

Version française provisoire

URL : <http://ockham.free.fr/NominalismeTardif-VF4.pdf>

LE NOMINALISME AU MOYEN ÂGE TARDIF

Joël BIARD

Centre d'études supérieures de la Renaissance, UMR 7323,

CNRS / université François-Rabelais, Tours

S'il est généralement admis que le nominalisme est une tendance marquante dans le paysage doctrinal du Moyen Âge tardif, c'est au prix d'un certain flou sur ce qui est désigné par là. Il est facile en effet de repérer des thèses radicales sur la singularité ontologique, une conception sémiologique de l'universel, une théorie réductionniste des catégories ; cependant le « nominalisme » du Moyen Âge tardif renvoie souvent à d'autres aspects, aux contours plus incertains, notamment lorsque se trouve évoqué un « nominalisme en théologie », ou lorsque l'on y agrège des maîtres et des docteurs qui s'opposent sur certaines questions. Et pourtant, si le souvenir du nominalisme médiéval se conservera jusqu'au cœur du XVII^e siècle, ce n'est pas seulement à cause de thèses sur l'universel ou sur l'ameublement du monde, c'est davantage pour un style de philosophie, quel que soit le domaine dans lequel elle s'exerce (en logique, en philosophie naturelle, en théologie). On se trouve dès lors confronté à un paradoxe. D'un côté, la résurgence du terme *nominales* pour désigner un courant de pensée, voire une école, semble bien se cristalliser sur la question de l'universel ; d'un autre côté, si l'on se limite à cette question, le paysage intellectuel du Moyen Âge tardif apparaît sous un jour à la fois plus simple et, à ce qu'il me semble, moins intéressant. En effet après Guillaume d'Ockham et Jean Buridan qui développent l'un et l'autre des théories nouvelles et fortes, largement convergentes, de l'universel, on trouvera sur cette question, prise sous son aspect technique, assez peu de nouveautés même si l'on peut toujours discerner quelques variations et évolutions.

Nous n'allons pas ici exposer en détail la théorie ockhamiste ou la théorie buridaniennne qui feront l'objet d'autres contributions dans ce volume. Je voudrais seulement exposer quelques tendances qui prennent naissance à ce moment là, qui se consolident au XIV^e siècle et qui se cristallisent dans les désignations de courants opposés au tournant du XIV^e et du XV^e siècle.

À partir du deuxième quart du XIV^e siècle, le nominalisme repose sur deux piliers : la théorie ockhamiste et la théorie buridaniennne du langage et de la connaissance. Mais ni Guillaume d'Ockham ni Jean Buridan ne se revendiquent du nominalisme. Il est aujourd'hui bien connu que c'est à la fin du siècle que par reprise et déplacement du vieux terme

nominales, apparaît à Paris l'idée d'un courant ou d'une école qui s'oppose d'ailleurs non pas tant aux *reales* en général qu'aux albertistes et aux thomistes. Ces oppositions se retrouveront, avec des variantes, en divers lieux de la philosophie européenne tout au long du XV^e siècle, appuyées sur des luttes à la fois doctrinales et institutionnelles. En dépit de ces variations, qui selon les milieux accordent une place variable au thomisme, à l'albertisme ou au scotisme, l'idée d'un courant « nominaliste » dans lequel certains maîtres se reconnaissent perdure ; il se construit sa galerie d'ancêtres, et même lorsque ces querelles d'écoles seront dépassées, une certaine influence du nominalisme se retrouvera jusqu'au XVII^e siècle, par exemple chez Hobbes et même chez Locke.

Un élément essentiel de ce mouvement est l'influence du buridanisme. Le problème n'est pas de savoir s'il y eut à proprement parler une « école buridanienne » au milieu du siècle – idée aujourd'hui largement récusée. Les travaux de Zénon Kaluza ont démontré que les nominalistes, ceux qui sont désignés ainsi par leurs adversaires puis qui se désignent comme tels, sont fortement influencés par les théories du maître picard. C'est vrai, fondamentalement, en logique ; c'est vrai aussi dans une certaine façon de faire de la philosophie naturelle ; c'est même vrai, quoique de façon moins simple, en théologie : ici, la *via moderna* sera marquée jusqu'à Gabriel Biel par quelques thèses ockhamistes, notamment sur la grâce et la prédestination, cependant dans la théorie de la science telle que l'exposent les commentaires au *Livre des Sentences*, des thèses proprement ockhamistes et des thèses buridaniennes se croisent et se conjuguent.

LA RÉDUCTION SÉMANTIQUE DU PROBLÈME DE L'UNIVERSEL

Dans le nominalisme du Moyen Âge tardif, la critique du langage est tenue pour la condition préalable et nécessaire de toute analyse philosophique ou scientifique, y compris à l'égard de la théologie considérée comme science. C'est la critique du langage et de ses illusions qui permettra de résoudre le problème du statut de l'universel ou celui des termes abstraits, c'est elle qui permettra de déployer une métaphysique dont l'ontologie reste parcimonieuse, c'est elle qui permettra d'analyser le discours de la physique ou de la théologie. La question primordiale pour comprendre la nature du nominalisme du Moyen Âge tardif est celle du statut du langage et des signes dont il est composé. Cette caractéristique restera la pierre de touche de tout le « nominalisme » tardif qui, en quelque domaine qu'il s'exerce, aura pour principe fondateur de distinguer fortement le plan des choses et celui des signes.

Le principal agent de cette sémantisation du problème de l'universel est Guillaume d'Ockham, que les nominalistes du XV^e siècle revendiqueront comme grand ancêtre. Il est possible jusqu'à un certain point de lire la théorie ockhamiste de l'universel comme la récusation de l'essentiel des questions jusque là posées au sujet de l'universel, au bénéfice d'une analyse sémantique qui déplace complètement les problèmes. Au cœur du nominalisme

ockhamiste, se trouve la position de l'universel comme signe, avec la triple dimension possible du signe : écrit, parlé ou conceptuel. Cette position a pour préalable une thèse de nature métaphysique. Le nominalisme, quelque définition qu'on lui donne, implique en effet la thèse ontologique de la singularité de l'étant ; il n'y a donc d'être qu'individuel. Tout ce qui est singulier, et par conséquent il l'est de soi, sans avoir besoin d'être individualisé à partir de natures ou d'essences. Chez Guillaume d'Ockham, cette irréductible singularité de l'étant est constamment affirmée : « N'importe quelle chose qu'on peut imaginer exister est, de soi, sans rien qui lui serait ajouté, une chose singulière numériquement une »¹. C'est pourquoi la question des universaux ne doit pas être abordée principalement en s'interrogeant sur l'être de l'universel, mais on doit admettre d'emblée que l'universel est un signe. En ce sens, pour qui accepte les principes de sémiologie établis au début de la *Somme de logique*, la question paraît devoir être réglée aussitôt que posée.

En vérité, ce n'est pas le cas. D'une part parce que le langage charrie des illusions réalistes, ne serait-ce qu'en usant de noms communs, et qu'il importe de dissoudre ces illusions. D'autre part parce que l'on ne sait pas spontanément ce qu'est un individu. Le nominalisme ontologique devra donc être justifié, non pas par une preuve directe (il fonctionne ici comme un axiome premier), mais par la critique de toute forme de réalisme. Dans cette opération, l'adversaire principal de Guillaume d'Ockham est Jean Duns Scot. Bien qu'il soit dépendant d'innovations scotistes sur bien des points (théorie de la connaissance intuitive et de la connaissance abstractive, analyse des modalités de l'acte d'appréhension ou de jugement, et même univocité de l'étant...), Guillaume d'Ockham s'oppose frontalement à lui sur la conception de la nature commune et sur la théorie de la distinction.

Après avoir posé dans le chapitre 14 de sa *Somme de logique* que l'universel est un signe, principalement un signe mental, Guillaume d'Ockham récuse d'abord, dans le chapitre suivant, l'idée que l'universel serait quelque chose de subsistant par soi, soit séparément, soit à titre d'accident. On pourrait cependant soutenir que l'universel est d'une certaine manière dans les individus sans le poser comme subsistant par soi. Il convient alors de mener une critique sans concession de la position scotiste (chapitre 16). Le fond de la critique ockhamiste est une conception stricte de la distinction : en dehors des différences dans les manières de signifier, il n'y a de distinction que réelle, c'est-à-dire entre deux *res*, lesquelles si elles sont distinctes sont de droit séparables par la toute-puissance divine. Ainsi armé, Ockham combat l'idée de nature commune qui serait réellement identique mais formellement différente et celle d'une différence individualisante, en montrant les contradictions qui, selon lui, résultent de cette position.

L'universel est donc un signe, prédicable de plusieurs étants singuliers. L'idée aristotélicienne de prédicable, qui avait été ontologisée par Porphyre, est entendue en un sens

1. Guillaume d'Ockham, *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, Proem., § 2, ed. † E. A. Moody, « Opera philosophica » II, St Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute Publications, 1978, p. 11.

résolument sémiologique. « N’importe quel universel [...] n’est universel que par signification, parce qu’il est le signe de plusieurs choses »¹.

Mais que signifie l’universel ? Il ne peut signifier une nature commune, puisque celle-ci n’existe pas. Sa signification s’explicite en référence multiple ; il signifie une pluralité de choses. Du point de vue gnoséologique, cette thèse s’appuie sur une théorie du concept, explicitée dans le *Commentaire des Sentences* et dans les *Questions sur la Physique* selon laquelle le concept surgit du contact primordial avec une chose². Le concept est un acte de concevoir une ou plusieurs choses, intuitivement ou abstractivement. Du point de vue logico-linguistique, le concept signifie de façon « confuse » cette pluralité. Il peut se référer à tout ou partie de cette pluralité selon les modalités de son insertion propositionnelle. On peut toutefois se demander comment s’explique cette référence multiple. Pour Guillaume d’Ockham, elle se fonde sur certaines ressemblances réelles entre les choses, et c’est là que réside le nerf de la position ockhamiste. Je renverrai sur ce point aux analyses de Claude Panaccio qui expose cette théorie, examine les objections qu’on peut lui faire, et propose des solutions pour les résoudre³.

La théorie ockhamiste de l’universel, qui va être l’un des points de repère du nominalisme tardif, ne se réduit donc pas à quelques affirmations de principes. On peut toutefois considérer qu’il s’agit d’une première (mais déjà radicale) tentative de simplification : déplacement vers l’analyse sémantique puisque l’universel est un signe et au premier chef un signe mental, et récusation des problème (individuation, participation, et même convenance) nés de la réalité de la nature commune.

Ce déplacement vers la sémantique servira de marqueur pour tout le nominalisme médiéval tardif⁴. De ce point de vue, les débats oiseux sur « nominalisme » *versus* « conceptualisme »

1. *Summa logicae*, I, c. 14, ed. † Ph. Boehner, G. Gál, St. Brown, « Opera philosophica » I, St Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute Publications, 1974, p. 48.

