépendamment d'une considération théologique posant l'existence d'une intelligence omnisciente – requiert que rien de ce qui existe ne soit absolument imprévisible et, donc, absolument contingent[1]. C'est cette hypothèse d'une prévisibilité intégrale du réel qu'actualise l'idée d'une *providentia divina.* Mais il faut bien voir que c'est l'éthique qui exige cette prévisibilité au sens où nul ne peut être tenu comptable de ce qui est absolument accidentel, contingent et donc imprévisible.

Mais c'est l'éthique qui exige aussi que ces mêmes événements ne soient pas soumis à la *fatalis catena* qui enchaîne sans aucune indétermination possible les effets à leurs causes. L'éthique exige qu'il y ait des évènements qui soient *utrumlibet,* c'est-à-dire qui soient tels qu'ils puissent également se produire et ne pas se produire. En effet, comment pourrais-je être tenu pour responsable de ce qui, quoi qu'il en soit de mon choix, se produira ? De là, l'éthique exige que certains évènements aient à égalité de pouvoir se produire ou ne pas se produire et ainsi soient contingents.

Aussi, l'éthique exige-t-elle à la fois que rien de ce qui existe, et en particulier les événements qui résultent de mon arbitre, ne soient absolument imprévisibles et donc contingents et que certains évènements soient tels qu'ils puissent également se produire ou ne pas se produire et soient donc contingents. C'est ce que l'aporie (largement développée par les stoïciens et reprise ici par Boèce) entre providence divine et libre-arbitre humain a de philosophiquement solide : l'imputabilité morale de certains actes

[1] Il est contradictoire non seulement avec la science, mais aussi avec l'éthique de postuler un hasard absolu et « théorique », c'est-à-dire de postuler un indéterminisme théorique (et non seulement de fait et en pratique).

impliquent à la fois la prévisibilité du réel et ainsi que rien ne soit absolument contingent - et c'est cette prévisibilité intégrale qu' « actualise » l'idée de providence -, et que certains événements puissent être évités et, donc, puissent se produire de manière contingente, par ma libre décision. L'éthique requiert ainsi en droit et que tout soit prévisible et que certains événements échappent à toute causalité nécessaire : que tout soit prévisible, parce que nul ne peut être tenu comptable de ce qui ne l'est pas et que certains évènements échappent à toute causalité nécessaire, parce que nul ne peut être tenu comptable de ce qui, étant nécessaire, est impossible à éviter[1]. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que la prévisibilité du réel est une condition aussi nécessaire de l'éthique que le caractère évitable et donc contingent des événements voulus par l'agent moral. Les deux conditions sont des caractères nécessaires de la valeur éthique d'un acte. Cette valeur n'a pas plus de sens dans un univers purement aléatoire et chaotique que dans un univers dont toute forme d'indétermination et de contingence serait exclue. L'idée de providence réalise le principe de la prévisibilité intégrale et foncière du réel : dans l'hypothèse d'une intelligence omnisciente, c'est-à-dire radicalement exempte d'erreur, il est inconcevable que puisse exister un événement résistant à sa prévision – tout est prévisible et, pour une intelligence exempte d'erreur, tout est prévu en acte. L'éthique présuppose cette prévisibilité du réel au sens où l'imputation morale des actes est dénuée de sens dans un univers où l'on pose que le réel est foncièrement impossible à anticiper. De là, la question des rapports entre providence divine et libre arbitre humain a d'abord une signification éthique et, dans le *De consolatione Philosophiae*, aucune allusion n'est faite à la dogmatique chrétienne : tout se passe comme si Boèce voulait s'en tenir strictement au terrain philosophique de la *vetus querela* telle qu'on la trouve formulée par les stoïciens et leurs adversaires. La dame Philosophie s'adresse ainsi à Boèce :

> Ceci est la vieille querelle sur la providence, débattue avec véhémence par Cicéron lorsqu'il répartit les formes de divination et très longuement et abondamment étudiée par toi-même, mais aucun d'entre vous ne l'a jusqu'à présent exposée avec suffisamment de soin et de rigueur[2].

[1] Abélard traduit toujours « necessario simpliciter » par « inevitabiliter ».

[2] *De consolatione Philosophiae,* V, 3, éd. Stewart/Rand, p. 404[1-6] : « Tum illa : « Vetus », inquit, « haec est de providentia querela Marcoque Tullio, cum divinationem distribuit, vehementer agitata tibique ipsi res diu prorsus multumque quaesita, sed haud quaquam ab ullo vestrum hactenus satis diligenter ac firmiter expedita. »

Lorsque la Philosophie dit à Boèce qu'il a longuement et abondamment étudié cette question, Boèce fait sans doute référence au second commentaire sur le *Peri ermeneias* où déjà la question des futurs contingents était réinterprétée dans le cadre des rapports entre libre arbitre humain et providence divine[1]. Mais c'est bien dans le *De consolatione Philosophiae* que Boèce va montrer comment cette *vetus querela* peut être définitivement dénouée[2].

> Quelle cause discordante brise les liens entre les choses ? Quel Dieu pourra trancher la guerre entre deux vérités, telles que, chacune se tenant à part, elles refusent de s'accorder l'une à l'autre [3] ?

Pour Boèce, les stoïciens sont les auteurs de la doctrine qui pose que la contingence n'est pas dans la nature des choses mais seulement dans notre connaissance et que « tout se produit par le destin » : cette doctrine contredit la thèse des *Peripatetici* qui attribue à la contingence un fondement dans la nature des choses.

> Peripatetici autem non in nobis hoc, sed in ipsa natura posuerunt, ut quaedam ita possibilia essent fieri, ut essent possibilia non fieri, ut, hunc calamum frangi quidem possibile est, et etiam non frangi, et hoc non ad nostram possibilitatem referunt, sed ad ipsius rei naturam. Cui sententiae contraria est illa quae dicit omnia fato fieri, cujus Stoïci auctores sunt.
>
> (Notre traduction : « En revanche les Peripatéticiens ont posé cela non pas en nous, mais dans la nature elle-même, de sorte que certaines choses ont la possibilité de se produire comme elles ont la possibilité de ne pas se produire : par exemple, ce roseau peut être brisé ou ne pas être brisé et cela, ils ne le rapportent pas à ce qui nous est possible mais à la nature même de la chose. A cette doctrine s'oppose celle qui dit que tout se produit par le destin, doctrine dont les stoïciens sont les auteurs»)[4].

L'aporie en sort renforcée. Nous ne pouvons pas nous sortir de cette impasse, pose Boèce, en soutenant que la contingence n'a pas de fondement objectif, dans la nature même des choses, mais seulement relativement à notre ignorance, et particulièrement à notre ignorance du futur. Aristote soutient que la contingence est objective et doit être rapportée *ad ipsius rei naturam* et non seulement *ad nostram possibilitatem.* En effet, si la contingence

---

[1] *Second commentaire sur le Peri Ermeneias,* P.L. t. 64, col. 506D-507D.

[2] La solution proposée par Boèce dans le *De consolatione Philosophiae* (l'extrapolation de la théorie du sujet unique) est absente de son commentaire sur le *Peri ermeneias.*

[3] *De consolatione Philosophiae,* V, 3, éd. Stewart/Rand, p. 402^{1-5} : « Quaenam discors foedera rerum/ causa resolvit ? Quis tanta deus/ veris statuit bella duobus, /ut quae carptim singula constent/eadem nolint mixta iugari ? »

[4] Boèce, *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* PL. t. 64, col. 493B-C.

n'a pas de réalité objective, et que « tout est fixé par le destin », la prétention des *Stoici* a « liberum voluntatis libertatem custodire » semble vaine. La liberté d'arbitre doit pouvoir s'enraciner dans une contingence objective et « naturelle ». Donc, il n'est pas question de référer la contingence à notre ignorance et ainsi de la vider de tout fondement dans la nature des choses. C'est la position aristotélicienne qu'il faut maintenir dans la solution.

. *La solution selon Boèce.*

Comme nous l'avons montré dans le chapitre II, la solution proposée par Boèce à cette aporie consiste à extrapoler de la solution apportée dans le second commentaire sur l'*Isagogê* à l'aporie de l'universel[1]. Boèce établit une échelle des puissances cognitives qui échelonne hiérarchiquement *sensus, imaginatio, ratio, intelligentia.* La hiérarchie de ces puissances correspond à une hiérarchie dans la perfection des êtres qui les possèdent.

[1] On peut nous opposer que cette extrapolation de la théorie du sujet unique n'est pas essentielle dans la solution boécienne à l'aporie des rapports entre libre-arbitre et providence. C'est la thèse récemment soutenue par J. Marenbon dans le chapitre qu'il consacre au *De consolatione Philosophiae* dans le *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin,* Paris, 2005 : « Les détails de ce système ne sont pas peut-être très importants, puisque la *Philosophie* n'aura pas l'occasion de les utiliser dans l'exposé qui suit […] » (p. 30). Mais c'est bien l'idée d'une identité dans l'objet et d'une diversité uniquement dans les modes de sa considération qui constitue la solution : il s'agit de montrer que le sujet est le même bien que les modalités de sa considération (« necessario »/« contingenter ») soient opposées. Si on supprime la théorie du sujet unique, on supprime la solution de l'aporie : cette théorie a un rôle *structurel* dans l'exposé même de la solution du problème. Maintenant, de même que la première théorie du sujet unique obtient le sujet unique par une extrapolation aux substances secondes de la théorie abstractioniste des idéalités mathématiques, la deuxième théorie du sujet unique obtient l'identité par une extrapolation aux rapports entre évènement contingent et connaissance providentielle de cet évènement de la distinction mise en place dans le second commentaire sur le *Peri ermeneias* entre *necessitas simplex* et *necessitas conditionalis.* Mais ces deux extrapolations n'ont qu'un but : montrer que le sujet est *idem* et que l'opposition est seulement « psychologique » et non « réelle » ou « objective ». Il nous semble donc difficile de soutenir que la théorie posant un sujet unique pour des modes de considération opposés entre eux soit secondaire. Elle est, au contraire, le but de toute l'argumentation, la première théorie du sujet unique s'appuyant sur le modèle abtractionniste fourni par Alexandre d'Aphrodise et la seconde théorie du sujet unique s'appuyant sur la distinction entre *necessitas conditionalis* et *necessitas simplex* établie par Boèce dans son second commentaire sur le *Peri ermeneias.* On comprend, en effet, que si on supprime l'identité du sujet nécessaire de l'*intelligentia* et du sujet contingent de la *ratio,* il n'y a plus de solution à l'aporie de l'éthique, exactement de la même manière que si on supprime l'identité entre le sujet singulier du *sensus* et le sujet universel de la *ratio,* il n'y a plus de solution à l'aporie de l'universel. Comme le souligne J. Marenbon, la première théorie du sujet unique fournit un modèle *analogique* pour la seconde théorie, mais ce modèle est absolument essentiel et structure toute l'argumentation de la Prose V du *De consolatione Philosophiae :* c'est l'idée même d'abstraction qui explique que ce qui est considéré (universel, nécessaire) autrement qu'il n'est en soi (singulier, contingent) peut ne pas être, selon ce mode de considération, l'objet d'une connaissance *fausse* et *vaine*. C'est l'idée d'abstraction qui permet d'expliquer que tout mode de considération qui diffère du mode d'être de l'objet *in re* n'est pas nécessairement faux et trompeur. Cette idée est donc centrale dans les deux théories du sujet unique et la seconde théorie du sujet unique est impossible à comprendre sans le modèle abstractionniste qui structure la première.

Sensation et imagination sont communes à tous les animaux ; la raison sépare les hommes des autres animaux et enfin l'*intelligentia* revient à Dieu seul. Le *second commentaire sur l'Isagogê* avait montré que l'aporie de l'universel pouvait être entièrement dénouée en posant l'identité du sujet singulier et concret (non séparé) du *sensus* et du sujet universel et abstrait (séparé) de la *ratio*. La solution apportée à l'aporie de l'éthique, consiste simplement à extrapoler de cette première identité une identité nouvelle : *idem* est le sujet contingent de la *ratio humana* et le sujet nécessaire de l'*intelligentia divina*. Le principe fondamental de cette double solution (aux deux grandes apories du corpus logique d'Aristote) est le suivant :

> Omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem.
> (Notre traduction : « En effet tout ce qui est objet de connaissance n'est pas saisi selon sa force propre, mais plutôt selon la faculté de ceux qui connaissent »)[1] .

Et plus loin :

> Ne vois-tu donc pas que, dans la connaissance, toutes ces considérations[2] usent de leur faculté propre plutôt que de celles des choses mêmes qui sont connues[3].

Donc, de même que la diversité n'est pas dans le sujet du *sensus* et de la *ratio* mais dans leur faculté propre de considération d'un même sujet, de même la diversité n'est pas dans le sujet de la *ratio humana* et de l'*intelligentia divina* mais dans leur faculté propre de considération d'un même sujet :

> Donc c'est sans tort que nous avons dit ces [évènements] être nécessaires si on les rapporte à la connaissance divine et être entièrement indépendants de tout lien de nécessité s'ils sont considérés par eux-mêmes : de même tout ce qui est accessible à la sensation, si tu le rapportes à la raison, est universel, et si tu l'examines en lui-même, est singulier[4].

De là, l'opposition n'est pas dans l'objet qui est unique, mais dans les modes de considération d'un seul et unique objet. Ainsi, on se souvient que la même ligne vue sous cet angle est concave et vue sous l'angle diamétralement opposé, est convexe : l'opposition

---

[1] *De consolatione Philosophiae,* V, 3, éd. Stewart/Rand, p. $410^{75\text{-}77}$.
[2] Par les quatre facultés.
[3] *De consolatione Philosophiae,* V, 3, éd. Stewart/Rand, p. $412^{115\text{-}117}$: « Videsne igitur ut in cognoscendo cuncta sua potius facultate quam eorum quae cognoscuntur utantur ? »
[4] *De consolatione Philosophiae,* V, 6, éd. Stewart/Rand, p. $430^{134\text{-}139}$: « Haud igitur iniuria diximus haec si ad divinam notitiam referantur necessaria, si per se considerentur necessitatis esse nexibus absoluta ; sicuti omne quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se respicias, singulare. »

n'est pas dans l'objet mais dans les modes de considération d'un même objet. C'est une question de point de vue. Boèce ajoute alors une clause qui permet de supprimer l'opposition en la reconduisant à l'identité :

> In quo illud maxime considerandum est : nam superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit. (« Il faut ici avant tout prendre en considération ce point : en effet, la force supérieure de compréhension embrasse la force inférieure, mais la force inférieure ne peut en aucun cas s'élever à la force supérieure »)[1].

Cette clause est absolument nécessaire si nous voulons pouvoir *reconnaître* l'identité des deux sujets : il faut que la *ratio* non seulement intellige son sujet propre mais aussi celui du *sensus* pour qu'elle puisse reconnaître que les deux sujets sont identiques. Comme la force inférieure (la *ratio humana* dans le cas qui nous occupe) n'a pas la capacité de s'élever à la force supérieure (l'*intelligentia divina*) et cela selon Boèce lui-même, la reconnaissance de l'identité des deux sujets n'est pas accessible à la faculté inférieure, c'est-à-dire, ici, à la raison humaine. C'est le motif pour lequel, nous semble-t-il, Abélard, dans le *Tractatus de Intellectibus,* pose qu'il ne peut y avoir accès à l'*intelligentia* qu'au sens mystique d'un *excessus mentis,* c'est-à-dire d'une sortie de l'esprit hors de son caractère humain et fini : « […] quodammodo in nobis moriente homine, suscitatur Deus ». Cela, Abélard pose que « suivant Aristote, nous ne croyons nullement y parvenir en cette vie »[2]. Aussi la « solution » boécienne à la seconde aporie semble relever d'un registre proprement mystique : reconnaître l'identité des deux sujets suppose d'accéder au mode de considération propre à Dieu, ce que, en dehors d'un hypothétique *excessus mentis,* « nequaquam, iuxta Aristitotelem, in hac vita contingere credimus. » Abélard soutient que « Boetius dicit intelligentiam paucissimorum hominum esse »[3] (« Boèce dit l'intelligence appartenir à un très petit nombre d'hommes »). En fait, Boèce dit que « la raison appartient seulement au genre humain, de même que l'intelligence appartient seulement au genre divin » (« […] ratio vero humani tantum generis est sicut intelligentia sola divini »[4]). Mais, comme Boèce soutient aussi l'identité du sujet de la *ratio humana* et du sujet de l'*intelligentia divina*, reconnaissance qui n'est possible, selon Boèce lui-même

[1] *De consolatione Philosophiae,* V, 3, éd. Stewart/Rand, p. 410[92-94].
[2] *Tractatus de intellectibus,* § 22, éd. P. Morin, p. 40.
[3] *Tractatus de intellectibus,* § 22, éd. P. Morin, p. 40.
[4] *De consolatione Philosophiae,* V, 5, éd. Stewart/Rand, p. 416[17-18].

(«[…] inferiorem vero ad superiorem nullo modo consurgit »), que du point de vue de l'intelligence divine, il faut bien qu'un très petit nombre d'hommes ait accès à l'intelligence divine, et que, parmi ce très petit nombre, se trouve – si solution boécienne il y a – Boèce. Que voit Boèce du haut de la faculté supérieure ?

> Respondebo namque idem futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium, cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus et absolutum videri.
> (Notre traduction : « Je répondrai, en effet, que le même futur, lorsqu'il est rapporté à la connaissance divine, est nécessaire, et, par contre, lorsqu'il est évalué dans sa nature propre, apparaît comme entièrement libre et indépendant »)[1].

Donc, on peut dire, comme pour l'aporie de l'universel, que « les choses étant ainsi formulées, toute question, comme je le pense, est résolue. » L'opposition est seulement « psychologique » - dans les modes de considération d'un même sujet : elle n'est pas dans l'objet lui-même qui est « *idem* ». De là, la hiérarchie des puissances cognitives est comme un échafaudage qu'il est toujours possible de retirer une fois reconnu l'identité de leur sujet commun.

Il est clair que, alors qu'Abélard traite très longuement dans toute son œuvre – de la *Dialectica* à la *Theologia scholarium* – de la question traitée par Boèce dans la dernier livre du *De consolatione Philosophiae*, nulle part la solution boécienne n'est soutenue. Il n'y a aucun texte d'Abélard où celui-ci reprenne la théorie du sujet unique extrapolée comme solution définitive de l'aporie des rapports entre providence et libre arbitre. La solution boécienne n'est nulle part reprise : nulle part Abélard ne soutient que le sujet contingent de la *ratio humana* est identique au sujet nécessaire de l'*intelligentia divina.* Le seul lieu où Abélard cite cette théorie (au livre III, § 108, éd. C.J. Mews, p. 544-545, de la *Theologia scholarium*), c'est pour la commenter dans un cadre conceptuel qui n'est clairement pas celui de Boèce, mais bien celui introduit par Abélard et où l'idée d'une identité entre le sujet de la science divine et l'évènement contingent n'est plus soutenue. Par contre, Abélard substitue à la clause de réductibilité à l'identité posée par Boèce, une distinction – de toute évidence parallèle à celle entre *res* et *status* – entre, cette fois, la *res quae evenit* et qui advient telle qu'elle peut ne pas advenir - le sujet de la contingence, donc -, et le *dictum propositionis* - le sujet d'un savoir intangible et nécessaire, le sujet d'une *scientia*. Autrement dit, de même qu'Abélard substituait au « idem » de la théorie du sujet unique de l'universalité et de la singularité, la distinction qualitative, non

[1] *De consolatione Philosophiae,* V, 6, éd. Stewart/Rand, p. 428[100-103].

numérique, entre la *res* à laquelle le nom universel est imposé et le *status* qui est cause de cette imposition, de même il substitue au « idem » de la théorie du sujet unique de la contingence et de l'omniscience divine, la distinction entre la chose qui advient *contingenter* et le *dictum propositionis* qui est le sujet d'un savoir intangible et nécessaire. Il reste que c'est le lien entre les deux solutions boéciennes – la seconde consistant seulement à sauter un barreau de l'échelle des puissances cognitives – qui permet de comprendre le lien entre les deux distinctions abélardiennes : elles viennent se substituer aux identités boéciennes. Les clauses boéciennes de réductibilité à l'identité des sujets des différentes puissantes cognitives sont ineffectives : la réduction en cascade de tous les sujets à « idem » est verbale. Boèce n'a pas résolu - toute la réfutation des *reales* le prouve - l'aporie de l'universel et la résolution de la seconde aporie relève d'une expérience inaccessible à la raison humaine. Abélard reconduit *dans le sujet* des modes de considération la distinction que Boèce voulait maintenir au seul niveau psychologique des modes de considération d'un même objet. C'est dire que la distinction à faire est objective et ne peut pas être aussi aisément supprimée, les clauses de réduction à l'identité étant ineffectives. Autrement dit, les deux apories sont solides et appartiennent à l'objectivité, en tenant non pas à la seule considération de l'objet mais bien à l'objet lui-même : le « logicisme » de Boèce, posant que sur une base purement logico-sémantique l'aporie du sujet des concepts peut être dénouée et, sur cette base, l'aporie des futurs contingents, n'est plus soutenu – c'est le fait massif qui situe Abélard dans le lieu qui lui est propre au sein de l'*aetas boetiana* finissante.

* *
*

. La réfutation de la solution boécienne par Abélard

Avant d'en venir à la théorie du *dictum,* il y a un premier point à noter : Abélard s'est rendu compte que la solution proposée par Boèce à l'aporie des rapports entre contingence de l'événement libre et nécessité induite par la prévisibilité totale du réel (la providence divine) était largement fictive et aboutissait, en réalité, à ruiner la contingence. Le point de départ du propos de Boèce est, nous venons de le voir, de maintenir – contre les stoïciens – le caractère naturel et objectif de la contingence. Or, Boèce ne s'y

tient pas et soutient une théorie qui revient en fin de compte à vider la contingence de toute objectivité. Pour le comprendre, il faut revenir sur la solution définitive de l'aporie. Comment est-il possible que le même événement, « lorsqu'il est examiné dans sa nature propre, apparaisse absolument libre » et soit, cependant, « nécessaire lorsqu'il est rapporté à la connaissance divine » ? Pour l'aporie de l'universel l'identité des deux sujets était assurée par une extrapolation de la théorie de l'abstraction mathématique aux universaux. Ici, l'identité est rendue possible par une distinction entre deux genres de nécessité. Il y a, d'abord, une « necessitas simplex » qui s'attache à la nature de la chose et qui supprime nécessairement toute forme de contingence. L'exemple donné par Boèce est celui d'une différence substantielle : « necesse est omnes homines esse mortales » - il est de la nature de l'homme d'être mortel. Abélard reprendra cette nécessité simple, en la traduisant par « inevitabiliter » : pour l'homme, la mort n'est pas un événement évitable et relève d'une nécessité naturelle et définitionnelle. Cette nécessité naturelle est incompatible avec la contingence[1]. Mais il y a un deuxième genre de nécessité qui est compatible, lui, avec le caractère accidentel et contingent de tel événement, et en particulier d'un événement résultant de mon libre choix :

> Et en effet, il y a deux nécessités, l'une simple – par exemple : il est nécessaire que tous les hommes soient mortels - et l'autre conditionnelle - par exemple, si tu sais que quelqu'un marche, alors il est nécessaire qu'il marche ; en effet, ce que chacun sait ne peut être autrement qu'il ne le sait être, mais cette condition n'entraîne absolument pas avec elle la nécessité simple. En effet, cette nécessité, ce n'est pas la nature propre de la chose qui la fait mais l'ajout de la condition[2] ; en effet, aucune nécessité ne contraint à avancer celui qui marche de sa propre volonté, bien que, au moment où il marche, il soit nécessaire qu'il avance. Donc, de la même manière, si la providence voit quelque chose comme présent, il est nécessaire que cette chose soit, même s'il n'y a là aucune nécessité attachée à sa nature. Or, Dieu contemple

[1] Même si cette nécessité doit être exprimée par une hypothétique (« si est homo, est animal mortale ») et non par une catégorique universelle (il est faux que la catégorique universelle : « tous les hommes sont mortels » soit nécessairement vraie, puisqu'il y a un cas – celui où plus aucun homme n'existe, un cas possible – où elle est fausse) : « Quod enim necessarium est, deesse non potest ; homo necessario non morietur ; omnibus enim mortuis nullum amplius mori contingeret. » (*Dialectica,* éd. L.M. de Rijk, p.211[14-16]). On notera ainsi que l'exemple choisi par Boèce d'une proposition nécessaire est faux pour Abélard : aucune proposition catégorique n'est nécessairement vraie (s'agissant de ce qui existe dans le temps).

[2] La condition : « si tu sais que… ».

> comme présents ces évènements futurs qui résultent de la liberté d'arbitre. Donc, ces évènements, rapportés au regard divin, sont nécessaires sous la condition de la connaissance divine ; mais, considérés par eux-mêmes, ils ne perdent pas l'absolue liberté de leur nature[1].

De quelle nature est, plus précisément, cette *conditio* ? Pour Boèce « si je sais qu'il marche, il est nécessaire qu'il marche » est vrai parce que « eum tum cum graditur incedere necessarium sit » : au moment présent où il marche, il est impossible qu'il ne marche pas et, donc, il est nécessaire qu'il marche.

La *conditio* en question est une *conditio temporis*. Et c'est bien parce qu'il s'agit d'une condition de temps, que Dieu, qui est éternel et donc éternellement présent à tout, a un savoir nécessaire de tout événement futur, même contingent. Donc, même les événements qui résultent d'une libre décision de ma volonté sont nécessairement connus par Dieu, puisque, pour lui, tout évènement est présent, et qu'au moment où tel évènement se produit, il est nécessaire qu'il se produise : « Donc, se produiront sans aucun doute tous les évènements que Dieu sait à l'avance être futurs, mais certains d'entre eux procèdent du libre arbitre, et ceux-ci, alors qu'ils se produisent, ne perdent pas en existant la nature propre par laquelle il leur était possible, avant qu'ils ne se produisent, de ne pas advenir»[2]. L'événement n'est pas en lui-même nécessaire, mais au moment où il se produit, il ne peut pas ne pas se produire : entendons qu'au moment où quelque chose se produit, en ce même instant, le contraire de ce qui se produit n'est pas possible, mais bien impossible. Et c'est uniquement en ce sens que les évènements résultant de mon libre arbitre sont nécessaires au regard du présent éternel d'une intelligence divine. Ce qu'il fallait démontrer, donc.

Que la *conditio* en question soit bien une *conditio temporis* est confirmé par le *Second commentaire sur le Peri ermeneias* où une

---

[1] Boèce, *De consolatione Philosophiae,* V, 6, éd. Stewart/Rand, p. 428[103]- p. 430[120] (Notre traduction de : « Duae sunt etenim necessitates, simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est ; quod enim quisque novit, id esse aliter ac notum est nequit, sed haec conditio minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit natura sed condicionis adiectio ; nulla enim necesitas cogit incedere voluntatem gradientem, quamvis eum tum cum graditur incedere necessarium sit. Eodem igitur modo, si quid providentia praesens videt, id esse necesse est, tametsi nullam naturae habeat necessitatem. Atqui deus ea futura quae ex arbitrii libertate proveniunt praesentia contuetur. Haec igitur ad intuitum relata divinum necessaria fiunt per condicionem divinae notionis ; per se vero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt. »

[2] *De conolatione Philosophiae,* V, 6, éd. Stewart/rand, p. 430[120-124] : « Fient igitur procul dubio cuncta quae futura deus esse praenoscit, sed eorum quaedam de libero proficiscuntur arbitrio ; quae quamvis eveniant, existendo tamen naturam propriam non amittunt, qua priusquam fierent non evenire potuissent. »

même distinction est faite entre une nécessité simple et naturelle et une *necessitas condicionis* :

> Il y a un autre mode de nécessité qui est tel lorsqu'on le dit avec condition, comme lorsque nous disons qu'il est nécessaire que Socrate soit assis, lorsqu'il est assis, et qu'il est nécessaire qu'il ne soit pas assis lorsqu'il n'est pas assis. Car, puisque, *dans le même temps,* il n'est pas possible qu'il soit assis et qu'il ne soit pas assis, quiconque est assis ne peut pas ne pas être assis, et donc, lorsqu'il est assis, il est nécessaire qu'il soit assis […]. A nouveau, lorsque quelqu'un n'est pas assis, alors, lorsqu'il n'est pas assis, il est nécessaire qu'il ne soit pas assis. En effet, le même ne peut pas et être assis et ne pas être assis et cette nécessité-là peut exister avec condition, de sorte que lorsque quelqu'un est assis, alors, lorsqu'il est assis, il est assis par nécessité et, lorsqu'il n'est pas assis, alors, lorsqu'il n'est pas assis, il n'est pas assis par nécessité. Mais cette nécessité qui est proposée sous condition n'entraîne pas avec elle la nécessité simple[1].

En effet, on ne peut pas dire simplement : « Socrate est assis par nécessité » - « potest enim et non sedere » - mais seulement : « Socrate est assis par nécessité en ce temps où il est assis » et

> […] et *hanc conditionem temporis*, si a propositione dividamus, de tota propositione veritas perit[2].

Abélard soutient que si nous entendons en ce sens la « nécessité de condition », alors nous pouvons inférer d'elle la nécessité simple. La proposition : « lorsque Socrate est assis, il est nécessaire qu'il soit assis » est une proposition dont la structure logique est ambiguë : elle peut être comprise soit comme une catégorique modale avec détermination (A), soit comme une hypothétique temporelle (A') :

A : « Que Socrate soit assis (= sujet) est nécessaire tandis qu'il est assis (= prédicat modal avec détermination) » : catégorique modale *cum determinatione ;*

---

[1] *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* P. L. t. 64, col. 514A-B : « Aliter vero qui cum conditione dicitur talis est, ut cum dicimus, Socratem sedere necesse est, cum sedet, et non sedere necesse est, cum non sedet. Nam cum idem eodem tempore sedere et non sedere non possit, quicumque sedet non potest non sedere, tunc cum sedet, igitur sedere necesse est […]. Rursus quando quis non sedet, tunc cum non sedet, non sedere eum necesse est. Non enim postest idem sedere et non sedere, et potest ita esse cum conditione necessitas, ut cum sedet aliquis, tunc cum sedet, ex necessitate sedeat, et cum non sedet, tunc cum non sedet, ex necessitate non sedeat. Sed ista cum conditione quae proponitur necessitas, non illam simplicem secum trahit. »

[2] « […] et cette condition de temps, si nous la séparons de la proposition, alors périt la vérité de toute la proposition. ». (Col. 514C).

A' : « Au moment où Socrate est assis (= antécédent), il est nécessaire qu'il soit assis (= conséquent) » : hypothétique temporelle.

Il est clair que Boèce entend la *necessitas condicionalis* au sens de A', puisqu'il parle de *conditio temporis :* il s'agit bien d'un hypothétique (*conditio*) temporelle (*conditio temporis*). Mais, de manière constante, Abélard soutient que A' est faux. L'hypothétique temporelle « en ce temps où Socrate est assis, il est nécessaire qu'il soit assis » est fausse parce que sa contradictoire – « en ce temps où Socrate est assis, Socrate peut ne pas être assis » est vraie et qu'assurément deux contradictoires ne peuvent être vraies ensemble. C'est ce qui apparaît dès la *Dialectica :*

> Et il faut noter que les modales déterminées de ce genre ne sont pas seulement reçues dans le sens de catégoriques modales, mais peuvent aussi être exposées dans le sens d'hypothétiques temporelles, comme celles-ci : « Il est nécessaire que Socrate court, tandis qu'il court » ou « il est possible que Socrate court tandis qu'il est assis ». Si, en effet, ce « tandis que » conjoint tout le sens des propositions de cette manière : « Tandis qu'il est vrai que Socrate court, il est vrai qu'il est nécessaire qu'il court » ou « tandis qu'il est vrai que Socrate est assis, il est vrai qu'il est possible qu'il court », ce sont des hypothétiques temporelles. Et, certes, la première est fausse qui a une des deux parties fausse[1], et la seconde, certes, est vraie dont les deux parties sont vraies en ce temps où Socrate est assis[2]. En revanche, si ce « tandis que » est seulement apposé au prédicat, alors ces propositions seront proprement des modales avec détermination et elles le seront vraiment, quand, par exemple, le mode est ainsi déterminé : « Que Socrate court est nécessaire tandis qu'il court » ou « Que Socrate court est possible tandis qu'il est assis ». Ainsi exposées, la première est vraie, et la seconde fausse[3].

[1] L'antécédent est éventuellement vrai (« Socrate court »), mais le conséquent (« donc, il est nécessaire que Socrate court ») est toujours faux : il n'y a aucun temps où l'accident « cursus » appartient *necessario* à Socrate.

[2] Au moment où Socrate est assis, il peut ne pas être assis et donc il peut courir.

[3] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 206[23-37] : « Et notandum est quod huiusmodi determinatae modales non solum in sensu categoricarum modalium accipiuntur, verum etiam in sensu hypotheticarum temporalium possunt exponi, ut istae : '*necesse est Socratem currere dum currit'* vel '*possibile est Socratem currere, dum sedet'*. Si enim illud '*dum*' coiungat totos propositiones sensus hoc modo : '*dum ita est in re quod Socrates currit, ita est in re quod necesse eum currere'* vel '*dum ita est in re quod Socrates sedet, ita est in re quod possibile eum currere'*, temporales sunt hypotheticae ; et prima quidem falsa est quae alteram habet partem falsam, secunda quidem vera quae utramque habet veram in eo tempore quod sedet Socrates. Si vero illud '*dum'* modo praedicato tantum apponatur, tunc proprie modales erunt cum determinationibus et vere, quando scilicet modus determinatur sic : '*Socratem currere est*

L'ambiguïté de la proposition boécienne est donc importante puisque selon qu'on interprète la proposition de la prose V du *De consolatione philosophiae* - « eum tum cum graditur incedere necessarium sit » - comme une catégorique modale avec détermination ou comme une hypothétique temporelle, sa valeur de vérité *change*. L'hypothétique temporelle est fausse, parce que, par application du *modus ponens,* il est possible d'en conclure une catégorique modale *de necessario sine determinatione :* « Au moment où Socrate est assis (= antécédent), Socrate est nécessairement assis (= conséquent) ; or, Socrate est assis ; donc, Socrate est nécessairement assis. » Dans la conclusion la nécessité est *simple* : on dit simplement que la position assise appartient nécessairement à Socrate, ce qui, s'agissant d'un accident, est évidemment faux et, pour Abélard, toujours faux ; ici, on peut inférer de la *necessitas conditionalis* la *necessitas simplex.* Donc, *toutes* les hypothétiques temporelles *de necessario* sont fausses, simplement parce qu'elles impliquent la *necessitas simplex.* Or, c'est ce qui n'est pas le cas des modales *de necessario cum determinatione :* « Que Socrate soit assis (= sujet) est nécessaire tandis qu'il est assis (= prédicat) » n'implique pas que Socrate soit *simpliciter* nécessairement assis, parce que la nécessité simple n'est jamais prédiquée, ce qui était le cas dans le conséquent de l'hypothétique temporelle. Bref, Abélard s'est aperçu que la *conditio temporis* de Boèce, contrairement à ce que celui-ci affirmait, impliquait logiquement la nécessité absolue et simple : dans une hypothétique temporelle, la nécessité simple est prédiquée dans le conséquent et donc, par la règle du *modus ponens,* elle est conclue, sur la base de la vérité de l'hypothétique temporelle. Donc, contrairement à ce qu'affirme Boèce, la *necessitas condicionis* implique la *necessitas simplex,* puisque la vérité de l'hypothétique temporelle *de necessario* engage la vérité de la catégorique « Socrate est nécessairement assis » où la nécessité simple est conclue aussi sûrement que l'exige la règle du *modus ponens.* Dans la théorie proposée par Boèce, il y a un moment du temps où l'événement arrive nécessairement et c'est le moment présent. Or, pour Dieu, tout est présent. Donc, pour Dieu, tout arrive nécessairement. Reste à savoir si la majeure de ce syllogisme est compatible avec la réalité objective de la contingence que veut, par ailleurs, maintenir Boèce contre les stoïciens.

---

necesse, dum currit', vel '*Socratem currere est possibile, dum sedet'.* Sic enim expositis vera est prima et falsa secunda. »

Abélard aboutit à un résultat semblable dans la LI[1] :

> Il semble que toutes [les modales avec détermination] peuvent être exposées selon deux modes. Ainsi, lorsqu'on dit : « il est possible que celui qui est debout soit assis tandis qu'il est debout », il y a un sens qui est celui d'une hypothétique temporelle constituée d'une catégorique simple et d'une catégorique modale, comme si l'on disait « existant ce temps où celui qui est debout est debout, il est vrai qu'il est possible qu'il soit assis » et l'hypothétique temporelle, conjointe à partir de propositions vraies, est vraie. Au contraire, lorsqu'on dit : « Il est nécessaire que cet homme soit debout tandis qu'il est debout », et qu'il s'agit d'une hypothétique temporelle, celle-ci est fausse puisqu'elle a un conséquent faux, à savoir : « il nécessaire qu'il soit debout. ». Et dans ces expositions, « tandis que » (qui est un adverbe temporel) est énoncé uniquement dans sa valeur temporelle.
>
> Mais il y a un autre sens lorsqu'on dit : « Il est possible que celui qui est debout soit assis tandis qu'il est debout », où ce « tandis que » n'est pas seulement posé pour l'existence du temps où il est debout mais plutôt pour la conjonction des accidents à l'endroit du même sujet, comme si l'on disait, « celui qui est debout peut avoir la station assise conjointement avec la station debout qu'il a. » […] C'est pourquoi lorsque nous entendons correctement les modales avec détermination, […] c'est comme si nous disions : « Il est possible qu'arrive ce que dit cette proposition « Il est et n'est pas debout. » », en sorte que ce « tandis que » *a plus valeur de conjonction que valeur temporelle*[2].

La proposition du *De consolatione Philosophiae* est ambiguë *:* Boèce écrit « eum tum cum graditur incedere necesssarium [est] ».

---

[1] Si l'on admet – comme nous le faisons – que le texte publié par Minio-Paluello est la véritable conclusion du commentaire sur le *Peri ermeneias* de la LI.

[2] *Super Peri ermeneias,* § 61, éd. M. Dal Pra, p. 36^{24}- 37^{23} : « Videntur autem omnes duobus modis exponi posse. Ut cum dicitur 'possibile est stantem sedere dum stat', unus sensus est temporalis hypothetice constantis ex simplici cathegorica et modali, ac si diceretur 'existente tempore quo stans stat, verum est quod possibile est eum sedere', et est vera temporalis hypothetica ex veris propositionibus coniuncta. Econtrario, cum dicitur 'necesse est hunc hominem stare dum stat', et temporalis est hypothetica, falsa est cum habeat falsum consequens, quod scilicet est 'necesse est hunc stare'. Et in his quidem expositionibus 'dum' (quod est temporale adverbium) vi temporis tantum acceptum copulat. Alius vero est sensus cum dicitur 'possibile est stantem sedere dum stat', ut illud 'dum' non solum ad existentiam temporis quo stat ponatur, sed magis ad coniunctionem accidentium circa idem subiectum, ac si diceretur 'stantem posse sessionem habere cum statione quam habet'. […]. Cum itaque modales determinatas recte accipimus, […] talis est ac si diceretur 'possibile est contingere ut haec propositio dit « stat et non stat »', ut videlicet illud 'dum' magis vim coniunctionis habeat quam temporis. »

De même, on a dans le commentaire sur le *Peri ermeneias :* « Socratem sedere necesse est, cum sedet. » Abélard remplace le temporel « cum » par une préposition (« dum ») qui peut avoir une signification temporelle (« dans le même temps où ») ou logique (« tandis que »). Dans le deuxième cas, elle a seulement, dit Abélard, une fonction de conjonction : « Socratem sedere necesse est dum sedet » ne dit pas qu'au moment où Socrate est assis, Socrate est nécessairement assis (ce qui est faux) mais que deux propositions contradictoires entre elles - « sedet et non sedet » - ne peuvent être vraies conjointement du même sujet ; c'est-à-dire : ce que dit « Que Socrate soit assis, est nécessaire tandis qu'il est assis » ne signifie rien d'autre que « ce que dit cette proposition : « Socrate est assis et n'est pas assis » est impossible ». Autrement dit, *en aucun temps*, il n'est impossible à Socrate d'être assis (y compris dans le temps où il ne l'est pas), de même qu'en aucun temps il n'est impossible à Socrate de ne pas être assis (y compris au temps où il l'est): donc, quand Socrate est assis, il peut ne pas l'être – si nous nions cela, il faut aussi nier que Socrate soit assis *contingenter :*

> Par exemple, si l'on disait de celui-ci qui est debout « si celui-ci qui est debout peut être assis en tout temps de sa vie, il est possible qu'il soit assis tandis qu'il est debout », c'est vrai non que nous conjoignons les deux [prédicats], à savoir « être assis » et « être debout », mais que nous concédions qu'*existant l'espace de temps où il est debout*, il est possible qu'il soit assis[1].

A tout instant du temps, l'un des deux est possible, mais la catégorique qui conjoint à un sujet tel prédicat et sa négation, elle, est impossible. Autrement dit, la majeure du syllogisme boécien (Il y a un temps - le présent - où l'événement se produit nécessairement : au moment où l'événement se produit, il ne peut pas ne pas se produire) est simplement fausse, un point rarement relevé mais incontestablement soutenu par Abélard, comme on vient de le vérifier[2].

---

[1] *Super Peri ermeneias,* § 73, éd. M. Dal Pra, p. 41^{5-9} : « […] veluti, si dicatur de hoc stante 'si hunc stantem possibile est sedere omni tempore vite sue, possibile est sedere dum stat', non utrumque (scilicet 'sedere' et 'stare') iungamus, sed ut concedamus posse eum sedere existente spatio temporis in quo stat. »

[2] J. Marenbon, en particulier, dans un ouvrage récent et important (*Le temps, l'étérnité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin,* Paris, 2005) ne note pas que pour Abélard l'hypothétique temporelle qui fonde le raisonnement de la Prose V du *De consolatione Philosophiae* est *fausse* (à la fois dans la *Dialectica* et dans la LI) ; or, c'est certainement un point important pour comprendre le sens des innovations d'Abélard ; c'est pourquoi nous insistons sur le fait que pour Abélard toutes les hypothétiques temporelles *de necessario* sont fausses. Une fois qu'il a posé ce principe, la solution boécienne de la prose V ne peut plus tenir et Abélard doit découvrir autre chose. Lorsque J. Marenbon note que « quand […] Abélard va proposer une solution innovatrice au problème, [cette solution] ne tient aucun compte de

Ces propositions boéciennes, on peut donc les interpréter comme des hypothétiques temporelles (A') ou comme des catégoriques modales *cum determinatione* (A). Or, Boèce ne note pas que A' est faux : « en ce temps où il est vrai que Socrate est assis, il est vrai qu'il est nécessairement assis » est faux, bien que A : « Que Socrate soit assis (= sujet) est nécessaire tandis qu'il est assis (= prédicat) » soit vrai :

> Cum dicitur « necesse est hunc stare dum stat », constat modalem veram esse, *non temporalem*. (« Lorsqu'on dit : « il est nécessaire que celui-ci soit debout tandis qu'il est debout », il est clair que la modale est vraie, mais non [l'hypothétique] temporelle. »)[1].

Derrière ce débat, il y a un débat *de fond* : Boèce, par inadvertance, interprète temporellement et, donc, ontologiquement, le principe de contradiction. Abélard voit immédiatement qu'il en résulte la suppression de la réalité ontologique de la contingence. Il est indispensable, si nous voulons la maintenir, de soutenir que l'hypothétique temporelle - « Dum sedet, Socratem non sedere possibile est » - est vraie et que, donc, sa contradictoire (« Dum sedet, Socratem sedere necessarium est ») est fausse. Dans la théorie de Boèce, il y a un moment du temps, où ce qui advient ne

---

l'aspect temporel sur lequel la réponse boécienne se fondait » (*op. cit.,* p. 76), on peut, donc, ajouter que si la solution abélardienne de la question ne tient aucun compte de la solution boécienne, c'est parce que la proposition boécienne « En ce temps où Socrate marche, il est nécessaire qu'il marche » est déclarée en tant qu'hypothétique *temporelle* fausse par Abélard aussi bien dans la *Dialectica* que dans la LI, et fausse parce qu'Abélard admet que dans l'espace de temps où Socrate marche, il peut ne pas marcher. Et nous pouvons ajouter cela en nous appuyant uniquement sur les affirmations textuelles d'Abélard. De là, la conclusion est claire : la deuxième théorie du sujet unique n'est pas moins intenable pour Abélard que la première. On nous objectera : Abélard ne dit pas que la solution boécienne est fausse (mais seulement que toutes les hypothétiques temporelles *de necessario* sont fausses). En fait, Abélard pose que la proposition dont part Boèce est ambiguë : elle peut être interprétée comme une hypothétique temporelle (auquel cas elle est fausse) ou comme une catégorique modale *cum determinatione* : donc, il y a une interprétation possible où la proposition boécienne (« que Socrate marche est nécessaire tandis qu'il marche ») peut être déclarée vraie. De là, la proposition de la Prose V peut être « sauvée », même si bien clairement Abélard ne pouvait pas ne pas voir que l'interprétation purement modale et non temporelle de la proposition boécienne n'est pas celle de Boèce, ce que nous constatons, nous. Et ce que nous sommes en droit d'ajouter c'est que si la *conditio* de la nécessité conditionnelle de Boèce n'est plus une *condicio temporis,* alors la solution boécienne tombe (puisque dans le syllogisme : (A) pour un Dieu éternel tout est présent et (B) tout ce qui est présent, au moment où il arrive, ne peut pas ne pas arriver, donc (C) relativement au présent éternel de la connaissance divine (et non en soi, absolument), tout ce qui arrive arrive nécessairement, la mineure ((B)) est fausse) et si ce syllogisme a une prémisse fausse, alors la théorie du sujet unique de la contingence et de la nécessité ne peut plus être soutenue (et, de fait, Abélard substitue à cette identité des deux sujets, une distinction – qualitative, non *numero* – entre la *res quae evenit contingenter* et le sujet d'une science possible, le *dictum propositionis*). Nous pensons que notre lecture est naturelle et solidement ancrée dans une comparaison *précise* entre les textes de Boèce et ceux d'Abélard. En fait, Abélard ne peut pas soutenir la théorie boécienne parce qu'il admet explicitement des possibilités synchroniques.

[1] *Super Peri ermeneias,* § 73, éd. Minio-Paluello, p. 41^{24-25}.

peut pas ne pas advenir et ce moment est l'instant présent. Mais, bien sûr, comme tout ce qui a existé ou tout ce qui existera, a existé ou existera, parce qu'il a existé ou existera *au présent*, il en résulte que tout *eventus rei* existe, a existé ou existera nécessairement. Il est « frivole » en ce sens de parler d'une contingence dans la nature des choses et non pas seulement relativement à notre ignorance du futur. Boèce, en réalité, retombe sur la position stoïcienne qu'il voulait, justement, réfuter. Un événement contingent est un événement qui se produit tel qu'il peut ne pas se produire ; il est donc faux de soutenir qu'en ce temps où cet événement se produit, le contraire de cet événement est impossible : donc « Dum ita est in re quod Socrates sedet, ita est in re quod possibile est eum currere » est une hypothétique temporelle vraie. Par contre, la catégorique modale qui dit que les propositions « Socrates sedet » et « Socrates non sedet » ne sont pas « compossibles », ne peuvent pas être vraies ensemble, est vraie, en vertu du principe logique de contradiction. Mais on ne peut pas traduire la proposition modale – qui dit que relativement à la possibilité d'une science il est impossible que « Socrate stat et non stat » puisse être vrai – en proposition temporelle et, donc, ontologique (« à l'instant où Socrate est debout, il est nécessaire qu'il le soit ») sans ruiner le principe de la contingence de l'existant. Boèce n'a tout simplement pas vu le problème : il ne distingue tout simplement pas l'interprétation modale et l'interprétation temporelle de la *necessitas condicionis.* Abélard a bien vu que dans l'interprétation temporelle de la *necessitas condicionis,* on peut toujours inférer de celle-ci la *necessitas simplex* par simple application de la règle du *modus ponens* : à l'instant où il est vrai que Socrate est assis, il est vrai qu'il est nécessairement assis ; or, il est vrai que Socrate est assis : donc il est vrai que Socrate est nécessairement assis. La règle du *modus ponens* détache la conclusion des prémisses et dans la conclusion c'est la nécessité simple (sans détermination) qui est prédiquée. Par contre, l'interprétation modale de la même proposition interdit le passage de ce qu'Abélard appelle la *necessitas determinata* – et qui remplace l'ambiguë *necessitas condicionis* – à la *necessitas simplex :*

> Il faut se demander d'où vient que, de même que de « il est possible qu'il soit debout tandis qu'il est debout » on infère « il est possible qu'il soit debout »[1], de même, de « il est nécessaire qu'il soit debout tandis qu'il est debout », on ne puisse pas inférer « il est

[1] Où, donc la *possibilitas determinata* infère la *possibilitas simplex.*

> nécessaire qu'il soit debout »[1]. Cela provient de ce que « nécessaire » est ici de sens impropre. Il porte en lui-même une certaine négation de « possible » : à savoir qu'il est impossible qu'advienne l'opposé de l'énoncé posé en prémisse ; par exemple, quand on dit : « il est nécessaire qu'il soit debout », c'est comme si l'on disait : « celui-ci est debout de telle sorte qu'il ne peut pas ne pas être debout ». Donc, lorsque « tandis qu'il est debout » est subordonné, en tant que détermination, à « nécessaire », la force de la négation interrompt aussi la détermination, de telle sorte qu'elle n'est pas une négation simple, mais une négation déterminée ; c'est comme si l'on disait : « il ne peut pas ne pas être debout tandis qu'il est debout » : de cette négation déterminée[2] ne peut pas être inférée la négation simple[3], qui dit « il ne peut pas ne pas être debout » (par contre « possible » n'enferme dans son sens aucune négation, bien qu'il se résolve en ces termes : « ce qui ne répugne pas à la nature », mais cela revient à dire : « ce que la nature permet ou ce à quoi elle consent »)[4].

Donc, « stare necesse est dum stat » signifie « il ne peut pas ne pas être debout [5] tandis qu'il est debout ». La modalité du nécessaire « coupe » (« intercipit ») la possibilité de ne pas être. Dans le cas qui nous occupe elle « coupe » la possibilité de ne pas être *tandis qu'il est*, d'où il ne suit pas qu'elle interrompe et nie la possibilité simple de ne pas être : « Socrate ne peut ne pas être debout tandis qu'il est debout » n'implique pas *simpliciter* « Socrate ne peut pas ne pas être debout » (c'est-à-dire « Socrate est nécessairement debout »). Donc, ici, avec l'interprétation

[1] Que, donc, la *necessitas determinata* n'implique pas la *necessitas simplex.*

[2] « Qu'il puisse ne pas être debout tandis qu'il est debout : ce tout est faux [non] »

[3] « Qu'il puisse ne pas être debout : ce tout est faux [non] »

[4] *Super Peri ermeneias,* § 78- 79, éd. Minio-Paluello, p. 42^{21}- p. 43^{6} : « Querendum est unde contingat quod, sicut ex 'possibilie est stare dum stat' infertur 'possibile est stare', non ita ex 'necesse est stare dum stat', quando 'necesse' determinatur, inferri potest 'necesse est stare' ; quod inde evenit quod 'necesse' est impoprii sensus. Quandam etiam negationem 'possibilis' in se gerit, quod videlicet non queat contingere oppositum premisse enuntiationis ; veluti cum dicitur 'necesse est hunc stare' talis est ac si diceretur 'hic stat ita quod non potest non stare'. Cum ergo 'dum stat' tamquam determinatio subiungatur ad 'necesse', eam quoque vis negationis intercipit, ut ideo non sit simplex negatio, sed determinata ; ac si diceretur 'non potest non stare dum stat' ; ex qua quidem determinata negatione simplex inferri non potest que ait 'non potest non stare' (at vero 'possibile' nullam in sensu negationem coninet, licet resolvatur his verbis 'quod nature non repugnat', quod idem est ac si diceretur 'natura permittit et consentit') ».

[5] On admet l'identité entre « il est nécessaire que soit » et « il est impossible que ne soit pas » : la nécessité nie une certaine possibilité de ne pas être. Rappelons le carré des modalités : « necesse est esse » (ou « impossibile est non esse ») ; contraire « necesse est non esse » ou « impossibile est esse » ; subalterne : « possibile est esse » ou « non necesse est non esse » ; subcontraire : « possibile est non esse » ou « non necesse est esse ». On voit que « necesse est esse » coupe « possibile est non esse », et c'est ce que dit ici Abélard.

modale, l'inconvénient qu'on rencontrait avec l'interprétation temporelle de la *necessitas condicionis* est évité : « Ex qua quidem determinata negatione simplex inferri non potest […] ».

Le principe de contradiction ne doit pas impliquer la nécessité simple et pour cela il ne doit pas être interprété temporellement : il n'y a aucun temps - pas même celui où (il est vrai que) Socrate est debout - où il soit nécessaire que Socrate soit debout, et, donc, où il ne puisse pas ne pas l'être : la contingence doit être maintenue en tout temps. Aussi Abélard prend soin de préciser aussitôt que la détermination ne doit pas être comprise comme une détermination temporelle :

> Mais nous ne reconnaissons pas que s'il est nécessaire que celui-ci soit debout tandis qu'il est debout, il est nécessaire qu'il soit debout en un temps quelconque, et cela si l'antécédent est modal et non temporel ; en effet, s'il est temporel, la conclusion est bonne, comme si l'on disait : « Si, tandis qu'il est debout, il est vrai qu'il est nécessaire qu'il soit debout, alors [il est nécessaire qu'il soit debout] en un certain temps » et là, le conséquent est *faux tout comme l'antécédent*. En revanche, quand la proposition susdite est reçue comme modale, l'antécédent est vrai et le conséquent est faux[1].

Ici « celui-ci est nécessairement debout tandis qu'il est debout » signifie : « stat ita quod non potest non stare retinendo stationem quam habet » (« Celui-ci est debout tel qu'il ne peut pas ne pas être debout en retenant la station debout qu'il a »)[2] et « lorsqu'il est dit « il est nécessaire qu'il soit debout tandis qu'il est debout » et que l'indication se fait à la fois dans la détermination d'un temps et dans celle de la station assise, œuvre à la vérité de la modale avant tout la signification de la station debout, *et non celle du temps* »[3]. La modale *cum determinatione* « il est nécessaire que celui-ci soit debout tandis qu'il est debout » n'est pas vraie parce qu'il y a un moment du temps – celui où Socrate est debout – où Socrate est nécessairement debout, mais parce que – relativement à ce qui est concevable comme possible[4] – Socrate ne peut pas à la fois ne pas

---

[1] *Super Peri ermeneias,* § 80, éd. Minio-Paluello, p ; 43^{6-13} : « Sed nec illud annuimus quod 'si necesse est stare hunc dum stat, necesse est stare in aliquo tempore', si scilicet antecedens modalis sit, non temporalis (si enim temporalis, bene sequitur, ac si diceretur 'si, dum stat, verum est quod necesse est eum stare, tunc in aliquo tempore verum est', et falsum est consequens sicut antecedens). Cum autem precedens propositio accipitur modalis, verum est antecedens et falsum consequens. »

[2] *Super Peri ermeneias,* § 80, éd. Minio-Paluello, p ; 42^{3-4}.

[3] *Super Peri ermeneias,* § 80, éd. Minio-Paluello, p ; 43^{22-25} : « Cum autem dicitur 'necesse est stare dum stat', et in determinatione temporis simul et stationis demonstratio fiat, maxime ad veritatem modalis significatio stationis operatur, *non temporis*. »

[4] La proposition est *modale.*

être debout et être debout. Ici « dum » à la signification purement logique de la conjonction « et » : « « Socrates non stat *et* [ou : *dum*] stat », impossibile est », mais il n'a pas de signification temporelle : il n'y a aucun temps où Socrate soit nécessairement debout, et cela y compris à l'instant où il est debout. Abélard a compris que si on interprète non pas modalement – relativement au sujet possible d'un science – mais temporellement – relativement au sujet de l'existant – le principe logique de contradiction, le maintien d'une réalité objective de la contingence est inévitablement supprimé. Si on veut maintenir la réalité ontologique de la contingence, il faut absolument maintenir que l'hypothétique « s'il est nécessaire que celui-ci soit debout tandis qu'il est debout (c'est-à-dire si celui-ci ne peut pas ne pas être debout en retenant la station debout qu'il a), alors il est nécessaire qu'il soit debout en un temps quelconque » est une implication fausse. L'antécédent ne dit pas qu'à un moment du temps Socrate ne peut pas être debout ; il dit simplement que Socrate ne peut pas et être debout et ne pas être debout - ne peut pas ne pas être debout en retenant la station debout qu'il a, dit Abélard - mais la *mutabilitas* de l'un à l'autre ne peut être niée en un moment quelconque du temps sans faire de l'évènement concerné un évènement « inevitabile » et non pas contingent, comme on l'affirme. La distinction faite par Abélard entre une interprétation modale et une interprétation temporelle de la *necessitas condicionis* n'est pas du tout faite par Boèce et, en fait, il semble que, pour lui, l'implication susmentionnée est non pas fausse mais vraie. Il y a bien un certain temps où tout évènement se produit nécessairement – le temps où cet événement se produit. Pour Abélard la *necessitas determinata* renvoie au sujet d'une science possible - le sujet du vrai : le *dictum propositionis* - et non au sujet de l'existant - la *res quae evenit* - qui n'existe nécessairement en aucun temps. Bien sûr, la distinction est qualitative : nous n'avons pas d'autre choix que de croire que le sujet d'une science n'est pas *opposé* au sujet de l'existant (sans quoi, bien sûr, ce savoir serait vain) mais nous ne pouvons inférer du sujet du savoir (qui exige que soit vrai « Socratem sedere (necessarium est dum sedet) soit « rem esse (necesse est dum est) »), le sujet de l'existant (soit : « Dum sedet, Socratem sedere (necessarium est) », c'est-à-dire : « Dum est, esse (necessarium est) ») sans supprimer en tout temps où quelque chose existe, le caractère non-nécessaire de cette existence. Et c'est ce qui arrive si nous intérprétons la *conditio* du syllogisme boécien non pas modalement – relativement aux exigences du concept de vérité logique, c'est-à-dire relativement au sujet d'une science –

mais temporellement – en posant que dans le temps où tel événement se produit, cet événement se produit nécessairement. Comme il est clair que tout événement futur ou passé est passé ou futur, parce qu'il a été ou sera présent, il en résulte immédiatement et simplement que tout événement passé ou futur a existé ou existera nécessairement. De là, la proposition de Boèce affirmant : « Au moment où il arrive à Socrate d'être assis, en ce temps où cela lui arrive, cela ne peut pas ne pas lui arriver » est *fausse* pour Abélard, puisque, comme Boèce, Abélard veut maintenir la position aristotélicienne d'une contingence objective ; donc, au moment où ceci arrive à Socrate, nous ne pouvons pas affirmer que l'opposé de ce qui lui arrive ne peut pas lui arriver, ce qui est, pourtant, ce qu'affirme Boèce : la *conditio* (« cum ») est, dit Boèce, une *conditio temporis* et :

> Nam quando accidit Socrati sedere, *eo tempore quo accidit, ei non accidisse non potest.* [« Car quand il arrive à Socrate de s'asseoir, en ce temps où cela lui arrive, cela ne peut pas ne pas lui arriver »][1].

A comparer avec Abélard :

> […] concedamus *posse eum sedere existente spatio temporis in quo stat* [« nous concédons qu'existant l'espace de temps où il est debout, il peut être assis »][2].

Il ne fait donc pas de doute que là où Boèce n'admet que des possibilités diachroniques, Abélard admet des possibilités synchroniques[3]. En fait, Abélard soutient que ce n'est pas la

---

[1] Boèce, *second commentaire sur le Peri Ermeneias,* PL. T. 64, col. 514C

[2] Abélard, *Super Peri ermeneias,* § 73, éd. Minio-Paluello, p. 41^{9-8}.

[3] Nous pensons que la distinction que fait J. Marenbon (à propos d'Abélard) entre « possibility for » et « possibility that » (*The Philosophy of Peter Abelard,* Cambridge, 1997, p. 222-223) ne doit pas être interprétée comme un rejet par Abélard de possibilités synchroniques. On voit qu'Abélard admet cette idée de manière tout à fait explicite puisque que, soutient-il, dans le même « espace de temps » où Socrate est assis, il peut ne pas l'être. En fait, l'admission de possibilités synchroniques est l'élément essentiel qui transforme la *necessitas condicionalis* de Boèce - où la condition est une *« condicio temporis »* - en *necessitas determinata,* où la *determinatio* n'a plus de sens temporel. Les hypothétiques temporelles *de necessario* sont fausses pour Abélard, parce qu'au moment où A arrive, il est possible que non-A arrive. Nous voyons ici pourquoi ce passage d'une interprétation temporelle à une interprétation modale est essentielle dans la pensée d'Abélard et permet de comprendre sa position par rapport à la solution boécienne. C'est bien parce que au moment où ceci arrive, ceci peut ne pas arriver, qu'Abélard distingue entre une hypothétique temporelle *de necessario - qui est toujours fausse* - et une proposition modale *cum detrminatione* (éventuellement vraie, au sens où la conjonction par « et » ou « dum » de « ceci arrive » et de « ceci n'arrive pas » est incompatible avec le concept de vérité logique). Que, par ailleurs, Abélard ne raisonne pas en termes de mondes possibles, c'est-à-dire en termes modernes, nous paraît être lié à l'importance du facteur conceptuel dans l'idée qu'il se fait du possible (« est possible tout ce qui n'est pas exclu *définitionnellement* par la nature de la chose et est constaté en au moins un individu relevant de ce statut définitionnel») et de l'impossible (« Ce qui est incompatible avec le statut définitionnel de la chose »). Pour Abélard, le nombre des individus possibles est infini, de là le possible et l'impossible ne s'attachent pas à l'individuel, mais au statut générique ou spécifique (c'est-à-dire au statut conceptuel ou définitionnel de la chose). Mais ceci est tout à fait

conditio temporis (« Cum dicitur « necesse hunc stare dum stat », constat modalem veram esse, non temporalem ») qui fait la nécessité de la proposition en question mais l'impossibilité *modale* (son incompatibilité avec le sujet d'une science possible) de la conjonction d'un prédicat et de la négation de ce même prédicat affirmés catégoriquement du même sujet (soit le principe de contradiction, un principe constitutif du concept de vérité logique et, donc, du sujet d'une science possible). De là, l'hypothétique temporelle est fausse et la catégorique modale *cum determinatione* est vraie : l'ambiguïté est réelle, parce que nous ne pouvons pas identifier les deux sujets sans ruiner la contingence de l'existant et nous ne pouvons pas les opposer sans ruiner la possibilité d'un savoir (réduit à une simple *opinio*). Nous allons préciser cette distinction non-numérique et aporétique entre le sujet d'une science et le sujet de l'existant, mais nous voudrions, auparavant montrer comment Abélard dépiste, y compris dans des textes qui semblent très éloignés de ce problème, l'erreur que fait Boèce en interprétant temporellement la *necessitas determinata*.

* *
*

. *Contingence et prédications substantielle et acidentelle.*

Abélard veut maintenir le principe de la contingence de l'existant : de là, il n'y a aucun temps où ce qui existe, existe nécessairement. Ce principe sera posé dans les deux dernières théologies comme constitutif du créé (de tout ce qui a un commencement temporel). Le propre du créé – ce qui le différencie de l'incréé – est qu'il est tel qu'il peut ne pas être. En effet, si Dieu avait produit le créé tel qu'il ne puisse pas ne pas être, il n'aurait rien engendré de différent de lui : il n'aurait rien engendré « ad extra», c'est-à-dire n'aurait rien créé, et n'aurait pas produit un monde commençant dans le temps et donc contingent, c'est-à-dire d'une autre nature que son créateur. Aussi Abélard pense que l'idée – non aristotélicienne – de création étend à tout l'existant le principe aristotélicien d'une objectivité de la contingence. Donc, l'hypothétique temporelle : « Dum est, esse (= sujet) necesse est (= prédicat)», où la nécessité est simplement prédiquée, est fausse, même si la catégorique modale *cum determinatione* : « esse (= sujet) necesse est dum est (= prédicat) » - soit « quod dicit haec propositio : « est et non est »

compatible avec la réception de possibilités synchroniques et Abélard soutient tout à fait explcitement, que « existant l'espace de temps où Socrate est debout, il peut être assis ».

impossibile est » -, est vraie. Autrement dit, le créationnisme renforce – en l'étendant à tout l'existant – le principe d'une contingence ontologique, et non pas seulement relative à notre ignorance.

Dans ce sens, on a vu, dans le chapitre précédent, comment Abélard refuse d'inférer de la prédicabilité essentielle d'une différence spécifique exprimée par un prédicat universel, l'appartenance nécessaire de telle propriété singulière – *haec rationalitas* – à telle substance singulière – *Socrates :*

> At vero haec rationalitas pluribus non inest neque propter eam homo periret[1].

Et :

> Unde cum rationalitatem substantialem esse concedimus, neque hanc vel illam substantialem esse concedimus, sed accidentalem[2].

Abélard veut éviter que la prédication essentielle – laquelle, selon Aristote, requiert l'universalité – ne vienne contredire le principe de la contingence de l'existant. Ainsi, nous ne sommes pas en droit d'inférer de ce que la rationalité est substantielle à l'homme que *haec rationalitas* appartienne nécessairement à cette substance singulière-là. L'infinité qui s'attache à l'individuel interdit d'inférer de la nécessité définitionnelle qui veut que « si est homo, est rationale » et qui s'établit au niveau des universaux et de leur cause commune (les statuts), l'existence nécessaire en ce Socrate singulier de cette propriété singulière-là, à l'exclusion de toute autre. L'existant ne peut être simplement déduit de l'hypothétique nécessaire - si est A, est B - et de la nécessité conceptuelle[3] qui la fonde. Le concept («esse rationalitatem ») ne suffit pas à poser l'existant (« haec rationalitas »). Le second n'est pas déductible du premier et c'est ce qu'exprime la thèse d'Abélard posant que le fait que la rationalité soit un caractère constitutif du statut définitionnel « esse hominem » n'implique pas que cette rationalité existante et singulière-là appartienne nécessairement à cet homme existant et singulier-ci. L'inférence n'est pas bonne. Le même problème qui affecte l'interprétation de la prédication essentielle affecte aussi, comme on va le voir, l'interprétation de la prédication accidentelle.

Aristote pose dans les *Catégories* qu'« est dans un sujet » (est prédiqué accidentellement) ce qui ne peut être sans le sujet dans

[1] « Mais cette rationalité n'appartient pas à plusieurs et ce n'est pas par elle que l'homme serait supprimé ». (LI, éd. Geyer, p. 84^{18-19}).

[2] « De là, alors que nous concédons que la rationalité est substantielle, nous ne concédons pas que cette rationalité-ci ou cette rationalité-là soient substantielles mais [nous les disons] accidentelles. » (LNPS, éd. Geyer, p. 570^{5-7}).

[3] Du fait, donc, que la rationalité est un caractère constitutif du statut définitionnel d'objet « être homme ».

lequel il est[1], et ceci, à la différence de la substance qui est « subsistens per se ». D'un autre côté, est accidentel, ce qui « peut appartenir ou ne pas appartenir à un même être déterminé, car rien n'empêche que la même chose soit tantôt blanche et tantôt non-blanche. » Boèce, pour concilier les deux propos, pose qu'un accident ne peut être sans le sujet dans lequel il est, mais peut être sans le sujet dans lequel il était :

> […] nec ita [Aristoteles] dixit impossibile est sine quo erat, sed sine in quo est […][2].

Boèce pose que n'existe que ce qui est individuel. De là, une propriété accidentelle ou existe et elle est individuelle, ou n'existe pas. Si elle existe *in re,* elle doit être individuelle. Comme elle n'est pas une substance, il lui est nécessaire pour exister d'avoir un porteur (elle est « hétéronome » à la différence de l'autonomie ontologique de la substance). Mais, Aristote dit aussi qu'un accident peut appartenir ou ne pas appartenir à un même être déterminé ; de là, l'appartenance d'une propriété accidentelle à son sujet d'inhérence n'est jamais nécessaire. Il faut donc maintenir à la fois qu'un accident particulier *ne peut pas ne pas appartenir* à son sujet d'inhérence (c'est-à-dire exister indépendamment de lui, de manière séparée) et *peut ne pas appartenir* à ce même sujet, puisque l'accident est « ce qui peut appartenir ou ne pas appartenir à une seule et même chose, quelle qu'elle soit, comme par exemple, *être assis* peut appartenir ou ne pas appartenir à un même être déterminé (…) »[3]. Mais, Aristote dit aussi : « […] par « dans un sujet », j'entends […] ce dont il est impossible qu'il soit séparé de ce en quoi il est »[4]. Comme, pour Boèce, toutes les clauses aristotéliciennes doivent pouvoir s'interpréter en termes d'individus, il y a une difficulté. Il ne suffit pas de dire que l'accident requiert d'avoir un sujet quelconque, ou le sujet « a » ou le sujet « b », parce qu'il n'y a pas de sujet qui soit ou « a » ou « b », de sujet, donc, variable et quelconque. Boèce s'en sort en posant qu'un accident ne peut pas ne pas être sans le sujet dans lequel il est actuellement, mais qu'il peut être sans le sujet dans lequel il était. D'où il résulte qu'une propriété accidentelle peut changer de sujet : ainsi l'odeur de cette pomme qui était dans la pomme avant d'être cueillie et qui est maintenant dans la main de celui qui l'a cueillie. Donc, il est impossible que l'accident soit sans le sujet dans lequel il est, mais il est possible qu'il soit sans le sujet dans lequel il était (« […] malum namque si in manu teneatur,

[1] *Catégories,* 1a 24-25.
[2] *In categorias Aristotelis,* I, P.L. t. 64, col. 173B.
[3] Aristote, *Topiques,* I, 5, $102b^{5-10}$, traduction J. Tricot, Paris, 1984.
[4] Aristote, *Catégories,* $1a^{20-25}$, éd. F. Ildefonse et J. Lallot, Paris, 2002.

manus mali odore completur, adeo odor quod est accidens, *in aliud subiectum transire potest* »[1]). Donc, un accident peut changer de sujet. On retrouve ici la distinction boécienne entre une *necessitas condicionis* et une *necessitas simplex ;* au moment où l'accident appartient à tel sujet, il lui appartient nécessairement mais ce présent a pu cesser et, donc, l'appartenance nécessaire cesser elle aussi. Maintenant, Abélard fait remarquer que si à tn, il est vrai de dire au passé : A : « cet accident peut être sans le sujet dans lequel il était », il était vrai de dire à tn-1 au présent : B : « Cet accident peut être sans le sujet dans lequel il est » et, donc, toujours à tn-1, il était faux de dire : B' : « cet accident ne peut être sans le sujet dans lequel il est ». Si, à l'instant suivant, il est vrai de dire que l'accident peut être sans le sujet dans lequel il a été à l'instant précédent, alors, nous replaçant en cet instant précédant, il est vrai de dire en cet instant précédent que l'accident peut être sans le sujet en lequel il est. Ainsi, *au moment* où l'odeur était dans la pomme, il était vrai au futur qu'elle serait sans la pomme, et, donc, qu'elle pouvait ne pas être dans la pomme, puisque, de fait, à l'instant qui a suivi, elle n'était plus dans la pomme :

> En effet, tandis que l'odeur était encore dans la pomme, si elle était au futur dans la main, alors on pouvait déjà dire avec vérité qu'elle peut être sans ce en quoi elle est, c'est-à-dire sans la pomme, puisqu'il était alors futur qu'elle serait sans la pomme.[2]

Donc, si l'on suit la position boécienne, ce que dit Aristote (« est dans un sujet ce qui ne peut être séparé du sujet dans lequel il est ») est non pas vrai, mais faux. Si à tn, il est vrai que cet accident est sans ce sujet, alors à tn-1, il était vrai de dire que cet accident pouvait être sans ce sujet. Pour Boèce, le fait qu'un accident puisse appartenir ou ne pas appartenir au sujet auquel il appartient, bien qu'il ne puisse pas ne pas appartenir au sujet auquel il appartient maintenant, s'explique par le fait qu'à un autre moment il a pu appartenir à un autre sujet et, donc, qu'il est toujours possible qu'en un autre temps que le temps présent, cet accident n'appartienne pas à son sujet. Donc, l'accident n'est jamais sans sujet, même s'il n'est pas nécessairement dans le même sujet, et peut cesser d'appartenir à tel sujet pour passer dans un autre : « [Accidens] in aliud subiectum transire potest », soutient Boèce. A cela, Abélard réplique qu'au

[1] « […] car si une pomme est tenue dans la main, la main est emplie par l'odeur de la pomme, et donc l'odeur, qui est un accident, peut passer d'un sujet à un autre ». Boèce, *In categorias Aristotelis,* I, P.L. t. 64, col. 173B.

[2] Abélard, *Gloses sur les Catégories,* LI, éd. Geyer, p. 130^{38}- p. 131^{1} : « Dum enim adhuc in pomo esset odor, si futurus erat in manu, tunc quoque iam dici vere poterat, quod sine eo in quo est, id est sine pomo, esse potest, cum videlicet ita futurum esset, quod adhuc sine pomo esset. »

moment où il est vrai que l'accident A appartient au sujet B, si à un autre moment il est vrai que cet accident appartient à un autre sujet, alors *en ce premier moment-là,* il était vrai que l'accident A pouvait ne pas appartenir au sujet B, puisqu'il était *présentement* futur et donc possible qu'il appartienne à un autre sujet. Si à tn la proposition : « cet accident n'est pas dans le sujet B » se révèle vraie, alors la proposition prononcée à tn-1 : « cet accident ne peut pas être sans le sujet B » se révèle non pas vraie, mais fausse. Bref, Boèce « in tam debilibus rationibus »[1] n'a rien résolu.

Surtout, si l'argumentation de Boèce était valide – ce qu'elle n'est pas – il en résulterait un inconvénient plus grand encore, puisqu'il y aurait un moment du temps – le présent – où l'accident appartiendrait nécessairement à son sujet. Et cela c'est ce que veut éviter Abélard à tout prix. Le principe même de la contingence de l'existant semble alors, en effet, supprimé, puisque tout temps a été, est ou sera présent et qu'à chaque instant existant du temps, l'accident appartient à son sujet tel qu'il ne peut pas ne pas lui appartenir. En fait, la conception diachronique que Boèce se fait du possible ne permet pas réellement de préserver la contingence de l'existant. On l'a vu, pour Abélard, il n'y a aucun moment du temps où il soit nécessaire que ce qui advient à Socrate lui advienne : «Nam quando accidit Socrati sedere, eo tempore quo accidit, ei non accidisse non posset »[2] est, malgré Boèce, une proposition non pas vraie, mais bien fausse : « Dum ita est in re quod Socrates sedet, ita est in re quod possibile est eum currere »[3] est une hypothétique temporelle *vraie.* De là, Abélard admet, de manière non ambiguë des possibilités synchroniques. Comment Abélard concilie-t-il alors le fait que l'accident n'appartient jamais nécessairement à son sujet et le fait qu'il ne puisse être sans sujet ? En distinguant la *necessitas simplex* et la *necessitas determinata* dans le sens que nous avons défini plus haut :

> Mais peut-être, si [Aristote] disait l'accident ne pas pouvoir être *simplement* sans le sujet en lequel il est maintenant, ce serait faux. Il semble en effet que la blancheur de ce corps, au moment où elle est innée en ce corps, aurait pu semblablement advenir à d'autres corps. Mais, puisqu'elle est en celui-ci, il ne lui est plus possible, en aucune façon, d'être en un autre. Par exemple, si nous disons : « A celui qui est aveugle, il n'est pas possible de voir » ou « à celui qui est amputé de ses jambes, il n'est pas possible d'avoir des pieds »,

[1] LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 130^{35-36} : « […] [Boethius] patenter ostendit in tam debilibus rationis magis opinionem quam veritatem se insistere. »
[2] Boèce, *second commentaire sur le Peri Ermeneias,* P.L. t . 64, col. 514C.
[3] Abélard, *Dialectica,* éd. LM. De Rijk, p. 206^{30-31}.

> c'est faux. Si, en revanche, nous disons, *avec détermination :* « [A celui qui est aveugle] il n'est pas possible de voir, après qu'il soit devenu aveugle » ou « [à celui qui est amputé], il n'est pas possible d'avoir des pieds, après qu'il les a perdus », c'est vrai. De même, si nous disons simplement : « A celui qui est debout, il n'est pas possible d'être assis, tandis qu'il est debout », c'est vrai. Ainsi aussi, cela paraît faux si nous proposons que l'accident qui est dans ce sujet ne peut en aucune façon être dans un autre. Il aurait pu peut-être arriver que, alors qu'il est advenu à ce sujet, il soit advenu à un autre, et qu'ainsi il soit toujours en cet autre, n'étant jamais advenu à celui-ci. Mais la nature ne peut pas permettre que, alors que l'accident est déjà dans l'un, il soit, à nouveau, dans un autre, c'est-à-dire que l'accident ne peut pas changer de sujet en passant d'un sujet à un autre[1].

L'appartenance de tel accident à tel sujet n'est jamais nécessaire, d'une nécessité simple et absolue. La blancheur qui appartient à ce corps aurait pu, tout aussi bien advenir à cet autre, en sorte qu'étant dans cet autre, elle ne soit jamais dans celui en lequel elle est maintenant. Donc, si nous disons que l'accident ne peut être sans le sujet en lequel il est maintenant, c'est faux, puisque cet accident aurait pu tout aussi bien appartenir à tel autre sujet, en sorte qu'appartenant à ce sujet-là, il n'appartienne jamais au premier. Bref, la relation d'appartenance entre tel sujet et tel accident est contingente : elle existe telle qu'elle aurait pu ne pas exister. Ainsi : « Dum stat (= antécédent), eum qui stat sedere non est possibile (= conséquent) »[2] soit « Dum stat (= antécédent), eum qui stat stare necesse est (= conséquent) »[3], sont des hypothétiques temporelles fausses. Au moment où l'accident X advient au sujet Y, il est vrai de dire que cet accident n'advient pas nécessairement au sujet Y,

---

[1] *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 129^{33} – p. 130^{9} : « Fortasse autem si simpliciter dixisset accidens non posse esse sine subiecto, in quo modo est, falsum esset. Videtur enim, ut huius corporis albedo, quodo huic corpori innata est, allis similiter posset advenire. Sed cum in isto sit, nullo modo amplius in alio potest esse. Falsa itaque simplici negatione vera potest esse determinata. Veluti si dicamus : 'eum qui caecus est, non est possibile videre vel qui curtatus est, non est possibile pedes habere', falsum est. Si vero cum determinatione dicamus : 'non est possibile videre, postquam caecus est, vel habere pedes, postquam amiserit', verum est. Similiter si dicamus simpliciter : 'eum qui stat, non est possibile sedere, dum stat', verum est. Sic quoque falsum videtur, si simpliciter proponamus accidens quod in subiecto est, nullo modo posse esse in alio. Posset fortasse contingere, ut cum huic subiecto advenerit, alii advenisset, et ita semper in alio esset, quod numquam huic contingisset. Sed non potest natura pati, ut cum iam alli insit, in alio iterum sit, hoc est subiectum mutare non potest de uno transeundo ad aliud. »

[2] « Tandis qu'il est debout (= antécédent temporel), il n'est pas possible à celui qui est debout d'être assis (= conséquent). »

[3] « Tandis qu'il est assis (= antécédent temporel), celui qui est assis, l'est nécessairement (= conséquent). »

car il reste vrai qu'il aurait pu tout aussi bien advenir au sujet Z en sorte qu'advenant au sujet Z, il ne soit jamais advenu au sujet Y. Donc l'appartenance de tel accident à tel sujet n'est jamais simplement et absolument nécessaire. Par contre, les modales *cum determinatione :* « Eum qui stat (= sujet), non est possibile sedere dum stat (= prédicat) » ou « Eum qui stat (= sujet), necesse est stare dum stat (= prédicat) »[1], sont des catégoriques modales avec détermination vraies qui disent simplement « impossibile est quod dicit haec propositio : « stat et non stat » »[2] ; mais de cette impossibilité, il ne découle en aucune façon qu'au moment où Socrate est debout, il ne puisse pas ne pas l'être. En aucun façon, la *necessitas determinata* qui est strictement catégorique et porte uniquement sur l'actuel[3] n'implique la *necessitas simplex* qui, elle, est hypothétique et s'étend à la totalité du possible. De même, on ne peut pas dire que celui qui est aveugle, n'a pas la possibilité de voir, car c'est dire que celui qui ne voit pas, ne voit pas nécessairement : autrement dit, on pose que sa cécité n'est pas accidentelle et donc contingente, mais nécessaire. Par contre, si on dit que « celui qui est aveugle, ne peut pas voir en retenant la cécité qu'il a [postquam caecus est] », on dit que cette proposition catégorique : « il voit et ne voit pas » ou « il est et n'est pas aveugle » est impossible et nécessairement fausse.

> En effet, n'importe quel homme, même celui qui est aveugle, a la possibilité de voir. Car toute sa nature permettrait bien qu'il ait reçu en son temps la vision et qu'il l'ait gardé pendant sa vie, de sorte que jamais la cécité ne soit survenue en lui. Ce que nous voyons arriver à l'un des êtres particuliers, nous croyons que cela peut arriver en tous les individus de la même espèce ; en effet, nous recevons « puissance » et « impuissance » selon la nature, de sorte que chacun ne peut recevoir que ce que sa nature permet, et il ne peut pas recevoir ce que sa nature expulse. […] Donc une chose est d'énoncer simplement le possible et une autre de l'énoncer avec détermination, puisque là ou l'un est vrai, l'autre est faux, par exemple [lorsqu'on énonce ces propositions] de Socrate assis : « il est possible que Socrate soit debout » et « il est possible que Socrate soit debout tandis qu'il est assis » : en

[1] « Celui qui est debout (= sujet) ne peut pas être assis tandis qu'il est debout (prédicat) » ou « Celui qui est debout (= sujet) est nécessairement debout tandis qu'il est debout (= prédicat). »
[2] « Impossible ce que dit la proposition : « il est et n'est pas debout. » »
[3] Elle fonde un argument nécessaire : « Est A ; ergo est B » et non une hypothétique nécessaire : « Si est A, est B ».

effet, la première proposition est vraie et la seconde est fausse[1].

Pour autant que nous sachions, Socrate et Platon ne diffère pas de nature : il relève de la même espèce. Abélard distingue ainsi un premier genre de possibilité qui s'attache à la nature spécifique des individus. Nous croyons que Socrate ne diffère pas substantiellement de Platon : aussi, quant au statut spécifique, ce qui est possible à l'un doit l'être aussi à l'autre. Autrement dit la possibilité simple et absolue et l'impossibilité simple et absolue sont relatives au statut définitionnel d'objet : est possible tout ce qu'autorise ce statut définitionnel, autorisation exemplifiée par la survenue en acte en l'un quelconque des objets relevant de ce statut de tel possible. Ainsi, dit Abélard, « Socrate peut être évêque » est une proposition vraie, même si, de fait, il n'a jamais été évêque, parce que rien dans le statut définitionnel de l'homme n'interdit qu'il le soit et que cette possibilité a été illustrée pour au moins un objet (disons : Guillaume de Champeaux) de même statut définitionnel que Socrate, ce qui suffit a étendre cette possibilité à tous les objets de même espèce. Par contre le statut définitionnel « être homme » interdit qu'un homme ne soit pas mortel ou ne soit pas doué de rationalité (et nous avons vu comment même un être privé de tout usage effectif de sa raison, reste, pour Abélard, « affecté de rationalité »). Le possible ou l'impossible entendus de manière simple et absolue s'attache au concept – à la nature de la chose et à son statut spécifique – et non à la donnée actuelle de l'existant et nous savons qu'il n'en va pas « *in possibilitate naturae* » comme il en va « *in actu existentiae* ». Donc, relativement à la nature de la chose – à son statut spécifique – il est possible à tout individu relevant de ce statut – y compris donc à l'individu qui est aveugle – de voir : pour autant que nous le sachions, le statut est spécialissime, c'est-à-dire que les différents individus relevant de ce statut ne diffèrent pas substantiellement et donc ce qui est possible à l'un – voir – doit l'être à tous. Abélard insiste bien sur le fait que cette « induction » est une croyance : « Quod enim in uno particularium videmus contingere, id in omnibus eiusdem speciei individuis posse contingere *credimus* ». Il

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 384[32]- p. 385[17] : « Quilibet enim homo, etiam ille qui caecus est, possibilis est videre. Bene enim tota eius natura pateretur ut et tempore suo visionem suscepisset et eam in vita sua custodiret, ut numquam in eo caecitas contingisset. Quod enim in uno particularium videmus contingere, id in omnibus eiusdem speciei individuis posse contingere credimus ; 'potentia' enim et 'impotentiam' secundum naturam accipimus, ut id tantum quisque possit suscipere quod eius natura permittit, idque non possit quod natura expellit. […] Est igitur aliud enuntiare simpliciter possibile, aliud cum determinatione, cum hoc verum sit, illud falsum, sicut et haec [porpositiones] de Socrate sedente : 'possibile est Socratem stare', 'possibile est stare dum sedet' ; prima enim vera est, secunda falsa […]. »

n'y a pas de spécialissime *absolu* pour notre connaissance et il s'agit d'une croyance en l'homogénéité ou en la continuité du réel, une croyance que nous admettons sans la prouver. Donc, c'est une chose de dire que « celui qui est aveugle peut voir » en référant cette possibilité purement théorique au statut dont relève l'individu qui est aveugle – un statut qui n'exige pas la cécité – et c'en est une autre de dire qu'il peut y avoir régression de la privation (la cécité) à l' *habitus* (la vision) : « alors qu'il y a passage de l'*habitus* à la privation, il est impossible que se produise une régression de le privation vers l'*habitus.* Et certes, nous ne disons pas simplement que ceux qui ont la privation ne peuvent avoir l'*habitus,* mais qu'ils ne peuvent avoir l'*habitus après* la privation»[1]. La cécité est, dans l'hypothèse retenue, un accident irréversible. Donc, si la possibilité simple « il est possible à celui qui est aveugle de voir » ne peut être niée parce que la possibilité est référée ici à la nature de la chose qui n' « expulse » pas la vision, la possibilité déterminée, « voir est possible à celui qui est aveugle après qu'il le soit devenu » doit, elle, être niée. Abélard explique que la possibilité simple, s'attache à la *res* et à sa nature : on dit : « à celui qui est aveugle, il est possible de voir ». Par contre la possibilité déterminée, elle, ne porte pas sur la nature de la chose dont on parle (et dont il est vrai qu'il n'était pas nécessaire pour elle d'être aveugle, si l'on veut maintenir que la cécité est un accident), mais sur tout le sens de la proposition : « caecus vidit ». La possibilité simple dit que la nature de l'aveugle n'exigeait pas qu'il soit privé de vision ; le possibilité déterminée dit : « Ce que dit cette proposition : « L'aveugle voit », est possible ». La possibilité simple porte sur la *res* et sa nature ; la possibilité déterminée porte sur un *dictum propositionis,* en l'occurrence « caecum videre», qui dit l'impossible. La nature n'autorise pas – en dehors de l'interruption de son cours régulier par un miracle – la régression de la privation à la possession (à l' *habitus*), s'agissant d'un accident irréversible comme la cécité ou la paralysie.

C'est le même raisonnement pour la relation d'appartenance de l'accident à son sujet. On ne peut pas dire simplement que ce sujet ne peut être sans le sujet dans lequel il est : si nous affirmons cela, nous affirmons que cet accident appartient nécessairement à ce sujet, ce qui est faux y compris au présent, s'il est vrai que l'appartenance est accidentelle. Maintenant, la survenue de cet

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 384[28-32] : « Cum autem de habitu transitus fiat in privationem, de privatione ad habitum impossibile est fieri regressionem. Nec quidem dicimus simpliciter eos qui habent privationem, non posse habere habitum, sed non posse habere post privationem, quod est regredi a privatione in habitum. »

accident dans ce sujet est un événement irréversible : une chose est la possibilité simple – « cet accident peut être sans le sujet dans lequel il est » et, donc, « cet accident peut être dans un autre sujet que celui dans lequel il est » et la possibilité déterminée – « cet accident peut être sans le sujet dans lequel il est, après qu'il soit survenu en lui », c'est-à-dire « cet accident peut appartenir à un autre sujet après avoir appartenu à ce sujet-ci » et, ainsi, passer de ce sujet en un autre. La première possibilité est toujours vraie : si nous la nions, nous devons admettre que la survenue de tel accident en tel sujet est un événement non pas contingent mais nécessaire et il n'y a plus aucun sens à parler de prédication *accidentelle*; de là, cet accident advenu à ce sujet-là aurait pu ne pas lui advenir et advenir à un autre sujet. Cette possibilité purement théorique doit être maintenue. L'accident X exige, pour être, un porteur – un *fundamentum* – mais un porteur (pour notre connaissance) quelconque - ou le porteur « A » ou le porteur « B » ou etc., à l'infini - : si nous posons que l'accident X exige, pour être, ce porteur « A » à l'exclusion de tous les autres porteurs possibles, alors nous en sommes en droit de poser la vérité de l'hypothétique nécessaire : « si est haec albedo, est Socrates » et il n'est plus question de définir l'*inesse* comme une relation d'appartenance accidentelle (et donc contingente) [1]: il n'y a plus du tout de prédication accidentelle. Par contre la seconde possibilité, posant qu'un accident, après avoir appartenu à tel sujet, peut appartenir à tel autre, doit être niée. De même, nous ne pouvons nier absolument la possibilité pour un aveugle de voir : cela ferait de sa cécité un événement nécessaire ; par contre, nous sommes en droit de nier qu'un aveugle puisse voir après être devenu aveugle, ou qu'un individu amputé de ses jambes, puisse marcher après être devenu *curtatus*, c'est-à-dire : nous sommes en droit de nier que ce que dit la proposition : « L'aveugle voit » ou ce que dit la proposition « Le *curtatus* ou le paralytique marche » soient possibles. La possibilité simple ne peut être niée - « l'aveugle ne peut pas ne pas voir »,

[1] Ce point ne nous semble pas avoir été vu par C. J. Martin qui interprète purement ontologiquement cette clause d'Abélard (« The Logic of the Nominales », *Vivarium* XXX/1, 1992, p. 112), ce qui nous paraît problématique (il s'agirait d'une ontologie du pur possible, et non de l'existant). En fait, la thèse d'Abélard posant que tel accident aurait pu être dans un autre sujet que celui dans lequel il est, bien qu'il ne puisse en aucune façon passer d'un sujet à un autre, doit être comprise en fonction du souci d'Abélard de maintenir le caractère *contingent* de l'*inesse* accidentel. Le contexte de cette thèse n'est pas un ontologie de l'accident comme entité individuelle susceptible d'être posée comme telle indépendamment de son sujet d'inhérence (Abélard *nie* formellement une telle ontologie en posant qu'aucun accident ne peut passer d'un sujet à un autre), mais la question - centrale chez Abélard - des rapports entre déterminisme et contingence. La thèse d'Abélard sortie de ce contexte précis-là nous semble ne pas avoir de sens. Pour un autre point de vue, J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard,* 1997, p. 120-123.

c'est-à-dire « celui qui est aveugle, l'est par nécessité » - sans ruiner le principe de la contingence de l'existant, un principe qui, théoriquement, doit toujours être maintenu s'agissant de tout objet dont l'existence ne peut être posé comme simplement nécessaire (ce qui est le cas de tout l'existant créé, c'est-à-dire de tout ce qui commence dans le temps) ; la possibilité déterminée - ce que dit la proposition « l'aveugle voit » est possible - ne peut être admise sans ruiner le cours ordinaire et légal de la nature, c'est-à-dire sans ruiner la possibilité d'un savoir de la nature et de ses lois.

