

# L'INDIFFÉRENCE DE L'ESSENCE ET LA MYSTÉRIEUSE AFFAIRE DE LA TARTE AUX POMMES

Claude Panaccio  
(Professeur émérite, Université du Québec à Montréal)

## Résumé

En rapport avec la vieille question des universaux, ce texte est consacré à la thèse métaphysique de l'« indifférence de l'essence » que Claudine Tiercelin reprend de Jean Duns Scot. On en signale quelques difficultés et l'on montre, notamment, comment peut être mieux compris dans une perspective nominaliste l'exemple paradigmatique d'une cuisinière préparant une tarte aux pommes par lequel Tiercelin illustre sa position : l'indifférence dans ce cas n'est pas dans l'essence elle-même, mais dans la représentation.

## Abstract

In connection with the old problem of universals, this paper deals with the metaphysical thesis of the "indifference of essence", that Claudine Tiercelin borrows from John Duns Scotus. Difficulties are raised about this thesis and it is shown, in particular, how Tiercelin's paradigmatic example of a cook who wants to prepare an apple pie can best be understood in a nominalist perspective: the indifference in this case is not in the essence itself, but in the representation.

Depuis sa thèse de doctorat d'état en 1990, *Le problème des universaux chez C. S. Peirce*, Claudine Tiercelin n'a cessé, à l'instar de Peirce lui-même, de s'intéresser à la philosophie médiévale et notamment à Jean Duns Scot, le grand penseur franciscain de la fin du treizième et du début du quatorzième siècle. Or Scot est aussi l'interlocuteur privilégié que s'était donné Guillaume d'Ockham dans sa discussion critique du réalisme. Nous sommes là au cœur de la querelle médiévale des universaux. « Ces deux hommes, Duns Scot et Guillaume d'Ockham », écrivait Peirce, « sont à coup sûr les plus grands esprits spéculatifs du Moyen Âge, ainsi que deux des plus profonds métaphysiciens qui aient jamais existé »<sup>1</sup>. Dans cette discussion, Peirce se rangeait nettement du côté de Scot. Dans un article de 1999, Tiercelin cite une affirmation frappante du philosophe américain à cet égard :

« L'œuvre de Duns Scot m'a fortement influencé. À condition d'adapter sa logique et sa métaphysique à la culture moderne, sans vénération servile, mais en la débarrassant de son médiévalisme, et sous les rappels continus et salutaires des critiques nominalistes, je suis convaincu qu'elle réussira à procurer la philosophie qui s'harmonisera le mieux avec la science physique<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> Charles Sanders Peirce, « Première conférence : Les débuts du nominalisme et du réalisme », dans Peirce (2002, 110).

<sup>2</sup> Cité (et traduit) par Claudine Tiercelin (1999, 119).

Or le projet métaphysique que poursuit Claudine Tiercelin s'inscrit explicitement dans la foulée de Peirce et s'appuie aussi en des points cruciaux sur le réalisme de Scot. Cela se manifeste, notamment, dans son ouvrage de 2011, *Le Ciment des choses* (Tiercelin 2011), où la figure du Docteur Subtil réapparaît régulièrement. Et parmi les idées scotistes qui l'inspirent se trouve la célèbre thèse dite de l'indifférence de l'essence, que Scot a reprise d'Avicenne en l'aménageant et qu'il place au cœur de sa propre pensée (Gilon 2012). C'est à cela que je m'intéresserai ici. Dans l'esprit d'un échange amical et constructif, je voudrais soumettre quelques réflexions – d'inspiration plus nominaliste – en rapport avec l'usage que fait Tiercelin de cette idée de l'indifférence de l'essence.

Et de quoi s'agit-il, d'abord ? Je ne saurais discuter ici du sens exact de cette doctrine chez les médiévaux auxquels on l'attribue généralement, comme Avicenne, Henri de Gand ou Duns Scot<sup>3</sup>. Aussi m'en tiendrai-je à la façon dont Tiercelin elle-même la présente dans l'article qu'elle a consacré à l'influence de Scot sur Peirce :

« Brièvement : l'universel métaphysique est la Nature Commune ou Essence existant dans une pluralité d'individus de même espèce, non pas sous la forme d'une existence actuelle dans des objets physiques concrets, mais telle quelle, indépendamment de toute concrétisation, dans son état d'indétermination ou d'indifférenciation positive. La Nature Commune n'est donc ni un singulier doté d'une unité numérique, ni un universel qui n'aurait d'autre unité que la prédicabilité logique, mais un « entre-deux » ne se confondant avec aucun des deux et ne s'y réduisant pas davantage ». (Tiercelin 1999, 122)

La nature humaine, par exemple, est en elle-même indifférente à sa concrétisation dans des individus distincts comme Socrate, Platon, *etc.* Elle est en outre indifférente à ce que Tiercelin appelle sa « prédicabilité logique », c'est-à-dire la possibilité qu'elle a d'être convoquée par un sujet pensant dans des pensées de forme prédicative comme « Socrate est un humain ». La nature humaine ne se ramène ni à une pluralité d'individus ni au concept qui est dans l'esprit. Qu'elle soit incarnée dans huit milliards d'individus ou dans aucun ne la change en rien et qu'elle soit pensée ou non ne l'affecte pas davantage.