2. Voir Joël Biard, *Guillaume d’Ockham. Logique et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 67-75.

3. Voir Claude Panaccio, *Les Mots, les Concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, p. 253-267, Id., *Ockham on Concepts*, Hampshire-Burlington, Ashgate, 2004, chap. 7 : « Concepts and Similitudes », p. 119-143. Pour une approche contemporaine du lien entre la ressemblance et l’universel, voir l’extrait de H. H. Price, « Universaux et ressemblance », dans Claude Panaccio (textes réunis par —), *Le Nominalisme. Ontologie, langage, connaissance*, Paris, Vrin, p. 87-123.

4. On connaît le mémoire envoyé à Louis XI en 1474 par un groupe de maîtres se réclamant du nominalisme : « On appelle *Nominales* les docteurs qui ne multiplient pas les choses principalement signifiées par les termes en fonction de la multiplication des termes. Et on appelle *Reales*, en revanche, ceux qui soutiennent que les choses sont multipliées selon la multiplicité des termes [...]. En outre on appelle *Nominales* les docteurs qui s’appliquent avec diligence et effort à connaître toutes les propriétés des termes, dont dépend la vérité et la fausseté d’un énoncé et sans lesquelles on ne peut pas juger parfaitement de la vérité ou de la fausseté des propositions. Ces propriétés sont : la supposition, la signification, l’appellation, l’ampliation, la restriction, la distribution des exposables. Ils connaissent en outre les obligations et les insolubles, vrais fondements des arguments dialectiques, et tous leurs défauts. Ayant été instruits de ces éléments de logique, ils connaissent facilement à propos d’une argumentation quelconque si elle est correcte ou non. Les *reales* en revanche négligent toutes ces choses et les dédaignent en disant : “nous allons aux choses, et ne nous soucions pas des termes”. Contre ces maîtres le chancelier Jean Gerson répondit : “en allant aux choses, vous négligez les termes, et vous

n'ont aucun sens. L'universel est fondamentalement un signe, que celui-ci soit parlé ou conceptuel. Les variations ultérieures sur l'importance respective du mot ou du concept présupposent ce fond commun.

Par delà des nuances dans la formulation, on assiste à une sémantisation analogue chez Jean Buridan. Chez celui-ci comme chez les autres maîtres parisiens du milieu du siècle, la question prend deux formes : est-ce que l'universel est un étant (*ens*) ? est-ce que l'universel est une substance ? Dans les *Questions sur Porphyre*, Jean Buridan se livre d'abord à des clarifications logico-linguistiques sur les différentes manières dont on peut entendre le terme « substance » et le terme « universel ». De ce texte comme de textes voisins, il ressort surtout que l'universel s'entend en quatre sens : comme quantificateur logique, comme proposition universelle, comme l'universel par causalité, et il s'agit alors de Dieu ainsi que des intelligences célestes, et comme l'universel par prédication, signification et supposition. L'universel en cette dernière acception signifie indifféremment plusieurs choses ou suppose indifféremment pour elles¹, ce qui implique que les choses en questions soient irréductiblement singulières, comme le posait déjà le *Tractatus de differentia universalis ad individuum* : « tout ce qui existe en dehors de l'âme existe en soi-même individuellement »². Ces mises au point, très faciles, permettent de répondre à la question de savoir si l'universel est une substance, tout en renvoyant au commentaire de la *Métaphysique* pour l'élucidation des questions plus difficiles évoquées par Porphyre. Il ne s'agit donc que d'une mise au point préliminaire permettant d'affirmer que l'universel qui nous intéresse ici n'est pas une substance, mais un terme, donc un accident de l'âme ou du son. Ici encore ce n'est pas tant le statut ontologique de ce terme qui compte que sa fonction sémiotique ou gnoséologique³.

Des mises au point similaires sur le statut de l'universel en logique se retrouvent dans les *Questions sur la logique* d'Albert de Saxe⁴. Dans ses *Questions sur Porphyre*, la question 2 rappelle que l'universel peut être entendu « in causando » ou « in repraesentando seu in

tombez dans une ignorance complète de la chose” ; et il ajoute aussi que les dits *reales* s'engagent dans des difficultés inextricables, et cherchent une difficulté où il n'y a qu'un problème logique ». Ce texte est évidemment un manifeste et même, selon Zénon Kaluza, un document de propagande ; il n'en exprime pas moins ce que revendiquent les nominalistes ; voir Zénon Kaluza, « La crise de 1474-1482 : l'interdiction du nominalisme par Louis XI », dans Maarten J. F. M. Hoenen, J. H. Josef Schneider, Georg Wieland (éds), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1995, p. 292-327.

1. Jean Buridan, *Questions sur Porphyre*, qu. 4, ed. R. Tatarzyński, *Przegląd Tomistyczny*, II (1986), p. 139 : « Et notandum est quod huiusmodi universale in praedicando dicitur universale in significando quia significat indifferenter plura ; et dicitur etiam universale in supponendo quia supponit indifferenter pro pluribus » .

2. Jean Buridan, *De differentia universalis ad individuum*, éd. S. Szyller, *Przegląd Tomistyczny*, III (1987), p. 153 : « quicquid praeter animam existit, in se ipsum individualiter existit » ; cf. *Questiones de anima*, I, 5, à paraître, « Aristoteles declaravit [...] quod omnis res singulariter existit ».

3. Jean Buridan, *Questions sur Porphyre*, qu. 4, p. 139 : « Et manifestum est quod talia universalialia vel singularia sibi correspondentia non sunt substantiae, quia sunt vel possunt esse partes propositionum. Et si sint propositiones vocales, sunt voces, et si sint propositiones mentales, sunt conceptus ».

4. Albert de Saxe, *Questiones circa logicam*, éd. M. Fitzgerald, *Albert of Saxony's Twenty-five Disputed Questions on logic*, Leiden-Boston-Köln, Brill, qu. 10, p. 171-183.

significando vel in supponendo »¹. Le principe est posé : « Et sic “homo” dicitur universale quia est significativum plurium ». L’universel est donc un terme significatif, comme le souligne également la *Perutilis logica*, œuvre logique dont il faut rappeler qu’elle est construite sur le modèle de la *Somme de logique* de Guillaume d’Ockham². Dans les *Questions sur la logique*, la question 10 établit plusieurs distinctions sémantiques avant de poser une série de conclusions. L’une d’elle est la réaffirmation sans équivoque du principe de singularité ontologique : « accipiendo “singulare” pro singulari in essendo, omne ens est singulare. Patet quia omne ens singulare existit »³. Parmi les autres conclusions, nous retiendrons qu’aucun universel n’est une substance en entendant par « substance » ce qui est par soi, mais qu’en revanche certains universels sont des substances au sens où ce sont des termes de la catégorie de substances, et que certains sont des accidents en tant que termes des catégories d’accidents. Au delà de quelques variantes, le schéma est donc identique à celui de Buridan.

LA SIMPLIFICATION DU QUESTIONNAIRE DE PORPHYRE

Mais Buridan ne s’en tenait pas à ces clarifications logiques élémentaires, et renvoyait à la *Métaphysique*. Là, il ne s’agit plus du terme universel, mais de son signifié. Et tout en simplifiant encore le schéma des positions possibles, on entre davantage dans la discussion critique du statut ontologique de l’universel.

Les questions 15 et 16 sur le livre VII de la *Métaphysique* portent sur la séparation de l’universel, puis sur la distinction entre l’universel et le singulier. Dans ces deux questions, la cible de Buridan est le « platonisme » ; il s’agit davantage d’une position théorique, sans doute, que d’auteurs précis. De nombreux arguments qui pourraient être invoqués en faveur de la séparation de l’universel sont examinés, et une partie renvoie explicitement à Platon. Le premier d’entre eux concerne l’objet de la science et les exigences de stabilité, d’éternité et de nécessité : si l’universel n’était pas séparé, il périrait avec le singulier, si bien que les choses de la nature seraient exclues du champ de la scientificité. Le deuxième argument porte non sur la connaissabilité mais sur l’existence même du monde corruptible qui requiert une cause non engendrée. Le troisième pose que tout ce qui est corruptible requiert une forme qui en soit le modèle (*exemplar*) et qui ait le statut d’agent universel et séparé. Mais dans la première étape de la résolution, l’idée que les signifiés des termes universels puissent être *séparés* des signifiés des termes singuliers est déclarée totalement absurde (*omnino absurda*). Une telle

1. *Quaestiones in Porphyrii librum Praedicabilium*, qu. 2, dans *Alberti de Saxonia Quaestiones in artem veterem*, ed. crit. Angel Muñoz García, Maracaibo, universidad del Zulia, 1988 p. 160.

2. Albert de Saxe, *Logica*, I, c. 10, dans Albert von Sachsen, *Logik*, Lateinisch-Deutsch, herausgegeben von Harald Berger, Hamburg, Felix Meiner, 2012, p. 76 : « Unde talis terminus universalis seu terminus communis sive universale est qui, significative acceptus naturaliter vel secundum modum sue unice impositionis, est aptus natus praedicari de pluribus vel plura significare vel supponere pro pluribus indifferenter, quorum unus nec est nec fuit nec erit pars alterius ».

3. *Qu. circa logicam*, qu. 10, p. 178.

doctrine rendrait fausse la prédication d'un terme universel envers un terme singulier et créerait de nombreuses difficultés logiques¹. On peut se demander pourquoi alors passer du temps à récuser de telles absurdités. Nous pouvons avancer une hypothèse liée au contexte historique : le texte viserait implicitement Nicolas d'Autrécourt². On peut aussi souligner la fonction théorique que jouera cette première étape : comme on le verra plus bas, les théories de la distinction se trouveront reconduites en fin de compte à la théorie de la séparation, c'est pourquoi il est utile de commencer par en donner une version radicale, qu'il est plus facile de dévaloriser.

Cependant, puisque l'on ne saurait assigner à Platon une position si visiblement erronée, il convient d'interpréter autrement l'idée de « séparation ». Buridan va alors fort subtilement remplacer l'idée de « séparation » prise au sens littéral, donc avec une connotation spatiale, par l'idée d'une séparation fonctionnelle en faisant appel au modèle de l'intellect « séparé » selon Averroès. Celui-ci ne prétend pas que l'intellect serait situé ailleurs, il pose un intellect unique ayant le statut d'une forme qui assiste « presentialiter et indistanter ». Dans un tel platonisme tempéré, l'humanité par laquelle tous les hommes sont des hommes serait bien séparée des individus au sens où « Sortes est humanitas » est une proposition fausse, sans qu'il soit pour autant requis d'imaginer un lieu distant où se tiendraient les formes. Une telle forme séparée étant requise, le terme singulier ne peut pas supposer pour elle, et il ne la signifie pas³. Une telle interprétation est plus charitable pour Platon. Toutefois, elle n'est pas plus acceptable que la précédente. Car selon une telle théorie, ce seraient encore des formes séparées qui seraient connues. Pourtant, ce sont en dernier ressort les choses singulières qui doivent être connues, y compris scientifiquement – moyennant certaines règles de supposition des termes dans les propositions – ; c'est bien de l'homme singulier que le médecin doit avoir la science pour le soigner⁴.