Abélard refuse absolument de poser, comme le suggère Boèce, qu'un accident puisse changer de sujet :

> Il y avait aussi cette opinion fausse au sujet des accidents : ils semblaient changer de sujet, et, alors qu'ils étaient dans l'un, passer dans un autre. Et, certes, Boèce touche à cette opinion, dans le *comnentaire* [*sur les Catégories*] en parlant de l'odeur de la pomme, qui semble passer à la main, alors qu'elle apporte plutôt une autre odeur, comme la douceur du miel, qui est naturelle, porte au palais de celui qui goûte le miel une autre douceur qui, elle, n'est pas naturelle[1].

Et, en effet, comme on l'a vu, Boèce soutient que l' accident « peut passer dans un autre sujet » [« in aliud subiectum transire potest », *In categ.* I, P.L. 64, col. 173B). Pourquoi Abélard ne peut-il admettre cela ?

Si les accidents peuvent changer de sujet, leur existence est indépendante de celle de leur sujet, puisqu'ils peuvent demeurer et demeurer identiques en passant d'un sujet à un autre. Le principe qui veut que la substance fonde *dans l'être* l'accident n'est plus respecté : on ne peut plus dire que la substance soit le *fundamentum* de l'accident, puisque l'accident peut cesser d'appartenir à tel sujet en retenant le même être qu'il communique à un autre sujet. Même si, l'accident ne peut pas être sans quelque sujet, il reste que son être et son identité propre demeurent indifférents au sujet dans lequel il est, puisque l'accident peut changer de sujet sans changer d'identité, en demeurant, donc, le même être : c'est le même accident – le même être identiquement – qui passe d'une substance (la pomme) à une autre (la main). Abélard *refuse* absolument cette autonomie ontologique de l'accident ; elle est contradictoire avec le propre même de l'être accidentel : l' *esse in alio,* l'hétéronomie

[1] N'est pas naturelle au palais de celui qui goûte le miel. LI, *Gloses sur les Catégories,* éd. Geyer, p. 129^{17-22} : « Alia quoque opinio falsa erat de accidentibus, quod mutare subiecta videbantur et, cum in uno essent, ad aliud transire. Quam quidem opinionem Boethius in Commento [*In Categ.,* P.L. 64, col. 173B] tangit loquens de odore pomi, qui ad manum transire videtur, cum potius alium odorem inferat, sicut dulcedo mellis, quae naturalis est, aliam dulcedinem plato gustantis ingerit, quae naturalis non est. »

ontologique, par contradistinction de l'autonomie ontologique de la substance, *subsistens per se.* Aucun accident ne peut passer d'un sujet à un autre. C'est Boèce – et non Abélard – qui pose qu'un accident ne doit pas son individualité et son existence à son sujet d'inhérence, mais existe à titre de propriété particulière indépendamment des sujets qui se le transmettent. Ce que dit Abélard, c'est que nous ne pouvons exclure que cet accident puisse exister dans un autre sujet, *sans* nier le caractère accidentel de l'appartenance de cet accident à ce sujet. Mais Abélard nie absolument qu'un accident appartenant à tel sujet puisse appartenir à un autre sujet, après qu'il ait été dans ce premier sujet. Le problème est *précisément* de *nier* l'autonomie ontologique de l'accident sans pour autant transformer la prédication accidentelle en une relation d'appartenance nécessaire. C'est cela le problème posé (et non une prétendue autonomie ontologique de l'accident). Il ne s'agit pas, pour Abélard, de nier la dépendance ontologique de l'accident à l'égard de son sujet, une dépendance qu'il affirme très clairement par ailleurs : l'accident est une *res fundata in alio*, il n'est pas *subsistens per se.* Il s'agit de concilier l'hétéronomie ontologique de l'accident – qui n'est nullement niée – et le caractère contingent de l'*inesse* accidentel. La solution boécienne est une fausse solution : si l'accident peut changer de sujet sans disparaître, il est simplement faux qu'il doive son être à un *fundamentum* auquel, soutient-on, il peut cesser d'appartenir *sans cesser d'être*. C'est simplement contradictoire. Le principe de l'hétéronomie ontologique de l'accident n'est plus respecté et c'est le point essentiel. Abélard le rétablit en posant par *necessitas determinata* que l'accident ne peut pas ne pas appartenir à son sujet après qu'il soit survenu en lui : ce qui est bien nécessaire si cet accident lui doit d'être, étant ontologiquement fondé en lui. Mais, par contre, nous ne pouvons pas affirmer d'une nécessité simple et absolue que l'accident est nécessairement dans ce sujet (et, donc, ne peut pas être dans un autre) sans nier le caractère contingent de l'appartenance accidentelle : donc, nous maintenons, que même si cet accident ne peut passer d'un sujet à un autre, et ainsi cesser d'appartenir à son sujet sans cesser d'être, il aurait pu être « individué », ou « réalisé » - Abélard dit « fondé » (dans l'être) - par un autre sujet[1]; si nous nions cela, alors il faut nier *aussi* le

[1] Si Abélard raisonnait en termes de mondes possibles, on pourrait formuler les choses ainsi : dans ce monde-ci cet accident ne peut pas appartenir à un autre sujet que celui auquel il appartient, mais d'autres mondes, synchrones avec le nôtre, sont possibles où cet accident peut appartenir à un autre sujet. L'accident X appartenant au sujet Y ne peut pas appartenir au sujet Z mais seulement dans ce monde-ci (où il appartient déjà à Y) et non pas de manière absolue, dans tous les mondes possibles.

caractère contingent de l'appartenance de tel accident à tel sujet. Le problème est de ne pas tomber de Charybde (la négation de l'hétéronomie ontologique de l'accident, en posant que l'accident peut perdre son sujet d'inhérence sans perdre son être) en Scylla (la position, par mégarde, d'une appartenance nécessaire, et non contingente, de l'*accident* à son sujet d'inhérence). Donc, en tout temps (y compris au présent), il est faux que cet accident appartienne nécessairement à son sujet, même s'il est vrai qu'il est impossible à cet accident de passer d'un sujet à un autre. Les deux propositions - A : « Cet accident peut être sans le sujet en lequel il est (actuellement et *simpliciter*) » et B : « Cet accident ne peut changer de sujet »[1] - sont vraies ensemble. Abélard veut à la fois maintenir le caractère contingent de l'inhérence accidentelle et l'hétéronomie ontologique de l'accident. Le premier point exige qu'il soit faux en tout temps que cet accident appartienne nécessairement à ce sujet et le deuxième point exige que l'accident doive tout son être à son sujet d'inhérence et ne puisse ainsi passer d'un sujet à un autre (passage qui implique son autonomie ontologique, i.e qu'il puisse quitter son sujet sans cesser d'être). La réponse est que de même qu'y compris au moment présent où il est aveugle, il n'est pas nécessaire à cet homme de l'être, de même, y compris au moment où tel accident appartient à tel sujet, il n'est pas nécessaire qu'il lui appartienne : rien ne nous permet d'affirmer que cet accident n'aurait pu devoir sa réalité à aucun autre sujet que celui auquel il la doit. Donc, « simpliciter » « cet accident peut être dans un autre sujet » est une proposition vraie. Mais la proposition *determinata* qui dit que « cet accident peut être dans un autre sujet, un fois survenu dans ce sujet-là » est impossible, de même que le *dictum « caecum videre »* est impossible. Le sujet n'est pas le même : dans un cas, on dit *de re* – de l'accident – qu'il lui était impossible de devoir sa réalité à un autre sujet – ce qui est faux, à moins de nier le caractère contingent de l'inhérence accidentelle. Dans l'autre, on affirme *de dicto* que ce que dit la proposition « l'accident cesse d'appartenir à ce sujet sans cesser d'être» (i.e l'accident est ontologiquement autonome) est impossible, de même qu'est impossible ce que dit la proposition « l'aveugle cesse de l'être » ou « le paralytique marche ». Il s'agit de concilier la contingence ontologique de l'inhèrence accidentelle (qui demande que l'accident n'appartienne jamais nécessairement à son sujet) et ce que requiert le sujet d'une science (qui pose que, selon les lois de la nature, de même que la cécité est un accident irréversible, de

[1] Soit : B' : « cet accident ne peut, après avoir appartenu à ce sujet, appartenir à cet autre. » On a noté que, pour Boèce, les contradictoires de B et B' sont vraies.

même l'accident est une entité hétéronome - ce qu'elle ne peut être si elle peut cesser d'appartenir à son sujet d'inhérence, en advenant à un autre, sans cesser d'être). Le propos d'Abélard n'est pas compréhensible en dehors de la distinction entre nécessité simple et nécessité déterminée, c'est-à-dire en dehors de l'aporie des rapports entre le sujet nécessaire d'une science et le sujet de la contingence (soit la conciliation entre la nécessité (déterminée) induite par la possibilité d'une science et la contingence de l'existant, et, en particulier, de ce dont on pose qu'il existe accidentellement). Mais nulle part, Abélard ne pose que l'existence de l'accident, en tant qu'entité individuelle, est indépendante de l'existence de son *fundamentum.*

La divergence avec Boèce porte sur l'interprétation temporelle que Boèce fait du principe de contradiction. Pour Abélard, la proposition «il est nécessaire que Socrate soit debout tandis qu'il est debout » est vraie uniquement parce que, si elle était fausse, nous devrions admettre la vérité de la proposition suivante : « ce que dit cette proposition « Socrate est et n'est pas debout » peut être vrai » : autrement dit, une proposition énonçant une contradiction peut être vraie. Par contre, Abélard, nie absolument que l'interprétation temporelle de la même proposition soit vraie : il n'y a aucun moment du temps – y compris le moment présent – où il soit nécessaire qu'un accident appartienne à son sujet, tel, donc, qu'en ce même temps, l'opposé de ce qui arrive soit impossible. Abélard a compris que si on admet cette interprétation temporelle, et, donc, finalement ontologique du principe de contradiction, c'en est fait du principe ontologique de la contingence de l'existant. Bref, à l'arrière-plan de toute cette discussion, il y a l'aporie des futurs contingents telle que formulée par Aristote, dans le *Peri ermeneias.*

* *
*

. Le concept de « dictum propositionis ».

Pour Abélard la proposition « quod dicit haec propositio : « stat et non stat » impossibile est » n'engage pas ontologiquement parce que le sujet de la modalité n'est pas une *res* et sa nature, mais un *dictum propositionis,* lequel n'est aucune *res.* Dans l'état actuel de nos connaissances, cette distinction – dans toute sa force philosophique – n'est pas attestée avant Abélard. L'origine *philosophique* de cette distinction entre *res* et *dictum propositionis* nous paraît claire chez Abélard ; il s'agit d'éviter une interprétation

réifiante, ontologique, du principe logique de contradiction ; autrement dit, il s'agit d'éviter la théorie boécienne du sujet unique appliqué à l'aporie des futurs contingents du *Peri ermeneias,* aporie réinterprétée dans le cadre stoïcien des rapports entre libre arbitre et déterminisme : la *res quae evenit contingenter* et le sujet nécessaire d'une science – le sujet du vrai : le *dictum propositionis* – problématiquement ne sont pas *idem.* Ce point nous paraît particulièrement clair. Mais, techniquement, outre la notion grammaticale de « complétude » sur laquelle insiste à juste titre Irène Rosier-Catach[1], cette distinction nous semble trouver son origine dans l'analyse de la modalité et plus particulièrement dans un texte bien précis des *Réfutations sophistiques* (166 a 22-30)[2] où Aristote distingue entre sens composé (« suntheis ») d'une proposition modale et sens divisé (« dielôn ») :

> A la *composition* se rattache des exemples tels que ceux qui suivent : *Il est possible qu'un homme marche tout en étant assis et qu'un homme écrive tout en écrivant pas.* Car le sens n'est pas le même si on divise les mots, et si on les prend en composition en disant qu'il est possible de marcher tout en étant assis. La même remarque s'applique aussi à la dernière phrase, si on prend en composition les mots *écrire tout en écrivant pas* : le sens est alors qu'on peut, en même temps, écrire et ne pas écrire ; si, au contraire, on n'effectue pas la composition, le sens est que, quand on écrit pas, on a la capacité d'écrire[3].

Et, en effet, c'est bien en analysant le même type de proposition qu'Abélard met en place une distinction entre deux interprétations possibles d'un même modale : *de re* et de *sensu :*

> [Les modales] semblent pouvoir être exposées selon deux modes, par exemple si je dis : « il est possible que celui qui est debout soit assis ». En effet, comme l'enseigne Aristote dans les *Réfutations sophistiques*, autre est le sens par division et autre est le sens par composition : il y a composition si l'on conjoint « être debout » et « être assis » ensemble dans le même sujet, comme si nous disions : « Il est possible que celui qui est debout soit assis en demeurant debout » (c'est comme si nous disions : « il est possible qu'arrive ce que dit cette proposition : « celui qui est debout est

[1] Et qui n'est évidemment nullement incompatible avec l'approche logique.

[2] Comme le soutient Simo Kunuutila, par exemple *in* « Remarques sur la théorie de la modalité chez Aristote », *Penser avec Aristote,* ouvr. coll., 1991, P. 463-467, spécialement p. 465 : « La distinction logique entre sens composé et sens divisé que l'on trouve dans les *Réfutations Sophistiques* constitue historiquement l'origine de la célèbre distinction entre les interprétations « *de dicto* » et « *de re* ». »

[3] *Réfutations sophistiques,* 166a22-30, trad. J. Tricot, 1995, p. 11. Abélard, bien entendu, connaissait ce texte dans sa traduction boécienne.

> assis » ») : proposition qui est entièrement fausse puisque, sinon, deux opposés pourrait appartenir ensemble au même sujet : et dans ce cas, certes, « possible » est appliqué à tout le sens de la proposition, comme si l'on disait : « il est possible qu'advienne *ce que dit* cette proposition : « celui qui est debout est assis ». » En revanche, si on entend ainsi [cette proposition : « il est possible que celui qui est debout soit assis »] : « celui qui est debout peut être assis quelquefois », alors nous ne conjoignions pas les opposés ; et nous référons « possible » à la chose et non à la proposition, en disant « la chose qui est debout peut quelquefois être assise » et [en disant] « ce que dit cette proposition « celui qui est debout est assis » ne peut pas arriver ». Semblablement, si je dis « il est impossible que quelque chose court », il y a des sens différents : *de sensu* et *de re.* Si la proposition est interprétée *de sensu* ainsi : « Il est impossible que quelque chose court »[1], alors elle est fausse ; si, en revanche, on l'interprète *de re* ainsi : « quelque chose ne peut pas courir »[2], alors elle est vraie. Mais aussi si je dis : « Il est nécessaire que celui qui est debout ne soit pas assis », il est vrai *de sensu* qu'« il est nécessaire que ce ne soit pas le cas que celui qui est debout soit assis » ; par contre, si je l'interprète *de re* **:** « celui qui est debout manque par nécessité de la station assise », c'est faux. Et ainsi, exposées *de re* et *de sensu*, les modales de ce genre ont des sens différents[3].

Abélard précise que lorsque les propositions sont interprétées *de sensu,* elles ne peuvent plus être interprétées extensionnellement (« […] cum de sensu propositionis exponuntur proprie modales non

[1] Soit : ce que dit la proposition « quelque chose court » est impossible, ce qui est faux.

[2] Soit : quelque chose n'a pas la possibilité de courir (on dit non pas que… mais de quelque chose, par exemple du *curtatus*, qu'il n'a pas la possibilité de courir) ce qui est vrai.

[3] *Super Peri ermeneias,* § 18 et 19, éd. Minio-Paluello, *Abaelardiana inedita*, p. 13^{15}- p. 14^{13} : « Videntur autem duobus modis exponi posse, veluti si dicam 'possibile est stantem sedere'. Ut enim docet Aristoteles in Sophistis Elenchis, alius est sensus per divisionem alius per compositionem : per compositionem vero est si stare et sedere simul in eodem subiecto coniungat, ac si dicamus 'possibile est stantem sedere manemtem stantem' id est 'sedere simul et stare' (ac si dicamus 'possibile est ita contingere ut hec propositio dicit « stans sedet »'), quod est omnino falsum quia iam duo opposita simul inesse eidem possent ; et tunc quidem 'possibile' quasi ad integrum sensum propositionis applicatur, ac si dicatur 'possibile est evenire it hec propositio dicit « stans sedet »'. Si vero ita accipiatur quod is qui stat possit sedere quandoque, non coniungimus tunc opposita ; et ad rem ipsam, non ad propositionem, 'possibile ' referimus dicentes 'rem que stat posse quandoque sedere', 'non posse contingere ut dicit propositio « stans sedet »'. Similiter, si dicam 'quandam rem impossibile est currere', diversos habet sensus, de sensu et de re. Si enim de sensu exponatur, sic : 'impossibile est quod quedam res currat' falsa est ; si vero de re hoc modo : 'quedam res non potest currere' vera est. Sed et si dicam 'necesse est non sedre stantem' de sensu verum est quia necesse est ut non sit ita quod stans sedet ; si vero de re ita accipiam quod 'is qui stat ex necessitate caret sessione' falsum est. Et ita de re et de sensu exposite huiusmodi modales diversos habent sensus. »

sunt[1], nec universales vel particulares vel indefinite vel singulares […]) :

> Alors, en effet, c'est comme si tout le sens de la proposition était sujet et le mode était simplement prédicat ; et l'énonciation n'est en aucune façon personnelle, mais bien impersonnelle […][2].

Donc, selon que la même proposition est lue *de re* ou *de sensu,* le sujet, extensionnel (personnel : *de re*) dans un cas, intensionnel (impersonnel : *de sensu*) dans l'autre, n'est pas « *idem* » et la valeur de vérité de la proposition change. Ainsi, pour la proposition « il est possible que celui qui est debout soit assis » : interprétée *de sensu,* elle est fausse ; le sujet est le sens de la proposition « stans sedet » et le prédicat est : « peut être vrai ». La proposition qui énonce que les contraires peuvent appartenir ensemble au même sujet est, évidemment, fausse. La même proposition interprétée *de re*, est vraie : il s'agit d'une authentique modale dont le sujet est la *res* qui est debout et on affirme d'elle qu'elle peut ne pas l'être, en étant, par exemple, assise. Dans le texte qu'on vient de lire, Abélard commente le texte d'Aristote : aussi il semble interpréter la modale *de re* comme posant des possibilités diachroniques : « quandoque », dit Abélard, par exemple à un autre moment que celui où Socrate est debout, il peut être assis. C'est, en effet, cette interprétation diachronique que suggère le texte aristotélicien et c'est elle encore qui est tout à fait clairement retenue par Boèce : Socrate ne peut pas ne pas être debout au moment où il est debout, mais il a la possibilité à un autre moment de ne pas l'être. Nous avons vu, cependant, qu'Abélard - un peu plus loin dans le *même* texte - rejette entièrement cette interprétation de la modale *de re.* Il admet incontestablement l'interprétation synchronique : « […] concedamus posse eum sedere existente spatio temporis in quo stat »[3], écrit-il. Abélard n'exprime pas cette synchronie en termes de mondes possibles (en termes modernes), mais il soutient très clairement que dans l' « espace de temps » où Socrate est assis, il peut ne pas l'être : c'est bien *l'idée même* de possibilités synchroniques. Et il soutient cela de manière *constante* aussi bien, comme on l'a vu, dans la *Dialectica* que dans la LI. J. Marenbon (*The Philosophy of Peter Abelard,* Cambridge, 1997, p. 221-225 et *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin,*

[1] Puisque la modalité ne modalise plus la prédication (« Socrates possibiliter currit » ») mais est elle-même prédiquée (« Socratem currere possibile est »).

[2] *Super Peri ermeneias,* § 20, éd. Minio-Paluello p. 14^{17-19} : « Tunc enim quasi totius propositionis sensus subiectus est, et modus simpliciter praedicatus ; nec est personalis enuntiatio ullo modo sed impersonalis […]. »

[3] *Super Peri ermeneias,* § 73, éd. M. Minio-Paluello, p. 41^{8-9}.

Paris, 2005, p. 60-65), a une autre analyse de la modalité chez Abélard en termes de « possibility for » et de « possibility that » mais qui ne nous paraît pas incompatible avec l'idée de possibilités synchroniques pour la possibilité « de re ». J. Marenbon, avec S. Kunuutila, accepte la vérité pour Abélard de la proposition : « L'homme se tient debout en t_1 et il est possible qu'il soit assis en t_n où l'on peut substituer à *n* n'importe quel chiffre, y compris 1 » (J. Marenbon, *Le temps, l'éternité et la préscience de Boèce à Thomas d'Aquin,* Paris, 2005, p. 63). Mais il semble soutenir qu'Abélard, par ailleurs, se contredit : « Est-ce qu'il est donc possible que l'homme qui se tient debout à t_1, soit assis en t_1 ? Bien que l'homme ait toujours la capacité spécifique d'être assis, Abélard se sent obligé de répondre négativement » (*op. cit.,* p. 64). Mais nous ne voyons pas où Abélard soutient cela (et J. Marenbon ne donne pas ici de référence à un texte précis d'Abélard). Par contre, il est écrit dès la *Dialectica* (éd. De Rijk, p. 206[30-31]) que

> […] [A] 'Dum ita est in re quod Socrates currit, ita est in re quod necesse est eum currere', vel [B]'dum ita est in re quod Socrates sedet, ita est in re quod possibile est eum currere', *temporales* sunt hypotheticae ; et prima ([A]) quidem falsa est quae alteram partem falsam[1], secunda ([B]) *vera est quae utramque habet veram in eo tempore quo sedet Socrates*[2].

Et Abélard soutient exactement la même chose dans la LI (*Super Peri ermeneias,* § 73, éd. Minio-Paluello, p. 41[8-9] : « […] concedamus posse eum sedere existente spatio temporis in quo stat »[3]). Donc il ne fait pas de doute qu'Abélard concède qu'il est possible que l'homme qui se tient debout à t_1 soit assis à t_1 et cela de manière constante, à la fois dans la *Dialectica* et dans la LI. Cette possibilité *de re* est explicitement admise par Abélard. L'hypothétique temporelle : A : «en ce temps (t_1) où Socrate est debout, en ce même temps (t_1) Socrate ne peut pas être assis » est une proposition fausse parce que, selon Abélard dans la *Dialectica* et dans la LI, sa contradictoire est vraie, soit : B : « en ce temps (t_1) où Socrate est debout, en ce même temps (t_1), Socrate peut être assis ». C'est pourquoi, la proposition qui énonce : « Socrate ne

[1] La partie fausse est le conséquent : « il est nécessaire que Socrate court », une proposition fausse en *tout* temps.

[2] « […] 'tandis que c'est le cas que Socrate court, c'est le cas aussi qu'il est nécessaire qu'il court' ou 'tandis que c'est le cas que Socrate est assis, c'est le cas aussi qu'il est possible qu'il court' sont des hypothétiques temporelles ; et la première, certes, est fausse qui a l'une des deux parties fausse et la seconde est vraie dont les deux parties sont vraies *en ce temps où Socrate est assis.* ». Donc, Abélard soutient et non nie que Socrate qui est assis à t_1 , peut courir *in eo tempore quod sedet Socrates,* soit, donc, toujours à t_1.

[3] *Super Peri ermeneias,* § 73, éd. M. Minio-Paluello, p. 41[8-9].

peut être assis tandis qu'il est debout » est fausse si « tandis que » (« dum ») a un sens temporel (« Dum Socrates stat (= antécédent temporel), Socrates sedere non potest (= conséquent) » est une hypothétique temporelle fausse) et est vraie si « tandis que » a le sens purement logique de la conjonction « et » (« Quod dicit haec propositio : « stat et sedet » possibile est », soit : « sedere (= sujet) impossibile est dum stat (= prédicat modal avec détermination) »). La seule interprétation possible de la proposition du *Peri ermeneias* (« que ce qui est soit quand il est, voilà qui est nécessaire ») est pour Abélard la seconde interprétation – celle où le « quando » n'a plus aucune signification temporelle (et donc ontologique) mais une signification purement logique : il faut nous demander : pourquoi ? La réponse est que l'interprétation temporelle est fausse : à t_1 où ceci est, ceci peut ne pas être. C'est parce qu'Abélard admet une interprétation synchronique du possible, que l'interprétation temporelle de la proposition du *Peri ermeneias* (« esse quando est necesse est ») ne peut pas convenir : « Concedamus posse eum sedere *existente spatio temporis* in quo stat » - de là, nous concédons que existant l'espace de temps où ceci est, le contraire de ceci peut être et, donc qu'existant l'espace de temps où ceci est, ceci peut ne pas être.

Le point important est de distinguer la valeur de conjonction *logique* de « dum » dans « Socrates non potest sedere dum stat » (qui ne dit, pour Abélard, rien d'autre que « quod dicit haec propositio : «sedet et [ou « dum »] stat » [ou « stans sedet »] possibile est » où le sujet est un *dictum* énonçant l'appartenance à un même sujet de deux prédicats contraires entre eux) et la valeur de conjonction *temporelle* de ce même « dum » dans l'hypothétique temporelle : « Au moment où Socrate est debout, en ce moment même il ne peut pas être assis » (d'où il suit qu'en ce moment même, il est nécessairement debout, ce qui implique que la *res quae evenit, evenit necessario :* ici le sujet est Socrate et sa nature et on pose que cette nature exige en un temps donné que Socrate ait tel accident, ce qui est faux, pour Abélard, en tout temps) : pour Abélard, les sujets des deux propositions (le *dictum* et la *res*) ne sont pas identiques – c'est *toute la différence* avec Boèce : la théorie du sujet unique n'est plus soutenue et c'est le point central. Et Abélard fait la distinction entre le sens temporel et le sens logique de la conjonction parce qu'il envisage explicitement des possibilités synchroniques (même s'il ne les formule pas dans le langage moderne des mondes possibles). Pour Abélard – à la différence de Boèce – les deux propositions en cause ne sont pas équivalentes, puisque la première est vraie et la seconde fausse et

elles ne sont pas équivalentes parce que leurs sujets ne sont pas identiques. Il est donc capital de distinguer entre le sens logique de la préposition « tandis que » (« dum ») et son sens temporel : au sens temporel – soit : l'homme qui est debout à t_1 peut-il être assis à t_1 ? – « nous concédons qu'il peut être assis *existant l'espace de temps où il est debout* », c'est-à-dire que « dans le même temps où il est debout, il peut être assis » ; mais, différemment, Abélard ne concède pas que « Socrates potest sedere dum stat » au sens où « dum » n'a pas de sens temporel, mais seulement le sens logique de la conjonction : au sens, donc, où on concèderait que ce que dit la proposition « il est et debout et assis » peut être vrai. Dans la LI et comme nous l'avons vu, Abélard prend grand soin de distinguer ce sens logique de « dum » et son sens temporel. La nécessité de cette distinction vient de la réception par Abélard de possibilités synchroniques. Si on admet cette distinction, alors Abélard peut soutenir à la fois que « Dum Socrates stat [= antécédent temporel], impossibile est eum sedere » est faux et que la modale *cum determinatione* « Socrates [= sujet] non potest sedere dum stat [prédicat] » est vraie, parce que la deuxième proposition dit seulement que ce que dit « stans sedet » - ce *dictum*-là - est impossible. La question centrale est de respecter la consistance du concept de vérité logique (au sens où « stans sedet » ne peut être vrai que si « stat et non stat » est une vérité logiquement acceptable) sans interpréter le sujet de ce concept de vérité *logique* (le *dictum propositionis*) en termes *ontologiques* (en termes de *res quae eveniunt*).

C'est précisément l'erreur de Boèce, fatale au principe de la contingence de l'existant, que de poser qu'il y a un moment – le présent tel que, pour l'intelligence divine, tout est présent – où ce qui arrive ne peut pas ne pas arriver. Si on ne remarque pas qu'Abélard interprète de manière synchronique[1] la modalité du possible entendue *de re,* le rejet par Abélard de la solution boécienne à l'aporie des rapports entre le sujet nécessaire de l'*intelligentia divina* et le sujet contingent de la *ratio humana* devient inintelligible. Abélard veut maintenir qu'il n'y a aucun moment du temps où ce qui arrive arrive nécessairement[2], en sorte que la nécessité ne s'attache jamais - à aucun moment du temps - à la chose qui advient, mais uniquement au *dictum propositionis,*

[1] Sur ce débat cf. également S. Kunuuttila, « Time and modality in scholasticism », in S. Kunuutila (éd.), *Reforging the great chain of being,* Dordrecht-Boston-London, 1981, p. 163-257 ; H. Weidemann, « Zur Semantik der Modalbegriffe bei Peter Abelard », *Medioevo* 7, 1981, p. 1-40 ; K. Jacobi, « Statements about events : modal and tense analysis in medieval logic », *Vivarium* 21, 1983, p. 85-107. Cf. enfin, P. Thom, *Medieval Modal Systems,* 2003.

[2] Autrement dit toutes les hypothétiques temporelles *de necessario* sont fausses.

c'est-à-dire à un sujet irréductible à une interprétation « réifiée », i.e. extensionnelle et personnelle. La théorie d'Abélard n'est pas, en réalité (et malgré ce que veut laisser croire Abélard), une interprétation possible de celle de Boèce : c'est une autre théorie et la clef de cette différence tient au fait qu'Abélard admet des possibilités synchroniques ; en effet, pour Abélard, ce que soutient Boèce - « Quando accidit Socrati sedere, eo tempore quo accidit, ei non accidisse non potest »[1] - est non pas vrai, mais faux. On comprend bien qu'à partir de là, la solution apportée par Boèce aux rapports entre libre arbitre humain et déterminisme d'un providence divine *s'effondre* : Boèce dit que pour un Dieu éternel tout est présent et, comme tout ce qui arrive, au moment où il arrive ne peut pas ne pas arriver, relativement au présent éternel de la connaissance divine (et non en soi, absolument), tout ce qui arrive arrive nécessairement. Mais, pour Abélard, la mineure (« tout ce qui arrive au moment où il arrive ne peut pas ne pas arriver ») est fausse et le syllogisme s'effondre. C'est le fait massif dont doit partir la compréhension de la réinterprétation par Abélard des données du problème tel que posé par Boèce dans son second commentaire sur le *Peri ermeneias* et dans la prose finale du *De consolatione Philosophiae.* La solution boécienne n'est plus soutenue, car elle repose sur une prémisse fausse, celle qui pose qu'il y a un moment du temps où tout ce qui arrive arrive nécessairement. Abélard soutient, on l'a vu, de manière constante (dans la *Dialectica* comme dans la LI) que *toutes* les hypothétiques temporelles *de necessario* sont *fausses*.

Le texte d'Aristote que Boèce commentait en posant la distinction entre une nécessité *simplex* et une nécessité *condicionalis,* était le suivant :

> Que ce qui est soit, quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas quand il n'est pas, voilà qui est vraiment nécessaire. Mais cela ne veut pas dire que tout ce qui est doive nécessairement exister, et que tout ce qui n'est pas doive nécessairement ne pas exister ; car ce n'est pas la même chose de dire que tout être, quand il est, est nécessairement, et de dire, d'une manière absolue, qu'il est nécessairement[2].

Boèce interprète temporellement la proposition d'Aristote « Esse quod est, quando est, necesse est » : « en ce temps où quelque chose est, il est nécessaire que ce quelque chose soit ». Abélard fait remarquer que par application de la règle du *modus ponens* on peut

[1] « Quand il arrive à Socrate de s'asseoir, dans le temps où cela lui arrive, cela ne peut pas ne pas lui arriver. »
[2] Aristote, *Per ermeneias,* 19a 2428.

détacher la conclusion « il est nécessaire que ce quelque chose soit » où la nécessité est simple. De la proposition aristotélicienne « esse quod est, quando est, necesse est », il y a chez Abélard deux formulations possibles : l'hypothétique temporelle « Dum est (= antécédent), esse necesse est (= conséquent) » (« En ce temps où quelque chose est, il est nécessaire qu'il soit ») qui est une proposition fausse, puisqu'on peut par *modus ponens* en inférer la nécessité simple, (« dum est, esse necesse est ; est ; ergo, *esse necesse est*») ; or, nous l'avons vu, il n'y a aucun moment du temps où ce qui est, est nécessairement. Mais, il y a aussi la catégorique modale *cum determinatione* : « esse (= sujet) necesse est dum est (= prédicat modal avec détermination) » (« Que quelque chose soit (= sujet) est nécessaire tandis qu'il est (= prédicat) »), une proposition vraie dont on ne peut pas inférer la necessité simple (« sine determinatione ») qui n'est jamais prédiquée. Or, nous avons compris que la catégorique modale *cum determinatione* ne dit rien d'autre que ce que dit la proposition *de sensu :* « Quod dicit haec propositio : « est et non est » impossibile est » (« ce que dit la proposition : « il est et n'est pas » (ou « il n'est pas tandis qu'il est ») ne peut être vrai »), une proposition vraie, là où l'interprétation *de re* de la *même* proposition (« quod est non esse impossibile est ») : « quod est, non potest non esse » est, pour Abélard, fausse (de tout le créé) et cela, y compris au moment où la chose est. Abélard supprime entièrement l'interprétation temporelle (et, donc, ontologique) - c'est-à-dire *de re* - de la proposition aristotélicienne (« esse quod est, quando est, necesse est ») pour ne retenir qu'une interprétation *de sensu :* la proposition aristotélicienne n'est vraie que réinterprétée sous la forme d'une modale où le *quando* est remplacé par une préposition (« dum ») dont Abélard précise qu'elle n'a pas valeur temporelle mais seulement valeur de conjonction : « esse necesse est dum est » ne dit rien d'autre que « ce que dit cette proposition : « il est et n'est pas »[1] est impossible », d'où il ne résulte pas – y compris à l'instant présent où la chose existe – qu'elle ne puisse pas ne pas exister et donc qu'elle existe nécessairement. Si on réfère la nécessité d'être à la chose et à sa nature, c'est-à-dire si on interprète *de re* la proposition d'Aristote, alors elle est *fausse*. Il n'est jamais – en aucun temps – nécessaire pour cette chose d'être. Par contre, ce que dit la proposition – contradictoire – « est et (ou « dum ») non est » n'est pas compatible avec la possibilité d'une science : avec le sujet du vrai ; il est assurément faux qu' « une chose puisse ne pas être en retenant l'être qu'elle a », c'est-à-dire qu'une chose puisse et être et

[1] C'est-à-dire « alors que (*dum*) « il est » est vrai, « il n'est pas » est vrai du même ».

ne pas être. Pour Abélard, « il est possible que celui qui est debout soit assis », est une proposition fausse au sens où on l'interprète comme posant : « il est possible que celui qui est debout soit assis demeurant debout » (« *possibile est stantem sedere manentem stantem »*) : ce que dit cette proposition c'est qu'il possible sans changement - « manentem stantem » - que celui qui est debout soit assis et, bien entendu, c'est faux ; la nécessité n'existe qu'en l'absence d'un changement mais la *mutabilitas rerum* – la possibilité du changement – doit *toujours* être préservée s'agissant de l'existant créé (c'est-à-dire de ce qui n'existe pas nécessairement) : sans changement, il est impossible à celui qui est debout d'être assis, mais, avec changement, il est possible à celui qui est debout d'être assis *non manentem stantem ;* la *mutabilitas* doit toujours être maintenue[1] : ainsi, assurément, ce qui est ne peut pas ne pas être tout en étant mais la nature de la chose existante n'interdit pas – *mutabilitas rerum* oblige – que ce qui est, y compris au moment ou il est, ne soit pas (une possibilité essentielle, on l'a vu, à l'éthique), même s'il est impossible que, sans changement, ce qui est ne soit pas. Il s'agit de préserver le principe étendu à tout ce qui commence dans le temps de la contingence de l'existant – ce qu'Abélard appelle dans la *Theologia scholarium,* la *mutabilitas rerum.* Que ce que dit la proposition « est et non est » soit impossible n'empêche pas qu'à tout moment du temps une *mutatio* de l'être au non-être (et inversement) soit possible : ce qui est impossible c'est que, sans *mutatio,* ce qui est, ne soit pas. Mais reconnaître cela n'implique en aucune façon de poser que ce qui est, soit nécessairement, y compris au moment où il est : la *mutabilitas* est toujours possible au sens où il reste vrai que ce qui est aurait pu ne pas être et donc n'existe pas nécessairement mais *contingenter.* Il est de la nature de toute *res* (créée) d'être *mutabilis.* De là, il est vrai de toute *res,* qu'étant, elle peut ne pas être, même si « impossibile est quod est non esse *manentem entem* »[2] est vrai. Cette *mutabilitas* est constitutive ontologiquement du créé :

> Car même si nous avons égard à la connaissance divine, chaque chose advient de telle sorte qu'elle puisse cependant ne jamais advenir, parce que rien dans sa nature ne la contraint à advenir, mais celle-ci lui permet à égalité d'advenir et de ne pas advenir. Autrement, seraient immuables toutes les choses qu'un

[1] Et cela au sens où cette *mutabilitas* entre les contraires est possible, *y compris au présent* (pour Abélard) : c'est uniquement pour Boèce que le présent interrompt la *mutabilitas.*
[2] « Il est impossible que ce qui est ne soit pas tout en étant. »

> Dieu immuable aurait créé et il aurait fait toutes choses semblables à lui-même[1].

Abélard veut dire qu'il aurait engendré sans rien créer : la création suppose la sortie hors de l'éternité divine – hors de l'*immutabilitas* divine – et donc l'existence dans le temps. De là, la *mutabilitas* – la possibilité pour chaque chose de ne pas être et de ne pas être ce qu'elle est – est constitutive de la nature de tout étant temporel. La contingence de l'existant est, donc, un principe ontologique absolument général (pour tout le créé) et on a vu qu'Abélard est soucieux de le maintenir, y compris dans le cas de la prédication des différences substantielles (la propriété individuelle et concrète – *haec rationalitas* – est un accident, même si « esse affectum rationalitate » est conceptuellement exigé par le statut définitionnel d'objet « être homme »).

Il en résulte pour la question des futurs contingents :

> Et [Aristote] dit qu'il est nécessaire que toute chose soit tandis qu'elle est et qu'elle ne soit pas tandis qu'elle n'est pas, et semblablement qu'il est nécessaire qu'elle soit future tandis qu'elle est [future] et qu'elle ne soit pas future tandis qu'elle n'est pas [future], mais il est faux que la nécessité simple suive de la nécessité déterminée. […] Parce que de même qu'il est nécessaire que la chose soit tandis qu'elle est, mais qu'il n'est pas nécessaire pour cela que la chose soit, de même il est nécessaire qu'une proposition soit vraie tandis qu'elle est vraie, mais il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle soit vraie, et cela doit s'entendre semblablement pour le non-être et la fausseté de la proposition[2].

La proposition « une bataille navale aura lieu demain » n'est pas nécessairement vraie, bien que cette proposition ne puisse pas ne pas être vraie tandis qu'elle est vraie (entendons que « ce que dit cette proposition : « une bataille navale aura et n'aura pas lieu demain » ou ce que dit cette proposition « la proposition « une bataille navale aura lieu demain » est vraie et n'est pas vraie» est impossible). Mais de cette nécessité déterminée ne suit pas la nécessité simple qui dit qu'« est omnino inevitabile quin sit. »

---

[1] *Theologia scholarium,* III, § 109, éd. C. J. Mews, p. $545^{1476\text{-}1480}$: « Unde etiam iuxta divinam noticiam sic eveniunt singula, ut possint tamen numquam evenire, quia nulla eorum natura ad hoc ut eveniant compellit, sed eque ipsa evenire et non evenire permittit. Alioquin immutabilia essent quecumque immutabilis deus creasset, et sui similia cuncta fecisset. »

[2] *Gloses sur le Peri ermeneias,* LI, éd. Geyer, p. $442^{9\text{-}38}$: « Et dicit, quod omnem rem necesse est esse, dum est, et non esse, dum non est, et similiter futurum esse, dum est, et non esse, dum non est, sed non ideo ex determinata necessitate necessitas sequitur simplex […]. Quia scilicet sicut est rem esse dum est, sed non ideo necesse est rem esse, ita necesse est propositionem esse veram, dum est vera, sed non ideo necesse est esse veram et similiter non esse sentiendum est de falsitate propositionis. »

Abélard reprend la distinction faite par Aristote : « Chaque chose nécessairement sera ou ne sera pas, et cependant, si on envisage séparément ces alternatives, on ne peut pas dire laquelle des deux est nécessaire »[1]. La proposition qui pose que de deux propositions contradictoires entre elles l'une des deux est nécessairement vraie et l'autre fausse peut être énoncée soit sous la forme d'une *hypothetica disiuncta*[2] soit comme une catégorique modale « *habens disiunctum subiectum ».* Un hypothétique disjointe : « Ou il est nécessaire qu'une bataille navale soit future ou il est nécessaire qu'elle ne soit pas future ». Une catégorique modale avec sujet disjoint : « qu'une bataille navale soit future ou ne soit pas future est nécessaire ». L'hypothétique disjointe est composée de deux modales *de necessario :* hypothétiquement, la nécessité simple peut être conclue. En effet, une hypothétique disjointe (par « ou… ou…») est toujours convertible en une hypothétique *conditionalis* (par si/alors)[3] : ainsi l'hypothétique disjointe « Ou il nécessaire qu'une bataille navale ne soit pas future ou il est nécessaire qu'une bataille navale soit future » est strictement équivalente à la conditionnelle : « Si il est faux qu'il soit nécessaire qu'une bataille navale ne soit pas future, alors il est vrai qu'il est nécessaire qu'une bataille navale est future », une hypothétique par *locus ab immediatis* (si « p » est faux, « q » est vrai) qui est fausse (puisqu'elle a un antécédent vrai[4] et un conséquent faux[5]) : la conséquence est fausse et, donc, l'hypothétique *disiuncta* qui lui est équivalente l'est aussi[6]. Comme le souligne Aristote, de l'énoncé du principe de contradiction ne peut être tiré le caractère nécessairement vrai d'aucune des propositions opposées ; seule l'alternative est nécessaire. De là, et du point de vue d'Abélard, le sujet de la nécessité simple du principe de contradiction ne peut s'entendre *de re* : il n'est nécessaire à la bataille ni d'être future ni d'être non-future de même que plus généralement il ne lui est nécessaire ni d'être ni de ne pas être mais le *dictum* « ou la bataille navale est future ou elle n'est pas future » est, lui, nécessairement vrai :

---

[1] Aristote, *Peri ermeneias,* 19a[29], trad. J. Tricot, 1984, p. 102.

[2] Une hypothétique par « ou » exclusif.

[3] Ainsi l'*hypothetica disiuncta* : « ou 'p' est vrai ou 'q ' est vrai » est équivalente à l'*hypothetica conditionalis* : « si 'p' est faux, 'q' est vrai » : « aut est aeger, aut est sanus » est équivalent à « si non est aeger, est sanus », deux hypothétiques *ab immediatis* fausses *sine constantiis.*

[4] Il est vrai qu'il n'est pas nécessaire qu'un bataille n'ait pas lieu demain.

[5] Le conséquent : « il est nécessaire qu'un bataille navale ait lieu demain » est évidemment faux.

[6] On conclut de « il n'est pas nécessaire que ne soit pas », « il est nécessaire que soit », là où on peut seulement conclure : « il est possible que soit ».

> En revanche, lorsque « est nécessaire » est posé une seule fois et qu'on dit : « « [la bataille navale] est future ou n'est pas future », ce tout est nécessaire, la catégorique est vraie, en laquelle « nécessaire » est prédiqué et cette phrase « [la bataille navale] est future ou n'est pas future » faite sujet. […] En effet, si nous faisons une [hypothétique] disjointe : « Ou il est nécessaire que celle-ci soit vraie ou il est nécessaire que celle-ci soit fausse », alors c'est entièrement faux. Si, en revanche, nous proposons une catégorique comme suit: que celle-ci ou celle-là soit vraie – ce tout est nécessaire, cela est vrai en raison du sens [*gratia sensus*[1]], et c'est comme si nous disions : « Que ceci ou cela arrive est nécessaire »[2].

La solution repose sur la distinction *de re/ de sensu :* le sujet de la nécessité est le *dictum propositionis* : « hoc vel illud contingere ». La catégorique prédique la nécessité simple (absolue) mais son sujet est *impersonnel* : il demeure strictement intensionnel (la prédication *de necessario* est vraie *gratia sensus* et non *gratia rerum*). Par contre, dans l'hypothétique *disiuncta* la nécessité d'être ou la nécessité de ne pas être est attribuée à la *res* qui advient, et la nécessité est intégrée aux propositions constitutives de l'alternative (« il est nécessaire qu'une bataille navale ait lieu demain ou il est nécessaire qu'une bataille navale n'ait pas lieu demain ») et non à l'alternative seule (« Qu'une bataille navale ait lieu demain ou n'ait pas lieu demain – *hoc totum* est nécessaire). Ce tout n'est pas interprétable *gratia rerum* mais seulement *gratia sensus.* La même proposition, interprétée *de sensu,* est vraie (la catégorique modale qui attribue la nécessité au *dictum propositionis* « hoc vel illud contingere ») et, interprétée *de re,* est fausse (l'hypothética *disiuncta* qui attribue à la bataille navale la nécessité d'être ou la nécessité de ne pas être). La nécessité simple et absolue est attribuée au *dictum* « *hoc vel illud contingere »* et non à la *res* qui est *hoc* ou à la *res* qui est *illud.* La solution d'Abélard requiert la distinction entre l'interprétation *de dicto* (ou *de sensu*) et l'interprétation *de re* d'une même proposition.

Le problème des futurs contingents – c'est-à-dire le problème de la conciliation entre le principe logique de contradiction et la

[1] Qui s'oppose dans ce texte à « *gratia rerum ».*

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 443[16-28] : « Cum vero semel ponitur 'necesse' et ita dicitur : futurum esse vel non esse hoc totum scilicet est necesse, categorica est vera, in qua 'necesse' praedicatur et haec oratio 'esse futurum vel non esse futurum' subicitur. […] Si enim disiunctam faciamus hoc modo : vel hanc necesse est esse veram vel illam necesse est esse veram, omnino falsum esset. Si vero categoricam proponamus sic : hanc vel illam esse veram, hoc totum scilicet, est necesse, verum est quidem *gratia sensus*, ac si ita diceremus : hoc vel illud contingere necesse est. »

contingence de certains futurs – était formulée par le syllogisme suivant :

> S'il nécessaire qu'une des deux parties de toute contradiction soit vraie et l'autre fausse, alors pour tout il est nécessaire qu'il soit ou qu'il ne soit pas. Et s'il en va ainsi, périt la possibilité d'être ou de ne pas être, la délibération et l'effort pour agir[1].

Et ceci, au sens où

> en vertu de ce raisonnement, il n'y aurait plus ni à délibérer, ni à de se donner de la peine, dans la croyance que si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, et que, si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas. Rien n'empêche, en effet, que, dix mille ans à l'avance, tel homme prédise un événement et que tel autre prédise le contraire : ce qui se réalisera, c'est celle de ces deux prédictions, quelle qu'elle soit, qui était vraie à ce moment-là[2].

Le syllogisme est constituée de deux hypothétiques :

A : « S'il est nécessaire qu'une des deux parties de toute contradiction soit vraie et l'autre fausse, alors pour tout il est nécessaire qu'il soit ou ne soit pas. »

B : « Si, pour tout, il nécessaire qu'il soit ou ne soit pas, alors périssent la possibilité d'être ou de ne pas être, la délibération et l'effort pour agir. »

Abélard répond que si l'antécédent de la première hypothétique est lui-même une hypothétique *disiuncta* - « aut hoc necesse est esse verum aut illud necesse est esse falsam » -, alors la première hypothétique a un antécédent faux et cela « ut similiter disiunctas negari intelligamus non categoricas habentes subiectum sub disiunctione dispositum » (« de sorte que nous comprenons que sont niées les [hypothétiques] disjointes et non les catégoriques ayant un sujet placé sous la disjonction »[3]). Donc, la première hypothétique est fausse, si nous l'interprétons ainsi :

> Si omnium dividentium alteram necesse est esse veram et alteram necesse est esse falsam, tunc omne quod aliqua illarum dicitur, necesse est esse vel necesse est non esse. (« Si de toutes les propositions contradictoires, l'un des deux parties est nécessairement vraie et l'autre nécessairement fausse, pour tout ce qui est dit par l'une quelconque d'entre

[1] LI, *Gloses sur le peri ermeneias,* éd. Geyer, p ; 418[34-37] : « Si omnis contradictionis alteram partem necesse est esse veram et alteram falsam, tunc omne necesse est esse vel non esse. Quod si taliter est, perit utrumlibet et consilium et negotium. »

[2] Aristote, *Peri ermeneias,* 18b 31-36, trad. J. Tricot, 1984, p. 99-100.

[3] LI, *Gloses sur le peri ermeneias,* éd. Geyer, p ; 444[38-40].

elles, il est nécessaire d'être ou il est nécessaire de ne pas être)[1].

Dans cette formulation, la nécessité est attribuée aux sujets de la disjonction : elle est interprétée extensionnellement (*gratia rerum*) en étant attribuée à chaque partie de l'alternative. Et il en résulte une proposition fausse : de deux propositions contradictoires entre elles, ou l'une est nécessairement vraie ou l'autre est nécessairement fausse, soit si l'une n'est pas nécessairement vraie, l'autre est nécessairement fausse, une hypothétique *ab immediatis* fausse. Par contre, « que l'une soit vraie et l'autre soit fausse : *hoc totum* est nécessaire » est une catégorique modale avec sujet disjoint vraie *gratia sensus.*

Allons plus loin : au début de notre enquête, nous avons examiné la théorie des inférences topiques d'Abélard. Nous nous souvenons qu'Abélard n'admet pas la *nécessité simple* des conséquences entre propositions de qualité différente : ainsi, précise Abélard, les conséquences par *locus ab oppositis* entre une affirmation et une négation (« si est aeger, non est sanus ») et par *locus ab immediatis* entre une négation et une affirmation (« si non est sanus, est aeger ») sont – *sine constantiis* – fausses, au sens où elles ne tiennent pas la *necessitas absoluta* qu'elles affirment tenir mais seulement le plus haut degré de la probabilité[2]. Elles sont vraies *cum constantiis,* c'est-à-dire avec l'ajout d'une catégorique posant l'existence de l'extension divisée : « si non est aeger, est sanus, cum sit animal ». Si l'on supprime la *constantia,* elles sont fausses. Elles sont fausses, parce que – relativement aux concepts engagés – nous ne pouvons pas exclure que puisse exister un cas où, par exemple, le fait de ne pas être malade, n'implique pas le fait d'être sain. La vérité de l'hypothétique *ab immediatis* « si non est aeger, est sanus » ne requiert pas seulement l'existence du sujet d'inhérence (au sens où de Socrate mort « non est aeger » est vrai, et « est sanus » est faux), mais, au sens, où nous avons besoin de poser comme donnée – comme *constans* – toute l'extension de « esse animal» pour vérifier que de chaque animal dont « être malade » est faux, « être sain » est vrai. Si nous explicitons totalement la

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 445^{34-37}.

[2] Pour le *locus ab oppositis* (conséquence entre l'affirmation et la négation), on a : « Cependant, les conséquences de ce genre, qui sont proposées entre les opposés, tiennent le plus haut degré de la probabilité, et, du fait de la vérité de la consécution telle que nous l'avons examinée plus haut, il apparaît qu'elles sont fausses à moins qu'elles ne soient entendues avec données constantes. » (*Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 397^{10-13}). Pour le *Locus ab immediatis* (conséquence entre la négation et l'affirmation), on a : « C'est la doctrine commune que les conséquences de ce genre qui sont proposées entre la négation et l'affirmation ne sont soutenues par aucune nécessité, mais que toujours leur vérité exige l'adjonction de données constantes, qui consistent en ce au sujet de quoi les (propositions) sont immédiatement opposées […]. » (*Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 400^{28-30}).

constantia nécessaire à la vérité de la conséquence, nous posons que l'hypothétique « si Socrates non est sanus, est aeger » n'est vraie que si et seulement si nous précisons :

> Si Socrates non est sanus cum sit animal et omne animal quod non est sanus sit aegrum, tunc est aeger. (« Si Socrate n'est pas sain – puisqu'il est un animal et que tout animal qui n'est pas sain est malade – alors Socrate est malade)[1].

La règle du *locus ab immediatis* est ainsi la suivante :

> Si l'un des [prédicats] immédiatement opposés est nié de quelque chose et que ce quelque chose demeure sous ce à l'endroit de quoi les prédicats en question sont immédiatement opposés et si nous pouvons dire que sous celui-ci tout ce qui n'est pas l'un des opposés est l'autre, alors l'autre opposé est prédiqué du même[2].

Pour Abélard, on l'a vu, les seules conséquences qui sont vraies *sine constantiis,* sont celles où le conséquent est conceptuellement contenu dans l'antécédent. Cela limite les conséquences nécessaires au *locus a definito* (ou *a specie*), c'est-à-dire à toutes les conséquences où dans le conséquent est posé un caractère constitutif et *positif* du concept (du statut) posé dans l'antécédent (« si est homo, est animal », « si est lilium, est flor » etc…). Mais Abélard nie que dans le concept « esse hominem » soit contenu le caractère négatif « non esse lapidem » : il en résulterait, en effet, qu'un concept contiendrait dans sa signification non pas seulement les caractères qui sont constitutifs de sa définition mais aussi tous les autres concepts possibles sous la forme de leur négation. De là, une conséquence entre les opposés ne peut pas s'interpréter *gratia sensus* comme le peut l'inférence entre le défini et tel caractère de sa définition : elle ne peut être vraie que *gratia rerum.* L'extension que divise l'opposition doit donc être posée comme existante, comme donnée en sorte que nous vérifions que cette opposition est, en effet, exhaustive. Bref, lorsque nous posons une inférence dont la vérité exige la partition exhaustive d'une classe, cette « classe » doit être posée comme donnée et existante : *constans (« puisque Socrate est un animal et que tout animal qui n'est pas sain est malade, si Socrate n'est pas sain, il est malade »).* Pour obtenir la *constantia* sans laquelle la conséquence entre les opposés est fausse, il ne suffit pas de poser que Socrate est un animal (et donc qu'il existe), il faut en plus pouvoir poser que « tout animal qui n'est pas sain est malade ». Abélard s'est simplement aperçu que les

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 404[13-14].

[2] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 404[17-20] : « Si aliquod immediatum removetur ab aliquo et illud sub eo maneat circa quod sunt immediata, ac si scilicet diceremus sub eo cuius *omnia quae non sunt unum immediatorum, sunt alterum,* ipsum alterum de eodem praedicatur […] ».

conséquences entre les opposés exigeait la partition *exhaustive* d'un *totum universale* entre deux « sous-ensembles » mutuellement exclusifs et que ceci n'est possible que si le tout peut être posé comme exhaustivement donné, comme *constans*. Or, si nous admettons avec Boèce que l'extension du possible est infinie – puisque le nombre des individus est infini – il n'est pas sûr (même si cela peut être maximalement probable) que tous les individus donnés (énumérés) épuise tous les individus possibles (énumérables) : autrement dit, il ne peut jamais être posé que notre énumération est nécessairement exhaustive et qu'ainsi, par exemple, il est absolument impossible qu'existe un animal qui ne soit pas sain et qui, pourtant, ne soit pas malade. La question est de savoir si nous pouvons toujours et en toute certitude réduire absolument un *totum universale* à un *totum integrum* tel que par « tout intégral » Abélard entend avec le Boèce du *De divisione* une totalité *résultant de la coexistence de ses parties*. Un *totum integrum* est par définition exhaustivement donné puisqu'il n'est rien d'autre que la somme de ses parties existantes : que nous puissions réduire le *totum universale* (le genre) à un *totum integrum* suppose que nous puissions poser que toute son extension possible est nécessairement épuisée par toute son extension actuelle et c'est ce qui ne peut jamais être affirmé sans supprimer la clause qui pose que le nombre des individus possibles est infini. Et c'est bien en raison de la taille infinie de l'extension totale d'un *totum universale* que celui-ci n'est jamais de manière absolument nécessaire réductible à un pur *totum integrum, c'est-à-dire* à une simple collection d'éléments coexistants et que, pour notre connaissance, le détour par une *intension* - par une donnée conceptuelle fondant une induction - est concrètement et *effectivement* irréductiblement nécessaire. Donc, Abélard rejette le *locus ab immediatis* si n'est pas posée comme donnée et existante l'extension totale qu'épuise l'opposition. Abélard a évidemment raison et, comme nous le savons avec certitude aujourd'hui, la partition exhaustive d'une classe en deux sous-ensembles mutuellement exclusifs exige que la classe en question soit posée comme *existante* et *donnée*. On sait que l'oubli de cette clause conduit à des difficultés proprement insurmontables[1]. Abélard pose, dans la *Dialectica,* que la position d'une *immediatio* absolue - un tiers est exclu - conduit à la

[1] Comme le note Jules Vuillemin, *La logique et le monde sensible, Etudes sur les théories contemporaines de l'abstraction,* 1971 : « Par exemple, l'antinomie de Burali-Forti ne pourra être construite, parce que, pour que la relation de similitude ordinale puisse induire une partition en classes d'équivalence *il faut qu'elle soit appliquée à un ensemble donné* et que l'ensemble de tous les ensembles, étant une entité contradictoire, ne peut précisément pas nous être donné. »

contradiction : *si nulla res est, aliqua res est* (où une négative universelle infère sa contradictoire) *:* l'*immediatio* pose que « l'un des deux opposés n'existant pas, l'autre existe nécessairement, c'est-à-dire si l'un n'est pas, l'autre est » (« […] altero non existente, alterum necessario existere, idest si unum non sit, alterum esse »[1]) :

> Ce qui, certes, est faux : en effet, il s'ensuit un inconvénient tel :
>
> « Si aucune chose n'est, quelque chose est ».
>
> Cependant est vraie la catégorique qui disait que Socrate ou est sain ou est malade, c'est-à-dire est l'un des deux[2].

La cas « si nulla res est » est un cas *possible* même si la catégorique « nulla res est » est fausse. De là, sur tout le possible, on a « si nulla res est, non est sanus ; si non est sanus, est aeger (*ab immediatis*); si est aeger, aliqua res est »[3]. Donc, si on a énuméré toute chose et qu'il n'en reste plus une seule - *si non aliqua res est* - , il en reste une - *aliqua res est* : une contradiction qui naît de l'hypothèse que sur tout le possible la non-existence de l'un des opposés implique l'existence de l'autre. Par ailleurs, si on pose que la totalité de l'extension du possible – le domaine de vérité des hypothétiques nécessaires – est absolument infini, alors il est clair – si on s'en tient à une interprétation extensionnelle strictement individuelle (excluant l'existence de quelque chose comme un ensemble) – qu'on aboutit nécessairement sur cette extension-là, à la contradiction : « si tous les individus ont été énumérés et qu'il n'en reste plus un seul, alors il en reste un » et, cela s'il est vrai que l'extension totale du possible excède itérativement et nécessairement l'extension totale du donné (de l'existant), *quel qu'il soit*, d'au moins + 1. Or, nous avons vu qu'Abélard pose que si nous voulons maintenir la réalité de la contingence nous devons maintenir qu'il y a des possibles qui ne seront jamais réalisés et, donc, n'existeront jamais, parce que si nous soutenons le contraire – n'est possible que ce qui a existé, existe ou existera – il est parfaitement clair que l'opposé du réel n'est pas éventuellement possible, mais bien toujours impossible ; d'où nous pouvons

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 494[11-13].

[2] « Quod quidem falsum est ; sequitur enim ex eo tale inconveniens : « Si nulla res est, aliqua res est » ; vera tamen est categorica quae aiebat Socratem esse aut sanum aut aegrum, idest alterum illorum. » On aura noté que c'est exactement la même distinction entre *hypothetica disiuncta* (« aut Socrates est sanus, ait Socrates est aeger ») et *categorica habens disunctum subiectum* (« Socratem esse sanum vel aeger necesse est ») que pour l'énoncé du principe de contradiction dans la LI.

[3] « Si aucune chose n'existe, il n'y a pas de chose saine, s'il n'y a pas de chose saine, il y a une chose malade (*ab immediatis sine constantiis) ;* s'il y a une chose malade, alors une chose existe » et, donc, « si aucune chose n'existe, une chose existe ».

conclure que tout ce qui existe existe nécessairement. L'énumération actuelle, en termes d'individus, d'une totalité universelle est toujours en deça de toute son énumération possible et si nous la posons comme absolument exhaustive, alors nous aboutissons à la contradiction « si non aliqua res est, aliqua res est »[1]. Le *totum universale* est *catégoriquement* réductible à un *totum integrum* – à une collection donnée d'individus – mais *hypothétiquement*, il outrepasse itérativement toute réduction de toute son extension possible à telle collection donnée : « […] quippe esse affectum rationalitate quod est communis causa impositionis huius nominis quod [est] rationale, *omnem existentiam omnium rationalitatum naturaliter excedit*, et omnis causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa » (LI, éd. Geyer, p. 85^{5-9}). Et c'est en ce sens – comme nous l'avons vu – que le statut est irréductible. Le fait que l'hypothèse du non-existant doive toujours être entretenue ou – ce qui est la même chose[2] – que l'extension du possible doive être posée comme infinie c'est-à-dire comme excédant itérativement par + 1 chaque collection donnée et existante d'individus, est nécessaire au maintien de la contingence de l'existant et c'est cette hypothèse – la non-réductibilité intégrale du possible à l'actuel (à l'existant) – qui fait que l'*immediatio* (c'est-à-dire la partition exhaustive (un tiers est exclu) d'une extension en deux sous-ensembles mutuellement exclusifs) ne tient sur tout le possible que la *maxima probabilitas* et non la *necessitas,* puisque la vérité de l'*immediatio* exige la partition exhaustive d'une extension qui, de ce fait, *doit* être exhaustivement donnée[3]. Mais, par principe, il n'est pas possible de poser que cette donnée totale épuise de manière absolue (et non seulement actuellement) le possible.

La proposition problématique du *Peri ermeneias* est une hypothétique *ab immediatis :* « ou il est vrai qu'une bataille navale n'aura pas lieu demain ou il est vrai une bataille navale aura lieu

[1] Puisque nous introduisons une collection donnée (ce qu'elle est nécessairement étant exhaustivement divisée par l'individuel), excédant par définition toute collection d'individus donnée.

[2] En effet, du point de vue d'Abélard, dire que l'extension du possible est infinie, c'est dire que quelle que soit l'extension totale de ce qui est concevable comme donné (comme existant), l'extension du possible excède celle-ci d'au moins 1 parce qu' il est faux – la contingence étant objective – que la totalité de l'existant puisse épuiser la totalité du possible : de là, itérativement le possible est toujours en excès d'au moins 1 sur le donné, quel que soit ce donné ; c'est dire que, *pour notre connaissance,* l'extension du possible est infinie (illimitable). De là, chez Abélard, dans les faits, les deux thèses - il y a des possibilités qui ne seront jamais réalisées et l'extension totale du possible n'est pas réductible au donné et est illimitée - sont équivalentes et *s'impliquent l'une l'autre*.

[3] En théorie moderne des ensembles, on admet des ensembles infinis et donc un infini *actuel* mais cela engage, bien entendu, une ontologie admettant au nombre des objets des ensembles (des entités non-individuelles).

demain » : un tiers est exclu. Une hypothétique qui donne si nous la conditionalisons : « s'il est faux qu'une bataille navale n'aura pas lieu demain, alors il est vrai qu'une bataille navale aura lieu demain » : cette hypothétique dit qu'il y a un cas où le conséquent - « une bataille navale aura lieu demain » - est nécessairement vrai (celui où l'antécédent « une bataille navale n'aura pas lieu demain » est faux). Autrement dit, de deux propositions contradictoires entre elles, si l'une est fausse, l'autre est vraie. Il y a donc un cas où une proposition est nécessairement vraie (le cas où sa contradictoire est fausse). Abélard soutient, on l'a vu, que la *catégorique* – de deux propositions contradictoires, l'une des deux est fausse et l'autre vraie, ce tout est nécessaire – est vraie *gratia sensus :* le sujet de la nécessité est un *dictum propositionis.* Si, maintenant, nous voulons exprimer *gratia rerum,* ce *dictum propositionis* nous aboutissons à une *consequentia ab immediatis :* de deux propositions contradictoires entre elles, ou l'une est vraie, ou l'autre est vraie, soit si l'une est fausse, l'autre est (nécessairement) vraie. Abélard pose dans la *Dialectica* que toutes les conséquences entre des propositions de qualité opposée sont fausses *sine constantiis.* Il y a inséparabilité stricte entre l'antécédent et le conséquent : impossible que ce que dit l'antécédent soit vrai - par exemple que soit vrai « il est faux qu'une bataille navale n'aura pas lieu demain » - et que le conséquent soit faux - par exemple que soit faux : « il est vrai qu'une bataille navale aura lieu demain » ; mais il n'y a pas inséparabilité conceptuelle entre l'antécédent et le conséquent (i.e. le sens de l'antécédent ne contient que les caractères positifs qui sont constitutifs de ce sens). Comprenons : si nous entendons la *nécessité* absolue, *sine constantiis,* du principe de contradiction *gratia rerum,* il nous faut poser extensionnellement, par exemple, la totalité des propositions possibles, de manière à vérifier que ne peut exister aucune proposition affirmative vraie dont la négation soit vraie ou aucune proposition affirmative fausse dont la négation soit fausse. Il nous faut poser comme exhaustivement donnée la totalité des propositions – ou des *dicta* – possibles de manière à vérifier qu'il n'y a aucune proposition affirmative vraie dont la négation soit vraie et aucune proposition affirmative fausse dont la négation soit fausse. L'ensemble posé comme donné – puisqu'on affirme qu'il est exhaustivement divisé par le principe de contradiction – est ainsi posé comme *existant* (puisque donné) : cet ensemble ou cette collection est, par excellence, - il s'agit de l'ensemble de toutes les propositions possibles - un ensemble universel, un ensemble auquel appartient la proposition qui annonce l'existence de cet ensemble et qui dit que cet ensemble est exhaustivement donné et donc épuisé :

en effet « toutes les propositions ont été énumérées et il n'en reste plus une seule » est une proposition ; nous avons ainsi « si non aliqua res est, aliqua res est ». Nous rencontrons ainsi l'imprédicativité qui caractérise l'idée d'un ensemble *vraiment* universel. Nous ne pouvons entendre la nécessité du principe de contradiction *gratia rerum* – extensionnellement – sans poser une collection ou un ensemble obtenu au terme d'une régression infinie ou définie comme participant de sa propre extension, c'est-à-dire sans poser au sens moderne du terme un ensemble universel : la collection de toutes les propositions ou de tous les *dicta.* Un tel ensemble n'existe pas. De là, la *nécessité* du principe de contradiction ne doit pas s'entendre *gratia rerum,* mais *gratia sensus :* « hanc vel illam esse verum , hoc totum scilicet, est necesse, verum est *gratia sensus*. » Donc lorsque nous attribuons à l'énoncé du principe de contradiction la nécessité simple et absolue, cela ne peut s'entendre que *gratia sensus* et non *gratia rerum :*

> De même qu'[Aristote] a dit qu'en raison des choses [*gratia rerum*] la nécessité déterminée convient séparément aux propositions, de même il veut montrer que la nécessité absolue convient [aux propositions] sous la disjonction. […] Si en effet nous faisions une hypothétique par « ou exclusif » [hypothetica disuncta] : « [de deux propositions contradictoires entre elles] ou il est nécessaire que celle-ci soit vraie ou il est nécessaire que celle-là soit vraie », c'est entièrement faux. En revanche, si nous proposons la catégorique : « [de deux propositions contradictoires entre elles] que celle-ci ou celle-là soit vraie – ce tout – est nécessaire », c'est vrai en raison du sens [gratia sensus] […][1].

Fondamentalement, le sujet de la nécessité « absolue » ne peut s'entendre *gratia rerum* – en attribuant ainsi à la *res quae evenit* la nécessité d'advenir – pour la même raison qu'Abélard n'admet pas la nécessité simple des conséquences entre propositions de qualités opposées : cela suppose d'interpréter un *totum universale* comme un *totum integrum* – c'est-à-dire une totalité donnée et existante, susceptible d'être effectivement partitionnée de manière exhaustive ; or, il n'y a pas de *totum integrum* qui puisse être posée comme *universale :* un tout intégral est une collection – il n'est rien d'autre que la collection de ses parties, dit Abélard – et il n'y a pas de collection qui soit universelle. Nous avons vu qu'Abélard rejette

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 442^{39-40} : « Sicut dixit *gratia rerum* determinatam necessitatem convenire propositionibus divisim, ita ostendere vul absolutum necesitatem convenire sub dsiunctione. » et p. 443^{25-28} : « Si vero categoricam proponamus sic : hanc vel illam esse veram, hoc totum scilicet, est necesse, verum est quidem *gratia sensus* […]. »

entièrement la théorie de l'universel-*collectio.* De là, il n'est pas possible de poser la collection suffisante pour constater de manière absolue la nécessité *gratia rerum* du principe de contradiction. Ceci dit – *gratia sensus :* relativement au sujet du vrai et, donc, d'une science possible (*de dicto* ou *de sensu*) – le principe est nécessaire d'une nécessité simple et absolue. Mais cette nécessité absolue – sans exception possible – ne peut être établie *gratia rerum,* c'est-à-dire extensionnellement. Ainsi, l'inférence entre propositions de qualités opposées n'est vraie que *cum constantiis* (ou à titre d'argument nécessaire), ne tenant *sine constantiis* que le plus haut degré de la probabilité - la *maxima probabilitas* - mais non la *necessitas.* Tout repose sur la distinction entre la vérité d'une *catégorique* modale *nécessaire gratia sensus* et la fausseté de l'hypothétique par « ou exclusif » correspondante : soit l'hypothétique *ab immediatis* « ou l'affirmation est vraie ou sa négation l'est » (soit « si l'affirmation est fausse, sa négation est vraie ») ; d'où il suit, toujours *ab immediatis* « ou toutes les affirmations sont vraies ou toutes leurs négations sont vraies », soit : « Si toutes les affirmations sont fausses, toutes leurs négations sont vraies », une *consequentia* dont le conséquent est *une proposition affirmative vraie.* L'hypothétique « ab immediatis » pose un ensemble universel (au sens pertinent logiquement), c'est-à-dire introduit une extension obtenue par une définition imprédicative ; dans les termes d'Abélard, *sine constantiis* - c'est-à-dire si l'*immediatio* est posée sur une extension non pas donnée (« constante ») mais absolue, sans aucune restriction possible - on aboutit nécessairement à l'hypothétique *ab immediatis :* « Si non aliqua res est (par exemple si toutes les propositions affirmatives vraies ont été énumérées et qu'il n'en reste plus aucune), aliqua res (par exemple, il reste la proposition affirmative vraie qui propose : « toutes les négations de toutes les affirmations *sont* vraies »). Exprimer *de re* sur tout le possible, l'opposition entre le vrai et le faux implique de poser un ensemble universel, c'est-à-dire un ensemble obtenu au terme d'une régression absolument infinie ou défini comme participant de sa propre extension. On aboutit inévitablement à une auto-référence. L'hypothétique *sine constantiis* équivalente à la catégorique modale *de sensu* contraint à la dichotomie *de re* du sujet *de sensu.* L'hypothétique est *ab immediatis* : elle pose *sine constantiis* un ensemble universel (c'est-à-dire un *totum integrum* universel) – celui divisé par « être vrai » et « être faux », comme celui divisé par « esse sanum » et « esse aeger » : on a ainsi les difficultés signalées dans la *Dialectica* s'agissant d'une *immediatio sine constantiis* et que nous venons de

rappeler. Maintenant, il s'agit du concept de vérité logique : la catégorique modale qui dit que de deux propositions contradictoires entre elles l'une des deux est vraie (et l'autre est fausse) est une proposition nécessaire, d'une nécessité non pas *determinata* mais *simplex* et *absoluta.* Le problème est que la traduction *de re* (extensionnelle) de cette proposition *de sensu* définit *de re (aut…aut…)* une entité exhaustivement divisée en deux parties mutuellement exclusives dont la caractéristique essentielle est de déroger au principe de contradiction pour la démonstration duquel elle vient précisément d'être posée : on aboutit, en effet, à l'hypothétique vraie « si nulla rest est, aliqua res est » où une proposition infère sa contradictoire. De là, la démonstration s'auto-réfute puisqu'elle établit la vérité sur tout le possible du principe en introduisant une entité qui a pour propriété essentielle de déroger à ce principe, là même où elle est censée établir sa nécessité dans tous les cas possibles (et donc l'absence de toute exception possible à son application). Clairement le principe de contradiction est indémontrable et Abélard ne doute pas de la vérité universelle du principe. Le principe est le même que pour l'aporie du l'universel (la distinction objet/ concept : ici *de re/ de sensu*) : nous avons un *concept dichotomique de vérité logique* (« tout proposition est ou vraie ou fausse », soit « aucune proposition n'est et vraie et fausse » et « aucune proposition n'est ni vraie ni fausse » : Abélard admet explicitement le principe du tiers-exclu comme *nécessaire*). Mais, Abélard pose aussi qu'on ne peut établir *de re* la nécessité absolue du principe (sans poser une entité introduite par une définition dérogeant au principe à établir) : cette nécessité s'entend conceptuellement : *de sensu. De re,* il faut poser un *totum integrum universel* (une collection universelle). Aussi la traduction *de re* du principe est itérative (par *necessitas determinata :* « esse (verum) necesse est dum est (verum) » est une proposition vraie, dit Abélard, *gratia rerum*) mais la nécessité absolue du principe – sans aucune exception sur la somme de tout le possible – ne peut être posée que *gratia sensus :* quelle est la *collectio rerum* qu'il faudrait poser pour que cette nécessité absolue puisse s'établir *gratia rerum* ? L'abolition de cette tension entre *necessitas determinata gratia rerum* (extensionelle) et *necessitas absoluta gratia sensus* (intensionnelle) - la réduction à l'identité simple de leurs sujets (*res/dictum)* - suppose la division *de re* de la totalité absolue du possible de manière à vérifier à notre satisfaction que la nécessité conceptuelle (*de sensu*) du principe peut être convertie en une nécessité *réelle* et extensionnelle : cette réduction à l'identité – l'interprétation *de re* du sujet de la catégorique modale nécessaire

gratia sensus – implique la position *sine constantiis* d'une hypothétique *ab immediatis,* position qui conduit *sine constantiis* à l'hypothétique nécessaire « si non aliqua res est, aliqua res est », c'est-à-dire à une proposition qui déroge au principe à démontrer. Donc, la démonstration de l'identité des deux sujets conduit, à l'instant même où il s'agit d'établir *de re* sur tout le possible l'absence de toute exception possible à l'application du principe de contradiction, à poser la vérité d'une proposition qui fait exception à ce même principe. On peut en conclure que l'interprétation *gratia rerum* du sujet de la nécessité absolue *gratia sensus* du principe de contradiction est impossible puisque pour établir l'absence sur toute l'extension du possible de toute exception à ce principe, on doit admettre la vérité d'une proposition qui fait exception à ce principe. *L'identité des deux sujets est indémontrable*. La théorie du sujet unique de Boèce n'est plus soutenue. Abélard s'en tient donc là : la nécessité *simplex* et *absoluta* du principe de contradiction en tant que principe nécessairement constitutif du *concept* de vérité logique doit s'entendre *gratia sensus* et ne peut s'entendre *gratia rerum.* La *« réification »* ontologique de ce principe logique n'est, donc, pas absolument « *inevitabile ». Et, c'est ce qu'Abélard cherchait à établir.* C'est la tension asymétrique, dynamique, entre tout le *concept* de vérité logique (dichotomique : *omnis propositio est vera vel falsa*) et sa traduction *de re* qui intéresse Abélard. Cette tension itérative entre la nécessité absolue *gratia sensus* du concept de vérité logique et la *necessitas* seulement *determinata* de sa traduction *de re* se déplace sans être réductible de manière absolue. La tension entre l'idéel (*de sensu*) et le réel (*de re*) peut se déplacer, mais non être absolument abolie. Le « rêve » boécien - toutes les apories du corpus logique aristotélicien s'abolissant en une cascade de réductions à « idem » - prend fin. Abélard marque la fin philosophique de l'*aetas boetiana.*

* *
*

. Le sujet des modalités aléthiques.

La réponse d'Abélard à l'argument d'Aristote s'agissant de l'aporie des futurs contingents repose entièrement sur une distinction entre interprétation *de re* et *de sensu* (ou *de dicto*) d'une même proposition. La nécessité *de sensu* du principe de

contradiction n'implique pas la nécessité *de re* du même principe : les deux sujets sont distincts. Pourquoi ? Qu'est-ce qui conduit Abélard à poser que le sujet des modalités aléthiques - cela qui est vrai, faux, possible, impossible, nécessaire - n'est pas réductible à une ou plusieurs *res* ? Abélard aborde cette question à plusieurs reprises : dans la *Dialectica* où ce sujet n'a pas encore le nom de *dictum propositionis,* mais celui d'*existentia rei,* dans le commentaire sur le *Peri ermeneias* de la LI, où ce sujet prend le nom de *dictum propositionis* et, enfin dans un texte important du *Tractatus de Intellectibus*[1]. C'est la *Dialectica* qui donne l'image la plus précise de la manière dont le concept de *dictum* ou d'*existentia rei* est dégagé par Abélard. La question est : de quoi « vrai » et « faux » sont-ils les noms ? Il y a, propose Abélard conformément au triangle sémantique boécien *intellectus/ res/ vox,* trois candidats possibles :

. Cela qui est vrai ou faux, c'est l'intellection engendrée par la proposition.

. Cela qui est vrai ou faux, c'est l'existence de la chose ou sa non-existence - *existentia rei vel non-existentia :* dire qu'il est vrai ou faux que Socrate court c'est dire : « *ita est in re quod Socrates currit vel non est in re » - il en est ainsi dans la réalité que Socrate court ou non.*

. Cela qui est vrai ou faux, c'est la proposition elle-même.

Abélard commence par réfuter la première et la troisième attributions. Le véritable sujet du vrai n'est ni l'intellection engendrée par la proposition, ni la proposition elle-même. Abélard réfute la première attribution en posant que pour une hypothétique vraie - *si existe un homme, existe un animal* - qui pose un lien nécessaire entre l'antécédent et le conséquent, si le sujet du vrai était les intellections engendrées, il faudrait admettre que si j'intellige qu'existe un homme, j'intellige nécessairement aussi

[1] Sur la théorie abélardienne du *dictum* nous avons consulté (outre les travaux fondamentaux de J. Jolivet et de J. Marenbon) avec profit en particulier : G. Nuchelmans, *Theories of the proposition, Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Thruth and Falsity,* Amsterdam, 1973 ; L. M. De Rijk, « La signification de la proposition (dictum propositionis) chez Abélard », *in Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du douzième siècle,* Paris, 1975, p. 547-545 ; A. de Libera, « Abélard et le dictisme », *in Abélard. Le « Dialogue », la philosophie de la logique,* Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1981, p. 59-92 ; K. Jacobi, C. Strub et P. King, « From *intellectus verus/falsus* to the *dictum propositionis* : the Semantics of Peter Abelard and his Circle », *Vivarium* 34, 1996, p. 15-40 ; I. Rosier-Catach, « La discussion sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains », *in Medieval Theories on Assertive and non-Assertive Language,* A. Maierù et L. Valente éd., Florence, 2004, p. 1-34 ; K. Guilfoy, « Peter's Abelard Two Theories of the Proposition », *in Medieval Theories on Assertive and non-Assertive Language,* A. Maierù et L. Valente éd., Florence, 2004, p. 35-57 ; J. Marenbon, « Dicta, Assertion and Speech acts : Abelard and some modern Interpreters », *in Medieval Theories on Assertive and non-Assertive Language,* A. Maierù et L. Valente éd., Florence, 2004, p. 59-80.

qu'existe un animal : on sous-entend, en effet dans la *consequentia* « si existe un homme, existe un animal » quelque chose comme :

Si (j'intellige qu') existe un homme, (j'intellige qu') existe un animal.

Donc la vraie formule d'une *consequentia* n'est pas « si est A, est B », mais « si intelligo quod est A, intelligo quod est B ». On doit soutenir alors que si j'intellige l'antécédent « est homo », j'intellige nécessairement aussi le conséquent « est animal » qui s'en déduit ; Abélard fait alors remarquer que si l'intellection de l'antécédent engendre nécessairement l'intellection de toutes les propositions qui sont déductibles de cette première proposition, il faut admettre que si nous avons *une* intellection, nous en avons aussitôt et par suite une *infinité.*

> Puisqu'en effet les conséquences de chaque proposition sont en nombre infini comme de « tout homme est animal » suivent « tout homme est animé, ou corps ou substance » ou « quelque homme est animal » ou inversement, ou peut-être « quelque homme n'est pas une pierre ou n'est pas du bois ou n'est pas une couleur » et encore beaucoup d'autres, il serait nécessaire que *toutes* ces intellections soient obtenues au cas où nous intelligeons que tout homme est animal : ce qui est clairement faux[1].

Ce que dit l'antécédent implique, de fait, la série infinie de ses conséquents, mais clairement nous ne pouvons avoir une infinité d'intellections. De là, l'intellection n'est pas un sujet *suffisant* pour le sujet du vrai. On comprend aussitôt que cet argument réfute aussi l'attribution du sujet du vrai à la *materia vocis* – à la proposition. Bien que ce que dit « est homo » ait des conséquences nécessaires en nombre infini, il est, de fait, que son énonciation n'implique pas l'énonciation de toutes les propositions, en nombre infini, qu'elle implique[2]; or, c'est cela qui devrait exister dans le cas où nous posons que la position du conséquent suit *nécessairement* de la position de l'antécédent. Si le sujet du vrai est la proposition, alors il s'ensuivrait qu'une fois posée la proposition qui sert d'antécédent toutes les propositions qui la suivent nécessairement sont *ipso facto* posées (et énoncées).

---

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 155^{5-11} : « Cum enim infinita sint singulorum consequentia, ut ex 'omnis homo est animal' et 'omnis homo est animatus vel corpus vel substantia', vel 'quidam homo est animal', vel econverso, vel fortasse 'quidam homo non est lapis vel non est lignum vel color', et multa alia consequuntur, necesse esset hos omnes intellectus haberi, cum omnem hominem animal esse intelligeremus ; quod aperta est falsitas. »

[2] Cf. *Dialctica,*éd. L.M. De Rijk, p. 156^{10-13} : « Amplius : si de propositionibus ageremus, ut videlicet una existente aliam existere diceremus, falsa omnino consecutio esset, cum videlicet quamlibet sine alia existere ac proferri contingat ac veram esse vel falsam alia omnino tacita. »

> Restat itaque ut de solis rebus, ut dictum est, propositiones agant [« C'est pourquoi, reste que, comme on l'a dit, les propositions porte uniquement sur les choses »] [1].

Cela signifie-t-il que dans le triangle sémantique boécien, Abélard choisisse la *res* comme sujet des modalités aléthiques ? Abélard précise aussitôt, dans un texte célèbre, que « aucune chose n'est dite par les propositions » et que, donc, l'*existentia rei* ou la *non-existentia rei* ne sont elles-mêmes aucune chose :

> Nous jugeons dignes de recherche de savoir si les existences de choses que disent les propositions sont l'une quelconque des choses existantes et doivent être estimées être une ou plusieurs choses [2].

Abélard utilise toute une série d'arguments dialectiques dont le principal nous paraît être l'impossibilité d'analyser ce que dit une proposition en une nombre donné d'entités individuelles et *indépendantes*. Admettons que dans « Socrate est homme », le sujet et le prédicat désignent des choses, la chose qui est Socrate et la chose qui est homme (même si ce n'est pas ainsi qu'Abélard analyse le prédicat à partir de la LI). Reste la copule : quelle chose désigne-t-elle ? Par exemple, admettons que la proposition prédicative « A est B » puisse être analysée comme l'association de trois éléments – de trois *res* – la chose qui est « A », la chose qui est « B » et la chose (la propriété) qu'est l'inhérence de B à A. Ici, la copule est *in re* l'inhérence de B à A et « inhaerentia aliqua est proprietas quae per verbum designetur ». Abélard demande : qu'adviendra-t-il de l'analyse de la proposition vraie « inhaerentia est inhaerentia » ?

> Si par le verbe « est » une inhérence est attribuée à l'inhérence, selon l'adjonction d'une propriété[3], et puisqu'à nouveau de l'inhérence qui est attribuée on dit avec vérité qu'elle est une inhérence, il convient que soit aussi en elle une inhérence et la raison progresse ainsi à l'infini[4].

---

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 156^{22-23}.

[2] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 157^{14-16} : « Dignum autem inquisitione censemus utrum illae existentiae rerum quas propositiones loquuntur, sint aliquae de rebus existentibus, sive una sive multae res sint putandae. »

[3] Si 1°) dans la proposition « l'inhérence est une inhérence » - une proposition vraie - par la copule « est » est attribuée à l'inhérence prédiquée la propriété d'être inhérente au sujet de la proposition, propriété signifiée par la copule, et si 2°) il est vrai de l'inhérence attribuée à l'inhérence prédiquée qu'elle est elle-même une inhérence, alors à cette troisième inhérence - celle qui est signifiée par la copule - devra être attribuée, à son tour, une quatrième inhérence, inhérence dont il sera vrai, à son tour, qu'elle est une inhérence et ainsi de suite sans fin. Abélard soutiendra dans la LI que la copule n'engendre pas d'intellection.

[4] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 159^{2-5} : « Quodsi per 'est' verbum inhaerentia secundum adiacentiam attribuatur inhaerentiae et rursus cum de illa quae attribuitur vere dicatur quiae est inhaerentia, in ipsa quoque rursus inhaerentiam oportet esse, ita ut in infinitum ratio procedat. »

Si ce que dit la proposition est analysable exhaustivement entre trois éléments « A » le sujet, « B » le prédicat, « C » l'inhérence du prédicat au sujet (la copule) et que ces trois éléments constituent des choses – des *res* – c'est-à-dire des entités individuelles en lesquelles se résout ce que dit la proposition comme la simple somme de ces trois choses, on a un problème : pour obtenir *hoc totum* – ce que dit la proposition et qui est le seul sujet du vrai –, dans un contexte où la copule signifie une *res,* il va falloir relier cette *res* aux autres *res* signifiées par le sujet et le prédicat, mais si « per « esse » inhaerentiam necesse sit attribui »[1], alors en liant la copule aux deux autres éléments on pose une inhérence nouvelle, donc une *res* nouvelle, qui elle-même nécessitera à son tour d'être reliée aux trois autres, ce qui ne sera possible qu'en posant une inhérence supplémentaire et donc une chose supplémentaire et cela sans fin possible: « ita ut in infinitum ratio procedat. » La résolution de ce que dit la proposition en *res* – en une somme d'éléments – est une tâche proprement infinie.

Comme le fait remarquer Kurt Gödel : « Toute phrase (d'un langage donné) [qui met en relation des mots] contient au moins un mot de relation »[2].

Abélard dit, dans le commentaire sur le *Peri ermeneias* de la LI que la copule fait partie de la proposition sans engendrer d'intellection[3], étant entendu qu'il n'y a pas d'intellection sans objet (même vain) :

> De là, posons notre doctrine. Le verbe « est », interposé pour conjoindre les termes, […] n'exerce ici la signification d'aucune chose et il est plus utile à la force de l'affirmation en conjoignant les termes signifiants que ne le sont ces termes eux-mêmes et il en va de même pour « n'est pas » quant à la force de la négation ; et, bien que [« est » et « n'est pas »] ne constituent pas d'intellections, ils font se produire dans l'esprit un certaine conjonction ou une certaine disjonction des choses intelligées, *conjonction ou disjonction que*, *cependant, ils ne signifient pas*, bien qu'ils fassent qu'elles soient obtenues, parce qu'en eux-mêmes ils ne donnent pas d'intellection mais font que nous avons une conjonction ou une séparation des intellections[4].

[1] « Si par « être » une inhérence est nécessairement attribuée. »
[2] Cf. H. Wang, *Kurt Gödel,* trad. L. Ovion et M. Mériaux, 1990, p. 317.
[3] Cf. aussi sur cette question l'article de I. Rosier-Catach : « Sur le verbe substantif, la prédication et la consignification – Peri Hermeneias 16b20-25 dans les traductions et commentaires latins », article à paraître.
[4] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 339^{20-28} : « Unde nostram ponamus sententiam. 'Est' verbum interpositum ad coniunctionem terminorum […] nullius rei significationem ibi exercet, plus tamen ad vim affirmationis proficit coniungendo terminos significantes quam ipsi

Si la copule engendre une intellection, il faut demander : de quoi y a-t-il intellection ? On répondra : de la conjonction du sujet et du prédicat. On voit, en lisant la *Dialectica* pourquoi cette réponse ne peut satisfaire Abélard : il restera en effet à relier ce lien – la chose dont « est » engendre l'intellection – aux choses qu'il relie, ce qui nous engagera dans une régression sans fin ; si la chose intelligée par la copule est distincte des choses intelligées par le sujet et le prédicat, il restera à relier cette chose aux deux autres par une nouvelle chose et ainsi de suite. Comprenons : si la copule « est » engendre l'intellection d'une partie du tout signifié par la proposition, partie qui serait la conjonction des deux autres parties, alors de deux choses l'une :

- ou cette partie est identique au tout signifié par la proposition et on a, alors, un objet qui est à la fois tout et partie de ce tout, puisqu'on pose qu'une partie de la proposition – la copule – engendre l'intellection du tout et qu'ainsi l'intellection du tout est contenue dans l'intellection d'une des parties de ce tout : « Et si quelqu'un dit que l'action elle-même engendrée par le verbe interposé est une intellection conjoignante, à savoir des choses intelligées par les termes, alors cette intellection est assurément l'intellection de toute la proposition, qui, alors qu'elle est obtenue par toute la proposition, serait à nouveau obtenue de manière superflue par le verbe »[1].
- ou cette partie n'est pas identique au tout signifié par la proposition et elle engendre l'intellection d'un élément du tout qui nécessite d'être relié aux autres par un élément nouveau pour constituer le tout, ce qui conduit à une régression infinie.

