

Guillaume d'Ockham est-il précurseur des penseurs de la relation dans sa théorie de la connaissance ? L'*actus* pensé comme relationalité et le langage en tant que liberté de connaître¹

Gabriel Malenfant, *Université de Montréal*

Remarques préliminaires

Avant de débiter une argumentation visant à rapprocher les théories du langage de Guillaume d'Ockham (1280-1349) et de Martin Buber (1878-1965) – un geste qui peut de prime abord paraître étrange, voire aléatoire –, il importe de les présenter dans leurs courants de pensée respectifs. Guillaume est peut-être le mieux connu des deux, étant le premier représentant du nominalisme et ce, dès le quatorzième siècle. Mais Buber l'est certainement moins, malgré sa plus grande proximité temporelle avec nous. Il fait partie de ce que nous pouvons désigner comme les « penseurs de la relation », c'est-à-dire un ensemble de philosophes pensant les problèmes philosophiques (principalement ceux relevant du langage, de la religion, de l'éthique et des rapports sociaux) non pas à partir des termes qui forment une relation, mais bien à partir de la relationalité elle-même vue comme antérieure à la séparation des termes individuels, de la liaison vue comme primant sur la division logique et/ou existentielle du réel. Ainsi, il m'est d'avis que nous pouvons retrouver chez Guillaume de réelles correspondances avec ces penseurs plus contemporains d'après la manière employée pour raisonner les problèmes de la connaissance et de l'abstraction, soit par le langage.

Je le mentionnerai à nouveau plus loin, mais d'emblée il est clair que le danger de ce travail de pontage est périlleux sur le plan chronologique – l'anachronisme étant inévitable – et aussi sur le plan de l'interprétation des textes ; les oeuvres originales de Guillaume sont souvent difficiles à trouver en français (les

traductions n'étant toujours pas terminées en totalité) et les interprétations de celles-ci ne font pas l'unanimité chez les commentateurs. Néanmoins, il me semble intéressant de faire une lecture comparée entre Guillaume et certains penseurs de la relation.

Mais avec quel penseur sommes-nous légitimes de faire une lecture comparée des textes de Guillaume ? La question n'est pas facile sur le plan méthodologique. Comme je l'ai mentionné, j'ai cru préférable de choisir Martin Buber, soit un philosophe de la relation du début de la tradition. Il s'agit d'un exégète de textes théologiques², comme Guillaume, et d'un penseur qui n'a pas eu à utiliser, ni à subir d'ailleurs, le vocabulaire parfois obscur d'un Derrida ou d'un Lyotard. J'ai vu dans son *Je et Tu* (1923), ainsi que dans les recensions faites à son sujet par Emmanuel Lévinas et Gabriel Marcel, des parallèles importants avec Guillaume qui pouvaient être intéressants dans le cadre d'un approfondissement ou d'un élargissement du thème de l'abstraction chez Guillaume d'Ockham. Nous reviendrons sur ces parallèles et il sera de mon devoir d'en expliquer les limites, tout comme les ouvertures possibles.

Plus spécifiquement, je répondrai à la question du « pourquoi cette comparaison ? » à partir d'un point de vue anthropologique des idées. C'est que, depuis la philosophie dite « moderne », l'héritage conceptuel en philosophie de la connaissance se positionne dans une dualité sujet-objet qui semble indépassable avant l'arrivée de la phénoménologie. Ainsi, depuis Descartes jusqu'à l'idéalisme allemand inclusivement, la problématique de la vérité se pose essentiellement en termes de subjectivation et d'objectivation (sauf peut-être chez Nietzsche et, à la limite, chez Kierkegaard). Pourtant, avant Descartes, la philosophie n'est pas encore prise, formellement du moins, dans ce rapport binaire – d'où l'intérêt de comparer deux penseurs qui, à mon avis, n'étaient pas directement confinés dans cette thématization en elle-même problématique :

[...] [S]achons bien comprendre que *cette subjectivité-là n'est pas donnée au départ comme l'a cru l'idéalisme, elle est au contraire seconde*, elle est la conséquence d'une

certaine trahison qui se consomme lorsque le sujet procédant à une fausse objectivation introduit dans le domaine du « *Ich-Du* » [« Je-Tu »] un mode de relation qui n'est applicable qu'au « *Ich-Es* » [« Je-Il »]³.

Bref, la modernité a fait de tout ce qui entourait un sujet des objets. Pour notre propos, nous remonterons en deçà de cette manière « moderne » (mais déjà en germe chez les Grecs) de poser le problème de la connaissance avec Guillaume, pour qui le concept ne dénote pas toujours un objet dans le monde puisqu'il ne peut être « universel que par signification⁴ » et donc uniquement par le biais du langage. Puis nous irons au-delà de l'idéalisme avec Martin Buber, selon qui « nous pourrions nous approcher davantage de la réponse à la question “qu'est-ce que l'Homme ?” si nous apprenions à le comprendre en tant qu'être dans le dialogue⁵ ». À ma grande surprise, ce genre de « projet de liaison » a déjà été abordé sans grands développements subséquents – et nous nous lancerons au coeur du débat après cette courte remarque – par le spécialiste de Guillaume d'Ockham Jean Alféri, qui alla beaucoup plus loin que moi, légitimant du coup la démarche que je propose ici :

Plus modeste que les « théories de la connaissance » classiques et déjà médiévales – et peut-être, de ce fait, plus intéressante – [la théorie de la connaissance ockhamiste] ne se présente pas comme une déduction mais comme une description, elle ne traite pas du *pourquoi* mais du *comment* de l'expérience, elle ne tente pas une fondation mais retrace une genèse. Son statut est avant tout celui d'une phénoménologie⁶.

L'actus : conceptualisation et ontologie

La question primordiale, pour comprendre le possible lien entre Guillaume d'Ockham et les penseurs de la relation du début du vingtième siècle, est de savoir si la théorie de l'*actus*, entendu ici comme acte d'appréhension des choses (c'est-à-dire comme *actus apprehensivus*, comme saisie cognitive des choses), peut référer à

autre chose qu'à un simple « être en acte » tel que l'ont mis de l'avant Aristote ainsi qu'une série de philosophes médiévaux (Duns Scott, par exemple).