Tiercelin propose à cet égard une formule à première vue étonnante, inspirée d'Avicenne : « l'erreur fondamentale », écrit-elle, « consiste à méconnaître l'indifférence essentielle de la quiddité comme telle à la singularité et à l'universalité » (Tiercelin 2004, 341)<sup>4</sup>. Ce qui surprend dans cette phrase est que l'essence y soit présentée comme indifférente à l'*universalité* alors qu'on l'identifiait tout à l'heure à l'« universel métaphysique ». Mais c'est que le terme « universalité » est pris maintenant pour désigner ce que l'on appelait plus haut « la prédicabilité logique ». Chez les médiévaux, l'universel au sens strict est généralement défini comme « cela qui est prédicable de plusieurs ». En ce sens, donc, l'universel est dans l'esprit seulement puisque la prédication (au sens logique) est un acte mental ou linguistique.

---

<sup>3</sup> Sur l'indifférence de l'essence chez Avicenne, voir la discussion détaillée de Libera (1999, 505-607). Sur Henri de Gand, voir Porro (2002, 9-51) ; sur Duns Scot, voir Gilon (2012), où sont examinées aussi les positions d'Avicenne et d'Henri de Gand.

<sup>4</sup> On pense au célèbre slogan d'Avicenne : « La caballéité en soi-même est donc caballéité seulement » (dans la *Métaphysique* du *Sifa*, V, 1, trad. par A. de Libera dans Libera [1999, 656]) ; elle « n'est absolument aucune autre chose que "caballéité", elle n'est donc en soi ni "une", ni "plurielle" ; ni "existante dans la réalité concrète", ni "existante dans l'âme" [...] » (*ibid.*, 655).

Cela, pourtant, n'empêche pas certains auteurs – Scot notamment – d'admettre dans l'être des natures communes (ou des essences) qui ne se réduisent pas à l'universel dans l'esprit, pas plus qu'elles ne se réduisent aux individus extra-mentaux, mais qui *peuvent* être pensées par l'esprit comme elles *peuvent* être instanciées dans les individus extra-mentaux (Boulnois 1992). Les essences, en d'autres mots, ne sont pas en elles-mêmes récalcitrantes à la concrétisation dans les individus, pas plus qu'elles ne sont récalcitrantes à être pensées. C'est en cela que consiste leur « indifférence ».

Cette thèse soulève de sérieuses difficultés. Je voudrais ici, sans reprendre, bien entendu, tout le problème des universaux, en signaler de deux ordres. D'abord, l'indifférence de l'essence semble impliquer que la *même* essence tantôt s'incarne dans des individus extérieurs et tantôt pénètre dans l'esprit sous la forme d'un concept. Tiercelin est explicite à ce sujet : « Pour maintenir le caractère unique des individus existants sans faire ombrage à l'objectivité de nos concepts, il faut montrer que c'est la même nature qui est universalisée dans l'esprit et contractée dans l'individu » (Tiercelin 2004, 342). Or prise à la lettre, cette thèse est assez étrange. C'est ce que le médiéviste Peter King a appelé la doctrine de la « conformalité » (King 2007, 88) : la même forme – ou la même essence – est susceptible de deux modes d'existence, une existence concrète dans les individus qui l'exemplifient et une existence abstraite dans (ou devant) l'esprit. King, comme d'autres – Dominik Perler (2000), par exemple<sup>5</sup> – attribue cette doctrine à Thomas d'Aquin et d'aucuns – Perler notamment – retrouvent aussi chez Scot une position apparentée (Perler 1994, 2000, 2003)<sup>6</sup>. Mais ce dédoublement métaphysique a quelque chose de mystérieux et requiert en outre une épistémologie assez lourde qui repose sur le rôle de l'intellect agent, présumé capable d'extraire l'essence de son incarnation concrète pour la transformer en quelque chose de mental sans pour autant l'affecter en elle-même.

J'ai contesté pour ma part – avec d'autres d'ailleurs – l'attribution à Thomas d'Aquin de cette position conformaliste en m'appuyant sur une étude détaillée de nombreux passages de cet auteur (Panaccio 2001)<sup>7</sup>. Qu'en est-il de Scot ? Il distingue, il est vrai, l'être réel d'une chose (celui qu'elle a dans le monde extérieur) et son « être intelligible » ou « intentionnel » (celui qu'elle a dans l'esprit quand elle est pensée) (Duns Scot 1963)<sup>8</sup>, ce qui semble bien faire de lui un partisan de la thèse des deux modes d'existence. Comme le dit Robert Pasnau, cependant, « ce que veulent réellement dire Scot et d'autres en parlant de l'être intelligible est loin d'être clair » (Pasnau 2002, 153 ; je traduis). Pour ma part, je n'ai pas mené là-dessus une étude approfondie, mais mon soupçon est que Scot ne souscrit pas plus que Thomas d'Aquin à la thèse stricte de la conformalité, l'idée métaphysique des deux modes d'existence de l'essence. Je m'appuie pour cela, notamment, sur un très beau texte d'un scotiste du début du quatorzième siècle, Guillaume d'Alnwick, qui explique en discutant la notion d'« être

---

<sup>5</sup> Perler appelle l'idée en question « la thèse de la double existence » (2000, 114).