La réduction du *dictum propositionis* à une ou plusieurs *res,* pose le même genre de problème que la réduction du *status* - du concept « être X » - à une ou plusieurs *res.* Tous deux – le *status* comme le *dictum propositionis* – ne sont pas réductibles à une ou plusieurs *res* sans poser soit une collection appartenant à elle-même soit une régression de type infini. L'unité (l'univocité) de ce que dit la proposition posée en termes d'*intellectus huius rei* conduit soit à une régression infinie soit à une auto-référence et Abélard soutient que le *dictum propositionis* – c'est-à-dire le sujet des modalités aléthiques – *n'engendre pas d'intellection* (nous

termini, similiter 'non est' ad vim negationis, et licet intellectus non constituant, quandam coniunctionem vel disiunctionem intellectarum rerum in anima haberi faciunt, quam tamen coniunctionem vel disiunctionem non significant, licet haberi faciant, quia intellectum non dant in se, sed intellectorum coadiunctionem vel separationem habere nos faciunt. »

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 339[32-35] : « Quod si quis dicat ipsam verbi interpositi actionem esse intellectum coniungentem, scilicet res intellectas per terminos, is utique esset totius propositionis intellectus, qui cum per totam propositionem habeatur, iterum per verbum superflue haberetur. »

n'avons pas d'intellection effective obtenue au terme exhaustif d'une régression infinie et nous n'avons pas de bonne intellection d'un objet participant de lui-même) : si c'était le cas, soit la chose intelligée devrait elle-même être reliée aux autres parties (les « choses » intelligées par le nom et le prédicat) par une partie nouvelle engendrant « intellectus huius rei » qui elle-même nécessiterait à son tour d'être reliée par… et ainsi de suite ; soit la chose dont la copule engendre l'intellection est la totalité des choses dont la proposition engendre l'intellection en les mettant en relation et, comme la copule est une partie de la proposition (et donc des choses dont elle engendre l'intellection), elle est à la fois tout et partie de ce tout. *Faute de mieux*, Abélard distingue entre la ou les choses dont la proposition engendre l'intellection et le sujet de la proposition qu'Abélard dit « impersonnel » parce que la réductibilité de ce *dictum* à l'intellection « personnelle » d'une *res* ou d'une *collectio rerum* – c'est-à-dire d'une chose individuelle ou d'une collection de choses individuelles – conduit ou à une régression infinie ou un tout défini comme participant de lui-même, soit exactement aux mêmes inconvénients qui interdisent de faire de l'universel (et de sa cause d'imposition) une *res una sive multiplex*. Il s'agit, là encore, d'une clause d'irréductibilité à l'individuel, un ou multiple (à la *res,* donc). Encore une fois, le problème est assez bien formulé par Gödel dans son article de 1944 sur la philosophie de Russell lorsqu'il fait remarquer que toute phrase mettant *en relation des mots* contient au moins *un mot de relation* : c'est dire que même pour un nominaliste (on ne parle que de « phrase » et de « mots »), ce que dit la proposition - soit le sujet du vrai - n'est pas réductible à l'intellection d'une chose ou d'une collection de chose sans régression infinie ou sans auto-référence, puisque même le nominaliste admettra que toute phrase mettant *en relation des mots* contient au moins *un mot de relation* (par exemple, la copule). Le paradoxe existe, même d'un point de vue nominaliste. Dans les textes provenant de l'école des Montani - l'école, donc, du plus farouche opposant des *Nominales,* Alberic de Paris - publiés par L.M. De Rijk, aucune référence n'est faite à la théorie abélardienne du *dictum propositionis*. Il y a un texte, par contre, qui attribue à Albéric de Paris une thèse posant (de toute évidence contre Abélard) qu'il n'existe pas d'intellection composée mais que toute intellection est simple :

> Magister Albericus probat nullum intellectum esse compositum[1].

[1] L.M. De Rijk, « Some new Evidence on twelfth century Logic : Alberic and the School of Mont Ste Geneviève (Montani) », *Vivarium,* 1966/4, p. 44 : « Maître Alberic prouve qu'aucune

Ainsi l'intellection de la conditionnelle vraie « si Socrate est un âne, Socrate est un quadrupède » est simple, parce, sinon, il faudrait admettre que celui qui a, seulement, une intellection vraie (l'hypothétique est vraie), a une intellection fausse (« Socrate est un âne » ou « Socrate est un quadrupède »). Quoi qu'il en soit de cette thèse, on remarque qu'elle suppose que le sujet du vrai – le sujet des modalités aléthiques – soit l'intellection engendrée par la proposition et c'est précisément ce qu'Abélard nie de toutes les manières possibles dans la *Dialectica.* Il est assez logique que quelqu'un qui refuse l'irréductibilité entre la *res nominata* et la *causa impositionis universalis nominis,* refuse aussi l'irréductibilité du sujet du vrai (le *dictum*) à « *intellectus huius rei ».* Abélard pose de manière constante que le sujet des modalités aléthiques – le *dictum propositionis* – n'engendre pas d'intellection:

> Comme nous l'avons promis, il faut ici dire un mot de l'impersonnalité de l'énonciation. A ce sujet, la première chose à dire est que, alors que les propositions signifient leurs *dicta* en les proposant, ceux-ci, cependant, n'engendrent pas d'intellections. Car et les noms et les verbes et les phrases signifient leurs intellections, et, cependant, *ces intellections n'engendrent pas, à leur tour, d'autres intellections*. Ainsi les propositions proposent leurs *dicta* et engendrent des intellections *composées* à partir de leurs parties. De là, il convient que par les propositions les *dicta* ne soient pas intelligés mais que le soient les choses embrassées par l'intellection[1].

On a, dans le même sens, dans le *Tractatus de Intellectibus* (§91) :

> En effet, « signifier » est identique à « constituer une intellection », et, cependant, « signifier quelque chose » n'est pas identique à « constituer une intellection au sujet de ce quelque chose ». Ainsi, alors que les termes signifiants [*sermones*] sont dits signifier

---

intellection n'est composée. […]. Semblablement l'intellection signifiée par cette phrase « Si Socrate est un âne, Socrate est un quadrupède », n'est pas composée par l'intellection signifiée par cette phrase « Socrate est un âne » et par l'intellection signifiée par cette phrase « Socrate est un quadrupède », parce que si quelqu'un a cette intellection totale, il a aussi chacune de ses parties. Donc, il a cette intellection : « Socrate est un âne » ; donc, il a une intellection fausse. Donc, celui qui a seulement une intellection vraie, a une intellection fausse. » Ici, clairement, le sujet du vrai est l'*intellectus* (avec l'inconvénient susmentionné pour les conséquences nécessaires).

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 370[4-11] : « De hac vero impersonalitate enuntiationis, sicut promisimus, hic dicendum. Ad quod illud praedicendum est, quod cum propositiones dicta sua proponendo significent, non tamen illa intellectus constituunt. Nam et nomina et verba vel orationes intellectus suos significant, non tamen intellectus alios iterum intellectus constituunt. Sic et propositiones dicta sua proponunt et intellectus compositos ex illis partium constituunt. Unde oportet per propositiones non dicta intelligi, sed res in intellectu complecti. »

> des intellections de même qu'ils sont dits signifier des choses, *ils n'engendrent pas pour autant à nouveau d'autres intellections au sujet de ces intellections*[1].

La distinction entre le *dictum propositionis* et l'intellection engendrée par la proposition permet d'éviter une régression infinie, chaque intellection engendrant une intellection nouvelle à son sujet – *de eo* – et ainsi de suite à l'infini. Pour comprendre et préciser cette thèse - le sujet du vrai n'engendre pas d'intellection (sans quoi une seule intellection posée et on en a une infinité) -, on peut la rapprocher de la théorie de la proposition de Bolzano :

> Comme il est facile de le voir, l'ensemble des *propositions et vérités en soi* est infini. Si nous considérons, en effet, une vérité quelconque, par exemple la proposition : « Il y a en général des vérités », ou tout autre proposition que je désigne par A, nous remarquons que la proposition : « A est vraie » est différente de A elle-même ; celle-ci a bien évidemment un tout autre sujet que celle-là, le sujet de la première étant la proposition A toute entière. Désignons par B cette deuxième proposition : « A est vraie », et réitérons le procédé de dérivation qui nous a déjà donné B à partir de A, nous obtiendrons une troisième proposition C à partir de B, et ainsi de suite indéfiniment. Entre deux propositions consécutives quelconques de cette suite le rapport demeure identique : chaque proposition a pour sujet la proposition précédente dont elle énonce qu'elle est vraie. La collection de toutes ces propositions est plus grande que tout ensemble fini. Le lecteur remarquera – sans que j'ai besoin d'attirer particulièrement son attention là-dessus – la similitude de cette suite de propositions avec la *suite des nombres* […][2].

On sait que Richard Dedekind (le découvreur des axiomes dits de Peano) formule un argument semblable (et célèbre) pour prouver l'existence d'un ensemble infini dans *Was sind und was sollen die Zahlen :*

> Le monde de mes idées, *i.e.* la totalité S de toutes les choses qui peuvent être objet de ma pensée, est infini. Car si *s* est un élément de *S*, l'idée *s'* que *s* peut être

[1] *Tractatus de intellectibus,* § 91, éd. P. Morin, p. 86. Notre traduction de : « Nam et significare idem est quod intellectum constituere, non tamen significare aliquid idem est quod intellectum de eo constituere. Alioquin, cum singuli sermones, intellectus quoque, sicut et res, significare dicuntur, non tamen ideo de intellectibus rursum alios intellectus constituunt. »

[2] Bernard Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen,* 1851, § 13, trad. H. Sinaceur, Paris, 1993, p. 72.

> objet de ma pensée est elle-même un élément de *S.* […] Par conséquent S est infini[1].

Le théorème d'existence ainsi posé à été contesté, par exemple, par Zermelo :

> La démonstration de ce principe tentée par M. Dedekind dans ce texte ne peut être satisfaisante, puisqu'il part de « l'ensemble de tout le pensable », alors que de notre point de vue, le domaine B […] ne constitue pas un ensemble.

Cantor écrit à Dedekind (lettre du 28/07/1899) que « la collection de tout ce qui est pensable » est une multiplicité inconsistante (et non un ensemble)[2].

Ce que nous voulons simplement faire remarquer, c'est que si nous posons que le *dictum propositionis* engendre une intellection, nous aboutissons à une multiplicité de ce genre. Le *dictum* engendre une collection infinie d'intellections : *proposer* « A », ce n'est pas seulement dire que « A » mais aussi dire que « A est vrai », soit B et, encore que « « A est vrai » est vrai », soit C, et encore que « « « A est vrai» est vrai » est vrai», soit D et cela, comme le fait remarquer Bolzano, sans fin possible au sens où le nombre des itérations du sujet du vrai est égal à toute la suite des entiers naturels qui indexent chacune de ces itérations. Donc *si* nous intelligeons *tout* ce qui est proposé, nous devons intelliger non seulement A, mais B, C, D…sans fin : nous avons une suite infinie d'intellections. Si nous *remplaçons* le *dictum* par l'*intellectus,* chaque proposition engendre une collection infinie d'*intellectus :* « […] intellectus alios iterum intellectus constituunt. » Si nous voulons éviter cela, « il convient que par les propositions les *dicta* ne soient pas intelligés, mais les choses embrassées par l'intellection. » On comprend que la thèse d'Abélard selon laquelle les *dicta* n'engendrent pas d'intellection de quelque chose (« intellectus huius rei »), étant radicalement « impersonnels », a une certaine profondeur et présente une certaine conséquence.

. *L'ontologie du dictum et la psychologie de la connaissance* .

Dans un article récent, I. Rosier-Catach[3] a attiré l'attention sur l'importance du concept d'*attentio* aussi bien dans la théorie

---

[1] R. Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen,* Théorème n° 66, Braunschweig, 1888. Traduction *in* J. P. Belna, *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege,* Paris, 1996, p. 38.

[2] Sur les positions de Cantor et de Zermelo sur le théorème d'existence de Dedekind, cf. J. P. Belna, *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege,* Paris, 1996, p. 56.

[3] I. Rosier-Catach, « Les dicussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains », in A. Maierù & L. Valente (éds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-*

abélardienne de l'abstraction que dans la théorie abélardienne du *dictum.* Un point largement soutenu par Abélard, en effet, est que l'*intellectus* n'est pas une *passio animae* mais un acte et un acte d'attention qui peut varier dans sa visée, sans qu'il y ait variation dans l'objet externe de cette visée. I. Rosier-Catach propose une origine augustinienne pour ce concept d'*attentio* qui nous paraît, en effet, très convaincante. Abélard semble substituer au point de vue passif de Boèce (où l'intellection apparaît comme une *passio animae*[1]*,* une *similitudo rei*), un point de vue « actif » où c'est l'*attentio* de la *ratio* qui assigne à l'objet de sa visée sens et orientation. Nous avons vu, en effet, que cette idée est fondamentale en particulier dans la LNPS lorsque nous avons défini le *status* définitionnel comme cette « attente » de la raison que tel objet doit satisfaire pour être un objet tel. I. Rosier insiste, à juste titre, sur le rôle de cette spontanéité de l'intellect – à travers le concept d'*attentio* – dans la théorie de l'abstraction d'Abélard :

> Cette solution [de la question de l'abstraction des universaux chez Abélard] est simple : l'intellection n'est pas un pur reflet des choses, mais un acte de saisie, d' « appréhension », d'*attentio* visant les choses[2].

Mais, si le terme d' *attentio* n'est pas boécien (comme le remarque justement I. Rosier-Catach), par contre l'idée que l'esprit n'est pas un miroir passif du réel, mais met en œuvre des actes d'appréhension (Boèce dit plutôt « capere », saisir, que « attendere »[3]) qui confèrent aux objets visés leur sens propre est une idée qu'on trouve fortement soulignée chez Boèce lui-même dans le *De consolatione Philosophiae* et qui est, en fait, nécessaire au concept boécien d'abstraction. Qu'on nous permette d'insister sur ce point qui permet de mieux saisir les innovations propres d'Abélard par rapport à Boèce non seulement sur la question des

---

Assertive language, Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, June 11-15, 2002, 2004, p. 1-34.

[1] Lorsque Boèce décrit l'intellection comme une *passio animae* il se réfère explicitement au *De Anima* d'Aristote. Mais Abélard ne pouvait rien faire de cette référence puisque le *De Anima* lui était complètement inaccessible. Cf, Boèce, *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* P.L. t. 64, col. 406B. : « Sed quoniam passiones animae nomina et verba significare [Aristoteles] proposuit, non sensus sed intellectus eum dicere putandum est. […] Sed haec in libris de Anima verissime et diligentissimeque separavit […] ». Cf aussi, col. 414B-C avec toujours la référence (énigmatique pour Abélard) au *De Anima.*

[2] I. Rosier-Catach, art. cit., p. 15.

[3] Chez Abélard, il y a inconstestablement dans l'idée d'*attentio* l'idée (qui renvoie aux réflexions augustiniennes sur la présence de l'esprit à la « fuite » du temps) que l'esprit ne peut penser un objet que comme si cet objet lui était encore ou déjà - par-delà la pure évanescence du présent temporel - présent (une idée qu'Abélard répète, comme on l'a vu, à plusieurs reprises) : il y a un arrière-plan temporel à ce terme (qui renvoit ainsi à Augustin) chez Abélard qu'on ne retrouve absolument pas chez Boèce, ce que I. Rosier-Catach a établi.

universaux mais aussi sur la question du *dictum* et, finalement, de préciser le lien entre *dictum* (et *status*) et psychologie de la connaissance.

L'idée sur laquelle Abélard s'appuie pour montrer comment l'intellection peut concevoir autrement l'objet qu'il n'est sans le concevoir comme étant autre qu'il n'est, comment, donc, l'altérité peut affecter l'attention de mon esprit sans affecter l'objet externe visé, vient, d'abord et de manière très claire, de Boèce lui-même. La théorie d'un esprit miroir passif des réalités externes est attribuée par Boèce aux stoïciens, une théorie qu'il rejette :

> *Jadis le Portique nous donna*
> *Des vieillards, ô combien obscurs !*
> *Capables de croire que des images*
> *Sensibles échappées de la surface*
> *Des corps se gravaient dans les âmes,*
> *Comme on voit parfois d'un vif stylet*
> *La surface unie du papyrus*
> *Encore vierge d'inscriptions*
> *Se recouvrir de signes,*
> *Mais si l'âme, avec ses mouvements*
> *Propres, ne déploie aucune vigueur,*
> *Qu'elle se contente de rester passive*
> *Et de se prêter à l'empreinte des corps ,*
> *Et qu'elle renvoie, tel un miroir,*
> *Les vaines images des choses,*
> *D'où vient aux esprits la vigueur*
> *De leur savoir, capable de tout discerner ?*
> *Quelle force perçoit les choses séparément ?*
> *Laquelle divise ce qui est connu ?*
> *Quelle force recompose ce qui a été divisé* […] [1]*?*

C'est donc bien Boèce qui pose que le fait que l'intellection saisisse séparé ce qui *in re* ne l'est pas et le vise comme tel, n'implique pas que cette visée – cette intellection – soit vaine : c'est l'exemple même de la ligne que le géomètre vise comme séparée des surfaces et des corps, lors même que ce qui est visé ne *peut* jamais subsister *in re* en dehors des corps. On ne peut pas dire en ce sens que Boèce conçoive l'abstraction sur le modèle d'un miroir reflétant passivement la réalité extérieure : il y a - et c'est le propre de l'asbtraction - une *initiative* de la *ratio* qui vise comme

[1] Il s'agit d'une traduction inspirée de celle de Colette Lazam (Boèce, *La Consolation de la Philosophie,* Paris, 1989, p. 205-206) de *De consolatione Philosophiae,* Livre V, éd. Stewart/rand, p. 412[121]- p .414[20] : « Quondam porticus attulit / Obscuros nimium senes / Qui sensus et imagines / E corporibus extimis / Credant mentibus imprimi, / Ut quondam celeri stilo / Mos est aequore paginae, / Quae nullas habeat notas, / Pressas figere litteras./ *Sed mens si propriis vigens / Nihil motibus explicat, / Sed tantum patiens iacet* / Notis subdita corporum / Cassasque in speculi vicem/ Rerum reddit imagines, / Unde haec sic animis viget / Cernens omnia notio ? / *Quae vis singula perspicit / Aut quae cognita dividit ? / Quae divisa recolligit* / […] ? »

séparé ce qui ne peut pas exister comme séparé (Boèce : « Donc personne ne dit que nous pensions faussement la ligne, parce que nous l'appréhendons [*capimus*] par l'esprit comme si elle existait en dehors des corps, alors qu'elle ne peut pas exister en dehors des corps »[1]). Quant Boèce dit (mais dans un autre contexte, celui du *Peri ermeneias*) que toute intellection est une « similitudo rei », il veut dire qu'une intellection à laquelle ne correspond aucune réalité existante n'est qu'une simple *opinio,* une intellection *vana et cassa*[2]. La *similitudo substantialis* du second commentaire sur Porphyre, par contre, n'est pas, à l'origine, une intellection, pas plus que la ligne géométrique qui est *in corpora* n'est une intellection : elle est cette *forma substantialis* – l'*humanitas*, l'*animalitas* de Socrate – par quoi celui-ci est semblable aux autres individus de même espèce ou de même genre, fondant ainsi leur rassemblement en une même espèce, en un même genre – et qui, bien qu'existant à titre de propriété incorporelle de manière singulière (et sensible ajoute explicitement Boèce) en Socrate , « fit universalis », lorsqu'elle est colligée par la pensée avec les autres propriétés semblables, existantes ou - nous apprend le cas « phoenix » - « feintes par l'esprit». Il en résulte que toute intellection doit pouvoir être reconduite à la perception d'une réalité existante : ainsi, pour Boèce, il n'y a pas, en dehors de l'esprit, de réalités universelles pas plus qu'il n'y a de bouc-cerf ou de centaure - cependant le sujet de l'intellection des universaux peut être reconduit à l'existence singulière et sensible d'une donnée réelle (extra-mentale) : l'humanité de Socrate - c'est la théorie du sujet unique de la visée du *sensus* et de la visée de la *ratio* qui assure, bien qu'il n'y ait aucune réalité universelle hors de la pensée, de l'ancrage du sujet de la *ratio in re.* Dans le cas de l'objet de l'intellection des universaux, le sujet que la *ratio,* dans son *acte* d'abstraction, pense comme universel et séparé du sensible, peut être reconduit à une donnée réelle, singulière et sensible : cette humanité de Socrate par quoi celui-ci est semblable à tous les autres hommes et qui est une donnée réelle de l'expérience sensible («[…] unum subiectum est, […] singulare, cum *sentitur* in rebus his in quibus esse suum habet », écrit Boèce à propos de cette *humanitas,* ou de cette *animalitas*[3] qui est le sujet unique de

[1] « Nemo ergo dicat falso nos lineam cogitare, quoniam ita eam mente capimus quasi praeter corpora, cum praeter corpora esse non possit. » Boèce, *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 165^{16-18}.

[2] Boèce n'a pas le concept de *dictum* : de là, il y a une confusion permanente entre l'idée d'une conformité entre ce qui est pensé et ce qui est *in re* et l'idée vague de « ressemblance » (puisque, par ailleurs, Boèce nie formellement que l'*intellectus* soit une image).

[3] *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 167^{6-7}.

l'universalité et de la singularité). Donc, à l'origine d'une intellection, il doit y avoir une *res* existante, même si cette intellection ne la vise pas telle que cette *res* subsiste *in re.* C'est cette réalité singulière (et sensible) qui vient fonder l'intellection des universaux (et non, bien entendu, le statut « être X », comme chez Abélard). L'humanité de Socrate qui est singulière et jointe au sensible *in re* est réelle : elle ne devient universelle et séparée du sensible qu'*in intellectu.* Mais, bien entendu, cette humanité, en tant qu'elle est singulière et sensible, n'est pas un *intellectus* (ce n'est pas de l'*intellectus* comme *similitudo rei* dont il est question ici dans la théorie de l'abstraction) mais a une réalité extra-mentale non douteuse – c'est si on veut le « réalisme » de Boèce. L'humanité de Socrate est une propriété non de l'esprit qui pense Socrate mais bien de Socrate lui-même, même si cette propriété énigmatiquement est qualifiée d' « incorporelle » par Boèce (comme l'est aussi la ligne) et que cette nature incorporelle la prédispose à être conçue abstraitement (c'est-à-dire *universaliter* et séparée du sensible) sans qu'il y ait là intellection vaine, là où ni la nature du cheval ni la nature de l'homme ne tolèrent d'être jointes en un seul être. La raison *agit* en séparant du sensible et en universalisant ce qui n'existe que joint au sensible et singulier. C'est la théorie de l'abstraction de Boèce :

> Omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. [En effet, ce qui est connu n'est pas appréhendé selon sa force propre, mais plutôt selon la faculté de ceux qui le connaissent[1].]

Et :

> Videsne igitur ut in cognoscendo cuncta sua potius facultate quam eorum quae cognoscuntur utantur ? [Ne vois-tu donc pas, que dans l'acte de connaître, tous [ces modes de considération] usent de leur faculté propre plutôt que de celles qui appartiennent aux choses qui sont connues[2] ?]

Abélard ne dffère pas de Boèce en attribuant à l'*intellection* de la *ratio* un pouvoir actif d'appréhension de l'objet et non un simple pouvoir de refléter passivement cet objet. Abélard accentue une différence qui vient de Boèce (Prose V du *De consolatione*) en précisant ces actes d'appréhension en terme d'*attentio,* et en décrivant explicitement l'*intellectus* non comme une passion de l'âme mais comme un acte de l'esprit. Abélard accentue l'idée d'une spontanéité de l'esprit (et, particulièrement, de la *ratio*) qui,

[1] Boèce, *De consolatione Philosophiae,* éd. Stewart/Rand, p. $410^{75\text{-}77}$.
[2] Boèce, *De consolatione Philosophiae,* éd. Stewart/Rand, p. $412^{115\text{-}117}$.

d'une part, est déjà nécessaire à la solution abstractionniste de l'aporie de l'universel dans le *Second commentaire sur l'Isagogê* de Boèce et, d'autre part, est explicitement formulée dans la prose V du *De consolatione Philosophiae,* où la solution de l'aporie de l'universel est extrapolée pour résoudre l'aporie de la théodicée (des rapports entre liberté et Providence). En fait, il y a, nous semble-t-il et par-delà cette question, deux différences entre Abélard et Boèce, l'une qui tient à la psychologie de la connaissance et l'autre, beaucoup plus fondamentale, qui tient à la résolution des grandes apories de la logique aristotélicienne.

Pour Boèce, ce n'est pas parce qu'à l'origine de l'intellection de l'universel « homme », il y a une *res* existante que cette intellection n'est pas vaine : en fait, à ce compte-là, l'intellection du centaure ne serait ni *vana* ni *cassa.* Pour Boèce, même l'intellection du « bouc-cerf », qui, au vrai n'est qu'une simple *opinio cassa et vana*, est déclenchée par une *res* existant hors de la pensée : c'est en cela que *toute* intellection est une *passio animae* – elle nécessite une cause extra-mentale, qui pour le bouc-cerf est le bouc et le cerf. La *ratio* compose, divise ce qui est autrement qu'il n'est, mais à l'origine de tout *intellectus,* il y a toujours une *res subiecta,* même si cette *res* est conçue de manière vaine et fausse. Maintenant, note Boèce, l'esprit n'est pas un miroir passif, il a le pouvoir de composer ce qui ne l'est pas, comme il a le pouvoir de diviser ce qui ne l'est pas. C'est la composition formée par l'intellection du bouc et celle du cerf qui est *vana* et *cassa* parce que les natures de ces deux choses ne tolèrent pas d'être jointes dans le même être. Dans le cas de l'intellection des universaux, le déclencheur de l'intellection est l'*humanitas,* l'*animalitas* de Socrate : la *ratio* la pense comme « divisée » de la chose singulière et sensible en laquelle a son être et, ainsi, la *ratio* l'appréhende autrement (*universaliter* et séparément du sensible) qu'elle n'est *in re* (où elle ne peut en aucun cas exister non *singulariter* et séparée du sensible). Et là, l'intellection n'est pas vaine pour deux raisons. Premièrement, elle n'est pas vaine parce que cette division n'est pas attribuée à la chose appréhendée mais seulement au mode de son appréhension, ce qui n'est pas le cas lorsque j'intellige le centaure ou le bouc-cerf où je pose qu'existe une chose qui est un homme-cheval ou un bouc-cerf. Dans le cas de l'abstraction, je ne pose pas qu'existe *in re* une chose séparée du sensible et universelle même si je l'appréhende comme telle. C'est l'image même de la ligne courbe, qui n'est convexe (sensible et singulière pour le *sensus*) ou concave (intelligible et universelle pour la *ratio*) que *relativement* au point de vue sous lequel l'esprit considère cet

objet. Abélard ne fait que répéter Boèce lorsqu'il dit que « separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur [1]» : la séparation affecte non l'objet considéré (comme la composition affecte pour le centaure l'objet considéré) mais seulement l'appréhension par la *ratio* de cet objet. Ici de Boèce à Abélard, il n'y a pas de changement fondamental. Et deuxièmement, l'intellection n'est pas vaine parce que *la nature* de *l'humanitas* par son incorporalité même tolère – à titre potentiel – d'être divisée de la chose en laquelle elle a son être en étant pensée séparément du sensible et *universaliter.* La division qu'effectue l'esprit est tolérée par la nature de ce qui est divisé : à titre de pure potentialité, cette séparabilité est ancrée dans la chose même. Par contre la composition qu'effectue mon esprit en pensant le centaure n'est pas tolérée par la nature de la *res* existante à partir de laquelle je compose l'idée du centaure : la nature de l'homme exclut de pouvoir être jointe à la nature du cheval dans le même être. Donc, le critère de la non-vanité de l'intellection est *double* : d'une part, il convient de ne pas attribuer à la chose ce qui revient uniquement au mode de sa considération (la séparation : « separatim non separata » commente Abélard) et, d'autre part, il convient que l'activité de l'esprit qui sépare ou compose soit compatible avec la nature de la chose visée. Dans le cas du centaure, le sujet de l'intellection se construit à partir de la réalité mais l'intellection est vaine parce que cette construction est incompatible avec la nature des réalités concernées. Dans le cas de l'universel, le sujet de l'intellection se construit aussi à partir du réel mais l'intellection n'est pas vaine parce que la nature même de ce qu'elle pense comme séparée du sensible (et universel) autorise (à titre de pure potentialité inactualisable hors de la pensée) cette séparation : son *incorporalité* la prédispose naturellement à l'abstraction, de même que l'incorporalité de la ligne (qui n'a qu'une dimension) la prédispose naturellement à être conçue à part des corps (qui en ont nécessairement trois), même si c'est *in re* impossible (« Ita et haec cum accipit animus permixta corporibus, incorporalia dividens speculatur atque considerat» est-il écrit par Boèce[2] à propos du sujet de l'espèce et du genre, à l'image de la ligne géométrique). Abélard en conclura, de son côté, que le vrai corrélat de l'intellection, c'est le statut de la chose et non la chose elle-même, mais avec cette différence fondamentale que le statut de la chose n'est lui-même aucune chose (corporelle ou incorporelle) : c'est

[1] LI, éd. Geyer, p. 25^{32-33}.
[2] *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps/Brandt, p. 165^{14-16}.

une entité intensionnelle qui n'est réductible à aucune *essentia* et aucune *res numero discreta* du monde. Abélard constate :

> De là, Boèce attribue à l'esprit ce pouvoir par lequel il peut par sa raison composer ce qui est disjoint et diviser ce qui est conjoint, n'outrepassant, cependant, en aucun des deux cas la nature de la chose, mais appréhendant seulement ce qui est dans la nature de la chose. Autrement, il ne s'agirait plus de raison, mais seulement d'opinion, au cas, donc, où l'intelligence dévierait du *statut de la chose*[1].

De fait, Boèce écrivait :

> En effet, si quelqu'un compose et conjoint par l'intellection *ce dont la nature ne tolère pas la conjonction* [id quod natura iungi non patitur], nul n'ignore que cela soit faux, comme si quelqu'un joint par l'imagination un cheval et un homme et se figure le Centaure[2].

La différence, avec Boèce, est que pour Abélard l'*intellectus* ne nécessite pas de « déclencheur » extra-mental : l'acte d'intellection a une spontanéité intrinsèque - c'est un *acte* de la *ratio* - et c'est seulement la sensation qui nécessite absolument la présence d'un objet extra-mental pour exister. C'est, donc, en ce sens, que *l'intellectus* n'est pas une *passio animae* mais bien un *actus rationis*. Mais, la *ratio* – si elle n'a pas, chez Boèce, le pouvoir de déclencher l'intellection – a le pouvoir d'appréhender ce qui est intelligé selon diverses modalités d'élaboration qui relève de son activité propre : diviser, composer, soustraire. Cette diffèrence (*passio/actus*) nous paraît liée à la deuxième différence entre Abélard et Boèce sur la question de l'abstraction : le rejet de la théorie du sujet unique ; la vraie cause de l'intellection, et en particulier de l'intellection des universaux, n'est pas une *res,* mais une *natura,* et dans le cas des universaux, un statut spécifique ou générique qui est la cause commune de l'imposition des noms universels et de l'intellection que ces noms engendrent dans l'esprit de leur auditeur sans être lui-même « res aliqua ». Bien sûr, pour Abélard si à mon *intellectus* ne correspond aucune *res* existante, mon intellection est *vana et cassa,* mais ce qui déclenche l'intellection n'est pas, comme pour le *sensus,* une chose existant hors de la pensée, mais une *natura sive proprietas* « esse aliquid »,

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 26^{11-15} : « Unde Boethius animo potestatem hanc adscribit, ut ratione sua possit et disiuncta componere et composita resolvere, in neutro tamen rei naturam excedens, sed solum id quod in rei natura est, percipiens. Alioquin non esset ratio, sed opinio, scilicet a **statu rei** intelligentia deviaret. »

[2] *Second commentaire sur l'Isagogê,* éd. Shepps-Brandt, p. 64^{8-12} : « Si enim quis componat et coniungat intellectu id quod natura iungi non patitur, illud falsum esse nullus ignorat, ut si quis equum atque hominem iungat imaginatione atque effigiet Centaurum. »

qui est une entité proprement conceptuelle (elle est discernable *sola ratione*) et non une *res* ou une *essentia*. La vraie différence entre Abélard et Boèce est ainsi dans la réception ou non de la théorie abstractionniste du sujet unique. Il ne fait aucun doute que là où Abélard reprend les arguments boéciens sur la capacité de l'esprit à concevoir validement les choses autrement qu'elles ne sont *in re,* il rejette la théorie du sujet unique en posant que le fondement extra-linguistique des universaux (le statut spécifique ou générique) n'est en aucun cas réductible à une chose singulière et sensible. La théorie de l'abstraction de Boèce est simple : la sensation « montre » la chose telle qu'elle subsiste (non séparée du sensible et singulière), la raison la saisit autrement qu'elle ne subsiste (séparée du sensible et universelle) et, en outre, la raison a le pouvoir d'intelliger, en plus de son sujet propre, le sujet du *sensus,* ce qui lui permet de reconnaître le caractère vain ou non-vain de son intellection, en percevant l'identité (ou non) entre le sujet du *sensus* et le sujet de l'*intellectus* : « In quo illud maxime considerandum est : nam superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superioremen nullo modo consurgit[1]. » Autrement dit, la théorie de l'abstraction de Boèce suppose l'existence d'une intellection « cruciale » et absolument concrète qui permette de saisir l'objet de l'intellection tel qu'il est *in re,* c'est-à-dire hors et indépendamment de toute intellection de manière à constater l'identité ou l'opposition entre le sujet *in re* et le sujet *in intellectu.* On a vu que pour Abélard toute intellection est abstraite[2] : l'intellection cruciale du sujet unique n'existe pas. De là, il n'est pas possible d'affirmer l'identité entre le fondement objectif de l'intellection engendrée par les universaux nécessaires à la science et les *res* sensibles et singulières. Et c'est en ce sens qu'il n'est plus possible d'affirmer que ce qui est visé par l'intellection engendrée par les universaux est une *res* singulière et sensible, mais seulement une nature (laquelle n'est aucune chose[3]). Le corrélat rationnel de la visée de l'intellection est une *natura* : « […] intelligere vero *non est rem ipsam*, *sed* aliquam ipsius *naturam* vel proprietatem *attendere* »[4]. Mais, pour Abélard, cette nature n'est aucune chose et n'est discernable que *sola ratione*. Aussi, la différence avec Boèce n'est pas tant l'idée que la *ratio* ne reflète pas passivement son sujet et l'appréhende activement, mais plutôt

[1] Boèce, *De consolatione Philosophiae,* V, éd. Stewart/Rand, p. 410^{92-94}.
[2] Cf, en particulier, *Tractatus de intellectibus,* éd. P. Morin, § 74-77, ou LI , éd. Geyer, p. 27^{18-34} et notre chapitre II.
[3] Et cela, bien entendu, même si il n'est nullement indifférent pour Abélard qu'il existe ou non des *res* relevant de cette nature.
[4] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 317^{35-36}.

dans le corrélat de cet acte d'appréhension : une *natura* et non proprement une *res,* « être X » et non « ce qui est X ». Boèce, différemment, écrivait : « Intellectus vero ipsi nihil aliud *nisi rerum* significativi sunt. » («[…] Les intellections, en revanche, ne sont significatives que des choses »)[1]. Et encore : « Sed quoniam necesse est intellectus rerum esse similitudines, vis propositionis per intellectus ad res continuatur » (« Puisqu'il est nécessaire que les intellections soient à la ressemblance des choses, la force de la proposition va, à travers les intellections, aux choses [2]»). Boèce ne veut pas dire que les intellections sont des images des choses (il a formellement récusé lui-même au début du même traité cette lecture) mais que l'intellection doit être conforme à une réalité extra-mentale et existante. Pour Abélard le corrélat de la visée de l'intellection n'est pas la *res* elle-même, mais une nature et cette nature n'est pas – dans le cas des universaux définitionnels – « réifiable » en une propriète concrète, sensible et singulière (bien qu'incorporelle) comme le soutient Boèce lorsqu'il pose que le sujet de l'universel « fit sensibilis », « fit singularis » lorsqu'il est *in re.* Ici, Boèce confond intension et extension, objet (la *res quae est X*) et concept (l' *esse X quod non est res aliqua*). Ce que je conçois lorsque j'entends le nom « homme » ce n'est pas l'homme Socrate (ou une propriété concrète et sensible de Socrate, quelle qu'elle soit), ce n'est pas la « res quae est homo », mais seulement l' « être-homme », la « natura humana » laquelle n'est discernable que *sola ratione*[3] : « esse animal rationale mortale », un statut spécifique de chose « quod non est res aliqua ». Abélard distingue entre un objet extensionnel – la *res quae est X* – et un objet intensionnel – la *natura humana* : «*esse X* »[4]. Ce qui est *nouveau* dans le propos d'Abélard par rapport à Boèce n'est donc pas tant d'attribuer une spontanéité à l'intellection (en réalité Boèce admet cela : la *ratio* a le pouvoir de composer ou de diviser ce qui ne l'est pas *in re*) que de distinguer clairement et irréductiblement entre la

---

[1] *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* PL t. 64, c. 404C : « Cum igitur haec sint quatuor, litterae, voces, intellectus et res, proxime quidem et principaliter litterae verba et nomina significant. Haec vero principaliter quidem intellectus, secundo vero loco res quoque designant. *Intellectus vero ipsi nihil aliud nisi rerum significativi sunt.* »

[2] *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* PL t. 64, c. 462C.

[3] « […] humanitas non venit ad sensum, sed sola ratione distinguitur », soutient Abélard, on s'en souvient, dans la LNPS (éd. Geyer, p. 542^{7-8})

[4] Cf. sur ce point la réfutation dans la LNPS du pseudo-syllogisme : « celui qui intellige l'homme, intellige un certain homme, et celui qui intellige un certain homme intellige celui-ci ou celui-là ». Il faut répondre que « lorsque nous disons : « l'homme est intelligé », le sens est que quelqu'un par une intellection conçoit la nature humaine, c'est-à-dire vise [attendit] un animal tel. Si, par après, on procède ainsi : « Mais tout homme est celui-ci ou cet autre », on ne procède par correctement. » Ce qui est visé n'est pas la *res quae est X,* mais *l'esse X,* qui n'est pas du tout un objet extensionnel. LNPS, éd. Geyer, p. 530^{35}-p. 531^{8}.

res quae est X et l'*esse X,* c'est-à-dire entre extension (*res personaliter sive numero discreta*) et intension (*esse X quod non est res aliqua*), une distinction évidemment capitale sur le plan strictement logique et que Boèce ne fait pas de manière consistante (et cela pour les besoins de la théorie du sujet unique). Abélard distingue ainsi entre la *res nominata* – une entité éventuellement extra-mentale et proprement extensionnelle – et la cause d'imposition de l'universel : l'être X qui n'est pas du tout une *essentia* et une *res personaliter sive numero discreta* (un objet extensionnel). C'est vraiment la distinction dans le sens de son irréductibilité entre extension (ou objet) et intension (ou concept) qui marque la nouveauté profonde du propos d'Abélard (une nouveauté qui évidemment ne se résout pas – en tout cas chez Abélard – en une simple distinction sémantique entre sens et référence : ce serait un complet contresens sur le propos d'Abélard distinguant *res* et *status*). Cette distinction n'est pas faite de manière consistante par Boèce, et comme telle (c'est-à-dire comme distinguant une entité *extensionnelle* et une entité *intensionnelle*) elle n'était pas réfléchie par Aristote. Par ailleurs, du côté de Platon, la distinction entre Idée et chose sensible était une distinction plus ontologique que proprement logique. Chez Abélard, il s'agit vraiment d'une distinction *logique* entre la chose (extensionnelle) qui est X et la propriété définissante (intensionnelle) « être X ». *Cette distinction est le bien propre d'Abélard*. Ici, la théorie du statut devient nécessaire, tel que celui-ci fonde le caractère non-vain de l'abstraction sans être pour autant réductible de manière effective à l'état de chose singulière et sensible. La théorie de l'abstraction d'Abélard est volontairement problématique[1] et elle consiste en une reprise de celle de Boèce à cette différence près qu'au sujet unique du *sensus* et de la *ratio* se substitue la distinction qualitative, aporétique, entre *res* et *status.* Le *status* n'est pas une réalité externe à la *ratio,* ce n'est pas une *res* ou une *essentia* : il s'agit du statut (définitionnel de chose) que la *ratio* attend et que la *res* doit satisfaire (l'image est celle d'un désir[2]) pour que cette *res* soit un objet tel et qu'ainsi la proposition qui prédique de tel sujet tel prédicat universel puisse être vraie.

[1] En fin de compte, chez Abélard et faute d'une théorie du sujet unique de la sensation et de l'intellection, le bien-fondé de l'abstraction est proportionnel au degré d'objectivité que nous sommes prêts à reconnaître aux statuts génériques et spécifiques dès que nous admettons la vérité des propositions catégoriques correspondantes (le statut étant inséparable de la vérité de la catégorique où le prédicat posé « ad denotandum statum » est lié au sujet posé « ad accipiendum rem »).

[2] Il y a clairement ici un élément « phénoménologique » ; de son côté, Frege utilise aussi une métaphore, moins anthropomorphique certes, mais qui reste une métaphore (empruntée à la chimie) : celle de l'insaturation du concept, insaturation que supprime l'objet.

Mais *il ne s'agit pas d'une simple théorie psychologique* : c'est, *au contraire*, Boèce qui pose que la diversité entre le sujet de la *ratio* et le sujet du *sensus* n'est pas objective (le sujet est *idem*), mais purement psychologique – il s'agit d'une pure diversité de *modi considerationis,* exactement comme pour la ligne courbe qui est concave sous cet angle de vue et convexe sous l'angle diamétralement opposé. L'opposition n'est pas objective : elle est purement psychologique puisqu'elle n'est pas dans l'objet considéré mais seulement dans la *consideration* de l'esprit qui la vise. C'est justement avec ce « psychologisme » des *modi considerationis* que rompt Abélard : la diversité *res/status,* même si elle est « en soi », ontologiquement, aporétique, est irréductible pour notre connaissance et appartient en ce sens de plein droit à l'objectivité. La distinction d'externe à l'objet et de propre aux seuls modes d'appréhension de cet objet devient intérieure à l'objet et ainsi irréductible. Abélard relit Boèce du point de vue d'un critère d'*effectivité,* un critère essentiel pour discerner la valeur proprement philosophique d'une théorie. *Il en va de même pour la théorie du dictum.* Là encore, Abélard substitue au « psychologisme » de Boèce (*ratio/intelligentia*), une distinction *irréductible* entre la *res quae evenit* et le *dictum propositionis.*

Il est vrai, cependant, que parallèlement à la théorie du *dictum* comme sujet du vrai, Abélard semble développer une théorie psychologique du porteur du vrai :

> […] dans la définition de la proposition, « signifier le vrai et le faux » ne doit pas être reçu selon l'intellection, mais selon les *dicta* des propositions[1].

Mais :

> Peut-être dit-on aussi de manière plus pertinente que l'intellection ne doit être jugée ni vraie ni fausse selon la conception ou la disposition des images, mais selon l'attention [attentio] de l'esprit, lequel vise [attendit] cela être ou ne pas être comme il est ou n'est pas, avoir été ou ne pas avoir été comme il a été ou n'a pas été, devoir être ou devoir ne pas être comme il sera ou ne sera pas[2].

Ici la vérité n'est pas attribuée à l'énigmatique *dictum* mais à l'*attentio* de l'esprit, à cette *vis discernendi* qui revient en propre

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeias,* éd. Geyer, p. 327[18-20] : « […] in definitione propositionis significare verum vel falsum non secundum intellectum accipiendum est, sed secundum dicta propositionum […] ».

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeias,* éd. Geyer, p. 328[18-22] : « Illud etiam fortasse convenientius dicetur intellectum neque verum neque falsum iudicari secundum conceptionem vel dispotionem imaginum, sed secundum attentionem animi, quod videlicet ita attendit esse vel non esse, uti est vel non est, vel fuisse vel non, uti fuit vel non, vel fore vel non, uti erit vel non. »

aux être rationnels. L'origine augustinienne, identifiée par I. Rosier-Catach, de ce concept d'*attentio* est d'autant plus probable que les exemples pris par Abélard sont essentiellement *temporels* (avec les références au livre XI des *Confessions* et au *De musica* qu'ils évoquent, comme le fait remarquer I. Rosier-Catach). Il semble en résulter que finalement on peut peut-être se passer tout à fait du concept de *dictum,* avec les problèmes ontologiques qu'il pose, en se repliant sur une théorie psychologique des actes d'attention de l'esprit. Ainsi dans une proposition prédicative il y a trois actes de l'esprit, l'acte d'intellection du sujet, l'acte d'intellection du prédicat et « *coniunctio vel disiunctio intellectarum rerum.* » I. Rosier-Catach fait ainsi remarquer :

> Cette conception est parfaitement compatible avec le nominalisme d'Abélard : l'intellect saisit une substance singulière, une propriété singulière, et les conjoint ou les disjoint pour former une expression complexe (*homo rudibilis*) ou une proposition[1].

D'où l'on peut conclure que le *dictum* a une réalité purement verbale et psychologique :

> […] en prononçant « homo est lignum », je veux parler des choses, dire quelque chose à propos d'elles, mais ce que je dis n'est pas une chose, et n'a d'autre réalité que d'être ce que je dis, au terme des opérations intellectuelles de saisie des choses dénotées par le sujet et le prédicat et de mise en relation de celles-ci, qui produisent l'« intellection de la proposition ». *C'est donc cet acte de saisir, de conjoindre, de disjoindre* [c'est nous qui soulignons], qui caractérise l'activité rationnelle de l'*attendere*, qui se conclut sur un « dit », un *dictum*, et peut être ensuite « posé » par l'énonciation d'une proposition. Les *dicta* ne sont donc pas des entités, complexes ou simples, préexistantes, que l'esprit n'aurait qu'à saisir, ni des faits ou états de choses[2].

En fait, dans cette lecture, les *dicta* sont réductibles à des entités verbales (ils n'ont d'autre réalité que « d'être ce que je dis ») qui concluent une opération strictement *psychologique* d'*attentio,* comme ce que je dis résulte de l'activité de ma pensée et l'exprime. Que les *dicta* n'existent pas indépendamment de l'esprit est une chose ; qu'ils soient réductibles pour cette raison à des entités purement psychologiques et verbales en est une autre. On a bien

[1] I. Rosier-Catach, « Les discussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains », in A. Maierù & L. Valente (éds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive language, Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, June 11-15, 2002,* 2004, p. 1-34, ici p.15.
[2] I. Rosier-Catach, art.cit., p. 31-32.

noté la nécessité – y compris chez un nominaliste comme Ockham par exemple – de distinguer entre « exister indépendamment de l'esprit » et « ne pas être réductible à une libre construction de mon esprit (ou à un simple construction linguistique) ». Ne pas faire cette distinction implique l'effondrement de la théorie (nominaliste) des concepts d'Ockham. De là, que les *dicta* n'existent pas indépendamment de l'esprit n'implique nullement qu'ils soient réductibles à de simples constructions psychologiques et verbales. En fait, lorsqu'on examine la théorie de la proposition en termes d'actes d'*attentio*, on comprend pourquoi le *dictum* est tout à fait irréductible à une simple entité psychologique (ou verbale). En effet, il y a un point que la théorie psychologique du *dictum* sur laquelle insiste I. Rosier-Catach n'explique pas[1] et qui, quand on l'analyse, montre pourquoi la théorie de l'*attentio* débouche en réalité sur la théorie du *dictum* (et non l'inverse), avec toute son aporicité ontologique (puisque, *selon Abélard,* on ne peut rien affirmer ontologiquement du *dictum* ni qu'il est *aliquid,* ni qu'il est *nihil*). Abélard, en effet, analyse la proposition prédicative (par exemple), en trois actes d'attention : l'acte d'intellection du sujet, l'acte d'intellection du prédicat, et un troisième acte qui – souligne Abélard – *n'est pas un acte d'intellection,* et qui « fait » que l'esprit a la conjonction (ou la disjonction) des choses intelligées. Insistons sur ce texte que cite aussi I. Rosier-Catach :

> Le verbe « est », interposé pour la conjonction des termes […] n'exerce ici la signification d'aucune chose : cependant, en conjoignant des termes qui signifient, il est plus utile à la force de l'affirmation que ces termes eux-mêmes et de même « n'est pas » pour la force de la négation. Et, bien qu'ils ne constituent pas d'intellection, ils font que sont obtenues dans l'âme une certaine conjonction ou disjonction des choses intelligées, conjonction ou disjonction que, cependant, *ils ne signifient pas* […]. C'est pourquoi, il y a dans l'intellection de la proposition trois actes, à savoir les intellections des parties, et la conjonction ou la disjonction des choses intelligées. Et il n'y a rien d'incongru à ce que cet acte qui n'est pas une intellection soit une partie de l'intellection de toute la proposition[2].

[1] Et, effectivement, I. Rosier-Catach dans l'article cité n'en propose pas d'explication, bien qu'elle relève le problème (p. 23-24).

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 339[20-33]: « 'Est' verbum interpositum ad coniunctionem terminorum […] nullius rei significationem ibi exercet, plus tamen ad vim affirmationis proficit coniungendo terminos significantes quam ipsi termini, similiter 'non est' ad vim negationis, et licet intellectus non constituant, quandam coniunctionem vel disiunctionem intellectarum rerum in anima haberi faciunt, quam tamen coniunctionem vel disiunctionem non significant, licet haberi faciant, quia intellectum non dant in se, sed

Si Alberic de Paris, par exemple, admet que le sujet du vrai est l'intellection simple de la proposition[1], c'est parce qu'il ne voit pas de difficulté à admettre que la copule qui unifie sujet et prédicat engendre une intellection : ici, on n'a pas besoin du concept de *dictum.* La vraie question que pose le texte que nous venons de citer (et auquel fait référence aussi I. Rosier-Catach) est la suivante : pourquoi Abélard exclut-il que la copule engendre une intellection ? Pourquoi n'est-elle significative de rien ? La réponse est donnée - comme nous l'avons vu - par Abélard dans la *Dialectica* : si la copule engendre une intellection alors elle engendre l'intellection de quelque chose, une chose qui, pour que la proposition soit une et complète, nécessitera à son tour d'être reliée aux autres parties de la proposition et Abélard a bien compris qu'il n'y a pas de fin possible à ce processus à moins d'admettre l'identité entre la partie (la copule) et le tout (la proposition en tant qu'une). Quoiqu'on fasse, la question de ce qui fonde l'*univocité* de la proposition aboutit en termes d'actes d'intellection soit à une régression infinie soit à une sui-participation : l'unité de la proposition n'est pas plus avant analysable et, sur le plan psychologique, cette unité exige qu'on admette l'existence d'un acte de l'esprit auquel – énigmatiquement, on ne peut que le souligner – ne correspond aucun intellection possible, cet acte liant (ou disjoignant) sans jamais rien signifier (pas même ce lien ou cette disjonction) : « est » n'est significatif de rien. Donc, et même si cet acte – très énigmatiquement – est partie de l'intellection de toute la proposition *sans* être lui-même un acte d'intellection, c'est un fait que *tous les actes de l'esprit constitutifs des intellections de cet esprit ne sont pas des actes d'intellections*. C'est le cas de tous les « actes » syntécatégorématiques qui n'engendrent aucune intellection tout étant parties de l'intellection de toute la proposition dont le syntécatégorème est une partie. *Autrement dit*, la « psychologie » de la proposition n'est pas moins aporétique que la théorie du *dictum* elle-même et *explique* largement pourquoi Abélard pose qu'entre *res* et *intellectus*, il est nécessaire d'admettre problématiquement l'objectivité des *dicta :*

> […] cum propositiones dicta sua proponendo significent, non tamen illa intellectus constituunt. Nam et nomina et verba vel orationes intellectus suos

---

intellectorum coadiunctionem vel separationem habere nos faciunt. Sunt itaque tres actiones in intellectu propositionis, intellectus scilicet partium, coniunctio vel disiunctio intellectarum rerum. Nec est incongruum, si ea actio quae intellectus non est, sit pars intellectus totius propositionis»

[1] Là où, comme on sait, l'intellection engendrée par la proposition n'est pas, pour Abélard, simple, mais bien complexe et ne diffère en rien que l'énoncé soit asserté (affirmé ou nié) ou non.

> significant, *non tamen intellectus alios iterum intellectus constituunt***.** Sic et propositiones dicta sua proponunt et intellectus compositos ex illis partium constituunt. Unde oportet per propositiones *non dicta intelligi,* sed res in intellectu complecti[1].

Dans ce texte fondamental, Abélard veut dire qu'il est impossible sans régression infinie (ou sans sui-participation : c'est la même chose) d'intelliger tout ce que dit la proposition. De là, le concept de *dictum* est nécessaire et *irréductible* pour distinguer ce qui fonde l'unité vivante de la proposition et qui n'est pas plus avant analysable[2] et l'intellection des choses sur lesquelles portent cette même proposition. En aucun cas l'analyse de l'intellection engendrée par la proposition ne peut nous donner ce qui fonde son unité vivante : ce qui fait qu'elle est un tout – or c'est ce tout et ce tout seulement qui est le sujet des modalités aléthiques. Abélard montre que cette unité vivante de la proposition pour ne pas être une impossibilité psychologique - engageant une suite infinie d'intellections - nous contraint à admettre qu'il y a, en plus, des actes d'intellections du prédicat et du sujet, un acte syncatégorématique d'attention qui ne signifie rien et n'engendre l'intellection d'aucune chose et qui, pourtant, est une *partie de l'intellection* engendrée par toute la proposition. Mais, par exemple, si nous énumérons les parties de la proposition, sujet, puis copule, enfin prédicat, en analysant leur sens, la copule perd aussitôt toute fonction relatante – cette fonction même est inanalysable. Il y a, en ce sens, dans la psychologie des actes d'attentions constitutifs de l'intellection engendrée par la proposition, un élément inanalysable plus avant qui renvoie dans sa problématicité - partie d'une intellection, il n'est pas lui-même réductible à une intellection - à l'idée proprement logique de *dictum propositionis.* Qu'on compare le propos d'Abélard sur la

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 370^{5-11}.

[2] Un point qui conduit Russell - on peut relever la convergence - à distinguer deux genres de touts. J. Vuillemin analyse ainsi cette distinction faite par Russsell : « Dans le rapport du terme à l'agrégat, les parties n'ont pas de connection *inter se*, mais seulement la connexion indirecte que leur assure leur appartenance à un même ensemble. Au contraire, dans le rapport des parties à l'unité, de tels touts, *qui sont toujors des propositions* [c'est nous qui soulignons], ne sont pas spécifiés par le seul fait que leurs parties constitutantes soient toutes connues. Si nous reprenons nos exemples, les constituants sont respectivement : Socrate, être un homme […]. L'unité propositionnelle n'est pas spécifiée quand on se contente d'énumérer en les juxtaposant les constituants. Le verbe, le lien fondamental de la proposition, semble en effet être une chose quand il asserte […] et constitue l'unité de la proposition et une autre chose quand on l'énumère à titre de nom verbal parmi les parties de la proposition, *l'unité vivante de celle-ci étant perdue*. Tel est alors le sens de l'affirmation selon laquelle il y a plus dans le tout que dans la partie ; ce surplus, c'est le verbe, véhicule de l'unité propositionnelle. Dans cette mesure et dans cette mesure seulement, l'analyse est une falsification […] » J. Vuillemin, *Leçons sur la première philosophie de Russell,* Paris, 1968, p. 110-111.

copule (« […] licet [« est » et « non est »] intellectus non constituant […] ») et son propos sur le *dictum* (« […] non tamen illa [dicta] intellectus constituunt »). Qu'Abélard admette que le copule dans sa fonction relatante n'engendre aucune intellection, milite en faveur de la nécessité sur le plan logique de distinguer entre l'intellection engendrée par la proposition et le sujet des modalités aléthiques, c'est-à-dire le *dictum.* Abélard en distinguant « attentio » et « intellectus » et en admettant que tous les actes d'attention de la *ratio* n'engendrent pas d'intellection - ce qui ne peut manquer d'être problématique -, parvient à montrer que l'unité vivante de la proposition n'est pas une impossibilité psychologique (engageant qu'à l'infini « intellectus alios iterum intellectus constituunt ») mais cela ne veut pas dire qu'il ait le projet de réduire le *dictum* à une simple construction psychologique ou verbale. Il faudrait précisément que l'aporicité de cet acte qui contribue à constituer l'intellection de la proposition sans que l'analyse de cette intellection ne le révèle jamais (puisqu'il n'engendre pas d'intellection) puisse être réduite. Ce que veut dire Abélard, c'est que lorsque j'analyse l'intellection engendrée par la proposition je ne retrouve plus l'acte relatant (syncatégorématique) sans lequel cette intellection totale est impossible : quand je distingue, en les juxtaposant, le sujet, le prédicat et la copule, la copule, à moins d'une régression infinie, n'a plus de fonction copulative – il y a ici sur le plan tant psychologique (une *attentio* qui n'engendre aucune intellection) que logique (le *dictum*) un élément radicalement inanalysable plus avant. La distinction entre *intellectus* et *attentio* permet d' « expliquer » comment l'intellection totale de la proposition peut être composée sans engager une régression infinie, c'est-à-dire comment elle est simplement – de fait – possible : on pose qu'une partie de cette intellection totale est un acte d'attention qui conjoint sans engendrer aucune intellection (sinon on a immédiatement une régression infinie); ainsi, problématiquement et faute de mieux, on admet que toutes les parties d'une intellection composée ne sont pas des intellections. Mais que, sur cette base, Abélard ait le projet de réduire le sujet des modalités aléthiques - le *dictum,* donc - à une pure construction mentale ou verbale supposerait précisément qu'Abélard *décide* sur cette base l'ontologie du *dictum,* ce qu'il se refuse à faire puisqu'il souligne explicitement qu'on ne peut affirmer du *dictum* ni qu'il est « aliquid » ni qu'il est « nihil » :

> Praeterea *nihil affirmative* dici potest de dicto propositionis, ut videlicet dicam affimative ipsum esse nihil sed negative non esse aliquid[1].

Si le *dictum* était réductible à un acte psychologique d'*attentio,* on ne voit vraiment pas pourquoi Abélard ferait tant de difficultés sur tant de pages pour admettre son existence ! Si on dit que le *dictum* n'a pas plus de réalité que la chimère – cette fiction - dont je prononce *réellement* le nom ou que je « vise » par un acte *réel* de ma pensée, pourquoi refuse-t-il qu'on *affirme* que le dictum soit « nihil »? Il est clair que, pour Abélard, la question du sujet du vrai n'est pas épuisée par la question de la formation psychologique de l'intellection engendrée par la proposition. Et ce pour deux raisons. Premièrement et en fait, cette psychologie est problématique puisqu'elle revient à admettre que l'intellection d'une proposition comporte nécessairement une partie que l'analyse de cette intellection *ne peut pas* révéler lorsqu'*isolément* j'analyse le sens de « homme », de « blanc » et de « est ». C'est cette psychologie bien plutôt qui débouche sur une théorie du sujet du vrai comme irréductible à « *intellectus huius rei* ». Mais, il y a une deuxième raison : la distinction entre cette « attentio » et l'« intellectus » ne permet que de rendre compte en termes psychologiques de ce qu'on appellera plus tard les syncatégorèmes, non seulement la copule, mais aussi la condition (« si »), la disjonction (« ou »), la conjonction (« et ») etc… Elle permet d'expliquer comment le syncatégorème peut contribuer à constituer l'unité vivante de la proposition sans engager pour cela une régression infinie. Mais le *dictum* n'est évidemment pas lui-même réductible au syncatégorème. Il est structurellement lié à toute la force d'assertion de la proposition. On sait qu'Abélard soutient que de A : « homo currens » à A' : « homo currit » la différence n'est pas dans l'intellection qui est identique mais seulement dans le fait que A' est asserté, ce qui n'est pas le cas de A. Le texte est le suivant :

> […] dans la définition de la proposition, « signifier le vrai et le faux » ne doit pas être reçu selon l'intellection, mais selon les *dicta* des propositions soit : « proposer en l'assertant ce qui est dans la réalité ou ce qui ne l'est pas ». Nous ne pouvons asserter sinon en affirmant ou en niant, mais aucun énoncé incomplet n'affirme ou ne nie et pour cette raison il ne propose rien en l'assertant. Semblablement aussi, lorsque nous disons : « il est vrai que Socrate est assis », l'énoncé sujet qui est : « Que Socrate est assis » [*quae est 'Socratem sedere'*] constitue la même intellection que « Socrate est assis » [*quem 'Socrates*

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias*, éd. Geyer, p. 369^{37-38}.

> *sedet'*], et cependant ce sujet n'a pas le mode d'assertion – affirmer ou nier – qui permette de dire qu'il est une proposition[1].

La thèse importante d'Abélard et constamment répétée par lui est que la valeur d'assertion de la proposition n'engendre pas d'intellection. Pourquoi ?

Abélard dit aussi :

> Le nom du *dictum* lui-même - comme si je dis : « ce *dictum* » - engendre une certaine intellection simple au sujet de ce *dictum* comme n'importe quel nom au sujet de la chose [qu'il nomme]. De là le nom du *dictum* peut constituer un énoncé personnel comme si je dis : « Ce *dictum* est quelque chose ou n'est pas quelque chose ». Mais si je le fais sujet à titre de phrase, ce sujet contient le *dictum* mais il ne constitue pas d'intellection à son sujet, comme si je dis : « il est vrai ou possible que Socrate court », le sens est impersonnel et ce tout est possible ou vrai […] puisqu'il n'y a aucun sujet dont le [*dictum*] constitue une intellection[2].

Quand le *dictum* est cité à travers son nom : ce *dictum*-là (et non plus énoncé *in use*), il perd sa force d'assertion et peut engendrer une intellection. C'est bien la force d'assertion qui interdit que le *dictum* engendre une intellection. Pourquoi ? Il faut absolument que nous parvenions à expliquer ce point : il est, en effet, clairement central pour Abélard dans la conception qu'il se fait de l'irréductibilité du *dictum* à l'*intellectus* ou à la *propositio*. Abélard dit que la force d'assertion n'engendre pas d'intellection parce qu'il faudrait sinon que « intellectus iterum intellectus constituunt » [LI, éd. Geyer, p. 370[8]], une idée qu'il reprend - comme on l'a vu - dans le *Tractatus de intellectibus.* Comprenons : asserter, ce n'est seulement dire A, mais aussi dire que « A est vrai », soit B, et encore que « « A est vrai » est vrai » soit C, et encore etc… Si on veut exprimer toute la force d'assertion de la proposition en termes

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 327[18-26] : « Ad quod respondemus quod in definitione propositionis significare verum vel falsum non secundum intellectum accipiendum est, sed secundum dicta propositionum, id est enuntiando proponere id quod in re est vel non est in re. Enuntiare autem non possumus nisi affirmando vel negando, nulla autem imperfecta oratio affirmat vel negat atque ideo nil enuntiando proponit. Similiter et cum dicimus : 'verum est Socratem sedere', oratio subiecta quae est 'Socratem sedere' eundem intellectum constituit quem 'Socrates sedet', nec tamen modum enuntiandi habet affirmando vel negando, ut propositio dici possit. »

[2] LI, éd. Geyer, p. 370[11-21] : « Nomen vero ipius dicti, ut si dicam 'hoc dictum', quendam intellectum et simplicem de dicto constituit sicut quodlibet nomen de re sua. Unde nomen dicti personalem facere enuntiationem potest, veluti si dicam 'hoc dictum est aliquid vel non est aliquid'. Si vero in orationem subiciam, dictum contineat, sed **non de eo intellectum constituat**, ut si dicam : 'verum est vel possibile Socratem currere', impersonalis est sensus et possibile est hoc totum vel verum […] cum nil habeat subiectum, de quo intellectum constituat, ut diximus. »

soit de pensée (d'acte d'intellection) soit d'énoncé (de *propositio*), comme la pensée A ou l'énoncé A ne sont pas, de fait, identiques à la pensée B ou à l'énoncé B, il faudra une infinité de pensées ou d'énoncés distincts pour épuiser toute la valeur d'assertion qui fait le *dictum* et pour énoncer ou penser *tout* ce qui est asserté : non seulement A, mais, B, C, D etc… En effet, d'un côté, il est *faux* que la force d'assertion qui « fait » tel *dictum* soit épuisée par A et que A soit identique à B ou à C. Mais, de l'autre, si, pour asserter, il faut intelliger ou énoncer non seulement A, mais encore B, C, D, etc. à l'infini, alors bien clairement il y a un *fait* – cette assertion-là – qui est impossible. Mais il n'y a pas de fait impossible. Donc, il est vrai que la force d'assertion du *dictum* ne se limite pas à A, mais c'est aussi un fait que nous saisissons de manière *intuitive* et globale - sans qu'il nous soit nécessaire de l'intelliger ou de l'énoncer effectivement - tout ce qui est asserté : il nous suffit – comme pour une proposition inductive portant sur toute la suite des entiers naturels – de « saisir » intuitivement cette force récurrente du vrai qui s'attache en propre au *dictum* et qui lui confère sa valeur logique propre. Donc : « […] oportet per propositiones non dicta intelligi », car « et nomina et verba vel orationes intellectus suos significant, *non tamen intellectus alios iterum intellectus constituunt* », soit : « et les noms et les verbes ou les phrases signifient leurs intellections, mais, cependant, les intellections n'engendrent pas à leur tour d'autres intellections » ; or c'est ce qui devrait arriver si toute la force d'assertion propre au *dictum* était intelligée et non posée « impersonaliter »: l'intellection du *dictum* dit Abélard - et cela *littéralement* : «intellectus alios *iterum* intellectus constituunt » - est *itérative* : *récurrente.* Si le *dictum* est réductible à *l'intellectus* ou à la *propositio,* alors il faut, pour asserter, que j'intellige ou que je n'énonce tous les termes constitutifs de cette suite récurrente constitutive de mon acte d'assertion de « p ». Et clairement, on ne peut pas dire non plus que cette force d'assertion soit absolument réductible à l'*attentio* qui correspond au syncatégorème, même si cet acte d'attention n'est pas un acte d'intellection, ne serait-ce que parce que dans A, dans B («A est vrai ») et dans C (« B est vrai ») etc., les copules diffèrent à chaque fois et donc avec elles les actes conjoignant d'*attentio*. Or, ce tout qui est asserté, ce n'est pas seulement A, mais bien aussi, B, C, etc…, sans fin possible : si *j'analyse* ce que j'asserte lorsque j'asserte que « p », alors « intellectus iterum alios intellectus constituunt » - j'intellige que « « p » est vrai^{1} », et que « (« p » est vrai^{1}), est vrai^{2} », et que « ((« p » est vrai^{1}) est vrai^{2}) est vrai^{3} », et ainsi de suite : tous ces énoncés ou toutes ces

intellections sont compris dans l'assertion de « p ». L'intellection du sujet du vrai est *récurrente* (chaque intellection du *dictum* engendre une intellection nouvelle et cela « iterum », sans fin possible) ; et cette récurrence - remarquons-le - n'affecte que le sujet du vrai au sens où le « vrai » comprend en soi les autres modalités aléthiques (asserter que « « homo est lignum » est faux (ou impossible) », c'est aussi asserter que « « homo est lignum » est faux (ou impossible) » *est vrai* » et ainsi de suite). Il y a dans la force d'assertion d'une proposition un élément inanalysable plus avant (à moins d'une suite infinie d'intellections ou d'une suite infinie d'énoncés) et c'est cela qui est le *dictum* ; de là, Abélard admet pour le *dictum* - ce tout qui est asserté - une certaine objectivité au sens où (à moins d'une régression infinie) elle n'est pas plus avant réductible. Cela ne veut pas dire nécessairement qu'on ne peut pas entendre la vérité (ou la fausseté) selon l'*attentio animi,* selon cette *vis deliberandi et attendendi rerum naturas vel proprietates*[1] que seuls les êtres rationnels possèdent, mais que cet acte (purement rationnel) de *discretio* – dit encore Abélard – a un caractère *intuitif* inanalysable plus avant : le discernement *intuitif* de cette vérité-là.

Du point de vue ontologique, le *dictum* est comme le *status* une entité foncièrement aporétique et la décision de son ontologie impliquerait l'existence d'une intellection absolue et finale permettant d'intelliger de manière infaillible la différence entre le domaine *in re* et le domaine *in intellectu.* Nous manquons de cette intellection « ubiquitaire », finale et absolue. Maintenant les *dits* des propositions n'existent pas indépendamment de la *ratio* à la manière dont la couleur de cette fleur existe indépendamment de ma sensation : ils sont objectifs au sens où, d'une part, ils sont irréductiblement nécessaires pour fonder l'unité de la proposition, et où, d'autre part, ils ne sont pas réductibles au caractère éphémère et privé d'un acte d'énonciation ou d'intellection, et cela de façon tout à fait explicite dans la LI où Abélard exclut que les *dicta* puissent être réduits soit à la dimension « vocale » de la proposition soit à la dimension « psychologique » de l'intellection qu'elle engendre en raison du caractère *éphémère* de ces actes verbaux ou psychologiques[2]. Quand Abélard exclut que le *dictum* soit réductible à la dimension vocale ou à la dimension intellective de

[1] LI, éd. Geyer, p. 329^{25-26} : « Est enim discretio vis deliberandi et attentedi rerum naturas vel proprietates. »

[2] Cf. LI., éd. Geyer, p. 366^{2-6} : « Cum aliquam consequentiam in qualibet propositione necessariam dicimus non in essentia sui quae *transitoria* est, sed secundum significationem oportet in significatione eius haberi, quod necessarium possumus appellare. At vero nec intellectus propositionis in se necessiatem ullam habet, quae actio *transitoria*. »

la proposition en raison de leur caractère « transitoire », cela s'applique évidemment aussi à l'acte psychologique d'*attentio* qui n'est pas moins éphémère que l'intellection qu'il contribue à constituer. La réductibilité du *dictum* à une construction verbale et psychologique ne nous paraît pas pouvoir fonctionner sur l'ensemble des textes qu'Abélard écrit sur le *dictum* dans la LI et ne pas pouvoir rendre compte de l'ontologie aporétique qu'Abélard veut attribuer au sujet du vrai. Abélard n'a pas le projet d'une telle réduction. Le sujet des modalités aléthiques a - pour Abélard - une permanence à la fois temporelle et inter-subjective (d'une esprit à l'autre, donc) qui interdit de le réduire tout à fait à un acte psychologique par nature privé et éphémère. Ainsi, le concept de *dictum* a certainement chez Abélard une consistance proprement logique beaucoup plus forte et significative que celle d'une simple construction psychologique. C'est, *à l'inverse*, Boèce qui tend à réduire les questions logiques à de simples questions psychologiques, à de pures différences dans les *modi considerationis* d'un même sujet. Abélard, très clairement, questionne *l'effectivité* de cette réduction. Nous pouvons nous, ensuite, avoir le projet (plus proche du « psychologisme » caractéristique de la sémantique boécienne que de la théorie des *dicta* d'Abélard) de montrer que ce qu'Abélard nomme *dictum* est, en fait, réductible à une simple construction psychologique mais, clairement, et même si nous concédons la viabilité de la réduction, ce n'est pas du tout le projet d'Abélard. Le *dictum* a une objectivité bien différente lorsqu'il écrit :

> De même, donc, que les noms ont une double signification, de choses et d'intellections, nous concédons aussi que la signification des propositions est double : les intellections composées à partir des intellections des parties [de la proposition] et leurs *dicta,* qui sont comme les choses des propositions, bien qu'ils ne soient absolument aucune essence. C'est en effet surtout *selon ces dicta [secundum quae dicta]* que les propositions *sont jugées [iudicantur]* vraies ou fausses, opposées, nécessaires ou possibles, parce que leurs *dicta* sont vrais ou faux, opposés entre eux, nécessaires ou possibles – de sorte que « il est vrai que Socrate est homme ou qu'il n'est pas une pierre » et « il est faux que Socrate ne soit pas un homme ou soit une pierre » est équivalent à : « il en va dans la réalité que Socrate est un homme ou n'est pas une pierre » ou

« il n'en va pas dans la réalité que Socrate n'est pas un homme ou est une pierre[1]. »

Il apparaît ici manifestement – comme dans tant d'autre textes – que les *dicta* ont une fonction *logique* qui n'est pas réductible à celle d'une simple construction verbale ou psychologique. Abélard parle ici d'autre chose. Nous revenons sur la distinction entre « truth-bearer » et « truth-maker » mais on peut se demander s'il ne risque pas d'y avoir confusion entre ce qu'Abélard appelle « *propositio* » - en particulier dans le *Super topica* de la LI - et le *dictum propositionis* là où I. Rosier-Catach pose que « ce qui permet au *dictum* d'être déclaré vrai, c'est sa conformité avec la *natura rerum ex qua veritatem vel falsitatem suam*[2] *contrahunt*, le *status rei* ou le *status rerum,* l'*eventus rerum,* bref c'est le constat qu'il [le *dictum*] dit les choses *sicut est in re* […] [3].» Ce que dit ici I. Rosier-Catach suppose qu'on puisse assimiler chez Abélard le *dictum propositionis* et la *propositio.* En effet, pour Abélard, c'est la *propositio* qui est « *dubia* », susceptible inclusivement d'être vraie ou fausse selon qu'il en va ou non *in re* comme elle le dit : c'est elle qu'il faut confronter à la réalité pour « voir » si elle lui correspond mais ce n'est jamais le cas du *dictum* – il n'y a pas de *dictum* qui puisse être inclusivement ou vrai ou faux selon qu'il en va *in re* comme le dit la proposition : les *dicta* ont, tous, une valeur de verité *determinata* et sont tous *exclusivement* ou vrais ou faux. Au niveau des *dicta* (comme le remarque aussi J. Marenbon), il n'y a pas de modalité. Il n'y a pas de *dictum* qui *puisse* être ou vrai ou faux. Un *dictum* ne peut pas être vrai, faux, opposé, nécessaire, possible ; il l'est : point. Il n'y a pas de *dictum* « *dubium »* qui nécessiterait pour que sa valeur de vérité soit connue d'être confronté à la réalité : *il est cette confrontation même*. Abélard ne dit pas que ce sont les *dicta* qui « sont jugés vrais ou faux » (selon

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* p. 367^{9-20} : « Sicut ergo nomina et verba duplicem significationem habent, rerum scilicet et intellectuum, ita etiam concedimus duplicem esse propositionum, intellectus scilicet compositos ex intellectibus partium et dicta eorum, quae sunt quasi res propositionum, cum tamen nullae penitus essentiae sint. Secundum quae dicta ipsae maxime verae vel falsae iudicantur sive oppositae vel nessecariae vel possibiles, quia videlicet dicta earum vera sunt vel falsa vel opposita invicem vel necessaria vel possibilia, ut 'verum est Socratem esse hominem vel non esse lapidem' et 'falsum est ipsum non esse hominem et esse lapidem', hoc est : ita est in re quod est homo vel non est lapis et non est ita in re quod non sit homo et sit lapis. »

[2] Le « suam » de « leur » vérité ou fausseté ne renvoie pas dans la citation d'I. Rosier-Catach (LI, éd. Geyer, p 420^{31-32}) au *dictum* mais bien à la *propositio :* « Sed nunc diligenter *naturas propositionum* cuiuslibet temporis distinguamus secundum ipsam rerum naturam, ex qua veritatem vel falsitatem suam trahunt. »

[3] I. Rosier-Catach, art. cit., p. 32.

l'*eventus rerum,* la nature ou le statut des choses[1]), mais, au contraire que ce sont les *propositions* qui « secundum quae dicta […] verae vel falsae iudicantur […] », écrit Abélard. Le *dictum* n'est pas la *propositio* (qui est une entité « vocale » pour Abélard) et il n'est rien d'autre que : « ita est in re quod Socrates est homo », raison pour laquelle il est possible de dire que la proposition « Socrates est homo » est vraie. Abélard fait très soigneusement la distinction dans le *Super topica* de la LI : la *propositio* n'est pas le *dictum.* Ainsi, commentant la définition donnée par Boèce de l'argument comme « ratio faciens fidem rei dubiae », il se demande ce qu'est cette « chose douteuse ». Il envisage quatre possibililités : l'*intellectus* engendré par la proposition, la *res* sur laquelle porte la proposition, ce que dit la proposition - c'est-à-dire le *dictum* - , et, enfin, la *propositio* elle-même en tant qu'elle est prononcée. Abélard est formel : ce qui est douteux ne peut être ni l'intellection, ni la chose, ni le *dictum,* mais seulement la *propositio.* C'est elle qui doit être confrontée à la réalité pour pouvoir être qualifiée de vraie et qui, seule, en l'attente de cette vérification, peut être qualifiée de « dubia » :

> Puisque, donc, il ne convient en ce lieu de nommer « chose douteuse » ni la chose concernée par la proposition, ni le *dictum* de la proposition, ni l'intellection de la proposition, il reste que nous nommions « chose douteuse », la proposition elle-même […]. C'est pourquoi puisque dans toute argumentation, autre chose est l'argument qui prouve et autre chose ce qui est prouvé, nous ne pouvons admettre cette alterité que relativement à la différence des *voces.* […] C'est pourquoi nous appelons en ce lieu « chose douteuse » la proposition elle-même, au sujet de laquelle – une fois qu'elle a été prononcée – nous hésitons quant à savoir si elle est vraie, c'est-à-dire si elle dit ce qui est dans la réalité […][2].

Abélard précise que pour lever ce doute, il faut deux choses :

> En effet, deux choses sont nécessaires pour que nous soyons certains de la vérité de la proposition : que nous

[1] De plus nous ne connaissons aucun texte où Abélard dirait que la valeur de vérité des *dicta* demande à être établie en étant confontée à la réalité : il parle toujours de *propositio.* Or, la LI nous apprend que la *propositio* n'est pas un *dictum.*

[2] *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 302^{23}- p. 303^{38} : « Cum ergo nec rem de qua agitur in propositione, nec dictum propositionis, nec intellectum propositionis hoc loco rem dubiam convenit appellari, restat ut propositionem ipsam rem dubiam appellemus […]. Cum itaque in omni argumentatione aliud probans argumentum aliud probatum esse conveniat, nequaquam aliud nisi quantum ad vocis diversitatem possumus accipere. […] Rem itaque dubiam hoc loco propositionem ipsam appellamus, qua prolata haesitamus utrum ipsa vera sit, id est dicat id quod in re est […] »

> sachions la proposition dire ce qu'elle dit[1] et que nous sachions qu'il en va dans la réalité comme elle le dit[2].

Pourquoi le sujet de ce qui doit être vérifié – confronté à la réalité – ne peut-il être le *dictum* ? Pourquoi ne peut-on pas dire que le *dictum* est vrai une fois que son sens est compris et qu'il est confronté à la réalité ? L'argument qu'utilise Abélard pour réfuter cette possibilité est le suivant :

> Il arrive souvent que les *dicta* des propositions probantes soient absolument les mêmes que les *dicta* des propositions à prouver […]. De là, il serait nécessaire que le *dictum* de la proposition qui infère soit toujours aussi douteux que l'aura été le *dictum* de la proposition inférée : le fait est qu'ils sont absolument identiques. De là, c'est à tort qu'on tire de l'un la preuve de l'autre[3].

Abélard donne deux exemples : je doute de la proposition A : « X est un animal » mais je ne doute pas de la proposition B : « X est un homme » ; ou je doute de la proposition C qui prédique de tel objet le défini, mais je ne doute de la proposition D qui prédique du même objet la définition. Abélard fait remarquer que la différence entre A et B ou entre C et D ne peut pas être une différence de *dicta* parce que soit le *dictum* de B est entièrement contenu dans le *dictum* de A – ce qui fait que tout ce qu' a A, B l'a aussi, soit, pire encore, parce que le *dictum* de D est absolument identique au *dictum* de C. De là, si j'attribue la propriété « être douteux » à A ou à C, je ne peux que l'attribuer aussi à B et à D puisque le *dictum* de B est entièrement contenu dans le *dictum* de A et que le *dictum* de D est entièrement identique au *dictum* de C. De là, si les *dicta* A et C sont douteux, les *dicta* B et D le sont *nécessairement* aussi. Il est donc faux que B et D puissent me permettre de lever le doute que j'ai sur la vérité de A et de C, puisqu'ils ne sont pas moins douteux qu'eux. Où veut en venir Abélard avec ce raisonnement ? Les propositions « X est un homme » et « X est un animal doué de raison et mortel » (ou

[1] Par exemple si nous doutons de la proposition « Socrate lit », pour que nous levions ce doute il faut non seulement que nous constations que Socrate lit mais que nous sachions aussi qui est Socrate, c'est-à-dire que nous sachions que « Socrate » désigne l'homme que par ailleurs nous voyons lire devant nous. Cf., *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 303.

[2] *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 303[15-17] : « Duo enim sunt necessaria ad hoc ut de veritate propositionis certi sumus, ut videlicet sciamus propositionem dicere id quod dicit et ita esse in re sicut ipsa dicit. »

[3] *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 302[5-10] : « Sed frequenter contingit dicta probantium propositionum et probatarum eadem esse penitus, veluti cum diffinitio integre sententiam continet sive diffinita. Unde semper dictum propositionis praemissae necesse est esse dubium, quamdiu dubium fuerit dictum propositionis illatae ; quippe idem sunt penitus. Male igitur hic ad probationem illius inducitur. »

disons : « cet homme est un coquillard[1] » et « cet homme est un voleur ») peuvent *subjectivement* ne pas être affecté dans l'esprit de celui qui *prononcent* ces deux phrases du même coefficient de certitude, cependant, lorsqu'elles sont assertées, elles proposent la *même* vérité : le sujet du vrai est *objectivement* le même : « Quippe [dicta] idem sunt penitus ». « Cet homme est un coquillard » et « cet homme est un voleur » énoncent la même vérité, seules les *voces* diffèrent. Le procès psychologique par lequel je passe de mon hésitation sur la vérité des phrases prononcées à la certitude ne concerne *en rien* le *dictum* propositionis. Pour moi, la proposition qui dit : « le nombre total des étoiles en cet instant présent est pair » est une proposition « dubia », « indeterminata », « incerta »[2], mais ce qu'elle dit ne l'est pas, sinon il faudrait admettre qu'il y a des exceptions à l'affirmation du tiers-exclu (qui pose que ce que dit la proposition n'est jamais ou et vrai et faux ou *ni vrai ni faux*). C'est la même *vérité* qui est énoncée par A et B ou par C et D, maintenant les propositions que je prononce et qui proposent ces vérités peuvent être affectées de coefficients de certitude différent et pour lever *mes* doutes j'ai besoin d'une part d'identifier le sens de la proposition prononcée («vocalis », dit Abélard) et de confronter cette proposition « vocale » à la réalité. Quelle que soit – pour reprendre la problématique de *De intellectibus* – mon *aexistimatio* de la valeur de vérité de telle proposition, cette valeur de vérité *ne change pas* avec cette *aexistimatio,* mais constitue un fait rationnel objectif qui, de fait, est indépendant de mes *aexistimationes.* Ce n'est pas parce que je crois – par idolâtrie – que le bois de la croix que je veux toucher est le Christ, que la valeur de vérité de la proposition « homo est lignum » change. C'est pourquoi ce ne peut pas être le *dictum* qui, douteux, nécessite d'être confronté à la réalité pour *devenir* vrai et non-douteux, mais seulement la phrase - la *propositio vocalis* - que *je* prononce. Le *dictum propositionis* est ce qui est vrai : le sujet du vrai (ou du faux) et, quelle que soit ma croyance, que la millionième fraction de Pi soit ce nombre et non cet autre est un fait tout aussi objectif que la couleur des pétales de cette fleur, même si cette vérité n'existe pas à la manière dont cette couleur existe. Le *dictum est du côté de l'objectivité* et c'est en ce sens qu'il n'est pas

[1] « Coquillard » = voleur portant à son collet une coquille pour feindre le pèlerin.

[2] Nous revenons plus loin sur cette question, mais anticipons simplement sur le propos d'Abélard en notant qu'il n'y a pas pour lui d'*eventus* (ou de *dictum*) qui soit « en soi » (ou relativement à une science divine (ce qui est la même chose)) *indeterminatus* mais seulement relativement à l'état présent de *notre* savoir : « determinatus » veut dire « cognitus *nobis* » et « indeterminatus » veut dire *seulement* « non cognitus *nobis* ». En soi, et non pour nous, tous les *dicta* peuvent être déclarés *determinata :* « […] omnia determinita dici possunt quantum ad [Deum] » [LI, éd. Geyer, p. 422[12-13].

réductible à une entité purement vocale ou psychologique (et non pas bien sûr au sens où il existerait indépendamment de l'esprit, comme cet oiseau que je vois existe dans le ciel). De là, il est important de bien distinguer entre ce qui est confronté à la réalité pour être vérifié et qui est la « propositio vocalis »[1] et le *dictum propositionis* qui est cette vérité objective-là quoi qu'il en soit de mes *aexistimationes* de cette vérité.

. « Dictum » et « proposition objective ».

En fait, ce qu'Abélard appelle *dictum propositionis* n'est pas une simple réalité « vocale » ou psychologique et paraît en ce sens très proche de ce que, depuis Bolzano, on appelle simplement, en logique (et bien entendu non au sens de la *propositio vocalis* d'Abélard) « *proposition* » :

> Par proposition en soi, j'entends uniquement une proposition selon laquelle quelque chose est ou n'est pas, que cette proposition soit vraie ou fausse, exprimée ou non avec des mots, pensée ou non par un esprit […] Ce que j'entends par *proposition,* [c'est] uniquement le *sens* de cette expression, lequel, nécessairement et toujours, ne peut être que vrai ou faux : une *proposition en soi* ou une *proposition objective*[2].

Que ce que dit la proposition ne soit réductible ni à l'intellection de celui qui la pense[3] ni aux mots qu'il prononce est *exactement* ce qu'Abélard cherche à établir dans la *Dialectica,* lorsqu'il montre que le sujet du vrai et du faux n'est ni l'intellection engendrée par la proposition, ni l'énoncé verbal de cette proposition. Il ne fait pas de doute non plus que le *dictum* est une entité intensionnelle, de par son « impersonnalité » même : sa traduction extensionnelle donne lieu à une itération infinie, ce pourquoi, il n'engendre pas *intellectus huius rei.* Les expressions « *de sensu* » et « *de dicto* » sont rigoureusement synonymes dans les textes d'Abélard. Bolzano écrit aussi : « Les vérités en soi sont des propositions qui 'énoncent les choses comme elles sont'[4], indépendamment du fait d'être pensées ou énoncées par quelqu'un. » La non-temporalité des *dicta*

---

[1] « Unde bene quae ad disputationem concurrunt, sive probantia sive probata, voces appellamus. » *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. $305^{17\text{-}19}$.

[2] Cf. J. Sebestik, *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano,* Paris, 1992, p. 122.

[3] Ce qui ne signifie évidemment pas qu'elle dispose d'une objectivité indépendante de l'esprit, au sens où l'objet d'une sensation existe indépendamment de l' esprit qui le perçoit, mais que la proposition n'est pas réductible à une libre construction – une convention – de mon esprit (à un simple acte psychologique). Faire dire autre chose à Bolzano (ou à Frege) relève d'une simple *reductio ad absurdum* de leur pensée.

[4] Abélard dit : « *existentia rei vel non existentia rei* ».

– le fait par exemple que le sujet du vrai – le *dictum* - ne puisse être correctement exprimé qu'à l'infinitif – est aussi une thèse soutenue par Abélard. La conception qu'a Bolzano de la proposition - et, en particulier, des propositions sur les nombres - fait de celle-ci une idéalité au sens platonicien du terme et Bolzano est certainement un « mathématicien platonicien »[1]. C'est aussi le cas chez Abélard : le signifié de la proposition est une « entité » qui est libre de la temporalité qui marque l'existence de toute *res,* de toute *vox* et de tout *intellectus* (en tant qu'acte psychologique). Le *dictum* partage le même statut ontologique que le *status* : tout deux exprimés à l'infinitif, ils ne sont réductibles ni à une ou plusieurs *res,* ni à la *vox,* ni à l'*intellectus.* Le caractère idéal et non-temporel du sujet du vrai est sans cesse souligné par Abélard :

> [Que ce qui est dit par les proposition ne soit pas une chose] résulte clairement du sens des propositions hypothétiques ou du sens des modales portant sur le possible. En effet, alors même que toute chose est détruite, une conséquence du type : « Si existe un homme, existe un animal », tient une consécution immuable et toutes les conséquences qui sont vraies sont vraies *de toute éternité* et sont nécessaires. De même : Avant même que Socrate ait existé, il pouvait être prédiqué avec vérité qu'il était possible qu'il soit[2].

De même pour la négation :

> De là, la négation ne pourrait être vraie, c'est-à-dire dire ce qui est dans la réalité, à moins que n'existent des choses, alors que, bien plutôt, dans le cas où les choses sont détruites, la négation est vraie[3] .

Insistons sur le rôle de la négation dans la théorie du *dictum.* On sait que Boèce ne distingue pas, comme le fait Abélard dès la *Dialectica,* entre la *négatio extinctiva* – la négation de tout ce que dit la proposition – et la *negatio separativa* – la négation du seul prédicat : autrement dit, Boèce n'a pas le concept de *dictum propositionis.* Abélard, de son côté, montre que cette distinction entre les deux sens de la négation est essentielle puisque la vérité de la *negatio interposita* implique la vérité de la *negatio praeposita* mais, l'inverse est faux, et ceci aussi bien pour les catégoriques que

---

[1] J.P. Belna, *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege,* Paris, 1996, p. 39.

[2] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 160^{15-23} : « […] quod quidem et ex sensu hypotheticarum propositionum vel ex sensu modalium de possibili apparet. Omnibus enim rebus destructis incommutabilem consecutionem tenet huiusmodi consequentia : « Si est homo, est animal », et quaecumque verae sunt consequentiae, verae sunt ab aeterno ac necessariae, ut in *Hypotheticis* nostris aperiemus. Rursus : antequam omnino Socrates subsisteret, vere praedici poterat quia possibile est eum esse. »

[3] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 368^{6-8} : « Unde nec vera posset esse negatio, id est dicere quod in re sit, nisi res essent, cum potius dicant destructis rebus negationem esse veram. »

pour les hypothétiques. Ainsi « aliquis homo non est albus » [« quelque homme n'est pas blanc »] implique « non omnis homo est albus » [« il est faux que tout homme soit blanc »] mais la converse est fausse (« non [tout homme est blanc] » peut être vrai et « un certain homme [n'est pas blanc] » être faux (dans le cas où il n'existe aucun homme)). Pour Abélard « aliquis homo non est albus » est équivalent à « il existe un homme et cet homme est blanc », position d'existence qui n'est pas présupposée par la négation de tout ce que dit « tout homme est blanc ». La vraie contradictoire de l'affirmative universelle « omnis homo est albus » n'est donc pas, comme l'affirme Boèce, « aliquis homo non est albus », mais seulement la négation du *dictum* « omnem hominem album esse» : en effet, bien clairement, deux contradictoires ne peuvent être fausses ensemble, ce qui est possible pour « omnis homo est albus » et « aliquis homo non est albus » (dans le cas où « nulla res est »). La vraie contradictoire est, donc, la négation du *dictum* « omnem hominem album esse ». La distinction entre les deux genres de négation permet, donc, de poser un carré logique qui reste vrai en toute hypothèse, y compris dans l'hypothèse où « nulla res est », et, donc, indépendamment de l'état du monde. Dans le domaine des hypothétiques, la dictinction entre les deux genres de négation est essentielle puisque la négation *extinctiva* de toute l'hypothétique affirmative donne sa contradictoire (« non (si est A, est B) ») et la négation *separativa* (la négation du seul conséquent) donne l'hypothétique contraire (« si est A, non est B ») et, là aussi, si « si est A, non est B » implique « non si est A, est B », la converse est fausse : la première dit que le statut « être A » expulse le statut « être B », la seconde dit, seulement, que le statut « être A » n'exige pas le statut « être B ». Par exemple, être homme n'exige pas d'être pierre (donc, « non si est homo, est lapis » est vrai) mais, comme on l'a vu, ne l'exclut pas non plus (donc, « si est homo, non est lapis » est faux, sinon « cum constantiis », c'est-à-dire avec une position d'existence). J. Jolivet et C. Martin (cf. en particulier, l'article important de celui-ci « The Logic of negation in Boethius », *Phronesis* 36, 1991, p. 277-304) ont tous deux insisté sur l'importance de cette distinction dans la formation même chez Abélard - sur le plan de la technique logique - du concept de *dictum.* Le point important sur le plan philosophique nous paraît être le suivant : la distinction entre les deux genres de négations permet de construire une logique qui reste vraie quoi qu'il en soit de l'état du monde, c'est-à-dire qui reste vraie et opératoire y compris dans le cas où rien d'existant n'est posé : la vraie

contradictoire d'une affirmative universelle est sa *negatio extinctiva* parce qu'il n'existe aucun cas possible où elle puisse être fausse en même temps qu'elle, ce qui est possible, par contre, pour la *negatio separativa*. Le principe logique de contradiction s'établit ainsi *sine constantiis* au seul niveau des *dicta,* et oppose seulement à l'affirmative la *negatio extinctiva* de cette affirmative et non la négation *separativa* (qui, en réalité, est non pas contradictoire mais seulement contraire de l'affirmative, puisque si elles ne peuvent être vraies ensemble, elles peuvent être fausses ensemble, ce qui est la définition même de la relation de contrariété). Or, on l'a vu, le *dictum* n'est aucune *res* et aucune *essentia* du monde. A l'arrière-plan des innovations techniques d'Abélard par rapport à la logique de Boèce (qui ne distingue pas entre les deux genres de négation), il y a une réflexion philosophique sur le concept de vérité logique et sa traduction ontologique, réflexion qui trouve, à son tour, son origine, dans l'examen par Abélard de l'aporie des futurs contingents. C'est, nous semble-t-il, le point important.