Comme Guillaume d'Ockham n'acceptait que deux des dix catégories aristotéliennes de l'être – la substance et la qualité – il faut d'abord se demander quel est le mode ontologique sous lequel existerait l'*actus*. Or, d'après Claude Panaccio, l'*actus* serait une qualité de l'intellect, mais aussi *abstraction elle-même* :

[...] [N]'importe quel universel est une intention de l'âme qui [...] ne diffère pas de l'acte d'intellection⁷.

[...] [L]e concept, plutôt que d'en être le corrélat, est directement identifié à l'acte intellectif [...] [et il] est en plusieurs passages [chez Ockham, dans les *Quodlibets*, notamment], identifié à l'acte abstraktif⁸.

L'abstraction, par conséquent, est identifiée par Guillaume comme une qualité intellectuelle, la qualité étant « ce qui fait qu'un être est comme il est », c'est-à-dire « une manière d'être »⁹. Fort bien, mais quelle est cette « manière d'être » de l'*actus* de l'intellect ? C'est ce qu'il faudra explorer plus en détail.

Il est clair que pour Aristote comme pour les Médiévaux, l'être en acte est à distinguer de l'être possible, ou en puissance. L'*actus* est ainsi d'emblée « en acte » puisqu'il a une existence effective et réelle, d'où la mention de Guillaume faisant de l'*actus* une *res absoluta* [une chose absolue]¹⁰. Mais cela ne signifie en rien que l'*actus* puisse avoir une réalité ontologique séparée hors de l'intellect ou au sein de celui-ci. Au contraire, le principe méthodologique de parcimonie ontologique d'Ockham l'interdit :

Cet acte est un 'accident réel de l'esprit', une qualité de l'âme, un acte cognitif qui n'a pas d'existence « objective » [...], mais seulement une existence subjective *in anima*, c'est-à-dire en tant que « qualité réellement inhérente à un sujet »¹¹.

Léon Baudry parle aussi de l'utilisation faite par Guillaume de ce terme, *absolutum*, comme d'une entorse à la manière traditionnelle de l'appliquer dans la période médiévale¹² : ici la *res absoluta* ne désigne pas, comme on avait alors l'habitude de la comprendre, une référence à une réalité ontologique distincte et externe, mais une dénotation que l'on peut circonscrire et utiliser discursivement parce que séparée dans et par le processus abstraitif qu'est l'*actus*. Résumons : l'*actus* est donc abstraction (ou acte intellectif) au sens dynamique d'un procès cognitif par lequel nous appréhendons les choses sous les catégories de substance et de qualité. Cet *actus* n'a donc pas de réalité ontologique hors de l'âme car il n'est que capacité subjective de l'âme qui n'a pas d'existence hors de celle-ci. Mais l'*actus* n'a pas non plus de réalité objective dans l'âme car elle ne peut être désignée que par l'intermédiaire de l'abstraction. Il s'agit donc du degré zéro de la connaissance chez Ockham, car l'*actus* ainsi pensé n'existe que dans la désignation du processus cognitif que ce terme lui-même désigne. L'*actus*, en tant que qualité, ne peut par suite être séparé de sa substance : la qualité de l'âme ne doit donc pas être comprise comme une « entité » ontologiquement existante en tant que telle :

[A] physical body can become straight or curved, dense or thin, without requiring any new entities (Ockham thinks) but simply by rearranging the body's already existing parts. But if a body can become straight without taking on a new entity ("straightness"), then straightness can legitimately be said to be an idle hypothesis and eliminable from the ontology¹³.

Or, si Guillaume a refusé la théorie des *fictums* qu'il avait pourtant défendue une bonne partie de sa vie (c'est uniquement dans les *Questions Quodlibétiques* qu'il la refusera au profit de sa nouvelle conception), c'est parce que celle-ci avait besoin d'entités abstraites intramentales – et donc « fictives » – pour asseoir l'existence de l'intentionnalité nécessaire à la saisie des objets extramentaux par l'intellect. Il s'agit en fait du rejet des « concepts quidditatifs¹⁴ », lequel ouvre la porte au nominalisme, mais la ferme

à tout réalisme des universaux – qu'il soit immanent ou transcendant. Pourtant, Guillaume demeure conceptualiste dans la mesure où il accepte l'existence des termes conceptuels représentationnels prépropositionnels (noms communs). Ces termes langagiers sont conventionnels (et non plus naturels), mais s'appuient sur un langage mental qui, lui, est naturel et dont les concepts mentaux en sont les termes ; mais le concept correspond en tout point à ce que désigne justement l'*actus* dont il est question ici et ce dernier n'est par conséquent pas un « abstracta » – au sens d'un « produit » de l'abstraction distinct en nature et en substance – car il n'est pas hypostasié¹⁵ en une réalité substantifiée.

Ainsi, le rasoir fit son oeuvre et Guillaume dut refuser l'existence d'entités (*fictums*) répondant à une ontologie « fictive » et douteuse. Ce geste est extrêmement nouveau et particulier dans l'histoire des idées ; l'*actus* permet à Guillaume de penser l'universel par le singulier, certes, mais plus précisément par l'*acte singulier* (chaque processus abstraitif est singulier) en même temps que par l'*entité singulière* (l'individu possédant l'intellect dont l'*actus* est la qualité est aussi singulier). De cette manière, Guillaume est d'une cohérence sans faille avec son régime ontologique restreint et avec le corollaire de ce dernier, soit le fait que l'ontologie existante ne puisse être composée *que de* singuliers.

