

L'unité du Monde selon Guillaume d'Ockham

(ou la logique de la cosmologie ockhamiste)*

JOEL BIARD

L'influence de Guillaume d'Ockham sur ses contemporains ou ses successeurs est plus grande dans le domaine de la logique que dans celui des sciences réelles. Il n'est pas possible, pourtant, de dissocier dans l'oeuvre ockhamiste une logique qui serait, au moins dans une certaine mesure, novatrice et une physique ou une cosmologie qui ne le seraient à aucun titre. D'abord, la pensée ockhamiste est trop systématique pour cela. Ensuite, Guillaume présente explicitement la logique comme l'instrument qui permet de développer les autres discours, en particulier les sciences dites "réelles". C'est ce dont témoigne la *Lettre-Prologue de la Somme de Logique*:

"Logica enim est omnium artium aptissimum instrumentum, sine qua nulla scientia perfecte sciri potest, quae non more materialium instrumentorum usu crebro consumitur, sed per cuiuslibet alterius scientiae studiosum exercitium continuum recipit incrementum"¹.

Il s'avère par là même que le rapport entre la logique et les autres sciences n'est pas une simple application: la logique se nourrit en retour du développement de ces sciences. Entre ces deux domaines, il existe par conséquent une causalité réciproque.

Je voudrais ici m'interroger sur cette unité complexe à propos d'un problème particulier: celui du monde, de son unité et de son unicité. Car lorsque Guillaume, dans ses *Quodlibeta* ou dans son *Commentaire des Sentences*, aborde les problèmes soulevés par le concept de monde, il ne manque pas, selon la démarche qui est habituellement la sienne, de mettre en oeuvre des principes d'analyse qui sont au fondement de sa logique².

* Une version abrégée de cette étude a été présentée lors du 7ème Congrès de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, qui s'est tenu à Louvain-la-Neuve du 31 août au 4 septembre 1982.

¹ *Summa Logicae*, I, *Epistola Prooemialis*, edit. Ph. Boehner, St. Brown et G. Gal, *Opera Philosophica*, I, Saint-Bonaventure, New-York, 1974, I. 9-12, p. 6.

² Les principaux textes concernés se trouvent dans le *Commentaire des Sentences* et dans les *Quodlibeta Septem*, deux oeuvres qui sont antérieures à la *Somme de Logique*. Cela

Dans quelle mesure les développements ockhamistes sur le monde et son unité sont-ils dépendants de thèses logiques qui y sont investies ou qu'ils induisent? Quelle est la logique de la cosmologie ockhamiste?

Unité, Ordre et Harmonie du monde

Le problème de l'unité du monde, c'est celui de savoir ce qui fait de lui un tout, une totalité ordonnée et harmonieuse, et non un simple agrégat de choses sans relation entre elles. Ce problème est soulevé par l'idée même de monde, *mundus*, comme transcription latine du grec *cosmos*. Dans la pensée grecque en effet, du moins dans ses courants dominants, le monde est considéré comme une unité organique ainsi qu'en témoigne la conception d'origine platonicienne du monde comme vivant³, ce qui veut dire qu'il est irréductible à la juxtaposition de ses parties. Dans l'occident médiéval chrétien, ce problème se divise en deux questions, évidemment liées: celle de l'ordre intrinsèque du monde, c'est-à-dire de la relation du tout et des parties au sein de cette totalité unifiée qu'est le monde; et celle de la relation du monde à Dieu. Pour lors, voyons si le monde possède en lui-même, de lui-même, une unité.

Cette question est traitée essentiellement au moyen de la catégorie logique de relation (*relatio* ou *ad aliquid*).

La conception de la relation développée dans les textes ockhamistes, de l'*Expositio Aurea* à la *Somme de Logique* en passant par le *Commentaire des Sentences* et les *Quodlibeta*, repose sur un principe constamment rappelé: la relation n'est pas distincte des choses absolues, c'est-à-dire des substances et des qualités individuelles. Certes, en un passage de la *Somme de Logique*, Guillaume reconnaît ne pas avoir toujours cru que

peut expliquer que n'y soit pas massivement investie la conceptualité terministe qui sera exposée, précisément, dans la *Somme*. On sait par ailleurs que la doctrine de Guillaume d'Ockham connaît une certaine évolution sur des questions cruciales, comme celle de la nature du concept. Il serait donc à la fois absurde et vain de rechercher une application mécanique de la logique ockhamiste, sous sa forme achevée, dans des oeuvres antérieures. Il n'empêche qu'on peut déjà repérer dans celles-ci des éléments qui seront systématisés dans la *Somme de Logique*. Nous sommes d'autant plus autorisés à procéder ainsi que, comme nous venons de la voir, Guillaume nous avertit que les différents domaines du savoir ne sont pas autonomes mais se développent en se fondant l'un sur l'autre.

³ Cf *Timée* (traduction française in *Oeuvres Complètes* de Platon, t.II, Bibliothèque de "La Pléiade", Paris, 1969), 30 b: "... ce monde, vivant doué en vérité d'âme et d'intelligence". Ce caractère vivant est la première manifestation de l'ordre imposé par le démiurge à la matière: "de ce désordre, il l'amena à l'ordre, ayant estimé que celui-ci vaut infiniment mieux que celui-là" (*ibid.*, 30 a).

tel était l'avis d'Aristote⁴. Mais on ne trouve aucun texte où il aurait en son nom propre soutenu une théorie faisant de la relation un être réel, distinct de la substance et de la qualité. Plus fondamentalement, la *Somme de Logique* déplace le problème qui consistait à se demander ce qu'est du point de vue ontologique la relation, et pose comme principe que *relatio*, *relativum* ou *ad aliquid* ne sont jamais que des termes, et plus précisément des termes de seconde intention, signifiant quelque chose au sujet d'autres termes:

“‘Relatio’ sive ‘ad aliquid’ sive etiam ‘relativum’ erat nomen secundae impositionis vel secundae intentionis et non nomen primae intentionis”⁵.

Dans ces conditions, ce qu'il importe au premier chef de préciser, c'est ce qui permet de qualifier un terme de “relatif”. Un nom est relatif quand il désigne son signifié de telle manière qu'il ne peut pas convenablement le suppléer dans une proposition sans qu'on doive lui ajouter un autre terme à un cas oblique:

“Relatio non est alia res distincta ab omni re absoluta; sed tantum sunt nomina relativa, quae scilicet alicui non possunt competere nisi respectu alicuius alterius, vel saltem oportet addere vel subintelligere aliquod nomen in aliquo casu, genitivo vel dativo vel ablativo”⁶.

La relation est quant à elle un nom abstrait dont il importe de ne pas hypostasier le signifié car il ne renvoie qu'aux êtres individuels. C'est pourquoi s'interroger sur le statut objectif, ontologique, de la relation, c'est mal poser le problème — c'est être dupe du langage. Ainsi la paternité n'est en aucune manière une chose distincte de l'individu

⁴ Cf *S.L.*, I, c. 49, l. 10-15, p. 154.