Mais l'examen critique n'est pas terminé. Dans la question suivante, Buridan examine les théories qui sans poser l'universel comme séparé, le posent néanmoins comme distinct. Là encore, Buridan arrivera à la conclusion que « les universels ne sont pas distincts des singuliers »⁵. Tout au long de son argumentation, il cherche à montrer quelques contradictions internes de cette position, mais tente aussi et surtout de la reconduire à la thèse de la séparation, qui en serait la conséquence inévitable. Ainsi, si l'humanité était distincte de Socrate elle risquerait de périr avec le singulier, à moins précisément qu'on ne la pose comme séparée ; de même on retrouve l'argumentation par le syllogisme expositoire, qui devrait

1. Par exemple de « homo est Sortes » et « homo est Plato », on pourrait conclure par un syllogisme expositoire que « Sortes est Plato » – sauf à poser autant d'universels séparés qu'il y a de singuliers.

2. Il s'agit là d'une simple supposition ; mais on sait qu'Autrécourt est visé explicitement par d'autres passages des mêmes *Questions sur la Métaphysique*.

3. Voir Jean Buridan, *In Metaphysicam Aristotelis questiones argutissime* [dorénavant cité : *Qu. Metaph.*], VII, qu. 15, Parisiis, 1518, repr. Frankfurt a. M., Minerva, 1964, f° Lvb.

4. Voir *Qu. Metaph.* VII, qu. 15, f° Lvb : « [...] medicus non querit scientiam medicinalem nisi ut sciat sanare illos de quibus habet scientiam ».

5. *Qu. Metaph.* VII, qu. 16, f° Llvb .

conclure que Socrate est Platon. Bref, la reconduction au « platonisme », déjà invalidé, sert ici de méthode pour invalider les positions critiquées.

On assiste ainsi à une *simplification* du questionnaire de Porphyre. En quel sens ? La prédication comme relation logique présuppose la singularité ontologique. L'interrogation devient simplement : « l'universel est-il un étant ? », alors même que l'étant est soit substance soit accident. Il y a certes ailleurs chez Buridan une réflexion sur le statut de l'accident par rapport à la substance, mais cela concerne assez peu l'universel, puisque celui-ci, en tant que signe, est défini par sa fonction, et que du point de vue de son statut ontologique le terme est clairement une qualité de l'âme ou du son physique. L'approfondissement passe par une réflexion sur le signifié des termes communs, mais là encore, le spectre des positions qui donne sens à cette interrogation est simplifié par la *radicalisation du débat* : l'adversaire est désormais le « platonisme », doctrine fantôme qui sert de repoussoir ; quant aux théories qui posent une distinction sans séparation, elles sont bon gré mal gré reconduites à un tel platonisme sans qu'il soit besoin d'analyser précisément les doctrines de Thomas, d'Albert ou de Scot.

Tel est donc le cadre que met en place le « buridanisme », dont la tradition va rester vivace jusqu'au XVI^e siècle. Dans une telle théorie, l'universel est tel parce qu'il signifie une pluralité et est susceptible de supposer pour une pluralité de choses. Sur ce point, le buridanisme ne se dissocie pas de l'ockhamisme et sa position de référence s'explique surtout par l'histoire de l'université de Paris. Il y a toutefois une autre dimension qui se trouve accentuée et qui permet à Jean Sharpe de dire « cette position s'efforce de [...] tout expliquer par une telle intellection confuse »¹. En un sens, il s'agit simplement de prendre acte du fait que l'universel est un concept et non pas seulement ni même principalement un mot. Mais en un autre sens, il s'agit de privilégier la dimension épistémologique du problème de l'universel.

LE DÉPLACEMENT VERS LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

Le problème de l'universel va conserver sa dimension logico-sémantique d'une part, son aspect d'ontologie critique d'autre part. Mais toute la constellation des philosophes parisiens du milieu du XIV^e siècle le recentre résolument vers la théorie de la connaissance. Cette inflexion n'est pas par elle-même une rupture. Même la théorie des trois états de l'universel impliquait la prise en compte de l'universel *post rem*, donc une théorie de l'abstraction². Dans un autre registre, plus proche des auteurs considérés, Guillaume d'Ockham en faisant du terme mental le lieu principal de son analyse de l'universel dans le *Commentaire des Sentences*, puis le signe à titre premier dans les éléments de sémiologie de sa *Somme de logique*, ouvrait la voie à des analyses sur la genèse du concept commun, et sur sa fonction

1. Jean Sharpe, *Quaestio super universalibus*, éd. A. D. Conti, Firenze, 1990, p. 50.

2. Voir Alain de Libera, *La Querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, notamment p. 103-109, p. 182-185, p. 245-262.

dans la connaissance ou la reconnaissance de choses déjà connues¹. Il semble toutefois que les nominalistes parisiens accordent plus d'importance à ces aspects ; à tout le moins, il en offrent une présentation plus systématique.

Autant ou plus que le problème du statut de l'universel, c'est en effet le problème de la connaissance universelle et son articulation avec la connaissance singulière qui vient au centre des débats. Sur ce point, Buridan est le plus détaillé. Il est confronté à la même difficulté que Guillaume d'Ockham : comment concilier les exigences d'universalité et de nécessité de la science au sens strict, d'une part, la singularité et la contingence des choses de la nature d'autre part ? Chez l'un comme chez l'autre, ce problème a une dimension logique (redéfinition de la nécessité, théorie de la démonstration) et une dimension plus proprement gnoséologique (théorie du concept commun comme signe d'une pluralité ou comme appréhension confuse d'une pluralité). Mais ces problèmes sont traités dans des cadres théoriques différents. Alors que Guillaume d'Ockham prend place dans une tradition franciscaine qui admet la possibilité d'une connaissance intellectuelle directe du singulier (dût-elle en ce monde être accompagnée par une connaissance sensitive), Jean Buridan quant à lui, tout comme Albert de Saxe ou Nicole Oresme, s'en tient à une approche philosophique de la connaissance qui implique la transmission d'informations moyennant des *species* et une abstraction à partir des conditions sensibles.

Le premier point important dans la position buridaniennne est le refus de séparer connaissance universelle et connaissance singulière, l'une qui relèverait de l'intellect et l'autre des sens. Bien entendu, il ne s'agit ni de confondre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, ni de nier que les sens externes appréhendent toujours telle ou telle chose singulière. Mais l'opinion selon laquelle l'intellect, du fait de sa nature immatérielle et inétendue, ne pourrait pas par nature connaître singulièrement, mais seulement universellement est jugée « défectueuse »². L'intellect peut et même doit connaître selon les deux modes, afin de comparer l'universel et le singulier, les rapporter l'un à l'autre, et ainsi juger de la vérité de propositions telles que « Socrate est un homme ».

Pour que l'intellect connaisse le singulier, ou mieux, connaisse les choses singulièrement³, il convient que l'intellect reçoive une image mentale par l'intermédiaire d'un fantasma, c'est-à-dire d'une image dans la fantaisie ou imagination. S'il reçoit cette image d'un individu tel

1. Voir Guillaume d'Ockham, *Questiones in Aristotelis libros Physicorum Aristotelis*, qu. 6 et 7, ed. St. Brown, « Opera philosophica » VI, St Bonaventure N. Y. The Franciscan Institute Publications, 1984, p. 406-412.

2. Voir Jean Buridan *Questiones de anima*, III, qu. 8, éd. J. Zupko, *John Buridan's Philosophy of Mind : An Edition and Translation of Book III of his « Questions on Aristotle's De anima (3rd redaction), with commentary and critical and interpretative essays*, UMI, Ann Arbor, 1989, p. 71 (texte corrigé d'après la nouvelle édition en préparation, à paraître en 2015) ; *Questiones in libros Physicorum Aristotelis* [dorénavant cité : *Qu. Phys.*], I, qu. 7, Parisiis, 1509, repr. Frankfurt a. M., Minerva, 1964, f° VIIIvb.

3. Cette question, examinée dans les *Questions sur la Métaphysique*, VII, qu. 20, est jugée « fort difficile ». Voir Joël Biard, *Science et Nature. La théorie buridaniennne des savoirs*, Paris, Vrin, 2012, p. 61-64, et plus largement p. 59-69.

qu'il est donné comme existant dans le champ de perception de celui qui connaît (*in prospectu cognoscentis*¹), l'intellect lui-même le connaît, même si c'est dans une certaine indistinction de la substance et des accidents. Pour la question qui nous occupe ici, ce dispositif soulève deux problèmes.

Le premier est de savoir comment, puisqu'il n'existe que des choses singulières², une connaissance universelle est possible. Il faut alors que ce soit la même chose singulière qui soit connue tantôt dans sa singularité tantôt universellement, par le sens ou par l'intellect. Il convient pour cela de faire appel au transfert d'information assuré par les *species* (qui étaient récusées par Ockham mais qui jouent un rôle chez tous les auteurs parisiens, de Buridan à Pierre d'Ailly en passant par Nicole Oresme ou Albert de Saxe), et à l'homologie exprimée par l'idée de *similitudo*³. Ce ne sont pas les choses singulières qui sont dans l'intellect mais des images mentales qui en sont représentatives. Le concept universel est donc la conception indifférenciée d'une pluralité de choses, rassemblées en raison de la ressemblance de leurs représentations. Jean Buridan admet en effet, comme Guillaume d'Ockham, que les choses ont entre elles des ressemblances, substantielles et accidentelles. Un concept plus ou moins indifférencié est donc possible, car entre deux choses similaires, ce qui est représentatif de l'une peut être représentatif de l'autre. C'est ce qui explique que tous les hommes singuliers puissent être, par exemple, intelligés indifféremment au moyen d'un seul et même concept universel « homme », auquel est subordonné le terme commun « homme »⁴.

Le second problème est celui de la priorité de la connaissance universelle ou de la connaissance singulière. Ce problème est soulevé en référence au passage du *Traité de l'âme* qui pose que l'universel soit est postérieur soit n'est rien. Mais cette question de l'antériorité ou de la postériorité de l'universel doit être délestée de tout le poids des interrogations métaphysiques qui s'étaient développées dans le cadre de la théorie de la nature commune et des trois états de l'universel. Il s'agit seulement ici d'antériorité ou de postériorité épistémologique. La question 8 sur le livre III *De l'âme* demande « Est-ce que l'intellect

1. Sur cette notion importante, voir *ibid.*, p. 62.

2. Cette donnée de base est rappelée au début de la question 8 sur le livre III *De l'âme*, ed. cit., p. 64 : « [...] praeter animam nostram, scilicet extra, non est equus universalis distinctus ab equo vel equis singulari singularibus, nec lapis universalis praeter lapides singulares, et sic de aliis, prout supponimus ex septimo *Metaphysicae* [...] ».