L'actus : le concept comme processus abstraitif dans le langage – la relation

Maintenant, puisque chez Guillaume l'*actus* a une signification singulière (dans les deux sens du terme, comme nous l'avons vu) – s'inscrivant à la fois dans la tradition médiévale tout en s'en extirpant par son originalité conceptuelle –, comment penser ce terme primordial de la gnoséologie de Guillaume par rapport au reste de sa théorie du langage ? Nous ne pouvons le faire adéquatement en demeurant attaché à l'*actus* des courants philosophiques de l'époque ; ceux-ci ne pouvaient admettre l'absence de *fictums* car ces produits de l'abstraction constituaient le fondement de la vision réaliste du problème du langage en général et des universaux en particulier :

Le réalisme que critique avant tout Occam n'est donc pas uniquement le réalisme platonicien des Formes séparées, mais aussi, et surtout, les diverses formes de réalisme fondées sur l'hypothèse d'une immanence de l'universel au particulier¹⁶.

[...] [La] signification n'est médiatisée par « aucun universel extramental, aucune Idée platonicienne ni aucune entité abstraite à la Frege »¹⁷.

La mention de Frege est étonnante parce que Panaccio et de Libera remarquent ici la proximité d'un réalisme antique avec un autre se situant, au sein de l'histoire des idées, à la frontière de l'idéalisme et de la philosophie analytique – réalismes néanmoins tous deux confrontés par la théorie ockhamiste. Au demeurant, ils indiquent par là que Guillaume peut nous aider à penser le langage non seulement en ce qui a trait à la manière avec laquelle il était conçu durant le Moyen Âge tardif, mais aussi, de façon transhistorique, pour toute l'histoire de l'antiréalisme conceptuel. C'est donc dire que le nominalisme de Guillaume doit aussi être pensé à l'aune des théories du langage contemporaines pour mieux saisir son importance, mais aussi sa parenté avec d'autres philosophies qui tentent de penser non pas le langage en fonction de l'ontologie, mais plutôt *l'ontologie en fonction du langage vu comme fondement relationnel*. Ceci explique la question posée dans ce travail : en quoi est-il possible de lier Guillaume aux penseurs de la relation, et ici, à Buber ? Ce n'est pas, est-il besoin de le rappeler, entreprise facile. L'anachronisme évident de la démarche proposée présuppose un souci capricieux de respecter les différentes pensées en cause. Pas question, donc, de *faire* de Guillaume un penseur de la relation avant la lettre. Précurseur est déjà dire beaucoup, pour le moment du moins. À tout le moins, Guillaume d'Ockham me semble être à l'origine d'idées maîtresses qui seront reprises par nombre d'autres philosophes ; entre autres, la pensée « nominaliste », pour n'en nommer qu'une des plus célèbres (et célébrée). Cette pensée nominaliste doit sa fondation, comme nous

l'avons vu, à la préoccupation de « réduire la taille » de l'ontologie complexe de l'époque au profit de distinctions linguistiques et de l'élaboration d'une théorie du langage tant sur le plan propositionnel que prépropositionnel – tant sur le plan de l'énoncé dans son ensemble que sur celui des termes qui le composent. Or, c'est justement ce qu'ont fait les penseurs de la relation au vingtième siècle. Non que leur geste soit en tout point comparable à celui de Guillaume, loin de là. Mais s'il est pertinent de tisser des liens entre les deux traditions, c'est que la singularité de leurs préoccupations et de leur vision du problème de la connaissance est directement liée au fait de rattacher ce dernier à la signification, au langage et, en bout de ligne, à la relation.

L'esprit, c'est le Verbe. Et de même que le langage devient parole dans le cerveau de l'homme et dans son larynx – parole et son n'étant d'ailleurs que des fragments du phénomène vrai, car en réalité ce n'est pas le langage qui est dans l'homme, mais l'homme qui est dans le langage et qui parle au sein du langage – de même en est-il aussi de toute parole et de tout esprit. L'esprit n'est pas dans le *Je*, il est dans la relation du *Je* au *Tu*. Il n'est pas comparable au sang qui circule en toi, mais à l'air que tu respires¹⁸.

Cette citation, en exposant clairement une thèse difficile et controversée de Martin Buber qui sera reprise par Derrida, va très loin (beaucoup plus que n'a jamais pu le faire Guillaume d'ailleurs) en disant que « l'homme est dans le langage » plutôt que l'inverse. Arrêtons-nous alors sur la première ligne – pauvre en mots, forte en signification : « L'esprit, c'est le Verbe ». Le geste de Guillaume, s'il constitue effectivement un passage d'un questionnement sur l'ontologie à un autre sur la signification, ne fait pas qu'infirmer l'existence (ontologiquement parlant) des universaux. À l'opposé, il constitue plutôt l'affirmation cohérente d'une théorie de l'abstraction qui tend à *penser l'acte* (*l'actus qu'est le processus abstractif*) en tant que terme du langage mental (puisque le concept et l'acte abstractif ne sont qu'une seule et même chose). Selon cette conception ockhamiste, noms et verbes sont les principaux

constituants de la catégorie logique des « termes catégorématiques », ces derniers étant distincts des syncatégorèmes parce qu'ils ont une signification hors du contexte propositionnel. La signification est par là essentiellement extensionnelle, mais pas exclusivement ; il y a toujours dénotation (d'un objet existant ou d'un terme mental), certes, mais aussi connotation, imposition, supposition, etc. De nombreux modes de signification, dont nous n'expliquerons pas ici les tenants et aboutissants¹⁹, sont explorés par Guillaume. C'est que, peu importe son mode, la signification est ce qui intéresse Guillaume d'emblée ; surtout parce que ce dernier saisit déjà que l'être n'a pas de sens en lui-même, mais que nous lui en attribuons plutôt un par la signification, par la conceptualisation, par l'*actus* – un *processus* abstraitif propre à l'intériorité humaine. Si, chez Buber, « lorsque l'individu prend position envers le monde, [...] lorsqu'il prononce une parole essentielle, il actualise [une relation]²⁰ », de même chez Guillaume :

La signification, ce sur quoi tout repose [dans la théorie ockhamiste], est comprise en dernière analyse comme *la relation du nom propre ou commun aux choses singulières dont il est le signe*²¹.

