



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^{er} 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^{er} 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^{er} 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^{er} 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



Alessandro D. Conti
(Université de L'Aquila)

Johannes Scharpe et les réalistes d'Oxford

L'allemand Johannes Scharpe (1360 environ – après 1415) est l'auteur le plus important et original parmi ceux qu'on appelle « réalistes d'Oxford », un groupe de penseurs influencés par la logique et l'ontologie de Wyclif. Ce groupe comprenait, en plus de Scharpe, les anglais Robert Alyngton († 1398), William Milverley, William Penbygull († 1420), Roger Whelpdale († 1423) et John Tarteys, et l'italien Paul de Venise (1369-1429). Les théories sémantiques et métaphysiques de Scharpe sont le produit final des deux principales traditions philosophiques médiévales, le réalisme et le nominalisme : d'une part, en effet, Scharpe contribua à la nouvelle forme de réalisme proposée par Wyclif ; d'autre part, il accepta beaucoup de critiques des nominalistes.

Les réalistes d'Oxford se réclament notamment de deux doctrines de la métaphysique de Wyclif : la thèse selon laquelle l'universel et l'individu sont réellement (*realiter*) identiques mais formellement (*formaliter*) distincts, et la conception de la prédication en tant que relation réelle entre les choses. Ils modifient la doctrine wyclifienne et (1) introduisent un nouveau type de prédication, la prédication essentielle (*secundum essentiam*), fondée sur une identité partielle entre les entités dont le sujet et le prédicat tiennent la place, puis (2) redéfinissent les catégories traditionnelles post-aristotéliennes de prédication essentielle et accidentelle dans les termes de l'identité partielle. La copule de propositions telles que « Socrate est un homme », « l'homme est un animal », « Socrate est blanc » ne peut pas être interprétée extensionnellement, car elle n'indique pas qu'un certain objet est l'élément d'un certain ensemble ou qu'un certain ensemble est inclus dans un autre, mais signifie toujours des degrés d'identité entre les deux entités (composées) auxquelles se réfèrent le sujet et le prédicat d'une proposition donnée. Ce n'est qu'en renonçant à la théorie traditionnelle de la prédication que ces partisans oxoniens de Wyclif sont en mesure de fournir une explication logiquement satisfaisante de la relation entre les universaux et les individus, qui avait toujours été le problème le plus difficile pour toute forme de réalisme médiéval.

Scharpe se distingue des autres réalistes d'Oxford par son indépendance intellectuelle et par son ouverture à l'égard de la tradition nominaliste. Il assigne aux réquisits réalistes traditionnels pour la généralité (ou « universalité », selon sa propre expression) des termes un rôle secondaire dans le cadre de sa sémantique, et il accepte pour l'essentiel le noyau des critiques nominalistes : en effet, il rejette (1) le schéma de l'objet-étiquette en tant que clé interprétative fondamentale de tout problème sémantique et (2) la substantialisation comme stratégie philosophique visant à remplacer méthodiquement les règles logiques et épistémologiques par des critères et des références ontologiques. Ainsi, non seulement il fait progresser la nouvelle forme de réalisme fondée par Wyclif, mais il la reformule et construit une sorte de système mixte, où les principes de base de l'ontologie réaliste vont de pair avec ceux de la sémantique nominaliste.

Dans la suite de mon exposé je présenterai la doctrine de Scharpe et proposerai une analyse de la théorie de la signification. Cela nous permettra d'apprécier la nouveauté et la vigueur de sa pensée et d'évaluer son importance et sa particularité dans le cadre du courant du réalisme oxonien. Dans la première section, pour mettre en évidence les sources et l'arrière-fond des doctrines de Scharpe, j'illustrerai la manière dont la position de Wyclif au sujet des universaux et de la prédication fut développée par quelques-uns des réalistes d'Oxford. Dans la deuxième section, je traiterai de l'ontologie de Scharpe, tandis que dans la troisième je me pencherai sur sa théorie de la signification des termes. Dans la section finale, je tirerai quelques conclusions sur l'importance générale de la théorie sémantique de Scharpe à la lumière de sa doctrine ontologique.

Les universaux et la prédication de Wyclif à Scharpe

Le point de départ de la spéculation philosophique de Scharpe est constitué par les théories sur les universaux et la prédication développées par Wyclif et quelques-uns de ses partisans oxoniens de la génération précédente à Scharpe : Robert Alyngton, William Penbygull et Roger Whelpdale.

Comme nous l'avons vu, la caractérisation wyclifienne de la relation logique entre les universaux et les individus exigeait l'introduction d'un nouveau genre de prédication applicable aux cas prévus par la théorie de l'inhérence indirecte d'une forme accidentelle à un universel substantiel (« *homo communis est album* ») et d'une intention seconde à une autre (« *universale est particulare* »). Le produit final des choix de Wyclif est, comme on peut le voir, l'ébauche d'un système de logique intensionnelle qu'il superpose au système extensionnel traditionnel. Comme la base ontologique du type le plus général de prédication, à savoir la prédication selon l'habitude, est totalement différente par rapport à celle des deux autres types de prédication qui l'impliquent, Alyngton et d'autres penseurs oxoniens de la génération successive essayèrent de renforcer la théorie de Wyclif en éliminant la prédication selon l'habitude et en redéfinissant les deux autres types de prédication d'une manière légèrement différente.

1. D'après Alyngton, qui se réclame d'Avicenne et de Wyclif, les universaux formels sont des natures communes en vertu desquelles les individus qui les partagent sont exactement ce qu'ils sont, comme l'humanité est la forme par laquelle tout homme est formellement un homme. A la différence de Wyclif, cependant, il ne pense pas que les universaux existent *in actu* dans le monde extérieur. En tant que natures, ils sont antérieurs et indifférents à toute division en universaux et individus. Bien que l'universalité (*universalitas* ou *communicabilitas*) ne soit pas un trait constitutif de la nature, c'est sa propriété unique et inséparable. Par conséquent, les universaux formels peuvent être conçus de deux manières différentes : en eux-mêmes, en tant qu'intentions premières, ou en combinaison avec et du point de vue de leur propriété inséparable, la *communicabilitas*, et donc en tant qu'intentions secondes. Dans le premier cas, ils sont des natures d'un certain type et coïncident avec leurs propres individus. Par exemple, « homme » coïncide avec « Socrate ». Dans le deuxième cas, ils sont des universaux au sens strict (c'est-à-dire quelque chose qui peut être

présent dans plusieurs choses à la fois) et ils sont distincts de leurs propres individus, considérés en tant qu'individus, à cause de principes constitutifs opposés : *communicabilitas* et *incommunicabilitas*. Les universaux sont donc réellement (*realiter*) identiques mais formellement (*formaliter*) distincts de leurs individus. Ils sont des causes formelles par rapport à leurs propres individus, tandis que les individus sont des causes matérielles par rapport à leurs universaux (cf. Alyngton, *Litteralis sententia super Praedicamenta*, ch. de *substantia*, éd. Conti, pp. 268, 275-76 et 279).