<sup>6</sup> Voir par exemple Perler (2003, 136-137) : « [pour Scot et les Scotistes], il y a une seule chose avec deux modes d'existence [...] En faisant appel à différents modes ou types d'existence, les Scotistes se réfèrent à une thèse métaphysique que l'on trouve déjà chez Avicenne [...] C'est en fait dans cette thèse d'une "double existence" que se trouve la spécificité des théories scotistes. C'est peut-être aussi là où se manifeste leur caractère étonnant ou même étrange pour nous, lecteurs du XXI<sup>e</sup> siècle. »

<sup>7</sup> Voir également ma discussion de certaines critiques à ce sujet – celles de Perler notamment – dans la postface de la version anglaise de mon livre *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, « Postscript to the English-language edition » (Panaccio 2017, en particulier 238-244). Une interprétation non conformaliste de Thomas d'Aquin est aussi défendue avec force par Brower & Brower-Toland (2008).

<sup>8</sup> Jean Duns Scot, *Ordinatio* I, distinction 36, question unique.

intelligible » qu'être dans l'esprit (ou « avoir un être intelligible ») ne veut rien dire de plus qu'être *représenté* dans l'esprit (Alnwick 1937). Dans cette perspective, dire que Justin Trudeau, par exemple, est présent sur une photographie, ce n'est pas dire que Monsieur Trudeau lui-même se trouve mystérieusement investi d'un mode métaphysique spécial, différent de celui qu'il a dans la vraie vie ; c'est simplement dire qu'il est représenté sur la photo en question. Ontologiquement, il y a Trudeau d'un côté, un être individuel réel, et il y a sa représentation de l'autre, son image sur la photographie qui est une *autre* chose singulière, distincte de Trudeau, mais qui entretient avec lui un rapport fonctionnel particulier. De même, pour le scotiste Guillaume d'Alnwick, dire qu'une essence est dans la pensée de quelqu'un, c'est dire simplement qu'il y a dans l'esprit de cette personne une représentation de cette essence.

C'est ainsi pour ma part que je comprends Thomas d'Aquin et la même chose pourrait bien valoir de Scot lui-même, comme le pensait Alnwick<sup>9</sup>. En adoptant cette voie, Duns Scot et les scotistes évitent les apories de la mystérieuse conformalité métaphysique sans compromettre l'indifférence de l'essence, bien au contraire. Si une essence n'est dans l'esprit que parce qu'elle y est représentée, on comprend très bien qu'il lui soit parfaitement indifférent d'être ainsi conçue sans qu'il soit nécessaire d'imaginer un mode d'existence spécial de l'essence dans l'esprit.

Mais alors surgit une seconde difficulté, à mon avis plus grave. Pour que cette explication de l'« être intelligible » tienne la route, l'essence doit être en elle-même un objet extra-mental, capable d'être appréhendé par l'esprit humain. Et puisqu'il y a plusieurs essences – la nature humaine, la nature chevaline, *etc.* – chacune doit être numériquement distincte de chaque autre. On se demande dès lors comment Scot peut éviter de chosifier les natures communes et de revenir ainsi à un certain platonisme, qu'il voulait rejeter, justement. L'universel métaphysique chez lui ne devait pas être une Forme platonicienne et ne devait pas avoir une unité numérique. Pour Scot comme pour Avicenne, la thèse de l'indifférence de l'essence était censée permettre d'échapper aux Formes séparées du platonisme. Mais n'y a-t-il pas un double langage à parler d'une Nature commune « en elle-même », à en faire le référent du discours métaphysique ou scientifique et le véritable objet de la connaissance abstraite, tout en disant qu'il n'existe rien de tel que des natures communes en elles-mêmes ? La difficulté apparaît nettement, par exemple, dans le traitement que propose Alain de Libera du thème de l'indifférence de l'essence chez Avicenne. De Libera insiste sur la visée anti-platonicienne de cette thèse chez le philosophe persan. C'est même le propos central du long chapitre qu'il lui consacre dans *L'art des généralités* : « Ce que veut dire Avicenne », écrit-il, « ce n'est donc pas que *a* [c'est-à-dire l'animal en l'occurrence] peut exister sans être ni particulier ni commun [...] [S]es affirmations n'ont donc rien à voir avec le platonisme » (Libera 1999, 554-555). Mais il explique aussi dans la même foulée que ce qu'Avicenne veut dire « c'est que *dans le tout* désigné par l'expression “un certain *a*” [c'est-à-dire un certain animal] ou par l'expression “*a* en tant que genre” [c'est-à-dire l'animal en tant que genre], l'animalité peut toujours être considérée en tant qu'elle est “animalité” seulement [...] » (Libera 1999, 555 ; mes italiques). D'où il ressort que l'animalité dans le monde extérieur est au minimum *une partie* de chaque animal singulier. Or, comme le dit Guillaume d'Ockham, « ce qui n'existe pas