En ce sens, l'esprit est véritablement le Verbe chez Guillaume puisque la pensée porteuse de sens réside dans la relation langagière toujours en acte. « Que le langage devien[ne] parole dans le cerveau de l'homme et dans son larynx²² », voilà qui correspond aussi à une description de la théorie ockhamiste, reprise de Boèce, selon laquelle les langages conventionnels (écritures, paroles) sont subordonnés au langage mental. Ces langages conventionnels sont les manifestations primordiales de l'esprit de l'homme selon Buber. Or, cette manifestation – l'esprit rendu accessible hors de mon *Je*, échappant par là au solipsisme – ne peut être rencontrée que dans la relation avec le *Tu*. L'esprit – la partie pensante de l'âme, ce qui donne un sens aux choses et à l'homme pour l'homme – se trouve dans la relation à l'autre du *Je* (qu'il soit *Tu* ou *Cela*), mais nécessite la relation avec autrui de par, justement, la nature conventionnelle

des langues humaines, reflet de la relation première précédant la séparation logique des termes. Buber voit cette relation comme primant sur le *Je* constitué égologiquement²³ et c'est justement ce qui constitue l'originalité des penseurs de la relation – et non pas celle de Guillaume. Néanmoins, chez Buber comme chez Guillaume, il faut voir que *c'est la relation pensée comme acte performatif (toujours compris comme saisie intellectuelle, comme processus abstraitif) qui est créatrice de sens* à partir du langage. Voilà déjà un point de rencontre qui n'est pas négligeable.

Trois idées nouvelles, qui peuvent être mises en lien avec Buber vu comme penseur inscrit au sein d'une large tradition philosophique s'intéressant aux relations, sont donc d'une importance capitale chez Guillaume d'Ockham : (1) d'une part, l'importance du langage et surtout de la signification par le biais de celui-ci, sans recours à une entité ontologiquement distincte des « *relatas*²⁴ » ; (2) d'autre part, l'idée héritée d'autres penseurs indiquant clairement la conventionalité du langage, et la subordination de ce dernier au langage mental naturel ; (3) et finalement, le fait que l'acte, le dynamisme, le processus abstraitif lui-même *soit* le concept vu comme terme d'un langage, mais non pas comme terme statique – ce qui ouvre la possibilité d'intégrer à l'analyse des systèmes sémantiques ou sémiologiques une polysémie conceptuelle correspondante aux dénnotations et connotations multiples rencontrées dans les langues conventionnelles.

L'actus : deux types de connaissance

L'objet sensible produit d'abord en moi une sensation, puis, à l'aide de celle-ci, une intuition intellectuelle singulière, qui provoque elle-même deux choses à l'intérieur de l'intellect, un jugement singulier d'existence d'une part (ou de façon plus générale, l'adhésion certaine à des propositions contingentes au présent), et un acte abstraitif simple d'autre part, insensible, lui, à l'existence ou à la non-existence de son objet. Et ce dernier acte, à son tour, cause la formation d'un habitus – une disposition, si l'on veut – qui permettra

plus tard, une fois l'objet disparu, la réactivation de l'acte abstraktif et qui est, de cette façon, une forme de mémoire²⁵.

Si j'ai reproduit cette description en exergue de cette section, c'est qu'il s'agit d'un résumé clair et succinct de celle-ci. Mais il faut aussi souligner la distinction de nature qui sous-tend les deux actes intellectifs mentionnés :

[...] La connaissance abstractive abstrait de l'existence et de la non-existence, car par elle on ne peut pas savoir avec évidence, d'une chose existante, qu'elle existe, ni d'une chose non-existante, qu'elle n'existe pas, par opposition à la connaissance intuitive²⁶.

Les connaissances intuitive et abstractive sont ainsi deux modalités d'un même pouvoir intellectif²⁷. La première est, tout comme l'*actus* pris ici au sens de connaissance abstractive, un acte. Cependant, la connaissance issue de cet acte n'est pas abstractive – et ne se fonde conséquemment pas sur la similitude entre les objets appréhendés ni sur un « qua » singulier à partir d'un seul objet – mais est plutôt intuitive, directe et *causale*. Directe ne signifie pas qu'elle soit inscrite dans l'esprit sans passer par les sens, mais plutôt qu'elle n'ait besoin *que de* ces sens pour former une connaissance simple dans l'intellect à partir d'un objet. À l'opposé, la connaissance abstractive a besoin de cette « évidence » sensorielle de base pour forger l'abstraction²⁸ par le similaire (dans le cas de connaissances génériques) ou par le « qua » aristotélicien (dans le cas de connaissances spécifiques)²⁹. Quoi qu'il en soit, sur le plan des contenus cognitifs des différents types de connaissances, acquis d'une part par l'abstraction et d'autre part par l'intuition intellectuelle, la distinction se trouve dans le rapport à l'existence ou à la non-existence du dénoté. Le dénoté est forcément existant s'il y a une connaissance intuitive, mais peut exister ou ne pas exister s'il y a une connaissance abstractive ; l'abstraction « soustrait » donc, comme chez Aristote, une partie de la réalité de l'objet pour parvenir à une connaissance plus générale, ou générique. Cette soustraction est en fait une « extraction » de particularités singulières (dont l'existence

est qualitative et non-substantielle) observées à partir d'un objet singulier (existant ou non) pouvant s'appliquer à une multitude de singuliers (existants ou non) mais pouvant signifier un universel (non-existant en dehors d'un contexte sémantique, mais existant en-dehors d'un contexte syntaxique). De ceci découle la première conclusion, pour le propos qui nous occupe, que je tirerai de la théorie de l'abstraction de Guillaume d'Ockham : l'abstraction, en tant qu'acte relationnel soustractif, *laisse un excédent à penser*. Lévinas dira, suivant Buber d'ailleurs :

Avoir un sens, c'est se situer par rapport à un absolu, c'est-à-dire venir de cette altérité qui ne se résorbe pas dans la perception. [...] Avoir un sens, c'est enseigner ou être enseigné, c'est parler ou pouvoir être dit³⁰.