Trois différents types d'entités peuvent donc être considérés comme des universaux formels : (1) les natures communes réalisées concrètement par les individus, qui sont des choses de première intention ; (2) la forme même d'universalité, qui appartient à une certaine nature commune si elle est considérée dans sa relation aux individus, et qui est une chose de seconde intention ; (3) l'intelligibilité propre à la nature commune, en vertu de laquelle cette dernière est un objet possible de notre esprit, à savoir le principe réel qui unit les universaux formels aux universaux mentaux (*ibidem*, p. 277).

Comme Alyngton accepte le noyau de la doctrine réaliste traditionnelle de la relation entre les universaux (formels) et les individus, il est obligé, tout comme Wyclif, de définir plus précisément la structure logique de cette doctrine, afin d'éviter les incohérences soulignées par Ockham et ses partisans. C'est pourquoi il avance les thèses suivantes :

(1) un universel appartenant à la catégorie de la substance ne peut recevoir directement que les prédications des formes substantielles plus communes que lui ;

(2) les formes accidentelles appartenant aux substances individuelles (la blancheur qui est en Socrate) peuvent être prédiquées de la forme substantielle universelle (l'*humanitas*) réalisée concrètement par ses individus uniquement de manière indirecte (*essentialiter*) par le moyen et en vertu des individus de cette forme substantielle (cf. *ibidem*, pp. 288-89).

C'est là la raison pour laquelle la doctrine d'Alyngton sur la structure logique de la relation entre les universaux et les individus exigeait une redéfinition de la prédication. En fait, il fut le premier qui corrigea la théorie de Wyclif en divisant la prédication en prédication formelle (*praedicatio formalis*) et inhérence « de loin » (*inhaerentia remota*) ou prédication essentielle (*praedicatio secundum essentiam*). L'inhérence « de loin » se base sur une identité partielle entre le sujet et le prédicat, qui ont en commun certaines composantes métaphysiques, mais pas toutes, et n'exige pas que la forme signifiée par le terme servant de prédicat soit directement présente dans l'entité signifiée par le terme ayant fonction de sujet. En revanche, cette présence directe est exigée par la prédication formelle. « L'homme est un animal » et « Socrate est blanc » sont des exemples de prédication formelle ; « (Ce qui est) singulier est (ce qui est) commun » (*singulare est commune*) et « l'humanité (est quelque chose qui) est en train de courir » (*humanitas est currens*) sont des exemples d'inhérence « de loin », car pour Alyngton la propriété de courir est attribuable à la forme de l'humanité, si au moins un homme est en train de courir. Il se préoccupe toutefois d'utiliser en tant que prédicat un adjectif substantivé au neutre : cela lui permet en effet de souligner que la forme signifiée par le terme servant de prédicat n'est pas directement présente dans le sujet, mais lui est indirectement attribuée par le moyen de ses individus (*ibidem*, p. 289).

La prédication formelle est à son tour divisée en prédication formelle substantielle et prédication formelle accidentelle, car la prédication formelle exige nécessairement la présence directe d'une forme dans un substrat. Or selon Alyngton cela peut se produire de deux façons différentes : ou bien en tant qu'un des éléments constitutifs intérieurs du substrat (à savoir substantiellement), ou bien en tant qu'une de ses propriétés accessoires (c'est-à-dire accidentellement – cf. *ibidem*, p. 263).

2. Quelques années plus tard, dans leurs traités sur les universaux, William Penbygull et Roger Whelpdale, qui appartiennent presque certainement à la même génération que Scharpe, divisent la prédication en formelle (*praedicatio formalis*), essentielle (*secundum essentiam*) et causale (*secundum causam*). La prédication essentielle manifeste une identité partielle entre le sujet et le prédicat, qui ont en commun quelques-unes de leurs composantes métaphysiques, mais pas toutes, et elle n'exige pas que la forme connotée par le terme servant de prédicat soit directement présente dans l'essence dénotée par le terme ayant fonction de sujet. La prédication formelle, en revanche, exige cette présence directe. Si la forme connotée par le terme servant de prédicat est intrinsèque à la nature du sujet, l'on a un cas de prédication formelle essentielle, tandis que si cette forme est extrinsèque, l'on a un cas de prédication formelle accidentelle. « L'homme est un animal » est un exemple de prédication formelle essentielle ; « Socrate est blanc » est un exemple de prédication formelle accidentelle.

À la différence de Wyclif, qui applique la prédication essentielle uniquement aux intentions secondes, Penbygull et Whelpdale, affirment qu'elle peut être également appliquée aux intentions premières. Ainsi, comme Alyngton, ils soutiennent que par exemple il est possible de prédiquer de l'universel « homme » (*homo in communi*) la propriété d'être blanc, si au moins un de ses individus est blanc. Dans ce cas il faut utiliser en tant que prédicat un adjectif substantivé au neutre : c'est là l'unique manière de montrer que l'entité connotée par le terme servant de prédicat n'est pas une forme directement présente dans le sujet, mais lui est indirectement attribuée par le moyen de ses individus et en vertu de l'identité partielle entre la forme de l'humanité et les hommes qui la réalisent concrètement. Ils admettent donc que la proposition « l'universel 'homme' est (quelque chose de) blanc » (*homo in communi est album*) est vraie, s'il existe au moins un homme qui est blanc.

Enfin, comme Wyclif dans le *Purgans errores circa universalialia in communi*, ils affirment que l'on a une prédication causale lorsque l'entité signifiée par le terme servant de prédicat n'est pas du tout présente dans l'entité signifiée par le terme ayant fonction de sujet, mais le sujet réel a été causé par le prédicat réel (Penbygull, *De universalibus*, pp. 186-88 ; Whelpdale, *Tractatus de universalibus*, pp. 190-92).