⁵ *S.L.*, I, c. 49, l. 50-52, p. 155-156. Cf aussi *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*, édit. G. Gal, *Opera Philosophica*, II, St. Bonaventure, New York, 1978, c. 12, l. 30-34, p. 239; et *Scriptum in Librum Primum Sententiarum ordinatio*, dist. 30, édit. G. I. Etzkorn et Fr. E. Kelley, *Opera Theologica*, IV, St Bonaventure, New-York, 1979, qu. 1, p. 309, l. 22-24. Seuls les *Quodlibeta* semblent plus ambigus sur ce sujet. Dans le *Quodlibet* VI, qu. 22, Guillaume se prononce pour la thèse de la relation comme intention seconde mais reconnaît la thèse contraire comme *rationabilis* et souligne l'avoir implicitement admise dans une question antérieure (*Quodlibeta Septem*, édit. J. C. Wey, *Opera Theologica* IX, St Bonaventure, New-York, 1980, l. 25-27 p. 667; il fait allusion à *Quodl.* V, qu. 21, p. 559). Mais cette question n'envisage les prédicaments que dans leur globalité, en tant qu'ils sont les catégories permettant de dire ou de penser l'être et ayant dans cette mesure une portée ontologique. Dès ce niveau toutefois, on peut tout aussi bien dire d'un autre point de vue qu'ils désignent des termes. Surtout, cette affirmation générale perd de son sens, dès lors que l'on distingue parmi les divers prédicaments, le rapport à l'être réel n'étant pas le même pour tous.

⁶ *Expos. in Lib. Praed.*, c. 12, l. 101-105, p. 242. Cf aussi *S.L.*, I, c. 49, l. 68-70, p. 156.

qui est père⁷; mais “père” est un terme relatif parce qu’il ne peut être employé correctement dans une proposition pour signifier un individu que si on lui ajoute un autre terme au génitif.

Concernant le monde ou l’univers⁸, cette conception de la relation a une conséquence qui apparaît dans la *Somme de Logique* sous la forme d’une objection possible:

“Item unitas universi consistit in ordine partium; si ergo relatio non est alia res, ille ordo non erit alia res, et ita universum non esset unum”⁹.

Dans la *Somme de Logique*, l’objection reste sans réponse. Mais le problème est traité dans la *Question 8* du septième *Quodlibet*: *Utrum unitas universi vel approximatio causarum vel distantia rerum importent respectus distinctos a rebus absolutis*. A cette question l’auteur répond négativement. La principale raison invoquée est le principe d’économie:

“Respondeo breviter quod non. Cuius ratio est, quia quando propositio verificatur pro rebus, si pauciores sufficiunt, plures superfluum”¹⁰.

Mais pour que l’argument ait quelque portée, encore faut-il établir que ce que l’on nomme “ordre” dans l’univers n’est pas quelque chose qui vient s’ajouter aux parties de ce tout pour lui conférer unité et totalité. Telle est bien la position de Guillaume d’Ockham:

“Ordo et unitas universi non est quidam respectus, quasi quoddam ligamen ligans corpora ordinata in universo ad invicem, quasi illa corpora non essent ordinata nec universum vere esset unum sine tali respectu (...) Sed ille ordo importat solum ipsa absoluta quae non faciunt unam rem numero, inter quae unum ab eodem plus distat et aliud minus, et unum propinquum alteri et aliud distare plus vel minus sine omni respectu inhaerente, ita quod inter aliqua sit medium et inter aliqua non. Et ita melius salvatur connexio universi sine tali respectu quam cum tali respectu”¹¹.

⁷ “Paternitas in creaturis non importat plus nisi istum hominem qui genuit et istum hominem qui genitus est, quia istis positis et omni alio circumscripto, vere iste est pater et ille est filius” (*In Sent.*, I, dist. 30, qu. IV, p. 367, l. 18-21); et aussi: “Et non est aliqua res subiective existens in illo qui est pater vel in illo quod est duplum, sed est quaedam vox quae est ad aliquid et non res absoluta; quia secundum intentionem Philosophi in illo qui est pater nulla est res imaginabilis quin sit vera substantia vel vera qualitas” (*Expos. in Praed.*, c. 12, l. 38-42, p. 239-240).

⁸ *Mundus* est la traduction habituelle du grec *cosmos*, au sujet duquel se pose la question de son ordre, constitutif de son unité. Ce monde équivaut à la totalité des choses créées tant que l’on n’imagine pas plusieurs mondes. Or Guillaume estime possible une pluralité de mondes (cf *infra*). La question devient alors celle de l’unité de l’univers. Mais en réalité, Ockham n’est pas toujours précis dans l’emploi de l’un ou l’autre de ces termes (cf *In Sent.*, I, dist. 44, qu. unica).

⁹ *S.L.*, I, c. 54, l. 33-34, p. 178.

¹⁰ *Quodl.*, VII, qu. 8, l. 23-25, p. 727.

¹¹ *Ibid.*, l. 56-66, p. 728-729.

On remarque un certain nombre de déplacements et de transformations dans les concepts et les questions. En premier lieu, le concept central n'est pas celui de *relatio* mais de *respectus*. Même si l'univocité n'est pas totale dans l'emploi de ces termes, on peut leur assigner une différence. La catégorie de *relatio* ayant été vidée de son sens réel et réduite à qualifier des termes, le problème subsiste de préciser ce qui fait qu'un terme est ou non relatif. Le *respectus* serait alors le rapport tel que, selon certains du moins, il existe dans les choses. C'est cette notion que Guillaume emploie de préférence dans les *Quodlibeta* ou le *Commentaire des Sentences*. Mais il s'attache constamment à montrer qu'il n'existe pas de tels rapports indépendants des choses absolues¹².

L'ordre de l'univers aurait pu être considéré comme un tel rapport réel. Mais il n'en est rien, comme le montre la question 8 du septième *Quodlibet*. A la question posée, il est tout simplement répondu par la négative. Et plus bas, il est expliqué:

“Destructo illo respectu qui vocatur ordo universi, adhuc universum ordinabitur tunc sicut nunc, si partes absolutae universi maneant non destructae nec mutatae secundum locum”¹³.

En ce point, il faut être minutieux. Guillaume ne nie pas qu'il y ait un ordre dans l'univers; au contraire, l'univers ockhamiste est, en un sens, parfaitement ordonné; son propos n'est pas une négation simple de l'ordre, faisant de l'univers un chaos. De la même manière, il faut admettre l'existence de relations de causalité — à charge de préciser ce qu'il faut entendre par là — dans le cours naturel du monde¹⁴. Mais son unité se réduit précisément à cet ordre¹⁵. La question est donc de savoir comment penser un tel ordre.

Qu'est-ce, dans la perspective ockhamiste, qu'un ordre entre des objets multiples? Guillaume se démarque de la position scotiste qui réduit bien l'unité de l'univers à son ordre mais conçoit ce dernier

¹² Cf par exemple *In Sent.*, I, dist. 30, qu. II, p. 322, l. 4-5.

¹³ *Quodl.*, VII, qu. 8, l. 45-47, p. 728.

¹⁴ Sur cette difficile question de la causalité naturelle, on peut se reporter à l'article de M. Mc. Cord Adams, *Was Ockham a Humean about efficient causality?*, in: *Franciscan Studies*, 39 (1979), pp. 5-48. Ajoutons qu'une certaine reconnaissance de l'efficace propre des causes secondes est décisive pour tout l'édifice de la sémiologie ockhamiste (donc de la logique) puisque le concept, en tant que signe naturel, est causé par ce dont il est signe.

¹⁵ “Secundum intellectum Philosophi debet concedi quod unitas universi est ordo partium ad invicem, quia nihil aliud intelligit quam quod ‘universum esse unum’ est ‘partes sic ordinari’” (*In Sent.*, I, dist. 30, qu. 1, p. 317, l. 6-9).

dans le cadre d'une tout autre théorie de la relation¹⁶. D'une part, Guillaume affirme que l'ordre n'est pas distinct des choses ordonnées; d'autre part (et dans le mesure où il n'est pas question d'ordre temporel), il estime que ce concept désigne simplement la disposition spatiale d'éléments.

