



## CONFÉRENCES

**Alessandro D. CONTI,**  
**Université de L'Aquila (Italie)**

Directeur d'études invité par  
Nicolas WEILL-PAROT

♦ **Mardi 7 mai 2019 de 18h à 20h en Sorbonne, Salle Léon Delamarre (D059), escalier E 1<sup>er</sup> étage**

La polémique entre Ockham et Burley au sujet de la supposition, des universaux et des catégories

♦ **Mardi 14 mai 2019 de 18h à 20h en Sorbonne, Salle Léon Delamarre (D059), escalier E 1<sup>er</sup> étage**

Les critiques de Wyclif à l'encontre d'Ockham : logique, métaphysique et théologie

♦ **Mardi 21 mai 2019 de 18h à 20h en Sorbonne, Salle Léon Delamarre (D059), escalier E 1<sup>er</sup> étage**

Johannes Scharpe et les réalistes d'Oxford

♦ **Vendredi 24 mai 2019 de 17h à 19h en Sorbonne, Salle Léon Delamarre (D059), escalier E 1<sup>er</sup> étage**

Les derniers grands protagonistes : Paul de Venise contre Buridan et Marsile d'Inghen

# Le débat entre nominalistes et réalistes à la fin du Moyen Âge

📍 Sorbonne, 17 rue de la Sorbonne 75005 Paris

🚇 Métro : Cluny - La Sorbonne (ligne 10)



École Pratique  
des Hautes Études

PSL

Retrouvez les conférences sur [www.ephe.psl.eu](http://www.ephe.psl.eu)



**Alessandro D. Conti**  
(Université de L'Aquila)

## *Les critiques de Wyclif à Ockham : logique et métaphysique*

### **1. Introduction**

Comme on sait, la critique d'Ockham à l'approche réaliste traditionnelle de la logique et de la métaphysique suscita un long débat entre Ockham lui-même et les partisans de ses idées d'une part, et les tenants de la perspective réaliste traditionnelle d'autre part. Cela eut pour conséquence la naissance, au 14<sup>ème</sup> et au début du 15<sup>ème</sup> siècle, de nouvelles formes de réalisme, tout à fait différentes par rapport à celle répandues pendant la deuxième moitié du 13<sup>ème</sup> siècle. Ces formes de réalisme peuvent être comprises de manière adéquate uniquement dans le contexte des doctrines d'Ockham et de sa critique au réalisme modéré développé au 13<sup>ème</sup> siècle.

Parmi les nombreux adversaires d'Ockham l'un des plus intelligents et certainement le plus influent fut John Wyclif (1330 environ – 1384). Bien qu'il ait terminé sa première œuvre académique (le traité *De logica*) plusieurs années après la mort d'Ockham, ses théories philosophiques principales peuvent être interprétées, en un sens, comme une réponse à celles d'Ockham. Il est évident que selon Wyclif la validité et l'universalité de notre connaissance peuvent être expliquées et assurées uniquement sur la base d'un isomorphisme étroit entre notre pensée et notre langage et le monde. Cette thèse s'oppose tout à fait aux idées des nominalistes, qui distinguaient entre les choses existant dans le monde extramental et les notions et schèmes par lesquels nous comprenons et nous référons à ces choses.

Dans la suite de mon exposé je présenterai les thèses principales de Wyclif sur la logique et la métaphysique, et j'approfondirai quelques points où son désaccord avec Ockham est particulièrement évident. Pour ce qui est de la logique, je me pencherai sur les notions d'identité, signification et supposition, prédication et vérité. Quant à la métaphysique, je m'occuperai des questions des universaux et des catégories. Afin d'illustrer la relation polémique entre les positions de Wyclif et celles d'Ockham, lorsqu'il sera possible je me concentrerai non seulement sur les différentes théories qu'ils développèrent, mais tout notamment sur les arguments employés par Wyclif contre Ockham. Puisque j'ai traité des thèses d'Ockham et de ses principaux arguments contre les théories traditionnelles sur les universaux et les catégories la dernière fois, aujourd'hui je vais commencer directement avec l'exposition des doctrines de Wyclif.

### **2. Esquisse de la logique intensionnelle et de la métaphysique des essences de Wyclif**

Il y a deux manières possibles pour éviter les contradictions mises en lumière par Ockham. Il faut ou bien postuler une distinction réelle entre les universaux et les individus, ou bien réviser les notions d'identité et de distinction (ou différence) pour faire de la place à la relation distinctive d'identité et de différence partielles qui, d'après les réalistes, lie les

universaux et les individus. La première stratégie est celle de Walter Burley, qui pendant les dernières années de sa vie défendit la thèse selon laquelle les universaux existent à plein titre hors de l'esprit et sont réellement distincts des individus dans lesquels ils sont présents et dont ils sont prédiqués. La deuxième stratégie est la plus répandue en Europe au Moyen Age tardif, et est due essentiellement à Wyclif. Celui-ci élaborait un type de logique intentionnelle où la relation principale entre les êtres, dont dérive toute autre relation, est la distinction formelle, conçue comme la mesure de la coïncidence (ou identité) des composantes métaphysiques de deux choses. A partir de la définition de l'être (*ens*) comme une vérité (*veritas*) qui peut être signifiée par des expressions simples (comme les termes) ainsi que complexes (comme les énoncés), Wyclif développa une métaphysique des essences caractérisée par la prééminence ontologique et épistémologique des universaux par rapport à tout autre genre d'entités. Cela eut pour conséquence un renversement de l'image de la réalité proposée par Ockham, d'après lequel dans le monde extra-mental il n'y a de place que pour les individus.

