

La querelle des universaux

On a coutume de faire de Porphyre (234 - 305) celui qui laissa à la postérité la querelle que se livrèrent les philosophes, dialecticiens et théologiens du Moyen-Âge, et à leur suite bon nombre de penseurs jusqu'à aujourd'hui¹. Il s'agit de la question sur la nature des idées générales ou universaux qu'il présente dans l'*Isagogè*, son livre sur l'introduction aux *Catégories* d'Aristote (-384 -322) et qui est un traité de logique à l'usage des débutants. Porphyre annonce que son étude va traiter des genres et des espèces mais précise qu'il ne tranchera pas la question de savoir si ce sont des réalités qui existent en elles-mêmes ou si ce sont de simples conceptions de l'esprit. Etienne Gilson (1884 - 1978), dans *La Philosophie au Moyen-Âge*², présente ce passage de Porphyre:

«Le platonicien Porphyre ajoute qu'il remet à plus tard de décider si les genres et les espèces sont des réalités subsistantes en elles-mêmes ou de simples conceptions de l'esprit; de plus, à supposer que ce soient des réalités, il se refuse pour le moment à dire s'ils sont corporels ou incorporels; enfin, supposant que ce soient des incorporels, il décline d'examiner s'ils existent à part des choses sensibles ou seulement unis à elles.»

Porphyre ne prend parti ni pour Platon ni pour Aristote et les commentateurs de l'*Isagogè* se trouveront eux-mêmes devant ce choix, sans pour autant avoir à leur disposition, à cause d'une transmission plus que fragmentaire de leurs œuvres, une connaissance suffisante d'Aristote ou de Platon (il faudra attendre le 13e siècle pour que celles-ci soient largement traduites).

Certes, c'est bien ce texte de Porphyre, qui a déclenché la polémique théologique sur la Trinité, dogme central de la foi chrétienne, qui présente l'unicité de Dieu en trois hypostases (Le Père, le Fils et l'Esprit Saint). Le concile de Nicée (325) conclut que le Fils est consubstantiel au Père et le concile de Constantinople (381) proclame la divinité de l'esprit Saint tout en confirmant le concile de Nicée. Le concile de Chalcédoine (451) déclare quant à lui que les notions latines de substance et de personne sont équivalentes aux notions grecques (héritées de Platon et du néoplatonisme) d'essence et d'hypostase. Il ajoute que Dieu fait Homme en la personne du Christ réunit les deux natures (humaine et divine), «sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation».

¹ Je fais ici référence à la critique particulièrement acerbe que le cercle de Vienne, et spécialement Wittgenstein, firent à la métaphysique au début du 20e siècle. De manière plus générale, la philosophie analytique, en sa démarche de s'appuyer sur une analyse logique de la parole et du langage pour clarifier les concepts de la philosophie, renoue avec la tradition nominaliste qui affirme que les énoncés de la métaphysique classique n'ont pas de référent réel et sont vides de sens. Mais la question n'est pas aussi simple.

² Etienne GILSON, *La Philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1962, p142.

Ce ne sont là que quelques exemples qui illustrent le problème énoncé dans l'*Isagogè* sur la nature des universaux.

En réalité, la question est plus ancienne que le texte de Porphyre. On la retrouve à la racine même de la philosophie, en Grèce, au 5^e siècle avant JC, dans les débats entre les thèses d'Héraclite (-540 -460), de Parménide (-6^e -5^e), de Zénon (-460 -420) et celles des Sophistes. Elle sera reprise par Socrate, dans sa résistance aux Sophistes puis par Platon (-424 -348) et Aristote.

Ce qui différencie les Sophistes de leurs opposants, c'est qu'ils enseignaient la rhétorique et utilisaient la philosophie pour gagner leur vie et faire fortune. Ils enseignaient à leurs riches élèves comment tirer profit de la force du discours pour faire triompher leur point de vue lors de procès ou d'assemblées publiques. Jean-Paul Dumont (1933-1993) l'explique : «Car en réalité le problème que se posent les Sophistes est le même que se posent Parménide et Héraclite: celui de l'être et du discours sur l'être. Parménide (...) conclut à l'identité de l'être et du discours. L'être est ce qui peut faire l'objet d'un discours cohérent (...). On voit comment déjà il est possible, dans un contexte parménidien, d'affirmer la correspondance stricte de ce qui est à ce qui est dit. Les mortels, qui parlent à tort et à travers, commettent seulement l'erreur de méconnaître la haute destination du discours, qui est de dire l'être³».