3. *Questiones de anima* [dorénavant cité : *Qu. An.*], III, qu. 8, p. 73 : « Si igitur volumus assignare causam unam, licet non sufficientem, quare intellectus potest intelligere universaliter, quamvis res intellectae nec universaliter existant nec sint universales, ego dico quod haec est quia res intelliguntur non per hoc quod ipsae sint in intellectu, sed quia species earum, quae sunt similitudines repraesentivae earum, sunt in intellectu » ; cf. *Qu. Phys.*, I, 7, f^o VIIIvb : « Dico ergo sicut mihi videtur quod una causa est in hoc quod intellectus intelligit universaliter licet existat singulariter et res intellecta singulariter, et intentio etiam singulariter, et ratio huius est quia res intelliguntur non per hoc quod sunt apud intellectum sed per sua similitudinem existentem apud intellectum ».

4. *Qu. An.*, p. 61 : « Et ex hoc finaliter infertur quod cum species et similitudo Sortis fuerit apud intellectum et fuerit abstracta a speciebus extraneorum, illa non magis erit repraesentatio Sortis quam Platonis et aliorum hominum, nec intellectus per eam magis intelligeret Sortem quam alios homines. Immo sic per eam indifferenter omnes homines intelliget uno conceptu, scilicet a quo sumitur hoc nomen homo ».

intelligi l'universel avant le singulier ou inversement ? » La réponse est complexe, mais cette complexité reflète l'imbrication effective des modes de connaissance pour un sujet situé dans le monde. Ce problème est traité par tous les auteurs du cercle buridanien¹.

Commençons par examiner ce qu'en dit Nicole Oresme. Dans ses *Questions sur la physique*², après quelques précisions liminaires sur l'universel, la question initiale est reformulée de la façon suivante : « Utrum res prius naturaliter aut tempore cognoscatur sub quodam conceptu confuso et indistincto seu indifferenti ad plura, et postea magis distincte »³. Parmi les précisions liminaires, la connaissance confuse se trouve définie comme celle qui est indéterminée et apte à représenter plusieurs choses⁴, tandis que la connaissance distincte permet de connaître une chose parmi d'autres⁵. Le corollaire est que c'est la même chose (*idem*) qui est connue distinctement ou confusément⁶. Pour la question qui nous intéresse, la principale conclusion est que la connaissance commune est antérieure à la connaissance distincte, à la fois naturellement et temporellement. Cette position sera nuancée et précisée, on le verra, chez les autres maîtres parisiens comme dans d'autres textes d'Oresme lui-même. Mais ici, la discussion fournit déjà quelques indices sur les enjeux, les références et les développements possibles. En premier lieu, le premier argument (qui peut surprendre) est la facilité de la connaissance confuse par rapport à la connaissance distincte. Cela suggère que le processus de connaissance est un processus de distinction progressive à partir de données globales. L'autorité invoquée est le commentaire de Robert Grosseteste sur les *Seconds Analytiques* (premier livre)⁷. Parmi les autres arguments, à côté de l'exemple récurrent selon lequel tous les petits enfants appelleraient tout homme « papa », on trouve une première

1. J'entends par là, faute de mieux et de façon descriptive, les auteurs qui, dans les années 1340 à 1370, partagent en dépit de certains débats, un même ensemble doctrinal et méthodologique de principes en matière de logique, d'épistémologie et de philosophie naturelle. Cela ne préjuge en rien des questions d'antériorité chronologique et ne fait pas de Buridan un chef d'école, même si son influence à terme sera la plus importante.

2. Concernant les textes dont nous disposons, j'admets par provision, pour la *Physique*, la chronologie relative suivante : questions d'Oresme, *tertia lectura* de Buridan, questions d'Albert de Saxe, *ultima lectura* de Buridan. On ignore tout, à ma connaissance, des premières lectures de Buridan sur la *Physique*. Le fait que des arguments identiques soient développés non seulement dans les *Questions sur le Traité de l'âme* de Nicole Oresme, mais également dans les *Questions sur la Métaphysique* et sur le *Traité de l'âme* de Jean Buridan, qui ont fait l'objet de lectures antérieures à celles dont nous disposons, rend problématique toute tentative de mise en ordre chronologique des thèses défendues par tel ou tel maître.

3. Nicole Oresme, *Questiones super Physicam (Books I-VII)* [dorénavant cité : *Qu. Phys.*], I, qu. 4, ed. by St. Caroti, J. Celeyrette, St. Kirschner, E. Mazet, « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters » 112, Leiden, Brill, 2013, p. 23.

4. *Qu. Phys.*, I, qu. 4, p. 25 : « [...] confusa qua [aliquid] cognoscitur indeterminate, quia conceptus confusus est indeterminatus ad representandum plura ».

5. *Qu. Phys.*, I, qu. 4, p. 25 : « [...] distincta, qua aliquid cognoscitur inter alia distincte ».

6. *Ibid.* Un autre corollaire important, mais secondaire pour notre propos est que selon Oresme il n'y a pas de connaissance absolument distincte.

7. Les éditeurs renvoient à un passage selon lequel la raison réveillée (*ratio expergefata*) doit diviser et considérer pour elles-mêmes des déterminations qui sont confuses dans les sens : Robert Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, I, 14, introduzione e testo critico di Pietro Rossi, Firenze, Leo S. Olschki editore, MCMLXXXI, p. 214.

formulation de la vision de loin : nous connaissons d'abord la chose comme corps, puis comme animal, puis comme homme.

Ce qu'il faut surtout noter, c'est que selon Oresme, nous avons tous ces concepts dans un temps court et imperceptible. L'adaptation conceptuelle se fait donc bien dans le temps, mais de façon non sensible, comme c'est également le cas dans la vision¹. Ce modèle visuel est renforcé par la réponse apportée à une autre question posée au début, celle de l'erreur ou de la tromperie accidentelle dans la connaissance. On retrouve là un exemple usuel dans les sophismes, comme lorsque Socrate nous paraît d'abord être un âne. Nous percevons un animal, et ayant le concept d'âne en notre esprit nous l'appliquons à tort à Socrate avant de nous apercevoir qu'il s'agit d'un homme. Les raisons données sont les raisons classiques des illusions des sens, héritées de Themistius : l'erreur peut être due au milieu, à la distance, à la mauvaise position, ou à une mauvaise disposition de l'organe. Oresme cite Witelo, non pas son traité de perspective mais le texte sur *La Nature des démons*. Ce qui est intéressant, c'est qu'on applique un concept dont on dispose déjà. Oresme explicite donc quelque chose qui sera implicite chez d'autres auteurs. Dans le processus effectif de connaissance tel qu'il est étudié ici, on n'est plus dans la fiction de la table rase², mais on considère un esprit qui dispose d'un appareillage conceptuel acquis progressivement, ensemble de concepts généraux dispositionnels (*habitudinales*) que j'applique et ajuste aux données sensibles.

Dans les *Questions sur le Traité de l'âme* (plus tardives ?) le traitement est plus complexe³, et le même problème fournit à Oresme l'occasion de faire une distinction entre les concepts universels absolus et quidditatifs, des concepts singuliers tels que « ce corps » qui sont d'une certaine façon aussi plus ou moins universels, et des concepts singuliers d'après lesquels une chose est conçue sous toutes les circonstances, tels que « Socrate ». C'est sur cette base qu'est résolue la question de la priorité : les universels au premier sens sont postérieurs aux singuliers puisqu'ils ne sont formés que par la médiation d'images ; mais parmi la deuxième sorte de concepts, les plus universels sont antérieurs aux moins universels, conformément à l'expérience de la perception visuelle.

Albert de Saxe examine aussi dans ses *Questions sur la Physique* la question « Utrum universalis sint priora singularibus vel minus universalibus ». Albert critique l'universel séparé des singuliers « comme l'imaginait Platon ». Mais c'est bien la diversité des modes de concevoir qui l'intéresse dans ce contexte. Il s'agit dans tous les cas de concevoir de

1. Voir *Qu. Phys.*, I, qu. 4, p. 27 : « in tempore parvo et insensibili, sicut etiam visio fit in tempore tamen insensibiliter » ; cf. *ibid.* : « [...] licet generentur successive, tamen tempus est imperceptibile, sicut est de visione [...] ». Voir Nicolai Oresme *Expositio et questiones in Aristotelis De anima*, III, qu. 14, éd. B. Patar, Louvain-la-Neuve - Louvain - Paris, Éditions de l'Institut supérieur de la philosophie - Éditions Peeters, 1993, p. 422.

2. Cette fiction jouera un rôle, notamment chez Buridan, pour récuser tout innéisme ; mais nous nous situons ici sur un autre plan, celui d'un esprit connaissant déjà équipé de concepts.

3. Voir *Questiones in Aristotelis De anima*, III, qu. 14, p. 417-423 : « Utrum universale sit prius notum intellectui quam singulare ».

différentes manières la même chose singulière. Il y a des concepts par lesquels la chose est conçue avec quelque circonstance singulière, à savoir qu'elle est en tel lieu, de telle forme et de telle couleur ; d'autres par lesquels elle est conçue sans ces circonstances singulières. Le premier est dit concept singulier, le second concept universel. Ensuite Albert introduit lui aussi l'expérience du discernement progressif. Il y a des concepts plus ou moins indifférents¹. Ainsi, le concept selon je conçois Socrate, qui vient de loin, comme un animal, est plus indifférent et moins déterminé que le concept par lequel je conçois que Socrate est cet homme. Albert ajoute cependant des précisions qu'on n'avait pas dans la *Physique* d'Oresme – bien qu'on le trouve ensuite dans les *Questions sur le traité de l'âme* du maître normand. Albert souligne que chacun de ces concepts (cet homme, cet animal) est singulier ; il y a donc des degrés de détermination dans le singulier lui-même : « parmi de tels concepts, l'un est plus indifférent et l'autre moins selon qu'il est déterminé par plus ou moins de circonstances singulières »². Une autre précision originale est que de tels concepts peuvent se trouver chez les animaux. Le concept universel, en revanche, qui conçoit les choses abstraction faite de circonstances singulières, est simple, ne se trouve que dans l'intellect, et dépend certes des fantômes, mais par causalité. Il y a aussi des degrés dans l'universalité, mais le concept universel est toujours au moins indifférent aux individus d'une même espèce. De tels concepts (homme, animal) dépendent de la première série de concepts (cet homme, cet animal) et sont causés par eux. En ce sens, les singuliers sont antérieurs aux universaux dans la connaissance.

Albert peut alors proposer en conclusion une combinaison assez fine de l'universel et du singulier. Dans l'ordre des concepts singuliers, les concepts plus indifférents sont antérieurs aux concepts moins indifférents ; ce qui veut dire que Socrate est conçu comme « ce corps » avant d'être conçu comme « cet animal » puis « cet homme ». Albert appuie cela par une référence à l'*Optique* d'Alhazen³. Dans l'ordre des concepts universel (2^e conclusion) les concepts les plus universels sont antérieurs aux concepts moins universels. Troisièmement, tout concept du second ordre est précédé d'un concept du premier ordre. De tout cela ressort un certain enchevêtrement dans l'expérience effective. Alhazen avait dit que la différence entre cette couleur et ce blanc n'était pas forcément perçue en raison de la brièveté du délai – on retrouve l'idée déjà rencontrée chez Oresme. Dans l'expérience du discernement progressif, il semble bien qu'il faille étaler la temporalité de ces actes. Cependant, Albert note lui aussi que dans l'ordre des concepts universel, l'ordre de priorité n'est pas toujours perçu par nous « propter parvitatem temporis », donc parce que cela s'enchaîne dans un temps très court. Par

1. Voir Albert de Saxe, *Quaestiones in Aristotelis libros Physicorum*, I, qu. 5, dans *Expositio et quaestiones in Aristotelis Physicam ad Albertum de Saxonia attributae*, éd. crit. Benoît Patar, Louvain-la-Neuve - Louvain - Paris, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie - Éditions Peeters, 1999, vol. II, p. 75.