Cet excédent, c'est la mise de côté du caractère existentiel (ou non-existential) de la chose³¹. Dans la connaissance abstractive, quelque chose déborde mon pouvoir de conceptualisation, car le concept ne peut, seul, rendre compte à la fois de la singularité (factuelle) *et* de l'universalité (sémantique) de la chose ; par exemple, si je dis le seul mot « pomme », il n'est pas possible de savoir si je réfère au fruit « pomme » en général ou à la pomme présente devant moi. Le terme a pour cela besoin d'un contexte propositionnel (ou à tout le moins d'un acte mixte comprenant un déictique rigide³² si on adopte le point de vue de Panaccio sur ce point). Le langage complexe devient ici possibilité de penser l'excédent, de penser ce qui n'entre pas dans la signification incomplète (ou prépropositionnelle) du concept. Mais cet excédent du concept *peut être pensé* et mis en lien par le contexte propositionnel de multiples façons, puisque de manière infinie nous pouvons discourir sur le monde – nous pouvons en abstraire ce que nous *voulons* ; c'est pourquoi nous pouvons tout substantiver dans le langage ; c'est pourquoi nous pouvons donner une existence à un objet non existant par le biais du concept et de la signification.

Des deux types de connaissance, nous pouvons donc dériver ce qui suit. La causalité est nécessité ; l'objet frappe mes sens et produit

une connaissance intuitive en mon intellect. L'abstraction est liberté ; l'objet est appréhendé soit en communauté d'une multitude, soit par le biais du « en tant que » (le « qua » aristotélicien). Ces appréhensions abstractives sont le fruit d'un acte libre de l'intellect, d'une « volition³³ ». De même, l'*habitus*, en tant que forme de mémoire créée à partir d'une abstraction effectuée auparavant, est actualisé librement (dans l'*habitus* de science, notamment) pour amener l'intellect à réutiliser l'*actus* passé. La connaissance est donc ordonnée par Guillaume en actes de « causalité sensorielle *y* à partir d'un objet *x* » et de « liberté d'abstraire *z* à partir d'un objet *x* si et seulement si cet objet *x* est supplémenté de la causalité sensorielle *y* auparavant constituée » :

[...] [U]ne première proposition contingente est formée *au sujet d'une connaissance de l'intellect et d'une volition*, proposition qui est connue avec évidence par l'intellect [...]. Donc, ou bien cette proposition est connue avec évidence par la médiation d'une connaissance intuitive de l'intellection, ou bien elle est connue avec évidence par la médiation d'une connaissance abstraive³⁴.

Voyons maintenant Buber :

Le règne absolu de la causalité dans l'empire du *Cela*, bien qu'il soit d'une importance fondamentale pour l'ordonnance scientifique de la nature, ne pèse pas à l'homme qui n'est pas limité au monde du *Cela* et peut s'évader dans le monde de la relation³⁵.

Bien sûr, l'évasion dont parle Buber n'est pas celle provenant d'un contenu théorique issu de la relation ; la relation bubérienne est celle qui, fondamentalement éthique, relie l'homme au *Tu* (lequel peut référer à l'autre homme comme au monde, à condition qu'ils – l'un comme l'autre – ne soient pas posés ontologiquement comme un objet pour un sujet). Précisons : si l'entreprise de Martin Buber en est une essentiellement spirituelle et éthique, c'est que pour lui,

avant l'hypostase d'un sujet préexiste une relationalité, soit celle prenant place entre le *Je* et le *Tu*, entre moi et l'autre, d'où l'importance éthique de sa pensée. Mais cette relationalité réciproque de moi avec l'autre n'est pas de l'ordre de la « connaissance » proprement dite, contrairement à celle me reliant aux choses, se situant entre les objets et nous (celle qu'il nomme « l'empire du *Cela* » ou du *Il*). Si je prétends connaître l'autre, au sens épistémique, c'est que je m'y réfère comme à un objet. Or l'autre n'est pas objet, n'est pas substantif – sauf si je le traite comme tel de manière rationaliste – mais l'autre est corrélatif à moi et aux choses, se situant en deçà du schisme purement cognitif du sujet et de l'objet. L'ouverture éthique, la possibilité même de celle-ci, vient pour Buber de cet excédent de l'autre qui ne parvient pas à entrer dans la connaissance objectivale, mais qui est néanmoins pensable par le dialogue, par le langage. Aussi la relation d'un homme envers le monde peut-elle être éthique (envers les animaux, par exemple) pour autant que sa vision subjective de ce monde en soit une qui ne le prenne pas comme d'emblée possédable, maîtrisable ou assimilable à ses connaissances dites « objectives ». Le *Tu* et le *Il* ne désignent donc pas des termes, mais les relations qu'il m'est possible d'avoir avec ceux-ci, qu'ils soient humains, animaux, naturels ou simplement mondains.

Nous sommes loin de Guillaume. Mais moins loin qu'il n'y paraît.

La causalité est nécessité chez les deux penseurs, c'est entendu : la causalité est d'ailleurs ce qui est étudié par les sciences³⁶, par la saisie cognitive, par l'appréhension épistémique des choses du monde selon ce fameux angle objectif remis en question par Buber. En revanche, les deux ont aussi une porte de sortie hors de cette nécessité du plan strictement sensible : là où Guillaume verra l'abstraction comme possibilité pour l'homme de sortir de la nécessité causale purement mondaine, créant ainsi un espace ouvert à la *donation de sens* notamment par la connaissance scientifique et l'imagination, Buber verra la relation dialogique avec autrui comme porte de sortie hors du monde fermé de la science (le monde du *Cela*) vers un *Tu* qui *donne un sens* au *Cela*.