D'après Penbygull et Whelpdale, les prédications formelles essentielle et accidentelle correspondraient aux prédications essentielle et accidentelle d'Aristote. En fait, ils sont d'accord avec Wyclif pour considérer la prédication essentielle comme plus générale que la prédication formelle. Par conséquent, dans le cadre de leurs théories la prédication formelle est un type particulier de prédication essentielle. Cela veut dire qu'ils reconnaissent implicitement un seul modèle ontologique, fondé sur une sorte d'identité partielle, en tant que base

de toute affirmation philosophique standard (sujet, copule, prédicat). La prédication formelle essentielle et la prédication formelle accidentelle s'avèrent donc tout à fait différentes de leurs modèles aristotéliens, car elles expriment des degrés d'identité tout comme la prédication essentielle.

Ce schéma d'interprétation de la nature et des genres de prédication se base en dernière analyse sur une notion d'identité qui est nécessairement différente de la traditionnelle. Selon la notion traditionnelle d'identité les universaux et les individus ne peuvent jamais coïncider, du moins parce que les universaux possèdent la généralité, qui ne saurait être prédiquée des individus, et les individus possèdent la particularité, qui ne saurait être prédiquée des universaux. Penbygull propose donc de nouveaux critères d'identité et de distinction. Tout d'abord il opère une distinction entre les notions de non-identité et de différence (ou distinction) et il nie que la notion de différence implique celle de non-identité ; puis il affirme que les deux notions de différence et d'identité réelle sont logiquement compatibles ; enfin il formule pour ces trois notions – non-identité, différence ou distinction, identité (absolue) – les définitions que voici (Penbygull, *De universalibus*, pp. 189-90):

- *a* est non-identique à *b* si et seulement si il n'y a pas de forme *F* telle que *F* est présente de la même manière en *a* et en *b* ;
- *a* diffère de *b* si et seulement si il y a au moins une forme *F* telle que *F* est *directement* présente en *a* mais pas en *b* ;
- *a* est (absolument) identique à *b* si et seulement si pour toutes les formes *F*, il est vrai que *F* est présente en *a* si et seulement si elle est présente *de la même manière* en *b*.

Les critères de la non-identité sont plus forts que les critères communs de la distinction réelle : deux choses peuvent être définies non-identiques si et seulement si elles appartiennent à des catégories différentes. En revanche, la définition de différence n'exclut pas la possibilité que deux choses diffèrent l'une de l'autre mais aient en commun un ou plusieurs éléments constitutifs. Cela signifie qu'il y a des degrés dans la distinction et, qui plus est, le degré de distinction entre deux choses peut être vu comme la mesure inverse de leur identité partielle. Par exemple, si on compare la liste des éléments substantiels et accidentels qui constituent Socrate avec celle des éléments qui constituent l'universel « homme » (*homo in communi*), il est évident que Socrate et l'universel « homme » diffèrent l'un de l'autre, puisqu'il y a des formes qui appartiennent à Socrate mais pas à l'universel « homme », et vice versa. Toutefois, il est aussi évident que les deux listes coïncident largement – autrement dit, que Socrate et l'universel « homme », considérés du point de vue de leur composition métaphysique, sont partiellement identiques.

Tel est le cadre historique dans lequel Scharpe développe son ontologie.

L'ontologie de Scharpe

Comme c'est le cas des autres réalistes d'Oxford, le cœur de l'ontologie de Scharpe réside dans sa théorie des universaux. Etant un réaliste médiéval, il affirme l'existence extra-mentale des universaux (Scharpe, *Quaestio super universalibus*, éd. Conti, p. 68) :

Unde dico quod est dare universalibus in mente et extra mentem.

L'on peut cependant considérer son approche de cette question comme « analytique », car il semble penser que (1) toute ontologie doit être construite en relation à la solution de problèmes sémantiques ; (2) toute explication philosophique de la réalité doit être précédée d'une explication sémantique de la fonction du langage ; (3) il n'y a pas de correspondance étroite entre les éléments et les structures du langage et les éléments et les structures du monde.

Scharpe distingue deux types principaux d'universaux : les formes universelles, telles que l'humanité, réellement présentes dans une multiplicité de choses, et les signes universels, mentaux ainsi qu'extra-mentaux, par lesquels nous nous référons aux universaux réels et/ou signifions quelque chose de façon universelle (*ibidem*).

D'autre part, le cadre théorique de cette division est l'analyse des différents sens du mot « universel ». Scharpe distingue six sens, car l'on peut qualifier d'universelles les entités suivantes : (1) les causes qui ont une multiplicité d'effets ; (2) les idées en Dieu ; (3) le quantificateur universel ; (4) les propositions universelles, affirmatives ainsi que négatives ; (5) les formes universelles, ou universaux réels ; et (6) les signes universels (*ibidem*, pp. 49-50).

L'être des universaux réels coïncide avec l'être des leurs individus : on peut donc dire que les universaux réels sont éternels à cause de la succession continue de leurs individus, et qu'ils sont réellement identiques avec ces derniers. De l'autre côté, les universaux et les individus sont formellement différents les uns des autres, car ils ont des principes constitutifs différents et donc des propriétés différentes (*ibidem*, pp. 91-92). Les plus importants parmi les signes universels sont les universaux mentaux, qui sont à la fois des actes d'intellection (*intellectiones*) par lesquels notre esprit saisit la nature des formes universelles, et des concepts (*intentiones*) par lesquels il associe les noms généraux aux choses auxquelles ils se réfèrent (*ibidem*, pp. 68-69). Comme ils ne sont pas prédiqués de manière univoque de leurs inférieurs, les transcendants (*ens, aliquid, res, etc.*) ne sont pas des universaux au sens strict (*ibidem*, p. 74). Les formes universelles sont de cinq types différents (*quinque sunt maneries formarum universalium*) selon les différentes manières dont les substances singulières participent à elles : genres, espèces, différences, *propria* et accidents (*ibidem*, pp. 81-82). Les concepts mentaux et les signes linguistiques sont des universaux au sens dérivé, en vertu de ce qu'ils signifient directement ou indirectement (*ibidem*, p. 82). Il n'y a pas d'universaux réels correspondant aux termes accidentels communs tels que « *album* » ou « *dulce* » (*ibidem*, p. 83). L'existence de ces universaux réels entraînerait deux conséquences absurdes : (1) la possibilité d'une inhérence directe des formes accidentelles aux substances universelles ; et (2) la possibilité d'une entité unifiée composée de substance et accident, laquelle ne serait donc ni substance ni accident (*ibidem*, pp. 83-84).

Cela étant, l'on peut résumer la position de Scharpe sur le problème des universaux de la manière suivante.