**1.** La définition de l'être comme une vérité qui peut être signifiée est l'aspect le plus original de la métaphysique de Wyclif. Elle implique une révolution dans la théorie médiévale traditionnelle des transcendants, car Wyclif remplace l'être par la vérité. Selon la thèse la plus répandue à l'époque, parmi les transcendants (*ens, unum, verum, etc.*) l'être est la notion primordiale, dont toutes les autres dérivent par l'addition d'une connotation spécifique en relation à autre chose, ou d'une détermination nouvelle. Par exemple, le *verum* n'est que l'être lui-même considéré en relation à un intellect divin ou humain. Selon Wyclif, en revanche, l'être n'est pas le transcendant principal et la notion d'être n'est pas la première et la plus simple, mais il y a quelque chose de plus essentiel qui la soutient : la vérité (*veritas*) (ou le vrai – *verum*). « Vérité » est donc le nom authentique de l'être lui-même (*Tractatus de universalibus*, ch 7, p. 139).

Au vu de cette forme de « pan-propositionnalisme » (selon la belle expression de Laurent Cesalli), dans le monde de Wyclif les termes concrets et les énoncés se réfèrent au même objet (ou genre d'objets), car les individus sont eux-mêmes considérés comme des états de choses. D'après Wyclif, d'un point de vue purement métaphysique toute substance singulière, par exemple *un homme (iste homo)*, n'est qu'une proposition réelle (*propositio realis*), où l'existence effective dans le temps en forme d'individu (*ista persona*) joue le rôle de sujet ; la nature commune, à savoir la nature humaine (*natura humana*), remplit la fonction de prédicat ; et l'essence singulière (*essentia istius hominis*), à savoir ce par quoi cet individu est un homme, joue le rôle de copule (*De logica*, ch. 5, pp. 14-15).

Parmi les nombreux ensembles d'êtres (*entia*) énumérés par Wyclif, le plus important est composé d'objets catégoriaux. Ces objets sont caractérisés par le fait de posséder une nature (*De ente praedicamentali*, ch. 1, pp. 1-6). Ils sont conçus comme des réalisations concrètes d'une certaine nature, et sont appelés par Wyclif « essences » (*essentiae*). Une essence est donc un être ayant une nature bien définie, même si le terme « essence » ne fait pas connaître cette nature (*De materia et forma*, ch. 4, pp. 185-86 ; et *TdU*, ch. 7, pp. 128-29). Les essences peuvent être de quatre types différents : substances universelles, subs-

tances singulières, accidents universels ou accidents singuliers. La distinction entre objets universels et singuliers et leur relation mutuelle constituent le noyau du réalisme de Wyclif. Ce dernier estime que tout ce qui est prédiqué des individus ne peut pas être prédiqué directement (*formaliter*) des universaux et vice versa. Un universel appartenant à la catégorie de la substance ne peut recevoir directement que les prédications des formes substantielles, ou essences, plus communes que lui (autrement dit, les formes qui se situent à un niveau supérieur dans la *linea praedicamentalis*). De l'autre côté, les formes accidentelles appartenant aux individus substantiels ne peuvent être prédiquées qu'indirectement (*essentialiter*) de la forme substantielle dont ces individus sont les réalisations concrètes, par le moyen et en vertu des individus tombant sous cette forme substantielle (*TdU*, ch 11. pp. 239-40). Par voie de conséquence, les théories de l'identité, des universaux et de la prédication sont chez Wyclif étroitement liées, et se fondent sur une sorte d'analyse componentielle où les choses remplacent les lexèmes et les propriétés ontologiques les caractéristiques sémantiques.

A deux reprises dans ses écrits Wyclif traite de la notion de distinction formelle (*distinctio vel differentia formalis*) et présente de différentes analyses de la prédication. Il définit la distinction formelle pour la première fois dans le *Purgans errores circa universalialia in communi* (rédigé entre 1366 et 1368) et quelques années plus tard dans le *Tractatus de universalibus*.

Les deux formulations diffèrent sur quelques points cruciaux. Dans le *Purgans errores circa universalialia in communi*, Wyclif parle de deux types majeurs de différence, qui semblent coïncider avec ceux qu'avaient reconnus les réalistes modérés de la fin du 13<sup>ème</sup> siècle. Il s'agit de la différence réelle et de la différence de raison (*secundum rationem*) – ou différence formelle, comme Wyclif l'appellera par la suite. Dans cet ouvrage, Wyclif essaie d'incorporer les thèses novatrices de Scot sur le problème de l'identité et de la distinction dans un contexte aristotélicien plus traditionnel. En plus des différences aristotéliciennes (c'est-à-dire les différences numérique, spécifique, générique et plus que générique), la différence réelle de Wyclif comprend aussi la distinction formelle de Scot selon la définition que celui-ci en donne dans la *Lectura* et dans l'*Ordinatio*<sup>1</sup>. En outre, la différence de raison n'est pas une identité réelle et une distinction conceptuelle, comme l'on pensait communément ; il s'agit d'une sorte de transcription de la distinction formelle de Scot telle que ce dernier la définit dans les *Reportata Parisiensia*<sup>2</sup> (cf. *Purgans errores circa universalialia in communi*, ch. 4. p. 38).

<sup>1</sup> Dans la *Lectura* et dans l'*Ordinatio*, Duns Scot a décrit la différence formelle comme une relation symétrique entre deux entités qui ne peuvent exister séparément : deux entités sont formellement distinctes l'une de l'autre si et seulement si les deux sont éléments constitutifs d'une même réalité, mais ni l'une ni l'autre ne peuvent exister par elles-mêmes, ni l'une ni l'autre n'est une partie de la description (ou de la définition) de l'autre – cf. *Lectura* I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, p. 216; *Ordinatio* I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, pp. 356-57; II, d. 3, p. 1, q. 6, pp. 483-84 (ed. Vaticana).