Évidemment, comme nous l'apercevons ici, là où les deux philosophes sont à disjoindre, c'est dans leurs conceptions de la science. Pour Guillaume, l'âme intellige le monde par la science « à condition qu'elle veuille intelliger quelque chose qu'elle n'a pas intelligé auparavant³⁷ », ce qui développe une disposition, un *habitus*. La science, *une fois fait le geste de libre volition permettant l'intellection par elle des choses du monde sous le mode de l'abstraction*, est un *habitus*. Cet « *habitus* de science [qui] est une qualité de l'âme³⁸ » (comme l'*actus*) est la promesse même de la connaissance complexe, et nous pourrions ajouter, de la sortie hors de soi. *A contrario*, Buber voit la science comme l'imposition par l'homme d'un ordre forcé sur la nature. Certes, il reconnaît l'utilité et la « vérité » de la science « qui fonctionne », mais refuse cette vérité comme liberté. Le dialogue est la seule option possible pour que l'ordre scientifique prenne un sens pour l'homme – dans le cas contraire, l'homme se retrouve seul dans sa rationalité sous l'emprise d'un monde qui ne lui répond pas, qui n'est qu'un objet « possédable ». Mais malgré ces divergences, il faut voir que dans les deux cas la logique sous-jacente est semblable : *la relation simplement sensorielle et causale ne permet pas de rendre compte de la réalité externe à l'intériorité de l'homme et chez les deux philosophes, le langage (qu'il soit scientifique ou dialogique) est ce qui sauve l'homme de cet empire de la nécessité et qui donne à ce dernier sa liberté de connaître, de faire sens.*

L'actus : l'abstraction comme changement d'attitude face au monde

Dans ces pages, j'ai tenté d'identifier comment des similitudes ponctuelles pouvaient être découvertes entre Martin Buber et Guillaume d'Ockham selon les aspects théoriques utilisés. Mais si j'ai voulu travailler sur ces points communs, c'est que je prétends que ces aspects ne sont présents que parce qu'ils reposent sur une thématique fondamentale commune aux deux penseurs, soit un changement d'attitude face au monde.

Alors que les Grecs – et ensuite, la plupart des médiévaux – défendaient un réalisme conceptuel, le nominalisme ockhamiste

constitue un moment majeur dans l'histoire de la philosophie. Il s'agit d'un retournement de la manière de penser l'être. Ce n'est pas sans raison que la polémique de la théorie de Guillaume fut si grande dans le monde médiéval : d'un coup, le problème de la connaissance des choses par l'homme n'était plus de nature ontologique, mais langagière. Or, accepter que nos différents systèmes sémiologiques ne fonctionnent que sur le mode de la dénotation directe³⁹ (et jamais multiple), c'est acquiescer au fait de se retrouver soit avec un nombre infini d'étants tous ontiquement séparés, mais unis par un fondement ontologiquement extérieur au monde (Platon), soit avec un nombre infini d'étants distincts sur le plan ontologique de manière immanente (Aristote). Accepter l'un de ces points de vue, c'est aussi nous couper radicalement du monde, nous mettre encore une fois en opposition primordiale avec les choses ; les choses seraient alors face à nous, ontologiquement séparées, n'étant que des objets représentables – et laissant par là la porte grande ouverte à tous les scepticismes, qu'ils soient humiens (modérés) ou berkeleyens (radicaux). Pourtant, comme il a été souligné au passage dans l'introduction, notre indépendance par rapport aux choses est *secondaire* et présuppose non pas une unité première de tout ce qui est, mais une relationalité présente avant la séparation par l'abstraction du sujet et de l'objet :

Ce qu'il y a de radicalement original dans le fait d'être homme, c'est la façon qui est la sienne de poser en face de lui le monde dans son indépendance. Mais il faut ajouter que : « tre-en-face-du-monde » n'est pas pensable, s'il n'y a déjà un « comportement-envers-lui-en-tant-que-monde », c'est-à-dire l'esquisse d'un comportement relationnel⁴⁰.

Bien sûr, jamais Guillaume n'écrira de telles lignes. Mais sa théorie de l'*actus* démontre une compréhension extrêmement poussée non seulement des différents types de désignation permettant le langage, mais surtout de la puissance qu'apporte la liberté de création conceptuelle et sémantique que permet ce langage humain conventionnel. Le fait qu'il refusait l'ontologie luxuriante

issue du contexte grec ; le fait qu'il considérait la relation aux choses (l'*actus*, ou le concept) comme garante de la signification et donc, de la connaissance ; le fait qu'il voyait la connaissance par l'abstraction comme l'acte volitif d'un intellect libre ne tenant pas compte de l'existence factuelle de la chose abstraite ; bref, compte tenu de tout cela et de ce qui a été de surcroît précisé au cours des pages précédentes, il me semble clair que Guillaume avait compris que le monde n'était pas formé de sujets et d'objets, mais de relations entre ce que nous avons appelé des sujets et des objets après le processus d'abstraction toujours en activité. Si nous pouvons voir chez lui des germes de ce qui sera plus tard compris comme une nouvelle manière de philosopher, c'est que :

Toute définition logique – *per genesim* ou *per genus et differentiam specificam*⁴¹ – suppose déjà cette thématization, cette entrée dans un monde où résonnent les phrases. L'objectivation même de la vérité renvoie au langage⁴².

Je ne prétends donc pas que Guillaume serait le premier philosophe d'une tradition qui aurait repris ses idées après un trou de cinq ou six siècles (c'eût été absurde), mais plutôt qu'il avait saisi l'importance et l'ouverture créatrice que permettait le langage, ce que Lévinas note ici en parlant de thématization –terme qu'il assimile ailleurs à une forme d'abstraction. Lorsqu'on lit Guillaume, il est, je crois, permis de voir la connaissance, chez lui, comme étant postérieure à une relationalité homme-monde que le langage traduirait en distinguant et en assemblant, en définissant et en hypostasiant, en *substantifiant*. À preuve :

Ce n'est pas sa prise en considération par l'intellect qui fait que quelque chose est ou non une substance, bien que la signification du terme fasse que l'on puisse ou non prédiquer de lui (mais non pour ce qu'il est) le nom « substance »⁴³.

