



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)

***Les derniers grands protagonistes :
Paul de Venise contre Ockham et Buridan***

Le réalisme et le nominalisme furent les deux alternatives philosophiques principales élaborées entre la fin du Moyen Age et le début de l'époque moderne pour expliquer la structure et l'ordre de la réalité ainsi que la nature et la fonction de l'esprit et du langage. En gros, l'on peut dire que les réalistes admettaient (en quelque sorte) l'existence extra-mentale de natures (ou formes ou essences) communes, tandis que les nominalistes la niaient. Les réalistes pensaient que la table des catégories présentée par Aristote dans le traité du même nom répartissait des entités réelles sur la base de critères ontologiques ; les nominalistes soutenaient en revanche que les dix catégories aristotéliciennes répartissaient les termes (mentaux, vocaux et écrits) de notre langage selon des critères sémantiques, et que dans la réalité il n'y avait que deux (ou trois) types différents d'entités : les substances, la qualité et (peut-être) la quantité. Les réalistes estimaient que le monde, la pensée et le langage étaient structurellement homologues, et qu'ils se reflétaient mutuellement. Les nominalistes distinguaient nettement entre les choses existant dans le monde extra-mental et leurs relations réciproques, d'une part, et les différentes manières et formes par lesquelles notre esprit nous permet de les penser et d'en parler, d'autre part ; par conséquent, dans la perspective nominaliste, le monde, la pensée et le langage s'avéraient des systèmes logiquement indépendants. L'« affrontement » entre ces deux paradigmes antithétiques fut sans doute le moteur le plus puissant pour l'évolution de la logique, de la métaphysique et de la gnoséologie entre la fin du Moyen Age et les débuts de l'époque moderne, et produisit un raffinement progressif des modalités d'argumentation et des procédures démonstratives employées dans la défense de positions de plus en plus complexes et nuancées.

A la lumière de ce tableau général, ce que j'aimerais faire ici est présenter quelques-unes des objections que Paolo Nicoletti de Venise (1369-1429), le plus important logicien et philosophe italien de l'époque humaniste, adresse contre les nominalistes du Moyen Age tardif au sujet des universaux et des catégories. Je montrerai en même temps comment il élabore ses conceptions notamment pour contourner les problèmes du réalisme modéré du 13^{ème} et du 14^{ème} siècle, mis en évidence par Ockham dans ses écrits. Au vu de l'ampleur de la production philosophique de Paul de Venise, je n'examinerai que la sixième et dernière partie de la *Summa philosophiae naturalis* (A.D. 1408 – je cite de l'édition vénitienne de 1503), la *Quaestio de universalibus* (composée probablement dans la deuxième décennie du 15^{ème} siècle – je cite du manuscrit lat. 6433B, conservé à Paris, à la Bibliothèque Nationale), la *Lectura super libros Metaphysicorum* (composée elle aussi probablement au début des années '20 du 15^{ème} siècle – je cite du manuscrit n. 324 du Fondo Aldini, conservé à la bibliothèque de l'Université de Pavie) et l'*Expositio super Universalia Porphyrii et Artem Veterem Aristotelis* (terminée en 1428, à savoir un an avant la mort de Paul, et comprenant les

commentaires par lemmes sur l'*Isagoge* de Porphyre, sur les *Catégories* d'Aristote et sur le *Liber sex principiorum* – je me réfère à l'édition vénitienne de 1494), qui se veut une véritable *summa* des doctrines médiévales des universaux et des catégories.

Il n'est pas exagéré d'affirmer que le point de départ des théories logico-métaphysiques de Paul de Venise est constitué par le rejet de la conception nominaliste à ce propos – tout d'abord de celles d'Ockham et de Marsile d'Inghen et deuxièmement de celle de Buridan. Dans toute la production philosophique de Paul, en effet, l'on peut noter sa volonté constante d'examiner critiquement le nominalisme répandu au siècle précédent et son attitude fortement polémique à l'égard de ce courant de pensée. Dans la *Quaestio de universalibus* la première opinion mentionnée et discutée est celle du *Venerabilis Inceptor*, dont Paul transcrit d'amples sections des chapitres 14 et 15 de la première partie de la *Summa Logicae* ; la cinquième opinion est celle de Buridan, qui est pourtant cité *ad sensum*, probablement sur la base de la *quaestio* 7 du premier livre du commentaire sur la *Physique*. Dans le commentaire sur l'*Isagoge* Paul se réfère génériquement aux ockhamistes dans le prologue ; il mentionne nommément Buridan à trois reprises (dans le prologue, dans le chapitre sur le genre et dans le chapitre sur l'espèce), et à cinq reprises les *Quaestiones Veteris Artis* de Marsile d'Inghen (deux fois dans le prologue, puis dans les chapitres sur le genre, l'espèce et la différence). Dans le commentaire sur les *Catégories* on trouve dix citations d'Ockham, pas toujours littérales, tirées du commentaire sur les *Catégories*, et onze de Marsile, toutes tirées des *Quaestiones Veteris Artis*.