<sup>2</sup> Dans les *Reportata Parisiensia*, il la définit comme une relation asymétrique entre une réalité entière et l'un de ses éléments constitutifs : une entité *x* n'est pas formellement identique à une autre entité *y* si et seulement si *y* ne fait pas partie de la description (ou de la définition) de *x*, mais *x* et *y* sont une seule et même chose en réalité – cf. *Reportata Parisiensia* I, d. 33, qq. 2-3, and d. 34, q. 1, pp. 402-08 et 410 (éd. Vivès). Duns Scot a utilisé ces deux différentes notions de distinction formelle pour illustrer respectivement comment (1) le genre

Dans le postérieur *Tractatus de universalibus* (1373-74) Wyclif modifie sa perspective et adopte le point de vue opposé, en essayant d'insérer la théorie aristotélicienne dans un contexte scotiste. Il affirme à présent qu'il y a trois types principaux de différence (ou distinction) : (1) réelle-et-essentielle ; (2) réelle-mais-pas-essentielle et (3) formelle ou de raison (*formalis vel secundum rationem*). Il ne définit pas la différence réelle-et-essentielle, mais la caractérise en esquissant brièvement ses trois sous-types. Les objets qui diffèrent de manière réelle-et-essentielle sont ceux qui diffèrent entre eux ou bien (*a*) par le genre, comme homme et quantité ; ou bien (*b*) par l'espèce, comme homme et âne ; ou bien (*c*) par le nombre, comme deux êtres humains (*TdU*, ch. 4, pp. 90-91). La différence réelle-mais-pas-essentielle est celle entre des entités qui sont la même essence mais diffèrent néanmoins l'une de l'autre – c'est le cas, par exemple, de la mémoire, de la raison et de la volonté, qui sont une seule et même âme ; et des trois Personnes de la Sainte Trinité, qui sont le seul et même Dieu (*ibidem*, p. 91). Le troisième type principal de distinction est la distinction formelle. Elle est présentée comme la différence par laquelle les choses se distinguent les unes des autres, bien qu'elles soient des éléments constitutifs de la même essence. C'est le cas (1) des accidents concrets appartenant à la même substance, car ils coïncident dans le même sujet particulier mais diffèrent les uns des autres à cause de leur propre nature ; (2) de la matière et de la forme substantielle de la même substance ; (3) de ce qui est plus commun par rapport à ce qui est moins commun, par exemple (*a*) la nature divine et les trois Personnes, (*b*) le monde et ce monde et (*c*) parmi les objets catégoriaux appartenant à la même catégorie, un objet supérieur et n'importe lequel de ses inférieurs (*ibidem*, pp. 91-92).

Dans cette nouvelle présentation des divers types de différence, qui est plus détaillée que la précédente, la différence réelle-et-essentielle correspond à la différence réelle traditionnelle. La différence réelle-mais-pas-essentielle et le premier sous-type de la différence formelle, c'est-à-dire la distinction entre deux (ou plusieurs) accidents concrets de la même substance singulière, sont deux versions légèrement différentes de la distinction formelle de Scot telle que celui-ci la définit dans la *Lectura* et l'*Ordinatio* ; et le troisième sous-type de différence formelle est une reformulation de la distinction formelle de Scot telle que celui-ci l'illustre dans les *Reportata Parisiensia*.

Par le moyen de la distinction formelle Wyclif essaie d'expliquer comment il est possible de distinguer une pluralité d'aspects réels différents à l'intérieur de la même chose individuelle sans rompre son unité (le passage est de l'un aux plusieurs). C'est pourquoi la formulation par Wyclif de la théorie de la différence et sa théorie des universaux et de la prédication sont liées entre elles. La différence (ou distinction) est définie comme identité partielle ; elle est le type principal de relation transcendantale entre les êtres catégoriaux, car en vertu de sa composition métaphysique tout être catégorial est en même temps partiellement identique à et différent de tout autre être appartenant à la même catégorie. Par conséquent, les critères de distinction absolue sont plus stricts que les critères traditionnels de la

---

et la différence spécifique, d'une part, et la nature spécifique et la différence individuelle, d'autre part, sont liées entre elles, et (2) les relations qui existent entre la nature divine et ses trois Personnes, et entre l'âme humaine et ses facultés.

distinction réelle : dans le système de Wyclif, deux objets peuvent être considérés comme étant absolument distincts si et seulement s'ils sont des entités abstraites appartenant à des catégories différentes. D'autre part, les définitions des principaux types de différence n'excluent pas (bien au contraire, dans certains cas elles impliquent) la possibilité que deux objets différents partagent une (ou plusieurs) forme(s) ou essence(s). Selon Wyclif, le degré de distinction entre deux choses doit donc être compris comme la mesure inverse de leur identité partielle. Par exemple, si l'on compare la liste des formes et niveaux d'être qui constituent Socrate et ceux qui constituent l'universel « homme » (*homo in communi*), il est évident qu'ils diffèrent les uns des autres ; mais il est également évident que Socrate et l'universel « homme », considérés sous l'angle de leur composition métaphysique, coïncident partiellement, ou ne sont que formellement distincts, car les deux listes de leurs constituants sont pour l'essentiel identiques.

L'effort de répondre aux critiques d'Ockham est évident. Dans la *Summa logicae* le *Venerabilis Inceptor* avait affirmé qu'il n'y a pas de place pour d'autres distinctions que la réelle, car tout autre genre de distinction possible implique nécessairement l'identité (sinon elle serait une distinction réelle – cf. *Summa logicae*, p. I, ch. 16, pp. 54-57) – et il avait considéré l'identité (de manière tout à fait correcte) comme une relation transitive, symétrique et réflexive (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6, p. 186 ; d. 33, q. 1, pp. 416-21). A son avis donc la transitivité de la prédication ne pouvait nullement être limitée.

Wyclif reconnaît que la critique d'Ockham montre l'incohérence de la théorie réaliste traditionnelle de la relation entre les universaux et les individus et des notions traditionnelles d'identité et de différence (ou distinction). Il est cependant persuadé que dans son ensemble le réalisme est toujours défendable. Aussi essaie-t-il d'éliminer les points problématiques de la théorie réaliste traditionnelle en développant de nouvelles notions d'identité et distinction et en proposant une réinterprétation de la relation entre les universaux et les individus, et donc de la nature de la prédication.