---

<sup>9</sup> Pour une analyse plus poussée de « la chose en tant que connue » chez Scot, voir Gilon (2012, 389-407). L'interprétation que je favorise rejoint par certains aspects celle de Dominik Perler (2003, 116-119) ; Perler discute aussi le texte de Guillaume d'Alnwick dans le même ouvrage (128-134).

ne peut jamais être une partie d'un étant<sup>10</sup> » (Ockham 1984, 181). L'animalité du cheval Bucéphale, dans cette perspective, doit être quelque chose de réel en lui et d'identique à l'animalité qui est présente dans le chien Rintintin ou dans la chèvre de Monsieur Seguin. Comme cette animalité, en outre, est réputée indifférente à s'incarner ou non dans des individus, on ne voit plus de quoi l'on parle si l'animalité n'est pas en elle-même quelque chose.

Une difficulté semblable surgit dans l'interprétation anti-platonisante que propose Pasquale Porro (2002, 29-44) de la théorie de « l'être de l'essence » d'Henri de Gand (v. 1217-1293). Porro répète à quelques reprises (2002, 32, 34, 37, etc.), textes à l'appui, que « l'essence n'existe nulle part de façon séparée » pour Henri. Mais il présente l'essence en même temps comme ce qui peut être considéré de diverses façons et comme ce qui est isolément signifié par la définition (la nature humaine, par exemple, est le signifié de la définition « animal rationnel ») (Porro 2002, 31-33). Quelles que soient, donc, les dénégations explicites d'Henri lui-même et de son commentateur, la théorie en question semble bel et bien engagée à admettre la réalité des essences en elles-mêmes. À défaut de quoi, il n'y aurait plus aucun objet commun à ces modes variés de considération, ni rien qui soit signifié par une définition comme « animal rationnel ».

La solution scotiste à cette aporie est bien connue, mais elle n'en est pas moins problématique. Elle consiste à dire que les natures communes n'existent jamais que « contractées » dans les individus par leur *haeccéité* (ou différence individuelle). Et pour éviter de faire de ces natures communes des parties *réelles* des individus, Scot recourt à sa fameuse distinction formelle<sup>11</sup>. Entre la nature chevaline en Bucéphale et l'*haeccéité* de celui-ci – sa « bucéphalité », pourrait-on dire – il n'y a pas une distinction réelle, mais une distinction formelle seulement. Cette notion de distinction formelle, cependant, reste elle-même énigmatique. Scot ne veut pas la réduire à une simple distinction de raison, qui ne tiendrait qu'à la façon de considérer une chose unique, comme la distinction que l'on peut faire, en reprenant le vieil exemple d'Héraclite, entre le chemin qui monte et le chemin qui descend : la différence dans un tel cas dépend tout entière du point de vue de l'observateur et n'a rien d'ontologique. Il n'en va pas ainsi chez Scot de la distinction entre la nature chevaline de Bucéphale et son *haeccéité* : il y a bien là pour lui une distinction métaphysique indépendante de tout observateur. Mais je ne vois pas dès lors comment Scot peut contrer la critique que lui adresse Guillaume d'Ockham sur la base de l'indiscernabilité des identiques. Si la nature commune et l'*haeccéité* ne sont pas réellement distinctes en Bucéphale, alors elles sont réellement identiques l'une à l'autre et si elles sont réellement identiques, tout ce qui est vrai de l'une est vrai de l'autre. Or selon Scot lui-même, l'*haeccéité* de Bucéphale n'est pas formellement distincte d'elle-même ; donc la nature chevaline de Bucéphale n'est pas non plus formellement distincte de l'*haeccéité* de Bucéphale (par simple substitution des identiques) (Ockham 1974, 54-57 ; trad. fr. Biard 1993, 55-59)<sup>12</sup>. La non-distinction réelle entre la nature commune et l'*haeccéité* aboutit ainsi au rejet de la distinction formelle elle-

---

<sup>10</sup> Guillaume d'Ockham, *Summula philosophiae naturalis*, I, ch. 10 (traduit par moi).

<sup>11</sup> Scot développe sa théorie de l'individuation dans *Ordinatio* II, distinction 3, question 6 (Duns Scot 1973 ; trad. franç. Sondag 2005, 176-223). La notion de distinction formelle est invoquée notamment à la section 188 de ce texte (Sondag 2005, 207). Voir à ce sujet Boulnois (1992, 21-26) ; Noone (2003, 100-128) ; Gilon (2012, 174-185).

<sup>12</sup> Guillaume d'Ockham, *Summa logicae*, I, ch. 16.

même et il ne reste plus que Bucéphale, le cheval singulier. En voulant échapper au platonisme, le scotisme verse dans le nominalisme : il n'y a que des entités singulières.