De là : « Esse autem rem aliquam vel non esse nulla est omnino rerum essentia»[1]. Le parallèle avec le statut, lui aussi exprimé à l'infinitif, est fait par Abélard :

> Bien plus : il est vrai que ce qui est dit par les propositions n'est pas une certaine chose, parce que, lorsque nous disons : « Socrate et Platon conviennent dans l'être-homme ou dans l'être-substance », si nous recevons cela en termes de choses, aucune chose ne pourra être assignée en laquelle ils conviennent comme nous l'avons enseigné dans le commentaire sur Porphyre[2].

Ainsi le statut ontologique du *dictum* est exactement aussi aporétique que celui du *status :*

> En outre rien ne peut être dit affirmativement du *dictum propositionis,* comme de dire affirmativement qu'il [n'] est rien, mais [nous pouvons seulement dire] négativement qu'il n'est pas quelque chose[3].

On ne peut énoncer plus clairement le caractère ontologiquement aporétique du *dictum* puisqu'on ne peut rien affirmer ontologiquement de lui : ni qu'il est quelque chose ni qu'il n'est

[1] « En revanche, être ou ne pas une chose n'est absolument aucune essence des choses. » *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 160^{28-29}.

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 368^{26-30} : « Adeo autem verum est ea quae dicuntur a propositionibus, non esse res aliquas, quod cum dicimus : Socratem et Platonem convenire in esse hominem vel in esse substantiam, si hoc in rebus accipimus, nulla res assignari poterit, in qua conveniant, sicut super Porphyrium docuimus. »

[3] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 369^{37-39} : « Praeterea nihil affirmative dici potest de dicto propositionis, ut videlicet dicam affirmative ipsum esse nihil, sed negative non esse aliquid. »

rien. Ce point nous paraît essentiel : comme le statut, le *dictum* - c'est-à-dire la proposition au sens de Bolzano - est nécessaire au sujet d'une science mais nous ne pouvons ni établir l'identité *numero,* arithmétique, non-ambiguë du sujet d'une science et du sujet de l'existant ni admettre leur opposition *numero.* Force nous est d'admettre une distinction de nature qualitative entre le sujet d'une science – le *dictum* – et le sujet de l'existant – la *res quae evenit* et de concevoir une tension permanente entre cette idéalité nécessaire au savoir qu'est le *dictum* et les *res* telles qu'elles adviennnent. Le *dictum* repose sur une idéalisation mais une idéalisation nécessaire à la possibilité d'une science et en ce sens objective. Dans la LI, Abélard s'appuie pour le montrer sur les hypothétiques nécessaires – *Si est rosa, est flos* – qui proposent le nécessaire. La question est : qu'est-ce qui est nécessaire ? Le sujet de la nécessité ne peut être rien d'existant : ni la chose – la rose - qui est *transitoria,* ni l'intellection qui est une *actio transitoria,* ni non plus la *vox* dont l'existence n'est pas moins « transitoire » et, cependant, cela que propose « si est rosa, est flos » est nécessaire (i.e ne peut pas ne pas être (vrai)). De là :

> […] il y a aussi une double signification des propositions, à savoir : les intellections composées à partir des intellections des parties [de la proposition] et leurs *dicta*, qui sont comme les choses des propositions, bien que, cependant, elles ne soient aucune essence [essentia]. C'est selon ces *dicta* avant tout que les propositions sont jugées vraies ou fausses […][1].

Ici, le *dictum* est une *quasi res* non pas au sens où il serait une entité extensionnelle - au contraire le *dictum* est radicalement « impersonnel » - mais au sens où de même que la *res* est ce pour la désignation de quoi le sujet de la prédication est posé, de même le *dictum* est ce pour la désignation de quoi le sujet dont « vrai », « faux », « contraire », «possible », « nécessaire » sont prédicables est posé : *[Socratem esse hominem vel non esse lapidem] est verum, falsum, possibile, impossibile, necessarium*. Abélard, comme on l'a vu, affirme que, dans la prédication, le sujet est posé pour désigner la chose dont voulons délibérer : le *dictum* est une *quasi res* parce qu'il est le référent du sujet syntaxique (sujet :

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 367^{9-16} : « Sicut ergo nomina et verba duplicem significationem habent, rerum scilicet vel intellectuum, ita etiam concedimus duplicem esse propositionum, secundum intellectus scilicet compositos ex intellectibus partium et dicta eorum, quae sunt quasi res propositionum, cum tamen nullae penitus essentiae sint. Secundum quae dicta ipsae maxime verae vel falsae iudicantur sive oppositae vel necessariae vel possibiles, quia videlicet dicta earum vera sunt vel falsa vel opposita invicem vel necessaria vel possibilia […]. »

« *Socratem esse album…* ») des propositions où sont prédiquées les modalités aléthiques (prédicat : « *…est verum, falsum, possibile, necessarium* »). Maintenant, ce sujet est toujours exprimé – comme le *status* – à l'infinitif, c'est-à-dire sans mention d'un temps déterminé ni d'un nombre. En ce sens le *dictum* est une « entité » qui échappe à la temporalité qui marque l'existence de toute *res,* de tout *intellectus* et de toute *vox.* Le principe de cette atemporalité du *dictum* a, chez Abélard, cette formulation célèbre : « quod semel verum est, semper verum est », une formulation qu'on trouve dès la *Dialectica*[1]. Ce qui est vrai une fois, est vrai toujours : le sujet du vrai est atemporel. C'est ce principe qu'Abélard *traduit* théologiquement lorsqu'il pose dans la *Theologia scholarium* que Dieu sait toujours ce qu'il sait en un temps donné : la science (de Dieu) n'a ni fin ni commencement et il n'y a aucun moment du temps où Dieu puisse acquérir un savoir qu'il ne détenait pas à l'instant précédent ou inversement perdre un savoir détenu jusqu'alors. La science de Dieu, en vertu du principe du meilleur, est tout ce qu'elle peut être[2] - elle n'est donc pas susceptible des tribulations d'une histoire et demeure parfaite et complète en tous temps :

> De même que Dieu sait toujours tout ce qu'il sait une fois [aliquando] ou veut toujours tout ce qu'il veut une fois, et ne perd jamais aucune science ou ne change jamais aucune volonté qu'il a eu une fois, de même il peut toujours tout ce qu'il peut une fois, et n'est jamais privé de sa puissance[3].

En Dieu – s'il existe – il ne peut, par définition, y avoir aucune distance entre l'acte et la puissance, sans quoi Dieu ne serait pas l'*ens perfectissimum* ; ce qui marque la contingence du créé, c'est précisément que le possible est toujours en excès sur l'actuel, sans quoi le créé serait nécessairement ce qu'il est ; si l'actuel épuise le possible, l'opposé de l'actuel est non pas possible mais impossible : toute forme de contingence est supprimée. Par opposition à la *mutabilitas* foncière du créé, l'incréé est définitionellement *immutabilis.* Aussi la science de Dieu, étant tout ce qu'elle peut être et, donc, n'étant pas *mutabilis,* n'est susceptible ni d'accroissement ni de diminution. A cela on peut objecter : avant que je naisse, Dieu (par hypothèse) savait que je naîtrai ; mais ce

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, P. 282^{2-3}.

[2] Il est inconcevable, pose Abélard, que, s'agissant du meilleur, tout le possible ne soit pas actuel.

[3] *Theologia christiana,*III, 61, éd. C. J. Mews, p. $526^{821-825}$: « Qui etiam sicut omnia semper scit que aliquando scit, vel semper vult que aliquando vult, nec umquam aliquam scientiam amittit vel voluntatem mutat, quam umquam habuit, ita omnia semper potest que aliquando potest, nec umquam aliqua sua potentia privatur. »

savoir – « que je naîtrai » - Dieu l'avait avant ma naissance et Dieu l'a perdu après ma naissance puisqu'alors il est *devenu* faux que je naîtrai ; un autre savoir lui a succédé : non plus que je naîtrai, mais que je suis né. Ce n'est pas le même savoir : son contenu a changé. La science de Dieu a, donc, changé. Elle est, donc, *mutabilis*. Abélard répond :

> En effet, même si Dieu a su autrefois que je naîtrai et si, cependant, il ne sait pas maintenant que je naîtrai, pourtant il n'en résulte pas qu'il ait su autrefois quelque chose qu'il ne sait pas maintenant. Mais il sait à présent la *même* [« chose »] au sujet de ma naissance qu'il savait avant que celle-ci ne se produise, bien qu'alors et maintenant, il convienne que sa science soit exprimée par des verbes différents. Le fait est que ce qui était alors futur, est maintenant passé, et qu'ainsi les verbes sont changés pour désigner cela : de même, en parlant en des temps différents, nous désignons le même jour tantôt par cet adverbe « demain », tandis que le jour est encore futur, tantôt par cet adverbe « aujourd'hui », tandis qu'il est présent, tantôt par cet adverbe « hier » tandis qu'il est passé. C'est pourquoi, alors qu'avant que je naisse Dieu savait que j'allais naître en ce temps, donc, où j'étais encore à naître, néanmoins, il sait maintenant la même [« chose »], en ce même temps où je suis né. Ainsi il veut maintenant aussi au sujet de ma naissance la même chose qu'il a voulu avant : qu'elle se produise au temps où il a su et voulu de toute éternité que cette naissance se produirait[1].

La *res quae evenit*[2] – la naissance d'Abélard - est un événement temporel qui avant tel jour de 1079 n'existait pas et qui, après ce jour, a cessé d'exister. Mais le sujet d'une science - le vrai - , lui, est atemporel : c'est la même vérité qui était connue au futur, puis au présent, puis au passé – cette vérité n'a pas changé, même si le mode d'accès à cette science à changé au cours du temps. Il faut bien comprendre que le principe « quod semel est verum, semper est verum » n'est pas, foncièrement, un principe théologique : il est

[1] Notre traduction de *Theologia christiana,*III, 61, éd. C. J. Mews, p. 526$^{825\text{-}840}$: « Etsi enim scivit olim me nasciturum esse, nec tamen iam sciat me nasciturum esse, non tamen ideo aliquid olim scivit quod modo non sciat. Sed idem de nativitate mea nunc etiam scit quod sciebat antequam fieret, licet tunc et nunc hanc eius scientiam diversis verbis exprimi oporteret. Quippe quod tunc futurum erat, modo preteritum est, ideoque verba commutata sunt ad ipsum designadum, sicut diversis temporibus loquentes eandem diem modo per adverbium 'cras' designamus dum adhuc futura est, modo par 'hodie' dum presens est, modo per 'heri' cum preterita est. Antequam itaque nascerer, cum sciret deus me nasciturum esse, eo quidem tempore quo nasciturus eram, nunc quoque nichilominus idem scit, me videlicet eodem tempore natum esse. Sic et idem de eadem nativitate mea nunc quoque vult quod tunc voluit, ut videlicet tunc fieret quando eam fieri ab eterno voluit et scivit. »

[2] A distinguer de l'*eventus rei* qui n'est aucune chose (nous y revenons).

nécessaire à la possibilité même du sujet d'une science s'agissant d'événement temporels. En effet, comment pourrions-nous nous repérer dans le temps si nous posions que le sujet qui était hier « demain » n'est pas identique au sujet qui est maintenant « aujourd'hui » ou qui sera demain « hier » ? Comment un savoir du temps sera-t-il possible si ce qui était hier désigné par « demain », ce qui est désigné maintenant par « aujourd'hui » et ce qui sera désigné demain par « hier » ne sont pas « idem » ? La survenue de tel *eventus* pose non seulement que la proposition qui l'énonce au présent est vraie, mais que toutes les propositions possibles énonçant en un instant antérieur cet événement au futur étaient vraies et que toutes les propositions possibles énonçant en un instant postérieur cet événement au passé seront vraies et cela, tel que c'est la même vérité qui est énoncée au futur, au présent et au passé : donc « quod semel est verum, semper verum est ». La *res* qui advient est *transitoria* mais le *dictum* qui propose que cette *res* advient en tel temps est *permanens,* même s'il est inévitable que ce *dictum* – cette vérité – soit exprimé avec le temps qui convient au *rapport* entre le moment où l'événement a lieu et le moment où j'énonce quelque chose de lui. Le temps du verbe s'établit en fonction du moment où « je » parle ; cette variation est dans le temps du sujet qui parle et non dans l'objet dont il parle. Si le changement dans les verbes employés est un changement dans le contenu de mon savoir, alors, s'agissant de ce qui existe dans le temps, il naît à chaque instant du temps un savoir nouveau et irréductible à tout le savoir précédent : l'idée de science se diffracte et se déconstruit en une multiplicité infinie de savoirs tous différents, puisque chaque instant du temps crée une perspective nouvelle sur la totalité du temps, avec un passé différent, un présent différent et un futur différent. Au sens propre et s'agissant de tout ce qui existe dans le temps, il y a donc exactement autant de sciences possibles qu'il y a d'instants possibles dans le temps, soit, le temps étant un continu, une infinité de savoirs possibles. Si nous voulons éviter la dispersion du savoir possible en autant de savoirs qu'il y a d'instants possibles où « je » parle - c'est-à-dire si nous voulons éviter qu'à chaque fois que le moment ou « je » parle change, *le savoir du locuteur change* -, force est de poser que le sujet du savoir est *permanens*. Nous ne pouvons évidemment pas démontrer que le sujet du savoir est ontologiquement éternel et on a vu qu'Abélard pose que l'ontologie du *dictum* est aporétique, mais force nous est de supposer son indifférence au temps du locuteur, si nous voulons en maintenir la possibilité même. On sait qu'Abélard insiste dans le *Tractatus de Intellectibus* sur la

différence qui n'est pas entièrement réductible pour la *ratio humana* entre la *scientia* - une *certitudo animi* qui est permanente et cumulative - et l'*aexistimatio* de ce que la proposition a à dire - du sujet du vrai, donc - qui est susceptible d'erreur, de correction, de progrès et donc, d'une histoire, Abélard posant que seule pour une intelligence omnisciente « idem est intelligere quam scire. » L'accès au sujet du vrai est ainsi, pour une raison humaine, susceptible d'une histoire (d'erreur, de correction, de progrès et donc d'un devenir), mais non le sujet du vrai lui-même et on doit reconnaître que le fait massif du caractère *cumulatif* de la science[1] va dans ce sens. Si nous admettons que le sujet de la *science* peut cesser d'être vrai, alors nous ne pouvons plus concevoir de différence entre *aexistimare* et *scire.* Même si la reconnaissance de la différence entre les deux n'est certes pas aisée et peut demander une dose de réflexion considérable, il reste que nous *devons* accepter qu'existe une différence entre le sujet du vrai et notre *aexistimatio* de ce sujet*,* si nous voulons maintenir la possibilité d'une science. Le principe « Quod semel est verum, semper est verum », est nécessaire à la possibilité même d'*une* science. De là, la *res quae evenit* est *transitoria* et le *dictum* – le sujet du vrai – est *permanens.* Et on comprend bien que ce principe – ce qui est vrai en un temps donné, est vrai en tout temps – n'est pas foncièrement un principe théologique : c'est un principe proprement philosophique et épistémologique (il est constitutif de la possibilité même d'une science quelconque - humaine ou divine - s'agissant de ce qui se déroule dans le temps) et c'est ce principe qu'Abélard transpose ensuite, comme on le voit ici, en théologie. « Quod semel verum est, semper verum est » devient « Quod deus aliquando scit, semper scit » (et non l'inverse). C'est donc en ce sens que le sujet des modalités aléthiques est, proprement, une

[1] Un caractère cumulatif que l'on ne va pas aller jusqu'à nier dans un relativisme des « épistémê » qui transformerait celles-ci en un système cohérent d'opinions ! L'histoire des sciences mathématiques, est, en tout cas, un démenti formel et *expérimental* à ce relativisme radical. Si on adopte en histoire de la philosophie un point de vue sceptique sur la science, il faut évidemment le préciser de manière liminaire, tant le rapport entre l'histoire des sciences et l'histoire de la philosophie est, de fait, étroit et essentiel. Tout montre en effet que ce qui distingue un travail philosophique d'un simple travail idéologique est l'exigence que formule le premier d'être compatible avec l'état des connaisances disponibles à un moment historique précis. Mais si, excipant du caractère « daté » de ce savoir, on nie que ces connaissances puisse s'inscrire dans un devenir cumulatif des connaissances scientifiques, il n'y a plus, dans la pratique de l'historien - dans les faits sinon dans son discours -, de différences à faire entre activité scientifique et activité idéologique et, partant, il devient impossible de faire une distinction entre philosophie et idéologie. Nous refusons évidemment ce point de vue sceptique - à la « David Hume » - sur l'histoire des sciences. Et, quoiqu'il en soit, le caractère clairement cumulatif des connaissances mathématiques est un démenti *empirique* irrécusable à ce relativisme radical.

idéalité indifférente à la temporalité de toute *res*[1], mais aussi de tout *intellectus* et de toute *vox* (soit la proposition en tant qu'énoncé verbal ou écrit). On est bien ici sur la même ligne que Bolzano : « Les vérités en soi sont des propositions qui 'énoncent les choses comme elles sont', indépendamment du fait d'être pensées ou énoncées par quelqu'un. » Dire cela ne veut évidemment pas dire que les propositions existent indépendamment de l'esprit comme une réalité sensible existe indépendamment de l'esprit qui la pense, mais qu'elles s'imposent à l'esprit, sans être réductibles à une libre construction de cet esprit et qu'en ce sens, elle ne sont pas réductibles à une construction psychologique ou verbale: elles ne sont pas réductibles à l'acte psychologique d'intellection de celui qui les pense ou à leur énoncé verbal ou écrit. Il nous semble que refuser de distinguer entre ces deux types d'objectivité (1 : « peut être associé à une action exercée sur mes sens, i.e. existe indépendamment de mon esprit » ; 2 : « Est irréductible à une libre convention ou à un libre construction de mon esprit ») caractérise des tentatives pour réduire à l'absurde l'idée même d'idéalité : les idéalités mathématiques, par exemple, sont sommées soit de se résoudre en une entité existant indépendamment de tout esprit, à la manière dont une réalité agissant sur mes sens existe indépendamment des sensations qu'elle me procure, soit de se réduire à une simple convention linguistique ou à une libre construction de mon esprit, à l'image du centaure de la fable ou du Rubempré de la Comédie humaine: il est clair qu'une dichotomie de ce genre est fatale à la science elle-même, et, en particulier, aux mathématiques (et cela quel que soit le contexte philosophique) et ne peut conduire qu'à un scepticisme épistémologiquement éventuellement peu pertinent. Le sujet du savoir existe indépendamment de l'*intellectus* ou de la *propositio* (comme énoncé verbal ou écrit) au sens où il n'est pas réductible au caractère « transitoire » de l'acte psychologique d'intellection ou de l'acte verbal d'énonciation et ne peut se réduire à une libre construction de mon esprit - à *mon* acte d'intellection ou à la phrase que *je* prononce. Il n'est pas non plus réductible à la *res quae evenit* parce que le sujet du savoir – le *dictum* – a, là encore et par hypothèse, une permanence que n'a pas la chose qui advient et qui est *transitoria.* On l'a vu, le sujet de la science ne peut pas avoir, sans se diffracter à l'infini, l'inscription temporelle de la

[1] Voir aussi dans ce même sens l'article fondamental (et auquel nous sommes redevables ici) de Jean Jolivet, « Sens des propositions et ontologie chez Pierre Abélard et Grégoire de Rimini », *in Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès,* P. Büttgen, S. Diebler et M. Rashed éd., 1999, p. 307-321.

phrase que je prononce, de l'acte d'intellection que cette phrase engendre comme de la *res* dont parle cette phrase : force est de supposer un sujet permanent du vrai, ce que n'est ni la chose dont je parle, ni la phrase que je prononce ni l'intellection qu'elle engendre – toutes réalités « *transitoriae* ». Cette hypothèse d'un sujet permanent est ontologiquement aporétique : on ne peut affirmer ni qu'elle est une *res* - toute *res* est *transitoria* - ni qu'elle n'est rien - sans quoi nous néantisons la science elle-même. Ce que dit « *si est rosa, est flos* » est nécessaire : cela qui est nécessaire n'est ni la chose éphémère dont l'hypothétique engendre l'intellection, ni l'acte psychologique d'intellection qui est une *actio transitoria,* ni la proposition en tant qu'énoncé « vocal » ou écrit qui est aussi une *actio transitoria* et, cependant, cela que propose « *si est rosa, est flos* » est nécessaire :

> C'est pourquoi, puisque nous jugeons cette proposition nécessaire par sa signification et que cette nécessité ne peut être reçue ni selon la chose ni selon l'intellection, il convient qu'autre chose soit désignée par [les propositions][1].

Cette irréductibilité du sujet du vrai à rien qui existe dans le temps - la fleur dont je parle, le discours que je tiens sur elle et l'acte d'intellection que ce discours engendre - préserve le sujet du vrai de la contingence et de la *mutabilitas* – le fait que tout ce qui est puisse ne pas être – qui caractérise l'existence de toute réalité créée, c'est-à-dire de toute réalité inscrite dans le temps. Ce que montre Abélard, c'est que le postulat d'une telle entité - dont l'ontologie est « en soi » voulue par Abélard comme *aporétique*[2] - est finalement constitutif de notre croyance en la possibilité d'une science[3] et cela même si, pour nous et de fait, « intelligere non est idem quam scire » et qu'entre l'intellection et la science s'inscrit en tiers nos *aexistimationes* de ce que la proposition a à dire. Il faut pour maintenir cette possibilité distinguer entre le sujet du vrai et notre *aexistimatio* de ce sujet et poser que ce sujet est *indépendant* de cet acte subjectif d'*aexistimatio*. Et c'est uniquement en ce sens

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 366^{23-26} : « Cum itaque propositionem ex significatione necessariam iudicamus nec haec necessitas secundum intellectus sive secundum res accipi possit, oportet aliud ab eis designari. »

[2] En ce sens, Abélard n'est pas astreint à admettre un « Ciel intelligible » existant séparemment de toute *ratio humana* comme le ciel sensible existe indépendamment de mes sensations. Toute la question est de respecter la complexité du propos d'Abélard sans chercher à la réduire à tout prix soit aux réquisits d'un programme nominaliste contemporain, en « mentalisant » au maximum le sujet du vrai, ou de l'autre à un « platonisme » caricatural.

[3] Et non dans un système d'Idées éternelles : le *dictum* est une entité à la fois ontologiquement *aporétique* et *épistémologiquement* nécessaire. Faire dire plus à Abélard revient – nous semble-t-il – à caricaturer son propos. Dans un cadre philosophique anachronique (puisque kantien) mais « parlant », on peut dire que le *dictum* n'est pas une réalité transcendante et a – jusqu'à plus ample informé – une « existence » seulement transcendantale.

que « les vérités en soi sont des propositions qui 'énoncent les choses comme elles sont', indépendamment du fait d'être pensées ou énoncées par quelqu'un. » Ce qu'Abélard nomme *dictum propositionis* est, donc, à notre sens et en écartant les autres approximations modernes, le moins infidèlement décrit par ce que[1] Bolzano appelle « une *proposition en soi* ou une *proposition objective* »[2].

Dans les textes d'Abélard, il convient de distinguer entre la « res quae evenit » qui est une réalité temporelle et l'« eventus rei » (qui n'est aucune chose et aucune *essentia* existant dans le temps) mais désigne le fait qu'il en aille *in re* (qu'il « arrive » *in re*) comme le dit la proposition : le sujet du vrai est bien le *dictum* et non une réalité temporelle et localisée ; le fait qu'il « arrive » *in re* comme le dit la proposition - ce qu'Abélard appelle « existentia rei » (ou « non-existentia rei ») dans la *Dialectica* et « eventus rei » dans la LI - n'est aucune *essentia* du monde.

En ce sens, il semble qu'Abélard ait admis l'interprétation du *dictum* soit comme proposition soit comme « state of affairs ». Mais à partir du moment où il est clair pour tout le monde que le concept logique de proposition n'est pas réductible à l'énoncé verbal qui exprime la proposition (et à l'intellection qu'elle engendre) et que l' « état de choses » signifié par tel énoncé verbal n'est aucune *essentia* et aucune *res* et, donc, n'est pas réductible à une réalité empirique donnée (à moins d'un lourd contresens sur le *dictum* abélardien), il nous semble que, de manière rigoureuse, le concept moderne le plus proche (au sens où il faut bien en proposer un) du concept abélardien de *dictum propositionis* est incontestablement le concept logique de proposition, tel – en tous cas – qu'il est posé en logique contemporaine *dans le sens de Bolzano*, que nous avons repris ici. Il ne fait, en effet, aucun doute que les *dicta* - le signifié de l'assertion propositionnelle : il en va *in re* comme il est dit - ne sont pas des entités empiriques : des entités du monde ; par ailleurs, qu'il en aille *in re* comme le dit la *propositio* : ce *dictum*-là, c'est bien ce que Bolzano appelle une proposition : « une proposition selon laquelle quelque chose est ou n'est pas, que cette proposition soit vraie ou fausse, exprimée ou non avec des mots, pensée ou non par un esprit ». Au-delà de la variété des traductions possibles (« propositionnal content » (Martin), « Sachverhalten » (Jolivet) ; « State of affairs » (Marenbon)), tout le monde est d'accord pour poser que le *dictum propositionis* n'est réductible ni à une *vox* (à un énoncé verbal et à

[1] En *approximation* la plus *rigoureuse* possible, donc.
[2] In J. Sebestik, *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano,* Paris, 1992, p. 122.

l'*intellectus* que cet énoncé engendre) ni une *essentia rei* (à une entité empirique) : de là, nous en concluons que le concept moderne (Bolzano) de proposition (qui a le mérite d'être un concept scientifiquement précis et clair) apparaît comme la meilleure approximation moderne du concept de *dictum propositionis* chez Abélard. J. Marenbon, dans son ouvrage récent *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin* (Paris, 2005, p. 58), se rallie (avec quelques réserves) à cette lecture, tout en notant que pour certains textes le débat est possible. Pour notre part, nous confessons que la traduction de « dictum propositionis » ou même d' « eventus rei » (le fait qu' « *evenit in re* » comme le dit la proposition) par « state of affairs», nous paraît obscure dès l'instant qu'il est clair pour tout le monde que le « state of affairs » en question n'est aucune réalité empirique, aucun événement au sens empirique et historique du terme, c'est-à-dire au sens où cet événement (la naissance d'Abélard à cette date précise-là) n'existe pas avant cette date et cesse d'exister après cette date - cela Abélard l'appelle « res quae evenit » et non « eventus rei » - lequel est le sujet d'une science qui a une anhistoricité et une intemporalité que la « res quae (essentialiter) evenit » n'a évidemment pas. Une fois cette distinction faite - le *dictum propositions,* c'est-à-dire le fait qu'il en aille *in re* comme le dit la proposition (i. e. : « evenit in re ut dicit haec propositio ») n'est pas réductible à la *res quae evenit* - il nous semble que l'idée moderne de proposition (Bolzano) est l'idée moderne la plus proche du concept abélardien. Nous ne sommes pas sûrs qu'Abélard ait fait la distinction (moderne et qui pose en soi question) entre « truth-bearer » et « truth-maker ». Le *dictum* est plus qu'un simple porteur du vrai : il est cela même qui est vrai – le vrai lui-même. Il n'est pas ce qui nécessite d'être confronté à la réalité pour être déclaré vrai : cela c'est la *propositio vocalis.* Par ailleurs, le fait est que lorsqu'il est question de ce qui est « cause » de la vérité de la proposition, Abélard ne parle jamais de la *res* mais seulement soit du *dictum,* soit de l'*eventus rei,* soit du *status rerum,* c'est-à-dire d' « entités » qui ne sont aucune *essentia* du monde.

Pour le *dictum* comme « cause » de la vérité de la proposition on a :

> Mais on nous oppose : puisque les *dicta* des propositions ne sont rien, comment est-ce à cause d'eux que les propositions sont vraies ? Ces « items »

> qui ne sont ou ne peuvent être absolument rien, comment peut-on dire qu'ils sont des causes[1] ?

Et encore :

> Lequel [Aristote] appelle aussi les *dicta* des propositions, leurs « choses », lorsqu'il dit dans le même traité [les *Catégories*] la chose être la cause de la proposition, de sorte que le fait que Socrate soit homme et ne soit pas une pierre est la cause de la vérité des propositions qui proposent qu'il en va ainsi[2].

Irène Rosier-Catach lit ces textes comme posant seulement le *dictum* comme un « truth-bearer » et non comme un « truth-maker »[3]. Est-ce si clair ?

Ici, certes, le mot « causa » n'a pas le sens propre de cause efficiente : il a exactement le même sens que lorsqu'il est dit que le *status generalis vel specialis* est la *causa* de l'imposition de l'universel générique ou spécifique – il s'agit dans les deux cas du *fondement* objectif soit de l'imposition de l'universel soit de la vérité de la *propositio.* Le *dictum* est au fondement de la vérité de la *propositio* et, en ce sens, il en est cause.

On peut dire que le « truth-maker » n'est pas le *dictum* mais l'*eventus rei*[4] et on a, en effet, de très nombreux textes où Abélard

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 368^{40}- p.369^{2} : « Sed opponitur, cum dicta propositionum nil sint, quomodo propter ea contingat propositiones esse veras, quia haec quae nil omnino sunt vel esse possunt, quomodo dici causa possunt ? »

[2] LI, éd. Geyer, p. 367^{23-26} : « Qui etiam dicta propositionum res earum applellat, cum dicit in eodem rem esse causam veritatis propositionum, ut quod Socaretes est homo et quod non est lapis, causa est, cur verae sunt propositiones, quae ita proponunt. »

[3] I. Rosier-Catach, *art. cit.,* p. 32 : « Mais ce n'est pas parce qu'ils [les *dicta*] sont des « truth-makers », puisque ce qui permet au *dictum* d'être déclaré vrai, c'est sa *conformité* [c'est nous qui soulignons] avec la *natura rerum* […], le *status rei* ou *status rerum,* l'*eventus rerum,* bref c'est le constat que [le *dictum*] dit les choses *sicut est in re* […] ». Nous pensons que ce que I. Rosier-Catach appelle ici « dictum » correspond plus exactement à ce qu'Abélard appelle « *propositio* » dans la LI, laquelle relève du domaine des *voces,* comme nous l'avons vu et est distinguée par Abélard du *dictum propositionis.* Bien entendu, les textes d'Abélard sont difficiles et sujet à controverse et nous ne prétendons pas qu'ils soient dénués de toute équivoque : notre lecture est une proposition.

[4] I. Rosier-Catach oppose « eventus propositionis » et « eventus rei » : il ne nous semble pas qu'Abélard fasse une telle opposition et I. Rosier-Catach (*art. cit.* , p. 29) remarque elle-même que « la notion d'*eventus* (*rerum*) […] peut aussi s'appliquer à ce qu'[Abélard] désigne ailleurs comme *eventus propositionis* ». En fait, ce qu'Abélard distingue très clairement – en particulier dans la discussion sur les futurs contingents – ce ne sont pas deux genres d'*eventus* mais la *res quae evenit* – qui est l'objet concerné par une modale *de re* et l'*eventus rei* – qui est l'objet concerné par une modale *de dicto.* Il n'est pas impossible *à la chose* d'advenir autrement qu'elle n'advient : ici, on ne parle pas de l'*eventus* lui-même mais de ce qui est possible à la *chose* qui advient ; par contre, il est impossible qu' *evenit in re,* qu'il advienne dans la réalité, comme le dit la proposition « une chose advient autrement qu'elle n'advient (ou, ce qui revient au même, autrement que Dieu ne l'a prévue) ». L'*eventus rei* n'est pas une *res (quae evenit).* Ici, la possibilité est référée à la *res quae evenit* qui, comme toute réalité créée, est en puissance des contraires, et, là, la possibilité est référée à l'*eventus rerum* et on pose que ce que dit la proposition « rem esse aliter quam sit » est possible et peut « evenire » (ce qui emporte contradiction).

dit que la vérité des propositions (et non des *dicta,* on l'a vu) dépend de l'*eventus rei*. Par exemple :

> […] de même que la vérité des propositions dépend du fait que la chose advienne [*veritas propositionum ex eventu rerum pendet*], il est nécessaire que la connaissance de la vérité ou de la fausseté soit obtenue à partir de la connaissance des évènements eux-mêmes[1].

Soit, mais qu'est-ce que l'*eventus rei* chez Abélard? C'est une question qu'Abélard se pose lui-même : « […] quaestio occurit quid eventus rei accipiant »[2]. Notons avant d'examiner les réponses données par Abélard qu'il ne s'interroge pas sur ce que *lui* entend par *eventus rei* mais sur ce qu'*ils* entendent par là, « ils » c'est-à-dire ceux[3] qui posent que seuls les *eventus* futurs peuvent être indeterminés. Il y a deux réponses possibles, note Abélard : « si res ipsas quae eveniunt, eventus appellent …» ou « si quis autem id totum quod propositio dicit, eventum vocet… ». Donc, les *eventus* sont soit les *res quae eveniunt* soit les *dicta propositionum* : « Sive ergo eventus res ipsas appellemus de quibus agunt propositiones, sive dicta propositionum […] »[4]. Quel est le choix d'Abélard ? A notre connaissance et cela d'un bout (la *Dialectica*) à l'autre (les *Collationes*) de son oeuvre, le choix va vers les *dicta.* Les textes possibles sont très nombreux. Choisissons-en deux. Dans le premier, tiré de la *Dialectica*, Abélard commente exactement le même texte d'Aristote que dans la LI (où Abélard pose que les « dicta » sont causes de la vérité de la proposition) et écrit :

> Aristoteles […] demonstrat ipsas affirmationes et negationes in proprietate veri ac falsi sequi *illos eventus rerum quos enuntiant, gratia quorum* tantum vere esse vel false dicuntur[5].

On ne peut pas opposer, comme le fait remarquer de toute évidence à juste titre J. Marenbon[6], « dicta » et « eventus », l'un étant le « truth-bearer » et l'autre le « truth-maker ». Cela ne peut pas fonctionner sur ces textes. Le fait est que ce qui est ici (*Dialectica*) « eventus rerum » (ou « existentia rei ») est identique à ce qui est nommé là (LI) *dicta propositionum,* étant entendu qu'au moment où Abélard écrit la *Dialectica* il n'a pas encore l'expression et peut-être aussi tout le concept de « dictum

[1] LI, éd. Geyer, p. 421^{35-37} : « […] sicut veritas propositionum ex eventu rerum pendet, ita et cognitionem veritatis vel falsitatis ex cognitione eventuum necesse est haberi. »
[2] LI, éd. Geyer, p. 423^{2-3}.
[3] C'est le cas, comme nous l'avons vu, de Guillaume de Champeaux.
[4] LI, éd. Geyer, p. 423^{2-27}.
[5] *Dialectica,* éd. De Rijk, p. 221^{3-5}.
[6] J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard,* 1997, p. 205, note 7.

propositionis ». On notera que dans la LI (*Gloses sur les Catégories*[1]), Abélard écrit que « propositio eventum rei proponit » et dans la même LI (*Gloses sur le Peri ermeneias*[2]) qu'est signifié par la proposition « id quod insuper proponit et dicit, scilicet hominem esse animal vel non esse, quae […] nullae omnino sunt essentiae » mais constituent, donc, les *dicta* des propositions. Oppose-t-il, donc, les deux, une fois qu'il a les deux expressions ? Regardons une œuvre de maturité comme les *Collationes.* Comparons, à l'intérieur de ce même traité, ces deux textes :

> Nec solum ad res ipsas, verum etiam ad ea, que de rebus dicuntur, hoc est ad *ipsa propositionum dicta* sic nonnumquam boni vocabulum adplicamus, ut etiam dicamus, quia bonum est malum esse, quamvis minime concedamus bonum malum esse. Aliud quippe est dicere : malum est bonum, quod omnino falsum est, aliud dicere : malum esse bonum est, quod minine negandum est[3].

Et :

> Aliud quippe est dicere, malum esse est bonum, aliud dicere, malum esse bonum. Ibi ad rem malam, hic ad rem malam esse applicatur « bonum », hoc est ibi ad rem, hic ad *eventum rei*[4].

Abélard utilise ainsi dans le même traité - un texte de maturité - les expressions « dictum propositionis » et « eventus rei » comme interchangeables. Il dit ainsi que dans « malum esse bonum est » le vocable « bon » est appliqué dans le premier texte au *dictum* « malum esse » et dans le second texte (du même traité) « ad rem malam esse, hoc est […] ad eventum rei. » Donc, les textes montrent que ce qu'Abélard appelle *eventus rei* n'est pas à situer du côté de la *res quae evenit* mais bien du du côté du *dictum propositionis.* De là, on ne peut opposer l'un comme « truth-bearer » à l'autre comme « truth-maker » puisque les textes montrent qu'Abélard tend à identifier les deux : le *dictum* et l'*eventus rei* désignent ce vrai-là : *evenit in re ut dicit haec propositio.* Répétons-le le « dictum » n'est pas ce qui nécessite

---

[1] LI, éd. Geyer, p. 292^{21}.
[2] LI, éd. Geyer, p. 365^{35-37}.
[3] *Collationes,* éd. R. Thomas, p. $160^{3146-3152}$. Notre traduction : « Mais parfois ce n'est pas aux choses elle-mêmes mais à ce qu'on dit d'elles, c'est-à-dire aux *dicta* des propositions, qu'on applique le vocable « bon », en sorte que nous disons qu'il est bon que le mal soit, sans concéder pour autant que bon soit le mal. Car, c'est une chose de dire « le mal est bon », ce qui est entièrement faux, et c'en est une autre de dire : « il est bon que le mal soit », ce qu'il ne faut absolument pas nier. »
[4] *Collationes,* éd. R. Thomas, p. $169^{3382-3385}$. Notre traduction : « C'est un fait qu'une chose est de dire qu'il est bon que le mal soit, une autre de dire que le mal est bon. Ici, en effet, « bon » est appliqué à la chose mauvaise, là au fait que la chose mauvaise soit, c'est-à-dire ici : à la chose, là : au fait que la chose advienne. »

d'être confronté à la réalité pour être vrai ou faux - cela, c'est la *propositio* - il est cette confrontation même.

Il arrive, enfin, dans d'autres textes, qu'Abélard fasse dépendre la vérité des propositions du *status rerum.* Là encore, les textes à citer sont très nombreux. Citons celui-là, tiré du *Super topica* de la LI :

> De même que dans les *Gloses sur les Catégories,* lorsqu'il était question de la doctrine des *voces,* le traité, en raison des *voces* mêmes, en venait à la nature des choses, de même ici le statut des choses est-il recherché pour qu'à partir de lui la vérité des propositions apparaisse, au sens où cette vérité accompagne toujours le statut des choses, dépend de lui, et nécessairement soit demeure avec lui soit change avec lui[1].

Ici, clairement, on est très proche, de l'idée de « Sachverhalten » (mise en avant par J. Jolivet) mais on sait aussi que chez Abélard dans la LI le statut ne peut être exprimé que par un verbe à l'infinitif suivi d'un nom à l'accusatif : le statut apparaît ainsi - dans son essence *prédicative : esse animal, esse albedinem* - comme rigoureusement inséparable d'un *dictum – Socratem esse animal vel album.* De là, il n'y a nulle incompatibilité à dire d'un côté que la proposition est vraie lorsqu'il en va *in re* comme elle le dit - la cause ici est un *dictum propositionis* ou un *eventus rei* - et de l'autre que la proposition est vraie lorsqu'elle est conforme à l'« état des choses » (et fausse lorsqu'elle ne l'est pas) – la cause étant ici le *status rerum.* En effet, dans les deux cas, « esse rem aliquam » n'est aucune *essentia,* aucun étant du monde – ce qui est le point constant que veut souligner Abélard:

> C'est pourquoi être une certaine chose [esse rem aliquam] ou ne pas l'être n'est aucune essence des choses. C'est pourquoi il est faux que les propositions désignent simplement certaines choses à la manière des noms, mais elles proposent comment les choses se relient les unes aux autres, c'est-à-dire si elles conviennent entre elles ou non. Et alors, certes, elles sont vraies, quand il en va dans la réalité comme elles l'énoncent et elles sont fausses quand ce n'est pas le cas. Ainsi, il en va dans la réalité comme le dit la proposition mais ce n'est pas une certaine chose qu'elle dit. De là, par les propositions sont exprimées la manière dont les choses se comportent relativement

[1] *Super Topica glossae,* éd. M. Dal Pra, p. 304^{8-13} : « Sicut et in *Praedicamentis* cum de doctrina vocum intendatur, ad rerum naturam propter ipsas voces tractatus transfertur, sic itaque de rerum statu quaeritur ut ex hoc veritas propositionum appareat, quae videlicet veritas statum rerum semper comitatur et ex eo pendet et cum eo necessario permanet aut permutatur. »

> les unes aux autres et aucune chose n'est désignée [par elles][1].

De là, il est clair que la cause de la vérité des propositions – *dicta, eventus rei, status rei* (qu'Abélard exprime dans la LI par l'expression « *esse aliquid* ») – convergent vers une même idée : la *propositio* est vraie lorsqu'*evenit in re ut dicit haec propositio.* On ne peut pas - au vu des textes - exclure que le *dictum propositionis* soit plus qu'un « truth-bearer »[2], et soit un « truth-maker » : l'*eventus rei* est bien du côté du *dictum propositionis* (et non de la *res quae evenit*) et la vérité de la *propositio* en dépend. *Dictum* ou *eventus* (ou encore « état des choses »), il s'agit de la conformité même de la proposition à la réalité – cette conformité doit-elle être analysée plus avant ? Cela a-t-il un sens ? Peut-on déterminer une critère universel de vérité-correspondance ? On se souvient que Kant, par exemple, pense que cela n'a de sens que dans un projet sceptique sur la connaissance. Ce critère de vérité-correspondance – problématiquement – ne peut pas comme chez Boèce se traduire en un schéma simple de conformité entre mon *intellectus* et la ou les *voces* qui l'expriment et la *res* ou les *res* sur lesquelles porte mon intellection. Ce serait plus clair, plus simple et nous pourrions sélectionner clairement un « truth-bearer » et un « truth-maker », mais nous avons vu que l'intellection qui puisse nous permettre de saisir de l'intérieur du domaine *in intellectu* le domaine *in re*, et qui nous permette ainsi de confronter le «truth-maker » (la *res* et sa nature) au « truth-bearer » (mon discours ou ma pensée sur elle : ce que je dis d'elle) *manque* : il n'y a pas d'intellection qui ne soit abstraite et il n'y a pas d'intellection « ubiquitaire » et « divine » qui soit capable de cette sorte de torsion sur elle-même qui lui permettrait du sein même du domaine « in intellectu » de « voir » la réalité telle qu'elle est « hors intellection ». De toute évidence, Abélard pense que la correspondance entre la proposition et la réalité n'est pas plus avant analysable. Une *propositio* est vraie

[1] *Dialectica,* éd. L. M. De Rijk, p. 16à[28-36] : « Esse autem rem aliquam vel non esse nulla est omnino rerum essentia. Non itaque propositiones res aliquas designant simpliciter, quemadmodum nomina, immo qualiter sese ad invicem habent, utrum scilicet sibi conveniant annon, proponunt ; ac tunc quidem verae sunt, cum ita est in re sicut enuntiant, tunc autem falsae, cum non est in re ita. Et est profecto ita in re, sicut dicit vera propositio, sed non est res aliqua quod dicit. Unde quasi quidam rerum modus habendi se per propositiones exprimitur, non res aliquae designantur. »

[2] Nous sommes tout à fait d'accord avec J. Marenbon lorsqu'il écrit : « Abaelard does not wish to make *dicta* the bearers of truth and falsehood in place of thoughts and propositional sentences. Indeed, properly speaking, it is *only* [souligné par l'auteur] to thoughts and propositional sentences that truth and falsehood can be attributed. » J. Marenbon, « Dicta, Assertion and Speech Acts : Abelard and some Modern Interpreters », in A. Maierù et L. Valente (éds.), *Medieval Theories on Assertive et Non-Assertive Language,* Florence, Olschki, 2004, p. 59-80. p. 65-66.

lorsque « *evenit in re ut dicit haec propositio »* et ce tout - selon qu'on insiste sur « *evenit in re »* ou sur « *ut dicit »* - est nommé, dans des contextes différents, « eventus rei » ou « dictum propositionis ». C'est tout. Il y a des vérités en un sens objectif même si ces vérités ne peuvent être réduites à aucune *essentia,* à aucun étant du monde. Et il ne s'agit pas du concept abstrait de vérité, mais de cette vérité-ci irréductible à cette vérité-là : ce *contenu* de vérité-ci, irréductible à tout autre. Ces vérités nous sont accessibles selon les modalités diverses de la connaissance humaine qui nous permettent de progresser d'une *propositio dubia* à une *propositio certa* : mais force nous est de reconnaître à ces vérités une objectivité indépendante[1] de nos *aexistimationes,* sans pouvoir pour autant les réduire à aucune *essentia* du monde. En particulier, la théorie du sujet unique de Boèce *n'est plus soutenue* - c'est le point central - et il y a - problématiquement, aporétiquement - une *distinction à faire* entre la *res quae evenit* et l'*eventus rei* ou *dictum propositionis.* Les opposer, c'est ruiner la valeur du savoir, rendre vaine la science ; les identifier c'est interpréter ontologiquement le sujet déterministe et dichotomique du vrai et rendre impossible la possibilité pour les *res* d'être *utrumlibet,* en puissance des contraires et ruiner, donc, cette part de contingence nécessaire à l'éthique. Les deux sont inadmissibles. Et la tâche que se donne Abélard c'est de montrer comment ces deux exigences – l'*immutabilitas* du vrai (nécessaire au concept de vérité logique et à la science) et la *mutabilitas* du réel (nécessaire à la contingence de l'existant et, partant, à l'éthique) sont compatibles *sans contradiction*. Montrer que ces deux exigences peuvent s'identifier et se fondre dans un sujet unique, c'est le projet « logiciste » et final de Boèce auquel Abélard renonce tout à fait, par souci, nous semble-t-il, de respecter l'exigence d'effectivité qu'une construction philosophique comporte de manière essentielle. « Dit mieux qui le peut ! », semble nous dire Abélard.

Que, par ailleurs, ce que dit la proposition – le *dictum* – ait une atemporalité indépendante de la temporalité de l'acte d'énonciation de la proposition ou de l'acte d'intellection qu'elle engendre (ou de tout autre acte psychologique existant) est affirmé en toutes lettres par Abélard lorsque qu'il pose, dans la LI, que le *dictum* ne peut être une intellection parce que ce que dit « si est rosa, est flos » est nécessaire, et que « nec intellectus propositionis in se necessitatem

[1] L'idée, en particulier, qu'il y a un temps où tel *dictum commence* à être vrai est complètement étrangère à Abélard, et cela, non pas au sens ontologique où il y a aurait des vérités éternelles mais au sens où je suis contraint d'admettre le caractère atemporel du sujet du vrai à moins d'admettre qu'à chaque instant du temps naisse un savoir nouveau et irréductible à tout le savoir précédent. Nous pensons que la distinction est importante.

ullam habet, quae est actio transitoria » (LI, éd. Geyer, p. 366[5-6]). Il y a bien ici l'idée que le *dictum* n'est rien de transitoire à la différence de l'énoncé vocal, de l'intellection ou de l'*essentia* sur laquelle porte la proposition. Est-il impossible d'admettre que certaines composantes nécessaires à la science soient ontologiquement aporétiques ? Nous concluons donc en admettant que l'approximation moderne la moins infidèle du *dictum* abélardien est ce que Bolzano appelle « proposition en soi » ou « proposition objective ».

Dans un article récent (« *Dicta,* assertion and speech acts : Abelard and some modern interpreters » in *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language,* 2004, p. 59-80), J. Marenbon émet l'hypothèse qu'Abélard aurait fini dans ses dernières œuvres par abandonner la théorie du *dictum.* Et c'est un fait qu'Abélard, mis à part dans les *Collationes,* n'utilise plus le mot, parlant plutôt d'*eventus rei.* Mais il est toujours difficile d'interpéter un silence. Au-delà de la question intrigante du lexique, il y a la question du sens philosophique des œuvres théologiques d'Abélard. Le concept de *dictum* est étroitement lié à celui de *sensus propositionis* et celui-ci, à son tour, est indispensable pour distinguer l'interprétation *de re* et l'interprétation *de sensu* ou *de dicto* d'une même proposition modale : cette distinction est-elle présente dans les dernières œuvres théologiques d'Abélard ? La réponse est clairement : oui, et cette distinction est même l'outil central de la résolution des apories théologiques soigneusement construites et examinées dans la *Theologia christiana* et dans la *Theologia scholarium.* Nous ne voulons pas dire qu'il n'y a pas de problème – l'absence de toute référence au *dictum propositionis* particulièrement dans le *De intellectibus* est en effet troublante (mais il y a une référence très claire dans les *Collationes*) – mais la distinction entre la *res* sur la quelle porte la proposition et tout ce que la proposition a à dire (le *dictum* dans la LI) reste absolument indispensable pour comprendre les dernières oeuvres théologiques d'Abélard. On a vu qu'Abélard tend à identifier *dictum* et *eventus rei.* On peut penser qu'Abélard privilégie l'expression *dictum propositionis* lorsqu'il convient de faire – sur le plan strictement logique – la théorie de la proposition : c'est clairement l'objet d'un commentaire sur le *Peri ermeneias.* Mais dans la LI comme dans un texte plus tardif comme les *Collationes,* Abélard écrit, au sein du même traité (comme on l'a vu), parfois que ce que propose la proposition est son « dit » et parfois que ce qu'elle propose est l'*eventus rei.* Dans la LI, Abélard soutient *passim* que « id quod propositio dicit » c'est le *dictum*

mais il écrit aussi - on l'a vu - que « propositio eventum rei proponit ». Le *dictum* est une entité qu'Abélard conçoit comme ontologiquement aporétique : il n'est aucune *essentia* et pourtant on ne peut pas dire qu'il soit *nihil.* Quand Abélard veut souligner que le verre est à moitié vide – que l'*item* dont il est question n'est aucune réalité existante, aucun objet du monde – *nulla essentia* – cet *item* est uniquement le « dit » d'une proposition ; mais, quand, en particulier dans la théologie, il s'agit de souligner que le verre est à moitié plein – que le sujet de la science divine n'est pas une pure fiction et est problématiquement objectif – Abélard parle d'*eventus rei.* Ce que nous voulons dire simplement, c'est que le fait qu'Abélard ne parle dans sa théologie que d'*eventus rei* et non de *dictum propositionis* n'implique pas nécessairement qu'il ait abandonné la théorie du *dictum* développée dans la LI : on peut simplement penser que le changement des contextes – sémantique et logique d'un côté (un commentaire sur le *Peri ermeneias*) et théologique et éthique de l'autre (les *Theologiae* et les *Collationes*) – peut expliquer le changement dans le vocabulaire privilégié. En ce sens, dire que, dans ses dernières œuvres, Abélard avait abandonné cette théorie parce qu'il parle d' *eventus rei* (soit ce tout : « evenit in re ut dicit haec propositio ») et non plus de *dictum* (soit ce tout : « evenit in re ut dicit haec propositio ») doit rester compatible avec la distinction entre les *sujets* de la modalité dans «il est possible qu'une chose advienne autrement qu'elle n'advient » interprétée « de re » (« la chose peut advenir autrement qu'elle n'advient » : ce qui est vrai) ou « de dicto » (« ce que dit la proposition : « la chose advient autrement qu'elle n'advient » est possible » : ce qui est faux). En fait cette distinction *de re/de dicto* structure comme on va le vérifier toute la partie de la théologie d'Abélard consacrée aux rapports entre l'incréé et le créé. On a *besoin* de distinguer entre la *res* et cette *quasi res propositionis* qu'est le *dictum* pour *comprendre* cette théologie. Si on supprime la distinction en posant qu'Abélard l'avait abandonnée, cette théologie s'effondre.

Pour toutes ces raisons le sujet du vrai n'est réductible ni à une chose ni à plusieurs :

> De là nous concédons que le « dit » de chaque proposition n'est absolument aucune chose, ni une ni plusieurs[1].

En ce sens, on peut supposer que la théorie boécienne du sujet unique - en l'occurence ici de ce sujet unique qui est contingent

[1] « Unde uniuscuiusque propositionis dictum nullam omnino rem neque etiam plures concedimus esse. ». LI, *Gloses sur le Peri Ermeneais,* éd. Geyer, p. 366[26-27].

relativement à la visée de la *ratio humana* et nécessaire relativement à la visée de l'*intelligentia divina* - ne va pas être soutenue. Et, en effet, dans un exact parallèle avec la distinction *res/status* qui vient se substituer à l'identité boécienne entre le sujet du *sensus* et le sujet de la *ratio*, nous avons, cette fois, une distinction *res [quae evenit] / dictum propositionis.* C'est ce point qu'il nous reste à examiner et à vérifier.

* *
*

. La distinction res/dictum et la théologie d'Abélard : le principe du Meilleur.

On sait qu'Abélard identifie les personnes à trois propriétés de l'essence divine : la puissance (le Père), la sagesse (le Fils), la bonté (l'Esprit). Le dernier livre des deux dernières théologies – la *Theologia cristiana* et la *Theologia scholarium* – est consacré au rapports entre l'incréé [Dieu] et le créé, sous les rapports de puissance, de sagesse et de bonté. Chaque faculté donne lieu à une aporie. Abélard cherche moins à résoudre l'aporie qu'à montrer qu'elle n'engendre pas nécessairement une contradiction. Nous voudrions montrer maintenant qu'à chaque fois, c'est la distinction entre la *res* et le *dictum propositionis* qui est mobilisée pour rendre possible une formulation non-contradictoire des trois grandes apories de la théologie.

A chaque personne, s'attache donc une aporie. Abélard dans la *Theologia scholarium* les traite successivement, mais c'est la seconde qui est la matrice des deux autres. C'est l'aporie de la sagesse qui s'enracine, en effet, dans le corpus aristotélicien lui-même et dans le commentaire qu'en donne Boèce à la fois dans le *second commentaire sur le Peri ermeneias,* et dans le livre V du *De consolatione Philosophiae.* Les deux autres apories – celle de la puissance et celle de la bonté – sont construites sur le même modèle que l'aporie de la sagesse. Cela tient, nous semble-t-il, au fait que cette aporie-là n'est pas proprement théologique et trouve son origine dans l'aporie des futurs contingents, telle que formulée par Aristote. On a vu comment cette aporie est constitutive de l'éthique elle-même telle que celle-ci réclame et que rien ne soit

absolument imprévisible et que certaines choses relèvent de mon seul libre arbitre. La formulation théologique de l'aporie est, comme nous allons le voir, optionnelle : à la base, le problème est le rapport entre le concept de vérité - un concept qui, évidemment, n'est pas théologique - et l'hypothèse de la contingence de l'existant. Mais avant d'en venir à cette question, il faut comprendre la lecture théologique qu'en fait Abélard.

Le principe fondamental des trois apories théologiques est la différence ontologique entre l'incréé (Dieu) et le créé. Le premier est, par définition, l'*ens perfectissimum.* Abélard pose, dans la *Theologia scholarium,* qu'on ne peut pas opposer d'argument *nécessaire* à l'infidèle[1] : la possibilité de la damnation est ainsi toujours largement ouverte (méconnaître Dieu, c'est se damner et cette damnation est toujours possible, ce qui ne pourrait être si l'existence de Dieu pouvait être établie en toute nécessité). Entendons, plus simplement, qu'il n'y a pas, pour Abélard, de preuve de l'existence de Dieu (et, de fait, il n'en fournit aucune : il n'y a que des raisons « probables » et « honnêtes »). Il s'agit évidemment d'un point important : Abélard a le plus grand respect pour Anselme de Cantorbéry dont il connaît l'œuvre, une œuvre qu'il défend à l'occasion (par exemple, contre Roscelin), mais il ne reprend pas la preuve du *Proslogion* et pose explicitement qu'aucun argument nécessaire ne peut être opposé à l'*insipiens.* Il n'y a pas d'argument nécessaire qui puisse établir qu'au concept de l'*ens perfectissimum* corresponde un objet, et qui permette ainsi de contraindre l'*insipiens* à ne pas se damner, en proclamant la non-existence de Dieu. La croyance en cette existence requiert un choix et ceci – croit Abélard – est final. Mais le principe du meilleur – là où il y a du meilleur, il y a un meilleur – est indémontrable.

Conceptuellement l'idée de Dieu est l'idée de l'*ens perfectissimum.* Cette idée signifie, dans le cadre de l'ontologie aristotélicienne, qu'en Dieu, il est impossible qu'existe une distance entre l'actuel et le possible, entre l'acte et la puissance : par définition, Dieu est en acte tout ce qu'il peut être, et, donc, est

[1] On a : « Magis honestos quam necessariis rationibus nitimur […] » et « Ponamus itaque ut […] obstinatos cogere non possimus, cum ora eorum non necessariis obstruamus argumentis […] » *Theologia scholarium,* III, § 15 et 16, éd. C.J. Mews, p. 506[217-219 et 231-233]. Les arguments en faveur de l'existence de Dieu sont des arguments moraux (et non des arguments logiquement nécessaires) : on sait que pour Abélard *divinitas* et *ethica* sont identiques. En fait Abélard montre que nous ne pouvons pas prouver qu'il y a un seul Bien suprême plutôt qu'une infinité, chacun dépassant l'autre en perfection, itérativement, sans fin possible : « Infinitos itaque predicari oporteret deos ut infinitam deitatis gloriam magnificemus, presertim cum nulla sit ratio qua ad certum numerum aliquem ea reduci queat, quam iuxta predictam rationem tanto magis amplificabimus, quanto amplius numerum eius extenderimus. » (*Theologia scholarium,* III, 12, éd. C.J. Mews, p. 505[187-191]).

tout-puissant, omniscient et souverainement bon. Par conséquent, tout ce qui existe en Dieu existe nécessairement, puisqu'en lui l'opposé de l'actuel (de l'existant) est non pas possible, mais impossible. Il ne peut y avoir aucune indétermination « matérielle » en Dieu. Le principe du meilleur (« là où il y a du meilleur, il y a un meilleur ») veut que Dieu épuise le possible et soit actuellement tout ce qu'il peut être, ce qui veut dire qu'il est nécessairement ce qu'il est. Le créé, au contraire, n'est jamais, par définition là encore, tout ce qu'il peut être ; en lui, jamais l'acte ne peut épuiser le possible et, donc, le contraire de ce qu'il est est toujours possible : il n'existe ainsi jamais nécessairement mais est toujours tel qu'il puisse être autrement qu'il n'est et, foncièrement, tel qu'il puisse ne pas être. La caractéristique fondamentale de la nature incréée est son *immutabilitas* : elle est nécessairement ce qu'elle est et aucun changement, aucun progrès, en particulier, n'est possible en elle. A l'inverse, la caractéristique fondamentale de la nature créée est sa *mutabilitas* : elle n'est jamais nécessairement ce qu'elle est, et le changement est toujours possible en elle. Abélard est très ferme sur ce point ; appliqué au créé la gradation qui va vers le meilleur va à l'infini et il est impossible de lui concevoir un terme absolu :

> Absit autem aliquem nostrum adeo bonum esse concedamus ac perfectum, ut ulterius crescere non possit […] [« Loin de nous l'idée de concéder que l'un de nous soit bon et parfait à tel point qu'il ne puisse plus croître [en bonté] […] »][1].

Le principe du meilleur (« s'il y a du meilleur, alors il y a un meilleur ») ne peut s'appliquer qu'à Dieu. Le créé est, par nature, contingent, c'est-à-dire tel qu'il n'est jamais nécessairement ce qu'il est, au sens où l'actuel ne peut jamais, en lui, épuiser le possible. C'est en ce sens qu'Abélard réfute un « vilissimum sophisma » attribué aux stoïciens[2] dans les *Collationes*. Ceux-ci posent, puisqu'il n'y a pas d'objet bon qui soit meilleur que *tous* les objets bons, que tous les objets bons sont également bons, ce qui semble impliquer que les vertus et les vices soient égaux en tous, en ruinant ainsi l'individualité des mérites et des torts. En

[1] *Theologia christiana,* V, 34, éd. E.M. Buytaert, p. $361^{491\text{-}492}$.

[2] A juste titre : cf. Diogène Laerce, *Vie de Zénon :* « Si une chose ne peut être plus vraie qu'une autre, ni une chose plus fausse qu'une autre, un mensonge ne peut être plus mensonge qu'un autre ni un péché plus péché. […] De même qu'un bâton doit être droit ou courbe, l'homme doit être juste ou injuste et ne peut être plus juste que le juste ou plus injuste que l'injuste, et ainsi de toutes les vertus » (*Les Stoïciens,* éd. La Pleïade, p. 54 et 56). Maurice de Gandillac fait remarquer – dans sa traduction des *Collationes* (1993, p. 137) – que le paradoxe stoïcien consiste à appliquer à la vertu et au vice, au bien et au mal, l'alternative logique du vrai et du faux. C'est exactement cela.

effet, tous conviennent dans le concept « être bon » et tombent également sous ce concept - le concept « être bon » est *également* vrai de tous - et il est impossible de concevoir un homme bon meilleur que tous les hommes bons. Abélard : « En effet, bien que dans les susdites espèces des vertus nous posions que chacun convienne, grande est, cependant, la différence dans les individus de ces espèces, puisque la justice de celui-ci est plus grande que la justice de celui-là, ou, de même, sa force ou sa tempérance»[1]. Le raisonnement stoïcien est une « ratio infirma », plus un « vilissimum sophisma ». Pourquoi ?

> Même si quelqu'un n'est pas meilleur qu'un homme bon, cependant, il est meilleur que quelque homme bon. En effet, dire de quelqu'un qu'il est meilleur qu'un homme bon, ce n'est rien d'autre que de dire qu'il est meilleur qu'un homme bon, *quel qu'il soit.* En effet, lorsque nous disons que Dieu est meilleur que l'homme, nous n'entendons rien d'autre sinon qu'il transcende tous les hommes. Ainsi, de même, lorsque nous disons que quelqu'un de bon est meilleur qu'un homme bon, c'est-à-dire est meilleur que ne l'est un homme bon ou que ne l'est quelque homme bon, on ne doit rien entendre d'autre que : « celui-là l'emporte en général sur tous les hommes bons », ce qui est absolument faux puisque lui-même n'est qu'un parmi les hommes bons. En effet, s'il est meilleur qu'un homme bon ou que ne l'est quelque homme bon, il semble s'ensuivre que ni un homme bon ni quelque homme bon n'est bon au même point [que lui], mais que si quelqu'un est bon, il est moins bon que lui[2].

Donc, s'il y a un homme bon meilleur que tous les hommes bons, aucune homme ne peut être cet homme bon, puisque celui-ci étant meilleur que tous, *tout homme bon* est moins bon que lui. Il y a une impossibilité principielle à définir sans contradiction un homme meilleur que tous les autres et donc à définir un homme bon tel qu'il soit impossible qu'un homme soit meilleur que lui, soit un homme parfaitement et absolument bon. Abélard a bien compris

---

[1] *Collationes,* éd. R. Thomas, 1970, p. $110^{1834\text{-}1839}$: « Quamvis enim in predictis speciebus virtutum singulos convenire ponamus, magna tamen est in individuis specierum differentia, cum huius maior quam illius sit iustitia vel fortitudo seu temperentia. »

[2] *Collationes,* éd. R. Thomas, p. 110^{1849}- p. 111^{1862} : Notre traduction de : « Etsi enim bono viro non sit aliquis melior, tamen aliquo bono viro melior est. Quid est enim aliud dicere de aliquo, quod sit melior bono, nisi quod sit melior quam bonus vir, quicumque ille sit. Non enim, cum Deum homine dicimus meliorem, aliter intelligimus, nisi quod omnes trascendat homines. Sic etiam cum tamen aliquem bonum dicimus bono viro meliorem, id est quam bonus vir sit vel quam sit aliquis vir bonus, non aliter accipiendum videtur, nisi generaliter omnibus viris ille preponatur. Quod omnino falsum est, cum ipse etiam sit aliquis bonorum virorum. Si enim melior sit quam bonus vir vel quam sit aliquis bonus vir, consequens videtur, ut neque bonus vir neque aliquis bonus vir sit adeo bonus, sed si quis bonus sit eo minus sit bonus. »

que si le nombre total des hommes bons est « dix », on peut admettre que le dixième soit le meilleur de tous. Mais ce faisant on dit seulement que le dixième est meilleur que les neuf autres et rien n'empêche qu'apparaisse un onzième éventuellement meilleur que lui et ainsi de suite. Pour obtenir un homme parfaitement et absolument bon, il faut exclure que puisse apparaître un homme meilleur que lui, ce qui revient à poser que cet homme bon est meilleur que ne l'est tout homme bon, qu'il succède à tous les hommes bons possibles, ce qui est impossible puisque lui-même n'est qu'un des hommes bons. Comprenons que c'est aussi impossible que de concevoir un nombre ordinal qui soit le successeur de tous les nombres ordinaux, qui soit, donc, « plus grand » que tous les nombres ordinaux. Et Abélard fait en effet remarquer que ce sophisme peut survenir en tout ce qui reçoit la comparaison selon le plus ou le moins[1]. La gradation vers l'Idée du meilleur va *nécessairement* à l'infini et :

> C'est pourquoi cela fait une grande différence si quelqu'un est dit meilleur que *quelque homme bon* ou meilleur que *ne l'est quelque homme bon*[2].

Dans un cas on dit de cet homme bon qu'il est meilleur que quelque autre homme bon : la relation du meilleur s'établit entre les individus relevant du même statut « être un homme bon » (: « un homme bon est meilleur que quelque autre homme bon ») ; dans l'autre, on dit qu'il y a un homme bon qui est meilleur que toute la contenance possible du statut « être un homme bon » (: « un homme bon est meilleur que *ne l'est quelque homme bon* ») : la relation ne s'établit pas entre deux sujets - l'un meilleur que l'autre - mais entre un sujet et le prédicat lui-même « être un homme bon » ; ce qui est assurément impossible. Dans un cas la chose bonne l'emporte sur telle autre chose bonne, dans l'autre elle l'emporte sur toute l'extension possible du concept « être un homme bon » et s'identifie ainsi à l'Idée même de l'homme bon qu'elle réalise absolument et au-delà de toute mesure : tel que meilleur ne peut être conçu. La réponse au « sophisme stoïcien » (l'impossibilité de définir un homme bon meilleur que tous, d'où suit que tous les hommes sont également bons) n'est pas de conclure que tous les hommes sont également bons (« Qui ne comprend qu'il est absolument insane de dire que tous les péchés

[1] « Et hic quidem sophismatis laqueus in omni incidere comparatione potest […]. » *Collationes,* éd. R. Thomas, p. 111[1863-1865].

[2] *Collationes,* éd. R. Thomas, p. 111[1862-1863] : « Multum itaque referre videtur, si quis dicatur melior aliquo bono viro et melior, quam sit aliquis bonus vir. »

se valent »[1]) mais que la gradation vers le meilleur est sans fin possible. Il nous est donc impossible de concevoir un homme bon tel que « ulterius crescere non possit ». Il y a donc une rupture entre l'être créé qui, contingent, n'est jamais – sans contradiction – tout ce qu'il peut être, et l'être incréé qui transcende l'ordre du créé en étant, par hypothèse, tout ce qu'il peut être et, donc, en étant nécessairement ce qu'il est. Le point important est qu'aucune confusion entre les deux natures n'est possible sans la contradiction qui revient à poser qu'existe un être créé bon (puissant, sage) meilleur (plus puissant, plus sage) que tous les être créés bons (puissants, sages). Le meilleur *ne peut pas* appartenir à la série dont il est la limite, ce qu'Abélard fait remarquer lorsqu'il dit qu'affirmer que Dieu est meilleur que tous les hommes c'est simplement dire « quod omnes *transcendat* homines », « qu'il transcende tous les hommes. ». Mais il n'est pas possible de définir une limite absolue - en l'occurrence un être bon tel qu'il ne puisse croître en bonté - qui soit *aussi* membre de la série qu'elle limite. Il est conceptuellement impossible qu'existe un homme bon meilleur (plus puissant, plus sage) que tous : la croissance en puissance, sagesse ou bonté ne peut aller qu'à l'infini s'agissant du créé. Pour l'idée de Dieu, c'est-à-dire pour le principe du meilleur (« là où il y a du meilleur, il y a un meilleur »), tout le possible est actuel, et donc l'incréé est puissant, sage, bon d'une puissance, d'une sagesse et d'une bonté non pas accidentelle et sujette au plus ou au moins mais absolue, essentielle et nécessaire. L'idée importante d'Abélard est que ce qui est possible à la nature divine – être nécessairement ce qu'elle est, c'est-à-dire être actuellement tout ce qu'elle peut être – est *impossible* à la nature de ce qui est créé dans le temps : cet être-là n'est jamais nécessairement ce qu'il est (il peut toujours ne pas être) et n'est jamais tout ce qu'il peut être : s'agissant de lui, la gradation vers le meilleur va à l'infini et il est impossible de concevoir un homme bon ou sage ou puissant tel qu'aucun homme meilleur que lui ne soit possible, puisqu'il est impossible de définir[2] un homme bon meilleur que tous les autres. La réification ou la réalisation de tout le statut « être un homme bon », la transformation de *omnem causam* en *res* est un processus dont le déroulement est infini et cette réification – la transformation de tout le statut en chose – est exactement comme un point de fuite à l'horizon qui s'éloigne à mesure qu'on s'en rapproche. La

[1] « Quis denique, qui non intelligat, quam insanissimum sit dicere omnia peccata paria esse ? » *Collationes,* éd. R. Thomas, p. 111[1868-1870].

[2] La définition d'une chose bonne meilleur que toutes les choses bonnes est ce qu'on appelle aujourd'hui une définition imprédicative.

réification de l'idéel est un processus continu : la différence entre la *res* et le *status* se déplace sans qu'il soit concevable - autrement que sur le plan théologique - qu'elle puisse s'abolir. Sur le terrain des réalités créées, le principe du meilleur – là où il y a du meilleur, il y a un meilleur – est *faux* : « Absit ut aliquem nostrum adeo bonum esse concedamus ac perfectum ut ulterius crescere non possit […] » dit Abélard.

Abélard est si attaché à cette idée qu'il pose que même s'agissant de la vison de Dieu qu'ont les élus, il y a progrès à l'infini :

> Le fait est que cet accroissement continu de béatitude vaut plus qu'une béatitude moins grande conservant un seul mode et ne progressant par aucun accroissement[1].

L'infini l'emporte, donc, en valeur sur le fini et, même dans le cas des « bienheureux », il n'est toujours pas possible de poser un élu absolument bienheureux, sans accroissement possible de sa « béatitude ». Même dans ce cas, la différence des natures demeure.

Il y a, donc, une différence de *nature* - une différence conceptuelle, définitionnelle - entre l'incréé et le créé : le premier épuise tout ce qu'il peut être, ce qui est inconcevable pour le second. Abélard est si attaché à cette différence dans la nature du créé et de l'incréé que l'objectif fondamental de son traitement du dogme de l'incarnation dans la *Theologia scholarium* est de soutenir que même dans la personne du Christ – Dieu incarné en un homme, donc – il n'y a aucun « mélange » entre les deux natures, qui restent aussi « discrètes » avant l'incarnation qu'après. L'incarnation n'implique aucun changement dans la nature *immutabilis* de Dieu : « Unde ab omni mutabilitate deum penitus immunem profitemur esse » (« De là, nous professons que Dieu est entièrement immune de toute mutabilité »[2]). Il est donc faux que « Dieu fut changé lorsqu'il s'est fait homme, en sorte qu'il soit devenu autre qu'il n'était auparavant […] »[3]. En effet, « chacune des ces trois substances [Dieu, l'âme, le corps] retient ici sa nature propre en sorte qu'aucune d'entre elles n'est changée en une autre : la divinité qui est conjointe à l'humanité n'est faite ni âme [humaine] ni chair […] »[4]. Dans la personne du Christ, la dualité de

---

[1] *Collationes*, éd. R. Thomas, p. 135[2501-2504] : « Plus quippe istud iuge beatudinis incrementum valet quam minor beatitudo unum tantum modum custodiens et nullo cremento proficiens. »

[2] *Theologia scholarium,* éd. C.J. Mews, p. 535[1111-1112].

[3] *Theologia scholarium,* éd. C.J. Mews, p. 531[991-995] : « Denique quod obiectum est adeo deum fuisse mutatum cum homo factus est, ut aliud fieret quam prius esset, ac si motum illum maximum substantiae incurisse quae generatio dicitur, facile est refelli […] »

[4] *Theologia scholarium,* éd. C.J. Mews, p. 531[1000-1003] : « […] ita unaquaeque harum trium substantiarum ibi propriam retinet naturam, ut nulla earum in aliam commutetur, ut nec divinitas quae humanitati coniuncta est, aut anima fiat aut caro […]. »

nature entre l'incréé et le créé reste intacte et on comprend qu'aucune puissance ne peut permettre de franchir la frontière entre les deux natures. Le terme même d'incarnation – Dieu qui se fait chair – ne doit impliquer aucun changement dans la nature divine qui demeure aussi distincte de la nature créée après l'incarnation qu'avant. Aucun changement ne peut survenir en Dieu – qui est nécessairement ce qu'il est – mais « dans le Christ, il y a une personne mais différentes substances, la divine – comme il a été dit – et l'humaine telles que jamais aucune des deux n'est changée en l'autre mais telles que chacune retient sa nature propre dans cette union personnelle et telles que toutes les deux demeurent, dans leurs natures, étrangères l'une à l'autre »[1]. Donc, dire que « Dieu s'est fait homme » est parler improprement, puisque Dieu n'a subit aucun changement – il ne peut être sujet à aucun devenir – et que la nature divine demeure aussi *impermixta* à tout ce qui lui est étranger avant l'incarnation qu'après. On voit quel est le souci d'Abélard ici : maintenir infranchissable la distance entre les deux natures – entre l'*immutabilitas* de l'une et la *mutabilitas* de l'autre. La différence, en effet, est conceptuelle : en Dieu, l'acte épuise la puissance, ce qui est impossible à tout ce qui commence dans le temps, à tout le créé, donc. Pour le créé, il est nécessaire que le processus d'actualisation du possible aille à l'infini et soit sans limite actuelle assignable : donc, ce qui est possible à la nature incréée – être en acte tout le possible – est *impossible* à la nature créée. C'est le point qui permet de comprendre la théologie d'Abélard et ses paradoxes[2].

* *
*

. *L'aporie de la sagesse.*

Venons-en maintenant à l'aporie de la sagesse :

> S'il est possible qu'une chose advienne autrement qu'elle n'advient, il est possible qu'elle advienne autrement que Dieu n'a prévu qu'elle adviendrait. *A pari*[3]. Et ainsi il est possible que Dieu prévoie la chose

[1] *Theologia scholarium,* éd. C.J. Mews, p. 534[1080-1084] : « […] in Christo una est persona sed diversae substantiae, divina, ut dictum est, atque humana, quarum nequaquam altera in alteram est mutata sed utraque propriam naturam retinet in illa unione personae, et ambae in naturis suis permanent impermixtae. »

[2] Sur le caractère (essentiellement) « paradoxal » de la théologie d'Abélard, cf. en particulier J. Jolivet, *La théologie d'Abélard,* Paris, 1997.

[3] Abélard veut dire que l'argument est fondé sur le *locus a paria,* un locus dont nous avons noté au chapitre 1 qu'Abélard ne l'admet pas. Nous reviendrons sur ce point.

> autrement qu'elle n'advient, et, donc, il est possible que Dieu se trompe. En effet, si la chose advient autrement que Dieu ne l'a prévue ou si Dieu la prévoit autrement qu'elle n'advient, Dieu se trompe[1].

Or, Dieu étant omniscient, il est évidemment impossible que Dieu se trompe. A l'inverse, si Dieu ne peut se tromper, alors aucune chose ne peut advenir autrement qu'elle n'advient ou que Dieu n'a prévu qu'elle adviendrait. Et ainsi, périt la contingence de l'événement (qui ne peut advenir autrement qu'il n'advient ou que Dieu n'a prévu qu'il adviendrait). Guillaume de Champeaux en exposant cette aporie se contente de dire que la conséquence - « si une chose peut advenir autrement qu'elle n'advient, ou que Dieu n'a prévu qu'elle adviendrait, alors Dieu peut se tromper » - est fausse puisque le conséquent (« Dieu peut se tromper ») est nécessairement faux : « En effet, aucune conséquence n'est nécessaire par laquelle du possible suit l'impossible. Or, il est possible que les choses adviennent autrement, et il est impossible que Dieu se soit ou ait été trompé »[2]. Guillaume s'en sort en posant une différence entre la proposition portant sur un futur contingent (« Socrate lira demain ») et qui est déjà déterminée dans sa valeur de vérité (« quantum ad presentiam sui determinata est ») - en effet, dit Guillaume, « omne praesens determinatum [est] » - et l' *eventus rei* qui, lui, est futur et *indeterminatum.* « En effet, lorsque la proposition se fait, et se fait présentement, elle est présentement vraie ou fausse, et ainsi est déterminée. » Mais l'événement en lui-même n'est pas déterminé : « […] nous pouvons manifestement dire : cette proposition est déterminée, et, cependant, les choses dont elle traite ne sont pas déterminées quant à l'être et au non-être »[3]. Et, finalement, Guillaume répète simplement l'argument de Boèce dans le *De consolatione Philosophiae :* « C'est pourquoi, ce qui, quant la providence divine, est nécessaire (en effet la Providence divine ne peut pas se tromper), n'est pas nécessaire

[1] LI, *Gloses sur le Peri Ermeneias,* éd. Geyer, p. 429^{30-36} : « Si possibile est rem aliter evenire, quam evenit, possibile est aliter evenire quam Deus eventurum esse providit. A pari. Et ita possibile est, Deum rem aliter providere, quam evenit, et ita possibile est, Deum falli. Si enim aliter evenit res, quam Deus providit, vel aliter providit Deus quam evenit, Deus fallitur. »

[2] Guillaume de Champeaux, *Les sentences,* éd. O. Lottin, texte n° 237^{68-70} : « Nulla enim est necessaria qua ex possibili sequitur impossibile. Hoc autem est possibile quod res aliter evenient, et impossible Deum esse vel fuisse deceptum. »

[3] Guillaume de Champeaux, *Les sentences,* éd. O. Lottin, texte n° 238^{28-36} : « Cum enim facimus huiusmodi propositionem de contingenti futuro : « Socrates cras leget », quantum ad presentiam sui determinata est, quantum autem ad eventus rerum de quibus agitur indeterminata. Cum enim fit propositio, et praesentialiter fiat, praesentialiter vera est vel falsa et ita determinata. Omne enim praesens determinatum. Cum ergo ex praesentialitate sit determinata, possumus plane dicere : propositio ista determinata est, non tamen res de quibus agitur, quantum ad esse et ad non esse. »

quant à la nature même de Socrate »[1]. Donc, finalement, Guillaume n'en dit pas plus que Boèce. Et, pourtant Guillaume esquisse une distinction qu'Abélard va clarifier : c'est la proposition (c'est-à-dire pour Abélard le *dictum propositionis*) qui est le sujet du savoir divin et non la chose qui advient. Là s'arrête, cependant, le parallèle entre les deux positions. Toute proposition, dit Guillaume, est présentement vraie ou fausse et ainsi déterminée dans sa valeur de vérité, y compris s'agissant d'un futur contingent : soit, mais Guillaume n'explique pas comment cette détermination dès à présent de la valeur de vérité de telle proposition portant sur le futur est compatible avec la contingence de l'événement futur. Cependant, il fait une distinction entre la proposition qui, étant actuelle, est déjà déterminée et la chose sur laquelle elle porte, qui, n'étant pas encore actuelle, demeure, quant à l'être et au non-être indéterminée. En effet, selon Guillaume, « tout présent est déterminé » ; donc, la proposition actuellement faite « demain Socrate lira » est actuellement vraie (ou fausse), ce qui n'est pas le cas de l'événement lui-même puisqu'il n'est pas encore présent : « […] possumus plane dicere : propositio ista determinata est, non tamen res de quibus agitur, quantum ad esse et non esse, determinate sunt». De là, ce qu'on peut dire de la *propositio* actuelle on ne peut pas le dire de la *res* future dont elle parle. Mais, évidemment, Guillaume n'explique pas comment la détermination actuelle de la valeur de vérité de la proposition « Socrate lira demain » est compatible avec la contingence de l'événement lui-même ou, plutôt, il n'a rien à dire là-dessus de plus que ce qu'en dit Boèce. Abélard fera remarquer que, bien sûr, du point de vue de l'omniscience divine toute proposition est *determinata,* mais que tel n'est pas le cas du point de vue d'un science humaine, y compris s'agissant de propositions portant sur le passé et sur le présent[2]. Ce que veut souligner Abélard dans le long développement où il s'efforce de réfuter l'idée que seules les propositions portant sur le futur peuvent être indéterminées, c'est que la détermination ou l'indétermination de la valeur de vérité des propositions ne dépend pas du temps, passé ou présent d'un côté,

[1] Guillaume de Champeaux, *Les sentences,* éd. O. Lottin, texte n° 238^{45-47} : « Cum itaque, quantum ad providentiam, necessarium sit, (non enim potest falli Dei providentia), non est necessarium quantum ad naturam ipsius Socratis. »

[2] Pour le postulat posé par Guillaume : « omne praesens determinatum [est] », Abélard demande pour qui ? Pour Dieu toute proposition, y compris sur le futur, est déterminée (puisqu'il est omniscient) mais « si nous avons égard à une science humaine, puisqu'Aristote discute ici d'une opinion humaine, toutes les propositions portant sur le présent ne semblent pas définies. » [« omnia deteterminata dici possunt quantum ad [deum] » et « Si autem ad humanam scientiam respiciamus, cum hic Aristoteles humanam opinionem disputet, non omnes propositiones de praesenti definitae videntur. », LI, éd. Geyer, p. 422^{10-17}].

futur de l'autre, de l'objet sur lequel elle portent, mais de l'état actuel d'une science humaine qui n'est pas moins partielle dans sa connaissance du passé ou du présent que dans sa connaissance du futur : « De là, de même qu'il est faux que tout le présent ou tout le passé nous soient connus, de même [tout le présent et tout le passé] ne sont pas déterminés»[1]. En effet : « [.. .] idem volumus esse determinatum quam cognitum nobis »[2]. La distinction entre propositions « déterminées » et « indéterminées » n'a de sens que relativement à *nostra scientia.* « Toutes [les propositions] quant à Dieu, peuvent être dites déterminées ». La science de Dieu n'est susceptible d'aucune indétermination, y compris s'agissant d'un futur contingent. Seule une science humaine est compatible avec l'indétermination de la valeur de vérité d'une proposition, indétermination qui peut se produire aussi bien dans le cas d'un événement futur que dans le cas d'un événement présent ou passé : « le nombre total des étoiles actuellement existantes, s'il est fini, est pair et non impair »[3] - en soi, c'est-à-dire rapportée à l'Idée d'une science absolue - cette proposition portant sur le présent est *determinata*, c'est seulement relativement à notre ignorance présente qu'elle est *indeterminata.* Donc, la différence entre propositions *indeterminatae* – indéterminées dans leur valeur de vérité – et *determinatae* n'a de sens que relativement à une *scientia humana* et cela tout à fait indépendamment du caractère passé, présent ou futur, de l'objet sur lequel porte cette proposition. La différence n'est pas ontologique – Guillaume dit : « omnis praesens determinatum est », ce qui n'est pas le cas du futur – mais *épistémologique* et n'a de sens que relativement à la distance qui sépare l' « humana scientia » de la « divina scientia », c'est-à-dire d'une science infinie. On peut admettre que relativement à une science infinie aucune proposition n'est indéterminée dans sa valeur de vérité, puisque « omnis propositio est vera vel falsa » ; donc l'indétermination de la valeur de vérité d'une proposition n'est pas en soi relative au caractère futur et non présent de l'événement en question, mais seulement fonction de notre ignorance, une indétermination qui n'affecte pas seulement notre connaissance de certains futurs, mais aussi celle de certains passés et de certains présents. Aussi, pour Abélard, l'indétermination des propositions est uniquement relative aux limites d'une science humaine : il n'y a pas de proposition qui soit « en soi » (c'est-à-dire

[1] LI, *Gloses sur le Peri Ermeneias,* éd. Geyer, p. 423[31-32] : « Unde sicut non omnia praesentia et praeterita nobis sunt cognita, ita non omnia determinata. »
[2] LI, *Gloses sur le Peri Ermeneias,* éd. Geyer, p. 423[30] : « […] nous voulons que « déterminé » et « connu de nous » signifient la même chose ».
[3] C'est l'exemple pris par Abélard, LI, éd. Geyer, p. 422[28].

du point de vue d'une science absolue) indéterminée, puisque toute proposition est ou vraie ou fausse, c'est-à-dire ne peut être ni et l'un et l'autre, ni ni l'un ni l'autre. La proposition énonçant que dans un an à compter du 19 juin 2008 il pleuvra en tel point précis du globe à 12 heures précises n'est pas moins *indeterminata* que la proposition qui énonce que le 19 juin 2009 avant J.C à 12 heures il a plu sur ce même point. Les limites de la prévisibilité des évènements météorologiques rend cette proposition aussi indéterminée que peut l'être la seconde proposition en raison des limites de notre connaissance des évènements climatiques passés. On peut admettre, cependant, que les deux propositions « en soi » sont toutes deux ou vraies ou fausses, mais non ni l'un ni l'autre et, c'est ce que requiert en tous cas, le concept de vérité logique (« *omnis* propositio vera vel falsa est. »). On peut, bien sûr, soutenir, que, même si *pratiquement* la valeur de vérité de ces deux propositions est également indéterminables, *théoriquement,* l'une est déterminable – celle portant sur le passé – et l'autre est indéterminable, celle portant sur le futur. La première est théoriquement déterminable puisque l'événement nécessaire à sa détermination s'est produit, ce qui n'est pas le cas de la seconde. Cette lecture de la situation admet qu'il existe des propositions qui sont théoriquement, et non pas seulement en pratique, indéterminables. C'est, donc, postuler, pour certains futurs une imprévisibilité non pas pratique – relative aux limites d'une science humaine – mais théorique : c'est, nous semble-t-il, exactement ce que veut éviter de poser Abélard – des propositions théoriquement (absolument) indécidables : des propositions qui, en soi, ne sont ni vraies ni fausses et dérogent ainsi au concept de vérité logique (qui exige que toute proposition soit ou vraie ou fausse). Postuler une imprévisibilité absolue du réel, une indétermination non pas pratique mais théorique - quelque chose comme un hasard « théorique » - est contradictoire avec l'idée même de science[1], et, en particulier, avec le concept dichotomique de vérité logique. Est-ce à dire qu'Abélard endosse la position stoïcienne dénoncée par

[1] Incompatible avec l'idée même de science, et non spécialement avec l'idée de science « divine ». Cf., par exemple, René Thom, « Actualité du déterminisme », in *Apologie du logos,* Paris, 1990 *:* « La position d'un indéterminisme théorique en général me semble totalement inconséquente en matière de méthodologie scientifique. Dans les situations où l'aléatoire peut être formalisé, c'est-à-dire dans la théorie de Kolmogorov-Chaitin, on voit l'absurdité qu'il y a à postuler l'aléatoire. Selon cette théorie, une suite de nombres entiers est aléatoire si toute formule qui l'engendre est de longueur au moins égale à celle de la suite. C'est dire qu'une suite aléatoire ne peut être simplifiée dans sa description, donc tout effort d'explication (réduction de l'arbitraire de la description) est *a priori* vain. Un phénomène aléatoire doit donc s'identifier à sa description, *sans aucune théorisation possible.* […] On doit postuler en principe le déterminisme, mais garder présente à l'esprit sa nature essentiellement multiforme et scindée».

Boèce ? La contingence n'est-elle que relative à notre ignorance et non entée dans la nature même des choses ?

C'est une chose de rejeter l'idée d'une indéterminisme théorique – qui semble incompatible avec l'idée même de science – et c'en est une autre que de poser qu'une détermination actuelle de tout le réel possible est une limite pratiquement atteignable : la distance entre la détermination en acte de tout le possible – l'Idée d'une science absolue – et sa réalisation par une science humaine et finie est analogue à la situation qui sépare un objet bon (ou sage, ou puissant) de l'Idée d'un objet bon (sage ou puissant). L'Idée n'appartient pas à la série qui tend vers elle. Ce que veut dire Abélard, c'est qu'il est contradictoire avec l'idée de science de postuler un indéterminisme théorique : de là « nous voulons que «déterminé » signifie la même chose que « connu de nous » » et donc que « indéterminé » signifie la même chose que « inconnu de nous ». Il s'agit de ne pas postuler un indéterminisme absolu, incompatible avec le concept de vérité logique nécessaire à la science (qui pose que toute proposition est ou vraie ou fausse, mais jamais ni l'un ni l'autre). Le principe du tiers-exclu est ainsi constitutif du concept de vérité logique. La question du rejet de propositions absolument indéterminées est une question de droit - une question conceptuelle - et non de fait. De plus le sujet d'une science est ontologiquement aporétique : on ne peut dire de lui ni qu'il est quelque chose ni qu'il n'est rien ; il demeure ainsi qualitativement distinct du sujet de l'existant (la *res quae evenit*) : on ne peut ni opposer absolument (numériquement) les deux sujets ni les identifier absolument. Le *dictum* n'est pas une autre *res* opposable à la *res quae evenit* et il n'est pas non plus simplement réductible à cette *res*. C'est ce que nous allons vérifier en étudiant la solution apportée par Abélard à l'aporie de la sagesse.

Cette solution utilise tous les outils que nous avons mis en place avec Abélard jusqu'à présent.