Ainsi, ce sont les catégories de disposition, d'unité et de multiplicité qui se trouvent investies dans la conceptualisation de l'ordre. Elles doivent être distinguées de la relation au sens strict — ce que Guillaume appelle parfois *relatio de genere relationis*¹⁷ — mais elles n'en concernent pas moins directement le problème ici examiné, comme le prouve un passage de la deuxième question de la distinction 30:

“Praeterea, si ‘ubi’ esset talis respectus, et eodem modo partes caeli haberent tales respectus ad centrum, eadem ratione quaelibet propinquitas et quaelibet distantia unius rei respectu alterius esset talis alia res. Sed hoc est manifeste falsum, quia si talis distantia sit alia res, sequeretur quod quaecumque aliquod corpus inferius moveretur in qualibet re corporali et spirituali, esset aliqua vera res quae prius non fuit”¹⁸.

La préoccupation et la démarche de Guillaume restent toujours les mêmes: savoir si ces termes désignent ou non des rapports existant de manière réelle et distincte des choses absolues. Et la thèse constamment réaffirmée est que unité et multiplicité, totalité et parties, lieu, disposition et ordre ne désignent jamais rien d'autre que les éléments eux-mêmes¹⁹, réalités absolues en dehors desquelles rien n'existe ni ne peut être imaginé:

“Praeter res absolutas, scilicet substantias et qualitates, nulla res est imaginabilis, nec in actu nec in potentia. Verumtamen illas easdem res diversa nomina diversimode significant”²⁰.

Tout en renvoyant, dans chaque cas, à des êtres absolus, les termes relevant de telles catégories les signifient d'une certaine manière. Ici,

¹⁶ Cf Jean Duns Scot: “Unitas universi est in ordine partium inter se et ad primum, sicut unitas exercitus est in ordine partium exercitus inter se et ad ducem (...) contra negantes relationem esse rem extra actum intellectus ...” (*Ordinatio*, II, d. 1, qu. 4-5, n. 223, édit. vaticane, t. VII, p. 111). Guillaume d'Ockham cite ce passage dans son *Commentaire des Sentences* (I, dist. 30, qu. I, p. 286), mais c'est pour critiquer les conclusions qu'en tire Scot; concernant la théorie générale de la relation, Guillaume lui reproche d'en faire une chose: “Una opinio est quae (...) ponit quod relatio est alia res ab omni re absoluta et ab omnibus absolutis” (dist. 30, qu. 1, p. 283, l. 14-17), énonce-t-il avant d'égréner les arguments de son prédécesseur.

¹⁷ Cf par exemple *In Sent.*, I, dist. 30, qu. I, p. 321, l. 14-15.

¹⁸ *Ibid.*, qu. II, p. 325, l. 11-17.

¹⁹ “Positio vel situs non dicit aliquem talem respectum formaliter inhaerentem toti vel partibus” (*Ibid.*, dist. 30, qu. II, p. 326, l. 10-11).

²⁰ *S.L.*, I, c. 49, l. 23-25, p. 154.

réapparaît une autre constante de la démarche ockhamiste: son analyse logico-sémantique et la théorie du langage qui s’y implique. Ainsi, il est précisé à propos de la ressemblance:

“Sortes est similis Platoni propter sola absoluta, omni alio vel in re vel in intellectu circumscripto. Et ita in re nihil est praeter absoluta. Quia tamen in re sunt plura absoluta, potest intellectus diversimode exprimeré”²¹.

Que deviennent dans ces conditions l’ordre et l’unité de l’univers? Ils doivent trouver une explication suffisante dans la disposition des objets individuels qui composent l’univers. L’ordre n’est rien d’autre que les êtres absolus, mais pensés ensemble, *coniunctim*, et non plus dans leur existence singulière, *divisim*. Cette coexistence des absolus ne constitue aucun rapport réel séparable des objets eux-mêmes. Il apparaît, encore une fois, que Guillaume d’Ockham n’en vient pas à l’idée d’un univers chaotique où les objets, de par leur caractère discret, n’auraient aucun rapport entre eux. Il ne nie pas qu’un objet ressemble à un autre ou soit la cause d’un autre. Mais il ne s’agit pas de liens distincts des objets eux-mêmes et qu’il serait possible d’autonomiser par rapport à ces derniers. Peut-on alors parler d’unité au sens strict? Ici encore, il faut être prudent. A maintes reprises, on l’a vu, Guillaume parle d’unité, comme il parle de l’ordre de l’univers. Mais si l’on entend par unité celle des êtres individuels qui seuls existent réellement, d’après Guillaume lui-même, à tel point que tout le reste du pensable doit s’y ramener, alors on ne pourra pas parler d’unité au sens strict concernant le monde. Effectivement, c’est de manière impropre que le monde est dit “un”:

“Alia distinctio est quod unum aliquid est proprie et stricte (...) Aliquid est unum improprie et large, sicut regnum dicitur unum, vel populus unus et mundus unus”²².

A moins que cette unité et cet ordre ne trouvent leur raison suffisante dans une relation à un terme extérieur — extériorité qui par ailleurs rend caduque l’idée grecque de totalité —, un autre terme qui en serait l’origine et le garant. Un passage des *Quodlibeta* le suggère, par une comparaison, au moins à titre d’hypothèse:

“Quia unitas universi est in ordine partium ad se invicem et ad primum ens, sicut unitas exercitus est in ordine partium exercitus inter se et ad duces”²³.

²¹ *In Sent.*, I, dist. 30, qu. I, p. 316, l. 14-16.

²² *Ibid.*, I, dist. 24, qu. I, p. 77, l. 4-7.

²³ *Quodl.* VII, qu. 8, l. 5-9, p. 726. Cette comparaison est reprise du texte de Jean Duns Scot cité plus haut (cf n. 16). Remarquons également qu’elle suit la locution *quod sic* dans une question à laquelle Guillaume d’Ockham répondra par la négative; il n’assume donc pas pour lui-même ce développement.

Cet être premier, qui serait aux autres êtres de l'univers comme le chef d'une armée est aux soldats de cette armée, ne pourrait être que le Dieu créateur de cet univers.

II. La Relation du Monde à Dieu

Pour un théologien, la question de l'unité intrinsèque du monde et celle de la relation de ce même monde à Dieu sont inséparables; plus exactement, la première renvoie tôt ou tard à la seconde. Car l'ordre, l'harmonie, voire la beauté de l'univers que la plupart des cosmologies antiques avaient déjà mis en avant, deviennent dans la philosophie chrétienne les marques mêmes de l'action divine. Je ne citerai qu'un seul exemple, particulièrement éloquent, celui de Jean de Saint-Amand, au XIII^e siècle:

“Graeci nominaverunt mundum nomine sign[ific]ante ordinationem et ordinem (...); est enim mundus (...) ordinatus a prima causa cuius est vestigium, ordinans omnia quae in eo sunt”²⁴.

Auquel cas doivent être inscrites réellement dans le monde des marques qui font signe vers Dieu. On sait que Bonaventure, par exemple, est prolix sur ce thème:

“Creatura mundi est quasi *liber* in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum *vestigium, imaginis, et similitudinem*”²⁵.

Ces idées sont présentes chez de nombreux auteurs médiévaux, à commencer par Augustin. Mais cela suppose que la relation du monde à Dieu soit inscrite dans l'être même du monde. Cela reste-t-il possible lorsque l'on réduit l'ordre à la disposition des parties, celles-ci n'étant elles-mêmes rien d'autre que les choses absolues, c'est-à-dire les êtres individuels?

De fait, dans le *Commentaire du Premier Livre des Sentences*, la réponse de Guillaume d'Ockham à la première question de la distinction 30 — “Utrum Deus realiter vel secundum rationem referatur ad creaturam” — est embarrassée de précautions. Sur cette question comme sur celle des relations entre les trois personnes divines — les deux questions n'étant pas sans rapport puisque dans les deux cas est en cause la possibilité d'appliquer la catégorie logique de relation à la divinité —, la vérité échappe à la raison et le philosophe en est réduit à

²⁴ *Die Concordanciae des Johannes de Sancto Amando...* herausgegeben von J. L. Pagel, Berlin, 1894, p. 206.