**2.** Une conséquence logique de la manière de traiter les problèmes des universaux et des catégories propre d'Ockham est une nouvelle interprétation de la nature de la prédication, une explication originelle des conditions de vérité des énoncés et donc une nouvelle formulation de la théorie de la supposition. Ockham affirme que la prédication est simplement une relation logico-linguistique de termes dans un énoncé. Il nie qu'il y ait dans le monde une relation ontologique correspondant à la relation logico-linguistique de prédication (cf. *Summa logicae*, I, ch. 20, p. 68 ; ch. 31, pp. 93-94 ; ch. 32, p. 94) et est persuadé qu'une proposition affirmative est vraie si et seulement si son sujet et son prédicat, pris en supposition personnelle, tiennent la place de la même chose, ou des mêmes choses (*Summa logicae*, p. II, ch. 2, pp. 249-50). De plus, il semble croire que les conditions de vérité des propositions sont d'autres propositions ; de toute façon, elles ne sont pas des caractéristiques objectives du monde. Il nie que des énoncés tels que « l'humanité est présente chez Socrate » (*humanitas est in Sorte*) ou « Socrate est un homme à cause de l'humanité » (*Sortes est homo humanitate*) soient vrais, et estime qu'une proposition affirmative universelle telle que « tout homme est blanc » (*omnis homo est albus*) est vraie si et seulement si est vraie

toute proposition affirmative singulière à laquelle il est possible de descendre (à partir de l'universelle) : par exemple, « Socrate est blanc », « Platon est blanc » et ainsi de suite pour tous les hommes (cf. *Summa logicae*, p. II, ch. 2, pp. 250-51 ; ch 4, p. 261). Par voie de conséquence, la théorie ockhamienne de la vérité peut être vue comme un développement particulier d'une théorie (de la vérité) comme cohérence et comme correspondance.

De l'autre côté, en ce qui concerne la supposition, Ockham dut changer totalement l'interprétation de la supposition simple. Sa thèse est qu'un terme vocal (ou écrit) a une supposition simple lorsqu'il suppose pour le terme mental qui lui correspond (*Summa logicae*, p. I, ch. 64, p. 196). Selon la théorie traditionnelle de la supposition, un terme vocal (ou écrit) en supposition simple suppose pour ce qu'il signifie, à savoir pour une forme universelle ; d'après Ockham, en revanche, un terme suppose pour ce qu'il signifie uniquement lorsqu'il a une supposition personnelle, c'est-à-dire lorsqu'il suppose pour des individus.

A plusieurs reprises dans ses écrits Wyclif distingue différents types de prédication, qu'il considère comme une relation entre des entités réelles. Dans les deuxième et troisième chapitres du *Purgans errores circa universalialia in communi*, Wyclif mentionne les trois suivants types principaux de prédication : la prédication formelle (*formalis*), la prédication essentielle (*secundum essentiam*) et la prédication causale (*causalis*). Voici comment il les caractérise.

La prédication formelle est la prédication dans laquelle la forme signifiée par le terme qui a la fonction de prédicat est directement présent dans l'essence signifiée par le terme qui sert de sujet. Cela est le cas à chaque fois qu'un objet dans la ligne catégoriale est prédiqué de quelque chose d'inférieur, ou qu'un accident est prédiqué de son sujet d'inhérence. « L'homme est un animal » (*homo est animal*) et « Pierre est musicien » (*Petrus est musicus*) sont des exemples de prédication formelle.

La prédication *secundum essentiam* est la prédication dans laquelle la même essence est à la fois le sujet et le prédicat réel, même si le principe formel connoté par le terme qui sert de prédicat diffère de celui que connote le terme servant de sujet. « *Deus est homo* » et « *universale est particulare* » sont des exemples de prédication *secundum essentiam*. L'essence qui est un universel est également un individuel, mais les formes connotées par le terme qui sert de sujet et par celui qui sert de prédicat sont différentes.

On parle de prédication causale lorsque la forme désignée par le terme ayant la fonction de prédicat n'est pas présente dans l'essence signifiée par le terme qui sert de sujet, mais est causée par cette entité. « *Dies est lacio solis* » est un exemple de ce type de prédication.

Dans le postérieur *Tractatus de universalibus*, la prédication causale est remplacée par la prédication selon l'habitude (*secundum habitudinem*). Selon le *Tractatus de universalibus*, on peut parler de prédication *secundum habitudinem* lorsque la forme connotée par le terme servant de prédicat n'est pas présente dans l'essence désignée par le terme ayant la fonction de sujet, mais simplement implique une relation à elle, de sorte que le même prédicat peut à des moments différents être attribué véridiquement ou faussement à son sujet, sans qu'il y ait de changement dans le sujet lui-même. Ce genre de prédication est utilisé

notamment lorsqu'on veut exprimer des vérités théologiques telles que : Dieu est connu et aimé de beaucoup de créatures et, en tant que cause efficiente, exemplaire et finale, Il produit beaucoup de bons effets. Les essences universelles admettent également ce genre de prédication (cf. *TdU*, ch. 1, pp. 28-35).

Dans la *Logicae continuatio* (composée à peu près dans les mêmes années que le *Tractatus de universalibus*, 1371-74), Wyclif modifie encore une fois son analyse de la prédication. Dans celle qui est probablement la dernière version de sa théorie de la prédication, Wyclif énumère quatre types principaux de prédication. Chacun d'eux est indépendant des autres et tous sont définis de la même manière que dans les œuvres précédentes : (1) prédication essentielle (*secundum essentiam*) ; (2) prédication formelle (*per inherenciam forme*) ; (3) prédication causale (*secundum causam*) ; et (4) prédication selon l'habitude (*secundum habitudinem*). Sur la base de cette division de la prédication et de sa théorie de la supposition, Wyclif nie que les essences universelles puissent recevoir (directement) les prédications accidentelles de leurs individus. Aussi rejette-t-il les argumentations principales d'Ockham contre l'existence réelle des universaux ainsi que tout schéma syllogistique de cette forme : *Cela est (accidentellement) de tel ou tel type ; et cela est (identique à) l'essence B ; donc, l'essence B est (accidentellement) de tel ou tel type*. Car à son avis le terme moyen (à savoir, dans notre schéma, « cela ») a des suppositions différentes dans les deux prémisses : personnelle dans la prémisses majeure, où il tient la place d'une substance singulière, et simple dans la prémisses mineure, où il tient la place d'une nature commune ou essence universelle. Par conséquent, la seule conclusion logiquement possible est que *l'essence B est (identique à) quelque chose de tel ou tel type (illa essentia est album)*, car l'adjectif neutre substantivé (traduit ici par l'expression « quelque chose de tel ou tel type »), qui sert de prédicat dans l'énoncé, montre que la forme signifiée par le terme ayant la fonction de prédicat n'est pas directement présente dans le sujet, mais lui est indirectement attribuée à l'aide d'un (ou plusieurs) de ses individus. Le terme a donc une supposition personnelle, pas simple, et cet énoncé-là équivaut à celui-ci : « *illa essentia est illud quod est album* » (cf. *Logicae continuatio*, tr. 3, ch. 2, pp. 40-43).

