

LES TROIS "VOIES"
SELON LES TEXTES LOGIQUES DE JEAN DE CELAYA

Joël Biard
(Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance,
CNRS / Université de Tours)

Le dernier grand maître parisien qui suit la tradition médiévale en matière de logique — parisien non pas son origine, puisqu'il était Écossais, mais parce qu'il fit école à Paris —, fut sans doute Jean Mair Maître ès arts en 1494, il devint régent du collège de Montaigu. Il enseigna les arts puis la théologie jusqu'en 1518, date à laquelle il partit à Glasgow, mais revint à Paris de 1526 à 1533. Or l'école de Jean Mair ne comprend pas seulement des Écossais¹, mais aussi bien des Espagnols, comme par exemple Louis et Antoine Coronel ou Gaspa Lax.

Jean de Celaya, né à Valence vers 1490 (il mourra à Trevia en 1558) n'appartient pas à cette génération; il en est cependant très proche, par les dates mêmes comme par l'influence doctrinale. Venu à Paris dans les premières années du XVI^e siècle², il aurait fini ses études sur les arts vers 1509. Son propre parcours comme logicien, au collège de Coqueret, se prolonge jusqu'en 1515, date de la première publication de ses *Summulae logicales*, avant que, passant au collège de Saint Barbe, il ne se tourne vers la théologie. Il eut pour maîtres directs certains des premiers élèves de Jean Mair, à savoir Jean Dullaert et Gaspar Lax.

Son exposition sur les textes logiques d'Aristote se présente comme *Expositio [...] cum questionibus [...] secundum triplicem viam beat Thome, realium et nominalium*. Et la structure des développements correspond bien au titre: généralement, après le texte puis une glose littérale, l'auteur évoque la position de Thomas et des thomistes, l

¹ Ceux-ci ont été présentés par A. Broadie dans *The Circle of John Mair: Log and Logicians in Pre-Reformation Scotland*, Oxford, 1985.

² Je suis ici la biographie de William A. Wallace, O. P., "Celaya, Juan de", dans *Dictionary of Scientific Biography*, vol. III (1971), pp. 171-172.

position des *reales* (on verra qu'il s'agit des scotistes), et celle des *nominales*. Ainsi, les discussions d'écoles ou de courants, y compris dans leurs prolongements contemporains sont devenues partie intégrante de la réflexion et de l'exposition en matière de logique et plus largement de philosophie.

Je donnerai ici des indications sur quelques-uns des principaux lieux où se jouent ces affrontements en matière de logique et de théorie du langage avant d'essayer de repérer qui se trouve enrôlé dans les trois camps en présence. Les moments forts sont classiquement la théorie de l'universel et la théorie des catégories. Sur le long terme, j'estime pour ma part que la théorie des catégories est plus décisive que la conception de l'universel pour mesurer ces affrontements doctrinaux, et cela au moins depuis l'époque de Guillaume d'Ockham et de Jean Buridan jusqu'à ce qu'on appelle parfois la "seconde scolastique" (de Vittoria à Suarez). Dans le cas présent, malheureusement, si Jean de Celaya s'attarde bien sur les affrontements concernant la relation (et pour cause, car pour les *nominales*, c'est sans doute le point le plus délicat), il se dispense (du moins en logique, car il faudrait aussi prendre en compte les traités de physique) de le faire à propos de la quantité, catégorie qui est décisive pour l'évolution de la philosophie naturelle entre le Moyen Âge tardif et Descartes. En revanche il accorde une grande importance à la question de l'universel.

L'Universel

Jean de Celaya commence par énumérer cinq positions principales au sujet de l'universel, la dernière étant l'objet de diverses interprétations³.

La première est celles Épicuriens. Au tournant des XIV^e et XV^e siècles, on assimilait les *epicuri* et les *nominales*⁴. Cette identification est oubliée ou récusée. Pour les Épicuriens, dont on rappelle simplement qu'ils considèrent le plaisir comme le souverain bien et qu'ils

³ *Expositio magistri Johannis de Celaya in librum Praedicabilium Porphyri cum questionibus eiusdem secundum triplicem viam beate Thome, realium et nominalium*, Paris, 1516, f° Vvb.