> Lorsqu'on dit : « il est possible qu'une chose advienne autrement qu'elle n'advient », il y a deux sens, de même qu'il y en a deux, lorsqu'on dit : « il est possible à celui qui est debout d'être assis ». En effet, si nous disons que la nature permet à la chose qui est debout d'être assise, c'est vrai ; si, en revanche, nous disons que la nature permet qu'il en soit comme le dit cette proposition : « celui qui est debout est assis », alors la proposition susdite est fausse. Semblablement si nous disons qu'il est possible qu'une chose advienne selon un autre mode que celui selon lequel elle advient ou que celui que Dieu a eu dans sa providence, lui qui a seulement prévu qu'elle adviendrait, c'est vrai. Mais

> si nous disons qu'il est possible qu'arrive ce que dit cette proposition : « une chose advient autrement qu'elle n'advient, ou autrement que Dieu ne l'a prévue », c'est faux, et de cet [antécédent] faux et impossible, on doit facilement concéder que suit [ce conséquent] faux et impossible, à savoir qu'il est possible que Dieu se trompe. En effet, c'est la règle susdite qui a le lieu : « de tout ce dont l'antécédent est possible, le conséquent l'est aussi », parce qu'alors « est possible » est appliqué à toutes les propositions et *non aux choses*[1].

La règle « ce dont l'antécédent est possible, le conséquent l'est aussi » ne s'applique pas à l'hypothétique « s'il est possible qu'une chose advienne autrement qu'elle n'advient ou que Dieu l'a prévue [antécédent], il est possible que Dieu se trompe [conséquent]» ; en effet, la règle s'établit entre les *dicta* et énonce que si ce que dit l'antécédent est possible, ce que dit le conséquent l'est aussi. Mais Abélard soutient que ce qui est déclaré possible dans l'antécédent - soit le *dictum propositionis :* « rem evenire aliter quam evenit » - est, en réalité, non pas possible mais bien impossible, d'où il ne suit plus que son conséquent soit possible. La proposition modale « possibile est rem aliter evenire quam evenit » est ambiguë : elle peut être lue *de re* – auquel cas, elle est vraie – et *de sensu* – auquel cas elle est fausse, exactement comme la proposition « possibile est stantem sedere ». La lecture *de re* est vraie, parce que si nous la déclarions fausse, nous devrions soutenir que la *res* advient *necessario* (telle qu'elle ne peut ne pas advenir ou advenir autrement qu'elle n'advient). Or, il est de la nature de tout ce qui existe dans le temps de pouvoir ne pas être ou de pouvoir être autre qu'il n'est : l'existence créée (temporelle) est, par nature (par définition), *mutabilis* et contingente. Aucune réalité créée n'est nécessairement ce qu'elle est : le mouvement, l'être-autre, le devenir, sont toujours possibles – le créé est, essentiellement , *mutabilis*. De même, si nous affirmons que la lecture *de re* de la proposition modale « possibile est stantem sedere » est fausse, nous affirmons que celui qui est debout ne peut pas ne pas l'être,

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 430^{5-18} : « Cum dicitur : possibile est rem aliter evenire quam evenit, duo sunt [sensus], sicut duo, cum dicitur : possibile est stantem sedere. Si enim ita dicimus, quod rem illam quae stat, natura permittit sedere, verum est ; si vero ita, quod natura permittit ita esse, ut dicit haec propositio : stans sedet, falsa est. Similiter si dicamus, quod possibile est rem alio modo evenire, quam evenit vel quam Deus adhuc in sua providentia habuerit, qui tantum eam evenire providit, verum est. Si vero ita dicamus quod possibile sit ita contingere, ut haec propositio dicit : res evenit aliter quam evenit, vel aliter quam Deus providit, falsum est, et ex hoc falso et impossibili satis concedendum est sequi illud falsum et impossibile, id est quod possibile est Deum falli. Tunc enim regula praedicta locum habet : cuiuscumque antecedens possibile est, et consequens, quia tunc 'possibile est' *ad totas propositiones, non ad res applicatur.* »

puisque le contraire de l'actuel est non pas possible mais impossible ; de là l'inhérence de la station debout à la *res* n'est plus un événement contingent, mais un événement nécessaire, ce qui s'agissant d'une inhérence accidentelle est évidemment faux ; y compris en l'espace de temps où Socrate est debout, il peut ne pas l'être et être, par exemple, assis. La *mutabilitas* entre les contraires est constitutive de la nature des *res* [créées]. Par contre ce que dit la proposition « Stans sedet » - qui dit que deux contraires inhère ensemble au même sujet - est nécessairement faux. Si elle était vraie, nous devrions admettre que la proposition contradictoire « stat et non stat » peut être vraie. De même ce que dit la proposition « res evenit aliter quam evenit » ne peut être vraie à moins que ne soit vraie la proposition contradictoire « res evenit hoc modo et non evenit hoc modo (sed alio modo) » ou plus directement encore « res evenit et non evenit ». La possibilité *de sensu* est incompatible avec le sujet d'une science : elle suppose qu'une proposition contradictoire puisse être vraie ; mais, la traduction *de re* de l'impossibilité *de sensu* implique la suppression de la contingence de l'existant. Elle implique par exemple que « stantem non potest sedere » soit vraie, une proposition fausse assurément, et, pour Abélard, fausse y compris « en l'espace de temps » où Socrate est debout. Sur le fond, il s'agit de concilier le concept dichotomique (et binaire) de vérité logique (qui interdit que des prédicats contraires puissent être prédiqués ensemble du même sujet) avec la possibilité ontologiquement toujours ouverte de l'être-autre, du mouvement : de la *mutabilitas rerum* (c'est-à-dire de ce qu'Aristote appelle « sunechês », le continu). La seule solution pour éviter soit de ruiner la possibilité d'une science (en posant la possible vérité de propositions contradictoires) soit de poser que tout ce qui existe existe *necessario* - tel qu' « en vertu de ce raisonnement, il n'y aurait plus ni à délibérer, ni à se donner de la peine, dans la croyance que si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, et que si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas » (Aristote) et, plus généralement, en aboutissant à la négation même de la possibilité simple d'un devenir -, c'est donc de distinguer problématiquement entre le sujet d'une science – le *dictum propositionis* – et le sujet de l'existant – la *res quae evenit.* Toute *res,* y compris au moment où elle advient, peut advenir autrement qu'elle n'advient (le réel est en puissance des contraires) et cette possibilité n'implique nullement que soit possible ce que dit « une chose advient autrement qu'elle n'advient » (c'est-à-dire : les contraires inhèrent en acte au même sujet). Ce qui est impossible, c'est que, sans *mutatio,* celui qui est debout soit assis,

selon les termes d'Abélard que « stantem sedere manentem stantem » (« que celui qui est debout soit assis en demeurant debout »); de même, ce qui est impossible, c'est que, sans *mutatio,* ce qui est selon tel mode soit selon tel autre mode opposé, tout en conservant ce premier mode, ou, plus simplement, que ce qui est, ne soit pas tout en étant ; mais, à tout instant, la *mutatio* entre l'être et le non-être est possible. Il n'était pas nécessaire que la chose advienne ainsi puisqu'elle aurait pu advenir autrement, ce qui est impossible, c'est seulement qu'elle soit autrement tout en étant ainsi. On ne peut pas admettre que le savoir a un sujet et poser que ce sujet puisse être contradictoire. L'impossibilité du *dictum* : « rem evenit aliter quam evenit » n'implique nullement l'impossibilité de la *mutabilitas rerum* (au sens où il s'agit, en fin de compte, de concilier le concept dichotomique de vérité logique avec la possibilité ontologique du *mouvement*, c'est-à-dire d'un développement et d'un devenir réel). Là encore, si nous voulions traduire *de re* l'impossibilité *de dicto,* il nous faudrait interpréter *de re* – soit extensionnellement – la règle qui dit que les contraires ne peuvent appartenir au même sujet ensemble. Mais, pour Abélard, l'hypothétique *sine constantiis* « si stat, non sedet » est une hypothétique par *locus ab oppositis* qui est *stricto sensu* (en tant que la conséquence exige pour sa vérité la nécessité) *fausse*, étant seulement maximalement probable[1]. Pour obtenir la *necessitas,* il nous faudrait un *totum integrum* (une collection exhaustivement donnée) épuisant l'ensemble de toutes les propositions possibles de manière à vérifier à notre convenance qu'il n'y a aucun cas possible où deux propositions contraires entre elles sont vraies ensemble. En l'absence d'une possibilité effective de réduire toute intension à une extension correspondante - en termes modernes de poser qu'à tout concept correspond un ensemble qui est son extension, soit un principe de compréhension universel - l'impossibilité *de dicto n'implique pas* l'impossibilité *de re.* Ainsi l'impossibilité de *dicto* - au regard du sujet du vrai (en l'occurrence du principe de contradiction) - « quod dicit haec propositio « est et non est » impossibile est »[2], n'implique pas l'impossibilité ontologique du devenir (de ce qu'Abélard appelle la *mutabilitas rerum*) lequel pose que « quod est potest non esse » et donc que « ce qui est – et qui ainsi peut être – peut aussi ne pas être ». Ainsi, la proposition « il est possible à ce qui est de ne pas être » est

[1] Par contre, « stat ; ergo, non sedet » est un argument nécessaire ; c'est sa conditionalisation qui est seulement « maximalement probable ».

[2] Rappelons que pour Abélard l'impossibilité de cette proposition n'a rien à voir avec son inscription dans le temps : elle est *conceptuellement* impossible (incompatible avec le concept de vérité logique).

fausse *de dicto* (« ce que dit la proposition : « ce qui est, n'est pas » est possible » est faux) et vraie *de re* (« la chose qui est a la possibilité[1] de ne pas être » est une proposition vraie) : cela n'est possible que si l'impossibilité *de dicto* n'implique pas l'impossibilité *de re,* ce qui n'est possible à son tour que si le sujet de la proposition *de dicto n'est pas identique* au sujet de la proposition *de re.* Autrement dit, la lecture d'Abélard n'est possible que si à la clause de réductibilité à l'identité du sujet contingent de la *ratio humana* et du sujet nécessaire de l'*intelligentia divina* n'est plus soutenue. En effet, si elle l'est, rien ne peut empêcher l'impossibilité *de dicto* d'impliquer l'impossibilité *de re,* puisque les sujets sont identiques. Le sujet de la Providence est le *dictum propositionis* qui, *tenseless,* n'a pas le caractère contingent et transitoire de la *res quae evenit.* Et les deux sujets – le sujet d'un science (le *dictum*) et le sujet de l'existant (la *res quae evenit*) sont, problématiquement, distincts. Autrement dit, Abélard reconduit *dans l'objet* la distinction que Boèce maintenait dans les modes psychologiques de considérations d'un *même* objet : la distinction à faire est *objective* et n'est pas intégralement réductible. Le *logicisme* de Boèce – le « omnis questio dissoluta est », par une cascade de clauses de réductibilité à « idem » - n'est plus soutenu. En effet :

> […] les affirmatives *de possibili de sensu* infèrent les affirmatives *de rebus* – mais la converse est fausse – et les négatives *de rebus* infèrent les négatives *de sensu* – mais la converse est fausse […][2].

Donc, l'affirmative *de possibili de re* - « Ce qui est peut être autrement [ou autrement que Dieu ne l'a prévu]» - n'infère pas l'affirmative *de possibili de sensu* – « ce que dit cette proposition : « ce qui est est autrement qu'il n'est » [ou « qu'il n'est prévu par Dieu »] est possible ». Et de même pour la négation du possible : « Ce que dit cette proposition : « ce qui est est autrement qu'il n'est [ou que Dieu ne l'a prévu] » n'est pas possible » [*de sensu*] n'infère pas « Ce qui est ne peut être autrement qu'il n'est [ou que Dieu ne l'a prévu] » [*de re*].

Ce qu'il faut bien remarquer, c'est que l'hypothèse de la providence d'un Dieu omniscient n'ajoute rien à la situation : « Une chose advient autrement que Dieu ne l'a prévu » est un *dictum* impossible strictement équivalent (ici) au *dictum* tout aussi impossible « une chose advient autrement qu'elle n'advient » : le

[1] *Y compris au moment où elle est* (sinon la contingence est fictive).

[2] *Super Peri ermeneias,* éd. Minio-Paluello, p. 32^{30-32} : « Cum autem affirmative de 'possibili' de sensu inferant affirmativas de rebus (sed non convertitur) et negative de rebus negativas de sensu (sed non convertitur) […] »

sujet, dans les deux cas est le même – le sujet d'une science qui exige que les contraires n'appartiennent pas ensemble au même sujet, l'hypothèse inverse étant incompatible avec le principe de contradiction (puisque il faudrait déclarer possible ce que dit cette proposition : « la chose advient et selon ce mode et selon le mode opposé » ce qui ne peut être vrai que si est vrai « cette chose advient selon ce mode et n'advient pas selon ce mode »). Le *dictum* « *rem evenire aliter quam evenit* » est incompatible avec la possibilité d'une science (avec le concept de vérité logique) : l'hypothèse d'une Providence divine (« rem evenire aliter quam deus providit ») est, si l'on veut, « optionnelle » et n'ajoute rien de fondamentalement nouveau à la situation. La distinction entre les deux lectures – *de re* et *de dicto* – d'une même proposition est une distinction sémantique et logique : elle ne requiert pas en soi la théologie et c'est Abélard qui l'applique à la théologie.

Rappelons maintenant le raisonnement complet : la contingence du réel implique que ce qui est puisse être autrement qu'il n'est ; il semble s'ensuivre que si une chose peut advenir autrement qu'elle n'advient, elle peut arriver autrement que Dieu ne l'a prévue (*a paria*); d'où il suit que Dieu peut se tromper : en effet, si l'antécédent est possible, le conséquent l'est aussi. Réponse d'Abélard : cette règle s'établit entre le *dictum* de l'antécédent et le *dictum* du conséquent. Or, l'antécédent, interprété *de dicto,* est non pas possible, mais impossible. De là, la règle ne s'applique pas. Reste que l'antécédent interprété *de re* (une chose a la possibilité d'advenir autrement qu'elle advient) est vrai : il faut, donc, encore montrer que cette possibilité *de re* n'implique pas que la science divine puisse être fausse. Abélard commence par reprendre une argumentation qu'on trouve déjà chez Guillaume de Champeaux : « de même que la chose pouvait advenir autrement, Dieu pouvait la prévoir autrement ». Donc de même que le contraire de ce qui est arrivé aurait pu arriver, de même Dieu aurait pu prévoir le contraire de ce qu'il a prévu. C'est déjà ce que dit Guillaume : « Note aussi que Dieu non seulement prévoit tous les actes des hommes mais aussi tous les modes»[1]. Ainsi Dieu prévoit que je serai assis, tel que je puisse ne pas l'être : « En effet, être assis et pouvoir ne pas être assis ne sont pas des contraires. Mais si Dieu prévoyait que je suis assis et dans le même que je ne suis pas assis, il y aurait contrariété »[2]. Abélard s'en tient-il à cela ? Cette solution, bien

[1] « Nota etiam quia Deus non solum providet actus hominum, sed etiam omnes modos. » Guillaume de Champeaux, *Les Sentences,* éd. O. Lottin, texte n° 238^{18-19}.

[2] Guillaume de Champeaux, *Les Sentences,* éd. O. Lottin, texte n° 238^{19-223}: « Cum enim modo sedeam, hoc providet Deus et modum etiam, scilicet posse non sedere ; sedere enim et posse

qu'Abélard affirme qu'il n'en est rien, risque d'impliquer une *mutabilitas* dans la science divine (ce qui est impossible, comme on l'a vu : une science divine est nécessairement tout ce qu'elle peut être et, en elle, l'actuel est strictement identique au possible). En fait, Abélard va contester que l'antécédent « si une chose peut advenir autrement que Dieu ne l'a prévue et non selon le mode où Dieu l'a prévue » implique la dichotomie suivante : « alors ou Dieu pouvait la prévoir selon un autre mode ou Dieu s'est trompé ». Il est faux – soutient Abélard – que l'antécédent en question implique ou l'un ou l'autre de ces deux conséquents. Il y a un tiers. Pour que l'hypothétique soit vraie, il faut qu'elle soit nécessairement vraie et donc vraie dans tous les cas possibles. Or ce n'est pas le cas :

> En effet, comme il est possible qu'une chose advienne non conformément au mode selon lequel une pierre l'a prévue, cependant, il est faux que ou la pierre ait pu la prévoir autrement ou la pierre se soit trompée, parce qu'une pierre ne peut absolument ni rien prévoir ni se tromper ; mais, par la même raison, il ne suit pas que si la chose advient non conformément au mode selon lequel Dieu l'a prévue, Dieu l'ait prévue autrement ou se soit trompé, parce que la même inférence échoue dans le cas de la pierre[1].

Donc il est faux que si l'antécédent (« une chose peut advenir non conformément au mode selon lequel X l'a prévue ») est vrai, le conséquent (« ou X a pu la prévoir selon un autre mode, ou X s'est trompé ») suive nécessairement, puisqu'il y a un cas - celui ou « X » désigne quelque chose qui ne peut rien prévoir - où l'antécédent est vrai[2] et le conséquent faux. La conséquence n'est vraie (c'est-à-dire n'est nécessaire) que dans le cas où Dieu prévoit quelque chose. Que ce soit nécessairement le cas implique qu'on admette l'inférence nécessaire entre la chose qui advient et la providence qui porte sur elle (ou, ce qui revient au même, la proposition vraie qui porte sur cette chose). Autrement dit, nous devons admettre une parité nécessaire entre la chose qui advient et la connaissance divine, soit l'hypothétique « si une chose peut advenir autrement qu'elle n'advient, elle peut advenir autrement

---

non sedere non sunt contraria. Sed si Deus provideret me sedere et in eodem tempore non sedere, hoc esse contrarium. »

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 431[7-12] : « Cum enim possibile sit rem evenire non eo modo quo lapis providit, non tamen vel aliter lapis providisse potuit vel decipi, qui omnino providere lapis nil potest nec decipi ; sed nec eadem ratione illud sequitur, quod si evenit non eo modo quo Deus providit, Deus aliter providit vel deceptus est, quia idem similiter in lapide fallat. »

[2] L'antécédent « il est possible qu'une chose arrive non conformément au mode selon lequel une pierre l'a prévue » est une proposition vraie puisque ce mode n'existe pas (« 'aliter' non relative, sed negative accipimus » dit Abélard).

que Dieu ne l'a prévue », hypothétique *a paria* qui suppose, à son tour, la nécessaire vérité de cette autre hypothétique *a paria*: « si une chose advient, Dieu a prévu qu'elle adviendrait ». L'hypothétique en question se fait pas *locus a paria.* On pose que l'extension du prédicat posé dans l'antécédent (« être une chose qui advient ») et l'extension du prédicat posé dans le conséquent (« être prévu par Dieu ») sont identiques (nécessairement *paria,* égales). Autrement dit, le lieu utilisé est le même que dans l'hypothétique « si est homo, est risibilis ». Or, comme nous l'avons vu dans le chapitre I, l'inférence entre l'espèce et le propre tient la *maxima probabilitas* mais non la *necessitas simplex.* En effet, le concept de la chose – son *status* – ne contient que des caractères « maius » (le genre et les différences) qui engagent une relation de suppression *non réciproque* avec le statut qu'ils constituent : le propre n'est pas un caractère constitutif de la définition de la chose. De là, il n'y a pas inséparabilité conceptuelle entre l'espèce et le propre, mais seulement inséparabilité stricte (relativement à l'état présent de notre savoir, il est impossible que quelque chose soit homme et *non risibilis*). C'est la même chose ici : il n'y a pas inséparabilité conceptuelle entre l' *eventus rei* et la *providentia* qui porte sur lui ; donc, l'hypothétique « si res evenit, Deus eam providit » est, *stricto sensu,* une conséquence fausse : elle ne tient que la *maxima probabilitas* et non la *necessitas simplex* et cela, bien que l'argument « res evenit ; ergo, Deus eam providit » soit nécessaire. Donc, on a :

> Bien que l'événement de la chose et la providence de Dieu qui porte sur lui soient égaux et concomitants, ils ne tiennent pas, cependant, une inférence nécessaire, puisque aucun des deux n'est intelligé dans l'énonciation de l'autre[1].

La conséquence « si est eventus rei, est providentia de ipso » est une conséquence seulement maximalement probable. Reste l'hypothèse qu'actualise le cas de la pierre, où l'événement existe sans qu'existe aucune proposition vraie énonçant qu'il existe, c'est-à-dire aucun savoir de cet évènement. L'alternative est toujours de prendre un *totum integrum* universel – celui de tous les évènements possibles – de manière à vérifier qu'il n'y a aucun événement réalisé auquel ne corresponde une proposition énonçant son existence, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun événement réalisé qui ne soit prévu (objet de science). La méthode est la même que celle nécessaire à l'établissement de la nécessité absolue de l'implication

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 219^{21-24} : « Insuper quamvis paria concedantur et sese comitantia rei eventus et dei providentia quae de ipso est, non tamen necessariam inferentiam tenent, quorum neuter in enuntiatione alterius intelligitur. »

« si est risibilis, est homo » : nous prenons la totalité absolue de toutes choses - ce *totum integrum*-là -, nous le divisons exhaustivement entre choses « capables de rire » et choses « non-capables de rire » et nous vérifions qu'il n'y a aucune chose capable de rire dont « être homme » soit faux et aucune chose non-capable de rire dont « être homme » soit vrai et nous concluons : « si est risibile, est homo » et « si non est risibile, non est homo » et, donc, « si est homo, est risibile. » La procédure n'est pas effective, puisqu'elle exige un discernement exhaustif de tous les réalités (individuelles) possibles et que nous avons posé que le nombre des individus possibles est infini. La seule alternative serait de faire de la *risibilitas* une *differentia* de l'*esse hominem* (un caractère constitutif du concept « être-homme ») mais alors, comme toute différence, la *risibilitas* serait *maius* et non *par* et, donc, elle ne serait plus un propre. Le propre exige la parité avec l'espèce mais la parité en question est *nécessairement* extensionnelle[1] : jamais l'examen du contenu conceptuel (intensionnel) de l'espèce ne peut suffire à établir cette parité (i.e. cette *coextensionnalité*) entre l'espèce et le propre; et, donc, pour l'établir, il faut passer du *status* à la *res,* de l'intension à l'extension correspondante. Et, on retombe sur le problème susmentionné (pour obtenir la nécessité, il nous faudra un *totum integrum* universel : une collection *vraiment* universelle). De là, l'inférence entre l'espèce et le propre tient la *maxima probablitas* (ce qui est déjà beaucoup) mais non la *necessitas simplex.* Il n'est pas définitionnellement (conceptuellement) impossible qu'existe quelque chose qui soit capable de rire et qui ne soit pas homme, c'est seulement impossible relativement à l'état présent de notre savoir, ce qui suffit à fonder un argument nécessaire mais non une conséquence nécessaire. Et c'est le cas ici aussi entre l'évènement et la providence divine. Le cas où un événement se produit sans être prévu par Dieu n'est pas conceptuellement impossible, puisqu'il n'appartient pas à la définition d'un événement d'être prévu (d'être objet de science). Que tout événement soit prévu autrement que ne le peut une pierre est un argument nécessaire mais non une hypothétique nécessaire. Donc, l'inférence entre «si il est possible qu'une chose advienne autrement » et « alors ou Dieu l'a prévue selon un autre mode ou Dieu s'est trompé » ne tient pas la nécessité comme elle l'affirme (« si… alors… ») : donc, *stricto sensu,* elle est fausse. De là, nous n'avons plus besoin

[1] « Homo » et « risibilis » ne sont pas synonymes comme le sont « albus » et « candidus » : ils sont seulement coextensifs.

de l'argument de Guillaume (et du risque qu'il comprend : poser une science *divina* et *mutabilis*).

. *La théorie des topiques et l'aporie des futurs contingents.*

Elargissons ce propos. On a noté que la théorie des topiques d'Abélard a pour effet de n'accepter que les hypothétiques fondées sur le *locus a specie* (ou *locus a definito*[1]). Seul ce lieu (qui pose dans l'antécédent un certain statut spécifique – « si est homo… » - et dans le conséquent tel des caractères constitutifs de ce statut – « … est animal, vel animal rationale, vel animal rationale mortale, etc… ») fonde des hypothétiques effectivement nécessaires. Abélard récuse ainsi comme non-nécessaires des conditionnelles qui, pour Boèce, ne faisait pas question : « si est homo, est risibile » par *locus a paria in praedicatione,* « si est homo, non est lapis » par *locus ab oppositis*, « si non est sanus, est aeger », par *locus ab immediatis.* Si, maintenant, l'on se demande : « A quoi sert la mise en doute de la nécessité simple de ces trois inférences ? », on aura la réponse à la lecture de l'aporie des futurs contingents dans la LI. Rappelons sa formulation :

> *Si* de toutes les propositions contradictoires entre elles, il est nécessaire que l'une soit vraie et l'autre fausse, *alors* pour tout ce qui est dit par l'une d'entre elles, il est nécessaire que cela soit ou il nécessaire que cela ne soit pas [première hypothétique].
>
> Et *si* pour tout ce qui est dit par l'une d'entre elles, il est nécessaire que cela soit ou il est nécessaire que cela ne soit pas, *alors* périssent la contingence, la délibération et l'effort pour agir. [deuxième hypothétique][2].

Quels sont les lieux ? On notera, d'abord, que l'antécédent de la première hypothétique est lui-même une inférence : cette inférence, comme on l'a déjà noté, est *ab immediatis :*

> Il est vrai que partout où l'affirmation et la négation se contredisent, l'une est vraie et l'autre est fausse, parce qu'elles ne sont pas l'une et l'autre vraies et parce qu'il est faux qu'aucune des deux ne soit vraie. *Ab immediatis*[3].

Donc l'antécédent de la première hypothétique dit que de deux propositions contradictoires entre elles, ou l'une est vraie ou l'autre est vraie, c'est-à-dire si l'une est vraie, l'autre ne l'est pas (« ab

[1] Et sa contraposition.

[2] Par exemple, LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 445^{34-37}.

[3] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 434^{5-7} : « Vere ubicumque affirmatio et negatio dividuntur, una est vera et altera est falsa, quia neque utraque est vera neque neutra vera. *Ab immediatis*. »

immediatis » : un tiers est exclu). Voyons maintenant la première hypothétique : quel est son lieu ? Le *locus,* ici, est *a paria :* le conséquence repose sur la parité extensionnelle entre d'un côté les propositions contradictoires entre elles et d'autre part l'événement qu'elles énoncent : « […] oportet et quod propositionis veritatem comitetur eventus rei, ut si aliquam contingeret esse veram, aliquem eventum esse contingeret » [« (…) il convient aussi que l'événement accompagne la vérité de la proposition de sorte que s'il arrive qu'une proposition soit vraie, il arrive aussi que quelque événement ait lieu[1]. »] C'est cette parité qui, partant du principe de contradiction, aboutit à la conclusion que « omnia ex necessitate fiunt ». La deuxième hypothétique, elle, est « ab oppositis » : « Sed ex necessitate omnia, et ideo non utrumlibet. *Ab oppositis*»[2]. Autrement dit, chaque étape du raisonnement reposent sur des lieux dont Abélard conteste qu'ils puissent fonder des conséquences nécessaires. Par exemple, Abélard écrit dans la *Dialectica :*

> Or, la seconde conséquence peut être montrée fausse ainsi : si parce que cela se produira par nécessité, cela n'adviendra pas par la délibération et l'effort pour agir, et parce que cela arrivera nécessairement par la délibération et l'effort pour agir, cela n'arrivera par eux[3] ; de là, si cela arrivera nécessairement par eux, cela n'arrivera pas nécessairement par eux, ce qui est faux. De plus, nous rejetons toute inférence entre les opposés, comme nous nous sommes proposés de le montrer au sujet du *locus ab oppositis*[4].

On ne peut établir d'opposition exhaustive et absolue, mais seulement relativement à une extension donnée : « Non sunt, inquam, ulla opposita quia sibi non cohaerent sed quia, *cum sint in eodem*, simul ea natura non patitur »[5].

La contestation de la théorie des topiques de Boèce sert à mettre en question chacune des étapes du raisonnement qui va du principe de contradiction à la négation de la contingence et du libre arbitre. La première conséquence convertit ontologiquement le concept

---

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd . geyer, p. 434^{22-26}.

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 435^{6-7}.

[3] Puisque tout ce qui arrive *ex necessitate* est nécessairement opposé à ce qui arrive *per consilium et negotium,* soit *contingenter.*

[4] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p.222^{20-25} : « Sic autem falsa potest ostendi secunda consequentia : si quia hoc ex necesitate continget, non eveniet per consilium vel negotium, et quia per illa ex necessitate continget, non continget per ipsa ; unde si per illa ex necessitate continget, non continget per illa ex necessitate, quod falsum est. Omnem insuper inferentiam inter opposita calumniamur, sicut in loco ab oppositis demonstrandum esse proposuimus. »

[5] « Il n'y a pas d'opposés [qui le soient] parce qu'ils sont incompatibles entre eux mais parce que, alors qu'ils sont dans le même sujet, la nature ne les souffre pas ensemble. » *Dialectica,* éd. L.M. de Rijk, p. 280^{8-10}. L'opposition est toujours *catégorique* – « cum sint in eodem » : elle est relative à un sujet donné d'inhérence. Il n'y a pas d'opposés absolus et « en soi ».

logique de vérité et passe par *locus a paria* de l'être vrai à l'être : « Si (…) necesse est veram et alteram necesse est falsam, (…) necesse est esse vel necesse est non esse. » La seconde pose par *locus ab oppositis,* que l'hypothèse de l'un – l'être nécessaire – implique de manière nécessaire et absolue la suppression de l'autre – l'être contingent, ce que, comme nous venons de le voir, Abélard conteste. Mais Abélard conteste aussi la conséquence nécessaire entre la vérité de la proposition et l'événement dont elle parle :

> Mais il semble qu'à la seconde conséquence qui dit « si la phrase est vraie, alors il en va dans la réalité que… », il faut ajouter la *constantia.* Car, cette conséquence qui dit : « Si [la phrase] 'Socrate est homme' est vraie, c'est-à-dire dit ce qui est dans la réalité, alors Socrate est homme »[1], paraît fausse. […] En effet, comme Aristote l'a enseigné, ce n'est pas en raison de l'énonciation de la proposition que la chose sera ou ne sera pas[2].

Abélard veut dire qu'une conséquence n'est nécessaire que si le conséquent est conceptuellement contenu dans l'antécédent. Or, dans l'antécédent - « Si la proposition « Socrate est homme » est vraie» - est seulement conceptuellement contenu que « Socrate est homme » dit ce qui est « in re » mais « indeterminate », non pas cette vérité singulière-là mais quelque chose de vrai, comme nous l'avons souligné au chapitre I. Pour aller de la vérité de la proposition à la chose elle-même (à ce Socrate qui est homme), il faut joindre à la parole le geste :

> Donc c'est comme si nous disions : « *Quelque* chose qui est dit par [« Socrate est homme »] est dans la réalité ». Mais il ne suit pas de là que « Socrate est homme » soit dans la réalité, bien que cela que dit cette proposition et « Socrate est homme » soient identiques, le fait est que du particulier, le singulier ne suit pas de cette manière, […] de même que cette [conséquence] : « Si quelque phénix vit, ce phénix vit» [est fausse][3].

Bien qu'il n'existe de fait qu'un seul phoenix, dans l'antécédent « un phénix [ou le phénix A ou le phénix B ou ….] vit » n'est pas conceptuellement compris le conséquent « le phénix A vit à

---

[1] Soit : « Si 'p', alors p. »

[2] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 372[13-19] : « Sed et secundae consequentiae, quae ait : « si vera est oratio, ita est in re … » videtur constantia apponenda est. Falsa namque videtur haec consequentia quod si « Socrates est homo » est vera, idest dicit illud quod in re est, inde Socrates sit homo. […] Non enim, ut Aristoteles docuit, propter enuntiationem propositionis res erit vel non erit. »

[3] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 373[22-27] : «Talis est ergo ac si diceremus : « quiddam quod dicitur ab ipso est in re'. Sed iam hinc non provenit quod 'Socrates est homo' sit in re, licet illud quod ipsa dicit et 'Socrates est homo' sit idem, quippe ex particulari singularis hoc modo non provenit […], veluti hic : 'Si quidam phoenix vivit, hic phoenix vivit. »

l'exclusion de tout autre phénix possible » : la conséquence est fausse. De même, l'antécédent « si la proposition « Socrate est homme » est vraie » dit seulement que « quoddam verum » - quelque chose de vrai : ou la vérité A, ou la vérité B, ou etc… - est dit par « Socrate est homme » : l'antécédent ne contient rien de plus dans son sens, soit « *quiddam* quod dicitur ab ipsa est in re ». La détermination de la vérité singulière – exclusive de toute autre – implique un acte de déixis – un geste – qui n'est pas déductible de cette seule parole : « Quelque chose de vrai est dit par cette proposition ». De « quidam » à « hoc » la conséquence est fausse et ne peut devenir vraie qu'avec l'ajout de la *constantia* : « quelque chose de vrai est dit par cette proposition *et ce quelque chose est ceci ».* Autrement, nous avons, sur la seule base du signifié de l'antécédent :

> Si parce que « Socrate est homme » dit ce qui est dans la réalité, Socrate est homme, alors parce que « Socrate est homme » dit que Brunellus est un âne [ce qui est dans la réalité], Socrate est homme, ce qui ne suit en aucune façon. De ce que « Socrate est homme » dit ce qui est dans la réalité, on peut seulement inférer que cela qui est dans la réalité est dit par elle. Mais que cela – de manière déterminée – qu'elle-même dit est dans la réalité ne peut pas être inféré sans la *constantia* […][1].

Sur la base de ce qui est proposé par l'antécédent, on peut seulement déduire que quelque chose de réel est dit par lui; pour identifier ce réel – Socrate est homme – et exclure cet autre réel – Brunellus est un âne – il faut un acte de déixis qui n'est pas nécessairement déductible de ce que dit l'antécédent (qui dit seulement que quelque chose de réel est dit par « Socrate est homme »). *Omnis determinatio est negatio,* dit-on, mais l'antécédent « ce que dit « Socrate est homme » est dans la réalité » ne nie rien, n'exclut rien. Il faut ajouter à ce dit, un geste de détermination – de négation – qui exclut de « quelque chose de vrai est dit par cette proposition » tout autre vérité que la vérité A : ce geste d'exclusion n'est pas nécessairement déductible de ce qu'affirme l'antécédent ; « Si la proposition X est vraie » signifie seulement que quelque chose de vrai est dit par cette proposition – il reste à ajouter la *constantia* : « et ce quelque chose de vrai n'est rien d'autre que ceci ». Il y a une déixis et cette déixis n'est pas

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 372^{20-25} : « Si quia 'Socrates est homo' dicit illud quod in re est, Socrates est homo, et quia 'Socrates est homo' dicit Brunellum esse asinum, Socrates est homo ; quod etiam nullo modo procedit. Potest autem simpliciter inferri ex eo quod 'Socrates est homo' dicit illud quod in re est, quod illud quod in re est dicitur ab ipsa. Sed non quod illud determinate quod ipsa dicit sit in re sine constantia infertur […]. »

nécessairement comprise dans le sens de l'antécédent (qui ne comprend aucun nom propre). Même s'il n'existe en fait qu'un unique phoenix, « Si quidam phoenix vivit, hic phoenix vivit » est une conséquence fausse. De là, la conséquence « si vera est oratio, ita est in re… » est seulement maximalement probable et ne tient pas la *necessitas simplex* puisque le conséquent n'est pas conceptuellement contenu dans l'antécédent. Abélard revient deux fois sur cette contestation de la nécessité simple de la conséquence « si « p », alors p », une conséquence qui exige la *constantia* pour sa vérité. Soit. On peut quand même se demander ce qui peut bien pousser Abélard à mettre en doute l'absolue nécessité de cette conséquence. Il nous semble que la réponse est dans l'énoncé aristotélicien de l'aporie des futurs contingents. On a :

> Si, en effet, toute affirmation ou négation est vraie ou fausse, nécessairement aussi toute chose est ou n'est pas. [Dans la traduction de Boèce : « Nam si omnis adfirmatio vel negatio vera vel falsa est, et omne necesse est vel esse vel non esse. »][1].

A l'arrière-plan de toute la théorie des inférences d'Abélard, il y a *toujours* les deux apories du corpus, celle de l'universel et celle des futurs contingents : ces deux apories – dans le lien établi entre elles par Boèce – sont le fil rouge qui court d'un bout à l'autre de l'œuvre d'Abélard, de la théorie des topiques de la *Dialectica* aux apories théologiques de la *Theologia scholarium.* La théorie des topiques d'Abélard – en posant que ne sont absolument nécessaires que les conséquences *a definito* – permet de questionner le raisonnement qui structure l'aporie des futurs contingents à chacune de ses étapes :

> Si omnium dividentium alteram necesse est veram et alteram necesse est falsam [vrai par *locus ab immediatis*], necesse est esse vel necesse est non esse [vrai par *locus a paria*]. Quod si est, pereunt illa [utrumlibet, consilium et negotium : vrai par *locus ab oppositis*].

Le lecteur de la *Dialectica* peut difficilement recevoir ce raisonnement comme « simplement nécessaire » et donc imparable, puisque chacun des trois lieux utilisés ne peut fonder, selon la *Dialectica,* que des conséquences « maximalement probables » mais non « simplement nécessaires ». La *Dialectica* ménage au *dialecticus* des armes pour contester chacune de ses étapes :

> Si quelqu'un demande si ces conséquences sont vraies par lesquelles on argumente en composant

[1] Aristote, *Peri Ermeneias,* 18a35, trad. J. Tricot, 1984, p. 96.

> l'hypothétique «médiane »[1], *nous nions qu'elles soient vraies,* puisque dans la seconde hypothétique l'antécédent n'inclut pas le sens du conséquent[2]. Mais cela n'empêche pas d'argumenter la vérité des propositions, aussi longtemps qu'elles sont concédées[3].

Le raisonnement d'Aristote devient ainsi une pure position dialectique :

> De plus peut-être Aristote n'apporte-t-il que les raisons des autres et non les siennes, raisons auxquelles, alors qu'il avait de multiples moyens de leur résister[4], il s'est surtout soucié de parer en déterminant où était la force du sophisme[5].

Le syllogisme en question est un syllogisme irrégulier (« Unde valet ad syllogismum constituendum licet irregularem […] »). La deuxième hypothétique (celle « ab oppositis ») ne constitue pas véritablement une conséquence vraie (« […] non faciens consequentiam […]») mais plutôt un argument nécessaire (« […] mais plutôt posant un accompagenment nécessaire, comme si l'on disait : cela [que tout arrive par nécessité] ne peut arriver sans que périssent ceux-ci [la contingence, la délibération et l'effort pour agir] »[6]). Un argument nécessaire ne dit pas que quelque chose soit définitionnellement impossible mais que dans l'état actuel de ce que nous pouvons savoir (l'argument est catégorique), il est impossible que « p » (« tout arrive par nécessité ») et « q » (que certains événement se produisent de manière contingente comme résultat de notre délibération et de notre effort pour agir) soient vrais ensemble. Mais Abélard nie que la vérité sur tout le possible

---

[1] Le raisonnement total (l'*hypothetica media*) est constitué de deux hypothétiques dont la seconde a pour antécédent le conséquent de la première. Elle constitue ainsi un syllogisme hypothétique, irrégulier comme nous allons le voir.

[2] Puisqu'il y a opposition ; en fait, comme nous venons de le voir, c'est le cas aussi pour le *locus a paria* de la première conséquence.

[3] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 446[13-17] : « Si quis autem requirat, utrum consequentiae illae verae sint per quas argumentatur mediam hypothéticam componens, *negamus esse veras,* cum in secunda hypothetica antecedens sensum consequentis non includat. Sed nil refet ad arguendum veritas propositionum, dummodo ipsae conceduntur. »

[4] Et c'est ce qu'établit la *Dialectica* en critiquant les lieux utilisés.

[5] Le sophisme est de confondre la catégorique avec sujet disjoint : « de deux propositions contradictoires entre elles, que l'une des deux soit vraie et l'autre fausse – ce tout – est nécessaire » avec l'hypothétique par « ou exclusif » : « de deux propositions contradictoires entre elles, ou il est nécessaire que l'une soit vraie ou il est nécessaire que l'autre soit vraie ». C'est seulement de l'hypothétique *ab immediatis* que provient l' « inconvénient » de la suppression de la contingence. LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 446[17-19] : « Ipse insuper fortasse rationes aliarum affert non suas, quibus cum in multis posset resistere, ibi maxime curavit obviare determinando, ubi vis sophismatis erat. »

[6] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 446[23-26] : « […] non videlicet consequentiam faciens, sed magis necessariam comitationem ponens, ac si ita diceret : ut videlicet non possit hoc contingere, nisi illa pereant. » Abélard veut dire que l'opposition fonde un argument nécessaire et non une conséquence nécessaire.

de cette opposition entre nécessité et contingence puisse être établie, puisque a) le conséquent n'est pas conceptuellement compris dans l'antécédent (qui ne contient que les caractères constitutifs et donc positifs de son sens et, donc, jamais les caractères opposés) et b) nous ne disposons pas, de manière effective, de la *collectio rerum* suffisante - un *totum integrum* comprenant actuellement tout le possible - pour vérifier qu'il ne peut exister aucune *res* dont les deux prédicats « nécessaire » et « contingent » soient vrais ensemble : est-il, non pas dans l'état présent de notre savoir, mais conceptuellement impossible que certains événements arrive nécessairement par libre choix ? L'antécédent « Si per consilium et négotium ex necessitate continget… »[1] est-il conceptuellement impossible ? Nous soutenons ainsi qu'à l'arrière-plan de la théorie des topiques d'Abélard, il y a les deux apories du corpus : l'aporie de l'universel (certains lieux, pour fonder une conséquence nécessaire, suppose la position d'une *collectio rerum* – d'un *totum integrum* – universel) et l'aporie des futurs contingents (l'argument du *Peri ermeneias* n'est absolument imparable que si les *loci ab immediatis, a paria et ab oppositis* fondent des conséquences vraies). Or,

> Si quis autem requirat, utrum consequentiae illae verae sint per quas argumentatur mediam hypotheticam componens, negamus esse veras […][2].

Et ce qui permet de nier que les conséquences par *loci a paria, ab immediatis* et *ab oppositis* soient vraies (« sine constantiis »), c'est que leur vérité – en l'absence d'une inséparabilité conceptuelle entre les antécédents et les conséquents – exigerait pour être établie la position d'une *collectio rerum* vraiment universelle – c'est-à-dire, dans le langage du Boèce du *de Divisione,* d'un *totum integrum* universel (contenant tout le possible : soit le domaine de vérité d'une hypothétique nécessaire). C'est en ce sens que l'aporie de l'universel fait retour sur la seconde aporie du corpus – celle des futurs contingents. L'infinité qui s'attache à l'individuel et la non-existence d'une *res una sive multiplex* qui soit universelle (qui contienne tout le possible), interdit d'établir l'absolue nécessité du raisonnement qui aboutit à la négation de la contingence dans le *Peri ermeneias*. La conversion du concept de vérité logique en principe ontologique (*a paria*) et l'opposition entre l'être nécessaire et l'être contingent (*ab oppositis*) ne sont pas hypothétiquement nécessaires mais seulement catégoriquement

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 222[20-25].nt

[2] « Si quelqu'un demande si sont vraies les conséquences par lesquelles on argumente en composant l'hypothétique « mediane », nous nions qu'elles soient vraies […] ». LI, éd. Geyer, p. 446[13-14].

nécessaires (relativement à l'état présent de notre savoir). *Stricto sensu, « negamus esse veras ».*

. Déterminisme et nécessité ontologique.

A l'inverse de l'identité posée par Boèce entre le sujet nécessaire d'une science divine et le sujet contingent de l'existant, Abélard pose, donc, une distinction qualitative (non-numérique) entre ces deux sujets. Le sujet nécessaire d'une science divine n'implique pas la nécessité d'être pour la chose, parce que les deux sujets sont problématiquement distincts : le sujet de la providence est un *dictum propositionis* et non la *res quae evenit.* De plus :

> Remarque que, alors qu'est vraie cette proposition modale avec détermination : « il est impossible que n'advienne pas une chose tandis que Dieu a prévu qu'elle adviendrait », la proposition [modale] simple qui dit : « il est impossible que la chose n'advienne pas » n'est pas vraie. Car aussi celle-ci est vraie : « Il est impossible que celui-ci ait deux pieds, après avoir les avoir perdus » ou « il est impossible que cet homme soit assis tandis qu'il est debout », et cependant, il n'est pas vrai simplement qu'il soit impossible à cet homme d'avoir deux pieds et à cet autre d'être assis[1].

Abélard pour justifier cette distinction entre *necessitas determinata* et *necessitas simplex* fait directement référence aussi bien dans le commentaire sur le *Peri ermeneias* de la LI que dans la *Theologia scholarium* (où le texte correspondant du *De consolatione Philosophiae* est intégralement cité) à la distinction faite par Boèce (à la fois dans le commentaire sur le *Peri ermeneias* et dans la prose V du *De consolatione Philosophiae*) entre *necessitas conditionalis* et *necessitas simplex.* Abélard insiste sur le fait que la science – la mienne ou celle de Dieu – et le déterminisme qu'elle postule ne rendent pas *simpliciter* nécessaire la *res quae evenit* :

> De même, en effet, que si quelqu'un marche devant moi, alors que je vois et que je sais qu'il marche, ma vision et ma science n'impliquent pas qu'il marche nécessairement, et, cependant, je ne peux le voir marcher ou savoir qu'il marche à moins que lui-même

[1] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* p. 429[18-25] : « Et nota, quod cum vera sit haec propositio modalis cum determinatione 'impossibile est rem non ita evenire, cum Deus providerit evenire', non tamen vera est simplex, quae ait : 'impossibile est non ita evenire'. Nam et ista vera est : 'impossibile est hunc hominem habere duos pedes, postquam amiserit, vel impossibile est hunc hominem sedere dum stat', nec tamen ideo verum est simpliciter, quod impossibile est vel hunc habere duos pedes vel hunc sedere. »

> ne marche[1], de même la providence de Dieu prévoit que je marcherais ou que je pècherais, et cependant elle n'implique pas que l'un des deux survienne en moi nécessairement : autrement, elle me contraindrait à pêcher et je ne serais pas coupable, moi qui pêche sous la contrainte, mais le serait Celui par qui je suis contraint de pécher[2].

La solution est, donc, de distinguer entre la *necessitas determinata* induite par la science et la *necessitas simplex* ou *absoluta* qui, seule, supprime la contingence de l'événement. On sait, cependant, qu'Abélard n'interprète pas du tout la distinction entre les deux genres de nécessité comme le fait Boèce. Celui-ci postule, qu'au moment où l'événement se produit – et non avant – l'événement ne peut pas ne pas se produire et que, donc, comme la science de Dieu (puisqu'il est éternellement présent) est contemporaine de tout, tout événement arrive sous son regard tel qu'il ne puisse pas ne pas arriver. Ce n'est pas du tout ce que soutient Abélard. Pour Abélard, l'hypothétique temporelle : « en ce temps où la chose se produit, la chose se produit nécessairement » est une inférence fausse. Par *modus ponens,* la nécessité simple peut être conclue de ce raisonnement. Tout événement réel a été, est ou sera présent, donc tout événement a été, est ou sera nécessairement. Boèce *se trompe.* Boèce soutient que :

> Nam quando accidit Socrati sedere, eo tempore quo accidit, ei non accidisse non potest. [Car quand il arrive à Socrate de s'asseoir, en ce temps où cela lui arrive, cela ne peut pas ne pas lui arriver][3].

Abélard soutient que cette proposition est *fausse :*

> […] ut concedamus posse eum sedere existente spatio temporis in quo stat. [[…] de sorte que nous concédons qu'il peut être assis existant l'espace de temps où il est debout][4].

A partir de là, la « solution » boécienne s'effondre. La distinction faite par Abélard n'est plus la distinction entre les deux genres de nécessité faite par Boèce. L'interprétation temporelle de la *necessitas determinata* est fausse : toutes les hypothétiques

---

[1] Il y a « accompagnement nécessaire » entre l'évènement et le savoir de l'évènement mais non conséquence de l'un à l'autre : cela suffit à fonder un argument nécessaire mais non une conséquence nécessaire.

[2] LI, *Gloses sur le Peri ermeneias,* éd. Geyer, p. 429^{7-13} : « Sicut enim si quis ante me ambulet, quoniam videam et sciam ambulare, visus meus et scientia non confert ei, ut ex necessitate ambulet, nec tamen videre ambulantem vel scire possum, nisi ipse ambulet, ita Dei providentia me ita ambulaturum providit vel peccaturum, ut mihi necessitatem in altero non inferret, alioquin ipse me compelleret peccare nec reus essem, qui coactus peccarem, sed ipse per quem peccare cogerer. »

[3] Boèce, *Second commentaire sur le Peri ermeneias,* P.L. t. 64, col. 514C.

[4] Abélard, *Super Peri ermeneias,* éd. Minio-Paluello, p. 41^{8-9}.

temporelles *de necessario* sont fausses. Par contre, la catégorique modale *de necessario cum determinatione* - « il est nécessaire que la chose soit tandis que Dieu a prévu qu'elle serait » - est vraie. Quelle est la différence ? Abélard pose que la catégorique modale ne dit rien d'autre que ce que dit « il est nécessaire que cet homme soit debout tandis qu'il est debout ». Comme on l'a vu, le « *dum* » ne doit pas être interprété temporellement (en effet : « en ce temps où Socrate est debout, il est nécessairement debout» est une proposition fausse) mais seulement comme ayant la valeur purement logique de la conjonction : « Socrate est nécessairement debout tandis qu'il est debout » ne dit rien d'autre que : « ce que dit cette proposition : « Socrate est et n'est pas debout » est impossible ». En effet :

> C'est pourquoi lorsque nous recevons correctement les modales avec détermination, c'est comme si l'on disait : « Il est possible qu'arrive ce que dit cette proposition : « il est et n'est pas debout » », où ce « tandis que » a plus valeur de conjonction que valeur temporelle [1].

On a vu que, pour Abélard, puisque Dieu est omniscient, dire que « res evenit aliter quam Deus providit », c'est dire que « res evenit aliter quam evenit ». La science divine est incompatible avec l'erreur. Donc dire qu'il est impossible qu'une chose n'advienne pas tandis que Dieu l'a prévue, n'est rien d'autre que dire : « impossible qu'arrive ce que dit cette proposition : « cette chose advient et n'advient pas » », soit « impossible qu'advienne ce que dit cette proposition : « cette chose qui est (vraie) n'est pas (vraie) ». La catégorique modale *cum determinatione* dit seulement qu'une contradiction n'est pas compatible avec le sujet d'une science : mais ontologiquement, quant à la nature de la chose qui advient, elle a toujours la possibilité de ne pas être. Ce qui est seulement impossible c'est ce que dit cette proposition : « *est et non est* ». De même, en effet, « il est impossible que cet homme soit assis tandis qu'il est debout » ne dit pas qu'en ce temps où il est debout, il ne peut pas être assis, mais qu'il est impossible qu'arrive ce que dit cette proposition « *stans sedet* » ; mais la chose qui est debout a en tout temps de sa vie la possibilité d'être assise, y compris au moment où elle ne l'est pas. De même encore, la proposition qui dit : « Il est nécessaire que Socrate soit debout tandis qu'il est debout » ne dit rien d'autre que : « impossible

[1] Abélard, *Super Peri ermeneias,* éd. Minio-Paluello, p. 37^{19-23} : « Cum itaque modales determinatas recte accipimus […] talis est ac si diceretur 'possibile est contingere ut hec propositio dicit « stat et non stat »', ut videlicet illud 'dum' magis vim coniunctionis habeat quam temporis. »

qu'arrive ce que dit cette proposition : « *stat et non stat* » ». Mais dire cela n'implique pas de dire qu'il y a un moment du temps où Socrate « *stat necessario* ». En tout instant du temps où la chose est, elle peut ne pas être (parce que sinon elle serait identique à Dieu qui seul, par hypothèse, est nécessairement ce qu'il est) bien qu'il soit incompatible avec le sujet d'une science que « est et non est » puisse être vrai. La *mutatio* entre l'être et le non-être est *toujours* possible : la seule chose qui soit impossible c'est que sans *mutatio* ce qui est ne soit pas. De là, la *necessitas determinata* qui exclut qu'une contradiction soit possible (et que deux prédicats contraires puisse appartenir ensemble au même sujet) n'implique pas l'*immutabilitas* de l'être (créé dans le temps), c'est-à-dire que le créé ne soit pas toujours en puissance des contraires (« mutabilis »). La *res* qui est, peut toujours ne pas être (puisqu'elle n'est pas éternelle) mais ce *dictum* « *est et non est* » est impossible. Le raisonnement d'Abélard ne fonctionne *que* si on distingue entre le sujet du savoir – tel *dictum* – et le sujet de l'existant – la *res quae evenit.* Le sujet de la *necessitas determinata* est un *dictum* – « esse necesse est dum est » dit « est impossible ce que dit « est et non est » » - mais la chose qui est, n'est pas nécessairement : le sujet de la *necessitas simplex* est la *res.*

C'est ce que montre également, et plus profondément (malgré son sens apparemment trivial), le deuxième exemple d'Abélard : « il est impossible qu'un homme ait deux pieds après les avoir perdus » n'implique pas (du même homme) « il est impossible qu'un homme ait deux pieds ». L'amputation est un accident irréversible et, donc, la première proposition est vraie mais elle n'implique pas l'impossibilité simple pour cet homme d'être « bipes » (une différence substantielle de l'*esse hominem* selon Aristote : « homo est animal gressibile bipes ») : cet homme reste homme en partageant le même statut spécifique que tout homme (tel que tout homme est « bipes »). Autrement dit, l'amputation est un événement irréversible, qui ne peut être changé mais cela est vrai seulement relativement au sujet d'un savoir du cours légal de la nature : la nature n'autorise pas que puisse être vraie la proposition « curtatus est bipes », pas plus qu'elle n'autorise que puisse être vraie la proposition « sedens stat », mais la nature de la chose qui est « curtatus » est, en tout temps, compatible avec la « bipedalitas » : si ce n'était pas le cas, l'homme *curtatus* ne partagerait pas le même statut définitionnel que celui d'un autre homme. Il n'y aurait pas handicap mais un état naturel de la chose. Comprenons : il n'est pas de la définition de la *chose* qui est *curtatus* de l'être – de là, bien que *ce que dit* la proposition

« Curtatus habet pedes (postquam amiserit) » soit impossible, le *curtatus* ne l'est pas nécessairement. Le déterminisme induit par le cours légal de la nature ne supprime la contingence de l'existant que si nous sommes capables de convertir l'impossibilité *de dicto* susmentionnée en une impossibilité *de re,* c'est-à-dire de montrer qu'il appartenait à la nature de la chose – à sa définition – d'être « curtatus ». Le déterminisme induit par le cours légal de la nature pose des arguments nécessaires et non des hypothétiques nécessaires. Relativement à l'état actuel de ce que nous pouvons concevoir, il est impossible que « hunc hominem habere duos pedes, postquam amiserit » ou qu'un aveugle voit après être devenu aveugle, mais cette impossibilité s'attache au *dictum* qui dit que l'aveugle voit ou que la paralytique marche, mais elle ne s'attache pas à la nature de la *res* – à son statut définitionnel – qui n'exige ni la cécité ni la paralysie. L'impossibilité *de dicto* n'implique pas l'impossibilité *de re.* Essayons de comprendre pourquoi. Abélard dit que nous croyons possible à un individu de telle espèce ce qui est possible à tel autre individu de même espèce. Ainsi nous croyons que cet homme qui est aveugle aurait pu voir puisque tel autre homme voit et qu'ainsi la cécité n'est pas une propriété substantielle de la nature de l'homme, mais bien un accident. Abélard insiste sur le fait qu'il s'agit là d'une *croyance* :

> En effet, pour tout ce qui arrive en acte dans l'un, nous *croyons* [*arbitramur*] que le même peut arriver dans les autres individus de la même espèce, puisqu'ils sont entièrement de la même nature[1].

Et :

> En effet, ce que nous voyons arriver en l'un des individus particuliers, nous *croyons* [*credimus*] que cela peut arriver dans tous les individus de la même espèce ; car nous recevons « puissance » et « impuissance » selon la nature, de sorte que chaque chose ne peut recevoir que ce que sa nature lui permet et n'est dans l'impossibilité de recevoir que ce que sa nature expulse[2].

C'est en ce sens que l'impossibilité qui s'attache au *dictum* « *caecum videre »* ne s'attache pas à la nature de la *res :*

> En revanche, il semble que lorsque nous disons : « Il est possible que l'aveugle voit », si nous référons

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 194[1-3] : « Quicquid enim actu contingit in uno, idem in omnibus eiusdem speciei individuis contingere posse arbitramur, quippe eiusdem sunt omnino naturae. »

[2] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 385[1-5] : « Quod enim in uno particularium videmus contingere, id in omnibus eiusdem speciei individuis posse contingere credimus ; 'potentiam' enim et 'impotentiam' secundum naturam accipimus, ut id tantam quique possit suscipere quod eius natura permittit, idque non possit quod natura expellit. »

> « possible » non à tout le sens de la proposition [au *dictum,* donc] mais à la potentialité de la substance [à la *res* dans sa nature substantielle, donc], il suive de là qu'une régression [de la cécité à la vision] soit possible[1].

Autrement dit, si nous ne faisons pas la distinction, le cours légal de la nature – telle que la nature ne permet pas qu'il y ait régression de la cécité à la vision – est radicalement subverti, parce que la nature substantielle de cet homme aveugle n'étant pas crue par nous différente de cet homme voyant, cet homme aveugle n'est pas nécessairement aveugle, et donc *peut* voir. Le raisonnement fonctionne aussi dans l'autre sens, si nous référons l'impossibilité non pas à tout le sens de la proposition « caecus vidit » mais à la nature substantielle de l'homme qui est aveugle – donc à la *res* qui est aveugle – alors nous devons conclure que la *necessitas determinata* (« impossible que l'aveugle voit après être devenu aveugle ») implique la *necessitas simplex* (« caecus non potest videre », soit « il est nécessaire que cet homme soit aveugle »). Or, cette dernière proposition est fausse, parce que nous croyons que cet homme aveugle est de même statut définitionnel que cet homme voyant et que ce qui est possible à ce dernier – voir – n'est, donc, pas impossible au premier ; d'où il résulte que la nécessité simple doit être niée. Demandons-nous : que faudrait-il pour poser que la *necessitas determinata* implique la *necessitas simplex ?* La réponse est claire : il faudrait que nous soyons capables de discerner *définitionnellement* un individu de tel statut spécifique d'un autre individu de même statut. Il faudrait que nous puissions discerner des statuts nécessairement individuels. Il faudrait que nous puissions conceptualiser l'individuel non pas de manière relative mais absolue. Autrement dit, il faudrait la détermination d'un concept du réel non pas actuellement spécialissime – relatif à l'état actuel de notre savoir - mais absolument spécialissime. Comme le dit Boèce, cité par Abélard : « Individua substantialiter diffiniri non possunt quia differentiis substantialibus carent. » [« Les individus ne peuvent être définis substantiellement parce qu'ils manquent de différences substantielles »][2]. Maintenant, on l'a vu, Abélard refuse la thèse de l'essence matérielle posant que la différence entre les individus de même espèce est engendrée par leurs accidents. Autrement dit, ce qu'Abélard pose, ce n'est pas qu'ontologiquement la différence entre les individus de même

[1] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 385^{25-27} : « Videtur autem cum dicimus : 'possibile est caecum videre', si 'possibile' ad totum propositionis sensus, non ad potentiam substantiae referamus, ex eo sequi posse fieri regressionem. »

[2] Boèce, *De divisione,* P.L. t. 64, col. 881C et Abélard, LNPS, éd. Geyer, p. 571^{18-20}.

espèce est purement accidentelle, mais que, pour notre connaissance, il en va ainsi. Pour notre connaissance, il n'y a pas de concept absolument spécialissime : déterminer substantiellement la séparation individuelle implique d'intelliger ce qui individue nécessairement telle *res* et cela n'est possible que si nous pouvons intelliger en quoi tel individu diffère non pas de tel autre mais de *tout autre* (sans quoi la différence en question n'est pas nécessairement propre à ce seul individu et le concept posé n'est pas encore absolument spécialissime) : mais, nous avons posé avec Boèce que le nombre des individus possibles est infini et que « nullus intellectus infinita circumdat ». Donc traduire la *necessitas determinata* en *necessitas simplex* implique un discernement de la nature des choses infini. Si nous pouvions définir substantiellement l'individu, nous pourrions - peut-être - affirmer que la *necessitas determinata* qui dit qu'il est impossible que l'aveugle voit après être devenu aveugle (sous cette détermination-là) se résout en une nécessité absolue et simple, soit : il était de la nature de cet homme d'être aveugle et, donc, la nécessité devait bien s'entendre *de re*. La résolution de la première forme de nécessité dans la seconde forme exige un pouvoir de discernement absolument infini. Or, « nullus intellectus infinita circumdat ». Donc, l'implication, pour autant que notre connaissance soit concernée, « non valet ». On comprend que tout ce que nous venons de dire de l'homme aveugle s'applique à l'homme pécheur. Nous ne sommes pas *en droit* de poser que la *necessitas determinata* induite par la providence divine (« impossible que la chose [- le péché qui damne -] n'advienne pas tandis que Dieu a prévu qu'elle adviendrait ») implique qu'il était inscrit dans la nature de cet homme de pécher, puisque que nous ne savons pas définir substantiellement l'individuel (et que, de fait, il y a au moins un autre homme qui n'a pas commis ce péché). L'implication exige un pouvoir de discernement infini dont, clairement, nous ne disposons pas : donc, nous ne sommes pas en droit de poser que la *necessitas determinata* (« necesse est rem evenire dum Deus providerit evenire ») implique la *necessitas simplex* (« la chose arrive nécessairement »). Il est impossible de soutenir que dans le concept « Abélard » est contenu toutes les « calamités » singulières de son existence, comme Leibniz soutenait que dans le concept « César » est contenu le franchissement du Rubicon, sans nous supposer une pouvoir de discernement arbitrairement infini : en effet, pour montrer qu'une propriété est à la fois strictement singulière *et* substantielle, il faut montrer que cette propriété ne peut appartenir à aucun autre individu *possible* que son possesseur réel, qu'elle le

sépare ainsi *nécessairement* (et donc substantiellement) de tous les autres individus non pas actuels mais possibles. Le nombre des individus possibles étant infini (pour tout le monde), ce discernement (qui pense la séparation entre cet individu et tous les autres individus possibles) exige une résolution infinie. Or « nullus intellectus infinita circumdat » (Boèce) et « De infinitis, teste Platone, nulla certa habetur doctrina » (Abélard). La clause est entièrement *ineffective*, purement *verbale* et nous sommes soucieux du caractère non purement verbal d'une position philosophique. De là, nous ne sommes pas en droit d'inférer de la *necessitas determinata* la *necessitas simplex*. Relativement à notre connaissance de l'individuel, la *mutabilitas rerum* est toujours possible et relativement aux limites de ce savoir, nous ne pouvons pas convertir le déterminisme induit par le sujet d'une science en nécessité d'être, simple et absolue : nous ne sommes pas en droit de confondre l'inanalysé – ce qui est actuellement spécialissime – et l'inanalysable (un concept absolument spécialissime du réel) et nous allons en tenir compte : cette confusion est une erreur philosophique. Sur le fond, c'est cela qui ne nous autorise pas à convertir le déterminisme que postule le sujet d'une science[1] en nécessité simple et absolue. On a vu que pour Abélard la différence entre prédicats singuliers, spécifiques et génériques ne doit s'entendre qu'*ex actu rei* et non *in possibilitate naturae*. Une fois de plus, l'aporie de l'universel fait retour sur l'aporie des futurs contingents : 1) les individus possibles sont en nombre infini et 2) nous n'avons pas de bonne intellection, modérément non-contradictoire, de la collection universelle de tous les individus possibles, de ce *totum integrum*-là. Or, c'est cette intellection qui, sans choix, doit être effectivement détenue pour définir substantiellement l'individu, c'est-à-dire le définir en tant donc qu'il est nécessairement séparé de tout autre individu possible. Donc :

> En effet, la prédication ainsi déterminée de « nécessaire » n'implique pas sa prédication simple, au sens où parce qu'il est nécessaire que [ceci] soit tandis qu'il est, il conviendrait de concéder que soit aussi simplement dit : « il est nécessaire que [cela] soit », c'est-à-dire il est absolument inévitable que cela soit. […] Et nous, certes, nous concédons à propos de chaque évènement, en suivant la théorie que nous avons dite être celle d'Aristote, qu'il est nécessaire que

[1] D'une science (en général) : « En effet, la providence, c'est-à-dire la prescience de Dieu n'exige pas plus la nécessité pour les choses que notre science ou prescience ». [« Non enim providentia, hoc est prescientia dei, necessitatem rebus infert magis quam nostra prescientia sive scientia. »]. *Theologia scholarium,* éd. C.J. Mews, p. 544[1424-1426].

> [cet événement] arrive comme Dieu à prévu qu'il arriverait. Et, cependant, nous ne sommes pas forcés pour cela de concéder qu'il est nécessaire que cet événement arrive, puisque que, comme il a été dit, la prédication simple de la nécessité ne suit jamais de sa prédication déterminée. De même, en effet, que, alors que ce qui est, il est nécessaire qu'il soit quand il est, ou qu'il est nécessaire qu'il se produise quand il se produit, il n'est pas, cependant, nécessaire pour cela qu'il soit ou qu'il se produise, ainsi de même pour chaque événement prévu par Dieu, il est nécessaire qu'il se produise, alors qu'il est prévu par Dieu qu'il se produise, et, cependant, il n'est pas, pour cela, nécessaire qu'il se produise[1].

On a compris qu'Abélard n'interprète pas temporellement le « quod est, necesse est esse quando est » d'Aristote. Cette proposition dit seulement que ne peut pas arriver *ce que dit* la proposition : « *est et non est* », ce qui n'implique, *pour la chose qui est*, ni qu'elle soit nécessairement ni qu'elle ne soit pas nécessairement. Il ne s'agit plus d'une distinction « psychologique » entre le présent éternel de *l'Intelligentia divina* et le futur contingent de la *ratio humana* mais d'une distinction reconduite dans l'objet lui-même entre le sujet d'une science – le *dictum,* sujet des modalités aléthiques – et le sujet de l'existant – la *res quae evenit.* Ainsi, il est incompatible avec le sujet d'une science que ce qui est connu comme devant se produire, ne se produise pas, autrement dit que soit possible ce que dit la proposition : « ce dont il est vrai qu'il se produit (ou qu'il se produira) ne se produit pas (ou ne se produira pas)», soit « ce qui est vrai est faux », mais cela n'implique pas que ce qui se produit (ou se produira) se produise nécessairement : problématiquement, le sujet n'est pas le même. Le passage de la nécessité déterminée postulée par la possibilité même d'une science à la nécessité simple et absolue (ontologique), implique un discernement absolument infini. Ainsi :

> En effet, si nous admettons qu'il est nécessaire que *tout* prédestiné soit sauvé, nous ne sommes pas pour

[1] *Theologia scholarium,* III, 101-102, éd. C.J. Mews, p. 541[1331]- p. 542[1355] : « Non enim sic determinata « necessarii » praedicatio simplicem infert, ut quia videlicet « necesse est esse dum est », ideo concedi oporteat ut et simpliciter dicatur quia « necesse est esse », hoc est omnino inevitabile quin sit. […] Et nos quidem quam diximus Aristotilis sententiam sequentes, concedimus de singulis quia necesse est ita evenire, cum ipse ita evenire providerit. Non tamen ideo simpliciter concedere cogimur quia necesse est ita evenire, cum videlicet, ut dictum est, simplex necessarii praedicatio nequaquam consequatur determinata. Sicut enim quod est, necesse est quando est, vel quod fit, necesse est fieri quando fit, nec tamen ideo simpliciter esse vel fieri necesse est, ita et unumquodque provisum fieri a deo necesse est fieri, cum ab ipso fieri provisum sit, nec tamen ideo fieri necesse est. »

> cela contraint de le concéder pour *chacun* des prédestinés, en sorte que nous disions que tant pour cet homme-ci que pour cet homme-là, il est nécessaire qu'il soit sauvé. Le fait est qu'une fois supprimé le nom de « prédestinés » en lequel est la force de la nécessité de même que dans la détermination[1], nous n'admettons pas qu'il est nécessaire que celui-ci ou celui-là soit sauvé[2].

Abélard n'admet pas le passage de la proposition universelle - « omnem predestinatum necesse est salvari » - à la proposition singulière - « hunc hominem necesse est salvari ». Pourquoi ? La modale universelle est vraie au sens où le nom même de prédestiné - « nomine predestinatorum, in quo est vis necessitatis » - exige l'idée de salut. Mais Abélard dit que nous ne pouvons passer de la proposition universelle où la nécessité simple est prédiquée à son monnayage en propositions singulières qu'au sens de la *necessitas determinata :*

> De là, nous recevons en un certain sens qu'il est nécessaire que le prédestiné soit sauvé, à savoir : celui-là est tel qu'il est nécessaire qu'il soit sauvé alors qu'il est prédestiné[3].

Cette proposition dit simplement qu'il est impossible qu'arrive ce que dit : « le prédestiné [à être sauvé] n'est pas sauvé ». La proposition est vraie sous la détermination de la prédestination de cet homme, mais la prédestination elle-même de cet homme-là n'est pas nécessaire. Pour que nous puissions passer de la proposition « tout prédestiné est sauvé » à « cet homme est sauvé », il faut que nous puissions déterminer individuellement toute l'extension du prédicat « être prédestiné ». Mais, dit Abélard, dans le LNPS, « […] de infinitis teste Platone nulla certa habetur doctrina. Oportuit igitur universalia inveniri, ut facerent, quod singula facere non poterant»[4]. Pour passer de la modale vraie « il est nécessaire que tout homme prédestiné soit sauvé » à « il est nécessaire que cet homme soit sauvé », il faut un discernement infini : il faut discerner dans la nature - dans la définition - de cet homme singulier-là la propriété singulière qui le rend prédestiné

[1] Que ce prédestiné soit sauvé est nécessaire seulement « tandis que Dieu l'a prédestiné à être sauvé » et non « simpliciter ».

[2] *Theologia scholarium,* III, 107, éd. C.J. Mews, p. $544^{1409\text{-}1415}$: « Non enim si recipiamus quia predestinatum omnem necesse est salvari, ideo de singulis predestinatis concedere cogimur ut tam hunc hominem quam illum dicamus quia necesse est salvari. Sublato quippe nomine predestinatorum, in quo est vis necessitatis sicut in apposita determinatione, non ita recipimus quia hunc vel illum necesse est salvari. »

[3] *Theologia scholarium,* III, 107, éd. C.J. Mews, p. $544^{1415\text{-}1417}$: « Hinc in quodam sensu recipimus quod predestinatum necesse est salvari, hoc est eum qui talis est, cum sit predestinatus, salvari necesse est. »

[4] LNPS, éd. Geyer, p. $532^{15\text{-}17}$.

au salut. Donc, « nous ne sommes pas contraints de concéder, si nous admettons qu'il est nécessaire que tout prédestiné soit sauvé, qu'il soit nécessaire que tant cet homme-ci que cet homme-là soient sauvés ». Il est sauvé sous la détermination qu'il soit prédestiné à l'être, une détermination qu'en l'absence d'un discernement infini nous ne pouvons pas convertir en une nécessité simple et absolue.

Dans la *Theologia Scholarium,* Abélard achève son examen de l'aporie de la Sagesse, en posant un principe ontologique général. Rappelons ce principe général :

> De là, selon la connaissance divine, chaque chose se produit, tel qu'elle puisse, cependant, ne jamais se produire, parce que rien dans sa nature ne la contraint à se produire, mais la nature lui permet également de se produire et de ne pas se produire. Autrement, seraient immuables toutes les choses qu'un Dieu immuable aurait créées, et il aurait fait toutes choses semblables à lui[1].

Abélard veut dire que Dieu aurait engendré (comme il a engendré le Fils) sans rien créer. La possibilité de la contingence – la possibilité pour tout ce qui est, de ne pas être – ne peut être supprimée sans identifier créé et incréé. Par définition, Dieu est l'*ens perfectissimum :* il est actuellement tout ce qu'il peut être. En lui, l'acte épuise le possible, au sens où le contraire de l'actuel est en lui impossible. En ce sens, il *transcende* nécessairement tout l'ordre du créé, au sens où il n'est pas possible de définir une créature bonne meilleure que toute créature bonne : l'Idée du meilleur n'appartient pas à la série qui tend vers elle. De là, l'objet qui réalise absolument – par hypothèse - cette Idée ne peut pas appartenir à la série des objets possibles qui tend vers cette Idée. Ainsi, pour l'être créé, la *mutabilitas* – le fait que l'actuel n'épuise pas le possible, et puisse ainsi être autre qu'il n'est – est toujours possible, ce qui est impossible à l'être incréé, à l'objet qui est (par hypothèse) identique à l'Idée du meilleur. On comprend ainsi que finalement la *necessitas determinata* – le déterminisme induit par l'hypothèse d'une intelligibilité intégrale du réel, par le sujet d'une science, donc – ne peut être convertie en *necessitas simplex* qu'en identifiant l'ordre de l'existant – des réalités créées – et l'ordre de l'idéel. Nous espérons avoir montré à quel point Abélard – loin de tout logicisme – est attentif à l'idée d'effectivité (en un sens plus large, à l'idée de finitude), c'est-à-dire à la fois à la distance qui sépare ces deux ordres et à la tension qui lie l'un à l'autre; et on a vu qu'Abélard pose que l'Idée du Bien ne peut pas à titre de *res,*

[1] *Theologia scholarium,* III, 109, éd. C.J. Mews, p. 545[1476-1480].

sans l'imprédicativité d'une chose meilleure que toutes les choses bonnes ou l'exhaustion d'une régression absolument infinie, appartenir à la série des *res* qui tend cette Idée. Ainsi, si grand soit le déterminisme induit par la science, celui-ci ne peut supprimer absolument la contingence (la possibilité pour ce qui est d'être autre (meilleur) qu'il n'est), a moins de poser que puisse exister une chose bonne qui l'emporte sur toutes les chose bonnes tout n'étant elle-même que l'une d'entre elles. « Lorsque nous disons Dieu meilleur que l'homme, nous n'entendons rien d'autre sinon qu'il transcende tous les hommes. » Mais :

> Ainsi de même, et cependant, lorsque nous disons un homme bon meilleur qu'un homme bon, c'est-à-dire que ne l'est un homme bon ou que ne l'est quelque homme bon, il semble qu'il ne faille rien entendre d'autre que : « Celui-ci l'emporte généralement sur tous les hommes bons », ce qui est parfaitement faux, puisqu'il n'est lui-même qu'un parmi eux[1].

Si dans l'ordre de l'existant créé, rien n'est qui soit parfaitement tout ce qu'il peut être - c'est-à-dire rien n'est en qui l'acte épuise le possible tel que le contraire de ce qui est soit non pas possible mais impossible - alors tout ce qui est peut être autrement qu'il n'est et ainsi la *mutabilitas* est toujours possible. Aucune réalité (créée) n'est tout ce qu'elle peut être, et donc, toute réalité (créée) peut toujours être autre (être meilleure) qu'elle n'est : « Loin de nous l'idée que l'un quelconque d'entre nous puisse être bon et parfait au point qu'il ne puisse plus croître en bonté…» mais Abélard ajoute aussitôt : « … bien que Platon semble à bien des égards décliner une sentence contraire, puisqu'il dit que toutes les choses sont faites par Dieu aussi bonnes que le permet la nature de chacune d'entre elles […] »[2]. C'est ce « mais » qui nous conduit à l'aporie de la puissance.

* *
*

. L'aporie de la puissance.

Cette aporie part du Platon de Chalcidius. Abélard cite le Timée (dans la version de Chalcidius) :

[1] *Collationes,* éd. R. Thomas, p. 111[1852-1859].

[2] *Theologia christiana,* V, 34, éd. E.M. Buytaert, p. 361[491-495] : « Absit autem ut aliquem nostrum adeo bonum esse concedamus ac perfectum, ut ulterius crescere non possit, quamquam in contrariam Plato plurimum declinare videatur sententiam, cum omnia a Deo tam bona fieri dicat quantum singulorum permittit natura […] ».

> Disons donc pourquoi le fondateur et l'artisan du Devenir a pensé que tout cela devait être institué. Il était très bon. Et du meilleur, nulle envie ne naît jamais. C'est donc pourquoi il a voulu que toutes choses soient faites aussi semblables à lui que leur nature pouvait être capables de bonheur. Si quelqu'un pose que cette volonté de Dieu est l'origine la plus certaine des choses, j'accorde qu'il pense droitement. Dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes ; il a exclu, autant que la nature des choses qui naissent le supporte, tout mal[1].

Et Abélard d'ajouter aussitôt (dans la *Theologia christiana*) :

> Et, certes, ces mots de Platon semblent montrer de manière évidente que toutes les choses sont faites par Dieu aussi bonnes qu'elles peuvent l'être, ce qui est étranger tant à la vérité qu'à notre propre opinion. Et, cependant, si nous en sommes capables, nous pacifierons par la suite [ce désaccord] par une certaine exposition[2].

Dieu étant « optimus », il ne peut rien faire qui soit moins que le meilleur. Donc tout ce qu'il fait est tel qu'il ne peut pas ne pas le faire :

> Quant au fait que j'estime que Dieu, donc, peut faire cela seulement qu'il lui convient de faire, et qu'il ne lui convient pas de faire ce qu'il omet de faire, je pense, en plus, qu'il ne peut faire que ce qu'il fait en tel moment, bien que cette opinion nôtre ait peu ou même pas du tout de partisans et qu'elle semble être en désaccord avec beaucoup de propos des saints et quelque peu avec la raison[3].

La source de cette « opinion » est que Dieu, étant l'*ens perfectissiumum,* est en acte tout ce qu'il peut être et que, donc, pour lui, le contraire de l'actuel est non pas possible mais impossible. En lui, l'acte est exactement et nécessairement

---

[1] *Theologia christiana,* V, 35, éd. E.M. Buytaert, p. 361^{499}- p. 362^{507} : « Sic quippe scriptum est in *Timaeo* : 'Dicendum', inquit, 'cur conditor fabricatorque geniturae omne hoc instituendum putaverit. Optimus erat. Ab optimo porro invidia longe relegata est. Itaque consequenter suis similia cuncta, pout cuiusque capax beatitudinis esse poterat, effici voluit. Quam quidem voluntatem Dei originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum putare consentiam. Volens siquidem deus bona quidem omnia provenire, mali porro nullius, prout eorum quae nascuntur natura fert, reliquit propaginem.' »

[2] *Theologia christiana,* V, 35-36, éd. E.M. Buytaert, p. $362^{507-511}$: « Et haec quidem Platonis verba plane omnia a Deo tam bona fieri perhibere videntur, quantum fieri bona possunt. Quod tam a veritate quam a nostra remotum est opinione. Quod tamen postmodum, si poterimus, aliqua leniemus expositione. »

[3] *Theologia scholarium,* III, 46, éd. C.J. Mews, p. $519^{616-621}$: « Quantum igitur estimo, cum id tantum deus facere possit quod eum facerre convenit, nec eum quicquam facere convenit quod facere pretermittat, profecto id solum eum posse facere arbitror quod quandoque facit, licet haec nostra opinio paucos aut nullos habeat assentatores, et plurimum dictis sanctorum et aliquantulum a ratione dissentire videatur. »

identique à la puissance. Ainsi Dieu ne peut faire ou ne peut connaître que ce qu'il fait ou que ce qu'il connaît. Dans le commentaire sur les *Catégories* n° 2084 de la Bibilothèque universitaire de Padoue, deux positions - celle d'Abélard et celle d'Albéric de Paris - sont ainsi contrastées :

> Maître P. dit que Dieu ne peut prévoir autre chose que ce qu'il prévoit et que Dieu ne peut savoir autre chose que ce qu'il sait, parce qu'il prévoit tout, parce qu'il sait tout de toute éternité et qu'après qu'il a prévu quelque chose, il ne peut prévoir son contraire, et qu'après qu'il a su quelque chose, il ne peut savoir le contraire, parce que, dès lors, la providence de Dieu serait sujette au changement[1].

Mais :

> Maître Al.[béric] dit que Dieu peut prévoir ce qu'il ne prévoit pas et peut ne pas prévoir ce qu'il prévoit [2].

La position d'Abélard était, donc, effectivement contestée par le plus farouche opposant des *nominales.* Abélard soutient cette thèse parce que *conceptuellement* Dieu est l'*ens perfectissimum,* et qu'en ce sens, il est conceptuellement nécessaire qu'il soit tout ce qu'il peut être. En Dieu, le contraire de l'actuel est non pas possible mais impossible, sans quoi il y aurait meilleur – plus parfait – que lui. De là, il est nécessairement tout ce qu'il est : aucune *mutabilitas,* c'est-à-dire aucun écart entre l'acte et la puissance n'est possible en lui. Ce qu'il peut prévoir, savoir, et faire est nécessairement ce qu'il prévoit, sait et fait. Donc : Dieu ne peut pas plus ou meilleur qu'il ne fait, *à moins* qu'il ne soit pas Dieu. La distance entre l'acte et la puissance est inconcevable en un être qui est le Parfait. Cette distance est le signe de notre « infirmité » :

> Car que nous puissions faire certaines choses que nous ne devons pas faire, doit être attribué plus à notre infirmité qu'à notre dignité, et nous serions absolument meilleurs si nous pouvions faire seulement les choses que nous devons faire […][3].

---

[1] C'est le principe « quod semel est verum, semper verum est » : ce que Dieu a pu ou a su une fois, il le peut et le sait toujours.

[2] Cité par L.M. De Rijk in « Some new Evidence on twelfth century Logic : Alberic and the school of Mont Ste Geneviève (Montani) », *Vivarium,* 1966/4, p. 46 : « Dicit M.P. quod Deus non potest providere aliud quam providit nec scire aliud quam scit, quia omnia providit, omnia scivit ab eterno et postquam providit unum, non potest providere suum contrarium et postquam scivit unum non potest scire contrarium, quia iam Dei providentia variaretur. » et « Dicit M. Al. quod Deus potest providere quod non providit et potest non providere quod providit […] ».

[3] *Theologia scholarium,* III, 47, éd. C.J. Mews, p. $520^{632\text{-}635}$: « Nam et quod nos quaedam facere possumus quae facre non debemus, infirmitati nostrae potius quam dignitati ascribendum est, qui omnino meliores essemus si ea quae tantum facere debemus, facere possumus. »

Abélard retrouve ici un thème déjà développé par Anselme de Canterbury (dans son *De libero arbitrio*) : la *potentia peccandi* n'est pas un caractère essentiel de la *libertas* mais une imperfection qui affecte cette liberté[1]. De là, il est conforme à la « dignité » de Dieu qu'il ne *puisse* faire ou savoir que ce qu'il sait ou fait *en acte.*

Maintenant :

> Mais si nous posons que Dieu peut cela seulement qu'il fait, nous semblons encourir bien des [inconvénients] contraires tant à la raison qu'à l'autorité. Qui, en effet, ignore que cet homme qui doit être damné peut être sauvé, ou que *cet homme qui est bon, peut être rendu meilleur qu'il ne le sera jamais*, alors que, pourtant, l'un et l'autre ne peut se produire que par Dieu ? En effet, si celui qui doit être damné ne peut absolument pas être sauvé, ou faire les choses par quoi il serait sauvé par Dieu, assurément on ne pourrait plus arguer contre lui et le tenir coupable de n'avoir pas fait des choses qu'il ne pouvait pas faire. […] En effet, comment peut-il être sauvé par Dieu, si Dieu ne peut pas le sauver ? Assurément quelle différence y a-t-il entre « être sauvé par Dieu » et « Dieu le sauve » ? Donc, s'il est possible qu'il soit sauvé par Dieu, comment n'est-il pas possible que Dieu le sauve [2] ?

On aboutit, semble-t-il, à une contradiction : d'un côté Dieu ne peut sauver celui qui doit être damné, parce qu'il *ne peut pas* faire le contraire de ce qu'*il fait* (en acte) - il damne tel qu'il ne peut pas ne pas damner ; en effet, il ne peut faire et savoir moins (ou plus) que ce qu'il fait ou sait, sans quoi l'action divine ou le savoir divin ne sont pas parfaits et Dieu n'est pas *optimus.* Mais d'un autre côté, si nous en concluons que celui qui est damné par Dieu, ne peut pas ne pas l'être, alors nous devons en conclure qu'il n'était pas libre de ne pas faire ce qu'il l'a condamné, et qu'ainsi il est damné nécessairement, sans « *culpa* » de sa part : une injustice ! Dieu ne

---

[1] « Ce qui nous était opposé très nouvellement, à savoir qu'aucune grâce ne doit être rendue à Dieu pour ces choses qu'il fait, puisqu'il ne peut jamais les éviter et qu'il agit plutôt par une certaine nécessité que par volonté, est entièrement frivole. » [« Quod autem novissime opponebatur, nullas scilicet grates deo referendas esse pro his quae facit, cum ea nequaquam dimittere possit et quadam necessitate id potius agat quam voluntate – omnino frivolum est. »]. *Theologia scholarium,* III, 54, éd. C.J. Mews, p. $523^{744\text{-}747}$.

[2] *Theologia scholarium,* III, 39, éd. C.J. Mews, p. 516^{524}- p. 517^{541} : « At vero, si ponamus id solum quod facit deus eum facere posse, multa econtrario tam rationi quam auctoritati contraria videmur incurrere. Quis enim nesciat hunc hominem qui damnandus est, posse salvari, aut hunc hominem qui bonus est, posse meliorem fieri quam umquam futurus sit, cum tamen utrumque nonnisi per deum queat contingere ? Si enim hic damnandus omnino salvari non posset, nec ea facere per quae a deo salvaretur, utique arguendus non esset nec reus constituendus quod ea non faceret quae facere non posset. […] Quomodo enim a deo salvari possit, nisi et deus eum salvare possit ? Quippe quid aliud est eum salvari a deo, quam deum salvare eum ? Si ergo possibile est eum salvrai a deo, quomodo non sit possibile deum salvare eum ? »

peut pas ne pas faire ce qu'il fait, donc il ne peut pas faire le contraire (« sauver ») de ce qu'il fait (« damner ») ; mais si c'est le cas, il semble en suivre que celui qui est damné par Dieu ne peut pas ne pas l'être et que, donc, le contraire de sa damnation – son salut – était, en réalité non pas possible mais impossible. Et si c'est le cas, Dieu commet une injustice : il condamne quelqu'un qui n'est pas coupable, puisqu'il ne pouvait pas ne pas faire ce qui devait conduire à sa damnation : il n'en porte aucune faute. Donc, si Dieu peut faire le contraire de ce qu'il fait, Dieu n'est pas *optimus,* puisqu'il ne réalise pas en acte le meilleur *possible,* et si celui qui est damné est nécessairement damné par Dieu, alors Dieu n'est pas non plus *optimus,* puisqu'il damne un innocent. Dieu fait la seule chose qui lui soit possible, c'est-à-dire qui soit compatible avec l'idée de Dieu : le meilleur ; donc, quand Dieu damne, il ne peut pas ne pas damner. Cela dérogerait à la justice divine que celui qui mérite d'être damné soit sauvé. D'un autre côté, celui qui est damné ne mérite de l'être que si cette damnation n'était pas la seule éventualité possible et qu'il était réellement possible au damné de ne pas l'être. Donc, quant à la puissance divine, il faut maintenir à la fois que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait - qu'en lui l'acte épuise la puissance (« Optimus erat ») - et que, pourtant, ce qui est fait par Dieu n'est pas nécessairement fait par lui (que, par exemple, cette âme qui est damné par Dieu, était telle qu'elle pouvait ne pas l'être). L'action comme le savoir de Dieu sont « immutabilis » et, pourtant, il faut maintenir que telle chose qui advient – que, donc, Dieu fait ou permet d'advenir – n'advient pas nécessairement mais soit « mutabilis ».

On comprend bien que la manière dont Abélard construit le problème conduit nécessairement à une aporie : l'aporie découle de la prémisse admise par Abélard et rejetée, par exemple, par Albéric de Paris, à savoir, donc, que Dieu ne peut faire ou savoir que ce qu'il fait. Abélard, de toute évidence intentionnellement, pose une prémisse qui conduit nécessairement à l'aporie. Et, de fait, la solution adoptée par Abélard, ne consiste pas à dénouer l'aporie mais à la formuler de telle sorte qu'elle n'engendre pas nécessairement une contradiction. Abélard réfute longuement aussi bien dans la *Theologia christiana* que dans la *Theologia scholarium* toutes les tentatives pour soutenir que Dieu peut faire (ou savoir) autre chose que ce qu'il fait (ou sait). A chaque fois, l'argument est le même : cette idée est incompatible avec le *concept* même de Dieu (le meilleur). Par exemple :

> Pourtant, il semble à certains que Dieu peut faire certaines choses selon un autre mode que celui qu'il

> utilise, mais qu'il choisit cependant toujours ce mode de faire qui est le plus convenable. Cela est entièrement contraire à la raison, à savoir que Dieu puisse agir selon un mode plus inconvenant que celui qu'il utilise, ou choisir un mode plus inconvenant et rejeter un mode plus convenable. En effet, il ne serait pas parfaitement bon, à moins qu'en toutes les choses qui sont accomplies par lui, il ait une volonté bonne de sorte qu'il veuille que toute chose se produise selon le mode le plus convenable[1].

Dieu ne peut pas vouloir autre chose que ce qu'il veut, c'est-à-dire autre chose que le meilleur. Abélard réfute aussi l'hypothèse suivante : peut-être que l'alternative n'est pas toujours entre le meilleur et le moins bon mais parfois entre deux termes aussi bons l'un que l'autre ?

> Mais selon cette raison, il convenait également que soit fait ce qui n'a pas été fait, comme [il convenait que soit fait] ce qui a été fait et il était également bon que soit fait l'un comme l'autre. Mais, puisque tout ce dont il est bon qu'il soit fait, a une cause raisonnable, raison pour laquelle cette chose doit être faite, Dieu agirait irrationnellement, lui qui repousserait ce qu'il n'ignore pas devoir être fait [2].

Soit Dieu choisit ainsi de ne pas faire ce qui doit être fait, et il n'est pas *optimus,* soit il y a entre deux termes discernables une incompatibilité sans cause (une alternative exclusive entre deux termes dont aucun des deux n'est meilleur et donc plus éligible que l'autre), et Dieu agirait ainsi « irrationabiliter », sans bonne raison pour cela (il y aurait des évènements sans cause préférentielle, absolument contingents, ce qui n'est pas compatible avec la toute-puissance et l'omniscience divine, et donc, est *impossible* dans l'hypothèse théologique retenue).