(1) Les universaux existent en tant que natures communes *in re*, en tant que concepts dans notre esprit et en tant que signes linguistiques vocaux et écrits.

(2) Les universaux réels sont par nature susceptibles d'être présents dans plusieurs choses en tant que leurs composantes métaphysiques principales.

(3) Les universaux réels ne possèdent pas d'être hors de l'être de leurs individus.

(4) Les universaux mentaux sont partiellement causés dans notre esprit par les natures communes existant à l'extérieur.

Cette théorie des universaux est évidemment construite sur le modèle du réalisme modéré ; il existe cependant une caractéristique importante qui distingue la position de Scharpe des doctrines les plus répandues, par exemple celle de Thomas d'Aquin. Pour Thomas les universaux existent *in potentia* hors de l'esprit et *in actu* uniquement dans l'esprit, alors que pour Scharpe (comme pour Burley et Wyclif) ils existent *in actu* hors de l'esprit, car leur être est le même que l'être des individus, qui est en acte. D'après Scharpe un universel est *in actu* si et seulement s'il y a au moins un individu dans lequel il est présent. C'est pourquoi notre esprit ne fait pas passer à l'acte les universaux, mais leur fournit un mode séparé d'existence.

Comme on l'a déjà vu, la caractérisation de la relation entre les universaux et les individus en tant qu'identité réelle et distinction formelle a pour conséquence que (1) tout ce qui est prédiqué des individus ne peut pas être attribué *directement (formaliter)* à leurs universaux, ni vice versa, et que (2) tout ce qui est prédiqué des individus doit en quelque sorte être attribué aux universaux et vice versa. Il était donc nécessaire de redéfinir les genres traditionnels de prédication. Tout comme Alyngton, Penbygull et Whelpdale, Scharpe modifie la théorie de Wyclif. Suivant Alyngton et s'écartant de Penbygull et Whelpdale, il divise la prédication réelle, qui est une relation réelle entre deux entités du monde, en prédication formelle (*praedicatio formalis*) et prédication essentielle (*praedicatio essentialis vel secundum essentiam*), et laisse tomber la prédication selon l'habitude et la prédication causale. Ces dernières se distinguent des deux premières, car elles n'exigent aucun type d'identité entre les entités signifiées par les termes servant de sujet et de prédicat. La prédication essentielle (1) montre une identité partielle entre l'entité-sujet et l'entité-prédicat, qui ont en commun quelques-unes de leurs composantes métaphysiques, et (2.1) n'exige pas (ou même (2.2) exclut) que la forme connotée par le terme servant de prédicat soit directement présente dans l'essence signifiée par le terme ayant fonction de sujet. La prédication formelle, quant à elle, exige cette présence directe (*ibidem*, pp. 89-90).

A la différence d'Alyngton, Penbygull et Whelpdale, Scharpe ne divise pas explicitement la prédication formelle en prédication formelle essentielle et accidentelle ; de plus, comme il ressort de ses affirmations, il avance deux interprétations différentes de la distinction entre prédication formelle et prédication essentielle. Selon la conception reçue, la prédication essentielle est plus générale que la prédication formelle. Dans la théorie des réalistes d'Oxford, la prédication formelle est donc un sous-type de la prédication essentielle.

Scharpe introduit une autre interprétation, selon laquelle les deux types de prédication en question sont complémentaires et mutuellement exclusifs. Cela est le cas lorsque la prédication essentielle *exclut* que la forme connotée par le terme servant de prédicat soit directement présente dans l'essence signifiée par le terme ayant fonction de sujet (*ibidem*, p. 91).

Même si, selon la dernière lecture, la prédication formelle n'est pas un type de prédication essentielle, cette lecture implique une interprétation de l'«est» de la prédication en termes d'identité, et donc une nouvelle définition du couple de notions opposées d'identité et différence (ou distinction). La théorie scharpienne de l'identité et de la distinction est une combinaison des doctrines de Duns Scot, Wyclif et Penbygull.

(1) Comme Penbygull, Scharpe considère l'identité et la distinction (ou différence) comme les deux possibles mesures inverses de la coïncidence des composantes métaphysiques de deux entités données (*ibidem*, p. 92) :

Identitas et diversitas, convenientia et distinctio vel differentia habent se quasi privative opposita, in quibus quante unum oppositorum est maius vel intensius tante alterum est minus vel remissius.

(2) Il parle d'identité formelle et réelle (ou essentielle), de distinction (ou différence) formelle et réelle (ou essentielle), et (2.1) affirme que l'identité formelle est plus forte que l'identité réelle (ou essentielle), car la première implique la deuxième, tandis que la différence réelle est plus forte que la distinction formelle, car la deuxième est impliquée par la première (*ibidem*, pp. 91-92).

(3) Enfin, il admet des degrés dans la distinction formelle, car il en distingue deux types différents, dont le premier est très proche de celui proposé par Scot dans l'*Ordinatio*, alors que le deuxième est tiré du *Tractatus de universalibus* de Wyclif. Le premier type de distinction formelle concerne des entités telles que les facultés intellectives de l'âme ; le deuxième type concerne, quant à lui, des entités comme l'essence de l'âme et ses facultés intellectives ou une espèce et ses individus (Sharpe, *Quaestio super libros De anima*, q. 2: “utrum potentia intellectiva distinguatur ab essentia animae”, Oxford, New College, ms. 238, fol. 236r-v).

Les deux différents ensembles de conditions pour la distinction formelle peuvent être formulés comme suit :

1. deux entités x et y sont formellement distinctes si et seulement si (1) les deux sont des éléments constitutifs de la même réalité, mais (2) aucune des deux ne peut exister par elle-même, (3) ni ne fait partie de la description définie de l'autre.

2. deux entités x et y sont formellement distinctes si et seulement si (1) il existe au moins un z tel que z est prédiqué d' x et pas d' y , ou vice versa, mais (2) x et y sont réellement identiques, car l'un est directement prédiqué de l'autre en tant que sa principale composante métaphysique intrinsèque.

Par voie de conséquence, l'identité réelle, qui est présupposée par la distinction formelle, doit être définie de la manière suivante (Scharpe, *Quaestio super universalibus*, p. 98) :

a est réellement identique à b si et seulement si les deux sont des éléments constitutifs, ou parties matérielles, de la même réalité, VEL l'un d'eux est directement prédiqué de l'autre

en tant que supérieur à lui dans la ligne catégoriale (c'est-à-dire en tant que sa principale composante métaphysique intrinsèque).