⁴ Voir Zénon Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et Réalistes aux confins du XIV^e et du XV^e siècles*, Pierluigi Lubrina editore, Bergamo, 1988, en part. chap. I, pp. 19-20.

tiennent l'âme pour matérielle, l'universel n'est rien. Cette opinion, outre ses côtés hérétiques, est insoutenable parce qu'elle rendrait la science impossible.

La deuxième opinion, non moins rapidement écartée, est celle de Platon et des Stoïciens. Comme on le voit à plusieurs reprises, Platon est classé parmi les Stoïciens, ce qui n'est pas original dans l'historiographie médiévale. Pour eux, les universels, appelés idées, existent par soi et sont causes exemplaires des choses. Cette position est récusée en raison de la séparation qui rendrait impossible le lien entre l'universel et ce dont il est l'universel.

La troisième pose l'universel comme inné en nous et non pas comme le résultat d'une abstraction. Elle n'est pas référée à des noms précis, mais fait penser à l'augustinisme.

La quatrième prétend que l'universel émane d'un intellect agent, qui est Dieu ou une intelligence, et paraît évoquer (ici encore sans nom précis) le péripatétisme gréco-arabe et ses reprises à partir d'Albert le Grand.

La dernière est l'opinion d'Aristote et des Péripatéticiens, qui ont soutenu que l'universel est dans le multiple, et est un en sus des choses multiples⁵. Elle seule est vraiment retenue et fait l'objet de trois interprétations qui vont être développées: selon la doctrine de Thomas d'Aquin, selon celle du Docteur subtil, qui est aussi celle des *Reales*, et selon les Nominalistes, doctrine qui est d'emblée qualifiée de "omnibus probabiliorcm". Ce schéma, ainsi que le suggérait déjà le titre de l'ouvrage, est le cadre général d'exposition de toute question et de tout débat.

Que retenir, pour aller vite, de l'exposition assez succincte qui est ici faite de la théorie thomiste, et qui se réfère aux deux traités de Thomas sur l'universel, au *De ente et essentia*, et à son commentaire sur les *Catégories*?

Premièrement, le besoin d'un procès d'abstraction, qui constitue l'intention première en raison de laquelle le mot est imposé pour signifier la nature de la chose. Par suite, l'intellect comparant cette nature, comprise grâce à l'espèce intelligible, aux individus qui en participent,

⁵ "posuerunt universale esse in multis et unum preter multa" (f° Vvb).

la comprend comme genre ou comme espèce (donc comme seconde intention).

Deuxièmement, l'universel a un double mode d'être. Selon qu'il est dans les choses ou selon qu'il est dans l'intellect. C'est seulement dans ce dernier cas, donc lorsqu'il est un être de raison, qu'il est prédicable et est vraiment un universel, alors que la nature commune n'est un universel qu'en puissance.

La position des *reales* est exposée beaucoup plus longuement, c'est à l'évidence elle qui fait alors l'objet des plus vifs débats. Elle est placée sous la patronage de Jean Duns Scot, et son exposé est pris soit directement du docteur subtil, soit le plus souvent d'Antoine André (Antonius Andreas), un maître d'origine catalane qui a été l'élève de Scot à Paris au début du XIV^e siècle⁶. Ici encore, j'essaie de retenir quelques points schématiques d'une longue discussion.

D'emblée est mise au centre la distinction entre intention première et intention seconde. La première intention est "*ipsam rem positam in esse intellecto et cognito*", ce qui conduira à mettre en avant l'idée d'être objectif, qui fut essentielle dans tous les débats épistémologiques des premières décennies du XIV^e siècle⁷. L'intention seconde provient d'une comparaison, par l'intellect, de cette intention avec d'autres. En conséquence, c'est une *relation de raison*⁸. La relation de raison par laquelle l'intellect compare la nature humaine aux individus auxquels elle est communicable a pour fondement l'humanité selon son être-connu, pour terme les individus connus, et pour cause efficiente l'intellect et son acte de comparaison.