Ou comme le dit Joël Biard, traducteur des textes de Guillaume : « “Substance” est prédiqué d'un terme non en raison de ce qu'il est mais de ce qu'il signifie⁴⁴ ». Ainsi, Guillaume comprenait

irréfutablement que le monde n'est pas fait de ce que nous appelons « substances » *en lui-même*. Nous prédisons des substances à partir des choses du monde *selon ce que nous voulons en abstraire* et ce, bien que les choses substantielles existent vraiment. Il ne nie pas qu'il y ait des substances, n'étant pas un immatérialiste à la Berkeley. Cependant, il voyait malgré tout le langage comme imposant les divisions ontologiques qui sont faites en science, par exemple, mais qui étaient vues par les réalistes comme faisant partie de la structure même du monde, indépendamment de notre relation à cette structure. Or, la connaissance du monde implique l'*actus*, procédé mental créateur de signification venant après notre relation première au monde, et nécessitant en premier lieu le lien causal propre à la sensibilité. En cela, Guillaume est, il me semble, un important précurseur des penseurs de la relation ; il a posé le geste nécessaire – celui de se tourner vers le langage en se détournant de l'ontologie – permettant ainsi d'ouvrir un nouveau champ d'études pour la philosophie.

1. Je tiens à remercier David Piché (Université de Montréal), pour ses traductions de textes de Guillaume d'Ockham (alors inédits en français) qui ont été essentielles à ce travail, ainsi que Jean-Pierre Marquis (Université de Montréal) pour son ouverture d'esprit et ses commentaires constructifs au sujet du présent article.

2. Il a publié, en 1925, une importante traduction juive-allemande de la Bible avec Franz Rosenzweig.

3. Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel et André Lacocque, *Martin Buber : L'homme et le philosophe*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1968, p. 29. Emphase ajoutée.

4. Guillaume d'Ockham, *Somme de logique, Première partie*, trad. J. Biard., Mauvezin, Éditions T.E.R., 1988, p. 50.

5. Martin Buber, « *Schriften zur Philosophie* », *Werke*, Heidelberg, Kösel & Lambert Schneider Verlag, 1962, p. 407. Cité dans Lévinas, Marcel et Lacocque, *Op. cit.*, p. 26.

6. Jean Alféri, *Guillaume d'Ockham et le singulier*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 151. Cette citation constitue les dernières lignes de

l'introduction à la section sur l'abstraction chez Guillaume d'Ockham tirée de son volumineux ouvrage. Il s'agit d'une remarque surprenante et même très audacieuse.

7. Guillaume d'Ockham, *Op. cit.*, p. 54.

8. Claude Panaccio, « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, No 1, 1992, pp. 68-69.

9. André Comte-Sponville, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, PUF / Perspectives Critiques, 2002, p. 483.

10. Panaccio, *Loc. cit.*, p. 81. Nous précisons l'utilisation occamiste particulière de ce terme dans les lignes qui suivent.

11. Alain de Libera, *La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Des Travaux / Du Seuil, 1996, p. 385.

12. Voir Léon Baudry, « *Absolutum* », *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, Paris, Lethielleux, 1958.

13. Paul Vincent Spade, « Ockham's Nominalist Metaphysics », dans Paul Vincent Spade (ed.), *Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 110.

14. Alain de Libera, *Op. cit.*, p. 364.

15. L'« hypostase » correspond à la conjonction du préfixe grec *hypo-* (qui signifie « en dessous » ou « en deçà ») et des racines grecque *stasis* (« action de se tenir ») ou latine *stare* (« station »). L'hypostase est donc le fait de se tenir sous quelque chose, d'en être la « sub-stance ».

16. *Ibid.*, p. 390.

17. Voir Panaccio, « La philosophie du langage de Guillaume d'Occam », dans S. Ebbesen, (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1995, p. 189. Cité dans Alain de Libera, *Op. cit.*, p. 363.

18. Buber ; *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969, c1923, p. 66.

19. Pour plus de détails sur les modes de signification, voir Alain de Libera, *Op. cit.*, pp. 363-383.

20. Lévinas, Marcel et Lacocque, *Op. cit.*, p. 29.

21. Alain de Libera, *Op. cit.*, p. 363. Emphase ajoutée.

22. Buber, *Je et Tu*, p. 66.

23. La constitution dite « égologique » réfère à cette manière résolument moderne (notamment, grâce à Descartes) de voir la subjectivité humaine – manière qui sera reprise par les idéalistes (pensons à la « monade » leibnizienne, par exemple). La subjectivité, selon cet angle, serait essentiellement un « ego », une entité singulière à partir de laquelle le reste

du monde serait conçu. C'est ce « à partir de » qui sera remis en question par les penseurs de la relation, puis par les courants de pensée qui s'y rattacheront (l'existentialisme ainsi que le structuralisme et le post-structuralisme, notamment), mais aussi d'autres philosophes plus 'marginaux' (comme le dernier Hermann Cohen, par exemple).

24. Ce terme se retrouve chez Rupert John Kilcullen, *Ockham on Relation*, 1996 (texte préparé pour le cours *Later Medieval Philosophy*, Macquarie University, Australie). Le « relata » correspond au singulier mis en relation avec un autre singulier : il s'agit en fait de l'individu face à l'objet appréhendé. De ces deux « relatas » naît une relation ou, selon Buber et autres penseurs de sa tradition, de la relation nous tirons rationnellement des « relatas ».

25. Marilyn Adams dans *William Ockham*, cité par Panaccio dans « Intuition, abstraction et langage... ». Sans en traiter beaucoup plus – cela pourrait constituer un prochain travail de pontage – il est tout de même frappant de constater la ressemblance importante entre cette formulation de la théorie gnoséologique d'un penseur chrétien et celle (aussi inspirée d'Aristote d'ailleurs) de Saadia Gaon (882-942), philosophe que l'on dit aux fondements de la philosophie médiévale juive. Chez Saadia, il semble que les structures de la connaissance soient très similaires et que les considérations théologiques concernant les pouvoirs divins (en ce qui a trait aux miracles, par exemple) soient aussi d'une surprenante symétrie (voir la description donnée par Maurice-Ruben Hayoun, *La philosophie médiévale juive*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1991, p. 28.). Le trait d'union « judéo-chrétien » pourra, ailleurs peut-être, être exploré sous cet aspect.