²⁵ Bonaventure, *Breviloquium*, II, 12, édition de Quaracchi, t. V, p. 230.

aligner des raisonnements fondés sur des principes naturels dont il faut reconnaître qu'ils paraissent contredire l'enseignement de l'Écriture:

“Ideo, dico aliter ad questionem quod — quidquid sit de veritate — volens inniti rationi, quantum possibile est homini iudicare ex puris naturalibus pro statu isto, facilius teneret negando omnem talem relationem de genere relationis esse aliam rem — modo exposito prius — quam eius oppositum (...) Rationes, quae non innituntur Scripturae et dictis Sanctorum, ad probandum talem rem in nullo penitus sunt efficaces. Et ideo dico quod sicut ille, qui vellet praecise sequi rationem et non recipere auctoritatem Scripturae Sacrae, diceret quod in Deo non possent esse tres personae cum unitate naturae, ita qui vellet inniti praecise rationi possibili nobis pro statu isto, haberet aequè bene tenere quod relatio non esset aliquid tali in re, sicut multi imaginantur”²⁶.

Le raisonnement de Guillaume d'Ockham se développe simultanément sur deux plans, ce qui risque d'entraîner une certaine confusion. D'une part, il se donne comme une réponse à la question, telle qu'elle a été énoncée plus haut, du rapport entre la créature et Dieu; d'autre part, sa formulation explicite en reste à une thèse générale sur la relation. D'ailleurs, ce passage vient au terme d'une longue discussion sur la nature de la relation et la raison de ce détour a été exposée d'emblée:

“Haec questio praesupponit de relatione quid sit”²⁷.

Mais aussi bien la comparaison avec le problème posé par la trinité divine que l'insistance sur la différence entre argumentation fondée sur la raison naturelle d'un côté et données de l'Écriture de l'autre, montrent bien que l'auteur garde en vue le problème plus précis du rapport entre monde créé et créateur.

On peut dès lors reconstituer le raisonnement. Sous son aspect positif, c'est la reprise des thèses que Guillaume a constamment soutenues depuis l'*Expositio Aurea*: la relation est un nom ou un concept au moyen duquel on désigne d'une certaine manière les êtres absolus, substances ou qualités individuelles. Sous son aspect négatif, toute cette première question de la distinction 30 constitue une polémique contre Jean Duns Scot. Mais la complexité de la position scotiste contraint Guillaume d'Ockham à de nombreuses nuances et précisions.

Scot, en effet, ne fait pas de la relation quelque chose d'absolument distinct de la substance, de telle sorte que certaines de ses formulations, surtout quand elles sont négatives et si on les considère isolément, ne contredisent pas franchement celles de Guillaume. C'est le cas précisément à propos de la relation entre la créature et Dieu:

²⁶ *In Sent.*, I, dist. 30, qu. I, p. 306, l. 13 — p. 307, l. 9.

²⁷ *Ibid.*, p. 281, l. 14-15.

“Ipse ostendit quod relatio creaturae ad Deum non differt realiter a creatura”²⁸.

Et cela correspond bien à tel passage de l'*Ordinatio* scotiste:

“Relatio ad Deum, communis omni creaturae, est idem realiter fundamento; non tamen idem formaliter nec praecise idem (...) Quia illud quod proprie dicitur inesse alicui, sine quo illud non potest esse sine contradictione, est idem sibi realiter, relatio autem ad Deum proprie inest lapidi, et sine ea non potest lapis esse sine contradictione”²⁹.

L'être-créé ne diffère pas réellement de la créature elle-même; ce n'est pas quelque chose qui s'y ajoute car cela constitue son être. Mais là s'arrêtent les convergences. Au nom de la conception que nous avons déjà exposée, Guillaume d'Ockham critique tout aussi bien l'identité réelle de la relation et de son sujet:

“Non pono quod relatio est idem realiter cum fundamento, sed dico quod vel relatio non est fundamentum sed tantum intentio et conceptus in anima importans plura absoluta, vel est plura absoluta, sicut populus est plures homines et nullus homo est populus. Quae tamen istarum propositionum sit magis secundum proprietatem sermonis pertinet magis ad logicum discutere quam ad theologum”³⁰.

Guillaume d'Ockham récuse donc totalement, on le voit une fois de plus, la problématique qui consisterait à s'interroger sur l'identité ou la différence réelles de la relation et de son sujet. Du même coup se trouvent invalidées simultanément et l'idée d'une distinction formelle *a parte rei*, et celle d'une relation de raison. Il est bien connu que la *distinctio formalis a parte rei*, dans la perspective scotiste, n'est ni la *distinctio realis* qui concerne les choses physiquement séparables, ni la *distinctio rationis* qui ne correspond à aucun objet formel saisissable comme tel et antérieur à l'acte intellectuel. La *distinctio formalis a parte rei* se double d'une identité réelle dans le sujet, et c'est justement ce que Guillaume critique dans le texte ci-dessus en rappelant que la relation désigne un type de concept ou de signe, à ne pas confondre avec l'objet désigné. Mais la relation n'est pas pour autant conçue comme relation de raison; cela va de soi dès lors que l'on définit la relation de raison comme l'effet d'une opération de comparaison par l'intellect.

Dans la *Somme de Logique*, Guillaume d'Ockham semble aller jusqu'à récuser la distinction entre relation réelle et relation de raison³¹. Dans les oeuvres antérieures, il conserve cependant, avec

²⁸ *Ibid.*, p. 295, l. 21-22.

²⁹ Jean Duns Scot, *Ordinatio*, II, Dist. 1, q. 4-5, nn 260-261, t. VII, p. 128-129.

³⁰ *In Sent.*, I, dist. 30, qu. I, p. 314, l. 14-21.

³¹ Cf S.L., I, c. 52, l. 62-63, p. 173: “Apud Aristotelem nulla erat talis distinctio inter relationem realis et relationem rationis”. S'il se couvre de l'autorité d'Aristote,

une certaine prudence et quelque distance, cette terminologie habituelle. Une relation sera dite de raison si elle dépend exclusivement d'un acte de l'intellect, comme c'est le cas pour la relation du sujet et du prédicat. Mais il faut se garder de généraliser à l'ensemble des relations. Car une relation telle que la ressemblance n'est certes pas "réelle" si l'on entend par là qu'elle désignerait quelque chose de réel, distinct de la substance et des qualités; mais elle est bien réelle dans la mesure où elle signifie d'une certaine manière des choses réelles et que celles-ci sont sans intervention de l'intellect telles qu'elles sont signifiées par le terme relatif:

"Et ideo secundum eum [sc. Philosophum] ita vere et realiter sunt ista relativa 'causa', 'dominus' et huiusmodi sicut quaecumque alia"³².

Socrate et Platon se ressemblent parce qu'ils sont réellement blancs. Une telle relation ne désigne pas un être de raison, pas plus qu'elle ne résulte d'une simple opération de l'intellect.

En ce sens, la création elle-même est bien une relation réelle:

"Potest ista relatio dici aliquo modo realis, non quidem quod ista relatio sit aliqua res, sed quia importat veras res quae non requirunt operationem intellectus ad hoc quod una sit creans et alia sit creata"³³.

Dieu est réellement créateur et le monde est réellement créé. Rien n'est moins fictif que cette relation.

Mais est-ce à dire, pour en revenir à notre interrogation initiale, que ce monde porte en lui une marque de la création divine?