2. *Ibid.*, p. 72 : « [...] talium conceptuum unus est magis indifferens et alius minus secundum quod est pluribus vel paucioribus circumstantiis singularibus determinatus » – je retiens la leçon *determinatus* et non *determinatis*.

3. *Ibid.* : « Istud patet per Alhazen in II^o sua *Perspectiva*, sic dicentem quod cum video albedinem, prius iudico quod est hic color quam est hec albedo ». Cf. Oresme, *Questiones de anima*, III, qu. 14, p. 422.

ailleurs, on a vu que si l'ordre de chaque série est en droit établi, en réalité les termes de l'une et les termes de l'autre s'enchevêtrent, parce que n'importe quel concept de la seconde série (universels) est postérieur à un certain concept de la première série (singulier), mais un concept quelconque de la seconde série n'est pas postérieur à n'importe quel concept de la première.

Ce dispositif complexe se trouve décrit de façon encore plus précise chez Buridan, qui introduit pour cela une distinction absente des textes mentionnés jusqu'à présent.

En un certain sens, la connaissance singulière est antérieure à la connaissance universelle. En effet, les choses sont singulières et se trouvent appréhendées singulièrement avant d'être appréhendées universellement¹. L'intellect est une table rase, vide de toute connaissance et de toute science avant l'expérience². Il faut donc un contact primordial avec les choses, or ce contact, pour l'homme en ce monde, passe par les sens. Mais outre cette priorité de la connaissance sensible (singulière) sur la connaissance intellectuelle (quelle qu'elle soit), il faut admettre une priorité de la connaissance intellectuelle singulière sur la connaissance intellectuelle universelle, en raison de la hiérarchie des instances de l'âme et de la nécessité du transfert d'information par les images mentales. Les images sont reçues et conservées par les sens et l'imagination avant d'être disponibles pour l'intellect. Le point de départ est donc toujours le singulier et il est connu moyennant ces représentations mentales.

Cela ne résout toutefois pas toutes les questions. Il faut faire intervenir alors une distinction à laquelle ne faisaient pas appel les deux auteurs mentionnés précédemment : celle du singulier vague et de du singulier déterminé. Il s'agit de reformuler une distinction d'origine avicennienne, entre *vagum* et *signatum*, pour désigner les deux premiers sens de l'individu selon Porphyre (cet homme ou Socrate)³. Avicenne faisait remarquer que le plus commun et le plus spécial (voire le singulier) étaient dans un ordre inverse du point de vue de la connaissance et du point de vue de la nature⁴. Du moins la connaissance intellectuelle, qui va du plus universel au moins universel, tandis que le sens reçoit et transmet le singulier, par la

1. Voir *Qu. Phys.*, I, 7, f^o VIIIva : « [...] necesse est hominem cognoscere prius singulariter quam universaliter, quia necesse est hominem prius cognoscere aliquid cognitione sensitiva quam intellectiva. Et tamen nos supponimus quod cognitione sensitiva nihil cognoscatur nisi singulariter, ergo etc. » – je supprime *esse* entre *prius* et *singulariter*.

2. Voir *Questions sur les Seconds Analytiques*, I, qu. 3 ; cf. *Science et nature...*, p. 54-58.

3. Voir Maria Elena Reina, *Hoc, hic et nunc. Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare*, Firenze, Leo S. Olschki, 2002, p. 165-175 ; voir aussi BLACK, « Avicenna's 'Vague Individual' and its Impact on Medieval Latin Philosophy », dans C. FRAENKEL, R. WISNOVSKY, F. WALLIS, & J. FUMO (éds.), *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Cultures*, Turnhout, Brepols 2012, p. 269-302. Cristina Cerami a en outre fait remarquer que cette notion d'individu vague était déjà présente, pour expliquer l'acquisition de l'universel à partir de données sensorielles, dans le commentaire de la *Physique* de Jean Philopon : voir « Induction et certitude dans le *Grand Commentaire* d'Averroès aux *Seconds Analytiques* dans Joël Biard (éd.), *Raison et démonstration. Les commentaires médiévaux sur les Seconds Analytiques*, « *Studia artistarum* » 40, Turnhout, Brepols, 2015, p. 47-69, en part. p. 59-60.

4. Voir Avicenne, *Liber primus naturalium*, I, c. 1, p. 9-10.

médiation du sens interne¹. Buridan va retravailler ce rapport entre la désignation du singulier et conception universelle.

L'individu ou le singulier vague est le concept correspondant à l'expression « hic homo ». C'est un concept individuel par lequel on conçoit proprement ce qui est donné dans le champ de perception de celui qui connaît ; c'est là le singulier au sens au sens propre, aussi bien perçu que conçu. Mais il est en même temps indéterminé en ce sens que l'on ne distingue pas en lui substance et accidents. De ce point de vue, la connaissance singulière est donc première. La singulier est perçu en premier par les sens et par l'intellect, mais de façon indistincte. En revanche, du point de vue de l'individu déterminé, le processus semble inversé. Il n'est pas exact que je connaisse d'abord Platon ou Socrate singulièrement, mais seulement au terme d'un processus complexe et difficile. Pour le comprendre, il faut faire appel à la psychologie de la connaissance telle qu'elle s'est élaborée à partir d'Avicenne. Je commence par appréhender quelqu'un à travers des concepts confus, je le perçois comme corps qui vient, comme animal, comme homme, et de plus en plus précisément. Pour l'homme situé dans le monde, l'appréhension du singulier considéré comme collection de propriétés rapportées à un unique suppôt s'effectue à travers un processus d'approximation². Dans ce processus complexe, je suis progressivement équipé de concepts universels qui me permettent de reconnaître et de connaître les singuliers – comme l'avaient indiqué, plus brièvement, les textes d'Oresme et d'Albert de Saxe.

Si le texte de Buridan est le plus élaboré, on en trouve ultérieurement d'autres échos. Ainsi, Marsile d'Inghen évoque les divers sens de l'universel dans le Proème des *Abbreuionnes libri Physicorum*³. L'universel comme le singulier peut être pris en trois sens. Au premier sens, il s'agit de l'universel par causalité. Sous le deuxième, on entend une chose existant universellement en dehors de l'âme, qui serait une et identique, et commune à plusieurs singuliers différant par le lieu et la position⁴. Et c'est de lui qu'Aristote dirait dans le *De anima* que ou bien qu'il n'est rien ou bien qu'il est postérieur. Opposé au « singulier *in essendo* », un tel universel serait donc lui aussi *in essendo*. On pourrait s'étonner de voir ainsi introduit la possibilité d'une compréhension réaliste de l'universel. Mais l'auteur précise immédiatement qu'il n'est rien : « Et sic universalialia non sunt nota quia secundum Philosophum nec sunt nec possunt esse ». Il n'est pas sans intérêt de noter que cette position se trouve reprise explicitement au début des *Questions sur les Sentences*. Lorsque dans la question 1 sur le Livre I Marsile récuse certaines erreurs, la première est qu'il y aurait une universalité abstraite *in essendo*. Cela lui permet de rejeter une certaine conception des idées

1. Id., *ibid.*, I, p. 12-14.

2. Ces processus sont décrits longuement et en détail dans les *Questiones de anima*, III, qu. 8, § 33, éd. Jack Zupko, à paraître 2014 ; voir aussi *Qu. Phys.*, I, qu. 7, f° IXvb.

3. Marsilii Ingen *Abbreuionnes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venetiis, MDXXI, f° 3ra-rb.

4. Voir *loc. cit.* ; je lis « communem » à la place de « communicatum »

divines comme auto-subsistantes¹. Pour lui, il est certain que « haec de ideis vel universalibus in essendo in rebus nihil sunt »². Pour revenir aux *Abréviations*, en un troisième sens l'universel se dit « in predicando de pluribus suppositis ». À cet endroit, comme dans les *Questions sur les Sentences*, Marsile reprend la distinction de deux concepts singuliers que nous avons rencontrée chez Buridan : vague et déterminé³. L'explication reprend le processus de détermination du singulier. Le concept vague du singulier ne permet pas de discerner de quelle espèce dernière il est. Marsile prend des exemples beaucoup plus indéterminés que ceux de Buridan : non pas « hic homo », mais « hoc visum », « hoc extensum » ; il n'est pas dès lors requis de savoir s'il s'agit d'un homme ou d'un âne. Les concepts déterminés permettent quant à eux de savoir de quelle espèce dernière est la chose signifiée : on sait par cette connaissance-là ce qu'est Socrate, donc que c'est un homme et non un âne. La distinction est donc présentée un peu différemment de ce que nous avons vu chez Buridan, mais nous avons affaire à un processus similaire de détermination conceptuelle d'une chose perçue. Cela autorise un certain nombre de conclusions. Premièrement la chose est d'abord connue sous un concept plus universel avant de l'être sous un concept moins universel ; on le sait par expérience lorsque l'on voit Socrate s'approcher et qu'on le conçoit comme vivant avant de le concevoir comme animal puis comme homme. Marsile fait alors référence à la *Métaphysique* d'Avicenne⁴. Deuxièmement, la chose est d'abord connue par l'intellect sous un concept singulier vague avant de l'être par un concept universel⁵. La raison en est que la chose est d'abord représentée par le sens, donc singulièrement, et que la connaissance intellectuelle dépend de la connaissance sensitive. Troisièmement la chose est connue universellement avant de l'être par un concept singulier déterminé. On trouve donc la même imbrication de l'universel et du singulier, fondée sur la distinction entre le concept individuel vague et le concept individuel déterminé. Cela permet de sauvegarder à la fois le caractère acquis et la portée universalisante des concepts universels. Sur de telles bases théoriques, en outre, le *Commentaire des Sentences* va explorer beaucoup plus en détail que ce n'avait été fait, notamment dans la question 2 sur le livre I et dans quelques questions sur le livre II, la connaissance intellectuelle du singulier, ses différents modes de complexité ou de composition, son croisement avec l'appréhension des différentes sortes de sensible, bref va déployer toute une psychologie cognitive du singulier⁶.

1. Marsilius von Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, I, qu. 1, art. 1, Bd. I, *Super primum, quaestiones 1-7*, bearbeitet von Manuel Santos Noya, Leiden-Boston-Köln, 2000, p. 7-8 : « Quorum primum [modum errandi] fuit quod esset quaedam universalitas abstracta in essendo, et quod illa diceretur idea communis omnium singularium ».