Enfin, Wyclif soutient que les universaux ne peuvent pas être comptés au nombre de leurs individus. L'on commettrait donc un parallogisme d'équivocation si par exemple l'on ajoutait à Socrate et Platon l'universel « homme » en tant que troisième homme – en fait, tout universel est réellement identique à chacun de ses individus, et donc il ne peut pas différer de chacun d'eux par le nombre. Ainsi, quoique les universaux partagent leur être avec les individus qui les réalisent concrètement, ils ne sont pas situés dans un lieu spécifique dans l'espace et le temps, car ils ne sont pas une seule et même chose par le nombre, mais par l'espèce ou par le genre. Ils ne sont pas multipliés du fait d'être présents dans plusieurs singuliers différents en même temps (*Logicae continuatio*, tr. 3, ch. 2, p. 48).

Le résultat des choix de Wyclif est clairement un système intensionnel où la copule des énoncés philosophiques typiques tels que « (tous les) A sont B » ou « (certains) A sont B » peut avoir des valeurs différentes. La prédication causale et la prédication selon l'habitude n'exigent pas la présence d'une forme absolue dans le sujet réel ou quelque type d'

identité que ce soit entre le *significatum* du terme servant de sujet et le *significatum* du terme servant de prédicat ; la prédication essentielle, en revanche, exige cette identité. La prédication causale et la prédication selon l'habitude entraînent une connexion assez faible entre le prédicat réel et le sujet réel, car la forme ou essence signifiée par le terme ayant fonction de prédicat n'est pas présent dans le sujet réel mais tout simplement entraîne une référence à lui. Bien que la prédication essentielle manifeste une identité partielle entre le sujet réel et le prédicat réel (qui ont en commun certaines composantes métaphysiques, mais pas toutes), elle exclut que la forme connotée par le terme servant de prédicat soit directement présente dans l'essence dénotée par le terme servant de sujet. La prédication formelle, en revanche, exige cette présence directe. Elle est considérée comme un genre de prédication d'un niveau supérieur aux types aristotéliens de prédication, c'est-à-dire la prédication essentielle et accidentelle, telles qu'elles sont définies dans les deuxième et cinquième chapitres des *Catégories*. Cela veut dire que la chose ayant fonction de sujet, en vertu de sa nature ou par le moyen d'une des formes qui lui appartiennent, est le membre d'un certain ensemble d'essences que le terme servant de prédicat dénomme et signifie. Wyclif essaie par là de fournir une solution logiquement satisfaisante au problème de la relation entre les natures communes et les objets singuliers – une solution capable d'éviter les critiques d'Ockham.

3. Les théories wyclifiennes de la signification et de la supposition (d'après lesquelles la supposition simple est possédée par un terme par rapport à un universel hors de l'intellect, tandis que la supposition personnelle est possédée par un terme par rapport à un ou plusieurs individus – *De logica*, ch. 12, pp. 39-40) ont ce même but. Wyclif souligne les conséquences ontologiques des théories traditionnelles, et explicite ce que d'autres penseurs réalistes (tels que Pierre d'Espagne, Guillaume de Sherwood et Walter Burley) s'étaient bornés à affirmer implicitement : le *significatum* d'un terme commun est toujours une nature commune (c'est-à-dire une forme universelle) qui existe réellement hors de l'intellect.

Les idées de base de sa théorie de la signification sont exactement opposées à celles d'Ockham, car Wyclif pense que toute expression simple de notre langage est une sorte d'étiquette qui ne désigne qu'une *essence* dans le monde, et que les distinctions entre les termes (ainsi que leurs propriétés linguistiques et sémantiques) dérivent des caractéristiques ontologiques des choses signifiées. Il soutient que tout ce qui est signifié de manière complexe qu'il est quelque chose de réel (*De logica*, ch. 5, p. 14) ; il affirme clairement que la supposition est également une propriété des choses signifiées (« **Terminus concretus est terminus significans rem que indifferenter potest contrahi ad suppositionem simplicem vel personalem; sicut iste terminus, homo, significat in proposicione tam personaliter pro persona, quam eiam simpliciter pro natura** », Wyclif, *De logica*, ch. 1, p. 5) ; et il explique la différence sémantique entre les termes généraux (par exemple « homme »), qui peuvent dénommer un ensemble d'individus, et les expressions singulières (par exemple « Socrate » ou « un certain homme »), qui ne dénomment qu'un seul objet, par les différents modes d'existence de leurs différents *significata*. Les expressions singulières dénomment et signifient des individus, alors que les termes généraux dénomment et signifient des natures uni-

verselles, qui sont communes à un certain groupe d'individus en tant que leur quiddités (cf. *De logica*, ch. 1, p. 7 ; et *TdU*, ch. 15, p. 357 : « **Videtur mihi quod signum non dicitur universale nisi propter universalitatem rei significatae** »). De plus, les termes communs de la catégorie de la substance, lorsqu'ils sont utilisés prédicativement, spécifient à quel type de substance appartient une certaine substance individuelle. Les substances individuelles sont des entités physiques uniques, situées dans un lieu particulier de l'espace et du temps ; les substances universelles sont les natures spécifiques ou génériques propres aux substances individuelles, immanentes en elles et (pouvant être) communes à plusieurs individus en même temps. Aussi Wyclif considère-t-il les singuliers et les universaux comme liés par une sorte de relation d'instanciation. Autrement dit, il conçoit les individus comme les *tokens* des natures universelles, et les natures universelles comme les *types* des individus – une thèse partagée par beaucoup d'autres penseurs réalistes du 13<sup>ème</sup> et du 14<sup>ème</sup> siècle.