Reportons-nous à la première question du septième *Quodlibet*. Elle porte sur la création et sur la conservation; il s'agit de savoir si elles diffèrent réellement des choses absolues. Comme on peut désormais s'y attendre, la réponse est négative, et pour justification, se trouve précisé ce que désigne, à propos d'un être du monde, le terme "création":

"Creatio lapidis sive activa sive passiva non significat aliquid positivum distinctum a Deo et lapide, sed importat et connotat negationem lapidis immediate praecedere esse lapidis, hoc est, importat quod lapis modo sit et quod prius immediate non fuit. Et quandocumque sic est, sine omni alio respectu dicitur Deus creare lapidem et lapis creari a Deo"³⁴.

Guillaume s'oppose implicitement à Thomas d'Aquin: cf *Somme Théologique*, I. qu. 28, a, resp.

³² *S.L.*, I, c. 52, l. 59-60, p. 173; dans le même sens, cf *In Sent.* I, dist. 30, qu. V, p. 385, et *Quodl.* VI, qu. 25, pp. 678-679.

³³ *In Sent.*, I, dist. 30, qu. V, p. 385, l. 9-12.

³⁴ *Quodl.*, VII, qu. 1, l. 45-51, p. 705.

On peut donc dire tout aussi bien que l'être-créé ne diffère pas réellement de la créature³⁵ et que la création connote quelque chose de tout à fait extérieur à la chose telle qu'elle existe actuellement: sa non-existence antérieure. Dans cette perspective, il n'y a aucune place pour cette espèce de caractère interne par lequel, selon d'autres théologiens, la chose créée faisait signe vers son créateur.

Ce qui vaut pour un être créé vaut, de ce point de vue, pour le monde dans son ensemble. Aucun caractère particulier ne peut être en lui la marque signifiante du créateur. De même par conséquent que son unité se réduit à la disposition de ses éléments, de même il serait vain d'y chercher une organisation dont l'être divin serait l'origine fondamentale, le garant et le signifié ultime.

D'aucune manière par conséquent, l'unité du monde n'est une relation distincte des objets multiples qui le constituent et l'ordre n'est rien d'autre que la disposition des parties. Cette conception modifie la vision de l'univers comme unité organique, conception héritée de l'antiquité. Dans ce dernier cas, le monde, dont tous les composants étaient dépendants d'un seul principe, ne pouvait qu'être unique. Il n'en va plus de même.

III. *L'Unicité du Monde en Question*

La question de la pluralité des mondes est abordée par Guillaume d'Ockham dans la question unique de la distinction 44 de son *Commentaire du Premier Livre des Sentences*: "Utrum Deus posset facere mundum meliorem isto mundo". La question ainsi posée est plus complexe que celle de la pluralité des mondes. Elle recoupe le problème du mal et de sa rationalité dans la création, et introduit un aspect qui l'on pourrait dire "qualitatif". Ce faisant, elle recoupe également notre première interrogation, puisque la notion d'ordre peut être prise soit en un sens descriptif, où un ordre se distingue d'un autre ordre possible — tendance qui est apparue comme celle d'Ockham — soit en un sens qualitatif, où l'ordre serait quelque chose de mieux que le désordre. Je laisserai ici ces aspects de côté, pour ne considérer que la question de la pluralité des mondes.

Guillaume d'Ockham estime probable (*probabile*), c'est-à-dire démontrable par des raisonnements susceptibles d'emporter la conviction même s'il ne s'agit pas de certitude absolue, que Dieu pourrait faire un autre monde (et, en l'occurrence, un monde meilleur) que

³⁵ Cf *Ibid.*, l. 81-82, p. 706.

celui-ci, distinct numériquement de lui. Précisons par avance qu'il ne s'agit pas d'imaginer un ou plusieurs "mondes des possibles" qui préexisteraient de quelque manière au réel et seraient comme en attente d'effectuation. Le possible n'existe d'aucune manière, pas même comme idée divine; la créature n'a qu'un seul mode d'être: l'existence réelle. Mais, comme l'a souligné P. Vignaux, ceci n'empêche ni le fait que la toute-puissance divine n'est pas réductible à ses effets actuels, dès lors que l'on considère ceux-ci *de potentia Dei absoluta* c'est-à-dire dans leur contingence radicale, ni que l'entendement (divin ou humain) doit bien d'une certaine manière penser le possible indépendamment du réel, puisqu'il juge avant que la volonté décide. "Aussi faut-il admettre une connaissance du possible sans imaginer un monde des possibles"³⁶. Nous jugeons donc des possibilités et pas seulement des réalités. C'est dans ce cadre que Guillaume estime possible la création d'un autre monde. Quels sont ses arguments?

a) *Un argument de nature métaphysique*

Cet argument s'appuie sur le principe de l'omnipotence divine. Dieu pouvant faire tout ce qui n'implique pas contradiction, il peut produire une infinité d'individus de même nature que ceux qui existent. Mais rien ne l'oblige à les produire dans ce monde-ci. Il peut donc les produire en dehors de ce monde et faire avec eux un autre monde, comme il a fait un monde avec les individus déjà produits.

Cette manière d'argumenter suppose déjà une transformation du concept de monde. Selon la définition habituelle ou dominante, le monde désigne la totalité des êtres créés ou existants³⁷. Dans le texte de Guillaume d'Ockham, le monde constitue simplement un ensemble déterminé. L'auteur a d'ailleurs procédé d'emblée aux indispensables précisions de vocabulaire:

"Mundus dupliciter accipitur: aliquando pro tota congregatione omnium rerum creatarum, sive sint substantiae sive accidentia; aliquando accipitur pro toto quodam composito vel aggregato ex multis contentis ab uno corpore et illo conti-

³⁶ P. Vignaux, *Nominalisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* (1931), t. XI, 1ère partie, col. 765-766.

³⁷ Cf Bède: "Mundus est universitas omnis, quae constat ex coelo et terra, quatuor elementis in speciem orbis absoluti globata (...) Nam et apud graecos ab ornatu *cosmos* appellatur" (*De Natura Rerum*, III, Patrologie Latine XC, 192 A — 194 A). Et, plus récents, Alexandre de Halès: "Mundus enim est universitas creaturarum ordinarum ab uno et in unum" (*Quaestiones*, XLV, 2, 1, p. 772); ou Roger Bacon: "Mundus natus est continere omnia" (*Opus Maius*, IV, dist. 4, c. 10; Oxford, 1897, 1, p. 154).

nente; et hoc dupliciter, vel praecise pro partibus quae sunt substantiae, vel indifferenter pro omnibus”³⁸.

La modification conceptuelle à laquelle procède Guillaume d’Ockham apparaît nettement si l’on compare cette définition à celle de Richard de Middleton, un de ses prédécesseurs dans l’affirmation de la pluralité des mondes, à qui le *Venerabilis Inceptor* emprunte une partie de sa définition et certains arguments :

“Respondeo vocando universum, universitatem creaturarum infra unam superficiem contentarum, quae a nulla alia superficie continetur infra illam universitatem, comprehendendo etiam superficiem continentem”³⁹.

La deuxième partie de la définition proposée par Guillaume d’Ockham est proche de celle de Richard de Middleton. Mais le début est original. Outre la caractère typiquement ockhamiste de la démarche consistant à distinguer les multiples acceptions d’un terme, il faut noter l’éclatement du mot “monde” en totalité du créé d’une part et totalité restreinte, physiquement déterminée d’autre part. A ce moment du raisonnement, aucun de ces deux sens n’est encore privilégié. Guillaume d’Ockham précise seulement qu’il entendra par “monde” un ensemble de substances, excluant donc la considération des accidents. Mais cette distinction paraît être une subdivision du second sens. On peut donc estimer que l’auteur a écarté de son propos, par décision méthodologique de vocabulaire, l’idée du monde comme totalité du créé. Rien n’empêche dès lors de penser plusieurs mondes, à la seule condition de pouvoir récuser les objections de nature proprement physique.