Le monde de Scharpe est donc constitué par des êtres finis (à savoir des « choses » telles que les hommes, les chevaux, les pierres, etc.) qui existent réellement hors de l'esprit, sont composés d'une substance individuelle et d'un ensemble d'entités formelles (les natures substantielles communes et les formes accidentelles, universelles ainsi que singulières) existant en elle et grâce à elle, car aucune de ces entités formelles ne peut exister par elle-même. Elles ne sont réelles que dans la mesure où elles constituent des substances individuelles ou sont présentes dans les substances individuelles en tant que leurs propriétés. Les natures (ou essences) substantielles spécifiques peuvent être considérées de deux points de vue : intensionnellement (*in abstracto*) et extensionnellement (*in concreto*). Du point de vue intensionnel, les natures substantielles spécifiques ne sont rien d'autre que l'ensemble de propriétés essentielles que les substances individuelles doivent réaliser concrètement, mais conçues indépendamment de ces réalisations concrètes. Du point de vue extensionnel, les natures substantielles spécifiques sont ces mêmes formes considérées comme réalisées par au moins une substance singulière. Par exemple, la nature humaine en tant qu'intensionnelle est l'humanité (*humanitas*), en tant qu'extensionnelle l'universel « homme » (*homo in communi*). L'humanité est à proprement parler une forme, ou plus précisément le principe essentiel de la forme substantielle, à savoir quelque chose d'existentiellement incomplet et dépendant ; l'universel « homme » est la même forme considérée selon son propre mode d'être, et donc comme une sorte d'entité existentiellement autonome et indépendante (*ibidem*, p. 102). Par conséquent, tout comme Wyclif, Scharpe soutient qu'un universel formel existe en acte hors de l'esprit si au moins un individu le réalise concrètement, de sorte que sans individus les natures (ou essences) communes ne sont pas réellement des universaux (*ibidem*, pp. 105-06). Cela veut dire que la relation entre natures communes et singuliers se fonde en définitive sur l'individuation, car aucune universalité en acte et aucune réalisation concrète ne sont possibles sans individuation.

A ce propos Scharpe semble accepter pour l'essentiel la doctrine de Thomas, car il affirme que (1) l'universel « homme » est composé de matière et de forme communes et que (2) la matière caractérisée par la dimension quantitative et par d'autres propriétés accidentelles (*materia quanta et accidentibus substrata*) est le principe même de l'individuation, puisqu'elle cause le passage du niveau des universaux à celui des singuliers (*ibidem*, pp. 127-39). Ainsi, selon Scharpe expliquer l'individuation équivaut à expliquer comment une multiplicité d'individus peut être tirée d'une nature spécifique unique – le problème en question étant le développement dialectique de l'un aux plusieurs, non pas le passage de l'abstrait au concret.

Le monde de Scharpe contient de nombreux types d'entités : les substances et les accidents universels et individuels (comme *homo in communi* et Socrate, et la forme générale de la blancheur et cette forme particulière de blancheur) les formes substantielles universelles et individuelles (telles que l'âme humaine en général et l'âme de Socrate), les diffé-

rences générales et individuelles (comme l'universel « rationalité » et la rationalité propre à Socrate). Chacune de ces entités est caractérisée par son propre mode d'être. Ce monde est sûrement très complexe, mais sa complexité est dépassée par la complexité du langage. Scharpe nie qu'il y ait une correspondance étroite entre le langage et le monde, car il estime que la pensée est causée par le monde, et le langage par la pensée, et que la relation entre causes et effets est une relation entre l'un et les plusieurs.

La théorie sharpienne de la signification

L'idée de base de la théorie réaliste de la signification répandue au Moyen Age est que les classifications sémantiques dérivent des différences ontologiques entre les objets signifiés. Dans cette perspective, les expressions simples du langage (à savoir les noms) sont distinctes des expressions complexes (à savoir les énoncés) en vertu de leur *significata*, c'est-à-dire en vertu des différents types d'objets auxquels elles se réfèrent. Les objets signifiés par les expressions complexes sont composés d'au moins deux objets signifiés par les expressions simples et d'une relation d'identité (ou non-identité, dans le cas d'un énoncé négatif vrai). Un objet simple est un élément d'une catégorie, à savoir ou bien une substance singulière, une forme substantielle, ou bien une forme accidentelle. Toute expression simple du langage est une sorte d'étiquette qui s'applique à *un seul* objet du monde ; or les noms propres et les expressions singulières sont des étiquettes des individus (à savoir des objets-*token*), tandis que les termes généraux sont des étiquettes des natures communes (à savoir des objets-*type*), qui sont les composantes métaphysiques principales de l'ensemble des individus qui les réalisent concrètement. Par exemple, l'expression générale « homme » sert d'étiquette et peut tenir la place de tout homme uniquement parce qu'elle signifie avant tout la forme universelle de l'humanité en tant que présente dans tout homme comme principe constitutif de son essence.

Comme on l'a déjà dit, Scharpe rejette les critères réalistes traditionnels pour la généralité des termes et accepte le cœur des critiques nominalistes. A son avis, correspondre à une nature commune réellement existant dans le monde n'est plus la condition nécessaire et suffisante pour être un terme général. Il estime que non seulement les termes qui signifient une nature commune existant hors de l'intellect doivent être tenus pour communs, mais également ceux qui signifient de manière universelle (*ibidem*, p. 69) :

Dico quod sicut communitas signorum extra mentem scilicet vocalium etc., oritur a communitate conceptuum, ita communitas conceptuum oritur a communitate rerum ad extra. Et ideo sicut contingit maiorem esse multiplicitem in posterioribus quam in prioribus, sicut maior est multiplicitas in effectibus quam in causis, ita non oportet quod sit tanta multiplicitas in communitate rerum ad extra quanta est in communitate conceptuum vel signorum ad placitum impositorum. Et ideo male imaginantur qui dicunt quod oportet omnem communitatem signi esse a communitate sui primarii significati.

Qui plus est, d'après Scharpe signifier de manière universelle (à savoir signifier un concept unifié qui à son tour se réfère à une multiplicité de choses ayant au moins un mode d'être semblable) est la condition la plus importante de l'universalité sémantique (*ibidem*, p. 71) :

Unde patet quod modus significandi illimitate et communiter maxime facit ad communitatem signorum.