4. Comme le souligne Wyclif lui-même (*TdU*, ch. 4, pp. 86-87), son opinion sur les universaux et les singuliers est intermédiaire entre celle de Thomas d'Aquin (et de Gilles de Rome) et celle de Walter Burley. Tout comme Gilles, qu'il cite nommément, Wyclif accepte une répartition des universaux fondée sur les différentes fonctions qu'ils peuvent accomplir. Il les divise en universaux par causalité (*causatione*), par communauté (*communicatione*) et par représentation (*repraesentatione*). Tout ce qui peut produire plusieurs effets est un universel par causalité ; toute essence que plusieurs choses peuvent partager en même temps est un universel par communauté, ou universel formel ; et tout signe des universaux *communicatione* est un universel par représentation (*TdU*, ch 1, 15-16). Les universaux par causalité et par communauté sont des universaux au sens strict, tandis que les universaux par représentation sont des universaux en un sens équivoque, uniquement dans la mesure où il se réfèrent aux universaux « réels ». Comme les principes de cette division ne sont pas mutuellement exclusifs, la même essence universelle peut être placée dans deux (ou plusieurs) cases de la classification en même temps – c'est le cas de Dieu, qui d'après Wyclif doit être considéré comme un universel par causalité et par représentation.

Il est clair que, selon la division la plus répandue au 13<sup>ème</sup> siècle, les universaux *post rem* sont des universaux par représentation ; les universaux *in re* sont des universaux par communauté ; les genres et les espèces, qui sont des universaux par communauté, peuvent également être vus comme des universaux par causalité, parce qu'ils sont les causes de leurs individus. Les idées présentes dans l'esprit de Dieu sont les causes des universaux formels, et les universaux formels sont les causes des universaux par représentation. Comme Scot et Burley, Wyclif pense aussi que les universaux formels existent hors de notre esprit *in actu*, non pas *in potentia*, comme l'affirmaient les réalistes modérés ; cependant, à la différence de Burley, il soutient qu'ils sont réellement identiques à leurs individus.

5. La position de Wyclif sur la question des catégories est tout à fait différente de celle qu'il adopte au sujet des universaux, car il n'essaie pas d'échapper aux critiques d'Ockham en modifiant des notions logico-métaphysiques de base, mais il défend l'approche réaliste traditionnelle, attaque directement la doctrine ockhamienne et avance des contre-arguments en réponse aux objections d'Ockham.

La caractéristique fondamentale de la doctrine des catégories prônée par Wyclif consiste dans l'idée que les accidents sont des attributs réels de la substance et à la fois des formes abstraites et des objets concrets. A plusieurs reprises dans ses écrits il souligne que la quantité, la qualité et les relations, *en tant qu'accidents*, sont des formes inhérentes aux substances composées. Wyclif veut ainsi sauvegarder la réalité des formes accidentelles ainsi que leur distinction réelle réciproque et par rapport à la substance, et affirmer en même temps leur dépendance existentielle de la substance. D'après la théorie réaliste, non seulement les formes accidentelles simples (comme la blancheur), mais également les entités composées qu'elles causent en tant qu'inhérentes aux substances (comme *album*, quelque chose de blanc) appartiennent aux neuf catégories d'accidents. D'autre part, à la seule remarquable exception de Walter Burley, les réalistes du 13<sup>ème</sup> et du 14<sup>ème</sup> siècle ne distinguaient pas très soigneusement entre formes abstraites et objets concrets, et n'attachaient pas d'importance à la question de savoir quel type de substances, abstraites ou concrètes, tombe sous les catégories d'accidents. Wyclif quant à lui semble conscient de l'importance de ce problème, mais ne tente pas de trouver de nouveaux moyens pour le résoudre ; il partage tout à fait la thèse « confuse » selon laquelle les deux genres d'accidents, les formes abstraites et les objets concrets, tombent sous le même domaine catégorial. Dans le *De actibus animae* (1365 environ) il considère les accidents comme des modes de la substance dépourvus de toute réalité distincte (II, ch. 4, pp. 122-23 et 127). Dans le *De ente praedicamentali* (1368 environ) il affirme en revanche que les accidents sont des entités absolues douées d'une nature bien déterminée, et qu'ils sont réellement distincts de la substance. Il remarque aussi, bien qu'en passant, que les formes qualitatives sont susceptibles d'augmentation et de diminution (*susciunt magis et minus*), car la *propria passio* de la catégorie de la qualité est d'être plus ou moins intense (ch. 3, p. 28). Cela veut dire que, lorsqu'ils sont considérés en absolu, selon leur niveau principal d'être, les accidents sont des formes abstraites, réellement distinctes de la substance ; en revanche, s'ils sont considérés du point de vue de leur existence en tant qu'objets concrets, ils ne sont pas *réellement*, mais *formellement* distincts de la substance dans laquelle ils sont présents, car ils ne sont que des modes de la substance.

La distinction réelle-et-essentielle et le premier sous-type de distinction formelle décrits dans le *Tractatus de universalibus* nous permettent de comprendre adéquatement comme cela est possible. Tout comme les formes abstraites de la *communicabilitas* et de l'*incommunicabilitas* (réellement différentes l'une de l'autre), lorsqu'elles sont présentes en même temps dans le même objet réel, donnent naissance à ces entités formellement différentes que sont l'universel et le singulier, ainsi les formes abstraites accidentelles, réellement différentes, qui appartiennent à la même substance en même temps, donnent naissance à ces entités concrètes formellement différentes que sont les accidents catégoriaux.