Pour Parménide, c'est l'être qui donne sa vérité au discours. Pour les Sophistes, c'est le discours qui précède l'être et c'est lui qui, en sa puissance créatrice, lui donne son *existence*. Ainsi, Gorgias (-483 -375) pourra dire que nous pouvons penser ce qui n'existe pas et qu'il est donc absurde de croire que tout ce que nous pensons existe par soi. Dans un autre registre, Protagoras (-490 -420) nie que le discours puisse unifier le réel. Pour lui, le réel est support de discours qui peuvent être contradictoires et il n'existe pas de point de vue universel qui corresponde à la vérité, ou s'il existait un discours totalement adéquat au réel, on ne pourrait le connaître. Le discours est pour lui la mesure du réel: «Car [sa] célèbre formule: *l'homme est la mesure de toutes choses*, signifie non pas seulement que l'opinion que nous formons sur les choses diffère selon les hommes, et par là que le sens des choses doit nous échapper, mais souligne que c'est en s'emparant du réel par son discours que l'homme fait sienne la réalité et en *prend mesure*.»⁴

³ Jean-Paul DUMONT, *La Philosophie antique*, Paris, PUF, 1968, p.32

⁴ Ibid, p.35

Socrate⁵(-470 -399) s'opposera aux Sophistes en affirmant l'idée d'une réalité qui est extérieure au discours, stable et universelle. Socrate combat l'idée selon laquelle il n'y aurait pas d'être en dehors de la pensée, et il fait de cette position le fondement de l'existence de la morale contre la relativité de nos jugements subjectifs.

Platon (-424 -348), en disciple de Socrate, suivra cette voie de l'existence d'une réalité hors du discours, qui ne soit pas relative, ni à nos sens qui sont trompeurs, ni à nos pensées qui sont souvent plus des opinions que des savoirs vrais. Les Idées ou Réalités accordent au savoir la stabilité qu'il nécessite et représentent, au delà des êtres sensibles qui sont tous différents, la permanence et l'universalité de leur nature commune. Si le discours doit avoir un sens, une finalité, un usage légitime, ce ne peut être que de dire le vrai: la connaissance. Or connaître ce n'est pas se limiter à constater la pluralité des êtres sensibles ou la pluralité des opinions, c'est dire ce qu'ils sont, c'est atteindre leur essence. Dire ce qu'est la beauté ou la justice, ce n'est pas donner des exemples multiples de choses belles et d'actions justes, mais dire ce par quoi les choses belles sont belles et les choses justes sont justes. La réponse de Platon est de dire que les choses belles participent de la Beauté, comme les choses justes de la Justice (sorte de définition universelle de ses caractères les plus essentiels). On trouve, dans chaque action juste une part de la Justice en soi, et dans les belles choses une part de la Beauté en soi. Les Idées ou Réalités sont pour lui immatérielles, immuables et éternelles et ce sont elles qui récapitulent les qualités qui manquent aux choses sensibles et changeantes et par lesquelles on les qualifie. Les belles choses et les actions justes n'ont pas en elles-mêmes les qualités immuables de la beauté ou de la justice mais les reçoivent de l'Idée de la Beauté et de celle de la Justice. Du point de vue d'une théorie de la connaissance (épistémologie), c'est la connaissance des Idées (réelles essences des choses) qui permet de répondre aux questions que pose Socrate, et donc le philosophe amoureux de la connaissance; du point de vue de l'être (ontologie) ces mêmes Idées ont une existence objective, indépendante et séparée du monde sensible et en constituent en quelque sorte le modèle. Platon fait donc de ce que l'on appellera après lui *les universaux* ou *idées générales*, des réalités subsistantes en elles-mêmes, immatérielles, qui existent hors de la pensée comme du discours.