Il n'en reste pas moins que d'autres principes de la sémantique de Scharpe sont semblables aux doctrines principales de la sémantique de Burley. Scharpe soutient en effet que (1) les termes abstraits tels qu' « humanité » ou « blancheur » signifient une forme commune, qui est une partie de la nature essentielle de plusieurs individus et possède le même type d'existence qu'eux (*ibidem*, pp. 71-72) ; (2) les termes accidentels concrets ne signifient pas de simples objets catégoriaux mais des agrégats composés d'une substance individuelle et d'une forme accidentelle singulière (*ibidem*, pp. 83-84 et 140-41) ; (3) un énoncé est vrai si et seulement s'il est le signe d'une vérité réelle (*veritas complexe significabilis*), à savoir s'il décrit ce qui est le cas dans le monde (*ibidem*, pp. 131-32).

Pour Scharpe les natures communes réellement existant dans le monde sont les causes (1) des actes d'intellection (*intellectiones*) par lesquels nous les saisissons ; et (2) des concepts mentaux (*intentiones*) qui sont le contenu sémantique signifié par les termes vocaux (écrits). Les *intellectiones* et les *intentiones* sont, quant à elles, comme des causes par rapport aux termes vocaux et écrits. Toutefois, ni nos actes d'intellection et nos concepts mentaux ne sont universels à cause des natures communes, ni les termes vocaux (et écrits) ne sont universels à cause des *intellectiones* et des *intentiones*. Autrement dit, entre le monde, la pensée et le langage, il n'y a pas d'isomorphisme étroit mais uniquement un faible lien (*ibidem*, pp. 68-69 et 71).

Bref, selon Scharpe il existe six types différents d'expressions générales (ou universelles), quatre types de concepts mentaux communs, et trois manières dont une forme extramentale peut être en relation à ses *supposita* et *subiecta*.

Parmi les expressions simples, les universelles sont celles qui (1) signifient de manière universelle une nature commune existant réellement dans le monde (*in re*), comme le terme « humanité » ; (2) connotent de manière universelle une nature commune existant réellement dans le monde, sans la signifier directement, comme le terme « blanc » (*album*) qui se réfère aux choses blanches et connote la forme de la blancheur ; (3) ne se réfèrent pas à quoi que ce soit de réellement existant dans le monde, mais sont corrélées à un concept universel positif, comme les termes « vide » et « chimère » ; (4) ne correspondent à aucune nature commune existant réellement dans le monde, mais simplement à un concept négatif commun, trans-catégorial, sous lequel peut être réunie une multiplicité de choses, comme « individu », « singulier » et « personne », auquel correspond un concept équivalent à la négation de la notion d'être commun ; et cela en deux sens tout à fait impropres (*valde improprie*) : (5) les termes équivoques en tant que tels, car il sont liés à une multiplicité de notions différentes ; et (6) les pronoms démonstratifs tels que « ceci » (*hoc*) lorsqu'ils supposent

pour une nature commune, même s'ils ne peuvent signifier que de manière singulière (*discrete – QsU*, pp. 69-71).

Comme il est évident, l'analyse sharpienne des types d'universalité pour les termes linguistiques se fonde sur deux critères distincts mais compatibles : (1) l'existence d'une nature commune directement ou indirectement signifiée par eux et (2) le mode universel de signifier – ce dernier étant plus important que le premier. Sur la base de ces deux critères, Scharpe réduit donc la division précédente des types d'universalité à un schéma tripartite :

(1) les termes qui signifient de manière universelle une nature commune existant *in re* et sont donc communs au sens strict, par exemple « homme » ;

(2) les termes qui signifient de manière universelle, mais ne se réfèrent à aucune nature commune *in re* et sont donc communs en un sens moins strict, tels que *chymaera* et *persona* ;

enfin, (3) les termes qui ne signifient pas de manière universelle et sont donc communs en un sens impropre lorsqu'ils se réfèrent à une nature commune existant *in re*, comme *hoc* et d'autres pronoms démonstratifs (*ibidem*, p. 71).

Les concepts mentaux, quant à eux, sont communs de quatre manières seulement, correspondant aux quatre premiers modes d'universalité propres aux termes vocaux (et écrits), car il n'y a pas de concepts universels correspondant aux pronoms démonstratifs ou aux termes équivoques en tant que tels (*ibidem*).

En revanche, une forme (ou nature) réelle est commune

(1) de manière intrinsèque et quidditative (*intrinsic et quidditative*) ;

(2) de manière intrinsèque et qualitative (*intrinsic et qualitative*) ;

ou (3) de manière extrinsèque et dénominative (*extrinsic et denominative*).

Les formes substantielles abstraites, telles que l'humanité, sont communes uniquement dans le premier sens, car elles sont réelles uniquement en tant que parties de l'essence des substances individuelles. Les différences essentielles, par exemple la rationalité, sont communes dans le premier sens lorsqu'elles sont considérées en relation à leurs singuliers, comme la rationalité de Socrate ou celle de Platon, et dans le deuxième sens en relation aux substances individuelles, qui sont leurs substrats ultimes d'existence. Les formes accidentelles universelles, comme la blancheur, sont communes dans le premier sens en relation à leurs propres singuliers, comme la blancheur de Socrate ou de Platon, et dans le troisième en relation aux substances individuelles auxquelles appartiennent leurs singuliers (*ibidem*, pp. 71-72).

Par conséquent, dans le système sémantique de Scharpe, les termes accidentels concrets (tels que « blanc » ou « père »), dont les *significata* ne sont ni des objets simples ni des objets composés – à savoir ni des objets catégoriaux ni des vérités signifiées de manière complexe (c'est-à-dire par un énoncé) – constituent un troisième type d'expression entre les termes simples (les noms) et les termes complexes (les énoncés). Comme on l'a déjà vu, Scharpe affirme en effet que les termes accidentels concrets ne signifient pas des objets simples, mais des agrégats composés de substance et de forme accidentelle. De tels agrégats manquent d'unité numérique et donc n'appartiennent à aucune des dix catégories, car à pro-

prement parler ils ne sont pas des êtres (*entia*). C'est pourquoi les termes accidentels concrets, bien qu'ils soient de simples expressions d'un point de vue purement grammatical, ne sont pas des noms. Les deux composantes métaphysiques de ces agrégats (à savoir la substance individuelle et la forme accidentelle singulière) sont liées au terme accidentel concret de la manière que voici : même si le terme accidentel concret connote la forme accidentelle, cette dernière n'est pas son *significatum* direct, de sorte que le terme accidentel concret peut supposer uniquement pour la substance. En d'autres mots, les termes accidentels concrets fournissent une étiquette aux substances par le moyen des formes accidentelles dont ils tirent leur nom : cela veut dire qu'ils donnent un nom aux substances uniquement en tant que elles sont porteurs (*subiecta*) d'une forme extrinsèque (*ibidem*, p. 72).