Dieu ne peut pas faire autre chose que ce qu'il fait, donc Dieu ne peut pas sauver celui qui doit être damné. Mais ce qui peut être fait par Dieu peut être autre que ce qui est fait par Dieu : peut être sauvé (par Dieu), celui qui doit être damné. La première proposition est vraie parce que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait

---

[1] *Theologia scholarium,* III, 57, éd. C.J. Mews, p. $524^{772\text{-}779}$: « Quibusdam tamen videtur nonnulla eum posse facere alio modo quam faciat, sed eum tamen semper eligere illum modum faciendi qui convenientior sit. Quod etiam penitus a rationi dissidet, ut videlicet inconvenientiori modo possit facere quam faciat, vel inconvenientiorem modum eligere et conevnientiorem dimittere. Nom enim perfecte bonus esset, nis in omnibus perficiendis a deo voluntatem optima haberet, ut singula eo modo fieri vellet quo convenientius fierent. »

[2] *Theologia christiana,* V, 35-f, éd. E.M. Buytaert , p. $363^{62\text{-}66}$: « Sed iuxta hanc profecto rationem aeque fieri oportebat quod factum non est sicut quod factum est, et aeque bonum erat illud fieri sicut hoc. Cum vero quid fieri bonum est, et rationabilem habet causam qua faciendum sit, irrationabiliter profecto agit, qui, quod a se fieri debere non ignorat, pratermittit. »

en acte ; et la deuxième est vraie aussi, parce que si celui qui est damné, ne pouvait pas ne pas l'être et, donc, ne pouvait pas être sauvé, alors sa damnation ne relève pas de sa « culpa », puisque les choses qui pouvaient le sauver étaient en réalité hors d'atteinte pour lui. Si c'est le cas, Dieu damne quelqu'un qui n'est pas coupable de ne pas avoir fait ce qui aurait pu le sauver, puisqu'il ne pouvait pas le faire ; ce faisant, Dieu damne un innocent: *Absit* ! Donc, « Dieu ne peut faire que ce qu'il fait » est une proposition vraie et « ce qui peut être fait par Dieu peut être autre que ce qui est fait pas Dieu » est aussi une proposition vraie. Dieu ne peut sauver celui qui doit être damné et, pourtant, celui qui doit être damné peut être sauvé par Dieu : « Quippe quid aliud est eum salvari a deo, quam deum salvare eum ? » (« assurément qu'est-ce d'autre « celui-ci est sauvé par Dieu » que « Dieu le sauve» ? »). Le sens des deux catégoriques simples est le même, mais Abélard va soutenir que le sens des deux modales (« Dieu peut le sauver » et « il peut être sauvé par Dieu ») n'est pas identique. Si le sens des deux propositions *de possibili* est identique comme l'est celui des deux catégoriques simples, alors leur valeur de vérité doit l'être aussi : donc entre A : « Dieu ne peut sauver celui qui doit être damné » (c'est-à-dire « Dieu ne peut faire que ce qu'il fait ») et B : « celui qui doit être damné peut (ou aurait pu) être sauvé par Dieu » (c'est-à-dire « ce qui est fait [par Dieu] peut être fait autrement »), l'une des deux propositions doit être fausse. Mais Abélard soutient qu'aucune des deux *ne peut* être fausse. En effet, « A » est vrai, parce que si Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait - étant admis qu'il fait toujours le meilleur - , Dieu peut faire autre chose que le meilleur, ce qui n'est pas compatible avec l'idée même de l'*ens perfectissimum.* Il y a aucune *mutabilitas* possible en Dieu : il ne peut faire que ce qu'il fait – en lui l'acte épuise le possible (sans quoi il n'est pas l'*ens* tel que *rien de meilleur ne peut être conçu*). Donc « A » est vrai. Mais « B » l'est aussi, comme on l'a vu. Si l'homme qui va être damné n'avait pas été en puissance des contraires (le salut/ la damnation, les deux figures qui partagent les tympans des églises de ce temps), si, donc, il n'était pas *mutabilis*, alors il est damné sans « coulpe » : *absit* ! Donc, cet homme, qui est « devant être damné », peut être sauvé par Dieu et, cependant, Dieu ne peut pas le sauver. Il y a conflit entre l'*immutabilitas* induite par le concept même de ce qui est bon tel que meilleur ne peut être conçu et la *mutabilitas* de ce qui est bon tel que meilleur peut être conçu. « A » et « B » sont problématiquement tous deux vrais et cela n'est possible que parce que les sujets ne sont pas nécessairement identiques :

> Ce qui a été objecté plus haut – que quelqu'un ne peut être sauvé par Dieu à moins que Dieu ne puisse aussi le sauver – surtout du fait que « il est sauvé par Dieu » et « Dieu le sauve » sont identiques, ne nous contraint pas suffisamment.

Le *dialecticus* a une arme pour montrer que A (« il peut être sauvé par Dieu ») peut être vrai et B (« Dieu peut le sauver ») faux.

> Le fait est que sont identiques « parlant, il se tait » et « celui qui parle, se tait » et, cependant, peut être n'est-il pas possible que parlant, il se taise, comme il est possible que celui qui parle se taise. Ou : alors que c'est la même chose de dire que « le blanc est noir » et que « la blancheur et la noirceur inhèrent ensemble au même sujet », cependant, ce n'est pas la même chose de dire qu'« il est possible que ce qui est blanc soit noir » et de dire qu' « il est possible que la blancheur et la noirceur inhèrent au même sujet ». Qu'y a-t-il d'étonnant, dans ces conditions, à ce que nous posions que sont identiques « celui qui ne doit pas être sauvé est sauvé par Dieu » et « Dieu le sauve» ? Et, cependant, nous n'admettons pas pour cela que Dieu puisse le sauver comme nous concédons qu'il peut être sauvé par Dieu. Le fait est que lorsque nous disons qu'il [le damné] peut être sauvé par Dieu, nous réduisons la possibilité à la faculté de la nature humaine : c'est comme si nous disions que la nature humaine ne répugne pas à ce qu'il soit sauvé, lui qui est en lui-même capable de changement [« mutabilis »] en sorte que sa nature consent tant à son salut qu'à sa damnation […]. Par contre, lorsque nous disons que Dieu peut sauver celui qui ne doit en aucun cas être sauvé, nous réduisons la possibilité à la faculté de la nature de la divinité, en sorte que [nous soutenons] qu'il ne répugnerait pas à la nature de Dieu qu'il soit sauvé. Ce qui est absolument faux. Le fait est que répugne absolument à la nature de la divinité que Dieu fasse ce qui déroge à sa dignité et [qu'il fasse] ce qu'il ne convient nullement qu'il fasse. Certes, de la même manière, lorsque nous disons qu'une voix est audible, c'est-à-dire est capable d'être entendue par quelqu'un et que quelqu'un peut entendre la voix, […] nous rapportons la possibilité à des sujets différents. Ici à la nature de la voix, […], là à l'aptitude à entendre la voix […]. De là, il n'est pas nécessaire que, alors que la voix est audible, c'est-à-dire est apte à être entendue par quelqu'un, il y ait déjà quelqu'un qui soit apte à l'entendre[1].

[1] *Theologia scholarium,* III, 49, éd. C.J. Mews, p. 520[657] – p. 521[687] : « Quod autem superius obiectum est, non posse aliquem salvari a deo nisi et deus possit eum salvare, presertim cum

A l'arrière-plan de cette aporie de la Puissance (celui que Dieu ne peut pas sauver peut être sauvé par Dieu), il y a toutes les images du Jugement dernier qui courent sur les tympans et les fresques des églises de ce temps.

Pour comprendre ce que veut dire Abélard, il faut se souvenir de la distinction entre le possible *de dicto* (ou *de sensu*) et le possible *de re.* Abélard est bien d'accord que les catégoriques non modales « celui-ci [le *damnandus*] est sauvé par Dieu » et « Dieu le sauve » sont équivalentes. Elles sont toutes les deux aussi fausses que les catégoriques « ce qui est blanc, est noir » ou « celui qui parle, se tait ». Ces catégoriques posent toutes que des contraires sont prédiqués ensemble du même sujet : « celui qui doit être damné par Dieu, est sauvé par Dieu » dit le faux comme le disent « celui qui est noir, est blanc » ou « celui qui parle, se tait ». Mais il n'en va pas de même, si nous modalisons ces catégoriques : «il est possible que celui qui parle se taise » est une modale *de possibili* ambiguë : entendue *de re* - à la *res* qui parle, il est possible de se taire - soit « Celui qui parle, peut se taire », la proposition est vraie. De même « ce qui est blanc peut être noir » est une modale *de re*, qui, s'agissant d'accidents, est vraie. Par contre, si la modale est entendue *de dicto* : « Est possible qu'arrive ce que dit la proposition : « parlant, il se tait » » (ou : « Est possible ce que dit la proposition : « ce qui est blanc est noir » »), alors elle est évidemment fausse. C'est la même chose ici : la modale *de re* est vraie qui propose qu'à la *res* qui doit être damnée, il est possible d'être sauvé – soit : « celui-ci[1] qui est sur le point d'être damné

---

idem sit 'aliquem salvari a deo' et 'deum salvare eum', non satis nos constringit. Idem quippe est et loquentem tacere er eum qui loquitur tacere, nec tamen fortasse ita possibile est loquentem tacere sicut possibile est eum qui loquitur tacere. Vel cum idem sit id quod est album esse nigrum et albedinem et nigredinem eidem simul inesse. Quid ergo mirum, si ponamus idem esse aliquem qui non est salvandus, a deo salvari, et deum salvare eum ? Nec tamen ideo recipimus deum posse salvare eum, sicut concedimus eum posse a deo salvari. Quippe cum dicimus eum posse a deo salvari, ad facultatem humanae naturae possibilitatem reducimus, ac si videlicet diceremus naturae hominis non hoc repugnare, ut ipse salvetur qui in se ita mutabilis est ut tam salvationi suae quam damnationi consentiat, et tam hoc quam illo modo tractabilem se deo prebeat. Cum autem dicimus deum posse illum salvare qui minime salvandus est, ad ipsam divinitatis naturam possibilitatem reducimus, ut videlicet naturae dei non repugnet quin eum salvet. Quod omnino falsum est. Prorsus quippe naturae divinae repugnat id eum facere quod eius derogat dignitati, et quod eum facere minime convenit. Hoc quidem modo et cum vocem dicimus audibilem, id est potentem ab aliquo audiri, et aliquem posse audire vocem […] possibilitatem ad diversa referimus. Ibi quidem ad naturam vocis […], hic ad naturam rei vel aptitudinem audire vocem […]. Unde non necesse est ut, cum vox audibilis sit, hoc est apta ex se ad audiendum ab aliquo, aliquis sit iam aptus ad audiendum eam. »

[1] Soit pour tout homme : nous *croyons* qu'est possible en *tout* individu de l'espèce ce que nous savons réalisé (le salut) en au moins un des individus de cette espèce, parce que nous croyons la nature de cet individu être semblable à celle de tous les autres individus de cette même espèce. Abélard juge cette espérance – tout homme peut être sauvé - rationnellement bien fondée même s'il reste vrai que Dieu ne peut pas sauver le *damnandus,* et, donc, qu'il « déroge

[« damnandus »] peut être sauvé » ou « celui qui est damné, aurait pu être sauvé » sont des propositions modales vraies. Par contre la modale *de dicto* qui propose qu'« est possible ce que dit la proposition : « celui qui est damné est sauvé » » est fausse : elle propose que deux contraires (la damnation et le salut) appartiennent en acte au même sujet. Pour Dieu, tout le possible est actuel : aussi seule l'interprétation *de dicto* convient ; la proposition catégorique simple : « celui qui est damné est sauvé » ne peut pas dire le vrai, simplement parce qu'elle supposerait qu'une contradiction - « celui-ci est et n'est pas sauvé » - puisse être vraie. Et du point de vue d'un savoir « divin », parfait, il n'y a que des catégoriques simples : tout est actuel[1], puisqu'en Dieu l'acte épuise le possible. Le sens authentique (*de re*) de la modalité du possible n'a pas lieu d'être relativement à un savoir absolu. Il n'y a pas de place pour un possible inactuel. Donc, de ce point de vue, la seule interprétation possible – par hypothèse – de la proposition – « damnandum salvari possibile est » est l'interprétation *de dicto :* « Quod dicit haec propositio : « Damnandus salvatur » possibile est » - ce qui est faux. Une modale *de dicto* est une pseudo-modale (la modalité est simplement prédiquée et donc ne modalise plus la prédication). Relativement au sujet d'un savoir « parfait », il n'y a que des catégoriques simples : il n'y a pas de différence concevable entre une potentialité et sa réalisation – tout est déterminé. Mais on a vu que l'impossibilité *de dicto* n'implique pas l'impossibilité *de re :* la proposition « Ce que dit : « celui qui est assis est debout » est impossible » n'implique pas la proposition « celui qui est assis ne peut être debout ». De même : « Ce que dit la proposition « celui qui doit être damné est sauvé » est impossible » n'implique pas la proposition : « celui qui doit être damné ne peut être sauvé ». L'interprétation « de dicto » supprime la distance entre le possible et l'actuel : elle dit que relativement au sujet du savoir (des modalités aléthiques) une contradiction ne peut pas être vraie et, donc, que les contraires ne peuvent pas appartenir ensemble - de manière actuelle - au même sujet. Le *dictum* « loquentem tacere » est impossible mais il est possible à la chose qui parle de se taire : la possibilité de se taire et la possibilité de parler ne sont pas contraires et ces possibles sont compatibles *dans le même temps* (au moment où je parle, j'ai la possibilité de me taire[2], comme j'ai

---

à la dignité de Dieu » de sauver celui qui ne mérite pas de l'être. Abélard pense que cette aporie est finale (« n'est pas sans cause »).

[1] Non au sens de présent, mais au sens de réalisé.

[2] Sans quoi il y aurait un moment du temps où un accident appartiendrait nécessairement à son sujet et donc où un événement accidentel se produirait nécessairement.

la possibilité de parler). Ce qui est impossible c'est ce que dit la proposition : « celui qui parle se tait ». Et ce qu'Abélard veut dire, c'est que nous ne pouvons réduire, ici, l'interprétation *de dicto* à son interprétation *de re :* Abélard n'admet pas la consécution nécessaire entre les opposés. « Si damnatur, non salvatur » est une hypothétique tout aussi fausse *sine constantiis* que « si est aeger, non est sanus ». L'hypothétique ne tient que la *maxima probabilitas* et, non pas, comme la conséquence le pose, la *necessitas simplex.* L'opposition entre ces deux contraires donnent lieu 1°) à un argument nécessaire : « Damnatur ; ergo non est salvatur » ; 2°) à une modale *de necessario cum determinatione* : « damnandum necesse est non salvari dum non salvatur » ; 3°) à une modale *de impossibili de sensu :* « Quod dicit haec propositio : « damnandus salvatur » impossibile est » ; mais la modale « damnandus potest salvari » reste intacte. Pour inférer des trois propositions susdites l'impossibilité de cette dernière proposition, il faut, puisque manque une inséparabilité conceptuelle entre les opposés, établir cette opposition *de re* : interpréter réellement cette opposition sur la totalité des *res* possibles. Mais elles sont en nombre infini et il n'y a toujours pas de *totum integrum* (de collection) qui puisse être équivalente à l'universalité de toutes choses : un tel *totum integrum* n'existe pas, y compris et d'abord en logique. Donc, nous ne sommes pas en droit d'inférer de l'impossibilité *de dicto,* l'impossibilité *de re* et nous n'avons d'autre choix que de distinguer entre deux sujets : l'un est le sujet des modalités aléthiques, le sujet du vrai, qui est *tenseless,* qui n'est pas un objet du monde – le sujet *immutabilis* de l'idéel (de l'intelligible) dont Abélard réfère les contraintes au Platon du Timée. Relativement à ce sujet, tout le possible est actuel - tout est *décidé* et déterminé - et les contraires s'excluent absolument, comme le demande le concept dichotomique de vérité logique. L'autre sujet est le sujet de l'existant (dans le monde) : la *res quae evenit* ; relativement à ce sujet, le possible n'est jamais épuisé par l'actuel (il est toujours possible que meilleur soit) et donc le contraire de l'actuel ne peut jamais être posé comme absolument impossible – ce sujet est *mutabilis* (en puissance des contraires) : déterminable tel que jamais intégralement déterminé. A la séparation entre les contraires qu'exige le premier sujet s'oppose la continuité du second sujet qui est toujours *mutabilis*, tel qu'il puisse être autre qu'il n'est : le devenir - la *mutatio* - est pour lui toujours possible. La distinction entre *dictum propositionis* et *res quae evenit* permet d'articuler logiquement, sans contradiction, cette dualité entre l'idéel et l'existant, entre la *décision* exigée par

le sujet des modalités aléthiques et la *mutabilitas,* le caractère *continu* – toute matière est en puissance des contraires, dit Aristote – du sujet de l'existant (dans le monde), qui est, donc, toujours tel qu'il puisse ne pas être et être autrement qu'il n'est. C'est en ce sens qu'Abélard importe la distinction purement logique entre possibilité *de re* et possibilité *de dicto* en théologie, en la traduisant sous la forme d'une distinction théologique entre la nature de l'incréé – de ce qui n'est pas du monde – et la nature du créé – de ce qui est du monde :

> C'est pourquoi nous posons […] que Dieu fait nécessairement tout ce qu'il fait et que, cependant, comme il a été dit, ce qui est fait par lui n'est pas fait nécessairement. Le fait est que, lorsque nous disons qu'il est nécessaire que Dieu sauve celui-ci, nous rapportons la force de la nécessité à la nature du sujet qui est Dieu, comme si nous disions que Dieu, du fait de sa nature même, est contraint de faire cela, au sens où sa nature ne lui permet en aucune façon de ne pas faire ce qu'il fait. Cependant, il n'est pas nécessaire que celui-ci soit sauvé par lui, parce que la nature de celui qui est sauvé n'exige nullement qu'il soit sauvé. Le fait est que sa nature est capable de changement [« mutabilis »] et n'est fixée nécessairement à aucun statut, elle dont il est toujours possible qu'elle ne soit pas. Par contre, la nature divine est incapable de changement [« incommutabilis »] et invariable, de telle sorte qu'elle demeure sans changement dans tout le statut dans lequel elle se tient et telle qu'elle est, pour ainsi dire, nécessairement invitée par une bonté sienne au-delà de toute comparaison à vouloir et à accomplir tout ce qu'il convient qu'elle veuille et fasse. C'est pourquoi il est nécessaire que Dieu fasse ce qui n'est pas nécessairement fait par lui[1].

Donc «cela peut être fait par Dieu » réfère la possibilité au sujet qui peut être fait: la *res* du monde qui est toujours en puissance des contraires (« *mutabilis* »)*;* mais « Dieu peut faire cela » réfère la possibilité au sujet de ce « faire » qui est Dieu : et

[1] *Theologia christiana,* V, 57, éd. E.M. Buytaert, p. 371[781-798]: « Ponimus itaque […], Deum omnia quae facit necessario facere, nec tamen, ut dictum est, quae ab eo fiunt necessario fieri. Quippe cum dicimus quoniam necesse est Deum hunc salvare, vim ipsam necessitudinem ad subiecti naturam reducimus, quod est Deus, ac si videlicet diceremus quod Deus ex ipsa sua natura ita id facere compellitur, ut nullo modo eius natura permittat ut id ita non faciat sicut facit. Non tamen necesse est hunc salvari per eum, cum nullatenus natura eius qui salvatur id exigat, ut ipse salvetur. Natura quippe eius mutabilis est et in nullo suo statu necessario fixa, quam omnino non esse possibile est. Natura vero divina sicut omnino incommutabilis est atque invariabilis, ita et in omni suo statu eo modo quo permanet incommutabiliter persistit, atque ex ipsa sua incomparabili bonitate ad omnia quae velle eum et facere oportet, necessario, ut ita dicam, invitatur ut et sic velit et perficiat. Necesse est itaque Deum id facere quod non est necesse ab eo fieri. »

relativement au concept de Dieu, il est impossible que Dieu puisse faire autre chose que ce qu'il fait – aucune indétermination « matérielle » n'est possible en Dieu. Il y a bien d'un côté le sujet de l'idéel – le *dictum* qui n'est pas une réalité du monde et tel que tout *dictum* est ou vrai ou faux mais jamais ni l'un ni l'autre ou et l'un et l'autre – et de l'autre le sujet de l'existant « intra-mondain » qui est en puissance des contraires et sujet au devenir [« mutabilis »]. Abélard clôt ainsi, sur cette formulation volontairement paradoxale, l'aporie de la Puissance : Dieu fait nécessairement ce qui n'est pas nécessairement fait par lui. Cette distinction - logiquement entre modale *de dicto* et modale *de re* - distingue la nature de Dieu qui est tel rien de meilleur ne peut être conçu (« incomparabilis bonitas », dit Abélard) et la nature des objets du monde qui sont tels qu'à l'infini meilleur est toujours concevable. Pour l'une, l'actuel épuise nécessairement le possible - tout est déterminé - et pour l'autre, ce ne peut jamais être le cas (à moins d'une régression infinie ou de la définition imprédicative d'un objet meilleur que tous les objets bons). C'est bien la distinction - problématique - entre deux sujets - le *dictum propositionis* qui est un objet idéel et non une réalité du monde et la *res quae evenit* - qui permet d'articuler sans contradiction l'aporie de la Puissance (« Dieu ne peut pas ne pas faire ce qui peut n'être pas fait par lui »). Pour notre connaissance, la différence entre le domaine de l'idéel (des *dicta* qui ne sont pas « du monde ») et le domaine du réel (des *res* qui adviennent dans le monde) n'est pas absolument réductible, même si cette différence reste qualitative et non *numero*. Abélard disait que l'opinion du Platon du Timée n'est pas nôtre mais que, cependant, cette opinion platonicienne peut être « adoucie par une certaine exposition »[1]. D'un côté, Platon pose que Dieu ne peut faire que le meilleur, mais, de l'autre, l'opinion d'Abélard est que nous ne pouvons pas concevoir que « l'un d'entre nous soit bon et parfait tel qu'il ne puisse plus croître en bonté, bien que Platon semble décliner une sentence à bien des égards contraire ». L'exposition qui distingue entre la possibilité *de re* rapportée à la nature de l'existant (créé, « intra-mondain ») et la possibilité *de dicto* rapportée à la nature de l'incréé, permet de « pacifier » [« leniemus »] le débat avec Platon

[1] Contrairement à J. Marenbon (« […] [Abelard] promises (vainly) to return to the point later», *The Philosophy of Peter Abelard,* 1997, p. 219, note 13), nous pensons qu'Abélard propose effectivement dans la *Theologia christiana* une conciliation articulée autour de la distinction entre inteprétations *de re* et de *dicto*. Il remplit sa promesse dans les dernières lignes de la *Theologia christiana* de revenir sur la question et d'« adoucir », d'apaiser la question par une certaine exposition : la distinction, faite dans les dernières lignes du traité, entre ce qui est possible à la nature de l'incréé - et qui s'établit seulement au niveau du *dictum* (ou de l'*eventus rei*) et ce qui est possible à la nature du créé – et qui s'établit au niveau de la *res quae evenit.*

en posant que relativement à la nature divine, il est vrai que Dieu ne peut faire mieux qu'il ne fait et que, cependant, relativement au sujet de la nature créée, il est toujours possible que ce qui est soit meilleur qu'il n'est. De même, ce que dit la proposition : « celui qui doit être sauvé n'est pas sauvé » est impossible, mais la proposition « celui qui doit être sauvé peut ne pas être sauvé » est vraie. L'impossibilité *de dicto* n'infère pas l'impossibilité *de re.* La distinction entre le possible *de dicto,* niveau où s'établit la vérité de la sentence platonicienne, et le possible *de re* permet de concilier les deux opinions, toutes deux vraies à condition que l'une soit rapportée au *dictum* et à la possibilité de l'incréé, et que l'autre soit rapportée à la *res quae evenit* et à la possibilité du créé. Abélard, à la différence de Boèce, ne cherche pas à résoudre l'aporie, mais à la formuler de manière non-contradictoire.

* *
*

. L'aporie de la bonté.

C'est ce qu'on va vérifier encore avec la dernière des apories théologiques, toutes déclinées par Abélard sur le modèle de l'aporie des futurs contingents (c'est-à-dire de l'aporie entre le déterminisme postulé par le concept de vérité logique et la contingence exigée par la liberté de choix de l'agent moral, entre l'*immutabilitas* du vrai et la *mutabilitas* nécessaire à la possibilité de tout choix réel) :

> Voilà, en effet, que de la puissance et de la sagesse de Dieu, nous en venons à sa bonté : il est clair, comme nous l'avons déjà dit, que toutes choses sont faites et disposées par Dieu de manière optimale telles qu'elles ne peuvent être meilleures, et, cependant beaucoup de choses se produisent fréquemment dont nous sommes profondément affligés […][1].

L'exemple « absolu » est la trahison de Judas : il livre à la mort le Christ, mais ce faisant il permet que soit ce par quoi les chrétiens sont sauvés et qui était voulu par Dieu :

> Malum itaque est scandalum, sed bonum esse scandalum. Sic et bonum est quodlibet malum esse,

[1] *Theologia scholarium,* III, 117, éd. C.J. Mews, p. 547[1557-1560] : « Ecce enim, ut ad bonitatem dei a potentia eius et sapientia transeamus, constat, ut prediximus, ita optime ab ipso fieri vel disponi omnia quo melius non possunt, et tamen multa frequenter eveniunt supra quibus graviter dolemus […]. »

> cum tamen nullum malum sit bonum. [« C'est pourquoi mauvais est le scandale, mais il est bon que le scandale soit. Ainsi, de même, il est bon que n'importe quel mal soit, alors que, cependant, aucun mal n'est bon»][1].

Cette aporie de la Bonté - aucun mal n'est bon, mais il est bon que le mal soit -, provient du même moule que les deux autres : d'un côté, tout est déterminé et, dans l'ordre du Bien, il n'y a rien qui n'ait une cause bonne pour être – c'est ce que requiert le déterminisme induit par une théodicée – ; mais de l'autre, le libre arbitre de l'agent moral, en l'occurrence la responsabilité qui lui revient en propre de faire lui-même son salut, implique qu'aucun mal ne soit un bien, et exige, donc, qu'il y ait un choix possible entre des *contraires* et qu'ainsi il y ait opposition entre le bien et le mal. Donc la responsabilité de l'agent moral exige qu'il y ait un *choix* entre les termes d'une alternative entre les opposés et qu'ainsi aucun mal ne soit un bien, mais le déterminisme, induit par la croyance en une destination éthique de l'ensemble de ce qui est, implique que rien ne puisse être qui n'ait une cause bonne. D'un côté nous avons le déterminisme d'un ordre providentiel de l'univers qui veut que nous croyons que rien ne peut exister qui n'ait pour être une « bonne » raison et de l'autre nous avons la *mutabilitas* entre les *contraires* exigée par l'idée d'agent moral. Le premier point exige qu'il soit bon que le mal soit (qu'il est bon que ce scandale - la trahison de Judas - soit) et le second exige qu'aucun mal ne soit bon (que Judas ait commis le mal - et non le bien - en faisant ce choix).

La référence d'Abélard est ici encore le Platon du Timée [28a] :

> Et cela votre grand philosophe, je m'en souviens, l'a montré dans son Timée, là où il établit que Dieu a tout disposé pour le meilleur : « Tout ce qui naît », dit-il, « naît par quelque cause nécessaire. En effet, rien ne se fait dont la naissance ne soit précédée d'une cause et d'une raison légitime. » Par quoi il est clairement montré que quelque soit ce que fait qui que ce soit, parce que cela arrive par une disposition optimale de la providence divine, de même que cela se produit, cela se produit de façon raisonnable et bonne, parce que cela a une cause raisonnable pour advenir, bien que, celui qui fait cela, n'agisse pas raisonnablement ou bien ne vise pas dans ce qu'il fait la cause que Dieu vise[2].

---

[1] *Collationes,* éd. R. Thomas, p. 168[3343-3345].

[2] *Collationes,* éd. R. Thomas, p. 166[3307-3317] : « Ut enim ille magnus Philsophus vester in *Thimeo* suo menimit, cum Deum optime cuncta facerre probaret : « Omne », inquit, « quod gignitur ex aliqua causa, gignitur necessaria. Nichil enim fit, cuius ortum non legitima causa

Le raisonnement est toujours le même :

> Car il ne serait pas bon que ces choses soient permises [par Dieu] à moins qu'il ne soit bon qu'elles soient faites, et ne serait pas parfaitement bon celui qui, alors qu'il le pourrait, n'empêcherait pas ce dont il n'est pas bon que cela se produise. Bien plus, il faudrait le mettre en accusation, lui qui consent à ce que se fasse ce qu'il n'est pas bon qu'il soit fait[1].

Donc, là encore, il est incompatible avec le concept même de Dieu (l'*ens perfectissimum,* l'être tel que meilleur ne peut être conçu) que ce dieu permette qu'existe moins que le meilleur, moins que ce qui *doit* exister.

> C'est pourquoi il est patent[2] que pour tout ce dont il arrive qu'il se produise ou pour tout ce dont il arrive qu'il ne se produise pas, il y a une cause raisonnable. Par conséquent, ou il est bon que telle chose se fasse ou il est bon que telle chose ne se fasse pas, même si celui qui la fait, ne fait pas bien, ou celui qui ne la fait pas, ne fait pas mal, c'est-à-dire n'omet pas de la faire par une mauvaise intention. De là, il est bon que les maux soient ou soient faits, bien que les maux ne soient jamais bons[3].

Même s'il était bon que Judas fasse ce qu'il a fait, il a mal agi et, donc, il a péché, puisqu'il n'a pas agi dans la même intention – dans la même raison – que celle que Dieu a eu en lui permettant de livrer le Christ à la mort. La valeur du choix de l'agent moral s'établit au niveau de l'intention et non de l'acte lui-même. Le concept de Dieu exige que celui-ci ne puisse permettre que ce dont il est bon qu'il soit : s'il permet que soit moins que le meilleur alors, il n'est pas « parfaitement bon » et, donc, n'est pas Dieu. De là, il est bon que le mal soit. Mais, d'un autre côté, si nous concluons de ce qu'il est bon que le mal soit que le mal est un bien, alors la valeur éthique du choix de l'agent moral perd toute consistance, puisque « bien » et « mal » se valent (« le mal est un

---

et ratio precedat. » A quo patenter ostenditur, quecumque a quocumque fiant, quia haec ex optima divine providentie dispensatione contingunt, rationabiliter ac bene sic ea provenire, sicut eveniunt, quia videlicet rationabilem, cur fiant, habent causam, quamvis is, qui ea facit, non rationabiliter aut bene ipsa faciat nec eam in his faciendis quam Deus causam attendat. »

[1] *Collationes,* éd. R. Thomas, p. $167^{3324\text{-}3327}$: « Non enim bonum esset ea permitti, nisi bonum esset ea fieri, nec perfecte bonus esset, qui, cum posset, non disturbaret id, quod fieri non bonum esset. Immo patenter arguendus in eo, quod non sit bonum fieri, consentiendo, ut fiat. »

[2] Dans l'hypothèse théologique retenue.

[3] *Collationes,* éd. R . Thomas, p. $167^{3328\text{-}3334}$: « Patet itaque quidquid contingit fieri vel contingit non fieri, cur fiat vel non fiat, rationabilem habere causam. Ideoque bonum est illud fieri, vel bonum est non fieri, etiam si ab eo, a quo bene non fit, fiat, vel ab eo, quo non fit, male non fiat, hoc est mala intentione dimittatur fieri. Unde etiam ipsa mala esse vel fieri bonum est, quamvis ipsa mala nequaquam sint bona. »

bien ») et ne sont plus des contraires. De là, le déterminisme moral – l'idée d'une destination éthiquement bonne de tout l'existant – implique que la proposition « malum esse bonum est »[1] soit vraie et la valeur éthique du choix de l'agent moral implique que soit toujours faux « malum est bonum »[2]. Il faut donc que la vérité de la première proposition n'implique pas la vérité de la seconde. Il faut que « malum esse bonum est » n'exige pas « malum bene est », soit « malum est bonum ». Et c'est, on l'a compris, ce que permet la distinction entre modale *de dicto* et modale *de re :*

> Et, parfois, ce n'est pas aux choses mêmes, mais à ce qu'on dit d'elles, c'est-à-dire aux *dicta propositionum,* que nous appliquons le vocable « bon », en sorte que nous disions qu'il est bon que le mal soit, bien que nous ne concédions nullement que le mal soit un bien. Assurément c'est une chose de dire : « Le mal est bon », ce qui est absolument faux, et c'en est une autre de dire : « il est bon que le mal soit », ce qui ne doit nullement être nié[3].

Dans un cas le prédicat « être bon » est attribué à la *res*, dans l'autre, il est appliqué au *dictum,* c'est-à-dire à ce que dit la proposition : « le mal existe ». Dans un cas ce qui est qualifié de bon c'est la *res quae est malum*, et quelle que soit la quantification choisie : « [hoc, aliquid, omne] malum est bonum », cette proposition est toujours fausse ; dans l'autre le sujet n'est pas extensionnel – il n'est pas cet objet, quelque objet ou tout objet dont « être un mal » est vrai – mais un sujet purement intensionnel : ce que dit la proposition « le mal existe ».

> Voilà donc que tu as entendu par quelle évidente raison est montré qu'il est bon aussi que le mal soit, bien qu'il ne soit jamais vrai que le mal soit un bien. Le fait est qu'une chose est de dire qu'il est bon que le mal soit et une autre est de dire que le mal est bon. En effet, ici c'est à la chose mauvaise qu'on applique le terme « bon » et là au fait que la chose mauvaise soit, c'est-à-dire qu'ici on l'applique à la chose et là à l'événement[4].

---

[1] « Il est bon que le mal soit. »

[2] « Le mal est bon. »

[3] *Collationes,* éd. R. Thomas, p. 160[3146-3152] : « Nec solum ad res ipsas, verum etiam ad ea, que de rebus dicuntur, hoc est ad ipsa propositionum dicta sic nonnumquam boni vocabulum adplicamus, ut etiam dicamus, quia bonum est malum esse, quamvis minime concedamus bonum malum esse. Aliud quippe est dicere : malum est bonum, quod omnino falsum est, aliud dicere : malum esse bonum est, quod minime negandum est. »

[4] *Collationes,* éd. R. Thomas, p. 169[3381-3385] : « Ecce audisti aperta ratione monstrari, quia bonum est et malum esse, quamvis nequaquam verum sit bonum malum esse. Aliud quippe est dicere, malum esse est bonum, aliud dicere, malum esse bonum. Ibi enim ad rem malam, hic ad rem malalm esse applicatur « bonum », hoc est ibi ad rem, hic ad eventus rei. »

Le sujet de la théodicée – pour tout ce qui est il est juste et bon qu'il soit – est le *dictum propositionis* « malum esse » et, problématiquement, ce sujet n'est pas interprétable extensionnellement, *de re* donc, puisqu'aucune chose mauvaise n'est une chose bonne. L'ordre de la théodicée ne peut se situer qu'au niveau intensionnel et idéel des *dicta* - c'est-à-dire au niveau « platonicien » de l'intelligible - et non au niveau extensionnel des *res* bonnes ou mauvaises – c'est-à-dire au niveau de la *mutabilitas rerum.* Cet ordre se situe au niveau de l'idéel (du *dictum* qui n'est pas une chose du monde) et non au niveau du réel (des *res*). Ces deux sujets sont, problématiquement, qualitativement, distincts : si nous les identifions *numero* alors nous ruinons la valeur éthique du choix de l'agent moral, « malum est bonum » devenant vrai ; et si nous les opposons *numero,* alors nous privons de toute réalité l'Idée d'une destination éthique de tout l'existant, c'est-à-dire l'idée d'une compatibilité entre le monde et une finalité éthique. Or, cette dernière idée est l'idée centrale du *De consolatione Philosophiae,* celle dont la démonstration est l'objet final de Boèce dans les derniers mots du texte :

> Aversamini igitur vitia, colite virtutes, ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite. Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitatis indicta probitatis, cum ante oculos agitis judicis cuncta cernentis. [Ainsi, détournons-nous des vices, cultivons les vertus, élevons notre esprit vers des espérances droites, offrons d'humbles prières au plus haut. Grande est la nécessité qui vous enjoint – si vous ne voulez pas vous dissimuler la vérité – de vivre selon le bien, quand vous agissez sous les yeux d'un juge qui voit tout][1].

Boèce croit démontrer qu'aucune intention bonne n'est accomplie en vain et que tout l'ordre de l'univers est ordonné à une finalité éthiquement bonne : identiques sont le sujet contingent de la *ratio humana* et le sujet nécessaire de l'*intelligentia divina.* Mais, on l'a vu, cette identité repose sur le postulat que tout ce qui est au moment où il est est nécessairement ce qu'il est et qu'ainsi ce qui est un futur contingent au regard « successif » de la raison « humaine » de l'agent moral est aussi un présent nécessaire au regard « simultané » et éternel d'une intelligence divine. La prémisse de ce raisonnement - « quando accidit Socratem sedere, eo tempore quo accidit, ei non accidisse non potest » - est, pour Abélard, une proposition fausse. De là, y compris au présent, ce qui est peut ne pas être. Le sujet de l'Intelligence divine – d'un ordre

[1] Dernières lignes du *De consolatione Philosophiae* (éd. Stewart/Rand, p. $434^{172\text{-}176}$).

nécessaire et providentiel – n'est ni présent, ni passé, ni futur : il est *tenseless* – c'est le sujet du vrai tel que bien qu'au moment ou ceci arrive, ceci puisse ne pas arriver, ce que dit la proposition « ceci arrive et n'arrive pas » est impossible. Problématiquement les sujets de la *ratio* de l'agent moral et de *l'Intelligentia divina* sont distincts et non « idem »: nous ne pouvons pas établir leur identité, même si nous croyons qu'ils ne sont pas opposés. Il est difficile de conserver sa valeur à l'éthique si nous admettons que « le mal est un bien » est une proposition possiblement vraie ; mais il est difficile aussi de lui conserver une valeur si nous admettons que l'ordre du monde est absolument indifférent à la qualité éthique de ce que nous réalisons et qu'ainsi la réalisation d'un intention éthiquement bonne ou d'une intention éthiquement mauvaise est absolument indifférente à l'ordre du monde. Penser que l'ordre du monde n'est pas indifférent au bien et au mal, c'est, finalement, croire en sa destination éthique. L'aporie n'est pas nécessairement théologique (même si Abélard identifie *ethica* et *divinitas*) : elle est d'abord constitutive de l'éthique telle que, sans doute, celle-ci exige qu'aucun mal ne soit un bien mais telle qu'elle demande aussi que nous croyons que le monde (et non seulement nos intentions) ne soit pas indifférent au bien ou au mal qui se fait. L'éthique demande aussi qu'on postule que le « monde », et non seulement nos intentions, n'est pas indifférent au bien et au mal, ce qui revient finalement à postuler sa destination éthiquement bonne. Ce que dit finalement Abélard c'est que ce postulat ne peut s'établir qu'au niveau intensionnel et idéel du *dictum.* Nous ne pouvons pas établir au niveau des *res quae eveniunt* que celles-ci soient exigées par un ordre nécessaire et final, même si, lorsque nous agissons à titre d'agent moral, nous sommes implicitement portés à supposer qu'au-delà de nos intentions l'ordre du monde n'est pas indifférent au bien et au mal. Nous ne pouvons pas établir au niveau de la *res quae evenit* que tout chose qui advient a une « bonne » raison pour advenir, même si nous sommes portés à croire, lorsque nous faisons effort pour réaliser une intention bonne et écarter une intention mauvaise, que l'univers n'est pas indifférent à une destination éthiquement bonne. L'éthique demande que nous ne croyons pas que les deux sujets soient incompatibles et opposés mais la démonstration de leur compatibilité (de leur identité) est impossible.

La proposition qui dit qu' « il est bon que le mal soit », c'est-à-dire qui dit qu'il n'y a rien qui existe qui ne s'ordonne à une finalité éthiquement bonne est ce qu'Abélard appelle une *vraie* modale *de sensu.* Le commentaire sur le *Peri ermeneias* de la LI

nous apprend qu'il y a deux types de modales *de sensu* : des modales qui sont seulement syntaxiquement *de sensu* et des modales qui sont et syntaxiquement et sémantiquement *de sensu.* L'exemple de modale *syntaxiquement* mais non *sémantiquement de sensu* est emprunté à Priscien : « Bonum est (prédicat) legere (sujet) » : Priscien dit : « Lorsque je dis « il est bon qu'on lise », la signification n'est rien d'autre que « la lecture est une bonne chose » ». La proposition est seulement *de sensu* au niveau de la syntaxe :

> En disant cela, Priscien montre clairement que « lire » a la valeur d'un nom et rend ainsi une énonciation personnelle, ce qui se produit nécessairement lorsque le mode infinitif ou l'action sont reçus à titre de nom [substantif] ; par contre, si l'action est ainsi conjointe : « Que Socrate lise [sujet] est bon [prédicat] », elle prend avant tout un sens impersonnel parce que le prédicat qui est « bon » n'est pas lié personnellement par le verbe « est » au sujet qui est : « Que Socrate lise », puisque la chose du terme prédicat n'est pas proposée être la chose du terme sujet, comme ce n'est pas le cas non plus quant on dit « il est vrai » ou « faux » ou « possible que Socrate lise » ou « ne lise pas ». […] là où des noms impersonnels sont prédiqués impersonnellement, aucune conversion, comme il été dit, ne se fait et ces noms[1] (puisqu'ils ne contiennent rien personnellement) ne peuvent être dits des universaux, et ne peuvent pas être proférés universellement ou particulièrement, mais doivent toujours être construit après un mode infinitif[2].

Dans les deux propositions « legere bonum est » (« Il est bon de lire » ou « il est bon qu'on lise ») et « Socratem legere bonum est » (« il est bon que Socrate lise »), la construction syntaxique consiste à prédiquer « bon » d'un *dictum.* Le *dictum* - « legere » ou « Socratem legere » - est une entité intensionnelle qui n'est aucune *res.* L'énonciation est donc impersonnelle puisque le sujet n'est pas

[1] « Bon », « possible », « vrai », « faux ».

[2] *Super Peri ermeneias,* § 28-30, éd. Minio-Paluello, p. 18^{18} – p. 19^{21} : « Ex quo aperte Priscianus ostendit 'legere' in vim nominis transire, et sic personalem enuntiationem reddere, sicut si ponatur 'lectio', quod quidem necesse est fieri cum infinitivus modus sive actio ponitur loco nominis acceptum ; si vero actio iungatur sic 'bonum est Socratem legere' ad impersonalem sensum maxime vergit quia predicatum (quod est 'bonum') subiecto (quod est 'legere Socratem') per 'est' verbum personaliter non copulatur ; cum scilicet subiecti termini res predicati esse non proponatur, sicut neque cum dicitur 'verum est' vel 'falsum' vel 'possibile Socratem legere' vel 'non legere'. […] ubi imersonalia nomina predicantur impersonaliter, nulla (ut dictum est) conversio fit, nec ipsa (cum aliquid personaliter non contineant), universalia proprie dici possunt, nec universaliter nec particulariter proferri possunt, sed semper ad infinitivum modum construuntur. »

extensionnel (« personnel »). Et comme la quantité de la proposition est fixée par la quantité du sujet,

> […] lorsque [les propositions] sont exposées au sujet du sens d'une proposition, elles ne sont pas proprement modales[1] et ne sont ni universelles, ni particulières, ni indéfinies, ni singulières et elles ne retiennent pas la conversion des [catégoriques] simples[2] : alors, en effet, c'est comme si tout le sens de la proposition était sujet, et le mode simplement prédicat [3].

Ici, donc, le prédicat est un mode (« bonum ») et le sujet est tout le sens de la proposition « que Socrate lise ». Ce que veut dire Abélard c'est qu'un grand nombre de modales syntaxiquement *de sensu* (c'est-à-dire où le lieu syntaxique du sujet est tenu par le sens d'une proposition) ne sont pas sémantiquement *de sensu.* Syntaxiquement « il est nécessaire que Socrate soit assis » est une énonciation impersonnelle (le sujet n'est pas extensionnel, mais est le sens de la proposition : « Socrate est assis ») mais Abélard soutient que sémantiquement cette proposition ne signifie rien d'autre que la proposition *de re* (personnelle, donc) : « Socrates necessario stat » ; leur valeur de vérité (le Faux) est la même. C'est la même chose, s'agissant de la modalité du bien, avec « legere bonum est » et «lectio est bona » (où le sujet est quantifiable). Par contre certaines modales syntaxiquement *de sensu* sont aussi *sémantiquement de sensu :* « Il est bon que Socrate lise » ou « il arrive que Socrate lise » ne sont pas convertibles, sans modification du sens de la proposition, en une énonciation personnelle. Il n'y a pas moyen d'exprimer le sujet de cette proposition « personaliter » : ce qui est bon, ce n'est pas la lecture de Socrate en tant que telle mais qu'il en aille comme le dit la proposition « Socrate lit » : c'est l'*eventus rei* qui est bon, et non la *res quae evenit* elle-même. La lecture que fait Socrate maintenant n'est pas bonne en elle-même – ce n'est pas ce qu'on dit : on dit que c'est le fait que cette lecture advienne - c'est-à-dire qu'il en aille *in re* comme le dit « Socrate lit » - qui est bon. Ici, le sujet est sémantiquement et non seulement syntaxiquement impersonnel. Que le fait qu'il en aille *in re* comme

---

[1] La modalité modifie la prédication, ce qui n'est pas le cas ici puisque le mode n'est pas adverbial (« Socrates necessario [possibiliter, impossibiliter] stat ») mais lui-même prédicat (« Socratem stare [sujet] necesse [possibile, impossibile] est [prédicat] »).

[2] Au sens où l'énoncé impersonnel (en latin) : « penitet Socratem » est convertible en l'énoncé personnel « Socrates est penitens. »

[3] *Super Peri ermeneias,* § 20, éd. Minio-Paluello, p. 14^{14-18} : « At vero, cum de sensu propositionis exponunutur, proprie modales non sunt, nec universales vel particulares vel indefinite vel singulares, nec ideo simplicium conversiones retinent ; tunc enim quasi totius propositionus sensu subiectus est, et modus simpliciter praedicatus. »

le dit la proposition « Socrate lit » soit bon, n'implique pas que la lecture de Socrate soit en soi une bonne chose: le sujet du bien n'est pas la *res quae evenit* mais « tout le sens de la proposition : « Socrate lit » ». Cette proposition est, donc, irréductiblement impersonnelle. Et c'est cette dictinction qu'Abélard applique dans les *Collationes* en remplaçant « Socratem legere » par « malum esse » à titre de sujet de « est bonum ». Ce que dit « il est bon que le mal soit », c'est qu'il est bon qu'il en aille dans la réalité comme le dit la proposition « le mal existe » : le sujet est le sens de cette proposition - le dictum « malum esse » - et il est impersonnel (intensionnel et non extensionnel) ; donc, dire cela n'implique pas l'énonciation personnelle « [hoc, aliquid, omne] malum est bonum ». Ce que dit la proposition c'est que le fait que le mal existe est un bien[1] et non que ce mal, quelque mal ou tout mal soient en soi un bien. Le fait que Judas trahisse le Christ – ce scandale-là – il était bon (sous la détermination d'une théodicée : d'un ordre providentiel) qu'il advienne, mais la trahison du Christ n'est pas elle-même une chose bonne, et Judas n'en est pas moins pour cela « damnandus » (puisque son intention n'était pas bonne, mais mauvaise). L'affirmation centrale de la théodicée - il n'y a rien qui puisse exister sans une raison bonne et juste pour cela, ce qui contraint à soutenir qu'il est bon que le mal soit - n'implique pas qu'on affirme qu'aucun mal soit un bien. Problématiquement, le sujet n'est pas le même : le sujet de la théodicée est le sujet intensionnel, idéel (*tenseless*) de la proposition « malum esse bonum est » - c'est un *dictum,* qui sans être *nihil* « *non est res aliqua »* - ; de là, nous ne sommes pas forcés de conclure de ce que la proposition impersonnelle et *de sensu* « malum est bonum est » soit vraie, que la proposition personnelle et *de re :* « malum est bonum » le soit aussi. Donc, d'un côté, Dieu ne peut permettre que le meilleur et, de l'autre, aucun mal n'est un bien. Mais, bien sûr, la distinction est qualitative (aporétique) : si le *dictum* est réductible à la *res,* alors il y a un mal qui est un bien, et si le *dictum* est opposé à la *res* (« est nihil »), alors la théodicée, l'idée d'une destination éthiquement bonne de l'existant, n'est que *sonus aeris*. Abélard ne cherche pas à résoudre l'aporie : elle est objective et constitutive du sujet de l'éthique. Il s'agit de montrer qu'elle ne conduit pas à la contradiction, c'est-à-dire que les propositions « il est bon que le mal soit » et « aucun mal n'est un bien » *peuvent* être vraies ensemble. La seule solution pour cela c'est de montrer que ces deux propositions ne parlent pas de la même « chose », c'est-à-dire

[1] Sous la détermination d'une théodicée, tout ce qui est doit être et l'actuel est le seul possible.

que le sujet n'est pas le même : l'un est intensionnel (« sensus propositionis ») et impersonnel, c'est-à-dire réductible à aucun temps et à aucun nombre – il est le sujet du postulat d'un ordre, gouvernant le réel, intelligible (ici dans le domaine éthique) et « *immutabilis »* (non-contingent) ; l'autre est extensionnel, et toujours susceptible de *mutabilitas* entre les contraires (dans l'ordre de l'éthique : entre le consentement à une intention bonne et le consentement à une intention mauvaise) tel qu'aucun n'est l'autre (tel qu'aucun mal n'est un bien). Et, pour notre connaissance, nous ne pouvons affirmer ni que ces sujets soient identiques ni qu'ils soient opposés : il y a une tension entre l'idéel (ici l'Idée du meilleur) et le réel (ici le fait que nous ne puissions pas concevoir une chose bonne meilleure que toutes les choses bonnes), entre le niveau du *dictum* qui, sans être « aliquid », n'est pas « nihil » et le niveau des *res,* une tension, donc, qui n'est pas absolument réductible. Relativement au postulat d'une théodicée, tout ce qui est doit être et l'actuel est le seul possible (puisque dans l'hypothèse retenue Dieu ne peut faire moins en acte, donc, que le meilleur possible) : est-ce à dire que le mal qui est actuel est un bien et qu'ainsi quelle que soit l'action que nous réalisons, celle-ci est toujours bonne ? *Absit* ! Le sujet de la théodicée est un *dictum* – c'est-à-dire une entité intensionnelle et idéelle : le résultat d'une idéalisation – et non la *res* bonne ou mauvaise. Et, pour notre connaissance nous ne pouvons pas convertir *de re* ce sujet *de dicto,* même si nous croyons que les deux interprétations ne sont pas incompatibles.

> Quand nous appliquons le terme « bon » à l'advenue des choses, c'est-à-dire *à ce qui est dit par les propositions* qui proposent que ces choses adviennent, par exemple, lorsque nous disons qu'il est bon que ceci soit ou ne soit pas, c'est comme si nous disions que ceci est nécessaire à l'accomplissement de quelque disposition très bonne de Dieu, même si cette disposition nous est entièrement cachée. En effet, il n'est pas bon que quelqu'un agisse bien si ce faire n'est pas conforme à quelque ordonnancement divin, mais plutôt lui fait obstacle, parce que ne peut pas être bien fait ce qui n'a pas pour être fait de cause raisonnable. Et n'a pas de cause raisonnable pour être fait, ce qui empêcherait nécessairement, s'il arrivait, quelque chose de disposé par Dieu. C'est pourquoi, souvent, nous nous disons déçus[1], parce qu'il est bon que nous fassions ceci ou cela qui est estimé par tous devoir être fait. Mais, lorsque cela est en désaccord

[1] et affligés, ajoute la *Theologia scholarium.*

avec l'ordonnancement divin, nous mentons par erreur,
mais *nous ne sommes pas coupables de ce mensonge,*
car nous pensons ce que nous disons[1].

Certaines choses que *tout* homme croit bonnes (en intention), ne doivent pas advenir : certaines actions qui sont universellement tenues pour bonnes et dignes d'être accomplies *ne doivent pas* être faites. Donc, en disant qu'il est bon que cette chose soit, nous nous trompons et commettons une erreur, mais nous ne sommes pas coupables de cette erreur, parce que nous ne commettons pas cette erreur intentionnellement, en consentant à un mensonge (en ne disant pas ce que nous pensons). Nous ne péchons pas toutes les fois que nous consentons à ce qui ne doit pas être fait. L'erreur qu'accompagne une ignorance invincible ne peut être imputée à tort à son auteur, souligne Abélard dans l'*Ethica*. Nous comprenons : si nous pouvions interpréter *de re* le sujet d'une théodicée, et déterminer extensionnellement pour chaque chose celle qui doit être et celle qui ne doit pas être, nous serions *toujours* coupables lorsque nous consentons à faire ce qui ne doit pas être fait. Mais, pour notre connaissance, nous ne sommes pas capables de convertir l'Idée d'une théodicée – d'un ordre raisonnable et éthiquement sensé du monde – en une détermination extensionnelle et infaillible de cela qui doit être et de cela qui ne doit pas être. Il y a une distance irréductible entre l'Idée d'un ordre providentiel et optimal du monde et la détermination concrète et singulière de cet ordre pour notre connaissance. C'est pourquoi, il n'est pas vrai qu'à chaque fois que nous nous trompons – en consentant à faire ce qui ne doit pas être fait – nous soyons coupables de cette erreur. Nous ne pouvons être coupables que lorsque nous consentons à faire, non pas seulement ce que nous savons ne pas devoir être fait, mais aussi ce que nous *pouvons* savoir ne pas devoir être fait. L'ignorance doit être « invincible ». Lorsque ce savoir est impossible, nous nous trompons et, cependant, nous ne pouvons être tenus pour coupables de cette erreur. Nous mentons lorsque nous disons vrai ce qui est faux, mais nous ne sommes coupables de ce mensonge que lorsque nous disons vrai ce dont il est en notre

[1] *Collationes,* éd. R. Thomas, p. $170^{3401\text{-}3415}$: « Cum vero ad eventus rerum, hoc est ad ea, que a propositionibus dicuntur et per eas evenire proponuntur, boni vocabulum applicamus, ut videlicet hoc esse vel non esse bonum dicamus, tale est, ac si diceretur ad aliquam Dei optimam dispositionem complendam illud necessarium esse, et si nos omnino illa lateat dispositio. Non enim aliquem etiam bene facerre bonum est, si hoc eum facere alicui divini ordinationi non competit, sed potius obsistit, quia nec bene fieri potest, quod rationabilem, cur fiat, causam non habet. Tunc autem rationabilem non habet causam, cur fiat, si quid a Deo dispositum prepediri necesse esst, si illud contingeret. Sepe itaque decepti dicimus, quia bonum est nos hoc vel illud facere, quod faciendum esse ab omnibus censetur. Sed cum a divina dissentiat ordinatione, per errorem mentimur, sed mendacci rei non sumus ita opinantes, ut dicimus. »

pouvoir de déterminer la fausseté. Pour qu'il y ait faute, il faut qu'il y ait « consensus », consentement à ce qui est reconnu comme ne devant pas être. Mais poser qu'un homme qui se trompe, en consentant à faire ce qui ne doit pas être fait, est coupable dans tous les cas possibles où une telle erreur est commise, c'est évidemment supposer que cet homme puisse disposer du même type de savoir que celui que Dieu, par hypothèse, a. En effet, un homme n'est coupable d'une erreur que si cet homme pouvait reconnaître cette erreur. Poser que c'est toujours le cas, c'est poser que le savoir dont nous pouvons disposer est absolument sans limites : que nous pouvons lire à livre ouvert l'enchaînement total des causes « bonnes et légitimes » que postule l'Idée d'une destination éthique de tout l'existant. De là, même si, du point de vue d'une intelligence infinie, il est bon que cette chose mauvaise advienne et qu'ainsi en refusant que cette chose soit, bien qu'elle soit mauvaise, nous ne consentons pas à ce qui *doit* être, il reste que, ce faisant, nous ne sommes pas coupables de cette erreur. L'idée que Dieu ne peut faire moins que le meilleur postule que tout ce qui est *doit* être et que l'actuel est le *seul* possible; mais nous ne pouvons jamais être assurés que ce que nous concevons comme étant le meilleur est effectivement tel, parce que nous ne pouvons pas concevoir une *chose* - une *res* - bonne qui soit meilleure que toutes les choses bonnes et qu'ainsi une chose meilleure est toujours concevable. Nous ne pouvons donc pas concevoir absolument en termes de *res* - sans une régression infinie ou sans une auto-référence - l'ordre du monde tel que meilleur ne peut être conçu postulé par l'idée d'une théodicée. C'est impossible. Le sujet *de sensu* de la théodicée ne peut être converti en sujet *de re.* De là, lorsque nous consentons à ce qui est cru universellement, par tout homme, devoir être fait, il est toujours possible que nous nous trompions et cela sans qu'il y ait eu nécessairement de notre part consentement à ce que nous pouvions reconnaître comme ne devant pas être fait. Cette distorsion toujours possible entre ce que nous pouvons, de tous nos moyens, concevoir comme le meilleur et ce qui l'est souligne un conception de l'histoire profondément marquée par l'idée de finitude et, finalement, assez peu « consolatrice »[1]. Le paradoxe sur lequel s'achève la *Theologia scholarium,* la dernière des trois théologies d'Abélard, se reproduit ainsi toujours jusqu'au centre même de la théologie professée. En effet, celle-ci proclame que « le Christ par sa mort nous a sauvé » :

[1] Et comme telle assez éloignée de la conception « triomphale » et « consolatrice » qui ressort du livre V du *De consolatione Philosophiae.*

> Comment la mort du Christ fut-elle souhaitable pour nous et sa passion désirable s'il n'a pas été possible, alors qu'un innocent était tué par des impies, que ces choses soient commises sans péché[1], à moins donc qu'il n'ait été bon que quelqu'un de si innocent soit tué par des impies[2] ? Enfin comment a-t-il voulu ce qui est écrit : « Il est offert parce que lui-même l'a voulu » [Isaïe, 53, 7] et « Personne ne m'a enlevée mon âme, mais je la donne de moi-même » [St Jean, X, 18], à moins qu'il n'ait été bon que cela soit fait contre lui. Il est clair, cependant, que cela ne pouvait être perpétré contre lui sans péché, de sorte qu'il était, donc, *bon qu'un péché soit commis contre lui*, bien que *le péché lui-même ne puisse en aucun cas être bon*[3 & 4].

Donc, les Ecritures[5] requièrent que soient vraies ensemble et « malum esse bonum est » et « nullum malum est bonum ». Et c'est ce que la distinction entre *res quae evenit* et *dictum propositionis* permet d'obtenir, et cela sans qu'une contradiction en résulte nécessairement. Nous pouvons maintenant conclure.

* *
*

[1] Même si, comme le souligne Abélard, dans l'*Ethica,* les Juifs ne sont pas coupables de deïcide (« quamvis eos [crucifigentes Christum] ignorantia excusat a culpa », *Scito te ipsum,* éd. D.E. Luscombe, p. 62^{6-7}), puisque, la révélation n'étant pas parvenu jusqu'à eux, ils ne pouvaient pas savoir qui était le Christ. Abélard va même jusqu'à conclure.que « ceux qui persécutèrent le Christ ou les siens, eux qu'ils croyaient devoir être persécutés, péchèrent par œuvre, alors que, cependant, ils auraient bien plus gravement péché par faute, s'ils les avaient épargnés *contre leur conscience*. » [« Sic et illos qui persequebantur Christum vel suos quos persequendos credebant per operationem pecasse dicimus, qui tamen gravius per culpam peccassent si contra conscientiam eis parcerent. », *Scito te ipsum,* éd. D. E. Luscombe, p. 66^{31-34}]. Le deïcide est un péché par ignorance, lequel n'entraîne aucune faute : le seul véritable péché est le péché qui consiste dans le libre consentement à ce qui est discernable comme ne devant pas être fait. Ce n'est pas le cas du péché commis par les persécuteurs du Christ, puisque la prédication n'était pas parvenu jusqu'à eux. Cette affirmation, qui coupe à la racine l'antisémitisme théologique, a été condamnée au concile de Sens.

[2] Et qu'ainsi il est bon que le mal soit.

[3] La *Theologia scholarium* s'achève sur ces lignes.

[4] *Theologia scholarium,* III, 120, éd. C.J. Mews, p. $549^{1623-1632}$: « Quomodo autem mors Christi nobis optanda fuit vel passio eius desideranda, si ea sine peccato committi non potuit cum innocens interficeretur ab impiis, nisi etaim bonum fuerit tam innocentem ab impiis occidi ? Denique quomodo id etiam ipse voluerit sicut scriptum est : « Oblatus est quia ipse voluit » et « Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam », nisi et hoc in eum fieri bonum esset ? Quod tamen nequaquam sine peccato perpetrari constat, ut sic quoque in eum peccari bonum esset, quamvis ipsum peccatum nullatenus esse bonum potest. »

[5] On sait qu'Abélard dans le *Sic et Non* a théorisé le caractère aporétique de la tradition interprétative des Ecritures. De même dans le *commentaire sur l'Epitre aux Romains,* Abélard dégage à plusieurs reprises du texte de Paul telle ou telle aporie dont il renvoie la résolution à ses œuvres théologiques.

. Conclusion : la réfutation de la théorie du sujet unique et la théologie d'Abélard.

Sous l'espèce des trois personnes trinitaires, la Puissance, la Sagesse et la Bonté, sont engendrées trois apories :

. L'aporie de la puissance : Dieu ne *peut* faire que ce qu'il fait et, cependant, ce qui est fait par Dieu peut n'être pas fait par lui.

. L'aporie de la sagesse : il est impossible que ce que dit la proposition : « Une chose advient autrement que Dieu n'a prévu (ne *sait*) qu'elle adviendra» soit vrai, et, cependant, il est possible à toute chose qui advient de ne pas advenir comme Dieu a prévu (sait) qu'elle adviendra.

. L'aporie de la bonté : « Il est *bon* que le mal soit » est une proposition vraie, et, cependant, il est faux que quelque mal puisse être un bien.

Ces trois apories confrontent deux ordres différents : la nature ou l'ordre *immutabilis* de l'incréé et la nature ou l'ordre *mutabilis* du créé. Du point de vue du premier ordre, c'est-à-dire du point de vue de la *natura* de celui qui est tel que meilleur ne peut être conçu, l'actuel épuise le possible et, donc, le contraire de l'actuel est non pas possible mais impossible. De ce principe du Meilleur, il résulte donc 1°) que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait en acte, 2°) qu'il est nécessaire qu'une chose advienne alors que Dieu a prévu qu'elle adviendrait (Dieu ne peut se tromper) et, enfin, 3°) que tout ce qui est (en acte) doit être (puisque Dieu permet qu'il soit et que Dieu ne peut permettre moins que le meilleur). C'est le principe du Meilleur – le concept de Dieu[1] – qui engendre la première partie de chaque aporie : Dieu est l'*ens perfectissimum,* et, donc, en lui, l'acte épuise le possible et, ainsi, il est nécessairement – *immutabiliter* – tout ce qu'il est (puissant, sage et bon). Mais du point de vue du second ordre, - c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas le Meilleur -, 1°) il est toujours possible à cela qui est de ne pas être ou d'être autrement qu'il n'est ; 2°) il est toujours possible qu'une chose advienne autrement qu'elle n'advient (ou que Dieu a prévu qu'elle adviendrait) ; et enfin, 3°) il est faux que toute chose qui est soit bonne. La *mutabilitas,* pour ce qui, étant en deçà du meilleur, n'épuise pas le possible, est toujours ouverte.

Pour saisir la structure commune à ces trois apories, il faut être attentif à ces textes où Abélard pose, à côté du concept du Meilleur, qu'il nous est impossible de concevoir un homme bon meilleur que tous. Dire que Dieu est le Meilleur, c'est dire « qu'il transcende tous les hommes » tel qu'il nous est impossible de concevoir un homme bon qui soit tel qu'il ne puisse croître en bonté ou tel qu'il

[1] On sait qu'Abélard identifie *ethica* et *divinitas :* Dieu est le Bien suprême.

soit impossible qu'existe un homme meilleur que lui. Il y a une différence conceptuelle (de nature, dit Abélard) entre l'Idée de Dieu – l'Idée du meilleur – et les *res* dont le concept *« être bon »* est vrai. Il est impossible de concevoir une chose bonne telle que meilleure qu'elle ne soit pas concevable : ce serait dire que cette chose bonne l'emporte sur toutes les choses bonnes : « ce qui est absolument faux puisqu'elle n'est qu'une parmi elles ». Le Meilleur ne peut pas, sans régression infinie ou sans une définition imprédicative, appartenir à la série des *res* qui tendent vers cette limite : le Meilleur. Mais c'est seulement du meilleur que l'on peut dire qu'étant tel que meilleur est impossible, il épuise en acte ce qui lui est possible, ce qui revient très exactement à dire qu'il est nécessairement ce qu'il est (puisque tout le possible étant, pour lui, épuisé en acte, le contraire de l'actuel est non pas possible, mais impossible) : il est, donc, *immutabilis* (il est tel qu'il ne peut pas ne pas être ce qu'il est). Mais cela ne peut être dit d'aucune des *res* qui tendent vers cette limite : d'aucune il n'est impossible d'affirmer qu'elle ne peut être meilleure ; donc, elle peut toujours être meilleure qu'elle n'est et ainsi être autre qu'elle n'est : elle est, définitionnellement, *mutabilis* (elle est telle qu'elle peut toujours ne pas être ce qu'elle est). Donc ce qui est possible à l'un (au Meilleur) - être nécessairement ce qu'il est (faire nécessairement ce qu'il fait ; savoir sans aucune ignorance ou erreur possible ce qu'il sait; ne permettre que ce qui doit être) - n'est pas possible à l'autre (qui peut ne pas faire ce qu'il fait ; qui peut ignorer et se tromper ; qui peut ne pas faire ce qui doit être fait). L'idée centrale est que l'Idée du meilleur n'est pas – si tant est qu'elle soit plus qu'une simple idée – une *res* susceptible d'appartenir à la série des *res* qui tendent vers cette Idée. Si cette Idée est un objet, cet objet *transcende* toutes les *res* qui tendent vers cette Idée : *ce n'est pas un objet du monde*. Il y a une différence de nature - une différence conceptuelle, de statut - entre cet objet (l'incréé) et tous les objets du monde (le créé) ; et cette différence n'est pas, toujours conceptuellement, absolument réductible, sans l'exhaustion d'une régression absolument infinie ou l'imprédicativité d'un objet bon défini comme meilleur que tous les objets bons.

Maintenant, la méthode utilisée pour éviter que ces trois apories engendrent autant de contradictions consiste à reprendre la distinction faite par Abélard pour concilier tout le concept, dichotomique et déterministe, de vérité logique (tel que toute proposition est ou vraie ou fausse, c'est-à-dire qu'aucune n'est ou et vraie et fausse ou ni vraie ni fausse) et le principe de la contingence de certains futurs : distinguer entre le sujet *de dicto* du

vrai et le sujet *de re* du contingent. On a vu que le traitement proposé par Abélard pour chacune des trois apories théologiques était strictement identique : montrer à chaque fois que les deux propositions affrontées ne sont pas contradictoires parce que leur sujet n'est pas le même. Pour toutes les propositions qui renvoient à la *natura divinitatis,* le sujet est un *dictum* lequel est une entité purement intensionnelle (et donc idéelle) qui n'est d'aucun temps du monde ; et pour toutes les propositions qui renvoient à la *natura humanitatis* et plus généralement à la nature du créé, le sujet est la *res,* entité extensionnelle (individuelle) et « intra-mondaine ». Ainsi nous avons pour l'aporie de la puissance, la vérité concomitante de ces deux propositions : P : « Ce que dit la proposition (contradictoire) - le *dictum,* donc - : « celui qui doit être sauvé n'est pas sauvé » est impossible » et P' : « celui – la *res* – qui doit être sauvé peut ne pas l'être » (mais l'est par l'effet de son libre choix). Ainsi, nous avons pour l'aporie de la sagesse : S : « Ce que dit la proposition (contradictoire) : « cette chose advient autrement qu'elle n'advient (ou que Dieu a prévu qu'elle n'advienne) » est impossible » et S' : « la chose – la *res* - qui advient peut advenir autrement qu'elle n'advient (ou que Dieu a prévu qu'elle adviendrait)». Ainsi pour l'aporie de la bonté, nous avons B : « Il est bon qu'il en aille comme le dit la proposition « le mal existe » »[1] et B' : « aucun mal [aucune *res* mauvaise] n'est un bien » (c'est-à-dire « nullum malum bene est »).

Dans les trois cas, les propositions P, S et B sont des modales *de dicto* et les propositions P', S' et B' sont des modales *de re.* Le sujet de la modalité n'est, problématiquement, pas le même. On voit ici à quel point Abélard est d'abord philosophe (et logicien): il enracine toute sa théologie dans une distinction élaborée pour rendre compte de la seconde grande aporie du corpus logique d'Aristote, l'aporie des futurs contingents. On se souvient en particulier que, bien que la nécessité simple soit prédiquée avec vérité dans la proposition : « de deux propositions contradictoires entre elles, que l'une d'entre elles soit vraie (et l'autre fausse), est nécessaire », cette proposition n'entraîne la nécessaire vérité d'aucune des deux propositions contradictoires entre elles, parce que le sujet du prédicat « necesse est » est le *dictum* : « hoc vel illud verum esse » ou « hoc vel illud contingere », et non cette *res* « hoc » ou cette *res* « illud ». La catégorique *de necessario* est vraie *gratia sensus* mais non *gratia rerum.* Plus largement, le concept de vérité logique interdit que ce que dit cette proposition :

[1] C'est-à-dire : « Il est contradictoire que le Meilleur permette que soit moins que le meilleur. »

« cette chose advient autrement qu'elle n'advient » puisse être vraie (elle suppose que deux contraires inhèrent ensemble au même sujet, ce qui, à son tour n'est possible que si la proposition « res evenit hoc modo et non evenit hoc modo » est vraie). Maintenant, que ce que dit cette proposition – ce *dictum*-là – soit impossible n'empêche pas qu'il soit possible à la chose qui advient d'advenir autrement qu'elle n'advient ou plus simplement de ne pas advenir du tout : ici l'impossibilité s'attacherait à la *chose* et à sa nature et on affirmerait d'elle qu'elle advient nécessairement ou qu'elle advient nécessairement de cette façon ; l'interprétation *de re* de l'impossibilité qui s'attache au *dictum* (qui pose qu'il est impossible que deux contraires appartiennent ensemble au même sujet) supprime toute contingence, toute *mutabilitas* entre les contraires, et, donc, finalement la possibilité même du mouvement et du devenir (la *mutabilitas*)[1]. Sur le fond, l'*immutabilitas* du sujet du vrai et la *mutabilitas* du sujet de l'existant nous confronte à une aporie du même type que celles de Zénon (bien connues d'Aristote et inconnues d'Abélard). *Donc*, et contrairement à ce que pose Boèce, les sujets sont problématiquement distincts : le sujet du vrai exige la dichotomie entre les contraires : la séparation ; le sujet de l'existant exige la *mutabilitas* entre les contraires : le continu (le mouvement). L'identification entre les deux sujets exige d'interpréter extensionnellement (*de re*), la dichotomie entre les contraires. Cette dichotomie, c'est tout le sens de la théorie des topiques que nous avons étudié au début de ce travail, exige la *constantia* - c'est-à-dire demande qu'on pose l'existence de l'extension partitionnée exhaustivement par les contraires - : il y a pas de *collectio rerum* contenant tout le possible, de *totum integrum* absolument universel partitionné par les contraires et c'est le sens profond, pertinent philosophiquement[2] de l'aporie de l'universel tel que posée par Boèce (la position d'une chose une ou multiple universelle implique une régression infinie ou la position d'une objet participant de lui-même). De là, la distinction entre le

[1] Au moment où Socrate est assis, Socrate, étant assis, peut être assis, mais il peut également ne pas l'être et être debout : Socrate a, en ce même temps, les deux possibilités contraires ; ce qui est impossible, c'est seulement ce qui dit la catégorique simple (non modale) « stans sedet », qui dit que deux contraires appartiennnent en acte au même sujet. On a vu plus haut pourquoi le *dictum* n'est jamais lui-même modalisé (mais est toujours simple) : la différence entre l'actuel et le possible ne s'entend jamais que *de re* et jamais *de dicto* ; en effet, relativement au sujet d'une science, il n'y a pas d'indétermination « matérielle » (de décalage entre la puissance et l'acte) : tout est déterminé.

[2] Nous voulons dire : si nous ne voulons pas réduire le propos de Boèce à un truisme du genre : la collection des hommes ne marche pas. Pour Boèce, l'idée de chose universelle enclenche une régression infinie ou une sui-participation, ce qui n'est évidemment pas le cas de la collection totale de tous les hommes existants. Il ne s'agit pas, trivialement, de distinguer une chose et un mot. L'aporie est plus substantielle.

sujet des modalités aléthiques – le *dictum :* un sujet intensionnel, idéel et qui n'est pas du monde – et le sujet de l'existant (la *res quae evenit*) est itérativement irréductible. Nous ne pouvons pas identifier absolument ces sujets : il faudrait pour cela que nous puissions intelliger sans contradiction une *collectio rerum* vraiment universelle. Dans l'état actuel de ce que nous pouvons intelliger, on comprend que l'identification des deux sujets implique soit, dans un sens, que les contraires soient dans le même sujet, soit, dans l'autre, que la *mutabilitas* des choses du monde, le devenir donc, soit impossible. De là nous n'avons d'autre choix que de distinguer entre le sujet *immutabilis* des modalités aléthiques (de la science) et le sujet *mutabilis* de l'existant (la *res quae evenit*). Maintenant, si nous opposons les deux sujets, si nous posons que le sujet de la science (des modalités aléthiques) est opposé à la *res,* alors c'est la science et avec elle le déterminisme qu'elle induit qui sont privés de tout enjeu réel, n'étant, pour le coup, que « sonus aeris ». Et, comme on l'a noté au début de ce chapitre, c'est ce qui est inacceptable y compris au niveau de la possibilité même de l'éthique. Abélard insiste beaucoup dès qu'il est question de *liberum arbitrium,* sur la définition qu'en donne Boèce (dans son commentaire sur le *Peri Ermeneias*[1]) : « *Liberum de voluntate iudicium ».* Abélard commente :

> Le fait est que l'arbitre est la délibération elle-même et le jugement de l'esprit par lequel chacun se propose de faire quelque chose ou de ne pas le faire. Et, certes, cette délibération est libre, lorsqu'au [choix] qu'on s'est proposé de suivre, aucune force de la nature ne contraint, mais que [la délibération] a également en son pouvoir tant de faire que de ne pas faire ce choix. Là donc où n'existe pas la raison de l'esprit par laquelle quelque chose peut être délibérée et jugée, pour déterminer si elle doit être faite ou être repoussée, et que l'un et l'autre ne sont pas également en notre pouvoir, notre arbitre n'est jamais libre. Même si certaines bêtes peuvent agir ou ne ne pas agir par leur propre volonté, elles n'ont pas le libre arbitre parce qu'elles manquent, cependant, du jugement de la raison[2].

[1] PL. t. 64, col 492D.

[2] *Theologia Scholarium,* III, 87, éd. C.J. Mews, p. 536[1162-1172] : « Arbitrium quippe est ipsa deliberatio vel diiudicatio animi qua se aliquid facere vel dimittere quislibet proponit. Quae tunc quidem diiudicatio libera est, cum ad hoc quod proposuerit exsequendum, nulla vi naturae compellitur, sed aeque in sua potestate habet tam illud facere quam dimittere. Ubi ergo ratio animi non est per quam aliquid deliberari possit et diiudicari, an faciendum sibi sit vel dimittendum, et aeque utrumque in nostra sit potestate, liberum nequaquam est arbitrium. Etsi enim bruta animalia quaedam pro voluntate sua facere possunt vel dimittere, quia tamen iudicio rationis carent, liberum non habent arbitrium. »

Le sujet de l'éthique requiert et que certaines choses ne soient pas contraintes par la « force de la nature », qu'il puisse y avoir « fluctuation de la volonté entre les contraires »[1], et que cette fluctuation soit rationnellement déterminable : ce qui suppose que nous croyons que ce qui doit être fait – entre A et A' – est *déterminable.* Donc le sujet de l'éthique requiert et que certaines choses soient contingentes et que rien ne soit absolument indéterminable. Dans un univers absolument contingent, la liberté de l'agent moral n'aurait pas plus de sens que dans un univers absolument nécessaire, car aucune action n'aurait de conséquence prévisible, et il serait, donc, absurde de tenir qui que ce soit pour responsable des choix qu'il fait. Nul ne peut être tenu pour responsable d'un choix accompagné d'une ignorance invincible. Au niveau même de l'intention, nous sommes contraints de croire que la détermination de ce à quoi il faut consentir et de ce à quoi il ne faut pas consentir est rationnellement possible. L'éthique demande donc et que certains actes relèvent de mon seul choix et qu'il soit possible de *déterminer* quel acte doit être fait et quel acte ne doit pas être fait. L'éthique postule à la fois la contingence de la volonté - qui peut « fluctuer entre les contraires » - et le déterminisme de la raison. Elle réclame les deux.

Donc, de même qu'Abélard admet une distinction non-numérique et ontologiquement aporétique entre le *status* « esse X » et la *res quae est X,* Abélard admet une distinction non-numérique et ontologiquement aporétique entre le *dictum* - le sujet des modalités aléthiques - dont on ne peut dire ni qu'il est quelque chose ni qu'il n'est rien et les choses « muables » qui adviennent. La décision posant que les deux sujets sont ou opposés ou identiques exige une intellection d'une résolution infinie ; or, « nullus intellectus infinita circumdat ». Enfin, comment ne pas être frappé par le fait que, de même qu'Abélard s'efforce pour la première aporie de montrer que les alternatives du questionnaire de Porphyre de contraires dans les questions peuvent être subcontraires dans les réponses, il montre encore pour l'aporie des futurs contingents (et les trois apories théologiques qui en résultent), que les termes de l'alternative ne sont pas nécessairement incompatibles mais peuvent être vrais ensemble ? Dans les deux cas, la solution est au fond la même : une

[1] Abélard écrit : « Et, certes, Dieu ne tombe pas du tout sous cette définition du libre arbitre, mais seulement ceux qui peuvent changer leur volonté et la faire fluctuer entre les contraires, de sorte qu'il soit en leur pouvoir tant d'accomplir que de repousser ce qu'ils choisissent » (*Theologia scholarium,* éd. C.J. Mews, p. 537[1182-1186] : « Et haec quidem liberi arbitrii diffinitio nullatenus in deus cadit, sed in his tantum qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere, ut videlicet in eorum sit postestate id quod eligunt tam dimitterequam facere. »). Il n'y a aucune « mutabilitas » possible en Dieu, et, donc, Dieu n'est pas libre au sens où nous le sommes.

distinction entre intension et extension ; on a une distinction entre *significatio intellectus* et *significatio rerum* pour la première aporie et une distinction pour la seconde entre « tout le sens de la proposition » (le *dictum* ou *sensus propositionis*) et la ou les *res* dont parle la même proposition. L'impossibilité de l'identité est, dans les deux cas, fondé sur le même fait : leur identité supposerait pour être reçue l'exhaustion d'une régression absolument infinie ou la réception d'une définition imprédicative (d'une *res* nouvellement introduite par une définition faisant référence, dans son énoncé, à une extension totale dont, contre l'affirmation, la *res* nouvellement introduite est *déjà* membre). La différence entre le réel et l'idéel – entre extension et intension – se déplace sans être exhaustivement réductible : l'identité ne peut jamais être absolument établie. On a un ainsi un parallélisme précis et complet avec la situation voulue par Boèce dans la prose finale du *De consolatione Philosophiae :* à la réduction à l'identité du sujet nécessaire de l'intelligence divine et du sujet contingent de la raison humaine, succède une distinction entre deux sujets – le *dictum* et la *res quae evenit.* Cette réduction à l'identité n'était conçue que comme une extrapolation à la raison humaine et à l'intelligence divine de l'identité déjà reconnue entre le sujet de la raison et celui de la sensation. Là encore, là où Boèce identifie, Abélard distingue sans opposer : d'un côté, on a la *res* à laquelle le nom universel est imposé et de l'autre le *status,* fondement « en lui-même infini et enclos en aucune limite de choses» de l'imposition du même universel. On l'a compris, Abélard reconduit dans l'objet des distinctions que Boèce - dans son « logicisme » - croyait pouvoir réduire à de simples différences de point de vue, toujours éliminables en contexte. Pour Abélard, les deux apories constitutives du corpus logique d'Aristote (la distinction problématique entre « ousia protê » et « ousia deutera » et la compatibilité du concept de vérité logique avec la contingence de l'existant) sont *objectives* : Abélard les reconduit dans les sujets des puissances cognitives, des sujets dont l'identité numérique et absolue n'est pas sans quelques lourds paradoxes[1] aussi aisément démontrables que l'affirme Boèce et ses commentateurs littéraux. Abélard a trop le sens de l'effectivité - un point essentiel pour le philosophe dans la mesure où la simple cohérence d'une théorie n'est pas un critère suffisant de sa pertinence philosophique - pour croire que Boèce a mis fin au VI° siècle aux apories qui structuraient la philosophie antique en général, et celle d'Aristote

[1] Sur le fond analogues aux apories de Zénon traitées par Aristote dans sa *Physique* (qu'Abélard ne pouvait pas connaître).

en particulier. Abélard reconduit à l'intérieur du cadre epistémique de l'*aetas boetiana* (qu'il ne dépasse évidemment pas[1]) un sens proprement philosophique de l'effectivité qui était profondément étranger à Boèce lui-même et à sa volonté de fermer les questions philosophiques ouvertes par le corpus aristotélicien et par la philosophie grecque en général. Abélard pouvait, cependant, avoir le sentiment d'être celui qui expose *correctement* le propos de Boèce, mais les contemporains informés d'Abélard ne pouvaient pas ne pas voir qu'en l'exposant ainsi, il le modifiait *structurellement* et proposait une philosophie, en réalité, inédite.

[1] Et dont la caractéristique essentielle est la *confusion* boécienne entre théorie et langage : dans l'*aetas boetiana* le domaine d'interprétation de la logique est le domaine par défaut : le langage, et non la science. La science antique est largement inaccessible : Abélard, par exemple, ne sait pas, à la différence d'Avicenne comme l'a vu, ce qu'est une grandeur irrationnelle, une découverte évidemment centrale et capitale non seulement pour la science grecque mais aussi pour la philosophie grecque (et en particulier pour Platon et Aristote).

Conclusion

Notre parti pris a été d'étudier la pensée d'Abélard dans son rapport vivant avec sa source principale, Boèce. Nous espérons ainsi rendre possible un point de vue nouveau sur cette pensée, permettant de compléter, sans nécessairement les contredire, les approches internes sur la philosophie d'Abélard[1].

Concernant le rapport critique d'Abélard à Boèce, on aurait pu s'attendre au tableau suivant : Abélard a critiqué le réalisme de la théorie des universaux de Boèce et en ruinant la confusion boécienne entre les mots et les choses, il a ainsi ouvert la voie au nominalisme médiéval. Cette approche, comme nous espérons l'avoir montré, pose plus de problèmes qu'elle n'en résout et repose sur trop de simplifications. Le problème réellement posé est plus complexe, et, à notre avis, plus profond. Projetant sur le douzième siècle des catégories historiographiques très postérieures, cette approche se heurte, en particulier, à trois types de difficultés.

1°) Du point de vue fondamental, le cœur du réalisme est le platonisme et nous savons que la théorie des Idées n'est pas critiquée par Abélard, celui-ci posant qu'elle est *fortasse* vraie. Pour Abélard la théorie des Idées – c'est-à-dire le fond platonicien du réalisme – est peut-être vraie et ne tombe nullement sous le

[1] Nous pensons en particulier aux travaux de Jean Jolivet et de John Marenbon.

coup de la réfutation des *reales* qui ne sont pas du tout des *platonici.* Ceux-ci attribuent l'universel à l'*intellectus*[1] – en l'occurrence non pas à nos constructions psychologiques mais à des *conceptiones* fondant la nature des choses, aux Idées divines, donc ; Abélard est formel sur ce point : cette théorie est admissible. De là, on comprend qu'Abélard n'est pas très conséquent : il engage – pense-t-on – une critique fondamentale du réalisme et il laisse explicitement intact ce qu'il identifie lui-même comme platonisme, une théorie admissible, selon lui, là où toutes les théories des *reales* sont, toujours selon lui, entièrement inadmissibles. On a un problème parce que, *sur le fond*, il est clair que le réalisme éventuel de l'aristotélisme est proportionnel à la dose de platonisme qu'il continue d'admettre et qu'ainsi critiquer le « réalisme » aristotélicien tout en laissant intact le noyau platonicien du réalisme semble absurde et, en tout cas, extraordinairement inefficace, s'il s'agit bien de critiquer le réalisme à un niveau fondamental. Il faut, donc, expliquer comment Abélard peut réfuter efficacement le réalisme tout en maintenant intact le platonisme. Il nous semble que cette tâche est, philosophiquement, hors de portée. C'est le premier problème : les *reales* sont réfutés, mais Platon ne l'est pas. Il y a un deuxième problème posé par cette lecture, du côté non pas du réalisme réfuté mais du nominalisme soutenu.

2°) En principe, les différentes théories nominalistes connues s'accordent pour voir dans les universaux des noms ou des signes toujours éliminables au profit des réalités individuelles qu'ils désignent ou, comme on dira plus tard, pour lesquelles ils supposent. S'il y a bien un principe sur lequel s'accordent des théories dites « nominalistes », par ailleurs souvent très différentes entre elles, c'est bien celui-là : les concepts sont assimilables à des signes toujours éliminables au profit des individus pour lesquels ils supposent. C'est encore le sens actuel du terme « nominalisme » et c'est bien de cette thèse dont on parle lorsque l'on dit de telle théorie qu'elle est nominaliste. *Cette thèse n'est pas soutenue par Abélard.* D'une part, personne au douzième siècle ne connaît de théorie assimilant les *conceptus* ou les *intellectus* à des signes mentaux. Cette théorie est anachronique au douzième siècle : on ne peut pas la faire remonter au-delà du quatorzième siècle (de Guillaume d'Ockham, en particulier). D'autre part, cette théorie

[1] Cf. sur ce point : LNPS, éd. Geyer, p. 513^{15-23} : « Sunt alii qui intellectus universales astruere videntur. Quibus illud Prisciani concordat, […] et illud Boethii super Porphyrium […]. Et *haec* quidem *sententia* Platoni imputatur, quod scilicet genera et species, *huiusmodi conceptiones*, noy, idest divinae menti tribuit […] ».

suppose que l'on puisse concevoir l'universel comme assimilable à un signe posé pour une série[1], ou, dans le langage d'Abélard, pour une *collectio,* même si cette série ou collection n'est strictement rien d'autre hors de la pensée ou du langage que les individus qu'elle contient. Cette réductibilité de l'universel à une pure série ou à une pure collection n'est pas soutenue par Abélard mais bien réfutée par lui : c'est la seconde théorie des *reales* dans la LI, la théorie de l'universel-*collectio,* qui elle aussi soutient que cette collection qu'est l'universel n'est rien d'autre *in re* que les individus qu'elle contient. Abélard appartient à l'*aetas boetiana,* c'est-à-dire qu'il interprète cette théorie relativement au texte boécien, en l'occurrence au *De divisione,* un texte très largement commenté et utilisé aux onzième et douzième siècles (et très peu commenté ensuite). Dans ce texte, Boèce distingue deux genres de touts, le *totum integrum,* qui n'est rien d'autre que ce qui résulte de la sommation ou de la coexistence de ses parties, et le *totum universale* (dans la lecture qu'en a Abélard). Il y a deux différences fondamentales entre touts intégraux et touts universels. La première est que le tout universel est prédicable de ses parties (« Socrates est homo » est vrai) là où le tout intégral ne l'est pas (« Paries est domus » ou « Socrate est la collection des hommes » sont faux) ; la deuxième - c'est Abélard qui fait cette distinction dès la *Dialectica* - est que le tout intégral est exhaustivement divisible, ce qui n'est pas le cas du tout universel :

> Quant au fait que Platon ordonne, comme Porphyre en fait mémoire dans l'*Isagogê,* de s'arrêter, en descendant des généralissimes, aux spécialissimes, sans poursuivre la division jusqu'aux individus, il ne faut pas l'entendre selon la nature, mais selon la multiplicité des individus et leur devenir, eux dont la subsistance est sujette à la génération et à la corruption […]. Cette infinité, ce n'est pas la nature des choses mais notre manque de science et la mobilité de l'existence en ces individus qui ne peuvent durer longtemps qui la font […][2].

[1] Cl. Panaccio (*Les mots, les concepts et les choses,* 1991, p. 26) parle de « dénotation multiple » et de « référence plurielle », ce qui permettra à Ockham « d'élaborer une sémantique purement extensionnelle sans avoir pour autant à reconnaître l'existence réelle des ensembles ».

[2] *Dialectica,* éd. L.M. De Rijk, p. 547^{5-14} : « Quod autem Plato, sicut in *Isagogis* suis Porphyrius meminit, in specialissima a generalissimis descendentem quiescere jubeat, ne usque ad indivdua divisionem porrigat, non quanttum ad naturam dictum est, sed quantum ad individuorum multiplicitatem ac permutationem, quorum quidem subsistentia generationi ac corruptioni subiecta est […]. Infinitas ista quam non facit natura rerum, sed nostra inscientia atque existentiae mobilitas in his quidem diu persistere non possunt individua […]. »

Abélard veut maintenir qu'il y a quelqu'un pour qui « individua sunt certa »[1], bien que ce quelqu'un ne puisse être nôtre. De là, la division exhaustive d'un *totum universale* n'est pas absolument (« quantum ad naturam »[2]) impossible, mais relativement à notre ignorance et à la contingence de l'existence (qui fait que le nombre total des individus change de manière continue). Pour notre connaissance, le nombre des individus est infini et c'est pourquoi le tout universel qui les contient tous n'est pas réductible à tel ou tel *totum integrum,* c'est-à-dire à telle ou telle collection donnée. On a vu dans le chapitre III, qu'Abélard montre que les partisans de la théorie de l'universel-*collectio* confondent *totum universale* et *totum integrum.* En particulier, comme il est évidemment faux, à moins d'un principe d'extensionnalité radicalement inconsistant, que la collection contenant « n » individus soit identique avec la collection contenant « n-1 » ou « n+1 » individus, si nous réduisons, comme le font les partisans de la théorie de l'universel-*collectio*, la signification de l'universel à la collection ou à la série des individus désignés, alors l'univocité de l'universel est un fait impossible : « […] iam tota hominum collectio multas includeret *species* »[3]. En fonction de chaque nombre d'individus effectivement désignés, il nous faudra admettre que la signification de l'universel *change*, à moins d'admettre que « n » soit égal à « n+1 », c'est-à-dire à moins de ruiner le principe d'extensionnalité. L'universel aura autant de significations qu'il y a de collections d'individus possibles différant entre elles par plus ou moins 1, soit une infinité. Pour éviter cette impasse, Abélard admet l'objectivité du statut définitionnel d'objet « esse X », une cause d'imposition qui est « in se ipsa infinita nec ullo rerum termino inclusa. » Pour Abélard, l'universel n'est pas – pour notre connaissance – réductible dans sa signification à la série ou à la collection des individus qu'il nomme. Cette théorie est l'une des théories des *reales* et elle est, pour Abélard, fausse : elle confond *totum universale* et *totum integrum.* Que la collection soit posée comme existant *in re* ou comme existant seulement *in intellectu* ne change strictement rien à l'argumentation d'Abélard contre la théorie en question ; dans les deux cas, on confond tout intégral (c'est-à-dire collection) et tout universel et Abélard précise bien que la théorie de l'universel-*collectio* peut se réclamer de Boèce

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 552^{27-28} : « Videtur tamen posse probari, quod individua sint certa hoc modo : aliquis est cui omnia sunt certa. »

[2] « […] deo […] quem in hoc loco naturam vocamus, idest originem et nativitatem omnium. » LNPS, éd. Geyer, p. 514^{4-6}.