Aux Sophistes, Aristote s'oppose par leur indifférence à la vérité et le fait qu'ils assignent au discours la fonction de rendre vraisemblables une thèse et son contraire sur un même problème. Il est en cela proche de Platon, mais il définit la science différemment de lui. Aux Idées ou aux Essences, séparées des choses sensibles qui en sont les images imparfaites, il substitue une conception de la réalité concrète qui pour lui se comprend

⁵ Tel que Platon nous le présente.

en terme de substance. La substance n'est pas une essence séparée de sa manifestation sensible. La substance est la chose qui est, qui subsiste au delà des changements qui peuvent l'affecter et qui, de ce fait, existe à titre individuel (Aristote parlera de *substance première*). Connaître les substances premières, c'est dire ce qu'elles sont, comme par exemple connaître Socrate, être individuel et concret, c'est dire ce qu'il est: attribuer une essence. Or que puis-je dire de Socrate? Qu'il est un homme, qu'il est mortel, qu'il est athénien, qu'il est plus petit qu'Hermogène, etc. Dans une telle entreprise de détermination et de recherche de l'essence des choses, le discours de la science est catégorique: il affirme d'un sujet qu'il possède tels ou tels attributs qui sont précisés par le prédicat qu'il lui associe. Quand je dis: «*Socrate est un homme*», j'associe au sujet Socrate le prédicat homme, c'est-dire ici à l'individu (Socrate) une espèce (homme). On voit tout de suite que l'espèce ne se rapporte pas uniquement à l'individu Socrate, mais également à tous les individus qui, comme lui, possèdent les déterminations de l'espèce homme. Il en va ainsi de toutes les choses sensibles et individuelles.

De même, au delà des individus, je puis également dire que les hommes sont des animaux. Dans ce cas, le prédicat du sujet *les hommes* est un genre: *animal*. Les prédicats sont donc plus généraux que les sujets auxquels ils se rapportent et l'on établit ainsi par ce type de jugements une hiérarchie d'espèce à genre, genres qui peuvent eux-mêmes se comporter comme des espèces relativement à des genres plus généraux (par exemple dire des animaux qu'ils sont des êtres vivants)⁶.

Sans entrer dans la complexité de la pensée d'Aristote, disons simplement ici que la connaissance revêt la forme d'un discours dans lequel on associe à un sujet un prédicat ou une catégorie. Les catégories sont pour lui les réponses dernières, c'est-à-dire les plus générales, que l'on puisse donner aux questions que l'on pose. Par exemple, que peut-on dire de Socrate de plus général? qu'il est un homme, donc une substance. Que peut-on dire de plus général du rouge? Que c'est une couleur, donc une qualité, etc. Aristote dresse ainsi une liste des prédicats possibles, des catégories, dont les principales sont: La

⁶ Je n'entre pas ici dans la discussion sur la double nature de la prédication qui peut se comprendre soit du point de vue de l'extension (ensemble des individus qui appartiennent à l'ensemble prédicat, par exemple Socrate, Elise, Victor et Alexandre appartiennent à l'ensemble des hommes), soit du point de vue de la compréhension. Je vous renvoie pour cela à la page 5 de la première partie de la [petite introduction à la logique](#). Cela a pourtant son importance dans la mesure où l'on peut distinguer deux types de connaissance. Une connaissance par les sens (l'expérience ou la rencontre que je fais de telle substance individuelle comme Elise, par exemple) et une connaissance par l'intellect (la pensée). Or, si la connaissance par les sens me livre des informations sur les accidents de cette substance individuelle (par exemple qu'Elise porte une robe rouge, qu'elle mesure 1m 68, etc.), ce n'est pas elle qui me permet de dire de la substance seconde (par exemple qu'elle est un homme et qu'elle est mortelle). C'est par l'intellect que je puis associer au sujet ses prédicats essentiels. La connaissance sensible est donc liée à la compréhension alors que la connaissance intellectuelle est liée à l'extension (cf la petite introduction à la logique, p5).

substance⁷ (les genres et les espèces: animal, homme, etc.), et les accidents, qui sont aussi des prédicats, mais contingents: la qualité (par exemple la couleur, la texture, le goût, la tempérance, l'agilité, etc.), la relation (par exemple plus petit que, égal à, etc.), la quantité (par exemple continu ou discontinu, long de 10 cm, etc.).