2. *Ibid.*

3. *Abreviationes*, f^o 3r-rb ; *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, I, qu. 2, art. 2, Bd. I, p. 68.

4. Il renvoie à la *Métaphysique*, livre I, chapitre 3 ; mais cette référence ne paraît pas exacte

5. *Abreviationes*, f^o 3rb.

6. Voir Maria Elena Reina dans *Hoc, hic et nunc*, p. 246-263, p. 325-330, p. 351-382.

On constate ainsi que l'inflexion épistémologique est générale, avec des éléments doctrinaux convergents. La question de l'universel et de sa priorité sur le singulier, qui avait été traitée au siècle précédent à travers la théorie des trois états de l'universel, est totalement déplacée vers le terrain de psychologie cognitive, dans la perspective d'une redéfinition du caractère universel de la science, donc pour des raisons fondamentalement épistémologiques. C'est Buridan qui donne sa forme la plus achevée au dispositif théorique fondé sur l'expérience d'approximation, combinant la primauté du singulier dans l'ontologie et l'usage de concepts universels dans le processus de reconnaissance et de connaissance des choses naturelles, à travers la distinction de l'individu vague et de l'individu déterminé. Ce dispositif est adopté et investi par ses successeurs

LE NOMINALISME DANS LES MARGES DE LA THÉOLOGIE

L'historiographie a parfois mis en avant l'idée de « théologie nominaliste »¹. Au premier abord, cette idée paraît contestable. La place centrale de la toute-puissance divine, ou plus précisément de la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée, dont les origines remontent au XI^e siècle et dont l'usage méthodologique s'amplifie il est vrai au XIV^e siècle, ne se réduit aucunement au nominalisme. Une chose est de remarquer que certains thèmes et certaines thèses ockhamistes, portant notamment sur la grâce, sont objet de débats, autre chose est de parler de « théologie nominaliste ». Néanmoins, au XIV^e siècle, et non sans prolongements ultérieurs, certaines thèses caractérisées plus haut comme nominalistes, non seulement du strict point de vue logique, mais aussi sur un plan épistémologique, se retrouvent dans des textes théologiques ; les *Commentaires des Sentences* en sont même l'un des lieux privilégiés d'élaboration ou d'expérimentation. Je retiendrai deux thèmes : l'objet de la science, et le rapport entre essence et attributs divins.

La question de l'objet de la science ne semble pas être principalement une question théologique, et pourtant depuis le XIII^e siècle au moins la théologie paraît être l'un de ses terrains privilégiés. Au XIV^e siècle, la position ockhamiste constitue un point de repère, une position à laquelle personne ne peut éviter de se confronter. On peut résumer assez simplement la position ockhamiste, telle qu'elle s'élabore dans l'*Écrit sur les Sentences* et qu'elle s'explicite à nouveau dans l'*Exposition sur la physique*. Dans l'*Écrit sur les Sentences*,

1. Voir Heiko A. Oberman, « Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to its Relation to the Renaissance », *Harvard Theological Review*, LIII (1960), p. 47-76 ; Id., *The Harvest of Medieval Theology*, Cambridge Mass., 1963 ; Sigrid Müller, « Nominalismus in der Spätmittelalterlichen Theologie », in Marten J. F. Hoenen und Paul J. J. M. Bakker, *Philosophie une Theologie des ausgehenden Mittelalters*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, p. 47-65. On trouvera une bonne mise en point sur les aspects logiques et les aspects théologiques du « nominalisme » au Moyen Âge tardif dans William J. Courtenay, « Nominalism and Late Medieval Religion », in Charles Trinkhaus with Heiko A. Oberman (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval Theology and Renaissance Religion*. Papers from the University of Michigan Conference, Leiden, Brill, 1976, p. 26-59.

Guillaume récuse l'idée que l'essence divine soit l'objet premier de la théologie¹. Mais ce n'est pas pour substituer une *res* à une autre, c'est pour reconsidérer totalement les rapports du langage, de la pensée et des choses significées, y compris dans le discours théologique. Si la science est à proprement parler un *habitus*, plus précisément un assentiment, son objet est une proposition. C'est à une proposition que s'adressent les actes et les dispositions mentales de foi, de savoir, de croyance. Guillaume d'Ockham retrouve ainsi une thèse qui n'avait pas été absente des débats du XII^e siècle sur l'objet de la foi, mais sur les bases de sa propre approche sémiologique. Les premières questions du « Prologue » du livre I posent clairement les principes de cette théorie de la science, pour l'appliquer à la théologie. La science est la connaissance évidente d'une vérité nécessaire, causée par un procès syllogistique². Et la connaissance évidente a été définie d'entrée comme la connaissance d'un complexe vrai, causée par la connaissance médiate ou immédiate de ses termes³. Le « vrai » qui est objet d'évidence et de science est clairement une proposition. Cette thèse, ici exposée comme allant de soi, est reprise et précisée dans le « Prologue » de *l'Exposition sur la Physique*, où Guillaume d'Ockham précise que l'objet de la science est formé de propositions, tandis que son sujet est le sujet de la conclusion, lequel doit évidemment se référer à des choses extralinguistiques⁴.

Cette position sera discutée tant dans les commentaires d'Aristote (par exemple les *Questions sur la physique* de Buridan) que dans des textes théologiques. Mais c'est d'abord dans ces derniers que la controverse est apparue. Sans pouvoir ici entrer dans les détails, on rappellera que dès les début des années 1320 à Oxford, des objections ont été soulevées. Gautier Chatton a cherché à ancrer l'objet de la science dans la réalité des choses significées. Des solutions ont été inventées pour échapper à une alternative stricte entre la proposition et la chose même, et Adam Wodeham a élaboré la théorie du signifié propre et adéquat de la proposition qui devait ensuite être reprise par Grégoire de Rimini sous le nom de « complexe significabile »⁵. Au milieu du XIV^e siècle à Paris, c'est donc dans les Commentaires des *Sentences* que cette question est le plus fortement posée. Grégoire de Rimini résume les positions en présence et schématise les types de réponse possible. La position de Guillaume

1. Guillaume d'Ockham, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, d. 35, qu. 3, in « Opera theologica » IV, ed. G. I. Etzkorn et Fr. E. Kelley, St Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute, 1979, p. 445 *sqq.*

2. *Sent.*, I, Prol., qu. 2, OT I, p. 87-88 : « scientia [...] est notitia evidens veri necessarii, nata causari per premissas applicatas ad ipsum per discursum syllogisticum »

3. *Sent.*, I, Prol., qu. 1, p. 5 : « notitia evidens est cognitio alicuius veri complexi, ex notitia terminorum incomplexa immediate vel mediate nata sufficienter causari ».

4. Voir Guillelmi de Ockham *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prologus et libri I-III, ed. Vladiirus Richter et Gerhardus Leibold, « Opera philosophica » IV, St Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute, 1985, p. 9. Cette position, ainsi résumée, simplifie les différentes thèses sur l'objet de l'appréhension et du jugement que Guillaume d'Ockham développe depuis son *Écrit sur les Sentences*, jusque dans ses *Quodlibeta*. Mais c'est ce que ses successeurs immédiats en ont retenu.

5. Sur ce processus, voir Joël Biard, « Les controverses sur l'objet du savoir et les *complexe significabilia* à Paris au XIV^e siècle », dans St. Caroti et J. Celeyrette, *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle au XIV^e siècle à Paris*, Firenze, Leo S. Olschki, 2204, p. 1-31.

d'Ockham sert de point de repère, et elle est discutée à partir d'exemples et d'arguments qui reprennent les débats nés à Oxford. Grégoire de Rimini réélabore la théorie du signifié propre et adéquat afin de maintenir l'éternité et la nécessité de l'objet de la science. Mais sa position se heurte par la suite à de violentes critiques que l'on trouve aussi bien chez des philosophes comme Jean Buridan que chez des théologiens comme Pierre d'Ailly. Ce dernier, alors même qu'il suit Grégoire sur de nombreux points, écarte explicitement la théorie de *complexe significabile* dans la distinction 35 de son commentaire sur le premier livre des *Sentences*¹.

Une critique similaire se trouve aussi dans le *Commentaire des Sentences* de Marsile d'Inghen, qui investit des distinctions mises en place par Buridan dans sa *Physique* : dans la question 2, article 3, il pose que l'objet de l'assentiment immédiat est la proposition, l'objet éloigné les termes en tant que signes des choses, l'objet très éloigné et ultime la chose simple signifiée². Peu après, nous trouvons une dénonciation des signifiabiles de manière complexe, « tellement subtils qu'ils excèdent l'imagination commune », et introduit « par ignorance de la logique »³.

Si donc la thèse a une portée large, c'est bien dans le cadre de la théologie que le débat s'est pour une large part déployé. La théorie de l'objet de la science est un élément important de la prétendue « théologie nominalise ». Mais elle est liée à une autre question, celle des attributs divins.

Le nominalisme, lorsqu'il est mis en œuvre en théologie, tend à traiter les attributs comme des concepts. À nouveau, cela reprend l'idée ancienne de « noms divins ». Mais la théorie nominaliste des attributs conjugue plusieurs éléments : une radicalisation du principe de simplicité de l'essence divine⁴ ; la thèse mentionnée ci-dessus selon laquelle la science a affaire à des propositions ; le statut sémiologique des attributs (signes conventionnels ou naturels). On ne doit donc pas entendre les « perfections » comme des choses ou des qualités réelles, distinctes l'une de l'autre⁵. Guillaume d'Ockham n'admet pas non plus que la même essence soit différenciée en fonction des modes de concevoir, des *rationes*, qui seraient distincts mais seulement du point de vue de la créature. Car notre pensée n'introduit pas de

1. Voir *Questiones magistri Petri de Alliaco Cardinalis Cameracensis super primum, tertium et quartum Sententiarum*, [Parisiis], Jehan Petit, s.d., I, d. 35, qu. un., sign. x3vb.

2. Marsile d'Inghen *Questiones super quatuor libros Sententiarum*, qu. 2, art. 3, *ed. cit.*, p. 78 : « Tertio suppono quod obiectum assensus immediatum est propositio ; remotum eius termini inquantum signa sunt rerum ; et remotissimum et ultimum et etiam maxime intentum est res incomplexa significata per terminos, saltem in affirmativis de inesse et de presenti ».

3. *Ibid.*, p. 81

4. Principe formulé par Augustin, *De Trinitate*, VII, 1, 2 - II, 3, BA vol. XV, p. 512-517. Guillaume d'Ockham, qui refuse (sauf dans le cas des personnes divines) l'idée même de distinction formelle, exclut toute distinction au sein de l'essence divine elle-même.

5. Guillaume d'Ockham, *Scriptum in primum librum Sententiarum ordinatio*, d. 2, qu. 2, « Opera theologica » II, ed. St. Brown adl. F. Gál, St Bonaventure, N. Y. The Franciscan Institute, p. 61 : « dico quod non sunt plures perfectiones attribuales, sed tantum est ibi una perfectio indistincta re et ratione, quae proprie et de virtute sermonis non debet dici esse in Deo vel in divina essentia, sed est omnibus modis ipsa divina essentia ».

différence dans les choses. Toute distinction doit être réelle (entre deux choses) ou sémiologique (entre des signes). Ainsi les perfection sont des attributs, donc des mots ou des concepts – lesquels peuvent signifier de diverses manières une chose essentiellement une.