Une telle décision n’est pas une simple convention. Elle suppose que le monde ne soit pas autre chose qu’un ensemble d’individus, autrement dit que ce soit seulement de manière impropre, comme on l’a déjà vu, que le monde est dit “un”. Certes, ces êtres individuels doivent être contenus dans un lieu déterminé; n’importe quel agrégat ne constitue pas un monde. Mais en même temps, ce lieu lui-même n’est pas distinct réellement des choses localisées en et par lui.

Le problème est ainsi transposé sur le terrain de la physique.

³⁸ *In Sent.*, I, dist. 44, qu. unica, p. 651, l. 9-14.

³⁹ *Clarissimi Theologi Magistri Riccardi de Mediavilla super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi Quaestiones Subtilissimae* (Brixiae, 1591), L. I, dist. XLIII, art. 1, qu. 4, f. 392 b. Ce commentaire date des années 1280.

b) *Une argumentation proprement physique*

Le problème de la pluralité des mondes, pris au sens strict c'est-à-dire sous son aspect quantitatif, comporte à l'évidence une dimension physique, tant pour des raisons internes que pour des raisons historiques.

Car ce problème a une histoire. Dans le *Traité du Ciel*, Aristote avait dénoncé comme absurde l'idée qu'il pût y avoir plusieurs mondes:

“Non seulement il n'y a qu'un ciel, mais même il est impossible qu'il y en ait jamais plus d'un”⁴⁰.

Mais en 1277, Etienne Tempier avait, parmi 219 articles, condamné la thèse suivante:

“Quod prima causa non posset plures mundos facere”⁴¹.

Cet évêque rétif à la pénétration de l'aristotélisme voyait en effet dans la thèse cosmologique selon laquelle plusieurs mondes ne peuvent coexister, une limitation, qu'il jugeait intolérable, à la puissance divine⁴². Bien qu'elle ne fit point l'unanimité, la condamnation fournit à quelques penseurs l'occasion de développer dès la fin du XIII^e siècle des idées originales par rapport à la cosmologie aristotélicienne. Cela ne signifie pas nécessairement, d'ailleurs, qu'ils aient fait preuve d'audace novatrice. Richard de Middleton, par exemple, s'attache plutôt à ménager la chèvre et le chou, Aristote et Etienne Tempier⁴³. Mais comme l'aristotélisme restait l'élément scientifique de l'époque, il fallait débattre sur son propre terrain et réfuter sur le plan physique les arguments qui interdisaient de concevoir plusieurs mondes.

Guillaume d'Ockham est ainsi amené à examiner deux objections, toutes deux fondées sur des passages du *Traité du Ciel*. Je passerai rapidement sur l'une d'entre elles. Elle consiste à dire que ce qui est composé de toute sa matière ne peut être multiplié⁴⁴. Guillaume répond

⁴⁰ Aristote, *Traité du Ciel* (texte établi et traduit par P. Moraux, Paris, “Les Belles Lettres”, 1965), I, 9, 277 b 29-30.

⁴¹ Erreur n° 34. Cf Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, (Paris 1889-97). t. I, p. 543.

⁴² On se reportera à l'analyse de cette proposition condamnée dans l'ouvrage de R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes Médiévaux, XXII), Louvain, Publications Universitaires et Paris, Vander-Oyez, 1977, pp. 64-65.

⁴³ Cf A. Koyré, *Le Vide et l'Espace Infini au XIV^e siècle*, in: *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris, Gallimard, réédition 1971, en part., pp. 63-72.

⁴⁴ Cf *Traité du Ciel*, I, 9, 278 a. Aristote reproduit un raisonnement selon lequel il faut considérer pour le ciel comme pour tout être l'union de l'essence et de la matière;

que le ciel est bien composé de toute la matière qui est déjà faite mais pas de toute celle qu'il est possible de créer⁴⁵. Il apparaît d'ores et déjà que s'opposent la vision antique du cosmos comme totalité parfaite et la conception chrétienne d'un monde qui n'est rien en regard de l'infinie puissance divine.

L'autre objection consiste à dire que s'il y avait plusieurs mondes, la terre de l'autre monde se mouvrait vers le centre de ce monde-ci⁴⁶. En son fond, la réponse revient à multiplier les centres en même temps que les mondes. Mais là encore, il est intéressant de saisir les nuances entre le raisonnement de Guillaume d'Ockham et celui de Richard de Middleton. Celui-ci affirme simplement, comme une évidence, que chaque monde ayant un centre, la terre de chacun des mondes tendrait naturellement vers le centre de son monde⁴⁷. En toute rigueur aristotélicienne, cela suscite une difficulté: attribuer ainsi à deux terres des lieux naturels différents, c'est leur attribuer des formes substantielles différentes et les ranger par conséquent dans des espèces distinctes. A vrai dire, Richard de Middleton ne tombe pas dans ce piège puisqu'il précise que la terre d'un autre univers, si elle était placée au centre de ce monde, y reposerait⁴⁸. Mais Guillaume d'Ockham va pousser plus loin le raisonnement, ce qui équivaut à remettre en chantier la notion de lieu naturel. C'est la fonction d'un développement sur le feu qui ne figure pas chez Richard de Middleton.

Si l'on prend en considération deux feux, placés en des endroits différents de la terre, ils vont se mouvoir vers des lieux numériquement différents, à savoir vers des points divers de la voûte céleste. Pourtant, ces feux sont de la même espèce. Certes, dans le cadre de sa réflexion

et "partout où l'essence est réalisée dans la matière, les êtres spécifiquement identiques sont multiples"; il répond cependant qu' "on ne devra pas conclure à la multiplicité réelle ou possible des cieux, si notre ciel à nous est formé de la totalité de la matière. Or cette hypothèse correspond bien à la réalité". Cf Guillaume d'Ockham, *loc. cit.*, p. 656, l. 19-21.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 660, l. 8-11.

⁴⁶ Cf Aristote, *Traité du Ciel*, I, 8, 276 a: "Dès lors, c'est vers ce centre-ci que se portent naturellement les parties de terre de l'autre monde, et vers cette extrémité-ci que se porte le feu de là-bas. Or cela ne se peut: si cela se passait ainsi, c'est nécessairement vers le haut que, dans son monde propre, se porterait la terre; le feu, lui, gagnerait le centre".

⁴⁷ "Sicut terra istius universi naturaliter quiesceret in centro huius universi, et ita terra alterius universi naturaliter quiesceret in centro alterius universi" (Richard de Middleton, *loc. cit.*, f. 392 b).

⁴⁸ "Et si terra illius universi poneretur in centro huius universi, naturaliter ibi quiesceret; et terra huius universi, si a Deo poneretur in centro alterius universi, naturaliter etiam ibi quiesceret" (*ibid.*)

sur la possibilité d'un monde meilleur, Guillaume s'interroge sur l'éventualité d'une différence d'espèce entre les mondes et leurs composants. Il considère bien comme "probable" que Dieu pourrait faire un autre monde, meilleur que celui-ci et distinct spécifiquement de lui. Mais cette hypothèse ne joue par la suite aucun rôle effectif en ce qui concerne l'aspect cosmo-physique du problème. La base du raisonnement est alors l'idée d'une production d'autres individus de même espèce en dehors de ce monde-ci. Les différentes terres sont donc considérées comme des corps de même espèce⁴⁹. Une telle identité spécifique était d'ailleurs également supposée par l'objection aristotélicienne⁵⁰. La réponse à cette objection s'effectue par généralisation à partir de l'exemple du feu. Il apparaît que des êtres de même espèce ne se meuvent pas nécessairement vers des lieux totalement (ou numériquement) identiques⁵¹. Ce raisonnement n'est pourtant pas encore pleinement convaincant. Car de même que tous les corps graves de la terre convergent vers le même centre, de même les feux se dirigent vers un seul et même ciel qui constitue leur lieu naturel, ce qui semble suffire à différencier le cas de l'hypothèse discutée⁵². Guillaume d'Ockham balaie cette dernière réticence par une réponse rapide et assez curieuse: la similitude est suffisante pour rendre la comparaison opératoire parce que, même si les diverses parties de la voûte céleste constituent une voûte, les feux ne s'en dirigent pas moins vers des parties différentes et — ce qui me paraît le nerf de l'argument — on pourrait imaginer une discontinuité entre ces parties:

"Si illae partes non facerent unum continuum sed esset discontinuatio, manifestum est quod cum non aequaliter illi ignes approximantur diversis circumferentiis, non aequaliter moverentur ad eas, sed ad distinctas circumferentias moverentur"⁵³.