Ensuite, l'universel (*universale*) en tant que terme concret peut avoir trois acceptions. Selon son signifié formel, il renvoie à la relation

⁶ Jean de Celaya se réfère à son commentaire de l'*Isagoge* et à ses questions sur la *Métaphysique* d'Aristote.

⁷ L'expression elle-même est utilisée plus loin. Mais Jean de Celaya traduit en langage nominaliste — ce qui dissout alors le problème de l'être objectif: "*nominalisando vult dicere quod ille terminus 'intentio' est terminus connotativus; de materiali significat ipsam rem et de formali connotat quod intelligatur et cognoscatur ab ipso intellectu taliter quod ipsa sit immutativa intellectus ad sui cognitionem*" (f^o VIrb-va).

⁸ Cette doctrine implique une théorie complexe de la relation, sur laquelle l'auteur revient dans l'exposition des catégories.

de raison qui est une intention seconde. En une deuxième acception, il renvoie par dénomination aux premières intentions. En un troisième sens, c'est un agrégat de chose et d'intention, et l'on pourrait dire "en langage nominaliste" que c'est un terme connotatif, qui, matériellement, signifie une intention première, et, formellement, dénote qu'une intention seconde lui est rapportée.

Enfin, être dans l'intellect peut être pris de deux manières. D'abord *subjective*, et ainsi la *species* ou l'*habitus* sont subjectivement dans l'intellect; ensuite *objective*, et alors il suffit pour que quelque chose soit objectivement dans l'intellect qu'il soit connu par lui.

Ces précisions étant apportées, on peut restituer les réponses que selon Jean de Celaya les partisans du Docteur subtil apportent aux trois questions de Porphyre⁹: 1. L'universel considéré comme intention seconde ou relation de raison n'est pas une substance, mais quelque chose d'incorporel qui se trouve subjectivement dans l'intellect. 2. L'universel pris "comme sujet de l'intention ou pour parler plus proprement comme objet" est une substance corporelle et n'est aucunement séparé des sensibles. 3. L'universel au troisième sens, c'est-à-dire considéré comme agrégat n'est ni absolument une substance ni purement un accident.

Ces thèses dites "réalistes" font par la suite l'objet de longues discussions. Je note simplement que les premières objections sont faites en s'appuyant sur le *Commentaire des Sentences* de Guillaume d'Ockham et que toute l'argumentation repose sur la critique de la nature commune et du rapport entre nature commune et différence individuelle. Elle est menée au nom des contradictions qui, du point de vue ockhamiste, en résulteraient à propos de l'identité et de la différence entre nature et individu.

Ces thèses sont rejetées comme des "erreurs", et mêmes des "songes", lorsque Jean de Celaya aborde la troisième voie, celle qui est présentée comme "*lucidam sententiam Nominalium*". Maintenant, ce sont des maîtres plus proches dans le temps qui vont guider l'exposition, en particulier Georges de Bruxelles.

⁹ *Op. cit.*, f^o VIva-vb.

La première exigence —et l'on retrouve un lieu commun hérité du buridanisme—, c'est de distinguer l'universel par causalité, qui est ici hors de propos, et l'universel *in predicando*.

Ensuite, Jean de Celaya discute une série de définitions, qui se situent toutes dans l'orientation des Nominalistes, mais qui diffèrent néanmoins entre elles.

La première est référée à Georges de Bruxelles: "Universale est cathegoreuma incomplexum univocum, formaliter commune". L'expression "formaliter commune" est expliquée de la manière suivante: "Per illum terminum 'formaliter commune' intelligit quod talis terminus habeat connotatum commune si sit terminus connotativus et si fuerit absolutus quod sit terminus communis"¹⁰.

A la suite de quelques objections, Jean de Celaya donne une autre définition, sans la rapporter à personne (mais on peut lire en marge: Georges de Bruxelles, Martinus de Magistris, Raulinus): "Est terminus complexus communis et cathegoreumaticus". La définition est donc simplifiée, et Jean de Celaya explique que toutes les précisions telles que "univocus", "non dicibilis de omnibus quidditative", "habens connotationem tantum unius predicamenti", ou "natus verificari de pluribus conjunctim de quibus verificatur divisim in singulari numero" sont superflues.