Remarques conclusives

Dans ses œuvres Wyclif exprime souvent une profonde hostilité à l'égard de l'approche nominaliste de la relation entre la pensée (et le langage) et le monde. Les nominalistes médiévaux distinguaient nettement entre les choses comme elles existent et les manières dont nous les pensons et parlons d'elles. Le monde n'est composé que de deux (ou trois) types d'individus, alors que les concepts par lesquels nous saisissons et nous nous référons à ces individus sont singuliers et universels, mais également d'autres genres. Et il n'existe pas une correspondance étroite entre les relations par lesquelles nous connectons nos notions dans une proposition et les liens réels qui unissent les individus dans un état de choses. Bref, la connaissance et le langage ne reflètent pas les éléments de la réalité dans leur structure profonde et dans leurs relations mutuelles, mais ne font que concerner ces éléments et leurs connexions. Wyclif pour sa part est persuadé que le langage est un ensemble ordonné de signes, dont chacun se réfère à l'un des éléments constitutifs de la réalité, et que les propositions (linguistiques) vraies sont une sorte d'image de leur structure profonde et de leurs relations mutuelles. C'est pourquoi (1) il considère les universaux comme ces essences réelles communes à plusieurs individus qui sont les conditions nécessaires pour que notre langage ait une signification ; et (2) à son avis ce n'est qu'en associant les noms généraux à ces réalités universelles que l'on peut expliquer pourquoi tout terme commun peut tenir la place de plusieurs choses à la fois et peut fournir une étiquette à toutes ces choses de la même manière. Sa forme particulière de réalisme et sa stratégie philosophique sont les conséquences logiques de son rejet de la sémantique nominaliste.

Les réalistes d'Oxford suivirent Wyclif sur cette route et essayèrent d'éliminer les aspects obscurs et aporétiques de sa métaphysique. (1) Ils acceptèrent sa stratégie philosophique et les principes fondamentales de sa sémantique et (2) ils tentèrent de renforcer son ontologie en redéfinissant l'identité, la distinction et la prédication.

Comme il ressort clairement des analyses précédentes, Scharpe est une exception évidente, car il partage pour l'essentiel la perspective métaphysique et les doctrines des autres réalistes d'Oxford, mais il élabore une sémantique tout à fait différente, fondée entre autres sur les cinq thèses suivantes, opposées aux principes sémantiques défendus par les autres réalistes : (1) le *modus significandi communiter* est le critère le plus important pour

établir si un terme simple est commun ou pas ; (2) il n'existe pas d'agrégats universels, composés de substances universelles et de formes universelles accidentelles, signifiés par les termes accidentels concrets comme *album* ; (3) les universaux mentaux sont des signes des universaux réels ainsi que des choses individuelles ; (4) il existe deux genres d'universaux mentaux, les intellectiones (*intellectiones*), à savoir les actes par lesquels nous comprenons la nature des formes universelles, et les intentiones (*intentiones*), à savoir les concepts par lesquels les noms généraux et les noms propres de notre langage sont liés aux choses qu'ils signifient ; (5) les termes trans-catégoriaux de seconde intention, comme *individuum* et *persona*, sont des noms communs et pas des expressions singulières. Scharpe essaie par là de concilier certaines exigences de la philosophie nominaliste avec la tradition réaliste, en tenant compte de l'usage effectif des mots et de la manière dont les termes sont liés, par les règles du langage, les uns aux autres et à nos concepts et idées. Comme on l'a vu, sur certains points cruciaux, il fait clairement référence aux faits empiriques (la *ratio experimentalis*) concernant l'usage linguistique afin de réfuter des thèses de la sémantique réaliste. Or si la sémantique que les autres réalistes d'Oxford visaient à construire était une sorte de langage formel dont les principes, les règles, les éléments et les structures dériveraient de l'ontologie, car ils voyaient la sémantique comme la « traduction » de la réalité dans le langage naturel, Scharpe, quant à lui, s'efforce de fonder une sémantique en tant qu'analyse empirique du langage – une étude semblable à celle menée par la linguistique moderne. Pour Scharpe, comprendre une expression ne signifie pas connaître simplement l'entité qui y est liée, mais également son usage actuel ou potentiel – une nouveauté absolue dans le cadre du réalisme médiéval.

Malheureusement, l'approche sémantique de Scharpe compromet partiellement sa défense du réalisme. Son acceptation, bien qu'avec des réserves, (1) du principe nominaliste de l'autonomie de la pensée par rapport au monde et (2) de l'explication ockhamienne de l'universalité des concepts, le prive de toute raison sémantique et épistémologique pour poser des *universalia in re*. Ses thèses ontologiques principales sont sûrement intelligentes et raisonnables, mais paradoxalement dans son système philosophique elles ne peuvent d'aucune manière être considérées comme tout à fait nécessaires.

Appendix

Robert Alyngton, *Litteralis sententia super Praedicamenta*, ch. *de substantia*, éd. Conti, p. 289 :

Sed sciendum est quod duplex solet poni praedicatio in communi. Aliqua enim est praedicatio secundum essentiam et aliqua est praedicatio formalis. Est autem praedicatio secundum essentiam quando eadem essentia significata per praedicatum est res significata per subiectum, vel quando subiectum a parte rei est praedicatum, sed aliqua ratio formalis connotatur, ut sic, per subiectum quae non inest primo et denominative praedicato, vel e converso. Ut sic: ‘natura humana est homo singularis’, ‘humanitas est currens’, ‘homo singularis est species’, et ita de aliis. Non tamen est ista praedicatio concedenda ‘homo est asinus’, quia subiectum non est praedicatum, quamvis animalitas sit tam homo quam asinus, quia oporteret ad illam praedicationem quod animalitas esset primo formaliter vel homo vel asinus, quod non est verum. Conceditur tamen quod singulare est commune, quia aliqua essentia formaliter communis est homo singularis. Non tamen album est nigrum nec e contra, nec rationale est irrationale, quia nulla essentia formaliter alba est nigra nec e contra, nec aliqua essentia formaliter rationalis est irrationale; et ita de aliis. Et iuxta hoc conceditur quod species specialissima est genus generalissimum, quamvis non formaliter. Sed alia est praedicatio formalis, ut quando ratio prima praedicati, ut huiusmodi, inest formaliter primo subiecto; ut ‘homo est animal’, ‘Sortes est albus’. Et ista duplex est: substantialis vel accidentalis.