Tiercelin a bien vu cette conséquence : « [...] Duns Scot et Armstrong », déplore-t-elle, « inclinent encore trop vers le nominalisme, puisqu'ils acceptent que, d'une manière ou d'une autre, les universaux puissent être "contractés" en des individus de manière à garantir "la victoire de la particularité" » (Tiercelin 2004, 350). L'expression « la victoire de la particularité » utilisée ici est de l'Australien David Armstrong, nommé par Tiercelin dans la même phrase et généralement considéré comme le principal représentant du « réalisme modéré » dans le débat actuel sur les universaux<sup>13</sup>. L'idée est que lorsqu'un universel est exemplifié par un singulier, le résultat n'est pas un universel mais un singulier. Cela vaut aussi chez Scot : lorsqu'une nature commune est contractée par une haecceité, le résultat, selon lui, est un singulier : « J'admets donc », écrit-il, « que tout ce qui est chez cette pierre-ci est numériquement un<sup>14</sup> ». Il n'y a donc plus vraiment dans l'être de nature chevaline commune, il y a la nature chevaline de Bucéphale, celle de Trigger, celle de Seabiscuit, *etc.* Les seules choses réelles, en d'autres mots, sont les chevaux singuliers Bucéphale, Trigger et Seabiscuit, ce qui convient tout à fait à un nominaliste comme Ockham. C'est même exactement ce qu'il soutient : rien d'autre n'existe dans la réalité que les êtres singuliers.

Mais cela ne sied ni à Peirce ni à Tiercelin et c'est là que l'un et l'autre se séparent de Scot. Ils veulent, eux, un corrélat *réel* pour les concepts généraux de la connaissance scientifique. Pour un nominaliste comme Ockham, Bucéphale est bel et bien un cheval et Trigger aussi, mais cela ne suppose pas qu'il y ait en plus de Bucéphale et de Trigger une véritable Nature commune à l'un et à l'autre. Les ressemblances suffisent. Ou mieux encore, la *cospécificité* : Bucéphale et Trigger sont cospécifiques l'un à l'autre, c'est-à-dire qu'ils sont *essentiellement* semblables, et l'on peut dès lors développer un savoir général qui se rapporte à l'un et à l'autre de même qu'à tous les autres chevaux, mais il n'y a pas de tierce réalité qui soit en l'un *et* en l'autre<sup>15</sup>. Tiercelin pense au contraire qu'on a besoin d'un objet extramental *intrinsèquement général* pour fonder la généralité de la science. Mais le nominaliste soupçonne qu'il y a là une projection induite des propriétés de la représentation sur celles du réel, une sorte d'illusion qui consiste à prendre les caractéristiques du signe pour celles de son référent.

Cela m'amène à l'histoire de la tarte aux pommes. Il s'agit d'un exemple que Claudine Tiercelin reprend de Peirce dans le but d'opposer à la « victoire de la particularité » d'Armstrong ses propres intuitions quant à ce qu'elle appelle « la "victoire" permanente de "la généralité" » (Tiercelin 2004, 353). Voici comment elle présente la chose :

« [...] imaginons qu'une cuisinière veuille confectionner une tarte aux pommes [...] Elle commencera par suivre une série de règles générales prises dans son livre de recettes. Elle désire une tarte aux pommes ; mais pas telle ou telle tarte particulière. Ce qu'elle veut en vérité c'est "quelque chose qui produira un certain plaisir d'une certaine sorte". Certes, elle veut une "bonne tarte aux pommes, faite de pommes fraîches, avec une pâte assez légère, pas trop sucrée, et pas trop amère, *etc.*" Mais elle n'a pas à l'esprit "telle tarte aux pommes particulières qu'elle

---

<sup>13</sup> Sur cette notion de « victoire de la particularité », voir notamment Armstrong (1997, 126-127 ; 2010, 27-28).

<sup>14</sup> Duns Scot, *Ordinatio* II, dist. 3, quest. 6, section 175 (trad. fr. Sondag 2005, 197).

<sup>15</sup> J'ai quelque peu développé cette conception nominaliste de la co-spécificité dans Panaccio (1992, 258-267).

voudrait servir”, même si ce qu’elle désire et veut servir, c’est bien une tarte aux pommes et à quelqu’un en particulier. On peut en dire autant des gestes qu’elle doit accomplir pour confectionner sa tarte. Même si elle doit utiliser des pommes particulières, elle sera indifférente à telle ou telle pomme particulière (à moins que l’on ait affaire à une maniaque) : ce qu’elle veut, c’est une *pomme*, non pas *cette* pomme particulière (sauf peut-être telle *espèce* de pommes [Golden, clocharde, reinette, *etc.*] ou de telle *qualité* [par exemple qui ne soit pas pourrie]). » (Tiercelin 2004, 353)

Tiercelin fait suivre cet exemple d’un second qui a trait à l’attitude de l’expérimentateur scientifique, « semblable à celle de la cuisinière », dit-elle, en ce qu’il s’intéresse non pas à tel ou tel morceau d’or ou d’acide, mais à la structure moléculaire en général (Tiercelin 2004, 353). Mais tout se joue à vrai dire dans la façon de comprendre le cas de la tarte aux pommes et je voudrais, pour finir, avancer quelques remarques à ce propos.