La question de départ, celle de Porphyre sur la nature des universaux, revient ici à se demander si l'humanité de Victor, quand je dis de lui qu'il est un homme, et l'humanité d'Elise, qui est la même humanité, quand je dis d'elle qu'elle est également un homme, existe comme une réalité aussi concrète que Victor et Elise, si elle existe par elle-même, ou si elle n'est qu'un nom, un concept ou un signe?

C'est cette dualité entre les mots et les choses, le discours et l'être qui, depuis le relativisme des Sophistes jusqu'à l'opposition des systèmes de Platon et d'Aristote, traversera la pensée du Moyen-Âge sous le nom de querelle des universaux et qui sera reprise sous différentes formes. Cette querelle philosophique s'inscrit dans le contexte historique, social et religieux de l'affirmation du monothéisme, le christianisme tout particulièrement. L'opposition des papes et des empereurs pour la souveraineté font des discussions théologiques sur la nature de Dieu et des places respectives de la Raison et de la Foi un enjeu majeur de cette époque ([voir l'article sur le Moyen-Âge](#)).

Dans la mesure où les doctrines de Platon et d'Aristote ne sont que très partiellement connues avant le 13^e siècle, la dispute leur prête parfois des positions dont nous savons aujourd'hui qu'elles ne sont pas exactement les leurs et c'est bien souvent que leurs interprétations prêtent à confusion. Pour simplifier nous dirons que deux positions s'affrontent, et bien que le vocable qui les désigne ne soit pas encore celui de l'époque, appelons-les Réalisme et Nominalisme. Pour reprendre l'exemple cité plus haut, pour un réaliste l'humanité est une réalité alors que pour le nominaliste il n'y a rien de réel que les individus humains.

Il y a d'une part ceux qui, comme Roscelin de Compiègne (1050 1121) ou Pierre Abélard (1079 1142) diront que les universaux (les genres et les espèces) ne sont que des mots, s'appuyant sur la grammaire et la dialectique pour leur refuser le statut de choses et de réalités en disant que seuls des mots peuvent être des prédicats car les genres ou les espèces ne peuvent exister comme choses dans les individus qui sont eux-mêmes déjà des choses. A Roscelin de Compiègne et Pierre Abélard, que l'on peut qualifier de nominalistes, s'oppose d'autre part la doctrine réaliste qui affirme que les universaux existent réellement et dont Bernard de Chartres (12^e siècle) ou Boèce (470 525) sont d'éminents représentants.

⁷ Pour être totalement fidèle à la pensée d'Aristote, il faut distinguer les substances premières (Elise, Socrate, etc.) qui ne sont pas à proprement parler des prédicats sauf à dire *Elise est Elise*, et les substances secondes qui sont véritablement des prédicats, dont les espèces et les genres (homme, animal, vivant, etc.).

Le réalisme postule que, lorsque l'on attribue un prédicat à un sujet, on attribue à une chose particulière (sujet) une autre chose universelle (prédicat), alors que le nominalisme prétend que l'on attribue à une chose particulière (sujet) un signe ou un mot qui n'est qu'une abstraction (prédicat) nous permettant de parler commodément du réel mais qui n'existe pas en soi. Les réalistes postulent, dans la lignée platonicienne, l'existence d'une réalité en soi, hors de nous et de l'esprit qui tente de la comprendre⁸.

De Boèce à la fin du 15^e siècle, quand Louis XI réhabilite le nominalisme à l'Université de Paris, la querelle prend des formes plus subtiles. Il ne s'agit pas de l'opposition radicale de deux thèses comme si elles étaient figées depuis Porphyre, mais suivant les auteurs, elles ont été plus ou moins tranchées et toujours sous le couperet de l'Église qui juge et condamne tout ce qui est contraire au dogme.