William Penbygull, *De universalibus*, éd. Conti, pp. 186-87 :

Aliqua est praedicatio secundum essentiam et aliqua est praedicatio formalis. Praedicatio secundum essentiam est quando res primarie significat per subiectum est res primarie significata per praedicatum, dum tamen nulla forma inclusa in praedicato, ut forma, requiritur inesse rei significatae primarie per subiectum ut verificetur data propositio. Ut hic ‘homo communis est album’ et in consimilibus, ubi praedicatum existens adiectivum non substantivatur per subiectum... Praedicatio formalis est duplex: aliqua est praedicatio formalis essentialis et aliqua formalis accidentalis. Praedicatio formalis essentialis est quando forma inclusa in praedicato, ut forma, requiritur inexistere essentialiter et denominative rei significatae per subiectum... Praedicatio formalis accidentalis est quando per praedicatum significatur aliqua forma accidentalis quae requiritur ad verificationem propositionis inexistere rei significatae per subiectum; et hoc denominative.

Johannes Scharpe, *Quaestio super universalibus*, éd. Conti, p. 68 :

Universalibus in mente vel sunt intentionalia, et hoc rerum vel signorum, vel sunt habitualia vel actualia, sicut universales intellectiones. Sed universalibus extra mentem vel sunt signa subordinata illis universalibus in mente, cuiusmodi sunt termini universales scripti vel vocales, vel sunt res distinctae contra talia signa, de quibus iam locutum est. Et de istis est quaestio principalis.

Johannes Scharpe, *Quaestio super universalia*, pp. 49-50 :

Est ergo notandum quod universale multis modis, quantum ad praesens sufficit, invenitur acceptum. Uno modo sumitur pro universali in causando, et sic dicimus aliquas causas esse universales et aliquas particulares... Secundo modo accipitur universale pro ratione causali universali, quae vocatur idea... Tertio modo accipitur universale pro syncategoremate universaliter distributivo, nato facere propositionem universalem dum ponitur a parte subiecti in propositione. Quarto modo accipitur pro propositione universali... Quinto modo accipitur pro universali in essendo, quod est idem in multis, eis realiter communicatum. Et sic humanitas, in qua omnes homines conveniunt, dicitur universale in essendo. Sexto modo et ultimo dicitur aliquod esse universale in praedicando, significando vel supponendo. Et isto modo intentio vel signum commune dicitur universale.

Johannes Scharpe, *Quaestio super universalia*, pp. 89-90 :

Sed ad hoc intelligendum oportet scire quomodo praedicatio formalis et essentialis distinguuntur. Pro quo sciendum quod aliqui distinguunt illas duas praedicationes sicut inferius et superius, ita videlicet quod omnis praedicatio formalis sit essentialis sed non e contra. Et aliqui distinguunt illas praedicationes sicut duas species disparatas praedicationis. Sed de illo non est magna cura. Loquendo secundum primum modum, quaelibet praedicatio ex parte rei est essentialis, quia in qualibet tali praedicatione idem vel eadem entitas vel essentia est subiectum et praedicatum, sicut in qualibet praedicatione signorum sibi debite subordinata idem vel eadem res significatur per subiectum et praedicatum... Sed praedicatio formalis est ex parte rei quando ultra illam identitatem additur quod praedicatum vel importatum per modum formae in praedicato insit subiecto per modum formae quidditative informantis, ut hic ‘homo est animal’, vel concretive denominantis, ut hic ‘homo est risibilis, rationalis vel albus’ etc.

Johannes Scharpe, *Quaestio super universalia*, pp. 91-92 :

Ad probationem posset dici, ad maiorem quod dupliciter potest una identitas dici maior alia, scilicet extensive et intensive. Sed de intensiva videtur magis ad propositum. Ideo iuxta illam dicitur consequenter negando minorem, scilicet quod identitas realis vel essentialis est maior quam formalis; nam e contra est, eo quod formalis actualiter includit identitatem realem et non e contra, sicut ex opposito differentia essentialis actualiter includit differentiam vel distinctionem formalem, sed non e converso. Unde sicut sequitur ‘illa sunt formaliter idem, ergo realiter idem’, sed non e converso, ita permutatim sequitur ‘illa sunt realiter distincta, ergo sunt formaliter distincta’, et non e converso.

Johannes Sharpe, *Quaestio super libros De anima*, q. 2: “utrum potentia intellectiva distinguatur ab essentia animae”, Oxford, New College, ms. 238, fol. 236r-v :

Sed distinctio formalis consistit in gradibus. Nam quaedam ex hoc distinguuntur formaliter quod neutrum eorum est in recto de altero praedicabile, sed tamen illa conveniunt in tertio singulari vel indistincto, sed tamen quod neutrum eorum formaliter est quid[am] subsistens. Et isto modo se habent potentia intellectiva et potentia volitiva ad ipsam animam intellectivam. Et consimiliter habent se, secundum quosdam, bonitas, unitas et veritas respectu transcendentis, scilicet entis in communi – quod est multum probabile. Sed aliqua ex hoc distinguuntur formaliter quod aliquid est praedicabile de uno quod non de altero, licet unum de altero in recto praedicetur, et sic identificantur. Et sic concedatur quod essentia animae et sua potentia distinguuntur formaliter; sicut conceditur in alia materia quod species et suum individuum distinguuntur formaliter; et a quibusdam theologis quod essentia et persona, sicut et ipsa attributa, distinguuntur formaliter.

Johannes Scharpe, *Quaestio super universalialia*, pp. 68-69 :

In notitiam illorum universalium <i.e. universalium extra mentem> pervenimus ex notitia signorum universalium et e contra. Et ratione illius provenit multis deceptio, quod credunt nullum terminum esse communem nisi sibi correspondeat aliquid ex parte rei commune, si sit terminus habens supposita actualia – quod dico propter tales terminos ‘chymaera’, etc. Et ratione illius ponunt aliqua communia extra genus et aliqua in genere; et illorum in genere aliqua sunt essentialia, quae significantur per terminos abstractos vel concretos substantiales, et aliqua sunt accidentalia, quae significantur per terminos concretos accidentales, ut album in communi, etc. Sed illa multiplicitas universalium videtur esse tracta a posteriori, scilicet a multitudine signorum communium; et ideo non reputo eam satis securam, cum prius naturaliter sit universalitas in rebus quam in signis, et etiam quia signa possunt esse communia aliis modis quam ab universalitate significatorum.