**6.** Parmi les neuf genres d'accidents, pour Wyclif les plus importants sont la quantité, la qualité et la relation. La quantité prépare la substance à recevoir la qualité et les autres formes accidentelles (*De ente praedicamentali*, ch. 6, p. 48). La qualité est ce par quoi l'on dit que les substances sont qualifiées (*De ente praedicamentali*, ch. 7, p. 61). Enfin, tout de

suite après les accidents absolus, vient la relation, qui est la base de tous les autres accidents, car les six accidents restants la présupposent tout comme elle présuppose la quantité et la qualité (*ibidem*, pp. 61-62).

Dans son commentaire sur les *Catégories* (ch. 10.4, pp. 205-24) et dans la *Summa logicae* (I, ch. 44, pp. 135-44) Ockham avait affirmé qu'il n'était pas nécessaire de poser des formes quantitatives réellement distinctes de la substance et de la qualité, car la quantité présuppose ce qu'elle doit expliquer, c'est-à-dire l'extension des substances matérielles et le fait qu'elles ont des parties hors des parties. Etant un accident, la quantité implique la substance en tant que substrat d'inhérence. Comme Burley l'avait déjà fait, Wyclif nie que la substance matérielle puisse avoir de l'ex-tension sans que soient présentes en elle des formes quantitatives – et il affirme par là la nécessité de ces formes (*De ente praedicamentali*, ch. 6, p. 50). Aussi essaie-t-il de réfuter l'argument d'Ockham (*ibidem*, pp. 50-58). Il admet que l'existence d'une quantité implique toujours l'existence d'une substance, mais il estime également que l'existence effective de parties dans une substance présuppose nécessairement la présence d'une forme quantitative en elle, distincte de la substance (par exemple, Socrate) à laquelle elle appartient.

Bien que Wyclif ne nous donne aucune bonne raison à l'appui de cette préférence, son choix est compréhensible d'un point de vue sémantique. A son avis le monde est la clef pour interpréter le langage ; les éléments et les structures du langage ne sont qu'un reflet de la réalité. Par conséquent, il doit y avoir dans le monde des entités correspondant aux termes abstraits de la catégorie de la quantité (par exemple « *magnitudo* »). Et ces entités doivent être réellement distinctes de celles signifiées par les termes substantiels et par tout autre type de terme catégorial.

Plus spécifiquement, la preuve décisive que Wyclif fournit pour corroborer sa doctrine et pour réfuter la thèse d'Ockham est une sorte de raisonnement abductif, dont la prémisses implicite est la règle inférentielle que voici : si une chose peut être reconnue comme étant la même avant et après avoir subi un processus de changement, alors ce qui a changé n'est pas la chose en question, mais une entité distincte présente dans cette chose comme un de ses aspects réels. La deuxième prémisse est l'observation que les hommes changent de taille pendant leur vie. Et la conclusion est que ces changements de taille sont dus à une forme accidentelle différente des substances auxquelles elle appartient (*ibidem*, p. 50).

En ce qui concerne les relations, tout comme Burley Wyclif distingue entre relations (*relationes*) et relatifs (*relativa* ou *ad aliquid*) : ces derniers sont les agrégats constitués par une substance (par exemple, Socrate), une relation (par exemple, la relation de ressemblance) et le fondement ou appui (*fundamentum*) de la relation (par exemple, la blancheur). La relation, quant à elle, est la forme abstraite en vertu de laquelle une substance est liée à une autre, ou se réfère à une autre de quelque manière que ce soit. Pour Wyclif le rapport entre la relation et les relatifs est donc semblable à ceux entre la quantité et ce qui est quantifié et entre la qualité et ce qui est qualifié. La relation est la cause même de la nature des agrégats (à savoir des relatifs) dont elle est une composante ; à la différence des autres formes accidentelles, les relations ne sont pourtant pas directement inhérentes à leurs subs-

trats, mais sont présentes en eux uniquement par le moyen d'une autre forme accidentelle, que Wyclif, suivant une tradition bien établie, appelle « fondements de la relation » (*fundamenta relationis*). Seules la quantité et la qualité peuvent être pour Wyclif le fondement d'une relation catégoriale (*De ente praedicamentali*, ch. 7, p. 62).

Dans l'acte de mettre une substance en relation avec une autre on peut donc distinguer quatre éléments constitutifs différents : (1) la relation elle-même (par exemple, la forme de la ressemblance) ; (2) le fondement de la relation, à savoir l'entité absolue en vertu de laquelle la relation est présente dans les deux substances corrélées (dans notre cas, la forme de la blancheur qui rend les deux substances semblable l'une à l'autre) ; (3) le sujet de la relation (ou son premier extrême – *extremum*), à savoir l'agrégat de la substance qui reçoit les noms de la relation (dans notre cas, la substance qui est semblable à une autre, par exemple Socrate) et du fondement de la relation ; (4) le deuxième extrême (de la relation), à savoir un autre agrégat d'une substance et son fondement, auquel le sujet de la relation est lié (dans notre cas, une deuxième substance qui est à son tour semblable à la première, par exemple Platon). Le *fundamentum relationis* est la composante principale, car elle (1) unit la relation aux substances sous-jacentes, (2) fait en sorte que la relation lie le sujet à l'objet et (3) transmet à la relation certaines de ses propriétés. Bien que l'existence de la relation dépende du fondement, son être est réellement distinct de lui, car lorsque le fondement manque, la relation manque aussi, mais pas vice versa (*ibidem*, pp. 62-64 et 67).

Ockham avait soutenu que les relatifs et les relations ne sont pas un type d'objets extra-mentaux, mais des termes qui sont dits en relation à d'autres termes, et que '*ad aliquid*', '*relativum*' et '*relatio*' sont des termes de seconde intention car ils se réfèrent à d'autres signes, non pas à des choses extra-mentales. Comme Burley avant lui, et contre Ockham, Wyclif affirme que ces thèses (1) sont incompatibles avec la lettre et le sens profond de la doctrine aristotélicienne des catégories, et (2) compromettent le but de toute théorie correcte des catégories, à savoir la classification et la disposition en ordre hiérarchique de toutes les essences existant dans le monde selon leurs modes particuliers d'être et leurs structures et propriétés métaphysiques. En effet, pour Wyclif ces thèses porteraient au paradoxe suivant : tous les objets appartenant aux dix catégories aristotéliciennes tomberaient dans le seul domaine catégorial de *ad aliquid*, car tout terme signifiant un objet catégorial peut être dit en relation au moins à un autre (par exemple, tout accident peut être dit accident d'une certaine substance, et inversement toute substance peut être dite substance d'un certain accident) – ce qui est bien évidemment une absurdité (*De ente praedicamentali*, ch. 8, pp. 76-78).