On remarquera que l'on se situe d'emblée sur un tout autre terrain que celui choisi par les discussions scotistes (et mêmes thomistes), puisqu'il s'agit bien de caractériser des types de termes, non de s'interroger sur la nature universelle et son rapport à l'individu. L'universel est un prédicable, terme délesté depuis Ockham de la portée métaphysique qu'il avait antérieurement, et qui ici se rapporte à un universel comme *homo* ou *risibile*, c'est-à-dire que *predicabile* est le propre de l'universel.

Après des précisions supplémentaires sur les termes des questions porphyriennes, Jean de Celaya introduit des remarques qui sont caractéristiques du traitement logico-linguistique de l'universel. Par exemple il rappelle que l'universel est triple, à savoir mental, vocal et écrit, et que la différence réside dans le fondement de leur être signifiant. L'universel mental signifie naturellement, comme le concept de tous les hommes. L'universel vocal est un universel qui peut être perçu par

¹⁰ *Ibid.*, f° VIIva.

l'ouïe, et l'universel écrit par la vue —on notera en outre que la signification est abordée ici principalement sous l'angle de la signification mentale, comme il est courant depuis le milieu du XIV^e siècle.

Une fois tout cela posé, on peut énumérer les thèses (*conclusiones*) caractéristiques de cette voie. 1. "Certains universels sont des substances et certains sont des accidents"¹¹. Il s'agit des universels écrits d'une part (substances) et des universels parlés et mentaux d'autre part (accidents). 2. Certains universels n'existent que dans les seuls intellects (des hommes ou des anges). 3. Aucuns en revanche ne sont dans un intellect pur (celui de Dieu). 4. Certains sont corporels et sensibles, d'autres ne sont ni corporels ni sensibles. 5. Aucun n'est en un individu de sorte qu'il serait une nature commune distincte de cet individu. 6. Il faut accorder des propositions telles que "homo est humanitas", "animal est animalitas", "Sor est Sorteitas", etc.

Les objections et les réponses fournissent l'occasion de rappeler quelle est la conception nominaliste (en l'occurrence aussi bien ockhamiste que buridanienne) de la science, pour répondre à une interpellation fondée sur l'autorité d'Aristote et de Thomas.

Pour résumer, Jean de Celaya fait sienne la conception selon laquelle l'universel est un terme, de sorte que la science soit science des propositions dans lesquelles les termes tiennent lieu de choses. Il a récusé la conception scotiste au nom de la critique ockhamiste de la nature commune. C'est ce qu'il applique dans les pages qui suivent concernant l'analyse des prédicables porphyriens, en particulier du genre et de l'espèce.

Les Catégories

Les catégories sont le second lieu majeur de définition des positions qui s'affrontent. Le point décisif concerne la nature même des catégories. Par suite, les catégories de la quantité et de la relation sont les deux catégories dont le traitement diffère le plus selon la voie choisie (avec secondairement la substance, en raison de la différence entre substance première et substance seconde). Pour ce qui est de la quantité, Jean de Celaya, s'il marque la différence, ne se livre pas à de long

¹¹ *Ibid.*, f° VIIIrb.

une catégorie" (par soi ou *reductive*) que l'on peut résumer la réponse thomiste à la question posée: seules les choses extérieures sont proprement et par soi dans les catégories, tandis que les termes y sont *reductive et improprie*.

Le traitement de la deuxième question selon la voie thomiste prolonge ce dispositif, en l'enrichissant. La réponse sera négative, à la question de savoir si Dieu se trouve dans une catégorie. Jean de Celaya renvoie à la *Somme de théologie*, au *Commentaire des Sentences*, mais aussi au commentaire sur les *Catégories* et au *De ente et essentia*. Cette dernière référence permet d'introduire la distinction entre l'être d'essence et l'être d'existence actuelle. Les deux diffèrent dans les créatures, si bien que toute substance créée est composée d'*esse* et d'*essentia*. La réponse va donc devoir distinguer selon que l'on entend par substance ce qui subsiste par soi et qui est différent de l'essence, ou que l'on entend "substance" indifféremment, en y incluant l'essence. Mais dans les deux cas, on aboutit à nier que Dieu relève de la catégorie de substance, en refusant l'univocité entre Dieu et la créature.