Cette conception des attributs divins se retrouve au long du siècle. Tel est le cas dans la *Lecture des Sentences* de Grégoire de Rimini, en dépit de divergences importantes qu'il a par ailleurs avec Ockham, tant sur le plan sémantique (théorie du signifiable de manière complexe) que sur certaines questions proprement théologiques (grâce et prédestination). Même s'il complexifie quelque peu ce schéma de pensée avec les notions de *perfectio attributalis*, qui désigne l'objet signifié par l'attribut sous une certaine *ratio*, et pour lequel celui-ci suppose, Grégoire de Rimini commence par rappeler le statut de mot ou concept de l'attribut divin¹. Et il nie que cette perfection soit une entité ou une formalité distincte de l'essence elle-même².

Mais tournons-nous plutôt vers le *Commentaire des Sentences* de Marsile d'Inghen, qui sera tenu pour représentatif de la voie « nominaliste » en théologie lorsque, plus tard, les débats se seront figés en différentes écoles. Dans la question 12 sur le livre I, c'est l'article 3 qui aborde directement la question du statut des attributs³. De façon préalable, l'attribut est bien considéré comme un certain type de « nom prédicable » ; la *ratio attributalis* est la raison ou concept de l'âme (on notera cette équivalence) expliquant ce qui est signifié par l'attribut. Autrement dit, l'attribut est un nom, un signe vocal, mais il signifie en raison d'un concept de l'âme ; rien de plus n'est dit, mais le schéma à l'arrière-plan est celui de la théorie budidienne. La *perfectio* sera l'entité qui est signifiée par ce nom, et pour laquelle le terme abstrait (sagesse, prudence, etc.) suppose⁴.

Ces préalables étant posés, Marsile donne trois conclusions principales. La première est que les perfections désignées par les attributs ne sont ni distinctes entre elles ni distinctes de

1. Grégoire de Rimini, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, I, dist. 8, qu. 2 additionalis, add. 48, hrsg. A. Damasius Trapp, Venicio Marcolino und Manuel Santos-Noya, Bd. II, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1982, p. 69 : « Nam attributum est vox vel conceptus perfectionem simpliciter importans vere de deo et de omnibus tribus personis coniunctim et divisim praedicabilis. [...] Perfectio vero attributalis est perfectio quam significat et pro qua supponit attributum quando de deo praedicatur. Sed ratio attributalis est ratio explicans quid per attributum importatur, quae potest etiam dici ratio perfectionis attributalis, non quia explicet quid sit vel quae res sit ipsa attributalis perfectio, sed quia pro ipsa potest supponere et illam significat sicut ipsum attributum ».

2. Voir *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, I, dist. 8, qu. 1, p. 32 : « Prima [conclusio] est quod nulla perfectio attributalis seu nomine attributi significata est in deo aliqua entitas parva vel magna, sive dicatur formalitas sive ratio quidditativa vel formalis [...] extra animam distincta a deitate ipsa praecise secundum se sumpta ».

3. Voir Marsilius von Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, I, qu. 12, art. 3, Bd. II, p. 107 : « Quantum ad tertium articulum videndum erat utrum cum Dei simplicitate stet attributorum multiplicitas, et an ipsis attributis correspondeat diversitas rationum ».

4. Voir *ibid.*, p. 107. Marsile emploie le terme « entitas » que Grégoire récusait ; il va néanmoins réaffirmer fortement l'unité réelle de l'essence et des attributs dans le cadre d'une conception sémiologique de ces derniers.

Dieu¹. La deuxième conclusion est de nature critique : elle pose que les perfection divines, dont on vient de dire qu'elles ne sont pas des *choses* distinctes entre elles, ne sont pas non plus formellement distinctes entre elles : ce ne sont pas des « formalités » d'une seule et même chose². Même si Marsile se livre à un élargissement, rejetant du même geste tout « mode », entendu comme « mode réel », ce sont bien les formalités scotistes qui sont principalement visées, par des développements qui ne sont pas sans rappeler les attaques de Guillaume d'Ockham contre la distinction formelle. La troisième conclusion souligne, par de nombreuses autorités, l'identité réelle des attributs et de l'essence divine elle-même ; ainsi elle renforce encore, en insistant sur l'absence de différence ou de non-identité, l'affirmation de simplicité absolue déjà posée en première conclusion. Enfin la *conclusio responsalis* repose sur la notion de raison : « *Attributa Deo distinguuntur in rationibus vel in ratione* »³. Dans une conclusion précédente, il avait écarté les « modes » mais il s'agissait de « modes » dans la chose ; ici, ainsi que cela apparaît à travers la discussion d'objections possibles, il s'agit clairement de modes de concevoir. Si les attributs ne sont pas qualifiés de « signes », le schéma est clairement celui de la signification des termes, en l'occurrence des termes conceptuels. Ainsi, du côté des choses signifiées, pour lesquelles les termes supposent, on a bien une seule et même chose, l'essence divine. Elle peut toutefois être signifiée de différentes manières : « [...] *rationibus attributorum correspondet diversus modus, secundum quem homo vel intellectus eius est natus istam essentiam intelligere* »⁴.

Or c'est très exactement cette doctrine qui va être considérée comme caractéristique du nominalisme en théologie⁵. Ainsi dans une lettre de 1403 la lettre d'un jeune maître ès arts, Guillaume Euvrie, explique que les nominalistes réduisent toutes les différences entre attributs divins à des différences entre des « conceptions humaines ». Il mentionne à ce propos Adam Wodeham, Grégoire de Rimini, Henri d'Oyta⁶.

D'autres questions peuvent être ici évoquées. Elles ne se réduisent pas aux thèses logiques ou théologiques du nominalisme, ni ne s'en déduisent. Elles ne paraissent pas au centre de l'opposition entre le réalisme et le nominalisme telle qu'elle se met en place à la fin du XIV^e et au début du XV^e siècle. Mais elles sont durablement marquées par la pensée ockhamiste et

1. Marsile d'Inghen, *Qu. Sent.*, I, qu. 12, art. 3, p. 108 : « *Quoad primum est prima conclusio huius articuli : intellectus Dei, scientia Dei, sapientia Dei et volitio, quae Deus est, et sic de ceteris perfectionibus designatis per attributa, non sunt res distinctae inter se vel a natura Dei* ».

2. *Ibid.*, p. 109 : « *Secunda conclusio est quod sapientia divina, volitio divina et deitas et ita de aliis attributis, non sunt in Deo distinctae formalitates inter se unius et eiusdem rei absolutae* ».

3. *Ibid.*, p. 112.

4. *Ibid.*, p. 113.

5. Marsile lit les *Sentences* à Heidelberg en 1392-1394, mais ses questions avaient été préparées, voire pour partie rédigées à Paris dans les années 1370 : voir W. J. Courtenay, « Parisian Theology, 1362-1377 », in Marten J. F. Hoenen und Paul J. J. M. Bakker (éds), *Philosophie une Theologie des ausgehenden Mittelalters*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, p. 3-19, en part. p. 11.

6. Cité d'après M. Hoenen, « Nominalisme », dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, PUF, 1998, p. 808 B.

seront tenus pour caractéristiques de la *via moderna* dans les débats théologico-religieux du XVI^e siècle.

Il s'agit en premier lieu d'une conception des normes éthiques qui les rapporte à la volonté insondable et même, de notre point de vue, arbitraire de Dieu. L'identité essentielle de l'intellect, de la volonté et de la sagesse interdit que la volonté divine soit perçue comme irrationnelle. Mais alors que Guillaume d'Ockham se sert d'énoncés paradoxaux pour souligner que la position par Dieu d'un ordre moral est une décision absolue que rien ne saurait contraindre, ses adversaires ne manqueront pas d'en souligner les conséquences paradoxales voire scandaleuses. Tel est le cas avec l'*odium Dei*. Si la haine de Dieu avait traditionnellement été considérée comme le plus grave des péchés, ce thème devient avec Ockham le moyen de souligner la toute-puissance et le caractère insondable de la volonté divine et une certaine contingence de fait de l'ordre moral¹. Cette doctrine est discutée très tôt à Oxford mais se retrouve jusque chez Gabriel Biel², dont on sait qu'il a représenté et défendu les thèses ockhamistes juste avant Martin Luther³.

En second lieu, on pourrait mentionner une autre question connexe qui jouera un grand rôle à la fin du Moyen Âge : celle de la grâce et de la prédestination⁴. Chez Guillaume d'Ockham, la question de la prédestination est pour une part traitée comme un problème sémantique, en relation à celle des futurs contingents – nous n'aborderons pas cet aspect⁵. En ce qui concerne plus particulièrement la question de savoir si, pour qu'une âme soit chère à Dieu et acceptée par lui, il est nécessaire de poser une charité créée (c'est-à-dire distincte de l'Esprit saint), Guillaume d'Ockham s'oppose à Pierre d'Auriole et récuse toute forme inhérente en l'âme qui serait nécessaire pour que Dieu accepte une âme. Une telle charité créée

1. Voir *Questiones in quartum librum Sententiarum (reportatio)*, ed. Rega Wood et Gedeon Gál, adlaborante Romualdo Green, qu. 16, « Opera theologica » VII, St Bonaventure N. Y., Franciscan Institute, 1984, p. 352 : « Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum ». Certains commentateurs ont mis en doute le fait qu'Ockham maintienne cette position radicale dans tous ses textes : voir Marilyn McCord Adams, « Ockham on Will, Nature and Morality », in Paul Vincent Spade (ed.) *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 245-272, en part. p. 266, à propos de *Quodlibeta*, III, qu. 15, p. 256. Quoi qu'il en soit, certains de ses successeurs, comme Robert Holcot, l'ont bien reçu ainsi : voir Leonard Kennedy, *The Philosophy of Robert Holcot, Fourteenth Century Skeptic*, Lewinnton, The Edwin Mellen Press, 1993, p. 75-80. Les paradoxes de la position ockhamiste sont résumés dans M. V. Dougherty, *Moral Dilemmas in Medieval Thought from Gratian to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 163-167.

2. Voir Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology : Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grant Rapids, Mich., Baker Academic, 2000, p. 93-96 ; en réalité, Gabriel Biel reste assez mesuré sur la question de l'*odium Dei*.

3. Voir Paul Vignaux, « Luther lecteur de Gabriel Biel », dans Id., *De saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin, 1976, p. 461-480.

4. Voir Paul Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Ockham, Grégoire de Rimini*, Paris, Vrin reprises, 1981 ; Jean-François Genest, « Justification et prédestination au Moyen Âge tardif. L'apport de Paul Vignaux », dans Olivier Boulnois (éd.), *Paul Vignaux citoyen et philosophe (1904-1987)*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 191-203.