En somme, il n'y a rien, ni dans l'expérience physique ni dans le simple raisonnement qui oblige à poser l'unité réelle du ciel comme lieu naturel expliquant le mouvement de tous les feux.

On peut se demander si ne s'opposent pas implicitement — sans que Guillaume en explicite vraiment les tenants et les aboutissants — deux manières différentes de considérer le lieu. La première ferait du

⁴⁹ Cf par exemple Guillaume d'Ockham, *loc. cit.*, p. 656, l. 2, et p. 657, l. 3.

⁵⁰ Cf *Traité du Ciel*, I, 8, 276 b 1-5.

⁵¹ Cf Guillaume d'Ockham, *loc. cit.*, p. 657, l. 2-11.

⁵² Cf Guillaume d'Ockham, *loc. cit.*, p. 658, l. 6-9: "Si dicatur quod istud non est simile, quia tota circumferentia caeli est unus locus numero ipsius ignis, non sic sunt diversa media in diversis mundis unus locus numero, ergo non est simile..."

⁵³ *Ibid.*, p. 658, l. 23 — p. 659, l. 2.

ciel *le* lieu, substantiellement unique, vers lequel tendraient par leur nature les différents feux et qui rendrait compte de ce mouvement. L'autre dissout cette unité substantielle par la fiction d'une discontinuité entre les différentes portions de la circonférence céleste. Cette fiction, dont il serait difficile de donner une image physique, est plutôt l'expression logique d'un renversement de perspective. A partir du mouvement (constaté) du feu, on appelle "lieu naturel" simplement le point (ou le morceau de ciel puisque le point est une abstraction) vers lequel il se dirige. Ce lieu, en tout cas, perd toute unité, ce qui est parfaitement cohérent avec la redéfinition ockhamiste du lieu en général. Guillaume d'Ockham, en effet, combat toute manière d'hypostasier le lieu et plus largement de l'autonomiser par rapport aux substances individuelles. Classiquement défini comme le corps logeant, le lieu est plus précisément la surface de ce corps logeant, laquelle bien entendu n'est rien de réel distinct du corps lui-même⁵⁴. En ce sens, le lieu est réel, et il n'est pas d'espace qui serait pensable en dehors des corps, comme ce sera le cas à l'âge classique. Mais il n'est pas non plus en lui-même une réalité. Ne restent en jeu que des substances individuelles, en l'occurrence corporelles, disposées de telle ou telle manière, ce qui nous renvoie une fois de plus à la théorie des rapports extrinsèques telle qu'elle a été analysée plus haut. En imaginant que les termes des mouvements des différents feux pourraient ne pas constituer une réalité substantiellement unique, Guillaume d'Ockham récuse l'idée que l'ultime sphère céleste serait *nécessairement une*. Une fois de plus par conséquent, c'est l'idée que le monde est nécessairement un qui se trouve remise en cause.

Conclusion

Les différentes parties de cette étude convergent vers la remise en cause de l'idée de monde conçu comme *un*, aussi bien au sens de l'*unité* que de l'*unicité*. L'unité du monde n'est autre que l'ordre de ses parties et cet ordre n'est autre que ces parties elles-mêmes, disposées de telle ou telle manière. Tout se ramène donc à des relations entre objets individuels et ces relations sont elles-mêmes réductibles aux êtres individuels — substances et qualités. D'un autre côté, rien ne s'oppose à ce que l'on conçoive d'autres mondes; leur existence, sans être affirmée comme réelle, est pensée comme possible.

⁵⁴ Sur le lieu, cf *Tractatus de Successivis* (édition Ph. Boehner, St Bonaventure, New-York, 1944), II, pp. 69-96.

J'ai essayé de replacer ces thèses dans le système ockhamiste, plus précisément de voir si systématiquement il y a entre d'une part quelques uns de ses principes logiques, d'autre part cette idée du monde et ces principes cosmologiques. Dans les passages concernés ne se trouvent pas systématiquement mis en oeuvre le vocabulaire terministe et la théorie de la supposition. Néanmoins, les positions de Guillaume d'Ockham sur l'unité du monde, ou plus exactement celles qui font qu'un tel concept se trouve vidé de sa substance, reposent sur un certain nombre de principes théoriques qui fondent également sa logique. L'essentiel est de considérer que la catégorie de relation, au sens propre, ainsi que les six catégories qui désignent des rapports extrinsèques⁵⁵, à savoir les six dernières catégories de la liste aristotélicienne, ne signifient pas quelque chose d'absolu, distinct des substances et des qualités individuelles. Cette thèse logico-ontologique n'est pas nécessairement liée au terminisme puisqu'il existe, non seulement au XIII^e siècle mais encore au XIV^e, des terministes réalistes. Mais elle est mise en oeuvre par Guillaume d'Ockham pour développer d'une part sa théorie des termes universels, d'autre part son interprétation non-réaliste de l'ensemble des catégories, intentions secondes désignant toutes des termes et non des choses. Les positions d'Ockham dans ce domaine s'affirment dès l'*Expositio* sur l'*Organon* d'Aristote et culminent dans la *Somme de Logique*, d'une manière qui lui permet de systématiser la logique terministe et, de ce fait, d'en impulser un nouveau développement. A vrai dire, systématisation et impulsion nouvelle sont essentiellement dues à un recentrage sur le concept de signe; cet élément décisif transparaît en certains endroits de l'*Expositio Aurea* mais n'est pleinement exposé, explicité et développé que dans la *Somme de Logique*. Je fais ici abstraction de ce point. Ce qui compte, c'est que ce sont bien les mêmes principes qui guident Guillaume d'Ockham dans l'élaboration de sa logique et qui fondent les thèses cosmologiques analysées plus haut.

Est-ce à dire que la conception ockhamiste du monde *découle*, mécaniquement, de ces principes logiques? Certes, les choses ne sont pas si simples et la dépendance n'est pas unilatérale. Mais est-ce que ces principes sont investis, même si c'est dans une forme qui ne constitue pas encore l'état le plus élaboré de l'ockhamisme, dans les passages où est analysé le concept de "monde"? Assurément.

⁵⁵ Cf *In Sent.*, I, dist. 30, qu. II, p. 320.

Premièrement, la catégorie de relation est appliquée au problème de l'unité (et, par voie de conséquence, de l'unicité) du monde.

Deuxièmement, dans les deux domaines, est présupposé un univers peuplé d'individus et ne contenant rien de réel en dehors des substances et des qualités individuelles.

Troisièmement, *mundus* est pris comme un terme dont il faut opérer une analyse sémantique: "mundus dupliciter accipitur...". Si l'instrument de l'analyse n'est pas encore autant au point qu'il le sera dans la *Somme de Logique*, l'attitude d'esprit est la même. A chaque mot ne correspond pas forcément une chose⁵⁶. Il n'y a pas une chose qui s'appelle le monde; le monde fait l'objet d'une définition nominale. On le dit un, mais improprement. L'ensemble de la cosmologie devient objet d'analyse sémantique. Cette démarche est celle de Guillaume d'Ockham dans les traités physiques — un bon exemple se trouve dans le *Tractatus de Motu*⁵⁷. Soumettre ainsi le langage de la science à l'analyse sémantique, selon des critères élaborés en logique, sera l'une des lignes directrices de la physique au XIV^e siècle.