[3] « […],désormais la collection totale des hommes inclurait de multiples espèces. » LI, éd. Geyer, p. 15^{3-4}.

qui pose que l'espèce n'est rien d'autre qu'une *cogitatio (collecta).* Si la signification de l'universel se résout en la série des individus nommés, alors soit le principe d'extensionnalité est ruiné (« n = n+1 » devient vrai), soit l'universel en question est équivoque et non univoque comme le requiert la théorie de l'universel (étant admis que la prédicabilité de *differentibus numero* doit être exemplifiée pour Abélard dans des propositions catégoriques *vraies,* sans quoi on confond prédicat individuel et prédicat universel : autrement dit, la prédicabilité *de pluribus* doit avoir un support logique et non seulement grammatical à moins d'une confusion entre théorie et langage). Pour notre connaissance, la réduction du *status* fondant l'imposition de l'universel à la nomination d'une chose individuelle est une tâche infinie, c'est-à-dire une tâche radicalement ineffective, hormis pour une intelligence infinie, pour qui, certes, « omnia sunt certa ». De là, pour Abélard la conception nominaliste de l'universel comme signe d'une série n'est pas disponible. Au mieux, c'est du côté de Roscelin qu'il faut se tourner pour en trouver les prémices et on sait, précisément, que c'est sur la conception des différentes sortes de touts distingués par Boèce qu'Abélard s'oppose à lui (sans ménagement). Roscelin, semble-t-il, soutenait une thèse croisée sur les touts : pour le tout intégral, tout *in re* et parties *in voce* et pour le tout universel, tout *in voce* et partie *in re.* Cette théorie suppose que le tout universel soit conçu de manière exactement parallèle au tout intégral. Le tout universel est réductible à la série des individus qu'il contient, lesquels sont seuls existants *in re* : de là, tout *in voce,* parties *in re.* A cela, Abélard oppose la théorie du *status,* une entité ontologiquement aporétique – et il ne s'agit pas d'un *nomen* ou d'une *vox* – non-réductible à l'individuel. La différence tient dans la prise au sérieux des problèmes que pose pour l'univocité de l'universel l'infinité pour notre connaissance des individus qu'il est susceptible de nommer : comment la signification de l'universel peut-elle demeurer inchangée là où la collection nommée change de manière continue et où ce changement n'a pas de limite assignable, puisque le nombre des individus possibles est infini ? Roscelin n'a pas de bonne réponse à cette question. Est-ce la sémantique de Roscelin qui est visée dans la théorie de l'universel-*collectio* ? Certainement pas : les théories des *reales* sont des interprétations de la théorie du sujet unique de Boèce qui partagent avec elle non tant que le réalisme (qui chez Platon, Aristote est tout autre chose) que la réification des concepts caractéristique de cette théorie. Le mérite principiel de Roscelin dans la formation de la pensée d'Abélard est, sans doute, d'avoir attiré son attention sur

cette confusion entre le conceptuel et le réel (pour Roscelin entre le « vocal » et le « réel »), même si Abélard a interprété tout autrement que Roscelin cette distinction. Il est probable que pas plus que les théories nominalistes ultérieures, Roscelin ne confondait concept et objet, mais il interprétait, semble-t-il, le concept comme réductible à un nom désignatif de telle collection de *res* individuelles (seules existantes *in re*). En *ceci*, il tombe sous le coup de la réfutation de la théorie de l'universel-*collectio.* Remarquons bien que la théorie de l'universel-*collectio* réfutée dans la LI est une interprétation de la théorie du sujet unique de Boèce (qui exclut l'existence *in re* de quoi que ce soit d'universel ou de commun) et ne requiert nullement l'existence *in re* d'autres choses que Socrate, Platon et autres individus. Cette théorie, aux dires même d'Abélard, ne pose pas la subsistance *in re* d'une collection différente des individus qu'elle contient. Abélard est tout à fait explicite sur ce point : la théorie de l'universel-*collectio* se recommande, selon Abélard, de l'assimilation boécienne de l'espèce à une *cogitatio* (*collecta*). Donc, Roscelin n'est pas au nombre des *reales* parce qu'il ne fait pas la confusion entre concept et objet qui les caractérise, mais l'argumentation opposée à la théorie des *reales* de l'universel-*collectio* lui est aussi et par ailleurs applicable : il y a confusion, ici comme là, entre *totum universale* et *totum integrum* (collection). Ainsi, le rejet de la théorie de l'universel-*collectio* montre qu'Abélard *ne peut pas* anticiper sur une sémantique nominaliste des universaux parce que, pour lui, la cause d'imposition de l'universel « est en elle-même infinie et n'est enclose en *aucune* limite de *choses* ». Il ne peut pas être question pour lui de concevoir l'universel comme un signe posé pour une série[1], c'est-à-dire dans son langage, pour une collection : cela ruine la prédication synonymique de l'universel dans un contexte où toutes les sources d'Abélard pose que le nombre des individus possibles est, au moins pour notre connaissance, infini. Ce qui fonde cette synonymie, c'est un certain statut définitionnel d'objet « être X » dont l'approximation contemporaine la moins infidèle est certainement le concept au sens frégéen. Ce que vise Abélard est beaucoup plus proche du *Begriff* frégéen, insaturé (« être X ») fondamentalement prédicatif (« esse » + nom à l'accusatif, c'est-à-dire nom en position transitive : « esse hominem », « esse albedinem », etc…) et objectif (la statut « est par œuvre de la nature ») que de la conception qu'Ockham construira au quatorzième siècle du concept comme

[1] Et cela même si cette série est purement mentale : « n = n + 1 » n'est pas moins faux *in intellectu* qu'*in re.*

signe, conception qu'on retrouve de manière constante dans toutes les grandes théories nominalistes depuis lors (jusqu'à Russell ou Goodman). Nous ne voulons pas dire que le *status* abélardien soit exactement le *Begriff* frégéen : il y aurait évidemment anachronisme à le soutenir – les contextes épistémologiques, en particulier, sont extrêmement différents ; nous voulons soutenir que ce dont il est question dans la conception abélardienne du *status* a profondément à voir avec ce qui est visé dans la théorie frégéenne des concepts, quelque chose - nommons-le « concept » - qui, dans les deux cas, n'est pas ou pas toujours réductible à un signe. Abélard n'est pas nominaliste au sens couramment accepté aujourd'hui : l'universel est un nom, mais ce nom à un fondement *in natura* irréductible, au moins pour notre connaissance, à l'individuel. Cette théorie n'est pas nominaliste : le concept « être X » n'est pas réductible à un signe (même mental et naturel) éliminable au profit des individus pour lesquels ils supposent et Abélard ne peut pas pour les raisons qu'on vient de dire anticiper sur une telle théorie.

3°) Dans le schéma « réalisme boécien/nominalisme d'Abélard », on bute sur une dernière difficulté touchant à l'ontologie professée. Les théories dites « réalistes » critiquées par Abélard posent, toutes, que le fondement de l'imposition de l'universel est réductible à une ou plusieurs *res* singulières. On a vu dans le chapitre III que selon l'anonyme publié par J. Dijs le « primum propositum » de la théorie de l'universel/*respectus* est que « tout ce qui est est individu », un postulat ontologique de base soutenu aussi, dit le même texte, par l'*antiqua sententia* qui correspond exactement à la théorie de l'essence matérielle. Ce point est entièrement confirmé par P3 qui soutient une théorie très proche de la théorie de l'essence matérielle. On le retrouve, explicitement encore, chez le Pseudo-Joscelin (avec la théorie de l'universel/*collectio*). Les *Montani*, de leur côté, c'est-à-dire les partisans du plus farouche opposant des *nominales,* ont la même ontologie (on l'a vu dans le chapitre I). De là, il est clair, comme le confirme aussi une lecture attentive de la LI, que l'ontologie des trois théories de l'universel critiquées par Abélard dans la LI est, en réalité, une ontologie réduite à l'individuel : « Quicquid est, est individuum » est leur postulat ontologique de base et cela au sens où c'est la même *res* qui, *universalis* seulement *in intellectu*, est strictement singulière *in re*. *Toutes* soutiennent la théorie du sujet unique de Boèce, qui pose que le même sujet qui « fit universalis », qui *devient* universel « in intellectu », est singulier « in re ». Tout ce qui est universel ou commun *in intellectu* est strictement

réductible *in re* à son *contraire* : l'individuel. Aucune de ces théories n'admet l'irréductibilité à l'individuel de certaines entités et elles sont fondées - de manière essentielle - sur le principe contraire : il s'agit d'ancrer dans le réel les universaux *sans jamais sortir* d'une ontologie strictement réduite à l'individuel. En un mot, ces théories sont *boéciennes*.

Selon Abélard, Guillaume, sous le coup des critiques, était passé de la théorie de l'essence matérielle à la théorie de l'indifférence, deux théories *profondément différentes*. Cependant, selon la présentation qu'Abélard lui-même donne de ces deux théories dans la LI, il y avait, au-delà d'une différence très profonde (le renoncement à l'individuation par les formes), une permanence de l'une à l'autre : quelque chose à quoi Guillaume – selon Abélard – ne veut pas renoncer ; cette idée n'est pas simplement celle de « res universalis » - en effet, au sens propre, il n'y a pas de *res universalis* dans la théorie de l'indifférence : les *res* diffèrent dans cette théorie, selon Abélard lui-même, « tam materia quam forma ». L'idée à laquelle aucune des deux théories ne veut renoncer est donc plus précise et plus située historiquement : c'est l'idée que la même *res* qui est singulière sous certaines conditions est *aussi* universelle sous d'autres. C'est l'idée centrale des *reales* critiqués par Abélard : il n'y a pas deux choses, deux « ousiai », mais une seule *res* qui est, sous ce rapport, *universalis* et, sous cet autre, *singularis*. Autrement dit – et si on accepte de faire confiance aux textes d'Abélard – Guillaume de Champeaux était prêt sous le coup des critiques d'Abélard à renoncer à beaucoup de choses mais non à s'inscrire dans le sillage de la solution abstractionniste de l'aporie de l'universel qu'il lisait dans Boèce. Les deux théories successivement proposées – selon la présentation de la LI – se veulent des lectures de la théorie du sujet unique de Boèce : d'une théorie à l'autre tout ou presque change sauf l'assertion de l'identité du sujet de l'universalité et du sujet de la singularité. Pour la théorie de l'essence matérielle, c'est-à-dire la première théorie de Guillaume, selon l' *Historia calamitatum,* on a : « cum in se sit *universalis, idem* per advenientes formas *singulare* sit » (LI, éd. Geyer, p. 11^{3-4}) ; pour la théorie de l'indifférence, c'est-à-dire la deuxième théorie de Guillaume toujours selon l'*Historia calamitatum,* on a : « *Eosdem* quos *singulares* dicunt secundum discretionem, *universales* dicunt secundum indifferentiam et similitudinis convenientiam » (LI, éd. Geyer, p. 14^{4-5}). Alors, Guillaume est prêt à renoncer à bien des choses qui sont loin, philosophiquement, d'être secondaires (par exemple, semble-t-il, à tout le paradigme forme/matière, au

principe d'une individuation par les formes, à l'abstraction comme *denudatio,* au principe encore d'une diversité individuelle seulement accidentelle…) mais il y a un cadre conceptuel auquel – apparemment – il n'est pas prêt à renoncer : la solution, quelle qu'elle soit, doit d'inscrire dans le cadre – assez large et peu défini chez Boèce, certes, mais il n'est pas question d'en sortir – de la théorie abstractionniste du sujet unique de l'universalité et de la singularité. La solution, quelle qu'elle soit, doit respecter la solution boécienne, c'est-à-dire être fidèle à l'enseignement de l'*auctoritas* de *nostra latinitas,* Boèce[1] – et nous soutenons qu'en effet *toutes* les théories des *reales* qu'Abélard *choisit* de réfuter dans la LI s'inscrivent strictement dans ce cadre ; il faut comprendre non pas que les théories des *reales* se réduisent à la théorie du sujet unique, mais qu'elles la « durcissent » en tentant de transformer cette théorie extraordinairement floue dans le texte de Boèce (où la « transmutatio » de la *res singularis et sensibilis* en *res universalis et intelligibilis* semble aussi mystérieuse que la transubstantiation des espèces de l'eucharistie) en une théorie rigoureuse et claire. On a alors différentes tentatives dont témoignent P3, *Quoniam de generali,* le Pseudo-Joscelin et qui ont toutes des contreparties dans la LI. Or, on l'a compris, la vraie différence entre Guillaume et Abélard n'est pas que le second mettrait en place une interprétation nominaliste du fondement conceptuel (intensionnel) des universaux définitionnels – attendons le XIVe siècle, soit deux siècles plus tard – mais qu'Abélard renonce complètement à la théorie du sujet unique et formule une théorie alternative qui pose la non-réductibilité *in natura* de la cause d'imposition des universaux définitionnels - un statut définitionnel - à une ou plusieurs *res* individuelles. Il nous paraît en ce sens essentiel de bien voir qu'au-delà du débat avec Guillaume, il y a un débat avec Boèce. Peut-on s'abstraire du commentaire boécien et proposer une solution au questionnaire de Porphyre qui ne soit pas dans le prolongement de la solution boécienne mais en rupture avec elle ? Bien sûr, les choses ne se présentaient pas de manière tout à fait aussi claire : Abélard masque largement sa

[1] Et Constant Mews insiste bien sur cette volonté très nette chez Guillaume de Champeaux de rester fidèle à l'enseignement de Boèce. Les auteurs de P3 et de *Quoniam de generali* affirment *explicitement* – comme on l'a vu – que les solutions proposées à l'aporie de l'universel sont fidèles à la théorie du sujet unique de Boèce, affirmation formulée encore par le Pseudo-Joscelin. Enfin, quand on examine les textes des *Montani,* on constate que ceux-ci rétablissent systématiquement les thèses boéciennes contestées par *Magister Petrus.* La volonté de respecter l'enseignement de Boèce, de prolonger son autorité est vraiment une constante dans tous ces textes ; par ailleurs, il est évident qu'Abélard s'émancipe à un niveau profond de cette même autorité : il y a – à un niveau structurel – un débat entre eux sur la valeur de l'autorité boécienne comparativement à celle d'Aristote (ou à celle de Porphyre).

rupture avec le commentaire boécien. Mais c'est un fait que sa propre réponse au questionnaire de Porphyre n'est pas boécienne et que les théories des *reales* qu'il sélectionne (parmi beaucoup de théories « réalistes » possibles) en choisissant de les réfuter - elles plutôt que d'autres - ont en commun la théorie boécienne du sujet unique et, comme permettent de le vérifier de manière extérieure P3, *Quoniam de generali,* ou le Pseudo-Joscelin, ont la même ontologie que cette théorie.

L'ontologie nécessaire aux théories des *reales* comme interprétation de la théorie du sujet unique de Boèce est celle du singulier. L'ontologie nécessaire à la théorie du sujet unique de Boèce est une ontologie « nominaliste » (si par « nominalisme »[1], on entend seulement : « n'existe *in re* que ce qui est particulier », point explicitement soutenu par P3, *Quoniam de generali* ou le Pseudo-Joscelin): il n'y a pas *in re* quelque chose comme une nature commune, irréductible à son *contraire*, soit à une chose ou à une propriété strictement individuelles et « numero discretae ». Le fondement *in re* de l'intellection de l'universel n'est pas universel ou même « commun » : c'est l'humanité *singulière* de Socrate. La communicabilité à plusieurs de cette *humanitas* est *in re* une pure potentialité qu'actualise le geste abstractif de la *ratio,* mais cette communauté *ne préexiste pas* en acte à ce geste abstractif : elle « est rendue universelle » (« fit universalis », dit Boèce) par sa séparation de la réalité singulière en laquelle elle a son être. L'auteur de P3 - un des *reales* s'il en est - dit, de son côté, que les universaux « ne sont pas mais sont seulement intelligés ». Boèce est formel sur ce point : l'espèce (l'universel) en tant qu'elle est colligée à partir de *similitudines substantiales* toutes singulières est une *cogitatio* (*collecta*). L'espèce en tant que communiquée à plusieurs est le produit de l'acte d'abstraction de la *ratio,* à partir d'une ou plusieurs ressemblances substantielles qui *in re* sont strictement individuelles. N'existent *in re* que des réalités singulières. Il est faux, comme on l'a montré, que les théories critiquées par Abélard requièrent *in re* l'existence d'un substrat non réductible à l'individuel[2]. Il y a *in re* une *qualitas substantiae* qui est une propriété singulière de Socrate et qui fonde le geste abstractif de la *ratio* qui pluralise cette forme singulière en la

[1] Mais ce sens, bien sûr, est insuffisant et nous ne cherchons pas à établir que l'auteur de P3 est nominaliste !

[2] Et donc non réductible à une entité numériquement discrète : ou commune, ou générale, ou universelle (et il est bien clair que de très nombreuses théories réalistes antiques, médiévales ou modernes admettent en logique l'objectivité d'entités *irréductibles* à l'individuel).

séparant des *res* en qui elle a son être[1]. On a montré que les théories des *reales* (celles critiquées par Abélard) sont inintelligibles en dehors de la théorie du sujet unique de Boèce qui est précisément construite pour éviter d'avoir à poser pour fonder la non-vanité des universaux quoi que ce soit *in re* qui ne soit pas strictement individuel. Si une théorie des universaux est réaliste, lorsqu'elle fonde l'imposition de l'universel sur une entité – nature, concept, ensemble – irréductible à l'individuel, le trait dominant de la théorie du sujet unique de Boèce et de ses différentes interprétations par les *reales* n'est pas le réalisme. Celui qui soutient que la cause d'imposition du nom universel n'est « enfermée en aucune limite de choses [individuelles] », que cette *causa* n'est pas du tout réductible à une ou plusieurs *res* individuelles, qu'elle n'est pas non plus réductible à l'intellection qu'elle cause ou au nom dont elle fonde l'imposition, c'est, bien sûr, Abélard. La particularité de la théorie de Boèce n'est pas tant le réalisme – la théorie est très éloignée de toute forme de

[1] Cela de trois manières possibles : 1°) en supprimant (par la pensée) toutes les conditions qui singularisent *in re* l'*humanitas* de Socrate et qui la séparent de l'*humanitas* de Platon (théorie de l'essence matérielle) ; 2°) en rassemblant (en pensée : « cogitatio collecta ») toutes les *humanitates* singulières en une seule *collectio* (théorie de l'universel/*collectio*) ; 3°) en posant que Socrate, bien que différent de Platon, en tant qu'il est Socrate, n'est pas différent de lui en tant qu'il est homme, non-différence potentielle qu'actualise la séparation par la pensée de l'*humanitas* de Socrate de sa *socratitas* (théorie de l'universel/*respectus*). Deux points sont importants : 1°) *selon les textes*, l'ontologie professée par chacune de ces trois théories est une ontologie réduite à l'individuel et 2°) même si on pose que, contrairement à ce qu'elles prétendent, ces théories posent *in re* des entités non-individuelles, cette variation ontologique ne change rien à la nature des critiques qu'Abélard leur fait. Par exemple, que, dans la théorie de l'universel/*collectio,* la collection en question soit posée *in re* – comme une entité réelle différente des individus qu'elle contient – ou soit posée seulement comme « cogitatio (collecta) », ne change pas un iota à la critique qu'Abélard fait de cette théorie : elle confond *totum integrum* et *totum universale.* Et ceci est vrai des deux autres théories (comme nous l'avons montré au chapitre III). La question décisive n'est pas de savoir si l'universel est ou non *in re* en tant qu'universel, c'est-à-dire en tant qu'entité irréductible à l'individuel (aucune des trois théories ne dit cela) : la vraie question est de savoir si la théorie du sujet unique (dont ces trois théories sont des interprétations) est effective. Nous avons montré que si on retire des trois théories critiquées dans la LI la thèse qu'on leur attribue généralement (l'universel subsiste *in re* en tant quel tel), les trois théories demeurent *intactes* tout comme demeurent rigoureusement intactes les critiques que leur oppose Abélard (peu importe que l'espèce soit « désingularisée » *in re* ou seulement *in intellectu* ou peu importe que la *collectio* existe *in re* ou seulement *in intellectu* ou peu importe que la différence des *respectus* subsistent *in re* ou soit seulement reconnue *in intellectu :* les trois théories demeurent intactes *de même* que les objections qu'Abélard leur fait (la confusion entre le nom et sa cause (le statut), d'un côté, et la *res nominata,* de l'autre, est indifféremment la même dans tous les cas)). Par contre, si on supprime la thèse de l'identité du sujet de la singularité et du sujet de l'universalité (soit la théorie du sujet unique de Boèce), les trois théories *de manière non-ambiguë* s'effondrent immédiatement, de même que les critiques qu'Abélard leur oppose. *L'armature conceptuelle interne à ces trois théories est la théorie du sujet unique de Boèce*, ce qui n'a rien d'étonnant venant de *dialectici* qui sont des spécialistes du commentaire du corpus logique boécien. Ce double fait conduit à une conclusion factuelle claire : ce qui est visé, c'est la solution boécienne à l'aporie de l'universel, soit la théorie du sujet unique ; or, cette théorie ne pose pas hors intellection d'entités universelles, ce que chacun peut constater à la simple lecture des textes.

platonisme, s'inspire explicitement de l'empirisme d'Alexandre d'Aphrodise et est explicitement construite pour montrer que la *res sentita* suffit au fondement des universaux définitionnels – qu'une véritable réification des concepts : ce n'est pas la même chose et ce serait, certainement, une erreur philosophique que de confondre ces deux éléments. L'ontologie nécessaire à la théorie du sujet unique de Boèce est la même que celle qui est requise par une théorie nominaliste des universaux. La théorie, cependant, n'est pas nominaliste, non pas parce qu'elle poserait un fondement objectif de l'universalité irréductible à l'individuel, mais parce qu'elle réifie ce fondement conceptuel en l'identifiant à une propriété – certes incorporelle – de la chose physique et sensible : philosophiquement comme historiquement, ces deux points sont distincts. Si la distinction qu'on propose heurte trop d'habitudes mentales, on peut dire que la théorie de Boèce, et ses extrapolations par les *reales* (critiqués par Abélard) ne sont pas réalistes au sens où elles admettraient pour les universaux un substrat *in re* irréductible à l'individuel, mais au sens où elles réduisent ce substrat à une propriété réelle, bien qu'incorporelle, des réalités physiques et sensibles[1]. L'important est, au-delà de querelles purement terminologiques, de bien faire la distinction entre ces deux genres de « réalisme» et de comprendre que la réfutation du second n'implique nullement la réfutation du premier. Le réalisme, en un sens actuel, est une certaine interprétation de la distinction entre concept et objet, qui reçoit cette distinction comme irréductible et fondée dans l'objectivité[2], là où une conception nominaliste de cette distinction pose que le concept est assimilable à un signe éliminable en contexte au profit des objets individuels dont il tient lieu. La théorie de Boèce est *en deçà* de cette distinction : la distinction entre concept et objet n'est tout simplement pas faite de manière conséquente. La théorie du sujet unique est fondée sur une confusion entre concept et objet, dans le cadre d'une ontologie réduite à l'individuel : le fondement hors de la pensée et du langage des universaux définitionnels est assimilé explicitement à une propriété immatérielle (incorporelle, dit Boèce) de la chose singulière : il s'agit d'une réification des concepts – les choses singulières possèdent en sus de leurs propriétés matérielles, des propriétés « incorporelles » singulières dont la séparation par le geste abstractif de la *ratio* engendre un universel qui, comme tel,

[1] Et qui est réelle parce qu'elle est individuelle, sa communicabilité à plusieurs étant *in re* une pure virtualité (par contradistinction de la *Socratitas* de Socrate) qui n'existe en acte qu'*in intellectu.*

[2] Qui pose, en particulier, que les concepts ne sont pas réductibles à ce qui peut être construit par l'esprit à partir d'une simple extrapolation des données singulières de l'expérience.

ne subsiste pas *in re*. Cette conception quasi magique du fondement réel des universaux n'a évidemment *rien à voir* avec une théorie qui, partant du constat que les données sensibles ne peuvent suffire à fonder le plus solide de la science (la connaissance mathématique), admet l'objectivité de certaines idéalités, non données à l'expérience sensible. La théorie que critique Abélard soutient, tout différemment, que les réalités matérielles données à la sensation possèdent des propriétés immatérielles, tout aussi singulières que leurs propriétés matérielles, et dont la séparation engendre les universaux définitionnels. C'est la théorie de Boèce. On comprend bien que réfuter cette théorie n'implique nullement de réfuter « le » réalisme en tant que théorie posant pour les universaux un substrat objectif irréductible à l'individuel.

La question du réalisme a historiquement une origine mathématique (chez Platon) qui est liée à la différence entre domaines finis et infinis de la connaissance. Et il est inexact que la question de cette différence ne soit pas présente chez Abélard : elle est centrale dans la différence qu'il fait entre le domaine « in possibilitate naturae » où s'établit la cause d'imposition des universaux définitionnels - le statut définitionnel d'objet, donc - et le domaine « in actu existendi » des *res nominatae.* Bien sûr, les enjeux mathématiques de la logique sont largement méconnus dans l'*aetas boetiana,* et plus largement dans la scolastique latine, mais cela n'empêche pas Abélard - à un niveau très principiel - de s'interroger sur la possibilité pour l'esprit de « gérer » un domaine reconnu comme explicitement infini (« tous les individus possibles »), lorsque cet esprit affirme que tel prédicat est vrai de tous ces individus sans aucune exception possible, affirmation qu'emporte l'idée même de prédication essentielle. Abélard a, nous semble-t-il, bien compris que la réduction de cette *causa* - « omnem causam », dit Abélard - à la *res nominata,* pose la question de la réduction d'un domaine infini à un domaine fini : « omnis causa impositionis nominis in se ipsa infinita est *nec ullo rerum termino inclusa est* ». L'irréductibilité du fondement conceptuel des universaux définitionnels à la « lieu-tenance » pour une chose individuelle vient, chez Abélard, de là. Mais cette différence entre domaines finis (pour Abélard : les *res* actuellement nommées dans telle catégorique prononcée à t1) et domaines infinis (pour Abélard : la totalité des individus possibles) est aussi au fondement du réalisme de Platon (dans ses origines mathématiques, assez loin de la version théologisée qu'Abélard connaît du platonisme à travers Priscien ou Augustin). Claude

Panaccio – dans un contexte nominaliste – caractérise de son côté le réalisme ainsi :

> Si « la neige est blanche » est vraie, ce doit être en vertu d'un fait métaphysique extra-linguistique […] et cela force à admettre, conclut [Hochberg] « qu'il y a des choses *autres que les individus* [souligné par Cl. Panaccio] », par exemple la blancheur, qui est une entité générale abstraite. [*Les mots, les concepts et les choses,* 1991, p. 220].

On trouve alternativement deux caractérisations du « réalisme » : 1°) Est réaliste, une théorie qui admet l'objectivité d'entités non-réductibles à l'individuel (des entités générales, donc) ; 2°) Est réaliste, une théorie qui admet l'objectivité d'entités abstraites, qui « hypostasie», donc, des entités abstraites posées comme « déjà-là » et préexistantes aux constructions de mon esprit. Mais, en fait, il faut bien voir que ces deux sens s'impliquent l'un l'autre : c'est bien parce que, concrètement, je ne peux pas réduire telle entité abstraite aux données singulières de l'expérience ou à une simple combinaison de ces données individuelles (à une simple construction à partir de l'individuel) que je suis amené à admettre l'objectivité (laquelle ne veut pas dire l'existence indépendamment de l'esprit) de certaines entités proprement abstraites. Le premier réalisme débouche sur le second. Maintenant, il nous semble que pour toute discussion *équitable* des inconvénients et des mérites philosophiques du réalisme (à un niveau fondamental), il faut situer cette discussion – ne serait-ce qu'allusivement – dans son lieu épistémologique d'origine (« Que nul n'entre ici, s'il n'est géomètre », demandait Platon), soit le plus solide du savoir humain, la connaissance mathématique. Historiquement, le réalisme platonicien est lié à la philosophie des mathématiques (le noyau du réalisme platonicien est un noyau mathématique, bien loin de la théorie des Idées divines) ; il paraît, donc, difficile d'en discuter sans examiner les arguments mathématiques sur lesquels repose le réalisme. Que ce ne soit pas le cas dans la logique grammaticalisée des médiévaux n'implique pas que, nous, nous limitions notre discussion du réalisme à l'examen de la phrase « la neige est blanche ». C'est ce qui nous paraît discutable dans l'analyse du réalisme proposée par Claude Panaccio. La question de savoir si le fait empirique de la blancheur de la neige est fondée ou non sur un fait « métaphysique » ne nous paraît pas, en effet, une présentation très équitable du débat entre nominalisme et réalisme. Qu'on nous permette de nous expliquer sur ce point. On pourrait, en effet, nous reprocher de méconnaître la définition « nominaliste » (Cl. Panaccio) du réalisme. Le lecteur a compris que nous adoptons ici une vue assez critique sur l'idée même de

nominalisme : nous voudrions, au moins en conclusion, expliquer pourquoi ce rapport critique aux différents nominalismes connus tient pour nous non pas à l'ontologie matérialiste de certains nominalismes (qui nous paraît tout à fait soutenable, y compris dans un cadre non nominaliste, comme c'est le cas chez Aristote) mais au caractère essentiellement programmatique des nominalismes en question et aux difficultés insurmontées à notre connaissance (y compris chez Russell) qu'on rencontre dans leur *application* aux fondements logico-mathématiques de la connaissance humaine, dès l'instant que ceux-ci requièrent, comme c'est le cas dès l'arithmétique élémentaire, un axiome d'infinité. D'un autre côté, réduire le débat entre nominalisme et réalisme à un débat entre matérialisme et spiritualisme nous paraît une vue tellement sommaire et simplifiée de la question que, clairement, personne n'est obligé de la partager. Par exemple, quand Abélard dit que l'extension totale équivalente au domaine de vérité d'un prédicat universel « en est elle-même infinie » et, donc, « n'est enclose en aucune limite de choses [individuelles] », celui-ci – dans le cadre linguistique qui est celui de l'*aetas boetiana* – exprime un fait qui est au cœur du réalisme dans ses origines mathématiques: l'impossibilité effective d'exprimer en termes d'individus et, donc, de réduire à l'individuel, une extension reconnue comme infinie et c'est bien ce qui conduit Abélard à distinguer entre *causa impositionis* (le concept définitionnel « être X ») et la *res nominata* : la clause qui pose la réductibilité de l'une à l'autre – si l'on souhaite être rigoureux – est entièrement ineffective. Il nous semble qu'une discussion du réalisme qui ne fait aucune allusion aux fondements mathématiques du réalisme (chez Platon comme aujourd'hui) ou plus simplement au problème que pose en logique la « gestion » d'un domaine reconnu comme infini (comme c'est le cas chez Abélard) manque de l'équité nécessaire dans le traitement philosophique de la question. En théorie des ensembles, l'ensemble des entiers naturels – un ensemble actuellement infini – est admis comme donné (et non construit par notre esprit) et donné en un sens différent de celui où la blancheur de la neige est donnée. On admet qu'il est donné, parce qu'il n'y a pas moyen de faire autrement et qu'on a absolument besoin de cet ensemble total pour l'expression extensionnelle des raisonnements arithmétiques (élémentaires : par exemple pour le cinquième axiome de Peano, le principe d'induction mathématique, un principe structurellement fondamental pour tous les raisonnements arithmétiques). Supprimons la donnée de l'ensemble infini des entiers en adoptant

le nominalisme (et essayons de « construire » cet ensemble !) : comment ferons-nous pour exprimer de manière extensionnelle le principe d'induction mathématique qui est au fondement de tous les raisonnements par récurrence, et ceci étant entendu que l'arithmétique élémentaire est une partie propre de la quasi totalité des théories scientifiques connues (et probablement de la connaissance humaine dans son cours le plus ordinaire)? C'est ce genre de question qui nous paraît devoir être affrontée quand on discute - sur le plan fondamental, comme le fait Cl. Panaccio - le réalisme (il faut par exemple, pour réfuter le réalisme (dans un contexte scientifique), montrer qu'une interprétation extensionnelle en termes d'individus (en termes nominalistes) qui soit viable et réellement alternative à l'interprétation en termes ensemblistes du cinquième axiome de Peano, est simplement *possible*). Et il est bien clair qu'il paraît très difficile de traiter des structures logiques de la connaissance humaine en laissant entièrement de côté les fondements élémentaires de la connaissance mathématique: on donnerait de ces structures un image bien trop pauvre pour être applicable à la connaissance humaine *réelle,* et cela dans son cours le plus ordinaire. Pour ce qui concerne Abélard, bien sûr, il n'y a pas d'infini actuel (on est dans l'aristotélisme) mais Abélard admet une différence objective (et non linguistique) entre la cause (« en elle-même infinie ») de l'imposition de l'universel et la ou les choses individuelles qu'il nomme. Le domaine total de variabilité de l'universel est infini, soutient Abélard, et, pour cette raison, irréductible à telle ou telle série d'individus différant par plus ou moins 1. Cela posé, il n'a pas les moyens scientifiques d'exprimer extensionnellement un domaine infini mais, bien clairement, ce n'est pas le nominalisme qui peut les lui donner. Dans la discussion proposée par Cl. Panaccio, il est seulement question de la phrase « la neige est blanche » (et de l'hypostase de l'Idée de blancheur, l'idée de concept et sa réalisation lexicale étant assimilées non problématiquement) mais, par exemple, les difficultés que rencontre une théorie logique lorsqu'elle passe d'un domaine fini à un domaine infini - ce qui est la cas, notons-le, pour les signifiés possibles de l'universel pour Ockham, puisqu'ils sont *selon Cl. Panaccio lui-même* (*op. cit*., p. 249) en nombre infini - ne sont pas abordés et apparaissent comme sans rapport (selon Cl. Panaccio) avec la question du réalisme (c'est-à-dire avec la réception de l'objectivité d'entités abstraites non-réductibles à une simple construction mentale (*finie, par nature*)). Nous contestons évidemment ce point, à la fois historiquement (Platon : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre »), philosophiquement (un principe

d'indifférence entre domaines fini et infini en logique nous paraît impossible à soutenir de manière rigoureuse) et scientifiquement (la théorie des ensembles – une théorie scientifique – est une théorie par excellence réaliste et elle est fondamentalement construite pour permettre l'expression extensionnelle de domaines infinis, qui sont centraux en mathématiques et, en particulier, dans le genre de mathématiques que nécessite la physique (actuelle)). Sur le plan fondamental, le réalisme comme le nominalisme doivent être confrontés non pas seulement au langage (l'analyse de la phrase « la neige est blanche ») mais au fonctionnement effectif de la connaissance scientifique dans l'état actuel du savoir et dans ce cadre il ne suffit pas, pour réfuter le réalisme, de le présenter comme posant l'existence du fait « métaphysique » de la couleur de la neige. Cl. Panaccio - qui ne discute pas une idée « médiévale » mais bien moderne du réalisme[1] - peut ainsi conclure que « l'argument *principal* [c'est nous qui soulignons] des réalistes [derrière le fait empirique de la blancheur il y a « le fait métaphysique qui est censé le fonder » (*op. cit.,* p. 223)] tourne à vide » parce qu'en réalité, il a lui-même vidé le réalisme de tous ses enjeux épistémologiques (et historiques) pour le réduire à une simple question linguistique : que signifie la phrase « la neige est blanche » ? C'est un argument *circulaire* : en vidant le réalisme de tous ses enjeux épistémologiques, Cl. Panaccio le réduit à une question de langage – il est alors aisé de montrer que le réalisme n'est en effet qu'une question de langage :

> Dire que Socrate exemplifie la blancheur n'est en définitive rien d'autre qu'une manière tarabiscotée de dire que Socrate est blanc. La différence est purement verbale [*op. cit*., p. 223].

On peut douter que qui ce soit - les choses étant présentées sous ce jour - puisse ne pas accorder ce qui est demandé. Il est clair que, historiquement et philosophiquement, le réalisme repose sur des fondements épistémologiques plus solides que l'hypostase du « fait métaphysique » de la blancheur de la neige et que ces fondements épistémologiques restent, à l'issue de cette discussion purement linguistique, en toute rigueur intacts*, puisqu'ils n'ont à aucun moment été pris en compte par cette discussion même*.

Le débat entre réalisme et nominalisme est un débat qui doit être situé sur un plan épistémologique et non seulement sur un plan linguistique : la question des idéalités mathématiques (et plus

[1] Il présente clairement le nominalisme – inspiré pour lui de celui d'Ockham – comme une alternative possible à la théorie des ensembles, théorie dont la découverte date de la fin du XIXe siècle ; la sémantique d'Ockham permettrait de faire l'économie de l'idée (moderne) d'ensemble, (mais, bien sûr, Ockham n'avait pas le concept d'ensemble).

généralement la possibilité pour un esprit fini de gérer *de manière effective* un domaine reconnu comme infini), compte tenu du statut central de ces idéalités dans la connaissance humaine (y compris la plus ordinaire), ne peut pas être balayée d'un revers de main pour s'en tenir à la seule question de l'existence physique ou métaphysique de la blancheur de la neige. Il est vrai que Boèce tend à substituer à un domaine scientifiquement constituable, comme domaine d'interprétation possible de la logique, le domaine par défaut et « absolu » : tout l'exprimable – le langage, donc. Mais, Abélard rencontre, même dans ce cadre, la question « mathématique » de la différence fini/infini, parce qu'au-delà du fait purement linguistique des noms communs (des « noms appellatifs), il y a le fait épistémologique des universaux *définitionnels* nécessaires à la science (les prédicables *de subiecto*), universaux qui engagent des relations de suppression posées comme nécessaires, ce qui ne peut être le cas que si le domaine effectivement envisagé est bien celui – infini – de tous les individus tels possibles. Et cela, Abélard le problématise – à la différence de Boèce – comme tel. Nous soutenons ici que l'admission de la non-réductibilité à l'individuel de la cause d'imposition « en elle-même infinie » de l'universel – une question d'effectivité – est ce qui conduit Abélard à admettre *problématiquement* l'objectivité (le statut « habet esse ex operatione naturae ») de ce fondement en tant que non-réductible ni à une ni à plusieurs *res* (« causa […] nec ullo rerum termino inclusa ») ni non plus au nom que cette cause fonde ou à l'*intellectus* que cette imposition engendre (nous n'avons pas d'intellection infinie) : il y a des concepts au sens objectif. Maintenant, hors toute caricature, Abélard dit aussi que, dans la spécification lexicale de tel statut « esse X », la collaboration entre les *logici* et les *physici* est nécessaire pour déterminer si cette imposition-là convient ou non à la nature de la chose. Dans le genre de réalisme conceptuel que professe Abélard la non-réductibilité de « omnem causam » à telle *collectio rerum* est décisive. La question est celle de la réductibilité d'un domaine infini à son interprétation en termes d'individus ; or, cette question n'est jamais abordée dans sa discussion du réalisme par Cl. Panaccio. Mais elle est certainement centrale historiquement (le lien chez Platon entre réalisme et mathématiques), scientifiquement (la théorie des ensembles) et on peut ajouter : philosophiquement. Sur ce plan, comme le remarque Hao Wang, dans un univers fini, le recours à une ontologie réaliste ou nominaliste n'est qu'une question de « goût » ontologique, puisque les deux idiomes

peuvent toujours être traduits l'un dans l'autre. Et c'est exactement ce que fait remarquer Cl. Panaccio : « la différence est verbale ». Par contre, quand on passe à des domaines infinis, la question prend un sens épistémologique beaucoup plus contraignant, des questions de simple effectivité commencent à se poser de manière insistante, et la différence entre les deux manières de s'exprimer ontologiquement n'est plus une simple question subjective : il faut montrer, par exemple, comment une théorie nominaliste (celle de Goodman, par exemple) peut rendre – de manière effective, utilisable de manière concrète dans la *pratique scientifique* – les mêmes services scientifiques que la théorie des ensembles de Cantor dans l'axiomatique (hautement réaliste) de Zermelo-Fraenkel[1]. Ici la question n'est plus une affaire subjective de croyance en telle ou telle ontologie mais s'articule à la question épistémologique suivante : comment pouvons-nous exprimer le plus solide de notre savoir sans le mutiler, c'est-à-dire en lui rendant justice ? Est-on sûr que quelqu'un, dans sa pratique scientifique (en mathématiques, par exemple) et en dehors des ouvrages théoriques sur le nominalisme, *utilise* la logique de Goodman ? Nous voulons simplement faire remarquer qu'un débat entre réalisme et nominalisme où les dès ne soient pas pipés dès le départ exige une confrontation non seulement avec l'analyse linguistique de la prédication mais aussi avec les fondements *épistémologiques* du réalisme. S'en tenir à la seule approche linguistique, c'est décider du débat avant même qu'il ne se tienne. On risque de ne construire qu'une argumentation circulaire en forme de plaidoyer *pro domo*. Si l'on veut un débat scientifiquement et philosophiquement pertinent, il faut *au moins* montrer[2] comment une logique nominaliste est compatible avec les fondements mathématiques élémentaires de la connaissance humaine, par exemple avec un axiome d'infinité (tel que requis par les axiomes de Peano). La question qui fait débat entre nominalisme et réalisme est celle de la réductibilité ou non des concepts à des signes dont tout le contenu est épuisé par les individus signifiés. Comme le soutiennent Hao Wang[3] ou, d'une

[1] Et ceci, au sens où nous souhaitons ne pas nier que la théorie des ensembles, en rendant possible une expression extensionnelle et rigoureuse de domaines infinis et en permettant de distinguer des infinis de tailles différentes, constitue un progrès scientifique par rapport aux limites propres de la logique aristotélicienne et des théories qui, au moyen-âge comme plus tard, s'en inspirent (y compris celles d'Abélard ou d'Ockham, donc).

[2] En laissant de côté, donc, la question de la prédication essentielle qui est le biais par lequel la question de l'articulation entre un domaine infini (tous les individus possibles) et un domaine fini (les individus actuellement nommés dans telle catégorique) se pose à Abélard.

[3] Cf. Hao Wang, « Kurt Gödel et certaines de ses conceptions philosophiques : l'esprit, la matière, la machine et les mathématiques » *in Penser avec Aristote,* Paris, 1991, p. 441-451.

autre manière (bien que remarquablement convergente), René Thom[1], il est parfaitement possible de soutenir une ontologie matérialiste tout en rejetant les différentes formes de nominalismes connus. Indépendamment de toute décision ontologique, la question de la réductibilité du concept à un signe supposant pour l'individuel, pose, dans certains domaines cruciaux de la connaissance humaine (les fondements logico-mathématiques de la connaissance humaine), des problèmes de simple *effectivité* et, avant d'écarter le réalisme réduit - de manière, nous semble-t-il, caricaturale - à la position de l'existence métaphysique de la blancheur de la neige, il faut expliquer comment les *résoudre* dans un cadre nominaliste. A notre connaissance, ces problèmes ne sont pas résolues de manière effective dans ce cadre à l'heure actuelle. De là, lorsqu'Abélard pose que la cause d'imposition des universaux – étant infinie – ne peut être enclose en aucune limite de choses (individuelles) et ne peut, donc, être réduite ni à une ni à plusieurs *res nominatae,* ce qui oblige à distinguer *in natura status* et *res,* il tient un propos qui ne va pas dans le sens de son « nominalisme » mais qui a une certaine force et une certaine stabilité, y compris en l'état actuel de nos connaissances.

Ceci étant, le débat entre nominalisme et réalisme est un débat sur la nature de la distinction entre concept et objet[2] : il *suppose*, pour être intelligible, que cette distinction soit faite. Et l'histoire de la philosophie médiévale (postérieure au douzième siècle et du point de vue de la question des substances secondes) est, d'une certaine manière, l'histoire d'une prise de conscience de plus en plus exigeante des enjeux de cette distinction. Dans le cadre actuel d'un débat entre réalisme et nominalisme, on demande si le concept est un signe dont tout le contenu est susceptible d'être épuisé par les individus désignés ou, au contraire, si le concept est objectivement irréductible à l'individuel signifié. Ce débat suppose qu'on distingue entre objet et concept puisque le débat porte sur le sens de la distinction. *Abélard thématise la distinction elle-même* : il la dégage de la critique des interprétations disponibles de la théorie du sujet unique du *sensus* et de la *ratio.* A l'inverse, la théorie du sujet unique est fondée sur un brouillage complet de la frontière entre concept et objet. Il en résulte que les catégorisations réalisme/nominalisme sont radicalement inadaptées pour saisir le

[1] Cf. René Thom, *Esquisse d'une sémiophysique, Physique aristotélicienne et théorie des catastrophes,* Paris, 1991.

[2] Rappelons que par « concept » et « objet », nous entendons *seulement* ce qu'on entend en logique lorsqu'on distingue « extension » et « intension » ou « objet extensionnel » (« res numero sive personaliter discreta quae est X » dans la langue d'Abélard) et « defining property » (statut définitionnel de chose « esse X » dans la langue d'Abélard).

sens véritable de la théorie du sujet unique de Boèce. On peut ainsi débattre *interminablemen*t sur le caractère nominaliste ou réaliste de cette théorie, *parce que* cette théorie est fondée sur une confusion entre concept et objet : la distinction qui fait débat entre nominalisme et réalisme n'est pas faite, si bien que d'un côté il est vrai que la théorie soutient qu'il n'y a strictement rien hors de la pensée et du langage qui soit universel (et en particulier, il n'y a rien qui ressemble à une nature commune, non-numériquement séparée)[1] et de l'autre il est vrai aussi que le fondement de l'intellection de l'universel est une chose, ou plus exactement la propriété à la fois immatérielle et réelle d'une chose (singulière)[2]. La théorie de Boèce a la même ontologie que celle que requiert le nominalisme (et, donc, n'est pas réaliste, uniquement au sens (insuffisant) où elle n'admet pas pour l'universel de fondement irréductible à l'individuel) mais, fondée sur une confusion entre le conceptuel et le réel, elle est étrangère aux différents types de nominalismes qui sont, tous, fondés sur une opposition entre le réel et le conceptuel. Le schéma réalisme/nominalisme qui est si souvent utilisé pour saisir le débat entre Boèce et Abélard n'est, donc, tout simplement pas *pertinent* : ce schéma suppose une prise de position sur le sens (en particulier ontologique) de la *distinction* entre concept et objet, mais c'est cette distinction même qui est radicalement brouillée dans la théorie du sujet unique de Boèce. De là, on n'a que des côtes mal taillées : la théorie est-elle réaliste ? Mais elle rejette l'objectivité d'un quelconque fondement de l'universel non réductible à la *res* (singulière) et à la *res* sensible (il est faux que cette théorie admette la préexistence actuelle d'une nature universelle ou commune antérieure à l'abstraction de la *ratio*); la théorie est-elle nominaliste ? Mais elle réifie radicalement le conceptuel en en faisant une propriété singulière et immatérielle de la chose physique et sensible. En fait, la distinction entre concept et objet *nécessaire* à un débat philosophiquement pertinent entre réalisme et nominalisme est oblitérée pour les besoins même de la théorie : Boèce confond, pour les besoins de l'empirisme de la théorie du sujet unique, concept et objet en assimilant le fondement des universaux à une propriété singulière et incorporelle de la chose sensible dont l'abstraction engendre l'intellection de l'universel correspondant. Ce qui caractérise cette théorie n'est pas descriptible de manière correcte en termes réalistes (on est très loin du cœur platonicien du réalisme) ou

[1] Donc, on a l'ontologie du nominalisme.

[2] Donc, on n'a pas la distinction entre le conceptuel et le réel sur laquelle fait fond le nominalisme.

nominalistes : il convient de parler (ce qui est tout différent du réalisme au sens moderne et pertinent philosophiquement) d'une réification des concepts conçus sur le modèle des propriétés matérielles et singulières de la chose sensible et individuelle avec cette seule différence que la propriété en question est, cette fois et contre toute attente, immatérielle. On aboutit ainsi à ce résultat que les réalités matérielles possèdent en sus de leurs propriétés physiques, des propriétés spirituelles (incorporelles), une sorte d'aura intelligible qui vient fonder la non-vanité de l'intellection des universaux. Quand on pose qu'Abélard critique le réalisme de Boèce, on confond réalisme conceptuel (qui est une certaine interprétation de la distinction entre concept et objet) et réification des concepts, soit l'assimilation des concepts (des intensions) à des propriétés (incorporelles ou immatérielles ou spirituelles) de choses, par ailleurs, singulières et sensibles : on est à l'opposé de la *coupure* platonicienne entre *topos aisthetos* et *topos noetos*, dont la distinction entre *ousia protê* et *ousia deutera* porte, malgré tout et problématiquement, la marque. On comprend bien qu'il n'est pas possible de confondre le réalisme dont l'origine platonicienne est la question du fondement de la connaissance mathématique et son irréductibilité aux données de l'expérience sensible (une question épistémologiquement particulièrement solide et toujours actuelle) et d'autre part cette réification des concepts, qui, pour les besoins d'une théorie empiriste des fondements de la connaissance (en particulier mathématique), « réalisent » les concepts en des propriétés immatérielles des réalités matérielles et sensibles. Si on évite d'assimiler le réalisme conceptuel à la réification des concepts sur laquelle fait fond la « solution » boécienne, il n'y a plus aucun problème à constater qu'Abélard en dénonçant la réification opérée par la théorie du sujet unique de Boèce, non seulement laisse intact le noyau platonicien du réalisme, mais encore soutient lui-même que le fondement *in natura* de l'imposition de l'universel n'est réductible ni à une ni à plusieurs *res* individuelles. Ce qu'ont en commun les théories critiquées par Abélard comme attribuant l'universalité à la *res* n'est pas du tout le postulat d'un fondement des universaux irréductible à l'individuel (c'est-à-dire le réalisme en ce sens habituel-là) : ces théories posent exactement le contraire. Ces théories ne sont pas nominalistes non plus, parce que, pour qu'elles le soient, il faudrait que tout en maintenant une ontologie réduite à l'individuel (qui est la leur), elles distinguent clairement entre le conceptuel et le réel, ce qui, justement, n'est pas le cas. Ce qu'elles ont en commun, aux dires même d'Abélard, c'est et c'est seulement la théorie du sujet unique

de Boèce : il s'agit dans les trois cas de montrer que le fondement *in re* des concepts définitionnels est réductible à l'*humanitas* ou à l'*animalitas* singulière et incorporelle de Socrate. Comme Boèce, les *reales* réifient les concepts en posant que la *causa impositionis universalis nominis* est réductible à une *res* singulière : l'humanité singulière de Socrate. Abélard reproche explicitement à Boèce, dans la LI, d'être cause de cette confusion entre nom et chose et plus profondément entre la cause du nom universel et la chose qu'il nomme : il faut distinguer entre *status* - « être X » - (avec le nom dont le statut fonde l'imposition) et *res* (« la chose qui est X »). L'enjeu de la critique des *reales* n'est pas – au sens contemporain et philosophique de ce terme – la réfutation du réalisme (c'est-à-dire d'une certaine interprétation de la distinction entre concept et objet), mais *la réfutation de la théorie du sujet unique* de Boèce, c'est-à-dire de la réification du fondement conceptuel des universaux. Confondre les deux choses est certainement une erreur philosophique et historique. L'anachronisme - au moins partiel - du schéma réalisme boécien/nominalisme abélardien consiste à interpréter la différence entre Boèce et Abélard comme une différence dans l'interprétation du sens de la distinction entre concept et objet, là où, en réalité, il s'agit, pour Abélard, de dégager clairement – contre le brouillage boécien de la théorie du sujet unique – la nécessité de cette distinction même (que, par ailleurs, Abélard n'interprète pas du tout dans un sens anticipant en quoi que ce soit des théories nominalistes postérieures, comme on espère l'avoir assez démontré). La théorie défendue par Boèce est une théorie réductionniste, empiriste[1] et c'est pour défendre cet empirisme qu'elle est amenée à réifier – sous la forme d'une propriété incorporelle de la chose matérielle et sensible – le fondement conceptuel des universaux. Cette théorie n'a rien à voir avec le platonisme ou avec ce qu'il y a de platonisme dans l'aristotélisme : elle s'appuie, *au contraire,* sur un élément explicitement anti-platonicien de la théorie de la connaissance d'Aristote – la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques (un des éléments les plus « difficiles » épistémologiquement de l'aristotélisme et qu'Aristote lui-même n'a jamais appliqué aux substances secondes). Confondre les deux serait une véritable erreur de perspective qui, sous couvert de la critique d'une théorie empiriste, extrapolant les éléments les plus anti-platoniciens de l'aristotélisme pour réduire le fondement des concepts définitionnels à la chose sensible et à ses propriétés matérielles ou non, identifie, à tort, une réfutation du réalisme philosophique,

[1] Et, comme telle, non attestée chez Aristote lui-même.

inaugurant la lignée du nominalisme médiéval, et, finalement, moderne. Cette conception finalisée du problème repose sur trop de simplifications. Il y a confusion entre réalisme des concepts et réification des concepts : deux choses totalement différentes et dont la confusion nous paraît clairement philosophiquement impossible à soutenir. Abélard, par sa critique des interprétations possibles de la théorie du sujet unique de Boèce, met en place une distinction entre, d'un côté, le *status « esse X »* et le nom universel dont il fonde l'imposition et, de l'autre, la *res quae est X,* une distinction que, de fait, il n'a pas interprétée dans un sens nominaliste ou anticipant sur le nominalisme : le *statut* est objectif (il est « par œuvre de la nature ») et il est irréductible à l'individuel. Nous pensons même que ce sont les tendances au platonisme d'Abélard (abondamment relevées par J. Jolivet) qui le poussent à critiquer le réductionnisme empiriste de la théorie du sujet unique de Boèce en doutant de l'effectivité de la solution et à ne pas interpréter dans le sens purement « vocal » de Roscelin la nécessaire distinction entre *status* et *res*. Si nous évitons de confondre le réalisme des concepts avec la réification boécienne, les choses se présentent de manière à la fois plus claire et plus respectueuse des positions propres d'Abélard. Il n'est pas nécessaire pour réfuter les *reales* de réfuter le réalisme platonicien (c'est-à-dire le noyau fondamental du réalisme) ; il n'y a aucune incompatibilité structurelle, bien au contraire, entre une réfutation de la théorie du sujet unique de Boèce et l'affirmation que le réalisme des Idées est admissible. Il n'y a plus aucune difficulté à reconnaître que pour le soi-disant nominaliste Abélard des théories qui toutes posent qu'*in re* il n'y a rien qui ne soit individuel sont fausses : la véritable thèse soutenue par les *reales* n'est pas du tout que les universaux ont un fondement objectif irréductible à l'individuel (ils le nient tous) mais que la cause d'imposition de l'universel est réductible à une chose (singulière), une thèse fausse, pour Abélard. Il n'y a aucune difficulté non plus à reconnaître que pour le « nominaliste » Abélard le fondement objectif, *in natura* (bien qu'ontologiquement aporétique) de l'universel n'est pas réductible à une ou plusieurs choses individuelles. Abélard se sert de la critique des *reales* pour dégager la nécessité de la distinction entre *res* et *status,* une distinction fondée *in natura* (et où le statut est assurément bien autre chose qu'une certaine manière de parler des choses particulières). En fait, les *reales* interprètent littéralement la théorie du sujet unique de Boèce : cette théorie tire son semblant d'efficacité d'un brouillage entre concept et objet. Abélard a besoin de réfuter toutes les interprétations disponibles de ce brouillage

pour établir la distinction entre *status* et *nomen universale* d'un côté et *res* (singulière) de l'autre. Cette distinction est une distinction entre *intension* (« esse X ») et *extension* (« res quae est X ») : elle était radicalement brouillée par la théorie du sujet *unique* de Boèce ; à travers la *distinction* entre deux genres d'*ousiai*, elle n'était pas problématisée comme telle par Aristote (qui ne distingue pas à proprement parler entre une entité extensionnelle - « res personaliter sive numero discreta » dit Abélard - et une entité intensionnelle - le statut définissant : « être X », tel que différer par le statut signifie seulement – insiste Abélard – différer par la définition (intensionnellement, donc)); enfin, chez Platon, la différence entre chose sensible et Idée a un sens plus ontologique que proprement logique et, bien entendu, un objet extensionnel (« res numero discreta ») n'est pas nécessairement (pour Abélard) une réalité sensible (comme l'illustre le cas des universaux « sessio » ou « numerus »). La distinction en logique entre deux genres d'entités complémentaires - une entité proprement extensionnelle (numériquement déterminable) et ontologiquement de plein exercice et une entité proprement intensionnelle (le statut définissant de chose : « être X ») et ontologiquement aporétique - *est le bien propre d'Abélard*. Elle provient d'une interrogation sur l'effectivité de la théorie abstractionniste du sujet unique de la singularité et de l'universalité chez Boèce : de là le caractère positif de la réfutation de cette théorie à travers la critique des *reales.* C'est Abélard qui dégage le sens logique d'une distinction entre extension (*res numero discreta quae est X*) et intension (*esse X quod non est res aliqua*). Il nous semble que le dégagement de cette distinction dans son sens proprement logique n'est pas attesté avant Abélard. Cette distinction entre concept (intension) et objet (extension) est, certes, toujours aussi fondamentale aujourd'hui. Lorsqu'on voit Abélard se débattre avec les impasses de la théorie du sujet unique de Boèce, malgré tous les efforts des *reales* pour tenter de la clarifier, on voit s'imposer de manière toujours plus claire la nécessité non seulement sémantique (« significatio rerum/significatio intellectus ») mais logique (« res quae est X » et « esse X ») et finalement ontologique (« res »/« non-res») de distinguer problématiquement entre une entité proprement extensionnelle et une entité proprement intensionnelle ou conceptuelle. Comme telle, cette distinction n'était pas réfléchie par Aristote et relève d'une initiative propre d'Abélard s'interrogeant sur les impasses de la théorie du sujet unique de Boèce mais elle reste, comme Abélard de toute évidence le croyait, profondément compatible avec l'aristotélisme. Par ailleurs et

comme nous le savons, il est évidemment faux que la seule interprétation conséquente possible de cette distinction soit son interprétation nominaliste (la réduction du concept – être X – à un signe éliminable en contexte) : et, de fait, Abélard ne l'a pas interprétée dans ce sens mais bien dans le sens réaliste d'une irréductibilité objective (pour notre connaissance) entre le statut « être X », « en lui-même infini et enclos en aucune limite de choses » et la *res nominata* : pour Abélard, le concept (la propriété définissante « esse X ») n'est pas absolument réductible à la nomination d'une chose individuelle parce que la tâche consistant à établir cette réductibilité est une tâche infinie et que nous ne pouvons pas accomplir de manière effective une tâche infinie. Il ne s'agit de ne pas présupposer donné et acquis un état absolu et entièrement inactuel du savoir. Son réalisme conceptuel est fondé sur ce constat (les individus tels sont en nombre infini et l'universel tel est vrai univoquement de *tous*) et ce constat repose sur une analyse de la synonymie aristotélicienne dans un contexte où les individus sont en nombre infini, plutôt que sur la théorie théologique des Idées divines (la version théologisée du platonisme que connaît Abélard): pour le premier point, il y a constat (« quippe… » dit Abélard) ; pour le deuxième, il y a hypothèse (« fortasse… ») dit Abélard. Le statut est irréductible à la *res* individuelle *pour notre connaissance*, relativement à notre *inscientia* et à la *mobilitas* de l'existence. Il est essentiel à une compréhension *juste* de la philosophie d'Abélard de bien voir que celui-ci ne pose pas l'existence dans l'absolu d'un monde intelligible irréductible au monde matériel et sensible – l'existence d'un tel univers est explicitement posée comme aporétique – mais qu'il pose l'irréductibilité *épistémologique,* pour autant qu'une science humaine soit concernée, du premier monde au second. Ontologiquement, dans leur réalité en soi et absolue, *status* (et *dicta*) sont des entités foncièrement *aporétiques.* Mais, quoi qu'il en soit, il est clair que la conception qu'Abélard se fait de la distinction entre concept et objet (c'est-à-dire pour lui entre statut définitionnel d'objet et *res*) n'anticipe en rien sur le nominalisme ultérieur (et, en particulier, sur la sémantique d'Ockham). Ses tendances réalistes sont nettement dominantes et nous croyons avoir établi que ce réalisme conceptuel n'est nullement contradictoire (trace d'une incertitude ou d'une pensée qui ne va pas jusqu'au bout de sa logique) avec la réfutation de la réification des concepts qui caractérise les *reales :* 1°) les *reales,* comme Boèce, brouille la frontière (fondamentale) entre concept et objet ; 2°) Abélard réfute les *reales* pour dégager le sens fondamental de

cette frontière et 3°) il n'a pas du tout interprété cette frontière en un sens nominaliste, mais dans le sens d'un réalisme conceptuel. La distinction à faire ne se résout pas seulement en une distinction entre *nomen* et *res*, mais bien aussi, et plus profondément, entre cause d'imposition du nom universel - le *status* « être X » qui « habet esse ex operatione naturae » - et *res* nommée par le même nom. Il est, donc, essentiel, pour comprendre ce débat et en saisir la logique profonde, de distinguer entre une conception « fétichisée » et réifiante des concepts et le réalisme conceptuel (au sens toujours actuel de ce terme) qui est tout autre chose. La confusion entre les deux relève d'une « apologétique » du nominalisme qui historiquement n'est pas nécessaire. Abélard montre justement que le dégagement d'une distinction claire entre concept (« être X ») et objet (« ce qui est X ») s'est faite dans la critique d'une théorie réductionniste et *empiriste* des universaux et pour les besoins d'une interprétation de cette distinction la concevant comme pleinement objective et irréductible, c'est-à-dire dans son sens réaliste (la cause d'imposition de l'universel n'est pas réductible à la nomination d'une ou plusieurs choses individuelles parce que cette cause est « en elle-même infinie et enclose en aucune limite de choses »). Abélard travaille à une strate *plus profonde, plus archaïque* que le débat postérieur sur la réductibilité ou non des concepts à des signes éliminables en contexte : il s'agit, sur la base d'une « auctoritas » qui, pour les besoins d'une théorie abstractionniste des concepts, et dans le projet d'une solution définitive de l'aporie du sujet des concepts[1], brouille systématiquement la frontière entre le conceptuel et le réel, d'établir la nécessité profonde d'une distinction claire entre deux types d'entités de nature profondément différente. Et il est de fait qu'Abélard n'a pas interprété cette distinction dans le sens nominaliste anticipé peut-être par Roscelin, pour les raisons qu'on a dite : cette interprétation de la distinction entre concept et objet tombe sous le coup de la réfutation de la théorie de l'universel-*collectio.* Nous proposons, donc, pour la théorie du sujet unique de Boèce, et les interprétations de cette théorie critiquées par Abélard dans la LI et la LNPS, d'éviter le terme « réalisme », comme nous proposons d'éviter pour qualifier la théorie des universaux d'Abélard le terme « nominalisme ». Ce schéma repose sur trop de simplifications. En particulier, le schéma « réalisme/nominalisme » pour interpréter ces débats conduit à manquer l'essentiel : au-delà d'une prise de position nominaliste ou réaliste sur la nature des concepts, le dégagement de la distinction

[1] Et sur cette base d'une solution définitive de l'aporie des futurs contingents.

même entre concept et objet comme entités de nature profondément différente, là où, pour les besoins de la théorie abstractionniste du sujet unique, Boèce brouille cette distinction, tout comme continuent de le faire ceux qui posent l'équation « cause d'imposition du nom universel = *res* » (les *reales*). Renoncer à ce schéma permet, de plus, de faire droit à la conception propre qu'Abélard développe de cette distinction (et qui va dans le sens d'un réalisme conceptuel – l'irréductibilité du *status,* fondement *in natura* de l'imposition des universaux, à une ou plusieurs *res nominatae,* qui n'anticipe en rien sur les nominalismes ultérieurs). Nous concluons donc en posant d'abord que le rapport critique d'Abélard à Boèce n'est pas efficacement décrit comme la mise en place d'une critique nominaliste du réalisme aristotélicien : on manque, alors, l'enjeu réel de la critique de la théorie boécienne – la critique d'une conception « enchantée» et « fétichisée » des formes substantielles aristotéliciennes qui, pour les besoins d'une empirisme réductionniste (étendant aux substances secondes la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques) aboutit à brouiller toute forme de distinction claire entre concept et objet :

> […] si [l'esprit] a à examiner les *espèces* et les *genres* des choses corporelles, il retire, comme il en a l'habitude, des corps la nature des *incorporels* et la contemple, séparée et pure, telle que cette *forme* est en elle-même. [« […] si vero corporalium rerum genera speciesque [animus] perspexerit, *aufert*, ut solet, *a corporibus incorporeorum naturam* et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur»][1].

Cette réification des concepts est la résultante de l'application mécanique à l'aporie de l'universel de la théorie abstractionniste des idéalités mathématiques, chacun se souvenant que cette théorie est au service d'une réfutation empiriste du platonisme (qui pose que les idéalités mathématiques ne sont pas réductibles aux réalités accessibles à l'expérience sensible). Elle interdit de catégoriser de manière conséquente la théorie soutenue en « nominaliste » ou « réaliste », cette catégorisation supposant une prise de position sur le sens d'une *distinction* entre concept et objet que la théorie du sujet unique rend irrémédiablement confuse. Au-delà de querelles terminologiques, la théorie de Boèce nous paraît être correctement décrite sur le fond ainsi: *il s'agit d'une confusion entre concept et objet dans le cadre d'une ontologie réduite à l'individuel*. C'est cette réification qui est l'objectif final de la critique des *reales* dans les deux chapitres introductifs des deux logiques d'Abélard et non

[1] Boèce, *Second commentaire sur l'Isagogê,* I, 11, éd. Shepps-Brandt, p. 165^{12-16}.

pas ce que nous nous appelons aujourd'hui, en philosophie et en épistémologie, « réalisme ». On comprend que la distinction entre concept et objet est, pour la logique, principielle. Il faut donc commencer par en exposer la nécessité, en écartant ce qui fait obstacle à la conception de cette distinction. La réfutation des *reales* n'est pas une réfutation du réalisme au sens philosophique et épistémologique[1] de ce terme, mais une réfutation de la réification des concepts induite par la théorie abstractionniste des universaux professée par Boèce. Nous espérons avoir démontré la nécessité de cette distinction.

A quoi sert cette théorie ? Cette conception abstractionniste du sujet des concepts définitionnels (espèces et genres) permet d'énoncer la théorie du sujet unique de la singularité (*in re*) et de l'universalité (*in intellectu*). La même *humanitas,* qui, *in re* et non séparée (jointe au corps), est singulière[2], est, *in intellectu* et séparée (abstraite du corps en lequel elle a son être), universelle. C'est la théorie du sujet unique de Boèce dont les différentes théories des *reales* sont des interprétations. Nous avons montré que le fait massif dont doit partir l'analyse de la reprise par Abélard de la question de l'universel est que cette théorie n'est, justement, reprise nulle part par Abélard.

Abélard – nous espérons l'avoir assez montré – entretient un rapport critique avec sa source principale. S'il ne critique pas le « réalisme » de Boèce, que critique-t-il exactement alors ? Le brouillage entre objet et concept qui caractérise la théorie abstractionniste des universaux de Boèce est au service d'un projet bien précis et de vaste ampleur : il s'agit de montrer que sur une base purement sémantico-logique les grandes apories qui structurent l'*Organon* aristotélicien peuvent être définitivement résolues : « Omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est ». Il est possible, dès l'introduction au corpus logique et sans recours à une science plus haute que la logique (comme le demandait Porphyre), de résoudre l'aporie de l'universel et de donner leurs réponses aux trois questions formulées par Porphyre. C'est ce que nous avons appelé le « logicisme » de Boèce. La théorie du sujet unique

[1] C'est-à-dire d'une théorie des concepts posant ceux-ci comme appartenant de plein droit à l'objectivité, en n'étant pas éliminables au profit des individus pour lesquels ils « supposent » ou, autre manière de dire, posant que les universaux ont un fondement objectif – *in natura* – non réductible à l'individuel, au moins pour notre connaissance. Aucune des théories critiquées par Abélard dans la LI et la LNPS ne soutient le « réalisme » en ce sens-là. Nous avons expliqué pourquoi elles ne sont non plus « nominalistes » : elles sont, avec la théorie du sujet unique de Boèce qu'elles extrapolent, *en deça* d'un usage consistant de ces deux catégories.

[2] Boèce lui donne des noms divers : « natura incorporea », « qualitas substantiae », « similitudo substantialis », « forma substantialis ».

permet - sans sortir du corpus logique - de résoudre définitivement la question du sujet des concepts définitionnels. Et ce n'est qu'une première étape : nous avons noté que le *De consolatione Philosophiae* nous apprend que la théorie du sujet unique en se déplaçant d'un barreau sur l'échelle des puissances cognitives permet de résoudre tout aussi définitivement la question des futurs contingents, c'est-à-dire la question des rapports entre le concept dichotomique et déterministe de vérité logique nécessaire à la science et le fait de la contingence – de la *mutabilitas,* dit Abélard – de l'existant. Autrement dit la théorie du sujet unique permet de résoudre les deux grandes apories de l'*Organon* aristotélicien : la distinction entre « ousia protê » et « ousia deutera » et l'aporie des futurs contingents[1]. Ainsi, une théorie purement sémantico-logique peut résoudre l'aporie de l'Ethique, l'aporie des rapports entre déterminisme et libre arbitre… Dans tous les cas, il y a identité du sujet, et diversité des modes de considération de ce même sujet, une diversité purement sémantique et psychologique, qui est comme un échafaudage toujours éliminable au profit de clauses de réductibilité à un « idem numero ». Le projet est ambitieux : dès l'introduction au corpus logique, l'aporie de l'universel, et, par extrapolation, l'aporie des futurs contingents, peuvent être « dissolutae ». Est-il vraiment besoin alors du *reste* de l'œuvre d'Aristote, à la fois scientifique, métaphysique et éthique ? Le corpus logique ne suffit-il pas ? Si les solutions sont effectives, quel besoin y a-t-il encore de philosopher ? Ne peut-on considérer que les grandes apories de la philosophie antique ont enfin trouvé leur solution et que nous pouvons ainsi nous consacrer à plus haut et plus fondamental : la théologie (chrétienne) ? La théorie du sujet unique de Boèce est au service d'une systématisation maximale du corpus logique aristotélicien, qui vise à supprimer en lui toute forme d'aporicité et cela dans un contexte où, de fait, est substitué au domaine d'interprétation de la logique chez Aristote – le reste, scientifique et philosophique, de son œuvre – le domaine par défaut : le langage. Il s'agit ainsi de dégager une logique dont le domaine d'interprétation est non pas – comme aujourd'hui – le domaine scientifique (et particulièrement mathématique), mais le domaine vague, absolu, entièrement général, du langage. Ce projet, fondé sur une confusion radicale entre théorie et langage et qui court tout au long de la scolastique latine, trouve véritablement son origine dans la reconstruction boécienne de la logique

[1] Et à l'arrière plan de cette aporie logique, il y a les apories sur le *mutabilitas* (sur le mouvement et le devenir), c'est-à-dire les grandes apories sur le continu (les apories de Zénon). Mais la *Physique* n'est pas encore traduite.

aristotélicienne : le projet d'une théorie logique définitive et achevée, dénuée de toute forme d'aporicité – la question du sujet des concepts est *dissoluta* et, sur ce modèle, celle des futurs contingents l'est aussi – dont le domaine d'application n'a d'autre limite que le domaine de l'exprimable. Cette confusion entre logique et grammaire, c'est Boèce et non Abélard qui la fait : ce que nous avons appelé la clause « phoenix » montre qu'Abélard ne fait pas cette confusion entre logique et grammaire (il est faux, soutient Abélard, que tout prédicat syntaxiquement constructible comme prédicable de plusieurs soit un universel au sens logique de ce terme[1] : le critère grammatical ne suffit pas à une détermination logique des universaux, un point fondamental – les questions d'effectivité sont bien trop centrales dans le propos d'Abélard pour qu'il puisse confondre ainsi logique et grammaire). On peut lire dans la double théorie du sujet unique comme dans la confusion entre grammaire et logique que fait Boèce un même projet : construire une théorie logique achevée, privée de toute forme d'aporicité et sans autre limite que celle du langage lui-même. Une logique définitive et absolue. C'est ce que nous nommons « logicisme boécien ». Les *Opuscula sacra* en sont un autre témoignage où l'on peut lire l'étonnante extrapolation effectuée par Boèce de la langue et de la méthode axiomatique euclidienne à …la théologie chrétienne.

Nous proposons ainsi, dans l'examen du rapport critique d'Abélard a sa source principale, de substituer au point de vue traditionnel dans l'historiographie – Abélard entreprend une critique nominaliste du réalisme (boécien) – un autre point de vue insistant sur ce que nous avons appelé le logicisme boécien et sa réfutation par Abélard.

Nous avons montré qu'Abélard non seulement ne soutient aucune des deux théories du sujet unique mais soutient, en leur lieu et place exacts, deux autres théories – distinction qualitatives et non-numériques, explicitement posées comme aporétiques dans leur ontologie, entre *res* et *status,* d'un côté, et entre *res quae evenit* et *dictum propositionis,* de l'autre – qui consistent à reconduire dans l'objet des distinctions que Boèce croyait pouvoir maintenir au niveau des modes de considération psychologique d'un même

[1] La clause « phoenix » est vraiment propre à Abélard : elle est absolument incompatible avec le texte boécien, et l'universalité en logique de « phoenix » est admise aussi bien par les *Montani* que, par exemple, par Gilbert de la Porrée ; de même elle ne fait aucun problème pour des nominalistes comme Guillaume d'Ockham ou Henri de Saxe. Ce qu'Abélard vise en critiquant ce point de la doctrine de Boèce n'a rien à voir avec le réalisme mais vise bien différemment le logicisme de Boèce : son projet de supprimer tout écart entre grammaire et logique.

objet. Ces distinctions ne sont pas psychologiques : elles sont à situer dans l'objet lui-même ; elles sont objectives et irréductibles. Il est apparu clairement ainsi que la double théorie du sujet unique de Boèce fournit la clef de la double distinction entre *res* et *status* d'un côté et entre *res* et *dictum* de l'autre qui structurent la logique d'Abélard. Le parallèle évident entre le statut ontologique du *status* et celui du *dictum* s'explique par le fait que la première distinction – volontairement aporétique – vient prendre la place de la première théorie du sujet unique de Boèce et que la deuxième distinction – présentée comme tout aussi aporétique – vient prendre la place de la seconde théorie du sujet unique de Boèce. La double théorie du sujet unique de Boèce est la clef de l'intelligence de la double distinction – *res/status* et *res/dictum* – qui structure la logique d'Abélard et définit ses innovations principales. Celui-ci substitue à la clause de réductibilité à l'identité du sujet du *sensus* et du sujet de la *ratio,* une distinction qualitative, non-réductible à une identité ou une opposition *numero,* entre *res nominata* et *causa impositionis universalis nominis,* le statut définitionnel d'objet « être X ». De même il substitue à la clause de réductibilité à l'identité du sujet contingent de la *ratio humana* et du sujet nécessaire de l'*intelligentia divina,* une distinction tout aussi qualitative et aporétique entre le *dictum* qui est le sujet de la *scientia* (*divina*) et la *res* qui est le sujet contingent, *mutabilis,* de l'existant. Nous espérons ainsi avoir établi que la double théorie du sujet unique de Boèce est le fil rouge qui permet de comprendre la cohérence profonde des thèses logiques d'Abélard. Celui-ci privilégie dans sa lecture de Boèce l'axe corpus logique – éthique (*De consolatione Philosophiae*), là où Gilbert de la Porrée privilégie l'axe corpus logique – théologie (*Opuscula sacra*). Et le premier axe – logique/théodicée – est entièrement structuré chez Boèce par la double théorie du sujet unique. Maintenant, sur cet axe, Abélard cultive une vertu profondément philosophique : l'exigence d'effectivité. La double solution boécienne n'est pas effective et les réductions à « idem » de Boèce sont purement verbales. Pour la réfutation de la première solution on a la réfutation systématique des théories des dits *reales* qui sont toutes des interprétations de la théorie du sujet unique de Boèce. Lorsque Abélard réfute ces théories, il ne réfute pas « le » réalisme, mais, concrètement et dans les faits, toutes les interprétations disponibles de la théorie du sujet unique de Boèce, ce qui est tout différent. A ces théories qui confondent le nom universel et sa cause *in natura* avec la *res nominata,* Abélard oppose une théorie de l'universel qui attribue l'universalité aux seuls noms en tant que ceux-ci sont

doublement signifiants et de *res* par leur signification extensionnelle et d'*intellectus* par leur signification intensionnelle. La stratégie de réponse choisie alors par Abélard est la suivante : il est impossible de décider l'aporie de l'universel soit du côté de la *res* seule, soit du côté de l'*intellectus* seul, comme le demande le questionnaire de Porphyre. L'attribution de l'universel, ni à la *res,* ni à l'*intellectus,* mais au *nomen* en tant qu'il est doublement signifiant – de *res* qu'il nomme et d'*intellectus* qu'il engendre – permet de renverser les alternatives du questionnaire de Porphyre de contraires dans les questions (non susceptibles d'être vraies ensemble) en subcontraires dans les réponses (susceptibles d'être vraies ensemble). Abélard ajoute alors une quatrième question qui spécifie dans sa réponse que les alternatives non seulement peuvent mais doivent être vraies ensemble pour qu'il y ait prédication universelle. C'est exactement le type de stratégie argumentative qui est adaptée au traitement de ce que depuis la dialectique transcendantale kantienne nous avons l'habitude de nommer une antinomie : le décision finale ou *res* ou *intellectus* exige une intellection « concrète », dénuée de toute forme d'abstraction, c'est-à-dire finale et absolue, de la chose telle qu'elle est *in re,* soit *hors et indépendamment de toute intellection* – ce qui nous ramène à l'aporie de l'universel (c'est-à-dire soit à un objet (l'intellection en question qui doit être une chose existante si la solution est réelle) défini imprédicativement – introduit par une définition faisant référence dans son énoncé à une extension dont l'objet nouvellement défini est déjà membre : une sui-participation, donc – soit à une régression infinie). Pour décider de manière finale le questionnaire, il faut une intellection qui présente une sorte de « torsion » sur elle-même très particulière ; il lui faut être *à la fois* interne au domaine *in intellectu* et externe à ce même domaine : une sorte de point de vue non-situé, absolu – théologique – où il serait possible du sein même du domaine *in intellectu* (intra-mental) d'adopter un point de vue externe (extra-mental) sur ce même domaine pour penser sa séparation d'avec le domaine *in re.* Une conscience de soi *absolue*. Une pensée intégralement transparente à elle-même et ne comportant aucune part d'ombre : rien qui, en elle, soit irréductiblement insu. L'attribution de l'universalité au seul *nomen* permet de ne pas présupposer que nous détenions de manière actuelle et effective un point de vue aussi radicalement ineffectif et absolu[1]. Alors, bien sûr, Abélard lit

[1] On dira que la solution abélardienne est purement négative ; cependant, il nous semble que le fait de réaliser que la décision finale et exhaustive de l'aporie ne peut être, quel qu'en soit le sens, démonstrativement établie nous en apprend plus sur la nature du problème posé (et

la théorie des universaux *in voce* mais il faut bien comprendre ce que cela signifie philosophiquement *pour lui :* la signification du nom universel est double et *irréductiblement* double, de *res* et d'*intellectus,* et cette dualité sémantique à une contrepartie non-linguistique : la distinction, qualitative, ontologiquement aporétique, entre la *res* qui est nommée et le *status* générique ou spécifique qui fonde l'imposition du nom et l'intellection qu'il engendre. Abélard attribue l'universalité au seul nom, parce que cette attribution est la seule qui n'implique pas la décision : ou *res* ou *intellectus – ou 1 ou 0.* Nous avons pu ainsi montrer que c'est la double signification de l'universel qui structure l'ensemble des réponses d'Abélard au questionnaire de Porphyre. Il est ainsi clair qu'Abélard substitue à la solution définitive de Boèce, une réponse à l'aporie de l'universel qui ne tente pas de supprimer cette aporie mais de l'exposer de manière consistante et non-contradictoire : l'universel est à la fois *in re* par les choses qu'il nomme et *in intellectu solo* par l'intellection qu'il engendre. Abélard, bien loin de tout nominalisme, y voit même le lieu d'une possible conciliation entre l'empirisme aristotélicien et la théorie des Idées platonicienne : c'est le propre des universaux linguistiques – outils nécessaires au savoir – que d'être à l'intersection des Idées signifiées et des choses concrètes et sensibles nommées. Les universaux sont cette interface nécessaire au savoir qui permet de saisir la diversité sans cesse « muable» et infinie des réalités individuelles dans la permanence et l'identité d'un même statut définitionnel d'objet. La réponse d'Abélard au questionnaire de Porphyre est, donc, que les alternatives du questionnaire sont vraies ensemble, et c'est ce que permet l'attribution de l'universalité au seul *nomen.* On est très loin d'un nominalisme effectif et Ockham, par exemple, *décide* le questionnaire systématiquement (du côté *in*

finalement sur la nature de la pensée et des concepts) que les constructions qu'on peut bâtir sur le parti pris, malgré tout, d'une décision dans tel ou tel sens. Le concept est une entité qui, quand on la « réalise », donne une totalité qui participe d'elle-même, une entité sui-participative donc, ou se résout en une régression infinie, comme, au fond, Boèce le dit déjà. Mais il n'y a pas d'objet qui se contienne lui-même et soit sui-participatif. Le concept est une idéalisation nécessaire au savoir qui, en tant que tel, n'est pas réductible à la série des objets qu'il permet de penser et qui tendent vers lui comme vers une limite. Cette réduction engage aussitôt l'aporie de l'universel (on obtient une sui-particpation ou une régression infinie). On a, au fond, la situation décrite par Abélard à l'occasion du *vilisssimum sophisma* stoïcien : la confusion entre «un objet bon est meilleur qu'[un (autre) objet bon]» et « un objet bon est meilleur que [ne l'est un (ou quelque) objet bon] ». En tant qu'objet, le concept ne peut pas être posé comme appartenant à la série des objets qui tendent vers lui (qu'il permet de penser). Maintenant, on peut imaginer que cet objet appartienne à une série nouvelle qui tend à son tour vers une limite nouvelle et ainsi de suite sans fin. Mais la réduction finale et totale de la distinction - de la limite - entre concept et objet (par exemple la réduction du concept à un symbole *éliminable* en contexte) paraît hors de portée Et, clairement, nous ne pouvons penser aucun objet sans concept.

intellectu). L'analogie entre la théorie des universaux d'Abélard et le nominalisme est purement, pour le coup, verbale : le sens de l'attribution de l'universalité aux seuls noms ou *sermones* n'anticipe en rien une théorie nominaliste effective (qui, si elle est bien nominaliste, décide le questionnaire, et le décide du côté *in intellectu*) ; cette attribution, chez Abélard, permet de ne pas décider le questionnaire et très clairement la distinction sémantique - *in voce* - entre *significatio rerum* et *significatio intellectus* a chez Abélard une contrepartie non-linguistique et *in re* : la distinction entre *res* et *status* (comme l'établit de manière parfaitement claire, par exemple, le *De differentia* de la LNPS où Abélard lit successivement la même question « de vocabulis » - il distingue alors *significatio rerum et significatio intellectus* - puis « de rebus » - il distingue alors, et dans un exact parallèle, *res* et *status*[1]).

On retrouve pour l'aporie des futurs contingents – avec tous ses arrière-plans éthiques et, au Moyen-Age, théologiques – le même refus de la solution boécienne. De même que Boèce, dans la première théorie du sujet unique réifie la *causa impositionis* du prédicat universel, de même dans la seconde aporie, il réifie le sujet des modalités aléthiques, en interprétant, en particulier, temporellement (et donc ontologiquement) ce qu'il appelle la *necessitas condicionalis* et qu'Abélard nomme la *necessitas determinata.* La condition en question est, dit Boèce, une *condicio temporis* : au moment où X arrive, X ne peut pas ne pas arriver. Le déterminisme nécessaire à la science devient un déterminisme temporel et ontologique. Abélard n'a pas de peine à montrer que si l'hypothétique temporelle – en ce temps où ceci arrive, ceci arrive nécessairement – est vraie, alors, contrairement à ce que soutient Boèce, la *necessitas condicionalis* implique (au sens logique) la *necessitas simplex,* qui est conclue par simple application du *modus ponens.* Pour Abélard, au contraire, toutes les hypothétiques temporelles *de necessario* sont fausses et il reste vrai qu'au moment où ceci arrive, ceci peut ne pas arriver, bien que ce que dit la proposition « ceci arrive et n'arrive pas » soit, certes, impossible. Le sujet, problématiquement, n'est pas le même : s'il est vrai que la *res* advient *contingenter,* alors il est vrai qu'y compris au moment où elle arrive, elle peut ne pas arriver ; mais, d'un autre côté, le *dictum* « rem evenire et non evenire » ou « rem non evenire dum evenit » est un *dictum* impossible, incompatible avec la possibilité d'un savoir. Il n'y a pas d'autre solution que de distinguer problématiquement entre le sujet des modalités aléthiques – le

[1] LNPS, éd. Geyer, p. 562^{17-36} : nous avons commenté en détail ce texte dans les derniers paragraphes du chapitre IV.

dictum propositionis – qui exclut que les contraires puissent appartenir au même sujet, et le sujet de l'existant – la *res quae evenit* – qui est *en tout instant du temps* en puissance des contraires, comme l'exige la *mutabilitas,* la possibilité même du mouvement et du changement. Il s'agit de faire droit à la fois au concept *dichotomique* et déterministe de vérité logique qui est nécessaire au savoir, et à la *mutabilitas continue* (la « fluctuation » permanente entre les contraires) de l'existant. Cette distinction vient prendre exactement la place de la distinction psychologique (*ratio humana/ intelligentia divina)* des modes de considération du même sujet, nécessaire sous un angle et contingent sous l'autre, chez Boèce. Et nous avons pu ainsi montrer que cette distinction qualitative, non-numérique, entre le sujet du savoir – le *dictum* – et le sujet de l'existant (créé, temporel) – la *res quae evenit* – structure toute la théologie d'Abélard selon la Puissance, la Sagesse et la Bonté. Cette distinction ne peut, pour notre connaissance, se résoudre ni en une opposition ni en une identité : on comprend que pour décider cela, il faudrait pouvoir interpréter *de re* (extensionnellement) de manière totale et absolue le sujet *de dicto* des *modalités* aléthiques ; il faudrait pouvoir « réaliser » le sujet total des modalités aléthiques, ce qui suppose soit une intellection dont la résolution se poursuit à l'infini soit la position en logique d'un ensemble vraiment universel. En ce sens la première aporie fait retour sur la seconde. On vérifie ainsi que, de la *Dialectica* à la *Theologia scholarium,* les deux apories du corpus logique courent comme un fil conducteur où se structurent, comme alternative à la double théorie du sujet unique de Boèce, les innovations philosophiques principales d'Abélard : la double distinction entre *res* et *status* d'un côté, et entre *res* et *dictum* de l'autre. Dans les deux cas, Abélard substitue au « omnis quaestio dissoluta est » de Boèce, une distinction qualitative introduisant des entités ontologiquement aporétiques – on ne peut rien affirmer d'elles ni qu'elles sont *aliquid* ni qu'elles sont *nihil*, mais seulement nier qu'elles soient une ou plusieurs *res.* Abélard, de l'intérieur du cadre fixé par le corpus boécien réintroduit un sens de l'aporicité et de l'effectivité profondément philosophique, là où la systématisation boécienne visait à évacuer toute forme d'aporicité et toute attention consistante à l'effectivité de la construction théorique proposée, au profit de sa systématisation maximale. Notre thèse est ainsi qu'Abélard avait compris que la construction boécienne visant à présenter un *Organon* aristotélicien privée de toute forme d'aporicité était dénuée de toute effectivité. Abélard provoquait ainsi une mise en question fondamentale des bases

même de l'*aetas boetiana*. La logique d'Aristote est grosse d'apories, aux conséquences philosophiques, éthiques et finalement théologiques profondes, que Boèce n'a nullement résolues. C'est le fait historique fondamental.

Avant même que l'*aetas boetiana* prenne fin avec la découverte des œuvres non-logiques d'Aristote et, avec elles, des grandes philosophies arabo-musulmanes nourries par l'ensemble du corpus aristotélicien, Abélard construit une philosophie *critique* qui est entièrement fondée sur une mise en question des « omnis quaestio dissoluta est » boéciens et sur la perception particulièrement claire de la vacuité de ces solutions boéciennes. Autrement dit, c'est d'abord de l'intérieur même de l'univers boécien que l'insuffisance de ce dernier est perçue. L'ouverture d'un accès non-boécien au savoir antique et particulièrement aristotélicien est-il un pur accident ? La découverte des « bons » manuscrits est-elle un heureux hasard ? Sans entrer dans les arcanes d'un déterminisme historique absolu, on peut penser que le commentaire boécien était suffisamment mis en question, en particulier par Abélard, certainement le plus grand philosophe de l'*aetas boetiana,* pour qu'il perde son caractère d'évidence et d'horizon indépassable. On sait, par exemple, qu'Albéric de Paris, après avoir été le disciple puis l'adversaire d'Abélard, part en Italie, avant de revenir à Paris : que cherche-t-il au sud ? Ce que montre Abélard, c'est que juste avant les grandes traductions des œuvres métaphysiques, scientifiques et éthiques d'Aristote, la pertinence et l'effectivité du commentaire boécien avait été radicalement – sur le fond – mise en cause. Bien sûr, Boèce est et reste pour Abélard l'*auctoritas* de *nostra latinitas*, mais nous pensons avoir démontré que cela n'empêche pas Abélard de critiquer dans les faits de manière fondamentale - au-delà et à travers les *reales* - la reconstruction systématisée et privée de toute aporicité de la logique aristotélicienne proposée par Boèce. Même si, beaucoup reste partisans de la théorie du sujet unique de Boèce – comme Albéric de Paris par exemple – nous sommes convaincus que personne ne pouvait plus, après avoir entendu Abélard, se tenir satisfait du commentaire boécien et, partant, de l'accès qu'il ménage à la philosophie et à la science antique. Abélard était très conscient de la possibilité d'autres sources. La recherche de voies inédites renouvelant les conditions du savoir *faisait sens* dans une *aetas boetiana* aussi radicalement mise en question de l'intérieur par une philosophie de l'envergure de celle construite par Abélard, lui dont très rapidement l'enseignement fait de Paris le centre le plus actif et le plus réputé de l'activité philosophique latine. Il n'est pas

question d'établir un lien de causalité mécanique entre la critique par Abélard de Boèce et la recherche d'autres voies d'accès à Aristote, mais de décrire un contexte général où cette recherche faisait sens. Quelle que soit la position adoptée par rapport à la philosophie d'Abélard, il était difficile de tenir désormais les thèses boéciennes – essentiellement la double théorie du sujet unique – pour non problématiques et suffisamment établies par Boèce lui-même. On voit bien comment le questionnement d'Abélard pousse, par exemple, Guillaume de Champeaux à remanier de fond en comble son propre commentaire de la théorie de l'universel de Boèce (qu'il veut fidèle à la solution boécienne). Le débat devient inévitable et les « solutions » boéciennes perdent, pour tout le monde, leur caractère d'évidence.