26. Guillaume d'Ockham, « Ordinatio, Prologus, Quaestio 1 » *Commentaire au premier livre des Sentences de Pierre Lombard*, traduction française inédite de David Piché, 2003, paragraphe 32.

27. « [L]a même connaissance, selon sa substance, peut être dite intuitive quand la chose est présente – parce que l'intuitive connote la présence de la chose – et abstraite quand la chose est absente... » (Guillaume d'Ockham, « Quodlibet V, Quaestio 5 », *Questions quodlibétiques*, traduction française inédite de David Piché, 2004, paragraphe 495).

28. « [R]ien n'est connu par l'intellect, sinon ce qui a d'abord été sous le sens...la connaissance abstraite présuppose l'intuitive...rien n'est intelligé s'il n'est d'abord sous le sens» (*Ibid.*, « Quodlibet I, Quaestio 14 », paragraphes 78-82).

29. Cette distinction vient du fait que Guillaume conçoive l'abstraction différemment selon la connaissance universelle des espèces ou des genres,

la première pouvant être tirée d'un seul individu, la seconde ne pouvant être abstraite que de la multiplicité. Cette façon de poser la connaissance à partir du singulier « seul » ne fait pas l'unanimité et semble toujours produire des débats, même chez les commentateurs contemporains. Mais soyons clairs : le « qua » est aussi présent dans la connaissance générique obtenue du similaire à partir d'une multitude d'entités, mais il s'agit d'un « qua » faisant référence aux qualités communes à plusieurs objets, alors que dans le cas de la connaissance spécifique, le « qua » est utilisé sur un seul objet.

30. Il est à noter que l'excédent n'est pas identique chez Buber et chez Lévinas : dans le premier cas, les choses du monde possèdent ce dépassement de la pensée, alors que seul Autrui excède le Moi connaissant pour Lévinas (Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française, 1971, p. 99).

31. Sur ce sujet, Lévinas abondera pour l'essentiel dans le sens de Guillaume, et en accord avec Buber : « Le signifié n'est jamais présence complète ; toujours signe à son tour, il ne vient pas dans une franchise droite » (*Ibid.*, p. 97).

32. Malgré ce que l'on pourrait penser, le déictique rigide n'est pas un syncatégorème. Il est un démonstratif identifiant la présence réelle d'un objet : par exemple, « ceci », qu'il indique quoi que ce soit, constituerait un acte mixte. Il importe, pour que le terme ait un sens pour le locuteur, qu'il ait été en contact avec l'objet indiqué mais demeure toutefois dépendant d'un procédé abstraktif (voir Panaccio, « Intuition, abstraction et langage... », p. 77). Ainsi, le déictique rigide est une forme mitoyenne de signification qui se situerait entre la prépropositionalité des seuls catégorèmes (ex. : le terme « pomme ») et la mise en proposition des catégorèmes (ex. : la phrase « La pomme est rouge. »), constituant plutôt du coup une désignation démonstrative (ex. : « cette pomme »). Cette manière de signifier rappelle quelque peu l'indexicalité notée par Hegel au début de la *Phénoménologie de l'Esprit* (« La certitude sensible, le ceci et l'acte d'opiner », trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, pp. 107-121.), mais il faudrait approfondir cette notion en soi problématique pour mieux en saisir les nuances : c'est qu'outre Panaccio, qui défend bien cette idée de déictique rigide, peu de références sont faites à ce sujet dans le cadre des études ockhamistes.

33. “A rational soul is not capable only of acts of cognition ; it is also capable of acts of willing” (Elizabeth Karger, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», dans Paul Vincent Spade

(ed.), *Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 204).

34. Guillaume d'Ockham, « Quodlibet I, Quaestio 14 », *Questions quodlibétiques.*, paragraphe 79. Emphase ajoutée.

35. Buber, *Je et Tu*, p. 82.

36. Mais soyons clairs : pour Guillaume, la science n'est pas nécessité bien que la nature qu'elle étudie soit, elle, nécessaire. La science serait justement possible, dans la gnoseologie de Guillaume, grâce à l'abstraction qui est un geste libre de l'intellect.

37. Guillaume d'Ockham, « Prologue au commentaire sur les huit livres de la *Physique* d'Aristote », trad. R. Imbach et M.-H. Méléard, dans *Philosophes Médiévaux*, Paris, Union générale d'éditions, 1986, p. 294.

38. *Ibid.*, p. 294.

39. La dénotation directe est le mode de référence selon lequel le dénoté (le référent) est invariablement un objet non-linguistique (sauf dans le cas de métalangages). Mais expliquer le langage uniquement par la dénotation directe ne prévoit pas de place pour l'espacement des signifiés, pour les différences sémantiques qui prennent place dans un discours. Par exemple, le mot « père » peut bien, par dénotation directe, référer à un « père » dans le monde. Mais comment rendre compte de la référence faite aux enfants de ce père ainsi dénoté par ce seul terme de « père » sinon par une deuxième couche référentielle qui serait ici celle de la connotation – référence que l'on pourrait dire « analytique » de par le fait que le terme « enfant(s) » soit contenu dans celui de « père » ? C'est ce que Guillaume avait compris.

40. Lévinas, Marcel et Lacocque, *Op. cit.*, p. 26. Les parties entre guillemets simples sont tirées de Buber, « *Schriften zur Philosophie* », p. 414.

41. Cette locution latine correspond à la caractérisation classique de la définition logique, soit une définition « par le genre et la différence spécifique ». Néanmoins, le *per genesim* fait plutôt référence à une création – à une genèse – qui correspond à une définition logique « par l'origine » (en remerciant à nouveau David Piché pour les précisions quant à la traduction).

42. Lévinas, *Op. cit.*, p. 101.

43. Guillaume d'Ockham, *Somme de logique.*, p. 54.

44. Joël Biard, Note 8 dans Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, p. 54.