Dira-t-on enfin que par là et grâce à cela Guillaume innove en matière de cosmologie? Concernant la pluralité des mondes, il reprend les définitions, thèses et arguments de théologiens qui ont exercé leur activité à la fin du XIII^e siècle, après la condamnation d'Etienne Tempier. Mais grâce aux principes logiques et méthodologiques mis en oeuvre, il transforme notablement les énoncés de ses prédécesseurs et leur donne plus de teneur et de poids. Ses successeurs immédiats ne reprendront pas à leur compte l'idée de l'existence de plusieurs mondes — preuve, s'il en est besoin d'une, que l'autorité de l'Evêque de Paris pouvait être contournée —; mais le problème ne s'éteindra pas avec le *Venerabilis Inceptor* et l'idée resurgira ultérieurement.

A. Koyré affirme, dans une note de son texte *Le Vide et l'Espace Infini aux XIV^e siècle* que "la pluralité des "mondes" (...) [n'a] joué aucun rôle dans la formation des concepts de la science moderne"⁵⁸. C'est sans doute vrai si l'on considère ce problème isolément. Mais il n'en reste pas moins vrai que la science classique ne pourra s'établir, avec Galilée et Descartes, que sur la base d'une déconstruction du *cosmos*

⁵⁶ Cf *Philosophia Naturalis* (ou *Summulae in Libros Physicorum*) (Rome, 1637), III, 7: "Et ideo hoc est principium multorum errorum in philosophia quod semper distincto vocabulo correspondeat distinctum significatum".

⁵⁷ Cf *De Successivis*, p. 37.

⁵⁸ Cf *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique*, p. 37, n. 2.

aristotélicien⁵⁹. La manière dont Guillaume d'Ockham traite les questions afférentes à l'unité du monde, manière dont nous avons vu qu'elle n'est pas indépendante de sa logique, récuse, de fait, certains principes de base de la cosmophysique aristotélicienne: unité organique du *cosmos*, unicité du monde, et jusqu'au lieu naturel qui, sans être remis en cause, fait l'objet d'une approche différente voire d'une certaine dévalorisation: sans être critiqué de front, ce concept est apparu peu opératoire dans les passages mentionnés.

Le progrès en histoire des sciences n'est ni rectiligne ni univoque. Et sans doute Guillaume d'Ockham innove-t-il plus en logique qu'en physique. Lorsque dans ce dernier domaine il fait preuve d'originalité, ses propositions sont en porte-à-faux par rapport au mouvement historique — qu'il s'agisse de son analyse de la quantité, de son refus de l'*impetus* comme de toute *virtus impressa*, de la pluralité des mondes. Il n'en participe pas moins, à sa manière, à un vaste mouvement de remise en cause de l'univers aristotélicien, qui se dessine nettement dès le XIV^e siècle. Il ne s'agit certes que d'un élément parmi beaucoup d'autres. La rupture entre pensée médiévale et pensée classique ne sera consommée, au terme d'un long processus, que lorsqu'un espace infini et susceptible de géométrisation aura été substitué au *cosmos* grec. Nous en sommes loin: la pluralité des mondes n'implique pas par elle-même la pensée de l'infini. Elle est tout de même une absurdité du strict point de vue de la doctrine aristotélicienne. Cela signifie, pour ne pas en rester à des formules négatives, que dès cette époque, à travers des éléments disparates, et par des avancées dont certaines se révéleront des impasses, une autre conception de l'univers commence à apparaître.

Paris

C.N.R.S.

⁵⁹ A. Koyré le rappelle lui-même: cf *Etudes Galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, p. 15.

Books Received

- Il concetto di "sapientia" in San Bonaventura e San Tommaso.* Testi della I Settimana Residenziale di Studi Medievali, Carini, Villa Belvedere, ottobre 1981. A cura di Alessandro Musco, ENCHIRIDION, Palermo 1983. Contents: Premessa di Alessandro Musco; G. Barone, *Università e scuole degli ordini mendicanti: Parigi alla metà del XIII secolo*; A. Poppi, *Eredità classica e innovazione cristiana nel concetto di "sapientia" in S. Bonaventura e Tommaso d'Aquino*; C. Fabro, *L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso e la rottura del formalismo scolastico*; N. Incardona, *Determinazione della cognitio e cognitio sapientiae*; Fr. Corvino, *Qualche annotazione sulla concezione della "sapientia" in Bonaventura da Bagnoregio*. X + 95 pp. lire 10.000
- The Seven Liberal Arts in the Middle Ages.* Edited by David L. Wagner, INDIANA UNIVERSITY PRESS, Bloomington 1983. Contents: D. L. Wagner, *The Seven Liberal Arts and Classical Scholarship*; K. F. Morrison, *Incentives for Studying the Liberal Arts*; J. F. Huntsman, *Grammar*; M. Camargo, *Rhetoric*; E. Stump, *Dialectic*; M. Masi, *Arithmetic*; Th. C. Karp, *Music*; L. R. Shelby, *Geometry*; Cl. Kren, *Astronomy*; R. McInerney, *Beyond the Liberal Arts*. XVI + 282 pp. \$ 25.00 ISBN 0 253 35185 5
- Vitae Sanctae Wiboradae. Die ältesten Lebensbeschreibungen der heiligen Wiborada.* Einleitung, kritische Edition und Übersetzung besorgt von Walter Berschin, HISTORISCHER VEREIN DES KANTONS ST. GALLEN, St. Gallen 1983, 237 pp. ISBN 3 906395 30 8
- Marsilius of Inghen: Treatises on the Properties of Terms.* A First Critical Edition of the *Subpositiones, Ampliationes, Appellationes, Restrictiones* and *Alienationes* with Introduction, Translation, Notes and Appendices by Egbert P. Bos, D. REIDEL PUBLISHING COMPANY, Dordrecht/Boston/Lancaster 1983, X + 274 pp. ISBN 90 277 1343 X
- Exploring the Boundaries of Reason. Three Questions on the Nature of God* by Robert Holcot, OP. Edited by Hester G. Gelber, PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES, Toronto 1983, VIII + 139 pp. ISBN 0 88844 062 6
- P. M. J. E. TUMMERS, *Albertus (Magnus)'. Commentaar op Euclides' Elementen der Geometrie. Inleidende studie, analyse en uitgave van Boek 1, 2 vols.*, INGENIUM PUBLISHERS, Nijmegen 1984, 329 pp. + 370 pp. ISBN 90 70419 07 6
- DESMOND PAUL HENRY, *That most subtle question (Quaestio Subtilissima). The Metaphysical Bearing of Medieval and Contemporary Linguistic Disciplines*, MANCHESTER UNIVERSITY PRESS, Manchester 1984. XVIII + 337 pp. ISBN 0 7190 0947 2 (£ 30.00 Cloth)
- I Fondi Pergamenaceo e Cartaceo dell' Archivio della Collegiata di S. Cesidio di Trasacco.* A cura di A. Clementi, M. R. Berardi, G. Morelli, E. Angelini, DEPUTAZIONE ABRUZZESE DI STORIA PATRIA, L'Aquila 1984, LXVIII + 473 pp.
- Thomas Morus, Lebenszeugnis in Briefen.* Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Ruth und Walter F. Schirmer, 2., verbesserte Auflage, VERLAG LAMBERT SCHNEIDER, Heidelberg 1984, 207 pp. ISBN 3 7953 0602 7