Ce que notre approche – nous l'espérons – permet de comprendre, c'est que la philosophie d'Abélard n'est pas ou pas seulement un lecture possible – *in voce* et nominaliste, donc – de la logique telle qu'exposée par Boèce : non, elle est une mise en question fondamentale du projet boécien lui-même, c'est-à-dire d'une résolution purement sémantico-logique des grandes apories de l'*Organon* aristotélicien telle que l'expose la double théorie du sujet unique. La philosophie d'Abélard n'est pas une simple lecture – non-réaliste – du corpus logique boécien : elle naît de la mise en question des fondements mêmes du commentaire boécien, c'est-à-dire de ce que nous avons appelé le logicisme boécien, à travers les solutions finales que Boèce propose des grandes apories de la logique aristotélicienne. Du coup, Abélard n'est pas un épigone, un commentateur *in voce*[1] de Boèce : il est celui qui soumet la totalité du corpus logique boécien à une lecture *exhaustive* et exceptionnellement rigoureuse, telle que les solutions boéciennes en sortent ruinées. La fin de l'*aetas boetiana* commence ici, de l'intérieur même du commentaire boécien. Les solutions ne sont pas bonnes. Il faut reprendre les questions posées à nouveaux frais. C'est pourquoi aussi la philosophie d'Abélard est vraiment une philosophie *critique* : la mise en question des solutions boéciennes et de leurs extrapolations par les *reales* sont des moments nécessaires et positifs de la construction de la philosophie d'Abélard. Pour admettre une distinction qualitative, réductible ni à une opposition *numero* ni à une identité *numero,* pour admettre aussi des entités dont on pose qu'on ne peut rien affirmer d'elles ontologiquement, ni qu'elles sont *aliquid* ni qu'elles sont *nihil,* bref pour admettre au cœur de la théorie logique une aporicité et une incomplétude fondamentales qu'il s'agit d'exposer de manière

[1] C'est sans doute le cas de Roscelin.

consistante et dans toutes ses conséquences, il faut montrer à quoi on s'expose lorsqu'on affirme à la place de cette distinction, une identité *numero* (ou une opposition *numero*) ou lorsqu'on réifie *status* ou *dictum :* bref lorsqu'on pose qu'on peut de manière effective supprimer cette aporicité. La philosophie d'Abélard naît de la critique du logicisme boécien, c'est-à-dire de la perception par Abélard de l'ineffectivité fondamentale et irréductible des solutions boéciennes (c'est-à-dire de la double théorie du sujet unique[1]). Elle confronte les idéalisations boéciennes à une exigence fondamentale d'effectivité[2] – et il est clair que confronter une construction théorique à l'exigence de son effectivité est, par excellence, une entreprise philosophique. Il s'agit de ne pas poser en prémisses d'un savoir actuel et effectivement détenu, un état de ce même savoir absolu et entièrement indéterminé pour notre connaissance. Ce faisant, Abélard « désenchante » l'*aetas boetiana*, et construit une philosophie qui affronte en toute lucidité les grandes apories que contient la logique aristotélicienne et qui, finalement, la structurent. Le questionnement de la valeur de l'accès boécien à Aristote n'est sans doute pas le propre absolu d'Abélard, de même qu'il n'est pas à proprement parler l'inventeur de la *quaestio* théologique (dans le *Sic et Non* mais aussi dans son commentaire sur l'*Epître aux Romains*) mais reconnaissons qu'il est celui qui donne à ce questionnement, en philosophie puis en théologie, une ampleur totalement inédite et exceptionnellement conséquente.

* *
*

Il reste un dernier point sur lequel nous aimerions conclure tant il témoigne bien de la vigueur pratique et concrète de la pensée

[1] L'ineffectivité de la double théorie du sujet unique n'est pas « accidentelle » mais fondamentale : pour Abélard, les solutions ne sont pas bonnes, non parce qu'elles seraient mal formulées, ou mal conçues, que Boèce, donc, serait un « mauvais » philosophe, mais parce que les apories qu'elles prétendent résoudre sont fondamentales et irréductibles (au moins pour notre connaissance). Abélard ne substitue pas aux « CQFD » boéciens, d'autres « CQFD » formulés ou conçus autrement. C'est pourquoi la réfutation (dans les faits) de ces deux solutions est un moment *positif* et nécessaire de la philosophie propre d'Abélard en tant qu'elle repose sur la reconnaissance du caractère fondamental des apories en question.

[2] D'où l'importance chez Abélard de l'infinité que toutes ses sources attachent à l'individuel. La prise au sérieux de ce postulat posé par toutes les sources d'Abélard est un bon « marqueur » du souci d'effectivité de la théorie construite.

critique et philosophique d'Abélard : sa position sur une question politico-religieuse, centrale au Moyen-Age, celle du pouvoir dit « des clefs ». Le Christ s'adressant à Pierre (« Tu es Petrus… ») et aux autres apôtres leur déclara : « A qui vous les remettrez, les péchés seront remis » [Jean 20, 23] ou : « Tout ce que vous délierez sur terre sera délié aussi dans les cieux » [Matthieu, 18, 18]. C'est le pouvoir des clefs, ces clefs qu'on peut voir représentées, encore aujourd'hui, sur les armoiries du pape. Abélard a pris grand soin dans les chapitres précédents du *Scito te ipsum* de distinguer entre une justice humaine - politique - qui ne peut juger que les actes dès lors qu'ils entraînent un dol pour autrui et une justice divine – morale – qui sonde les reins et les cœurs et juge, quoi qu'il en soit des actes, du consentement à l'intention même d'accomplir ce qui ne doit pas être. Abélard insiste beaucoup sur ce point : la justice des hommes ne peut juger du *consensus* secret et intérieur à une intention par lequel un homme nuit à sa propre dignité morale, mais seulement des œuvres par lesquelles un homme nuit, par ses actes, *à autrui* :

> […] il est dit de Dieu qu'il éprouve le coeur et les reins, qu'il est, par conséquent, l'inspecteur des intentions, c'est-à-dire des consentements issus de ces intentions. Mais nous, qui ne sommes pas en mesure de procéder à cet examen et d'opérer ce discernement, c'est vers les œuvres principalement que nous tournons notre jugement, punissant moins les fautes que les œuvres et souhaitant moins tirer vengeance de la nuisance qu'un homme inflige à sa propre âme que de celle qu'il peut faire subir à d'autres, de manière à prévenir davantage les dommages publics que de corriger les dommages privés, selon ce qu'a dit le Seigneur à Pierre : « Si ton frère a péché contre toi, reprend-le entre toi et lui seul »[1].

On comprend qu'Abélard, se faisant, fait une distinction politiquement capitale entre la justice publique – qui ne peut s'exercer que là où factuellement quelqu'un est victime de tel ou tel acte – et une justice proprement morale qui juge, dans l'absolu,

[1] Nous reprenons, avec quelques modifications, la traduction en français de M. De Gandillac, *Abélard, Conférences, Connais-toi toi-même,* Cerf, 1993. Pour le texte latin, cf. *Peter Abelard's Ethics,* éd. et trad. D.E Luscombe, p. 112[3-11] : « […] probator cordis et renum dictus est Deus, hoc est inspector intentionum vel consensuum inde provenientium. Nos vero qui hoc discutere ac diiudicare non valemus, ad opera maxime iudicium nostrum convertimus, nec tam culpas quam opera punimus, nec in aliquo tam quod eius animae nocet quam quod aliis nocere possitvindicare studemus, ut magis publica preveniamus dampna quam singularia corrigamus, iuxta quod et Dominus Petro ait : « Si peccaverit in te frater tuus, corripe illum inter te et ipsum solum. » »

du consentement secret et intérieur à telle ou telle intention. On sait que cette distinction est faite aussi, par exemple, par Kant, qui en souligne, d'abondance, l'importance[1]. On comprend enfin que la confusion entre ces deux types de justice – celle qui juge des œuvres accomplies et du tort qu'elles peuvent causer à autrui et celle qui juge du consentement intérieur et secret à la simple intention d'agir, quoi qu'il en soit de la mise en oeuvre de cette intention – définit assez bien ce qu'on peut appeler aujourd'hui une conception totalitaire de l'autorité politique, qui cherche à atteindre et à soumettre à son jugement « les reins et le cœur » de chaque individu soumis à son autorité. Abélard distingue ainsi entre une justice temporelle et humaine qui s'attache aux œuvres extérieures et qui ne peut pas et *ne doit pas* s'exercer là où il n'y a pas de tort infligé à autrui (de victime) et une justice « éternelle » et divine qui sonde les reins et les cœurs et qui doit s'exercer aussitôt qu'il y a consentement à l'intention d'accomplir le mal, quoi qu'il en soit de la réalisation de cette intention. Cette justice intérieure peut punir[2], elle peut aussi remettre le péché, là où le repentir est possible et réel. C'est cette justice, ce pouvoir moral et spirituel, que le Christ a confié à Pierre et aux autres apôtres, lorsqu'il leur déclara : « Tout ce que vous délierez sur terre, sera délié aussi dans les cieux. » Maintenant, le successeur de Pierre est le pape et les « vicaires » des apôtres sont les évêques. Le pouvoir spirituel et moral confié à Pierre et aux autres apôtres est-il transmis à leurs successeurs ? Le pape et les évêques ont-ils le pouvoir des clefs, c'est-à-dire le pouvoir d'ouvrir ou de fermer sur terre le royaume des cieux – le royaume des Elus – à ceux qu'ils choisissent? « […] non parva quaestio videtur »[3], note Abélard. Et là, il faut qu'Abélard fasse attention à ce qu'il soutient :

> […] nous ne lutterons pas pour résister à ceux qui se veulent égaler les apôtres quant à la plénitude du pouvoir. Il me suffit, en tout ce que j'écris, d'exprimer mon opinion plutôt que de promettre une définition de la vérité. Par les temps qui courent, même l'évidente raison de la vérité n'attise que trop envie et haine chez ceux

[1] En particulier dans l'introduction, parties III-IV, aux *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit* (1797), première partie de la *Métaphysique des mœurs* (Kant, *Oeuvres,* éd. de La Pleïade, vol. III, trad. J. et O. Masson, p. 463-476, par exemple p. 465 : « […] la législation éthique intègre à sa loi le mobile interne de l'action (l'Idée du devoir), détermination *qui ne doit absolument pas interférer* dans la législation extérieure […] »).

[2] Par la damnation éternelle qu'est la destruction sans retour de la dignité morale de la personne.

[3] *Scito te ipsum,* éd. D.E. Luscombe, p. 112^{4-5}.

aussi qui, *au nom de la religion, tiennent une place prééminente*[1].

L'ordre seigneurial (ou féodal) est largement fondé sur une fiction : le caractère désocialisé – libéré des liens du sang en particulier (pas de mariage, pas d'héritiers) – de l'Eglise. L'Eglise est du sein même de l'ordre temporel, une société étrangère au siècle fondée sur une parenté spirituelle, délivrée des liens charnels et, en quelque sorte, rendue objective et désintéressée des richesses et des pouvoirs du siècle par sa « désocialisation » même (c'est-à-dire par la suppression de la parenté charnelle, principal vecteur de la transmission des biens et des pouvoirs). Elle a le pouvoir des clefs, le pouvoir de remettre au sens spirituel et moral les péchés des hommes du siècle. Il est clair que dans une société où les échanges marchands sont marginaux et où la proximité à l'égard d'une autorité de type étatique (impériale, au sens antique) ne permet plus guère d'amasser des terres et du pouvoir sur les hommes qui les travaillent, un subtil mélange entre guerres vicinales (guerre privée) et mariages vicinaux et consanguins (dans le cadre de la définition incroyablement large du mariage incestueux voulue par la réforme grégorienne) est nécessaire pour amasser du pouvoir et de la richesse. Pour s'enrichir, il faut guerroyer contre le frère et voisin chrétien et contracter des mariages « vicinaux » (et, donc, quasi inévitablement consanguins, au sens grégorien du terme) : bref, il faut pécher. Comment sanctionner et pérenniser ce qui n'a pas pu être obtenu sans péché ? La désocialisation de l'Eglise et de ses chefs est évidemment une fiction : il est possible – mais seulement pour ceux qui en ont les moyens matériels – d'exercer une pression physique (la guerre) et morale (les dons de toute nature, l'intervention dans les élections épiscopales et abbatiales, les fondations canoniales et monastiques, les liens du sang malgré tout) sur les dirigeants de l'Eglise, ceux précisément qui prétendent détenir, comme successeurs des apôtres, le pouvoir des clefs : « A qui vous [évêques] les remettrez, les péchés seront remis [par Dieu] ». Certains ont la puissance d'exercer sur l'Eglise cette influence faite d'un savant mélange de pressions physiques (la peur de l'agression brutale et des usurpations de terres) et morales (les dons, les fondations, la parenté des clercs, l'influence sur les nominations épiscopales et

[1] Ce sont les derniers mots du livre I (le deuxième n'ayant pas été achevé) : *Scito te ipsum,* éd. D.E. Luscombe, p. 126^{16-20} : « […] nec contenciose resistimus eis qui se plenitudine potestatis equari volunt apostolis. Sufficit mihi in omnibus que scribo opinionem meam magis exponere quam diffinicionem veritatis promittere. Satis hoc tempore manifesta quoque ratio veritatis in invidiam vel odium eos qui nomine religionis preminent accendit. »

abbatiales)[1] ; d'autres n'ont pas cette capacité et doivent servir ceux qui peuvent, grâce à leur proximité à l'égard de l'Eglise, amasser de manière stable pouvoirs et terres et les redistribuer à ces « milites » nécessaires à l'exercice de l'autorité seigneuriale (en particulier sur la masse paysanne). Que les évêques détiennent non pas un pouvoir temporel, relatif, « légiférable », de nature publique, mais un pouvoir « détemporalisé », non-mondain, proprement spirituel et absolu - en un mot discrétionnaire - de « remettre les péchés » nous paraît une nécessité structurelle de la société seigneuriale et de l'organisation même – dans sa stabilité – du pouvoir seigneurial sur les *milites* et les paysans. Comprenons : il n'est pas possible d'amasser terres et pouvoirs sans pécher. Cette richesse en terres et en hommes n'est pas amassée par le moyen des échanges commerciaux, elle n'est pas amassée non plus par les services rendus à une autorité publique sacralisée (l'*imperium* antique) et les délégations fiscales arrachées à ce pouvoir : elle est amassée par la réunion cohérente territorialement de pouvoirs sur les terres et les hommes à travers la guerre privée et les échanges matrimoniaux ; ceci ne peut se faire sans enfreindre les règles morales fixées par l'Eglise. Certains ont le pouvoir d'obtenir de l'autorité morale et religieuse de l'Eglise qu'elle efface ces péchés et sanctionne ainsi la possession des richesses que ces péchés (guerre et mariage vicinaux) ont permis d'accumuler (et de redistribuer ensuite, pour partie, aux *fideles*). Les dons à l'Eglise et les fondations monastiques et canoniales de toute nature sont autant de contreparties matérielles à un exercice préférentiel du pouvoir légué aux apôtres par le Christ. Ils attestent du repentir de ces pécheurs. Ceux qui donnent à l'Eglise des pauvres et qui la protège voient leur autorité sanctionnée moralement et institutionnellement pérennisée. Il est probable qu'il est impossible de détenir durablement le pouvoir seigneurial, c'est-à-dire d'accéder à la classe dominante, sans obtenir par les moyens qu'on a dit la sanction des clercs dirigeant l'Eglise, dans l'exercice de leur pouvoir discrétionnaire de délier sur la terre comme au ciel[2]. La fiction du caractère « désocialisé », non-temporel et purement spirituel du pouvoir détenu par les dirigeants de l'Eglise est ainsi une fiction nécessaire à l'exercice stable et pérenne de l'autorité

[1] Quand on lit attentivement les récits du temps, on se rend compte qu'il n'y a pas d'un côté les bienfaiteurs de l'Eglise (les donateurs et les défenseurs de la paix de Dieu) et de l'autre des malfaiteurs qui violent la paix de l'Eglise, menacent ses terres et usurpent le pouvoir sur ces hommes : ce sont, bien souvent, les mêmes, pris à des moments différents d'une *même* séquence.

[2] L'Etat féodal, embryonnaire au onzième et au début du douzième siècle, organise et régule ce système sans s'y substituer.

seigneuriale[1]. Du coup, on comprend que mettre en doute la validité de la transmission aux successeurs de Pierre et des apôtres du pouvoir des clefs, c'est-à-dire du pouvoir d'ouvrir à ceux qu'ils choisissent les portes du royaume des cieux, en effaçant leurs péchés - d'un pouvoir moral, donc, absolu et discrétionnaire -, est une entreprise qui risque d'engager Abélard sur un terrain particulièrement sensible. De là, sa remarque : ce n'est qu'une opinion. Car cette opinion est que le pouvoir des clefs ne peut s'attacher qu'à la personne des apôtres, en raison du degré de perfection morale où ils sont parvenus, une perfection qui leur permet de discerner d'un œil simple[2] le cœur de chacun. Le pouvoir des clefs s'attache à leurs personnes et non à leur fonction apostolique : ce pouvoir moral n'est pas institutionnellement transmissible. Si pouvoir des clefs il y a pour les évêques, c'est seulement celui d'ouvrir ou de fermer les portes de l'Eglise présente et terrestre. Et lorsqu'il arrive que l'usage de ce pouvoir soit moralement inique, il ne peut être d'aucune conséquence sur l'accès au Royaume des cieux. C'est l'*opinio* d'Abélard adressée à ceux qui « disent posséder le droit [d'ouvrir ou de fermer les portes du Royaume des cieux] par concession divine, comme si le Ciel eut

[1] Tout repose sur un écart *inévitable* entre une affirmation de principe (l'autorité de l'Eglise est spirituelle, « désocialisée », abstraite des intérêts du monde : objective et de dernier ressort) et le fait (l'Eglise est une institution sociale, nécessairement intéressée, pour sa reproduction même, à la répartition effective des richesses socialement produites ; elle est composée d'acteurs sociaux qui ne sont pas de purs esprits : ils ont une parenté, ils ne sont pas tous saints et tous sont sensibles, très normalement, à la paix et la sécurité qui règnent autour d'eux et aux menaces contre elles). L'Eglise grégorienne érige des normes – en particulier sur ce vecteur essentiel de la circulation des richesses qu'est le mariage – qui sont impossibles à respecter si l'on veut s'enrichir. Cela donne à l'Eglise, en principe, le rôle et le pouvoir de réguler cet enrichissement. Tout serait parfait si l'Eglise était l'institution socialement objective et désintéressée du siècle qu'elle prétend être (une prétention impossible à réaliser). En principe, les règles édictées par l'Eglise valent pour tous les chrétiens de manière égale ; dans les faits, chaque cas est unique et chaque situation demande de la part de l'évêque une appréciation circonstanciée et il est clair que les « potentes » ont la puissance d'engager une « négociation » qui n'est pas dans les moyens des autres *milites.* Guibert de Nogent raconte tout cela fort bien, à propos de l'évêché de Laon, dans son *De vita sua* (vers 1114-1117). La fiction du caractère désocialisé de l'Eglise et la négation de la distance que chacun constate entre ce qui est affirmé en principe et les faits, sont importantes, parce que reconnaître ces deux points, c'est officialiser l'inégalité de traitement entre les « potentes » et les autres et rendre nécessaire la « publication » des tractations qui entourent les infractions de ces derniers aux règles communes du comportement chrétien voulues par l'Eglise, et posées par elle comme seules compatibles avec l'appartenance à la communauté chrétienne. Il faut que le pouvoir des évêques de lier ou de délier soit un pouvoir en dernier ressort, incontestable et discrétionnaire. A l'inverse, officialiser cette distance reviendrait à soumettre l'usage du pouvoir de délier des évêques à une évaluation possible, en exigeant sa limitation. C'est la conception que certains ont du rôle de l'Etat féodal. Il nous semble que le débat ne sera jamais, avant la fin du système au quatorzième siècle, vraiment tranché.

[2] Absolument « pur » (désintéressé et objectif), la sainteté s'attachant éventuellement à la personne, mais non à l'institution en tant que telle.

été mis entre leurs mains […] »[1]. Les évêques – hormis ceux qui peuvent se prétendre saints – n'ont pas le pouvoir de sonder les reins et les cœurs : leur justice est une justice temporelle – ils peuvent excommunier de l'Eglise en tant qu'institution historiquement présente mais ils ne peuvent pas ouvrir ou fermer le Royaume des cieux. Il y aurait confusion entre une justice temporelle et humaine et une justice éternelle et divine. Abélard est très clair sur ce point, la justice des évêques n'est pas la justice divine : en fonction de sa valeur morale, elle aura ou non la sanction d'une justice divine : « Si un évêque veut, sans discernement ou hors de toute mesure, aggraver ou réduire la peine du péché, est-il en son pouvoir qu'au gré de cet évêque, Dieu dispose les peines et punisse davantage celui qui est moins punissable, ou vice versa, alors que c'est à l'équité de la cause que Dieu doit prendre garde *plutôt qu'à la volonté des hommes*[2] ? » Les évêques ne détiennent pas un pouvoir moral absolu et discrétionnaire : leur pouvoir est terrestre et humain, évaluable moralement dans son exercice comme le sont tous les autres pouvoirs temporels – bref, les évêques ne tiennent pas « les cieux entre leurs mains ». Abélard multiplie les autorités, Grégoire le Grand, Origène, Jérôme :

> Examinant soigneusement cette question quant il en vient dans son commentaire de Mathieu au passage [18,18] où le Seigneur dit à Pierre : « Ce que vous lierez sur la terre… », Jérôme écrit : « Les évêques et les prêtres, ne comprenant pas ce passage, assument quelque chose de l'arrogance des pharisiens quand ils condamnent des innocents ou prennent sur eux d'absoudre des coupables, alors qu'au regard de Dieu ce qui est requis n'est pas la sentence des prêtres, mais la vie des accusés. » […] De ces dires de Jérôme il appert clairement, si je ne me trompe, que ce qui fut dit à Pierre ou semblablement aux autres apôtres sur les liens des pécheurs à nouer ou dénouer, se doit entendre plutôt des *personnes que généralement de tous les évêques* […] »[3].

---

[1] *Scito te ipsum,* éd. D.E. Luscombe, p. 110[20-22] : « […] sicut licere sibi profitentur, et a Domino concessum esse, *sicut manibus eorum caelos esse positos* […] ».

[2] *Scito te ipsum,* éd. D.E. Luscombe, p. 112[9-14] : « Numquid si indiscrete vel supramodum velit episcopus penam peccati augere vel relaxare, hoc in eius est potestae ut videlicet secundum eius arbitrium penas Deus disponat, ut quod minus puniendum est ipse magis puniat, vel e converso, cum equitatem rei magis quam hominum voluntatem Deus adtendere debeat ? »

[3] *Scito te ipsum,* éd. D. H. Luscombe, p. 114[11-29] : « Quod diligenter beatus adtendens Hieronimus, cum ad haec verba in Matheo exponenda venisset, ubi Dominis Petro ait, 'quocumque ligaveris super terram,ipsum', inquit, 'locum episcopi et presbyteri non intelligentes aliquid sibi de phariseorum assumunt supercilio, ut vel dampnent innocentes, vel solvere se noxios arbitrentur, cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita

De même :

> Ainsi, en accord avec l'évidente raison, Origène montre clairement que ce que le Seigneur, dans le domaine qu'on a dit, concéda à Pierre ne fut pas concédé pour autant par Dieu à tous les évêques, mais seulement à ceux d'entre eux qui imitent Pierre, non point en occupant une sublime chaire mais par la dignité de leurs mérites[1].

Donc :

> Si quelqu'un, par conséquent, veut que ce qui fut dit des apôtres quant au pouvoir de lier ou de délier, c'est-à-dire de remettre ou de conserver les péchés, ait été concédé à tous leurs vicaires, c'est-à-dire aux évêques, il me semble que cela doit s'entendre en ce sens que leur pouvoir consiste dans la décision de prononcer ou de suspendre l'excommunication, de manière qu'ils aient licence, comme on l'a dit, de rejeter hors de la présente Eglise [ab ecclesia praesenti] ceux qu'ils veulent parmi leurs ouailles, ou, au contraire, de les y admettre[2].

Les évêques ont le pouvoir d'inclure ou d'exclure de la communauté ecclésiale historique tel ou tel pécheur, mais ils ne tiennent pas « entre leurs mains le Ciel ». Abélard dit cela en pleine théocratie grégorienne et, lorsqu'il est jugé en concile, il l'est par des évêques. Il va sans dire que la thèse est réputée hérétique. Dans l'anonyme *Capitula haeresum Petri Abelardi,* cette thèse est la douzième hérésie[3] :

> XII. Du pouvoir de lier et de délier.
> 1. [Pierre] : « Ce qu'on lit dans *Matthieu* : « Tout ce que lierez sur la terre, etc… », doit être compris ainsi : « Tout ce que vous lierez

---

queratur. […]. Ex his, ni fallor, verbis Hieronimi liquidum est illud quod Petro vel ceteris similiter apostolis dictum est de ligandis vel solvendis peccatorum vinculis, magis de personis eorum quam generaliter de omnibus episcopis accipiendum esse […]. »

[1] *Scito te ipsum,* éd. D. H. Luscombe, p.116[31] – p. 118[3] : « Patenter itaque Origenes ostendit, sicut et manifesta ratio habet, quod in his quae diximus Petro concessa esse nequaquam omnibus episcopis a Domino collata sunt, sed his solis qui Petrum non ex sublimitate cathedrae sed meritorum imitantur dignitate. »

[2] *Scito te ipsum,* éd. D. H. Luscombe, p. 122[23] – p. 124[4] : « Si quis igitur quod apostolis dictum est, de potestae ligandi et solvendi vel de peccatis remittendis seu retinendis, omnibus eorum vicariis, id est episcopis, concedi pariter velit, ita mihi accipiendum videtur ut hec eorum potestas in excommunicacionis faciende vel relaxande arbitrio consistat, ut videlicet eis liceat quos voluerint de subiectis an ecclesia presenti, ut dictum est, religare vel in eam recipere. »

[3] Il y en a quatorze, qui, toutes, couvrent des chapitres essentiels de la théologie d'Abélard. Les treize autres sont des thèses strictement théologiques dont nous laissons l'évaluation de l'orthodoxie aux personnes compétentes. Par contre, il suffit d'être historien, pour comprendre que des évêques du douzième siècle pouvaient difficilement laisser passer la théorie abélardienne du pouvoir des clefs.

sur terre, c'est-à-dire dans la vie présente, sera lié aussi aux Cieux, c'est-à-dire dans la présente Eglise [*id est in praesenti ecclesia*]. »

2. Et un peu plus loin : « A cette doctrine par laquelle nous disons que Dieu seul[1] remet les péchés, l'évangile semble opposé. En effet, le Christ dit à ses disciples : « Recevez l'esprit saint. Les péchés que vous remettrez, leur seront remis » [*Jean,* 20, 22-23]. Mais nous disons que cela est dit des seuls apôtres, et non aussi de leurs successeurs[2].»

L'auteur anonyme de cette récapitulation des « hérésies » d'Abélard l'a bien lu : Abélard (bien qu'avec un peu plus de prudence) ne dit rien d'autre dans le *Scito te ipsum.* Abélard souligne ainsi que si le pouvoir des évêques est réel et doit être respecté, ce pouvoir ne peut, par lui-même, avoir la puissance discrétionnaire et absolue d'une justice à qui tout est patent et qui est, ainsi, capable de pénétrer « les reins et le cœur » de celui qu'elle juge : de juger, donc, de manière définitive et absolue (« éternelle »). Au contraire, elle est elle-même évaluable et n'est pas, absolument, de dernier ressort. Le pouvoir du successeur de Pierre, comme le pouvoir des vicaires des apôtres, les évêques, n'est pas une puissance théocratique, mais un pouvoir terrestre et humain, limité à l'Eglise historique, et soumis aux mêmes exigences morales que celles qui régissent les actes de tout homme. La distinction à faire est bien une distinction entre une justice temporelle – publique, politique, institutionnelle – et une justice spirituelle – privée et intérieure. La première est relative et ne peut juger que des œuvres en tant qu'elles entraînent offenses à autrui ; seule une justice divine – dont personne, s'il n'est saint, ne peut s'arroger le monopole – est à même de juger des offenses qu'on s'inflige à soi-même, en consentant, dans le secret de son cœur, à une intention par elle-même destructrice de sa propre dignité morale. Le propos d'Abélard est bien que personne ne peut, par

[1] Et non les évêques (ou le pape), donc.

[2] « XII. De potestate ligandi et solvendi.

1. [Petrus] : 'Illud quoque quod in Mattheo legitur : *Quocumque ligaveritis super terram* etc, sic intelligendum est : *Quodcumque ligaveritis super terram,* id est in praesenti vita, *erit ligatum et in caelis,* id est in praesenti ecclesia.'
2. Et post pauca : 'Huic sententiae qua dicimus Deum solum dimittere peccata, Evangelium videtur obviare. Ait namque Christus ad discipulos suos : *Accipite Spiritum Sanctum. Quorum remiseritis peccata remittuntur eis.* Sed nos dicimus quod hoc dictum est solis apostolis, non etiam successoribus eorum.' »

In *Capitula haeresum Petri Abaelardi,* XII, éd. E.M. Buytaert, 1969, *Corpus christianorum, continuatio medievalis,* vol. 12, p. 480[234-244].

fonction, s'arroger le *monopole* de cette justice-là[1]. Ce faisant, Abélard demande, à nouveau, qu'on distingue entre ce qui est du monde et ce qui ne l'est pas. Lorsqu'il questionne le pouvoir quasi magique qu'auraient, ici-bas, les prêtres d'ouvrir ou de fermer le Royaume des cieux, il rétablit une distinction entre une autorité temporelle et institutionnelle et une autorité spirituelle et intérieure. Cette question devait avoir une certaine importance pour Abélard, puisque c'est sur elle qu'il achève le livre I de son *Ethique* (le livre II n'ayant jamais été achevé, semble-t-il, après la rédaction de quelques lignes). On comprend bien que la prétention de l'Eglise à exercer, par monopole et ici-bas, la justice même de Dieu est l'essence du projet théocratique de l'Eglise médiévale. Au cœur même de la théocratie médiévale, Abélard identifie en fin de compte la *même* confusion que celle qu'il avait identifiée au centre de la construction boécienne : l'attribution à une réalité temporelle et matérielle de propriétés - une sorte d'« aura » et de « puissance » - immatérielle et spirituelle, dans une confusion principielle entre « temporel » et « spirituel ». Ici[2] – face à la prétention théocratique de l'Eglise chrétienne – comme là[3] – face aux solutions définitives apportées par Boèce aux grandes apories de la philosophie et de la science antiques – Abélard oppose une interrogation rigoureuse de l'effectivité de ces constructions mentales et, finalement une critique de leur confusion entre ce qui est accessible à un savoir humain et fini et un état *absolu* et radicalement inactuel de ce même savoir. Abélard construit ainsi une philosophie logique et morale dont nous espérons avoir établi la profondeur et la permanence : son centre est une exigence rigoureuse, obstinée, lucide d'effectivité des solutions proposées - une exigence profondément, essentiellement, philosophique. Et cette exigence de philosophie - d'effectivité - trouvait, sans dépasser, assurément, les limites du savoir disponible, à s'appliquer tant dans l'ordre théorique des idéalisations constitutives de l'*aetas boetiana* que dans l'ordre pratique du projet théocratique de l'Eglise médiévale.

[1] Et, on comprend aussi que le genre de rémission des péchés qu'accorde l'évêque est un genre de rémission trop facile à obtenir.
[2] En distinguant la justice temporelle des évêques et la justice divine.
[3] En distinguant, en face de la double théorie du sujet unique boécienne, *res* et *status,* ou *res,* sujet contingent de la *ratio humana* et *dictum*, sujet nécessaire de l'*intelligentia divina*..

BIBLIOGRAPHIE.

SOURCES MEDIEVALES ET ANTIQUES.

Pierre ABELARD

. *Apologia contra Bernardum :* éd. in Buytaert, *Opera theologica,* Corpus Christianorum, Turnolt, Brepols, 1969, XI, p. 359-368

. *Collationes* (ou *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum, et Christianum*) : R. Thomas, (éd.), Stuutgart-Bad Canstatt, 1970 et G. Orlandi & J. Marenbon, *Peter Abelard : Collationes,* Oxford medieval texts, Oxford, Clarendon Press, 2001.

. *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos :* éd. in Buytaert, *Opera theologica,* Corpus Christianorum, Turnolt, Brepols, 1969, XI, p. 39-340.

. *Dialectica :* L.M. de Rijk (éd.), 2e éd., Assen, 1970.

. *Historia calamitatum :* J. Monfin (éd), 4e éd., Paris, 1979.

. *Expositio in Hexameron :* P.L. t. 178 & E. Buytaert, « Abelard's Expositio in hexameron », *Antonianum,* 1968, 43, p. 163-194.

. *Introductiones parvulorum* : M. Dal Pra (éd.), *Abelardo : Scritti di logica,* 2° éd., Florence, La nuova Italia, 1969.

. *Logica Ingredientibus :* B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften.* Beiträge zur Geschichte des Philosophie und Theologie des Mittelalters, vol. XX1 1-3, Münster, Aschendorff, 1919-1927 ; 1933.

. *Glossae super Peri ermeneias (LI),* K. Jacobi & C. Strub, édition à paraître.

. *Glossae sur De topicis differentiis (LI),* M. Dal Pra (éd.), *Abelardo : Scritti di logica,* 2° éd., Florence, La nuova Italia, 1969, p. 205-330.

. *LNPS :* B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften.* Beiträge zur Geschichte des Philosophie und Theologie des Mittelalters, vol. XX1 1-3, Münster, Aschendorff, 1919-1927 ; 1933.

. *Scito te ipsum* (ou *Ethica*), D.E. Luscombe (éd.), *Abelard's Ethics,* Oxford, Clarendon Press, 1971.

. *Secundum magistrum Petrum sententiae :* L. Minio-Paluello, *Twelfth Century Logic : Texts and Studies*. Rome, Edizioni di Storia et Letteratura, 1956.

. *Sententiae Florianenses :* H. Ostlender (éd.), Bonn, 1929.

. *Sententiae Hermanni :* S. Buzetti (éd.), *Sentententie magistri Petri Abaelardi (Sententie Hermanni),* Florence, La Nuova Italia, 1983.

. *Sententiae magistri Petri :* C.J. Mews, « The sententie of Peter Abelard », *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1986, 52, p. 130-183.

. *Sententie Parisienses :* A.M. Landgraf (éd.), *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard,* Louvain, Bureaux, 1934.

. *Sic et Non :* B.B. Boyer & R. McKeon, *Peter Abailard, Sic et Non : A Critical Edition,* Chicago, University of Chicago Press, 1977.

. *Theologia Summi Boni :* C.S.F. Buytaert & C. J. Mews, *Petri Abaelardi Opera Theologica III,* Corpus Christianorum, continuatio medievalis 13, Turnholt, Brepols, 1987.

. *Abélard, Du Bien suprême,* traduction de J. Jolivet, Montréal-Paris, 1978.

. *Theologia Christiana :* E.M.Buytaert, *Opera theologica,* Corpus Christianorum, Turnolt, Brepols, 1969.
. *Theologia Scholarium :* C.S.F. Buytaert & C. J. Mews, *Petri Abaelardi Opera Theologica III,* Corpus Christianorum, continuatio medievalis 13, Turnholt, Brepols, 1987.
. *Tractatus de intellectibus,* P. Morin (éd.), *Des intellections,* Paris, Vrin, 1974.

ANONYME :
. *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre (*P3 ou Pseudo-Rhabanus), éd de I. Iwakuma à paraître.

ANONYME :
. *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre* (Pseudo-Joscelin), éd. de P. King à paraître.

ANONYME :
. *Anonymi Tractatus De generali et speciali statu rerum universalium* (Gautier de Mortagne ?), éd. in J. Dijs, « Two anonymous 12th-century tracts on universals », *Vivarium,* 1990, 28, p. 93-113 & in B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latin de la Bibliothèque nationale,* Paris, Vrin, 1892.

ANONYME :
. *Comentaire sur l'Isagoge de Porphyre (P4 a/b),* éd. I. Iwakuma, « « Vocales », or early nominalists », *Traditio,* 1992, 47, p. 103-110

ANONYME :
. *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre (P7),* éd. I. Iwakuma, « « Vocales », or early nominalits », *Traditio,* 1992, 47, p. 74-100.

ANONYME :
. *Glosulae super Priscianum,* in Philippus Pincius, édition des *Institutiones grammaticae,* Venise, 1500. Extraits in I. Rosier, « Le commentaire des Glosulae et des glosae de Guillaume de Conches sur le chapitre De voce des Institutiones grammaticae de Priscien », *Cahiers de l'Institut de moyen âge grec et latin,* 1993, 63, p. 119-130.

ANONYME :
. L.M. de Rijk (spécialement *Montani* et *Ars Meludina) Logica Modernorum : A contribution to the History of Early Terminist Logic. I : On the Twelfth Century Theories of Fallacy (1962), II.1 : The origins and Early Development of the Theory of supposition, II.2 : Texts and Indices (1967),* Assen, Van Gorcum, 1962-1967.

ANSELME DE CANTORBERY :
. *Œuvres,* in F. Schmitt (éd.) et M. Corbin & A. Galonnier (trad. et notes), *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry,* Paris, Cerf, 1986-1988.

ANSELME DE LAON :

. *Sentences,* in O. Lottin, *Psychologie et Morale au XIIe et XIIIe siècles,* V, Gembloux, 1959, p. 19-81.

ARISTOTE :
. L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus,* Bruges-Paris, I & II, 1961 & 1965.
. *The Complete Works : The Revised Oxford Translation,* J. Barnes (éd.), Princeton, Princeton University Press, 1985.
. *Organon,* traduction et notes J. Tricot, Paris, Vrin, 1984.
. *Catégories,* traduction et commentaires de F. Ildefonse & J. Lallot, Seuil, 2002.
. *La Métaphysique,* traduction et notes J. Tricot, Paris, Vrin, 1981.

BERNARD DE CHARTRES :
. *The 'Glosae super Platonem' od Bernard of Chartres. Studies and texts,* P. Dutton (éd.), Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991.

BOECE :
. *Œuvres logiques,* in J.P. Migne (éd.), P.L. t . 64
. *Commentaires sur l' Isagoge de Porphyre,* G. Shepps & D S. Brandt (éd.), Corpus scriptorum ecclesiastocorum latinorum, Vienne-Leipzig, 1906.
. *A.M. Severino Boezio : 'De hypotheticis syllogismis',* L. Obertello (éd. & trad.), Brescia, Paideia, 1969.
. *De topicis differentiis,* in D. Z. Nikitas, *De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes,* Corpus Philsophorum Medii Aevi : Philsophi Byzantini 5, Athènes-Bruxelles, 1990.
. *De divisione liber,* in J. Magee (éd.), Leiden & Boston, Brill, 1998.
. *De Institutione arithmetica,* J.Y. Guillaumin (éd. & trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1995.
. *De consolatione philosophiae. Opera theologica,* Cl. Moreschini, Leipzig, Teubner, 2000.
. *Tractates, De Consolatione Philosophiae,* H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester (éd. & trad.), Cambridge (Mass.), Loeb Calssical Library, 1973.
. *Consolation de la Philosophie,* traduction de C. Lazam, Paris, Editions Rivages, 1989.

GARLANDUS (de Besançon) :
. *Dalectica,* L.M. de Rijk (éd.), Assen, 1959.

GILBERT DE POITIERS :
. *The Commentaries on Boethius by Gilbert de Poitiers*, N ; M. Häring (éd.), Toronto, Pontifical Institute, 1966.

GAUTHIER DE MORTAGNE (?)
. *Una soluzione originale della questione degli universali nel XII secolo. Gualtiero di Mortagne : Sulla stato di genere et di specie delle cose universali,* Introduction, texte, traduction et notes par Fr. Romano, Rome, Aracne, 2007.

GUIBERT DE NOGENT,
. *De vita sua,* édition et traduction *in* E. R. Labande, *Guibert de Nogent, Autobiographie,* Paris, Les Belles lettres, 1981.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX :
. *Sententiae,* in O. Lottin, *Psychologie et Morale au XIIe et XIIIe siècles,* V, Gembloux, 1959, p. 189-227.
. *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum,* Y. Iwakuma (éd.), « *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum* and *secundum magistrum G. Paganellum »,* Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*,* 1993, 63.
. *Introductiones dialecticae artis secundum G. Paganellum,* Y. Iwakuma (éd.), « *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum* and *secundum magistrum G. Paganellum »,* Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*,* 1993, 63.

GUILLAUME DE CONCHES :
. *Glosae super Platonem,* E. Jeauneau, Paris, Textes philosophiques du moyen âge 15, 1965.

GUILLAUME D'OCKHAM :
. *Summa logicae,* Ph. Boehner, G. Gal, S. Brown (éds.), in *Opera philsophica,* I, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1974 ;
. *Somme de logique, première partie*, traduction de J. Biard, T.E.R., Mauvezin, 1988 (2e éd. 1993).

JEAN DE SALISBURY :
. *Historia Pontificalis,* M. Chibnall (éd. et trad.), London, 1956.
. *Metalogicon,* J. Hall (éd.), Turnhout, 1991.

PLATON :
. *Timaeus,* traduction latine de Chalcidius, J. Waszink (éd.), London-Leiden, 1975.
. *Œuvres,* traduction de L. Robin, Gallimard, 1950.

PORPHYRE :
. *Isagoge,* texte grec et latin, A de Libera & A.-Ph. Segonds (éd. & trad.), Introduction et notes par A de Libera, Paris, Vrin, 1998.

PRISCIEN :
. *Institutiones Grammaticae,* M. Hertz in H. Keil, *Grammatici Latini,* II-III, Leipzig, 1855-1859.

ROSCELIN :
. *Epistola as Abaelardum,* in J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik,* Münster, 1910.

SOURCES MODERNES.

ALFERI, P., *Guillaume d'Ockham. Le singulier,* Paris, éd. de Minuit, 1989.

AMSTRONG, D., *Nominalism and realism : universals and scientific realism* I, Cambridge, 1978.

ANDERSON, A.R., & BELNAP, N., *Entailment. The Logic of relevance and Necessity.* Princeton, Princeton University Press, 1975.

ASTROH, M., « Petrus Abaelardus on modalities de re and de dicto » in T. Buchheim, C.H. Kneepkens and K. Lorenz (éds.), *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysic,* Stuttgart-Bas Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.

BARROW, J., « Tractatus Magistri Petri Abaielardi de Sacramento Alteris », *Traditio,* 1984, 40, p. 328-336.

BARROW, J., BURNETT, C., & LUSCOMBE, D., « A Checklist of the Manuscripts containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and other Works closely associated with Abelard and his school », *Revue d'histoire des Textes,* 1984-1985, 14-15, p. 183-302.

BELNA, J.-P., *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege,* Paris, Vrin, 1996.

BEONO-BROCCHIERI FUMAGALI, M.T., *The Logic of Abelard,* D. Reidel, 1970.

BERNAYS, P., *Philosophie des mathématiques,* trad. H. Sinaceur, Paris, Vrin, 2003.

BERTONELLI, F., « Pars Destruens : La Solucion De Abelardo e Problema del Universal en la Ia Parte De La *Logica Ingredientibus* », *Patristica et Medievalia,* 1987, 8, p. 39-60.

BIARD, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle,* Paris, Vrin, 1989.

BIARD, J., « Sémantique et ontologie dans l'*Ars Meludina* », in J. Jolivet & A. de Libera (éds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica Modernorum,* Naples, Bibliopolis, 1987, p. 121-144.

BIARD, J., *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie,* Paris, P.U.F., 1997.

BIARD, J., *Guillaume d'Ockham et la théologie,* Paris, Cerf, 1999.

BIARD, J. « Le langage et l'incorporel. Quelques réflexions à partir de l'*ars meludina* », in J. Biard (éd.), *Langages, sciences, philosophie au douzième siècle,* Paris, Vrin, 1999, p. 219-234.

BIARD, J. (éd.), *Langages, sciences, philosophie au douzième siècle,* Paris, Vrin, 1999.

BLACKWELL, D., *Non-ontological Constructs ; The Effects of Abaelard's Logical and Ethical Theories on his Theology,* Berne, Peter Lang, 1988.

BOLER, J., « Abailard and the problem of universals », *Journal of the History of Philosophy,* 1, 1963, p. 1039D-1174A.

BOLZANO, B., *Paradoxien des Unendlichen,* trad. franç. (avec introd. et notes) H. Sinaceur, Paris, Seuil, 1993.

BOTTIN, F., « Quelques discussions sur la transitivité de la prédication dans l'école d'Albéric du Mont », in J. Jolivet & A. de Libera (éds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica Modernorum,* Naples, Bibliopolis, 1987, p. 57-72.

BROWER, J.E., « Abelard's theory of relations : reductionism and the Aristotelian tradition », *Review of Metaphysics,* 1998, p. 605-631.

BRUMBERG-CHAUMONT, J., *Sémantiques anciennes et médiévales du nom propre,* Paris, Doctorat de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, inédit, 2004.

BRUMBERG-CHAUMONT, J., « Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires de l'*Isagoge* d'Abélard et du Pseudo-Raban (P3) », in *Compléments de substance,* 2007, p. 67-84.

BURNETT, CH., « Adelard of Bath's Doctrine on Universals and the *Consolatio Philosophiae* of Boethius », *Didascalia,* 1995, 1, p. 1-10.

CAMERON, M., « What's in a Name ? Students of William of Champeaux on the *vox significativa* », *Bochuner Philosophisches Jahrbuch für Antika und Mittelalter,* 2004, 9, p. 95-116.

CAVEING, M., *Zénon et le continu,* Paris, Vrin, 2002.

CHENU, M.-D., « Grammaire et théologie aux douzième et treizième siècles », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge,* 1936, 10, p. 5-28.

CHENU, M.-D., *La théologie au douzième siècle,* Paris, Vrin, 1957.

CLANCHY, M.T., *Abelard : A Medieval Life.* Oxford, Blackwell Publishers, 1997.

COTTIAUX, J., « La conception de la théologie chez Abélard », *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1932, 28, p. 247-295.

COURCELLE, P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire,* Paris, Etudes augustiniennes, 1967.

COURTENAY, W. « Nominales et Nominalism in the Twelfth century », in J. Jolivet & al. (éds.), *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987),* Paris, Vrin, 1991, p. 11-48.

COURTENAY, W., « Introduction », *Vivarium,* 1992, 30/1, p. 1-3.

COURTENAY, W., « Peter of Capua as a nominalist », *Vivarium,* 1992, 30/1, p. 157-172.

COUSIN, V., *Ouvrages inédits d'Abélard,* Paris, Vrin, 1836.

COUSIN, V. & JOURDAIN, D., *Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita,* Paris, A. Durand, 1859.

CRAIG, W.L., *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez,* Meide & New York, Brill, 1988.

DAL PRA, M., *Pietro Abelardo, Scritti filosophici,* Rome-Milan, fratelli Bocca editori, 1954.

DAL PRA, « Sul nominalismo di Abelardo », *Rivista critica di storia della filosofia,* 1979, 24, p. 439-451.

D'ANNA, GABRIELLA, « Abelardo e Cicerone », *Studi Medievali,* 1969, ser. 3a/10, p. 333-341.

DESANTI, J.-T., « Une crise de développement exemplaire : la « découverte » des nombres irrationnels », in J. Piaget (éd.). *Logique et connaissance scientifique,* Gallimard, Paris, 1976, p. 439-464.

DE SIANO, F., « Of God and man : consequences on Abelard's Ethic », *The Thomist,* 1971, p. 631-660.

DIJS, J., « Two anonymous 12th –century tracts on universals », *Vivarium,* 1990, 28, p. 85-117.

DOD, B., « Aristoteles latinus », in N. Kretzmann, A. Kenny, & J. Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism,* Cambridge, Cmabridge University Press, 1982, p. 45-79.

EBBESEN, S., « The Dead Man is Alive », *Synthese,* 1979, 40, p. 43-70.

EBBESEN, S., « The Present King of France weras Hypothetical Shoes whith Categorical Laces. Twelfth Century Writers on Well-Formedness », *Medioevo,* 1981, VII, p. 91-113.

EBBESEN, S., « Concrete Accidental termes : Late thirtenth-Century debates about problems relating to such Terms as 'album »', in N. Kretzmann (éd.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy,* Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 101-174.

EBBESEN, S., « Boethius as an Aristotelian commentator », in R. Sorabji (éd.), *Aristotle transformed,* 1990, p. 373-391.

EBBESEN, S., « Two Nominalist Texts, *Positiones* and a *Categories* commentary », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin,* 1991, 61, p. 429-440.

EBBESEN, S., « What must One Have an Opinion About », *Vivarium,* 1992, 30/1, p. 62-79.

EBBESEN, S., « Boethius on the Metaphysics of Words », in A. Galonnier (éd.), *Boèce ou la chaîne des savoirs,* Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie/Peeters, 2003, p. 257-275.

EBBESEN, S., K. M. FREDBORG & L.O. NIELSEN, « Compendium logicae Porretanum ex codice Oxoniensi Collegii Corporis Christi 250 : A Manuel of Porretan doctrine by a pupil of Gilbert », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin,* 1983, 46.

EBBESEN, S., (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter,* Tübingen, Gunter Narr verlag (GdS 3), 1995.

ERISMANN, C., « Platonisme », in C. Gauvard, A. de Libera & M. Zink (éds.), *Dictionnaire du Moyen Age,* Paris, p. 1111-1117.

ERISMANN, C., « *Proprietatum collectio.* Anselme de Canterbury et le problème de l'individuation », *Mediaevalia. Textos e estudos,* 2003, 22, p. 55-71.

EVANS, J., « Boethius on Modality and Future Contingents », *American Catholic Philosophical Quarterly,* 2004, 78, p. 247-271.

FREDBORG, K.M., « The Commentaries on Cicero's *De inventione* and *Rhetorica ad Herennium* by William of Champeaux », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et latin,* 1973, p. 1-39.

FREDBORG, K. M., « *Tractatus Glosarum Prisciani* in ms. Vat. Lat. 1486 », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin,* 1977, 21, p. 27-44.

FREDBORG, K.M., « Universal grammar according to some 12th c. Grammarians », *Historiographica Linguistica,* 1980, VII, p. 69-83.

FREDBORG, K.M., « Abelard on Rhetoric », in C. Mews, C. Nederman & R. Thomson (éds.), *Rhetoric and renewal in the Latin West 1100-1540, Essays in Honour of John O. Ward,* Brepols, 2003, p. 54-80.

FREDE, M., *Essays on ancient philosophy,* Oxford, 1987.

FREDDOSO, A.J., « Abailard on collective realism », *The Journal of Philosophy,* 1978, 75, p. 527-538.

FREGE, G., *Ecrits logiques et philosophiques,* trad. et intr. de Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1971.

GALONNIER, A., « *De grammatico* », introduction et traduction, in M. Corbin (éd.), *L'œuvre de Anselme de Cantorbéry,* Paris, Cerf, 2, p. 25-105.

GALONNIER, A., « Le *De grammatico* et l'origine de la théorie des propriétés des termes » in J. Jolivet & A de Libera (éds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica Modernorum,* Naples, Bibliopolis, 1987, p. 353-375.

GANDILLAC (de), M., *Pierre Abélard, Conférences. Connais-toi toi-même,* Introduction, traduction et notes, Pais, Cerf, 1993.

GIBSON, M., « The study of the *Timaeus* in the 11th and 12th century », *Pensamiento,* 1969, 25, p. 183-194.

GIBSON, M., « The early scholastic *Glosule* to Priscian, *Institutiones grammaticae :* the texts and its influence », *Studi Medievali,* 1979, 20, p. 235-254.

GIBSON, M., *Boethius. His Life, Thought and Influence,* Oxford, Blackwell, 1981.

GÖDEL, K., NEWMAN, J.R., NAGEL, E., GIRARD, J.-Y., *Le théorème de Gödel,* Paris, Seuil, 1989.

GÖDEL, K, *Unpublished Philosophical Essays,* Fr.A. Rodriguez-Consuegra (éd.), Basel-Boston-Berlin, 1995.

GOODMAN, N., « A World of Individuals », in *Problem and Projects,* Indianapolis, Bobbs-Merill, 1972, p. 155-172.

GRACIA, J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Age,* München, Philosophia Verlag (Analytica), 1988.

GREEN-PEDERSEN, N.J., « William of Champeaux on Boethius'Topics according to Orleans Bibl. Mun. 266 », *Cahiers de l'Institut du Moyen age Grec et Latin,* 1974, 13, p. 113-130.

GREEN-PEDERSEN, N.J., « The Doctrine of 'Maxima Propositio' and 'Locus Diferentia' in Commentaries from the 12th Century on Boethius'Topics », *Studia Mediewistyczne,* 1977, 18, p. 38-78.

GREEN-PEDERSEN, N. J., *The Tradition of Topics in the Middle Ages,* München, Philosophia Verlag, 1984.

GUILFROY, K., « William of Champeaux », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 2005.

GUILFROY, K., « Peter Abelard's Two Theories of the Proposition », in A. Maierù et L. Valente (éds.), *Medieval Theories on assertive et Non-Assertive Language,* Florence, Olschki, 2004, p. 35-57.

HAMESSE, J. & STEEL, C., *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age,* Brepols, 2000.

HÄRING, N.M., *The Commentaries on Boethius by Gilbert de Poitiers*, Toronto, Pontifical Institute, 1966.

HENRY, D.P., « The Early History of Suppositio », *Franciscan Studies,* 1963, 23, p. 205-212.

HENRY, D.P., *The logic of Anselm,* Oxford, Clarendon Presse, 1967.

HENRY, D.P., « Abelard's mereological terminology », in E.P. Bos, *Medieval Semantics and Metaphysics,* Nijmegen, Ingenium, 1985.

HOLOPAINEN, T.J., *Dialectic and Theology in the Eleventh Century,* Leiden, Brill, 1996.

IMBACH, R., *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIIIe-XIVe siècles),* sous la dir. de R. Imabch et M.-H. Méléard, Paris, Union Générale d'Editions, 1993.

IMBACH, R., *Dante, la philosophie et les laïcs,* Paris, Cerf, 1996.

IWAKUMA, Y., « Vocales or early nominalists », *Traditio,* 1992, 47, p. 37-110.

IWAKUMA, Y, « Vocalism, nominalism and the commentaries on the categories from the earlier twelfth century », *Vivarium,* 1992, 30 :1, p. 51-61.

IWAKUMA, Y., « The *Introductiones dialecticae secindum Wilgelmum* and *secundum magistrum G. Paganellum »,* Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*,* 1993, 63, p. 45-114.

IWAKUMA, Y., « Nominalia », *Didascalia,* 1995, 1, p. 47-88.

IWAKUMA, Y. « The realism of Anselm and his Contemporaries », in D. Luscombe & G.R. Evans (éds.), *Anselm : Aosta, Bec and Canterbury,* Manchester, Manchester University Press, 1996, p. 120-135.

IWAKUMA, Y., « *Enuntiabilia* in Twelfth-Century Logic and Theology », in C. Marmo (éd.), *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth-XIVth Century),* Bologna, Brepols, 1997, p. 19-35.

IWAKUMA, Y., « Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du douzième siècle : une étude préliminaire », in J. Biard (éd.), *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle,* Paris, Vrin, 1999, p. 92-123.

IWAKUMA, Y., « William of Champeaux and the *Introductiones* », in H.A.G. Braakhuis & C.H. Kneepkens (éds.), *Aristotle's Peri Hermeneias in the Latin Middle Ages, Essays on the Commentary Tradition,* Groningen/Haren, Ingenium Publishers, 2003, p. 1-30.

IWAKUMA, Y., « William of Champeaux on Aristotle's *Categories* », in J. Biard et I. Rosier-Catach (éds.), *La tradition médiévale des catégories (XIIe-XVe siècles),* Louvain-Paris, Peeters, p. 313-328.

IWAKUMA, Y., « Influence », in J.E. Brower & K. Guilfroy (éds.), The Cambridge companion to Abelard, Cambridge, Cambridge University Presse, 2004, p. 305-355.

IWAKUMA, Y., « Pseudo-Rabanus'Commentary on Prophyry's Isagoge (P3), *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 74, à paraître.

IWAKUMA, Y., « *Vocales* revisited », in Ch. Burnett (éd.), *Proceedings of the SIEPM Conference, Kyoto Aug. 2006,* à paraître.

IWAKUMA, Y. & S. EBBESEN, « Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century : A List of Sources », *Vivarium,* 1992, 30/1, p. 173-210.

JACOBI, K., « Die Semantik sprachlicher Ausdrücke, Ausdrücksfolgen und Aussagen im Abailards Kommentar sur *Peri hermeneias* », *Medioevo,* 1981, 7, p. 41-89.

JACOBI, K., « Abelard and Frege. The semantics of words and propositions », *Atti del Convegno Internazionale di storia della Logica,* Bologna, 1983.

JACOBI. K., « Peter Abelard's Investigations into the Maening and Functions of the Speech sign 'Est' », in S. Knuutila et J. Hintikka (éds.), *The Logic of Being, Historical Studies,* Dordrecht, Synthese historical library, 1986, p. 145-180.

JACOBI, K., « Philosophy of language », in J.E. Brower & K. Guilfroy (éds.), *The Cambridge Companion to Abelard,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 126-157.

JACOBI, K., STRUB, CH., KING, P., « Diskussionen über Prädikationstheorie in den logischen Schriften des Petrus Abailardus. Versuch einer Ubersicht », in R. Thomas (éd.), *Petrus Abaelardus (1079-1142), Person, Werk und Wirking,* Trier, 1980, p. 165-179.

JACOBI, K., STRUB, CH., KING, P., « From *intellectus verus/falsus* to the *Dictum propositionis* : The Semantics of Peter Abelard and his circle », *Vivarium,* 1996, 34/1, p. 15-40.

JOLIVET, J., *Arts du langage et théologie chez Abélard,* Paris, Vrin, (1969), 1982 (sec. éd.).

JOLIVET, J., *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrines du langage,* Paris, Vrin, 1987.

JOLIVET, J., « Données sur Guillaume de Champeaux, dialecticien et théologien », in J. Longère (éd.), *L'abbaye parisienne de Saint-Voctor au Moyen Age,* Paris/Turnhout, p. 235-251.

JOLIVET, J., « Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée », *Revue de Métaphysique et de morale,* 1994, 1, p. 11-155.

JOLIVET, J., *Abélard ou la philosophie dans le langage,* Fribourg, éditions universitaires, 1994.

JOLIVET, J., *La théologie d'Abélard,* Paris, Cerf, 1997.

JOLIVET, J., « Sur les prédicables et les catégories chez Abélard », in J. Biard (éd.), *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle,* Paris, Vrin, 1999, p. 165-175.

JOLIVET, J., « Sens de la proposition et ontologie chez Pierre Abélard et Grégoire de Rimini », in P. Büttgen, S. Diebler, & M. Rashed, Paris, éditions Rue d'Ulm (Etudes de littérature ancienne, 10), 1999, p. 307-321.

JOLIVET, J., « A propos d'une critique abélardienne du réalisme », in J. Jolivet & H. Habrias (éds.), *Pierre Abélard, Colloque international de Nantes,* Rennes, Presses universitaires, p. 109-118.

KALUZA, Z., *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du quatorzième et quinzième siècles,* Bergamo, 1988.

KANT, E, *Œuvres philosophies,* F. Alquié (éd.), Gallimard, La Pleïade, 3 vol., Paris, 1980-1986.

KANT, E., *Logique,* L. Guillermit (trad.), Paris, Vrin, 1997.

KENNY, A., *The God of the philosophers,* Oxford, 1979.

KING, P., *Peter Abailard and the Problem of Universals in the twelfth Century,* Ph.D. Diss, Princeton University, 1982.

KING, P., « Abelard's Intentionalist Ethics », *The Moderne Schoolman,* 1995, 72, p. 213-232.

KING, P., « The problem of individuation in the Middle Ages », *Theoria* 66, 2000, p. 159-184.

KING, P., « Metaphysics », in J.E. Brewer & K. Guilfroy (éds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge, Cambridge University Presse, 2004, p. 65-125.

KING, P., forthcoming, « Abelard on Mental », *American Catholic Quaterly.*

KLUGE, W., « Roscelin and the Medieval Problem of Universals », *Journal of the History of Philosophy,* 1974, 14.4, p. 405-414.

KNEALE, W & KNEALE, M., *The Development of Logic,* Oxford, Oxford University Press, 1984.

KNEEPKENS, C.H., « *Mulier quae damnavit salvavit.* A note of the Early Development of the Relatio Simplex », *Vivarium,* 1976, 14, p. 1-25.

KNEEPKENS, C.H., « 'Suppositio' and 'supponere' » in 12th century grammar », in J. Jolivet & A de Libera (éds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la logica modernorum,* Naples, Bibliopolis, 1987, p. 324-351.

KNEEPKENS, C.H., « Transitivity, Intransitivity and related Concepts in 12th Century Grammar. An explorative study », in G.L. Bursill-Hall, S. Ebbesen & K. Koerner (éds.), *De ortu Grammaticae. Studies in*

Medieval Grammar and Linguitic Theory in memeory of Jan Pinborg, Amsterdam, John Benjamins, 1990, p. 161-189.

KNEEPKENS, C.H., « Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries. An exploratice Study », *Vivarium,* 1992, 30/1 ? p. 34-50.

KNEEPKENS, C.H., « Orléans 266 and the Sophismata Collections : master Joscelin of Soissons and the infinite words in the early twelfth century », in S. Read (éd.), *Sophisms in Medieval Logic and Grammar (Acts of the Ninth European Symposium fir Medieval Logic ans Semantics, St Andrews, June 1990),* Dordrecht, Kluwer, 1993, p. 64-85.

KNEEPKENS, C.H., « From Eternal to Perpetual Truths : A Note on the Mediaeval History of Aristotle, De interpretatione, ch. 1, 16a 18 », *Vivarium,* 1994, 32/2, p. 161-185.

KNUUTTILA, S. « Time and modality in scholasticism », in S. Knuuttila (éd.) *Reforging the geat chain of being,* Dordrecht-London-Boston, 1981, p. 163-257

KNUUTTILA, S., *Modalities in medieval philosophy,* London, Routledge, 1993.

KRETZMANN, N., « Medieval logicians and the meaning of the *propositio* », *The Journal of Philosophy,* 1970, 67, p. 767-787.

KRETZMANN, N., « The Culmination of the Old Logic in Peter Abaelard », in R.L. Benson et G. Constable (éds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century,* Oxford, 1982, p. 488-511.

KRETZMANN, N., « Boethius and the Truth about Tomorow's Sea Battle », in Ammonius and Boethius, *On Aristotle's 'On Interpretation',* trans. D. Blank and N. Kretzmann, London, Duckworth, 1998, p. 24-52.

LARGEAULT, J., *Enquête sur le nominalisme,* Louvain, Nauwelaerts, 1971.

LEWIS, N.T., « Determinate truth in Abelard », *Vivarium,* 1987, 25, p. 81-109.

LIBERA, A. (DE), & I. ROSIER, « La pensée linguistique médiévale », in S. Auroux (éd.), *Histoire des Idées Linguistiques,* vol. II, Liège, Mardaga, 1992, p. 186-115.

LIBERA, A. (DE), « Abélard et le dictisme », in *Abélard. Le 'Dialogue'. La philosophie de la logique, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie,* 1981, 6, p. 59-97.

LIBERA, A. (DE), « Nominaux et réaux. *Sophismata et consequentiae* dans la logique médiévale », *Rue Descartes,* 1991, 1, p. 139-164.

LIBERA, A. (DE), *La Querelle des universaux,* Paris, Seuil, 1996.

LIBERA, A. (DE), « Boèce et l'interprétation médiévale des *Catégories*. De la grammaire à la *denominatio* », in A. Motte & J. Denooz (éds.), *Aristotelica Secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten (Université de Liège, Centre d'Etudes aristotéliciennes),* CIPL, Université de Liège, 1996, p. 255-264.

LIBERA, A. (DE), *L'art des généralités. Théories de l'abstraction,* Paris, Aubier, 1999.

LIBERA, A. (DE), « Genèse et structure des métaphysiques médiévales », in J.-M. Narbonne & L. Langlois (éds.), *La métahysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux,* Paris-Laval, 1999, p. 159-181.

LORENZETTI, E., « Paronym Theory in Abelard : the Boethian Tradition and the Influence of the Glosulae on Priscian's Institutiones grammaticae », in *Pierre Abelard, à l'aube des universités,* 2001.

LORENZETTI, E., *Il testo delle categorie nell'Occidente latino tra il IV et il XII secolo e l'utilizzazione delle strutture categoriali nelle opere teologiche di Abelardo,* 2002-2003.

LLOYD, A.C., *The Anatomy of Neoplatonism,* Oxford, Oxford University Press, 1990.

LUTHALA, A., *Grammar and Philosophy in Lare Antiquity,* Amsterdam, Benjamins, 2005.

LUSCOMBE, D.E., *The School of Peter Abelard,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

LUSCOMBE, D. « The School of Abelard Revisited », *Vivarium,* 1992, 30/1, p. 127-138.

MAGEE, J., *Boethius on signification and Mind,* London-New York, Brill, 1989.

MALCOLM, J., « A reconsideration of the identity and inherence theories of the copula », *Journal of the history of Philsophy,* 1979, 17.

MALONEY, C., « Abailard's theory of universals », *Notre Dame Journal of Formal Logic,* 1982, 23, p. 27-38.

MARENBON, J., « Abelard's concept of possibility », in B. Mojsisch & O. Pluta, *Historiae philosophiae medii aevi,* Amsterdam, Benjamins, 1991.

MARENBON, J., « Vocalism, nominalism and the commentaries on the categories from earlier twelfth century », *Vivarium,* 1992, 30/1, p. 51-61.

MARENBON, J., « Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical texts, Before c. 1150 A.D. », in Ch. Burnett (éd.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical texts : the Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions,* London, Warburg Institute, 1993.

MARENBON, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150),* London/New York, 1993.

MARENBON, J., *The Philosophy of Peter Abelard,* Cambridge, Cmanbridge University press, 1997.

MARENBON, J., « The Platonisms of Peter Abelard », in L.G. Benakis (éd.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale,* Brepols, 1997.

MARENBON, J., « Glosses and Commentaries on the *Categories* and the *De interpretatione* before Abelard », in J. Fried (éd.), *Dialektik und rhetorik im Früheren und hoehn Mittelalter,* Oldenbourg, (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 27), 1997, p. 21-49.

MARENBON, J., « The twelfth century » in J. Marenbon (éd.), *Medieval Philosophy,* London and New York, Routledge History of Philosophy, III, 1998, p. 150-187.

MARENBON, J., « Abélard, la prédication et le verbe 'être' », in J. Biard (éd.), *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle,* Paris, Vrin, 1999, p. 199-215.

MARENBON, J., *Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West,* Ashgate, 2000.

MARENBON, J., *Boethius,* New York, Oxford University Press, 2003.

MARENBON, J., « Dicta, Assertion and Speech Acts : Abelard and some Modern Interpreters », in A. Maierù et L. Valente (éds.), *Medieval Theories on Assertive et Non-Assertive Language,* Florence, Olschki, 2004, p. 59-80.

MARENBON, J., « Life, Milieu and intellectual contexts », in J.E. Brower & K. Guilfroy (éds.), *The Cambridge Companion to Abelard,* Cambridge, Cambridge University Presse, 2004, p. 13-44.

MARENBON, J., « Les catégories au début du moyen âge » in O. Bruun & L. Corti (éds.), *Les Catégories et leur histoire,* Paris, Vrin, 2005, P. 223-243.

MARENBON, J., *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin, 2005.

MARTIN, C, « William's machine », *Journal of Philosophy,* 1986, 8 », p. 564-572.

MARTIN, C., « Embarassing arguments and surprising conclusions in the development of theories of the conditional in the twelfth century », in A. de Libera et J. Jolivet (éds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains,* Naples, Bibliopolis, 1987, p. 377-400.

MARTIN, C., « The Logic of the Nominales, or the rise and fall of Impossible Positio », *Vivarium,* 1992, 30/1, p. 110-126.

MARTIN, C., « The Logic of Negation in Boethius », *Phronesis,* 1991, 36, p. 277-304.

MARTIN, C., « Logic » in J. E. Brower & K. Guilfroy, *The Cambridge Companion to Abelard,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 158-199.

MEWS, C., « On Dating the Works of Peter Abelard », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1986, p. 73-134.

MEWS, C., « Aspects of the Evolution of Peter Abelard's Thought on Signification and Predication », in J. Jolivet et A. de Libera (éds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, 1987, p. 15-41.

MEWS, C., « St Anselm et Roscelin : Some new texts and their Implications. I. The *de incarnatione Verbi* and the *Disputatio inter Chritianum et Gentilem* », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1991, 58, p. 55-98.

MEWS, C., « Nominalism and Theology before Abelard : New Light on Roscelin of Compiègne », *Vivarium,* 1992, 30/1, p. 4-33.

MEWS, C., « Philosophy and Theology 1100-1150 : The Search for Harmony », in Françoise Gaspari (éd.), *Le XIIe siècle : mutations et renouveau en France dans la première moitié du XIIe siècle,* 1994, p. 159-203.

MEWS, C., *Peter Abelard,* London, Variorum (Authors of the Middle Ages 5), 1995.

MEWS, C., « The Trinitarian Doctrine of Roscelin of Compiègne and its Influence : Twelfth-Century Nominalism and Theology Re-considered », in A. de Libera, A. Elamrani-Jamal & A. Galonnier (éds.), *Mélanges offerts à Jean Jolivet,* Paris, Vrin, 1997, p. 347-364.

MEWS, C., « ST Anselm and Roscelin of Compiègne : Some New texts and their Implications. II. A Vocalist Essay on the Trinity and Intellectual Debate c. 1080-1120 », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1998, 65, p. 39-90.

MEWS, C., « Logica in the service of Philosophy : William of Champeaux and his Influence » in R. Berndt (éd.), *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Victor zu Paris und zu den Viktorinern,* Berlin, Akademie Verlag, 2005, p. 61-117.

MONTCLOS, J. DE, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XIIe siècle,* Louvain, Université catholique, 1971.

MORRIS, T. (éd.), *The concept of God,* Oxford, Oxford University Press, 1987.

NEF, F., *Que signifient les propositions ?,* Paris, L'Harmattan, 1994.

NEF, F., *L'objet quelconque. Recherches sur l'ontologie de l'objet,* Paris, Vrin, 1998.

NORMORE, C., « Abelard and the School of the nominales », *Vivarium,* 1992, 30/1 p. 80-96.

NORMORE, C., « The Tradition of Mediaeval Nominalism », in J.F. Wippel (éd.), *Studies in Medieval Philosophy,* Washington D.C., 1987, p. 201-217.

NUCHELMANS, G., *Theories of the proposition, Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Thruth and Falsity,* Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1973.

NUCHELMANS, G ., *Secundum/tertium adiacens. Vicissitudes od a logical distinction.* Amsterdam/New York/Oxford/Tokyo, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1992.

OBERTELLO, L., *Severino Boezio,* Genoa, Academia Ligure di Scienze e Lettere, 1974.

PANACCIO, CL., *Les Mots, les Concepts et les Choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme aujourd'hui,* Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1991.

PICAVET, F., *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire,* Paris, 1911.

PINBORG, J., *Logik and Semantik im Mittelalter : ein Überblick,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog (Problemata 10), 1972.

PINBORG, J., « Speculative grammar » in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg et E. Stump (éds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* Cambridge, Camnbridge University Press, p. 254-269.

PINBORG, J., *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar,* London, Variorum, 1984.

PINZANI, R., *La grammatica logica di Abelardo,* Parma, ZARA (Quadeni di Philologica), 1992.

PIRONET, F., *The tradition of Medieval Logic and Speculative Grammar,* Turnhout, Brepols, 1997.

POINCARE, H., *La science et l'hypothèse,* préface de J. Vuillemin, Paris, Flammarion, 1968.

PORPHYRE, *Isagoge. Texte grec et latin, Traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Introduction et notes par A. de Libera,* Paris, Vrin, 1998.

PRIOR, A.N., *Papers on Time and Tense,* P. Hasle, P. Ohstrom, T. Braüner, J. Copeland (éds.), Oxford, Oxford University Press, 1962 (nouv. éd. 2003).

.

PUTTALAZ, F.-X., « Historiographie du nominalisme médiéval » ; in S.-Th ; Bonino (éd.), *Saint Thomas au vingtième siècle,* Paris, éd. Saint-Paul, 1994, p. 233-246.

QUINN, P.L., « Abelard on atonement : « Nothing unintelligible, arbitrary, illogical, or immoral about it », in E. Stump (éd.), *Reasoned Faith,* Ithaca NY, Cornell University Press.

REINERS, J., *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter*, Münster, 1910.

REMUSAT, C (DE), *Abélard,* Paris, 1845.

RESNICK, I.M., « Odo od Tournai, the Phoenix and the Problem of Universals », *Journal of the History of Philosophy,* 1997, 35, p. 355-374.

RIJK, L.M. (DE), *Logica Modernorum : A contribution to the History of Early Terminist Logic. I : On the Twelfth Century Theories of Fallacy (1962), II.1 : The origins and Early Development of the Theory of supposition, II.2 : Texts and Indices (1967),* Assen, Van Gorcum, 1962-1967.

RIJK, L.M. (DE), « Some new Evidence on twelfth century logic : Alberic and the School of Mont Ste Geneviève (Montani) », *Vivarium,* 1966, 4, p. 1-57.

RIJK, L.M. (DE), *Petrus Abelardus, Dialectica,* Assen, Van Gorcum, 1970.

RIJK, L.M. (DE), « The semantical Impact of Abailard's Solution to the Problem of Universals », in R. Thomas (éd.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Wer und Wirkung,* Trier, 1980, p. 139-151.

RIJK, L.M. (DE), « Abailard's semantic views in the light of later developments » in L.M. de Rijk, H.A.G. Braakhuis, C.H. Kneepkens (éds.), *English Logic and Semantics form the End on the Twelfth Century to the Times of Ockham and Burleigh,* Nijmegen, Ingenium Publishers, 1981, p. 1-58.

RIJK, L.M. (DE), « Boèce logicien et philosophe : ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être », in L. Obertello (éd.), *Congresso Internazionale di Studi Boeziani. Atti,* Rome, Herder, 1981, p. 141-156.

RIJK, L.M. (DE), « La signification de la proposition (*Dictum propositionis*) chez Abelard », *Peierre Abélard-Pierre le vénérable,* Paris, 1992, p. 547-555.

RIJK, L.M. (DE), « Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being », *Vivarium,* 1986, 24, p. 85-127.

RIJK, L.M. (DE), « Martin M. Tweedale : some criticisms of a fascinating venture », *Vivarium,* 1985, 24, p. 81-97.

RIJK, L.M. (DE), « On Boethius's Notion of Being. A Chapter of boethian Semantics », in N. Kretzmann (éd.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy,* Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1988.

ROHMER, J., *La finalité morale chez les théologiens,* Etudes de philosophie médiévale XXVII, Paris, 1939.

ROSIER, I., « Les parties du dicours aux confins des XIe-XIIe siècles », *Langage,* 1988, 92, p. 37-49.

ROSIER, I., « Evolution des notions d'*equivocatio et univocatio* au XIIe siècle », in I. Rosier (éd.), *L'ambiguïté, cinq études historiques,* Lille, Presses Universitaires, 1988, p. 103-162.

ROSIER-CATACH I., « Prata rident », in A. Elamrani-Jamal, A. de Libera, A. Galonnier (éds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet,* Paris, Vrin, 1997, p. 155-176.

ROSIER-CATACH, I., « La notion de *translatio*, le principe de compositionnalité, et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard » in J. Biard (éd.), *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle,* Paris, Vrin, 1999, p. 125-164.

ROSIER-CATACH, I., « Abélard et les grammairiens : sur la définition du verbe et la notion d'inhérence », in P. Lardet (éd.), *La tradition vive, Mélanges d'hisoire des textes en l'hommeur de Louis Holtz,* Brepols, 2003, p. 143-159.

ROSIER-CATACH, I., « Priscien, Boèce, les *Glosulae in Priscianum,* Abelard : les enjeux des discussions autour de la notion de consignification », *Histoire, Epistémologie, Langage,* 2003, 25/2, p. 55-84.

ROSIER-CATACH, I., « Abélard et les grammairiens : sur le verbe substantif et la prédication », *Vivarium,* 2003, 41/2, p. 176-248.

ROSIER-CATACH, I., « Les dicussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains », in A. Maierù & L. Valente (éds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive language, Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, June 11-15, 2002,* 2004.

ROSIER-CATACH, I., « The *Glosulae in Priscianum* and its tradition » in N. Mc Lelland & A. Linn (éds.), *Papers in memory of Vivien Law,* Münster Nodus Publikation, p. 81-99.

ROSIER-CATACH, I., *La parole efficace, signe, rituel, sacré,* Paris, Seuil, 2004.

ROSIER-CATACH, I., « Priscian on divine ideas and mental conceptions : the discussions in the Glosulae in Priscianum, The Notae Dunelmenses, William of Champeaux and Abelard », *Vivarium,* 2006, 55/2/3, p. 219-237.

ROSIER-CATACH, I., « Arts du language et théologie aux confins des XIe / XIIe siècles : conditions et enjeux d'une mutation », in K ; Chemla (éd.), *Action concertée. Histoire des savoirs 2003-2007, Recueil de synthèses,* Paris, CNRS, 2007, p. 13-18.

ROSIER-CATACH, I., « Les *Glosulae super Priscianum :* sémantique et universaux », *Documenti et studi per la storia della filosofia medievale : Gli universali (Atti del convegno di Pisa, Iuglo 2006*), p. 123-177, 2008.

ROSIER-CATACH, I, à paraître, « Sur le verbe substantif, la prédication et la consignification – Peri Hermeneias 16b20-25 dans les traductions et les commentaires latins ».

ROSIER-CATACH, I., forthcoming, « 'Vox' and 'Oratio' in Early Twelfth Century Grammar and Dialectc », in I. Rosier-Catach (éd.), *Proceedings of the conference « Les Glosulae in Priscianum, William of*

Champeaux, Abélard, Arts du langage et théologie aux confins des XIe / XIIe siècles, Turnhout, Brepols.

RUSSELL, B., *Meaning and Truth,* trad. franç. Ph. Devaux, *Signification et vérité,* Paris, Flammarion, 1969.

SHIMIZU, T., « From vocalism to nominalism : progression's in Abelard's theory of signification », *Didascalia,* 1995, I, p. 15-46.

SHIMIZU, T., « Words and Concepts in Anselm and Abelard », in J. Biard (éd.), *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle,* Paris, Vrin, 1999, p. 177-197.

SHIEL, J., « Boethius's Commentaries on Aristotle » in R. Sorabji, *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence,* London, Duckworth, 1990, p. 349-372.

SPADE, P.V., *Five Texts on the Medieval Problem of Universals : Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham,* Indianapolis, Hackett, 1994.

SPADE, P. V., *Peter Abelard, Ethical Writings : His Ethics or « Know Yourself » and his Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian,* Indianapolis, Hackett, 1995.

SPADE, P.V., *Boethius against Universals : The arguments in the Second Commentary on Porphyry,* http//www.phil.indiania-edu/-spade/

SPADE, P.V., *Thoughts, Words and Things : An introduction to Late medieval Logic and Semantic Theory,* http : //www.pvspade.com/Logic/docs/thoughts1_1.a.pdf.

STUMP, E., « Boethius's Works on the Topics », *Vivarium,* 1974, 12, p. 77-93.

STUMP, E., *Boethius's 'De topicis diffrentiis',* Ithaca-London, Cornell University Press, 1978.

STUMP, E., *Boethius's 'In Ciceronis Topica',* Ithaca-London, Cornell University Press, 1988.

STUMP, E., *Dialectic and its Place in the Development of Medieval Logic,* Ithaca NY, Cornell University Press, 1989.

TIERCELIN, Cl., *Pierce et le pragmatisme*, Paris, P.U.F., 1993.

TIERCELIN, Cl., *Pierce, lecteur d'Aristote,* Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

THOM, P., *Medieval Modal Systems,* Aldershot et Burlington, Vermont, Ashgate, 2003.

THOM, R., *Esquisse d'une sémiophysique. Physique aristotélicienne et théorie des catastrophes*, Paris, InterEditions, 1988, (2e éd. 1991).

THOM, R., *Apologie du logos,* Paris, Hachette (Histoire et Philosophie des sciences), 1990.

THOMSON, A., « The Debate on Universals before Peter Abelard », *Journal of the History of Philosophy,* 1995, 33, p. 409-430.

TWEEDALE, M.M., *Abelard on Universals,* Dordrecht, 1976.

TWEEDALE, M.M., « Abailard and the Culmination of the Old Logic », in A. Kenny, N.Kretzmann, J. Pinborg (éds.), *The Cambride History of Later Medieval Philosophy,* 1982, p. 143-157.

TWEEDALE, M.M., « Reply to Prof. De Rijk », *Vivarium,* 1987, 25, p. 3-22.

TWEEDALE, M. M., « Logic (i) : From the late eleventh century to the time of Abelard », in P. Dronke, *A History of Twelfth-century Western Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

TWEEDALE, M.M., « Abelard, Peter (1079-1142) » in E. Craig (éd.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* London and New York, Routledge, 1998, p. 196-226.

VALENTE, L., « '*Talia sunt subiecta qualia praedicata permittunt'*. Le principe de l'approche contextuelle et sa genèse dans la théologie du XIIe siècle », in J. Biard et I. Rosier-Catach (éds.), *La tradition médiévale des catégories (XIIe-XVe siècles). Actes du XIIIe Symposium européen de logique et sémantique médiévales (Avignon –610 juin 2000),* Louvain, Peeters, 2003, p. 289-311.

VUILLEMIN, *Physique et métaphysique kantienne,* Paris, 1955, rééd. P.U.F., 1985.

VUILLEMIN, J., *Leçons sur la première philosophie de Russell,* Paris, A. Colin, 1968.

VUILLEMIN, J., *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote.* Paris, Flammarion, 1968.

VUILLEMIN, J., *La logique et le monde sensible. Etude sur les théories contemporaines de l'abstraction,* Paris, Flammarion, 1971.

VUILLEMIN, J., *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison,* Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

WADE, F., « Abelard on individuality », in P. Wilpert (éd.), *Miscellanea medievalia 2 ; Die Metaphysik im Mittelalter,* Berlin, W. de Gruyter, p. 276-284.

WANG, H., *From Mathematics to Philosophy,* London, Routledge & Kegan Paul, 1974.

WANG, H., *Beyond analytic philosophy,* Cambridge (Mass) & London, The MIT Press, 1986.

WANG , H., *Reflections on Kurt Gödel,* Cambridge (Mass.) & London, The MIT Press, 1987, (trad. franç. L. Ovion & M. Meriaux, *Kurt Gödel,* Paris, A. Colin, 1990).

WANG, H., « Kurt Gödel et certaines conceptions philosophiques : l'esprit, la matière, la machine et les mathématiques », in G. Hahn & M. Sinaceur, *Penser avec Aristote,* Paris, Erès, 1991, p. 441-451.

WEIDEMANN, H., « Zur Semantik der Modalbegriffe bei Peter Abelard », *Medioevo,* 1981, 7, p. 1-40.

WEIDEMAN, H., « Modalität und Konsequenz. Zur logischen Struktur eines theologischen Arguments in Peter Abaelards *Dialectica* », in K. Jacobi (éd.), *Argumentationtheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln Korrekten Folgerns,* Leiden-Köln, 1993, p. 695-705.

WEIDEMANN, H., « Peter Abaelards Lösung des Universalienproblems », in G. Leibold & W. Löffler, *Entwicklungslinien mittelalterlicher Philosophie,* Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky, p. 50-63.

WENIN, C., « La signification des universaux chez Abélard », *Revue philosophique de Louvain,* 1982, 80, p. 414-447.

WILKS, I., « Peter Abelard and the metaphysics of essential predication », *Journal of the History of Philosophy,* 1998, 36, p. 356-385.

INDEX I : Auteurs anciens et médiévaux.

Albéric de Paris : 118, 131, 175, 177, 180, 205, 206, 212, 215, 216, 221-223, 225, 248, 338, 353, 408, 438, 444, 529-531, 577, 597, 605, 661, 826, 1062, 1153, 1155, 1223.
Albert de Saxe : 374
Alexandre d'Aphrodise : 48, 240, 266, 364, 401, 408, 409, 415, 437, 440, 443, 567, 579, 580, 582, 583, 601, 619, 639, 645, 871.
Anselme de Cantorbery : 404, 430, 604, 649, 1113, 1154.
Averroès : 383.
Avicenne : 15, 39, 326, 1184.
Béranger de Tours : pp. 623, 624.
Bernard de Clairvaux : 279.
Clarembaud d'Arras : 404, 430, 444.
Duns Scot : 411, 639, 728.
Gauthier de Mortagne : 29, 216, 222, 408, 444, 529-531, 538, 554, 562, 563, 565, 566, 572, 575, 576, 577, 596, 604, 624.
Gilbert de la Porrée : 22, 190, 245, 246, 296, 297, 299, 300, 360, 362, 376, 492, 661, 663, 1218.
Glosulae in Priscianum : 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 825-838.
Guillaume de Champeaux : 33, 110, 126, 193, 194, 216, 222, 247, 248, 273, 325, 362, 377, 408, 409, 438, 444, 445, 472, 495, 497, 504, 511, 530, 531, 577, 597, 618, 619, 624, 665, 670, 763, 768, 809, 810, 811, 823, 824, 908, 909, 912, 913, 939, 1027, 1106, 1120, 1129, 1194, 1195, 1224.
Guillaume d'Ockham : 25, 26, 29, 54, 59, 116, 117, 120, 169, 208, 231, 233, 235, 236, 336, 347, 358, 376, 379, 381, 382, 383, 386, 400, 432, 434, 435, 461, 584, 586, 587, 588, 597, 601, 605, 606, 609, 610, 611, 620, 627, 629, 631, 637, 640, 641, 643, 720-734, 747, 818, 850, 851, 854, 872, 906, 915, 933, 934, 988, 1078, 1188, 1192, 1202, 1212, 1220.
Jean de Salisbury : 131, 206, 317, 529, 530, 538, 555.
Lanfranc : 623, 624.
Platon : 15, 29, 144, 145, 226, 236, 243, 263, 325, 326, 330, 355, 378-407, 432, 437, 587, 601, 603, 604, 619, 622, 623, 627, 630, 631, 645, 716, 854, 877-887, 891, 958, 959, 960, 962, 963, 1088, 1147, 1148, 1157, 1159, 1161, 1184, 1185, 1187, 1195, 1197, 1198, 1200, 1207.
Pseudo-Joscelin : 31, 35, 36, 37, 422, 423, 424, 425, 427, 429, 430, 436, 444, 446, 449, 450, 451, 471, 472, 506, 507, 509, 510, 513, 515, 516, 530, 531, 575, 576, 577, 578, 583, 585, 586, 591, 605, 607, 642, 649, 1189, 1190.
Roscelin : 25, 54, 140, 143, 208, 236, 306, 310-319, 324, 325, 349, 432, 624, 676, 782, 783, 1113, 1191, 1192,1210, 1213
Thomas d'Aquin : p. 639.

INDEX II : Auteurs modernes.

Alféri, P. : 720, 725, 737.
Belna, J.P. : 1065, 1092.
Bernays, P. : 42, 331, 332.
Biard, J. : 374, 377, 436, 614.
Bolzano, B.: 229, 230, 1064, 1091, 1092, 1095, 1100, 1102, 1103, 1110.
Brumberg-Chaumont, J.: 406, 417, 418, 419, 447, 491, 492.
Cantor, G.: 42, 1065, 1205.
Cousin, V. : 42, 428, 609, 630, 631, 679.
Dedekind, R. : 675, 1064, 1065.
Frege, G. : 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 51, 115, 158, 181, 188, 265, 289, 292, 432, 614, 616, 617, 618, 620, 623, 743, 760, 761, 762, 765, 808, 851, 898, 899, 904, 907, 908, 914, 916, 917, 927, 931, 933, 960, 979, 989, 1076, 1091.
Gandillac (de), M. : 1114, 1226.
Gödel, K. : 28, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 54, 117, 118, 119, 181, 605, 606, 617, 723, 781, 782, 932, 933, 934, 1060, 1062.
Jacobi, K. : 1039, 1057.
Iwakuma, Y. : 30, 161, 174, 226, 227, 232, 377, 416.
Jolivet, J. : 23, 55, 96, 140, 143, 296, 313, 377, 392, 393, 476, 635, 1057, 1093, 1100, 1102, 1107, 1119, 1210.
Kant, E. : 22, 294, 729, 731, 800, 854, 855, 857, 988, 1101, 1108, 1219, 1227.
King, P. : 38, 39, 436, 510, 928.
Knuutila, S. : 1034, 1037, 1039.
Libera (de), A. : 23, 49, 63, 239, 266, 282, 283, 290, 291, 330, 358, 406, 409, 447, 463, 479, 579, 585, 586, 587, 602, 605, 609, 652, 726, 728, 848, 1057.
Marenbon, J. : 15, 21, 23, 30, 55, 63, 215, 222, 239, 244, 245, 353, 377, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 400, 410, 416, 447, 463, 530, 679, 680, 699, 714, 744, 745, 751, 752, 762, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 892, 912, 922, 941, 1002, 1013, 1019, 1029, 1036, 1037, 1057, 1087, 1102, 1103, 1105, 1108, 1110, 1163, 1187.
Martin, C.J. : 55, 63, 74, 86, 95, 100, 104, 136, 137, 153, 155, 173, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 225, 1029, 1102.
Mews, C. : 33, 34, 311, 470, 471, 472, 822, 835, 912, 1195.
Panaccio, Cl. : 358, 368, 369, 588, 628, 720-732, 734, 737, 1189, 1200, 1202, 1203, 1204, 1205.
Poincaré, H. : 47, 259, 267.
Rijk (de), L.M. : 174, 206, 207, 215, 224, 290, 324, 353, 377, 605, 618, 661, 814, 816, 1057, 1153.
Rosier-Catach, I. : 30, 377, 465, 466, 467, 468, 469, 471, 552, 762, 826, 827, 828, 831, 834, 835, 837, 900, 959, 976, 1034, 1057, 1060, 1065, 1066, 1077, 1078, 1079, 1087, 1104.
Russell, B. : 25, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 176, 181, 259, 265, 266, 267, 274, 432, 617, 723, 726, 733, 733, 787, 788, 790, 914, 1080, 1201.
Spade ; P.V. : 239, 260, 261, 262.
Spinoza (de), B. : 44, 308, 726.
Thom, R. : 266, 1123, 1206.
Tweedale, M. : 63, 111, 239, 289, 377, 761.
Vuillemin, J. : 17, 22, 41, 176, 177, 179, 266, 267, 1080.

Wang, H. : 26, 40, 41, 42, 46, 47, 117, 118, 119, 221, 267, 317, 334, 343, 671, 719, 731, 733, 899, 917, 935, 936, 1204, 1205.
Whitehead, A.N. : 266, 267.
Wittgenstein, L. : 43, 372, 733, 768.