Il faut noter d’abord que les règles *générales* suivies par la cuisinière sont tirées de son livre de recettes ; ce sont des directives *linguistiquement* formulées. La cuisinière part du général, certes, mais d’une généralité qui est tout entière dans le discours. Observons ensuite – et c’est encore plus pertinent – que l’indifférence dans le récit même de Tiercelin est celle de la cuisinière : « elle sera indifférente à telle ou telle pomme particulière ». La cuisinière, en d’autres mots, a en elle, avant de produire sa tarte, une *représentation* qui renvoie indifféremment à une multitude de tartes aux pommes possibles. La chose est cruciale : l’indifférence en l’occurrence est celle de la représentation, pas celle de l’objet visé. Ce que la cuisinière veut faire au bout du compte, c’est bien une tarte singulière et non une tarte universelle ou générale. Guillaume d’Ockham évoque un cas semblable dans sa *Somme de logique*, celui de quelqu’un qui veut acheter du poivre. Dans cette situation, explique-t-il, l’objet de la quête n’est pas une nature commune : « personne ne veut acheter cette chose commune “poivre”, qu’elle se trouve dans le monde extérieur ou dans l’âme » (Ockham 1974, 205 ; trad. fr. Biard 1993, 211)<sup>16</sup>. L’acheteur comme la cuisinière forme une représentation générale qui se rapporte à une multiplicité d’objets possibles, tous singuliers.

Ce genre d’exemples est particulièrement révélateur en ce qu’il fait voir comment la représentation est liée à quelque chose comme la *satisfaction*. Il est exact que la cuisinière, comme le dit Tiercelin, « n’a pas à l’esprit telle tarte aux pommes particulières qu’elle voudrait servir », mais cela ne veut pas dire qu’elle ait à l’esprit une tarte aux pommes générale. Cela veut dire seulement que son intention peut être *satisfaite* par n’importe quelle tarte aux pommes singulière (pourvu qu’elle ne soit pas trop sucrée, trop amère, *etc.*). Et dire que l’acheteur veut acquérir du poivre, c’est dire que son désir sera satisfait par l’achat d’une certaine quantité de poivre singulier. Pour le nominaliste, cela est de première importance : seule la représentation est générale ; et une représentation est générale dans la mesure où elle est (ou peut être) indifféremment satisfaite par diverses entités singulières, comme une serrure peut être ouverte par diverses clés suffisamment semblables les unes aux autres. L’idée de « satisfaction » ici invoquée est à la base celle-là même qu’Alfred Tarski prenait comme point de départ de son entreprise de définition de la notion de vérité et qu’il appelait (non sans une certaine candeur) « la notion courante, immédiate, de satisfaction » (Tarski

---

<sup>16</sup> Guillaume d’Ockham, *Summa logicae*, I, ch. 66.

1972, 193)<sup>17</sup> : un *prédicat général* est dit être satisfait, en ce sens, par les entités auxquelles il s'applique. Ainsi, le prédicat « cheval » est satisfait par Bucéphale ou par Trigger, le prédicat relationnel « père de » est satisfait par le couple Adam-Abel, *etc.* Et je dirais, par extension, qu'un *énoncé* est satisfait par les objets qui le rendent vrai, comme l'énoncé « il pleut » est rendu vrai par la pluie, mais aussi qu'un *état mental* est satisfait par les objets auxquels il se rapporte, comme le désir d'une pomme est assouvi par n'importe quelle pomme, ou (dans les cas plus complexes) par ceux qui en rendent vrai le contenu propositionnel, comme la croyance qu'il pleut et le désir qu'il pleuve sont tous les deux satisfaits par la pluie qui tombe<sup>18</sup>. La thèse nominaliste est que les prédicats généraux, les énoncés et les états mentaux qui peuvent être effectivement satisfaits dans le monde réel ne le sont jamais que par des entités singulières. De nombreuses complications s'annoncent là, certes, mais il est clair à tout le moins dans l'exemple de la cuisinière que seule une tarte aux pommes singulière pourrait satisfaire son intention.

Peu après Ockham, Jean Buridan, l'autre grand nominaliste du quatorzième siècle, recourait à des exemples du même ordre pour faire voir que l'explication de la généralité comme propriété de la représentation plutôt que des objets extérieurs n'est pas réservée au domaine de la connaissance intellectuelle, mais s'applique aussi à quelque chose comme des désirs :

« [...] il apparaît qu'une faculté matérielle et étendue se porte vers son objet sur un mode universel, car l'appétit du cheval, en tant que faim ou en tant que soif, n'est pas tourné singulièrement vers cette avoine-ci ou vers cette eau-ci, mais vers n'importe laquelle *indifféremment* ; donc il prendrait n'importe laquelle qu'il trouverait en premier<sup>19</sup>. » (Buridan 2019, 581)

En parlant de « faculté matérielle et étendue », Buridan pense aux capacités, aux propensions ou aux attitudes qui sont liées au corps (comme la faim ou la soif) par opposition à ce qui, dans sa conception de l'âme humaine, relève de l'intellect, mais ce qu'il dit là vaut également à ses yeux pour les intentions ou les actes de volonté. Dire que la faculté en question se rapporte à son objet *sous un mode universel* est une façon pour lui d'insister sur ceci que l'universalité ne caractérise pas l'objet lui-même, mais le mode selon lequel la faculté s'y rapporte. L'avoine ou l'eau qui apaiseront l'appétit ou la soif du cheval ne seront jamais que singuliers. L'indifférence est celle de l'appétit, non celle de l'objet.