### 3. Conclusion

Les thèses d'Ockham et sa critique à la version traditionnelle du réalisme constituent la prémisse nécessaire pour comprendre à fond la philosophie (et la théologie) du Moyen Age tardif. Non seulement il indiqua la stratégie que les nominalistes adoptèrent à la fin du Moyen Age, mais ses thèses et ses argumentations suscitèrent des réactions de la part des réalistes, et jouèrent donc un rôle dans la naissance des nouvelles formes de réalisme du 14<sup>ème</sup> et du 15<sup>ème</sup> siècle. Cela étant, Ockham peut être considéré comme l'un des respon-

sables du déclin et de la chute du paradigme aristotélicien au Moyen Age tardif, car les nominalistes et les réalistes de cette époque ne peuvent pas être vus comme de vrais aristotéliciens. L'autre personnage majeur de cette histoire est John Wyclif, avec Walter Burley le principal adversaire d'Ockham. Wyclif contribua largement à la dissolution de la métaphysique aristotélicienne en fondant le nouveau paradigme néoplatonicien et en inspirant les différentes formes de réalisme du 14<sup>ème</sup> et du 15<sup>ème</sup> siècle.

Lorsque les réalistes modérés du 13<sup>ème</sup> siècle expliquaient la relation entre les natures communes et les singuliers en termes d'identité, ils visaient (1) à sauvegarder la préséance ontologique des substances individuelles sur tout autre genre d'entité soutenue par Aristote dans le cinquième chapitre des *Catégories*, et en même temps à (2) interpréter selon une perspective réaliste (2.1) la nature et les genres de prédication (essentielle, *dici de subiecto*, et accidentelle, *esse in subiecto*) présentés dans les chapitres deux, trois et cinq du traité, et (2.2) la division des entités simples en quatre genres (objets substantiels et accidentels, individuels et universels) illustrée dans le deuxième chapitre. Par conséquent, ils étaient contraints de postuler une forme d'identité entre les universaux et les individus en soutenant que les universaux sont des parties (métaphysiques) de leurs individus ; il aurait été impossible autrement de distinguer la prédication essentielle de la prédication accidentelle (ou inhérence). Les substances universelles et les accidents sont en quelque sorte tous deux présents dans les substances individuelles, et ne sauraient subsister séparément d'elles ; mais les substances universelles sont des parties (essentielles) des individus, tandis que les formes accidentelles ne le sont pas. D'autre part, les réalistes modérés se rendaient compte que les universaux et les individus ne pouvaient pas être totalement identiques, car dans la prédication il n'y avait pas une pleine transitivité entre eux.

La critique adressée par Ockham à cette doctrine et aux distinctions formelles (et intentionnelles) eut pour conséquence que presque tous les réalistes du 14<sup>ème</sup> siècle se montrèrent insatisfaits des outils logiques dont ils disposaient pour résoudre le problème de la relation entre les universaux et les singuliers, car ces outils s'avéraient insuffisants pour leurs buts. Il s'agissait donc d'élaborer de nouvelles notions d'identité et de distinction : en effet, l'autre manière possible de répondre aux arguments d'Ockham, celle de Burley, au vu de sa thèse d'une distinction réelle entre les universaux et les individus, entraînait le passage d'une métaphysique aristotélicienne à une métaphysique « platonicienne ». Paradoxalement, la stratégie de Wyclif a la même conséquence : la dissolution de l'ontologie aristotélicienne. Dans le cadre du nouveau système métaphysique qu'il construit, les universaux et les individus, la prédication essentielle et la prédication accidentelle sont trop différents par rapport à leurs modèles aristotéliciens. Comme le montre le rejet par Wyclif de la primauté existentielle des substances individuelles, sa métaphysique (ainsi que les systèmes des réalistes d'Oxford et de Paul de Venise) est dans le fond une métaphysique néoplatonicienne, dans laquelle les essences universelles, non pas les substances individuelles, sont le type d'être le plus important.

C'est là la conséquence logique de l'approche ontologique wyclifienne, qui est caractérisée par l'emploi du schéma *objet-étiquette* comme clef interprétative générale de toute

analyse sémantique, ainsi que par une forte tendance à la substantialisation (le trait typique de toute forme de néoplatonisme). Wyclif pense que le langage est un ensemble ordonné de signes, dont chacun se réfère à un des éléments constitutifs de la réalité, et que les propositions (linguistiques) vraies sont comme des images de leurs structures intimes et/ou relationnelles mutuelles. Il remplace méthodiquement les règles logiques et épistémologiques par des critères et des références ontologiques. Sa théorie de l'identité et de la distinction et sa division de la prédication sont des réquisits nécessaires de son approche philosophique. Sans eux il serait impossible de repérer une unité dans la multiplicité des êtres ou d'expliquer de manière satisfaisante la relation entre les composantes principales de la réalité : les essences universelles et individuelles, les substances et les accidents, les propriétés concrètes (par exemple, être-blanc) et les formes abstraites (telles que l'humanité et la blancheur).

De plus, le Dieu de Wyclif se présente comme une variation de l'Un néoplatonicien. Il semble être le principe suprême de l'univers dont tout découle selon des lois nécessaires fondées sur sa nature, car (1) Il a été privé du pouvoir de révocation ; (2) la seule action qu'Il peut, ou plutôt qu'Il doit, accomplir est la création ; (3) pour Wyclif, la création est une sorte d'émanation, puisque toute créature est nécessairement liée à l'essence divine elle-même par son *esse ideale*. Les individus sont donc le résultat d'un processus de production inscrit dans la nature des essences générales et, par le moyen de ces dernières et des idées, dans l'essence divine elle-même.