5. Voir Joël Biard, *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999, p. 86-107.

n'est pas nécessaire et en tout état de cause ne serait pas suffisante pour contraindre Dieu¹. Dans cette conception, seul un acte est méritant, et il ne l'est qu'en raison d'un commandement divin que l'on suit ou non. Dans l'ordre institué par Dieu, la grâce créée est bien requise, mais selon Ockham, on doit dire que selon la puissance absolue de Dieu elle n'est pas nécessaire. De là proviennent les expressions extrêmes qui paraissent exacerber l'arbitraire divin, Dieu pouvant damner des créatures qui ne l'ont pas mérité et en sauver d'autres endurcies dans le péché.

Grégoire de Rimini suivra Guillaume d'Ockham sur la plupart de ces points. Selon la puissance ordonnée nous sommes ordonnés à la vie éternelle par la grâce qui nous informe, par la charité créée, mais selon la puissance absolue, cet habitus n'a rien d'une condition nécessaire et suffisante de l'acceptation². En revanche, il s'écarte d'Ockham à qui il attribue une tendance pélagienne, et il veut éviter que l'homme puisse mériter par ses propres forces. Certes, l'habitus de charité créée n'est pas nécessaire, mais s'y substitue alors le concours divin qui incline l'homme à aimer Dieu³. C'est ce qui lui vaudra les louanges de Luther qui l'oppose sur ce point aux autres médiévaux⁴.

Ces deux questions sont au cœur de la *via moderna* en théologie au XVI^e siècle, et les positions attribuées à Ockham y sont discutées. Cependant, on peut souligner que, pour ce qui est de la loi morale, Ockham radicalise le « volontarisme » de tradition franciscaine, et notamment scotiste ; le nominalisme n'y est donc pas directement en jeu. De même, en ce qui concerne la grâce, au delà du style logico-analytique de traitement, c'est la radicalisation de la toute-puissance qui est au fondement des positions « modernes » et des paradoxes qu'elles sous-tendent, non des débats sur le statut de l'universel et sur la connaissance qui étaient au centre des oppositions au tournant des XIV^e et XV^e siècles. Il en va différemment selon moi, des questions sur l'objet de la science et le statut des attributs, qui étaient directement liées à ces débats. C'est ce qui explique que les positions nominalistes se déploient autant dans les textes théologiques que philosophiques, et que certaines thèses de portée théologique, comme celle des attributs divins, puissent être tenues pour caractéristiques des nominalistes, ainsi que l'a montré la lettre de Guillaume Euvrie.

1. Voir Guillaume d'Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio*, d. 17, qu. 1, « Opera theologica » III, ed. G. I. Etzkorn, St Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute, 1977, p. 449 ; *Quodlibeta*, VI, qu. 2, « Opera theologica » IX, St Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute, 1980, p. 590.

2. Grégoire de Rimini, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, I, d. 17, qu. 1, vol. II, p. 215-250.

3. Pour ces développements anti-pélagiens, voir *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, II, d. 26-28, vol. VI, p. 17-114.

4. Voir *Resolutiones lutherianae super propositiones suis Lipsiae disputatis*, in D. Martin Luthers Werke, 2. Band, Weimar, Herman Böhlau, 1884, p. 391-435, ici p. 394-395 : « Certum est enim, Modernos (quos vocant) cum Schotistis et Thomistis in hac re (id est libero arbitrio et gratia) consentire, excepto uno Gregorio Ariminense, quem omnes damnant, qui et ipse eos Pelagianis deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is enim solus inter scholasticos contra omnes scholasticos recentiores cum Carolostadio, id est Augustino et Apostolo Paulo consentit. Nam Pelagiani, etsi sine gratia opus bonum fieri posse asseruerint, non tamen sine gratia coelum obtineri dixerunt. Idem certe dicunt Scholastici, dum sine gratia opus bonum, sed non meritorium fieri docent. Deinde super Palagianos addunt, hominem habere dictamen naturale rectae rationis, cui se possit naturaliter conformare voluntas, ubi Pelagiani hominem adiuvari per legem Dei dixerunt ».

CONCLUSION : L'AVENIR D'UNE ILLUSION

Si au cours du XIV^e siècle le nominalisme est au premier abord difficile à cerner conceptuellement, pour les raisons indiquées en introduction, s'il a été en partie une reconstruction *a posteriori* à partir d'auteurs qui, au départ, ne formaient ni une école, ni même un courant doctrinal homogène, il n'en reste pas moins que l'image s'est précisée dès la fin du siècle. Au travers des luttes doctrinales et institutionnelles du siècle suivant¹, les frontières entre les camps peuvent parfois être floues, que ce soit à Paris ou à Cologne, notamment parce que le réalisme est pluriel : albertisme, thomisme, voire scotisme. Mais la construction progressive du nominalisme s'accorde sur quelques constantes, et surtout sur quelques noms, d'abord cités par leurs adversaires, finalement repris par les défenseurs du nominalisme eux-mêmes comme en témoignera le manifeste envoyé à Louis XI en 1474.

Dans son *Commentaire des Sentences*, lu en 1378, Pierre de Candie se réfère à Ockham et à ses successeurs, appelés « Ockhamistae » ou « filii Ockham »², et il mentionne Adam Wodeham, Jean de Mirecourt, Grégoire de Rimini. Dès cette époque par conséquent l'ockhamisme est associé à des œuvres théologiques. Mais sans aucun doute, dans la seconde moitié du XIV^e siècle au tournant du siècle, les questions théologiques et logiques sont souvent mêlées. D'ailleurs Jean Gerson reproche aux Anglais leur façon de mêler la logique, y compris les sophismes, à la théologie.

Néanmoins le principal critère qui permet de distinguer trois voies et différentes écoles repose sur le problème des universaux, et sur les diverses manières d'appréhender l'universel. C'est ce dont témoigne en 1403 un passage de la lettre de Guillaume Euvrie cité par Zénon Kaluza³. Il distingue trois sectes : celle des « formalizantes » qui s'appuie sur Platon et Augustin, celle des « nominales » qui transfèrent toute les différences à des distinctions dans la conception humaine, et une voie médiane, celle des Péripatéticiens. Alors que la première est référée à Platon, la seconde l'est à Épicure. On sait que ce rapprochement entre nominalisme et épicurisme s'appuie sur Albert le Grand, qui avait attribué d'une part aux Épicuriens la thèse du particularisme ontologique, d'autre part aux *Nominales* la théorie selon

1. Sur cette histoire, voir les études de Zénon Kaluza, en particulier « Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482 » dans Alain Le Boulluec (éd.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Cerf, 1995, p. 297-317 ; et « La crise de 1474-1482 : l'interdiction du nominalisme par Louis XI », dans Maarten 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. 292-327.

2. Voir à ce propos William J. Courtenay, « Was there an Ockhamist School ? », dans Maarten J. F. M. Hoenen, J. H. Josef Schneider, Georg Wieland (éds), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1995, p. 263-292, ici p. 292. Cf. Sigrid Müller, « Nominalismus in der Spätmittelalterliche Theologie », dans Maarten J. F. M. Hoenen und Paul J. J. M. Bakker (éds), *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters*, Brill, Leiden - Boston - Köln, 2000, p. 47-65.

3. Voir Zénon Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins des XIV^e et XV^e siècles*, Bergame, 1988, p. 15, et n. 9 p. 28. Le maître ès arts réagit aux lettres de Gerson qui avait déjà distingué un *tritum iter*, une troisième voie, l'opposant d'une part à celle des *formalizantes*, c'est-à-dire pour lui des scotistes, d'autre part contre la manière anglaise de mêler logique et théologie (voir Zénon Kaluza, *op. cit.*, p. 13-14).

laquelle l'universel est seulement dans l'intellect¹. Mais c'est Jean de Maisonneuve, actif à la faculté des arts à partir de 1400, qui consolide le dispositif. C'est paradoxalement dans sa critique de l'universel séparé qu'il insère une critique de ceux pour qui la science serait purement langagière : « sunt epicuri litterales sequentes condempnatam Parisius occanicam discolam cum collegiis suis, scilicet Biridani et Marsilii »². Ainsi, avec la séquence Ockham, Buridan, Marsile d'Inghen, c'est une lignée « logique » qui est privilégiée (ou logico-physique) et non théologique, puisque Buridan n'a jamais fait de théologie. Or du moins en ce qui concerne l'université de Paris, c'est Buridan qui constitue la référence majeure pour le nominalisme, ainsi que l'a montré encore Zénon Kaluza³, et cela se vérifie jusque dans les traités de Jean Mair au début du XVI^e siècle⁴. Au tournant des XIV^e et XV^e siècle, Jean Dorp ou Laurent de Lindores enseignent le buridanisme, tandis qu'une expression majeure du scotisme platonisant est représentée par Jérôme de Prague. Quant au courant « médian », il est albertiste avec Jean de Maisonneuve et Heimeric de Campo⁵, et ce courant va ensuite se retrouver à Cologne au centre de la fameuse « Wegestreit ».

Cette construction du nominalisme s'est donc élaborée à partir de l'universel, mais aussi de la théorie de la science qui lui est liée, tant chez Guillaume d'Ockham que chez Jean Buridan. Et c'est sans doute parce que cette théorie de la science et de son objet a des implications pour la science divine à propos des idées divines, de l'unité de l'essence, de la diversité des attributs, que le nominalisme, ainsi défini rétrospectivement, a pu converger, jusqu'à la veille de la Réforme, avec la *via moderna* en théologie.

1. Voir Albert le Grand, *Metaphysica*, XI, tr. 1, c. 2, ed. Bernhardus Geyer, Monasterium Westphalorum in aedibus Aschendorf, vol. XVI-2, p. 461 : « Epicureorum autem secta, qua antiquior omnibus est, magis elegit particularia et sensibilia esse principia quam universalia ». Sur les Nominales, voir *Liber primus de praedicabilibus*, tr. II, c. 2, éd. A. Borgnet, vol. I, p. 19b : « Et tale esse in intellectu universalia habere dixerunt illi qui vocabantur Nominales, qui communitatem [...] tantum in intellectu esse dicebant ». – **remplacer par référence à *Super Porphyrium* de éd. cologne I/1**. C'est Zénon Kaluza qui a montré que ce rapprochement, qui devient explicite au début du XV^e siècle, trouvait son origine chez Albert.

2. A. G. Weiler, « Un traité de Jean de Nova Domo sur les universaux », *Vivarium*, 6 (1968), p. 137 ; plus loin, il assimile : « epicurii moderni sive nominales ».

3. Voir Z. Kaluza, « Les sciences et leur langage. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham », dans Luca Bianchi (éd.), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordi di Eugenio Randi*, Louvain, 1994, p. 197-258.

4. Mais on évoque aussi dans telle ou telle université d'Europe centrale la *via Buridani* ou la *via Marsilii*.

5. Sur la naissance de ce courant, voir Mario Meladò und Silvia Nagel, « Neues zum Pariser Albertismus des frühen 15. Jahrhunderts », *Bulletin de Philosophie médiévale*, 53 (2011), p. 349-384.