Buridan étend même l'approche aux relations naturelles de causalité : « l'appétit du feu pour chauffer », ajoute-t-il en effet, « ne se rapporte pas sur un mode singulier à ce combustible-ci ou à celui-là, mais *indifféremment* à tout ce qu'il pourrait chauffer » (Buridan 2019, 581-2 ; *mes italiques*). N'allons pas croire que Buridan anthropomorphise le feu et lui prête quelque chose comme des désirs. Mais de même que la serrure se rapporte à toutes les clés qui peuvent l'ouvrir, l'idée de Buridan est que le feu en tant qu'il peut brûler se rapporte

---

<sup>17</sup> Tarski introduit par la suite une notion plus technique de satisfaction sémantique (1972, 196-197), mais on peut laisser ici ces complications de côté.

<sup>18</sup> En théorie des actes de langage, on dit qu'un acte de discours de forme « *F* que *p* » (affirme que *p*, demande que *p*, *etc.*) est satisfait seulement si son contenu propositionnel est vrai ; voir Vanderveken (1988, 34) ; et la même chose se transpose sans difficultés aux états mentaux comme croire que *p*, vouloir que *p*, *etc.*

<sup>19</sup> Jean Buridan, *Questions sur le traité De l'âme d'Aristote*, Livre III, question 8 (les italiques sont de moi). Une édition du texte latin de ce traité sous la direction de Gyula Klima est maintenant disponible (avec une traduction anglaise) : Buridan (2023).

indifféremment à n'importe quel combustible approprié. Non qu'il y ait dans le feu un quelconque rapport à une essence commune à tous les combustibles. On a plutôt là une fonction causale, une « propriété dispositionnelle », dirait Tiercelin<sup>20</sup>, qui a trait à une pluralité d'objets combustibles. Cette propriété dispositionnelle peut être elle-même vue comme quelque chose de singulier en chaque feu particulier. Le nominaliste peut admettre avec Tiercelin la réalité des propriétés dispositionnelles, celle des capacités causales en particulier, qu'il identifiera à des « tropes » au sens que la métaphysique contemporaine donne à ce terme, c'est-à-dire à des propriétés singulières et spatio-temporellement situées comme la couleur de cette fleur-ci par opposition à celle de n'importe quel autre objet, si ressemblante soit-elle<sup>21</sup>. Dire d'un feu qu'il a la capacité de brûler, c'est dire qu'il a en lui quelque chose (de singulier) qui lui permettra de brûler n'importe quel combustible adéquatement situé. Or seules les choses singulières sont combustibles, comme seule une tarte aux pommes singulière est comestible.

L'illusion de l'objet général dans l'affaire de la tarte aux pommes tient à une transposition induite du modèle visuel. On a l'impression que la cuisinière se rapporte à une Nature commune parce qu'on l'imagine, plus ou moins consciemment, comme appréhendant un objet devant elle. Et puisque la cuisinière « n'a pas à l'esprit telle tarte aux pommes particulière », on en conclut que ce qu'elle contemple doit être quelque chose comme une Nature commune. N'est-il pas plus éclairant de dire que la cuisinière est dans un état réel qui peut être *satisfait* par certaines choses singulières ? L'état de la cuisinière inclut une représentation, certes, mais cet état est lui-même singulier et la tarte qui en résultera sera tout aussi singulière. Je me permets de le répéter : l'indifférence de l'essence, de ce point de vue, n'est autre que l'indifférence de la représentation. Cela ne compromet pas l'essentialisme pour autant : rien n'empêche que les objets singuliers qui pourraient satisfaire la représentation ne soient *essentiellement* co-spécifiques les uns aux autres. Comme l'illustrent bien les doctrines d'Ockham ou de Buridan, le nominalisme n'est pas nécessairement réfractaire aux essences pourvu qu'elles soient individuelles : une substance singulière, par exemple, peut avoir selon eux des « parties essentielles », c'est-à-dire des parties sans lesquelles elle ne pourrait pas exister, mais ces composantes elles-mêmes ne seront jamais que singulières<sup>22</sup>. Quoi qu'il en soit de la tarte aux pommes, on peut s'accorder avec Claudine Tiercelin sur ceci au moins que « l'essentialisme n'a sûrement pas dit son dernier mot » (Tiercelin 2011, 346).

## Bibliographie

Alnwick G. d', *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, éd. par A. Ledoux, Quaracchi, Collège Saint-Bonaventure, 1937, trad. angl. sous le titre « Intelligible being », in

---

<sup>20</sup> Claudine Tiercelin s'est beaucoup intéressée aux propriétés dispositionnelles ; voir notamment Tiercelin (2002 ; 2006 ; 2011, 247-359, ch. 4 : « Prolégomène à une métaphysique réaliste : défense raisonnée du réalisme des dispositions »).