La position attribuée à Scot à propos de la première question est présentée comme assez proche de celle de Thomas¹⁵, puisque "aucun terme en tant que tel n'est mis proprement dans une catégorie mais seulement des choses extérieures". Cependant, on entend autrement l'*ens rationis*. Jean de Celaya renvoie à ce propos à l'exposition ultérieure sur la relation. Pour l'heure, il insiste sur le réalisme qui grève la conception scotiste de la prédication, enraciné dans la conception des genres et des espèces, que le Docteur subtil "appelle *naturas rerum*".

Concernant la deuxième question, Scot soutient comme Thomas que Dieu ne se trouve pas dans la catégorie de substance. Mais il affirme l'univocité de l'être relativement à Dieu et aux créatures. Cependant l'être, pour autant qu'il est univoque, n'est pas un genre (ce qui supposerait une réalité en puissance, actualisable par une différence). Cette solution paraît "*mere voluntaria*" et, tant qu'à faire, Jean de Celaya préfère celle de Thomas.

¹⁵ "Alia est opinio Doctoris subtilis et suorum sequacium, multum precedenti opinionis conformis, licet in modo declarandi differt" (*ibid.*, I^o 9ra).

L'exposé de la *nominalium sententia* est très cursif, en raison sans doute des arguments déjà exposés précédemment. *L'ens reale* peut s'entendre en deux sens: en un sens large, il inclut tout ce qui existe réellement, *quelibet res mundi*; en un autre sens, plus strict, il se distingue du terme. On retrouve donc le jeu entre d'une part l'opposition entre terme (ou signe) et chose (ou signifié), d'autre part une unité fondamentale dont le fond est l'univocité de l'être, lequel se réduit à l'étan dans son existence singulière. A la différence des positions précédentes se trouve ici niée toute spécificité de l'être de raison (ramené à l'être réel d'un signe qui est lui-même substance ou qualité), à plus forte raison tout être logique qui serait doté d'un être objectif. Les conclusions apportées à la première question se fondent sur cette simplicité ontologique. 1. Aucun être réel au second sens (c'est-à-dire opposé aux termes) ne se trouve proprement dans une catégorie — on en revient à Boèce et Simplicius. 2. Un être réel au second sens se trouve improprement dans une catégorie, à titre de chose signifiée. 3. Seuls de termes se trouvent proprement et par soi dans les catégories.

En ce qui concerne la deuxième question, la position nominaliste est référée à Albert de Saxe, Robert Holkot et Grégoire de Rimini. Elle est l'occasion de précisions terminologiques sur ce que veut dire "être dans un genre", précisions fondées une fois de plus sur l'opposition de signes et des choses signifiées. Et trois conclusions sont établies. 1. Le terme "Dieu" se trouve dans la catégorie de substance si l'on suppose qu'il signifie Dieu, puisqu'il s'agit d'un terme qui est "quidditativement inférieur" à celui de "substance". 2. Dieu en tant qu'étant extérieur au langage ne se trouve pas dans une catégorie. 3. Dieu en tant qu'étant extérieur au langage se trouve improprement, en tant que chose signifiée, dans la catégorie de substance et dans bien d'autres catégories.

Qui relève de chacune des trois voies?

Essayons de préciser maintenant la répartition des noms cités dans ces trois courants, avant de revenir pour finir sur sa signification historique.