Ainsi, le nominalisme de Roscelin, plus radical, postule que **le mot vient après la chose** et n'a d'existence que dans l'esprit de celui qui parle, comme flux vocal (son). On lui a fait le reproche de confondre l'idée générale avec le mot par lequel on la désigne. Pour Abélard, plus modéré quant à sa position, **l'universalité des idées générales est dans la chose**, mais non pas à titre de chose elle-même, plutôt à titre de concept: elle est de l'ordre du langage. C'est à lui que l'on doit l'exemple du nom de la rose, qui aurait encore un sens pour chacun d'entre nous, même s'il n'y avait plus une seule rose sur terre qui existât. Pour Guillaume d'Ockham (1285-1347), la connaissance sensible est la seule qui puisse être certaine quand il s'agit de ce qui existe «La connaissance intuitive est celle par laquelle nous savons qu'une chose est, quand elle est, et qu'elle n'est pas, quand elle n'est pas».⁹ Pour lui, il n'y a de réel que le particulier et l'universel n'a aucune réalité hors de l'âme: «Tout objet peut déterminer l'intellect à le concevoir soit confusément, soit distinctement. Un concept confus est celui par lequel l'intellect connaît les choses sans être capable de distinguer les objets particuliers les uns des autres. Un concept est distinct (...) lorsqu'il nous permet de distinguer l'objet qu'il signifie de tout autre objet. Or il est évident que puisque les choses particulières sont les seules réelles, ce sont elles seules qui doivent se trouver à l'origine des unes et des autres connaissances. Si je n'ai de Socrate qu'une impression confuse, je ne conçois que le concept d'homme en le voyant, et le mot *homme* ne représente en effet qu'un concept, parce que ce que le mot désigne ne me permet pas de distinguer Socrate de Platon. Mais si la vue de Socrate est telle que je le conçois distinctement, c'est-à-dire comme un être

⁸ Il ne faut pas se méprendre, Platon et Aristote ne sont pas d'accord sur le caractère séparé des universaux, mais ils leur accordent tous deux une existence réelle et sont donc davantage des réalistes, même s'il l'on dit de Platon qu'il est idéaliste.

⁹ Cité par E Gilson in *La Philosophie au Moyen-Âge*, p641.

réel et distinct de tout autre, je lui donne le nom de *Socrate*, qui désigne un être réel et non plus un simple concept.¹⁰»

Le réalisme affirme de son côté que **le concept précède la chose** et que les universaux existent donc en dehors de l'esprit et ont une réalité, qu'ils ne sont pas de simples mots. Il faut distinguer là aussi plusieurs nuances: Albert le Grand (1206 1280) , Thomas d'Aquin (1224 1274) qui défend, dit-on, un réalisme modéré appelé parfois conceptualisme et pour qui l'universel dans l'esprit ne fait que suppléer les réalités de l'expérience et des choses sensibles, et Duns Scot (1266 1308) qui enseigne un réalisme subtil.

On retrouve ce conflit, ou du moins certains de ses effets, dans les différentes thèses modernes qui pensent le rapport du discours scientifique au réel. La question devient de savoir, en simplifiant encore une fois peut-être trop, si le discours de la science dit le réel ou le construit.

Dans la *Critique de la Raison pure*, Kant (1724 1804) se saisira de ce problème en reprenant la dualité de la pensée et de l'être. L'Idée de Platon, ou la chose en soi sont pour lui le réel en tant qu'il échappe à toute perception, mais c'est bien l'expérience qui est première comme rencontre d'un sujet avec quelque chose, le donné, qu'ensuite il cherche à connaître. Or cette expérience s'effectue par l'intermédiaire des cinq sens qui livrent déjà une représentation de ce donnée au sujet. La chose en soi, la réalité nue et pure, n'est donc pas pour nous connaissable comme telle, et si le discours de la science est possible, ce n'est que sur les phénomènes: nos représentations. Ainsi, la science procède-t-elle par construction de concepts, en un discours qui fait comme si la réalité se comportait selon les lois que nous édictons pour l'expliquer¹¹.

Cette position intermédiaire de Kant ne met pas fin aux discussions et l'on retrouvera au 20^e siècle les attaques de la philosophie analytique contre la métaphysique dont elle affirme que les énoncés sont vide sens, même si l'on parle aujourd'hui de «métaphysique analytique».

Sources

A De Libera, *La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1996.

Porphyre, *Isagogè*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947.

E Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris, PUF, 1981

E Gilson, *La Philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1962

¹⁰ E Gilson, op cit, pp 645-646.

¹¹ Il ne s'agit pas ici de détailler la théorie kantienne de la connaissance, on approfondira la question en cours.

P Vignaux, Art «Nominalisme» in *Encyclopædia Universalis*

JP Dumont, *La Philosophie antique*, Paris, PUF, 1966.

E Kant, *Critique de la Raison pure*, trad Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1984