<sup>21</sup> Sur la métaphysique des tropes, voir par exemple : Nef (2004, 748-779 ; 2006, 49-73) ; Ehring (2011) ; Maurin (2018).

<sup>22</sup> Sur Ockham, voir à ce sujet Panaccio (2023, ch. 3, section « The composition of material substances », 70-76). Sur Buridan, voir Klima (2009, ch. 13 « Buridan's essentialist nominalism », 259-267).

R. Pasnau, *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 3, *Mind and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 152-177.

Armstrong D., *A World of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Armstrong D., *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 2010.

Boulnois O., « Réelles intentions : nature commune et universaux selon Duns Scot », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1992, p. 3-33.

Brower J. & Brower-Toland S., « Aquinas on mental representation: concepts and intentionality », *Philosophical Review*, 117, 2008, p. 193-243.

Buridan J., *Questions sur le traité De l'âme d'Aristote*, trad. franç. par J. Biard, Paris, Vrin, 2019.

Buridan J., *John Buridan' Questions on Aristotle's De Anima – Iohannis Buridani Quaestiones in Aristotelis De Anima*, éd. et trad. angl. par G. Klima et al., Dordrecht, Springer, 2023.

Duns Scot J., *Opera omnia*, Éd. Vaticana, vol. 6., 1963.

Duns Scot J., *Opera omnia*, Éd. Vaticana, vol. 7, 1973 ; trad. franç. partielle par G. Sondag in *Duns Scot. Le principe d'individuation*, Paris, Vrin, 2005, p. 176-223.

Ehring D., *Tropes*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Gilon O., *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, Bruxelles, Ousia, 2012.

King P., « Rethinking representation in the Middle Ages : A vade-mecum to medieval theories of mental representation », in Lagerlund H. (dir.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 81-100.

Klima G., *John Buridan*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Libera A. de, *L'art des généralités*, Paris, Aubier, 1999.

Maurin A. S., « Tropes », in Zalta E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/tropes>

Nef F., *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 2004.

Nef F., *Les propriétés des choses. Expérience et logique*, Paris, Vrin, 2006.

Noone T. B., « Universals and individuation », in Williams T. (dir.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 100-128.

Ockham G. d', *Summa logicae*, I, in *Opera philosophica*, vol. 1, Saint-Bonaventure (N. Y.), The Franciscan Institute, 1974, trad. franç. Biard J., *Guillaume d'Ockham. Somme de logique. Première partie*, Mauvezin, TER, 1993.

Ockham G. d', *Summula philosophiae naturalis*, in *Opera philosophica*, vol. 6, Saint-Bonaventure (N. Y.), The Franciscan Institute, 1984.

Panaccio C., *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1992.

Panaccio C., « Aquinas on intellectual representation », in Perler D. (dir.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill, 2001, p. 185-201.

Panaccio C., *Mental Language. From Plato to William of Ockham*, New York, Fordham University Press, 2017.

Panaccio C., *Ockham's Nominalism. A Philosophical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2023.

Pasnau R., *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 3, *Mind and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Peirce C. S., *Œuvres I: Pragmatisme et pragmatisme*, trad. franç. par C. Tiercelin et P. Thibaud, Paris, Éditions du Cerf, 2002.

Perler D., « What am I thinking about ? John Duns Scotus and Peter Aureol on intentional objects », *Vivarium*, vol. 32, 1994, p. 72-89.

- Perler D., « Essentialism and direct realism : Some late medieval perspectives », *Topoi*, vol. 19, n°2, 2000, p. 111-122.
- Perler D., *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2003.
- Porro P., « Universaux et *esse essentiae* : Avicenne, Henri de Gand et le "troisième Reich" », in Carraud V. et Chauvier S. (dir.), *Le réalisme des universaux, Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, n°38-39, 2002, p. 9-51.
- Tarski A., « Le concept de vérité dans les langages formalisés », in *Logique, sémantique. métamathématique 1923-1944*, tome 1, Paris, Armand Colin, 1972, p. 157-269.
- Tiercelin C., « L'influence scotiste dans le projet peircien d'une métaphysique scientifique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n°1, tome 83, 1999, p. 117-134.
- Tiercelin C., « Sur la réalité des propriétés dispositionnelles », in Carraud V. et Chauvier S. (dir.), *Le réalisme des universaux, Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, n°38-39, 2002, p. 127-157.
- Tiercelin C., « Le problème des universaux : aperçus historiques et perspectives contemporaines », in J.-M. Monnoyer (dir.), *La Structure du monde. Objets, propriétés, états de choses*, Paris, Vrin, 2004, p. 329-353.
- Tiercelin C., « Dispositions et essences », in Gnassounou B. et Kistler M. (dir.), *Les Dispositions en philosophie et en sciences*, Paris, Éditions du CNRS, 2006, p. 67-87.
- Tiercelin C., *Le Ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Ithaque, 2011.
- Vanderveken D., *Les Actes de discours*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1988.