La première voie, on l'a dit, est celle des thomistes. Comme on vu, la théorie de l'universel s'y articule à une théorie de l'abstraction, l'universel est formé dans l'esprit à partir de la nature, laquelle toutefois n'existe réellement qu'individué dans la matière. Cette voie disting

l'étant réel, qui seul existe, et l'étant de raison, dont relèvent les intentions secondes. Elle différencie également l'être d'essence et l'être d'existence, sur fond de refus de l'univocité de l'être et des catégories (je n'ai trouvé en revanche, dans ces pages, cela mérite d'être souligné, aucune allusion positive à la théorie de l'analogie¹⁶). Par ces deux points, une telle voie s'oppose à la voie nominaliste ou ockhamiste. Parfois soutenues d'allusions à Averroès¹⁷, ces positions sont assignées à *quidam thomista*¹⁸ ou à *multi thomiste*¹⁹, sans plus de précision. Une fois, dans le traité des *Prédicables* est évoqué Capreolus²⁰. S'il est fait état de divergences, laissant croire à une école vivante, les références sont dans l'immense majorité des cas à Thomas lui-même —aussi bien les grands textes théologiques que le *Commentaire des Sentences* ou des opuscules philosophiques— et non à des maîtres récents.

Le deuxième voie est la seule qui soit proprement désignée comme celle des *reales*, même si parfois sa proximité avec la première est soulignée. Cette voie est celle de Scot "et omnium suorum sequacium"²¹. Elle se fonde sur la théorie de la nature commune et a des conséquences notables sur la conception de la relation. La postérité est davantage présente que pour la première voie. N'insistons pas sur les cautions, parfois plus anciennes que Scot lui-même, apportées à cette voie, telles qu'Avicenne²² ou Gilbert de la Porrée²³. C'est surtout Antoine André, maître catalan de la première génération scotiste (né vers 1280, mort vers 1320, il fut maître ès arts à Paris de 1304 à 1307), qui

¹⁶ La question de l'analogie, un peu vite considérée comme la question philosophique médiévale par excellence par ceux qui lisent le Moyen Âge à travers la "seconde scolastique", n'est en tout cas pas perçue comme telle par bon nombre d'auteurs médiévaux —même si elle intervient à titre d'élément parmi d'autres dans le débat entre Scot et Thomas sur le statut respectif de la métaphysique et de la théologie.

¹⁷ Par exemple en f° VIra.

¹⁸ *Ibid.*, f° 9vb.

¹⁹ *Ibid.*, f° 17va.

²⁰ Voir *Praedicab.*, f° XXVI: "Si dicas sicut Capreolus in secundo *Sententiarum*, distincione decima octava, et alii thomiste, quod non est possibile Deum destruere illud accidens, scilicet risibilitatem, Sorte manente..."

²¹ Par exemple *ibid.*, f° XXXIra, *Praedicamenta*, f° 9ra, etc.

²² *Praedicam.*, f° 10rb, dans une objection contre les *nominales*.

²³ *Ibid.*, f° 19va.

fournit l'exposition de la théorie scotiste de l'universel. Il est cité aussi souvent que Scot lui-même. Parmi les contemporains ou successeurs sont évoqués Gauthier Burley²⁴ (sans être qualifié de scotiste, il cautionne le réalisme de la nature commune) puis François de Meyronne; et, plus proche dans le temps de Jean de Celaya, Antoine Trombetti (1436-1517)²⁵.

La *via nominalium* fait l'objet d'éloges récurrents. Sur le fond, on retiendra le couplage d'une démarche logico-linguistique d'une part consistant à bien séparer ce qui relève des signes (ou termes) et ce qui relève des signifiés, et d'une base métaphysique constituée par la critique, avec des arguments typiquement ockhamistes, de la nature commune scotiste d'autre part. De même, quoique cursivement, on trouve résumés les arguments sur la tripartition des langages (écrit, oral et mental). Principalement en raison de la critique de la nature commune la paternité d'Ockham peut être revendiquée à juste titre, même si, d'une manière générale, c'est le buridanisme qui influence le plus fortement la pensée terministe parisienne telle que la résume Jean Mair. A un bout de ce parcours, donc, Guillaume d'Ockham est invoqué fréquemment sous son nom, sous son surnom de *Venerabilis Inceptor*, ou encore comme le *Doctor invicibilis*²⁶. On cite aussi bien sa *Somme de logique* que ses œuvres théologiques. A l'autre bout, Jean Mair est peu cité —encore qu'il le soit parfois²⁷— mais l'autorité le plus souvent invoqué est celle de Georges de Bruxelles. Il arrive à Jean de Celaya d'en appeler globalement à l'*academia parisiensis*²⁸ et d'évoquer les "fabristes" donc les partisans de Jean le Fèvre (ou Jean Fabri), le chef de file des nominalistes condamnés en 1474. Entre ces deux pôles, toute une lignée se trouve reconstituée, qui reprend pour une part la série invoquée par le mémoire des nominalistes à Louis XI. On y trouve principalement Jean Buridan et Jean Dorp, puis Albert de Saxe, Robert Holcot et Grégoire de Rimini, tous trois mis en exergue de la *nominalium sententia* propos de la question de savoir si Dieu se trouve dans la catégorie d

²⁴ *Ibid.*, f° 10 (2)va.

²⁵ Professeur à l'université de Padoue de 1469 à 1511 avant de devenir évêque d'Urbino. Il est évoqué à propos de la théorie scotiste de la nature commune.

²⁶ Par exemple *Praedicab.*, f° XXIIIrb.

²⁷ Voir par exemple *Expositio... in primum tractatum Summularum*, sign. B Ivb.

²⁸ *Ibid.*

substance — ce qui confirme qu'il faut se garder de projeter une conception trop stricte et anachronique du "nominalisme" —, ainsi que Pierre d'Ailly ("cardinal camarecensis")²⁹. Enfin, pour ce qui est du tournant des XV^e et XVI^e siècles, à côté de Georges de Bruxelles, on trouve souvent Martinus de Magistris, Antoine Coronel, et "magister noster Bricot".

Dans le détail des discussions, et plus encore dans les traités sur les *Summulae*, cette voie se diversifie et des débats internes apparaissent. Par exemple, Jean Buridan est critiqué à propos de la question de savoir si la partie d'une proposition est une proposition, et Jean de Celaya répond par l'affirmative en s'appuyant sur Paul de Venise et Guillaume Heytesbury. D'autres noms sont cités dans des débats sans toujours prendre clairement place dans tel ou tel camp. Ainsi, les *Summulae* invoquent souvent Jérôme Pardo et sa *Medulla dyalectices*, ou encore Pierre de Mantoue.

Ces textes nous présentent par conséquent une vision synthétique des oppositions doctrinales telles qu'elles étaient perçues à Paris au début du XVI^e siècle. Certes, cette présentation est faite d'un point de vue qui se réclame des *nominales* — position qui semble alors dominante en logique, à la suite de Jean Mair. Néanmoins, tant par sa configuration que par le contenu assigné aux diverses positions, cette description esquisse un dispositif théorique qui ne saurait être réduit à la répétition d'une opposition *intemporelle* et toujours identique à soi entre réalisme et nominalisme.

Si la querelle qui agita l'université de Paris entre 1466 (date de la condamnation de propositions de Jean le Fèvre, ou Fabri) et 1481 (levée de l'interdiction portée sept ans plus tôt contre les doctrines et les livres nominalistes) se donne comme une opposition (elle-même, toutefois, formulée du point de vue de l'un des partis), entre *via antiqua* et *via moderna*, assimilée à une opposition entre *reales* et *nominales*, on a pu montrer de manière convaincante que cette opposition était politique et institutionnelle autant que doctrinale, même s'il y eut, au cours

²⁹ Par exemple sign. B IVra.

de ces décennies, un regain d'intérêt pour les œuvres de Guillaume d'Ockham et de Jean Buridan³⁰.

Ici, certaines formulations restent dépendantes du contexte qui prévalait trente ou quarante ans plus tôt, comme le montrent la revendication de la *sententia nominalium*, le nom des représentants cités de la génération précédente, et même la liste des auteurs du XIV^e siècle invoqués à l'appui de cette voie. Mais dans ce schéma se formulent de réels enjeux doctrinaux. Dès lors, une division tripartite vient se superposer à la seule opposition duelle des réalistes et des nominalistes.

Il importe de souligner que cette opposition tripartite n'est ni celle mise en place dans les commentaires néoplatoniciens sur les catégories — à savoir l'interprétation des catégories comme étants (*onta*), comme noèmes (*noëmata*) ou comme sons vocaux (*phonai*) —, ni même celle qui avait dominé la *Wegestreit* en Europe centrale au début du XV^e siècle. Rappelons à ce sujet qu'à la suite de Jean de Maisonneuve, c'est un courant néo-albertiste qui allait se répandre de Paris à Louvain et à Cologne, puis dans toute l'Europe centrale. Défendant un certain réalisme de l'universel, ce courant s'opposait tant au terminisme buridanien, dont les sectateurs sont assimilés aux épicuriens, qu'au scotisme, dont les partisans étaient désignés comme *formalizantes* et assimilés aux platoniciens. Dans sa *translatio* européenne, cette configuration a laissé le champ libre à Paris pour des oppositions assez différentes dont on perçoit ici l'aboutissement. Un certain buridanisme (dont Jean Mair reste représentatif) se revendiqua comme "nominalisme", sur la base d'une ontologie du singulier se formulant à travers la critique de la nature commune et d'une pratique de l'analyse critique du langage, et il se confronta au thomisme et au scotisme, lui-même qualifié de réalisme. C'est bien la théorie scotiste de la nature commune qui est ici au centre du débat et non la théorie albertiste des quatre états de l'universel — même s'il y a par ailleurs des relations entre Avicenne, Albert et Scot.

Qu'en conclure? D'abord que de telles oppositions ne sont pas intemporelles, mais que leurs enjeux doctrinaux sont variables, histo-

³⁰ Voir Zénon Kaluza, "La crise des années 1474-1482: l'interdiction du nominalisme par Louis XI", dans Marten J.F.M. Hoenen, J.H. Josef Schneider & Georg Wieland, *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1995, p. 293-327.

riquement déterminés. Ensuite, que le tableau ainsi tracé par Jean de Celaya a peut-être une importance à réévaluer. Si la *Wegestreit* sous dominance néo-albertiste devait traverser l'Europe centrale, non sans conséquences jusqu'à Wyclif voire Jean Hus, la triple exposition de Jean de Celaya n'esquisse-t-elle pas de son côté l'image du Moyen Age qui va se transmettre à l'Age classique à travers, précisément les auteurs hispano-portugais? Retournant en Espagne, Jean de Celaya allait, semble-t-il, s'occuper davantage de théologie que de logique ou de philosophie. Mais il avait des élèves, tels que Domingo de Soto. Peu importe pour mon propos que la voie thomiste regagnât du terrain sur la voie nominaliste, dès Domingo de Soto (encore que d'autres restassent plus fidèles à la voie nominaliste), si les oppositions se structurent, pour un temps donné, au sein d'une même configuration d'ensemble. C'est par des maîtres comme Jean de Celaya que les universités espagnoles reçurent l'héritage de la logique parisienne. Il met à plat les opinions courantes sur une question, d'une façon qui n'existait pas aux siècles précédents (on invoquait les autorités, on s'opposait à quelques *moderni*, ce qui est tout différent), et qu'on retrouvera chez des auteurs plus tardifs. Cette pratique, comme le tableau des voies qui l'encadre, devait se transmettre à Fonseca ou Toledo, mais aussi dans des textes plus théologiques comme ceux de Vittoria ou de Suarez, et par là, à travers la *ratio studiorum* des Jésuites, se répandre aussi en Europe, mais cette fois par le Sud, jusqu'à faire retour à Paris. C'est par exemple à ce Moyen Age là que Descartes se confronte, par l'intermédiaire de ce que l'on appelle la "seconde scolastique". Thomisme, scotisme et nominalisme (ce dernier sous patronage ockhamiste), tels sont bien en effet les pôles de la réflexion de Suarez —même s'il faut encore préciser quel thomisme, quel scotisme, quel nominalisme. Telle est donc la vision *reconstruite* du Moyen Age et de ses enjeux logiques et philosophiques que, par ses élèves espagnols, l'école de Jean Mair, la dernière grande école parisienne médiévale, légua à la modernité philosophique.