Bien que d'un point de vue purement quantitatif Marsile soit mentionné plus souvent qu'Ockham, c'est toujours la forme de nominalisme fondée par le *Venerabilis Inceptor*, son nominalisme linguistique qui est attaqué, ou bien dans sa version originale ou bien dans les versions mises à jour (pour ainsi dire) de Buridan et de Marsile. Ce que Paul, comme Burley et Wyclif avant lui, rejette totalement dans l'approche ockhamienne (et nominaliste en général) des questions sémantiques et ontologiques n'est pas l'effort de construire une image de la réalité à partir de et pour fournir une solution à des problèmes linguistiques (Burley et dans une certaine mesure Wyclif avaient d'ailleurs fait de même) ; ce que Paul ne saurait approuver est le rejet du principe de l'isomorphisme entre la pensée, le langage et le monde. Il est fermement convaincu que toute théorie du langage et de la connaissance qui renonce à chercher un fondement réel pour ses divisions et catalogages et essaie de les justifier uniquement sur la base de critères intérieurs, linguistiques et/ou épistémologiques, n'atteint pas son but, car elle n'est pas en mesure d'expliquer comment la pensée et le langage peuvent parvenir à « toucher » les choses et donc à avoir trait à elles. Cela ne veut pas dire pourtant que les critiques d'Ockham aux conceptions traditionnelles du réalisme typiques du 13^{ème} et des premières décennies du 14^{ème} siècle sont aux yeux de Paul dépourvues de toute valeur. Bien au contraire, la perspective logico-métaphysique adoptée par Paul prouve qu'à son avis les critiques ockhamiennes mettent en lumière les vrais problèmes du réalisme traditionnel ; pour contourner ces problèmes, il élabore, comme Burley et Wyclif, une forme originale de

réalisme essentialiste. Je passe maintenant à illustrer rapidement le sens des principales argumentations utilisées par Ockham contre la conception réaliste.

Le *Venerabilis Inceptor*, dans le chapitre sur la substance de son commentaire sur les *Catégories* et dans les chapitres 14 et 15 de la première partie de la *Summa Logicae*, avait observé que présupposer une identité réelle entre les universaux (à savoir la nature ou forme ou essence commune) et les singuliers, comme le faisaient les réalistes de son époque, était incompatible avec la définition traditionnelle d'identité, qui exigeait une complète transitivité dans la prédication. Or les réalistes étaient obligés de soumettre la transitivité à de nombreuses restrictions, par exemple dans le cas des intentions secondes : de « Socrate est un homme » et « l'homme est une espèce » il ne s'ensuit pas que « Socrate est une espèce » – bien que, pour les réalistes, Socrate et la forme de l'humanité, qui est le principe constitutif de l'espèce humaine, soient une seule et même chose dans la réalité. Ockham soutenait en outre que, d'un point de vue purement ontologique, dans l'ordre de la création le seul type de distinction possible était la distinction réelle. A partir de ces deux thèses et d'une troisième thèse, dérivée directement d'Aristote et universellement acceptée par tous les réalistes de l'époque, selon laquelle les formes universelles ne sauraient exister séparément de leurs individus, Ockham niait que les universaux possèdent une réalité extra-mentale, car à son avis ces formes ne pouvaient ni partager l'être de leurs individus, ni avoir un être séparé d'eux, sous peine de retomber dans l'erreur de Platon. Plus spécifiquement, le *Venerabilis Inceptor* affirmait que, si les universaux partageaient la réalité extra-mentale de leurs propres individus, alors (1) une même chose (c'est-à-dire la forme universelle) se trouverait dans plusieurs lieux différents en même temps (Ockham, *Expositio in librum Praedicamentorum*, ch. 8.1, p. 166). (2) Tout ce qui se prédiquerait d'un individu devrait se prédiquer également de la forme universelle qui lui est propre, et donc une même chose (à savoir la forme universelle) devrait recevoir des attributs contraires à cause des différents individus dont elle partage l'être. Par exemple, la forme de l'humanité serait en même temps damnée en Judas et bienheureuse en Christ. (3) Chaque individu serait en même temps un individu et un universel : un individu par lui-même, mais un universel à cause de la nature humaine qui en partagerait l'être. (4) Dieu ne pourrait anéantir aucune substance singulière sans anéantir en même temps la catégorie de la substance dans son ensemble, et donc tout ce qu'il a créé : détruire totalement Socrate impliquerait détruire totalement la nature humaine, l'animale et la substantielle, et par conséquent tous les autres individus partageant leur être avec de telles natures ainsi que tous les accidents se trouvant dans ces individus (Ockham, *Summa logicae*, p. I, ch. 15, p. 51). Autant de conclusions bien évidemment inacceptables.

Il est clair que la clé de voûte du raisonnement d'Ockham consiste dans la démonstration de l'impossibilité de types de distinction (ou différence) autres que la réelle. Pour le maître franciscain il n'y a pas de place pour des distinctions plus faibles, telle que l'intentionnelle d'Henri de Gand ou la formelle de Duns Scot, car tout type de distinction autre que la réelle implique nécessairement une forme d'identité entre les entités qu'elle concerne, lesquelles dans le cas contraire résulteraient *réellement* distinctes entre elles. Mais pour

Ockham l'identité est, et ne peut pas ne pas être, une relation réflexive, symétrique et transitive. Par conséquent, la transitivité totale de prédication entre les universaux et les individus ne peut pas être limitée d'aucune manière, s'ils sont (en quelque sorte) réellement identiques et ne sont que formellement (ou intentionnellement) distincts (*Summa logicae*, p. I, ch. 16, pp. 54-57).

Pour ce qui est des catégories, la stratégie d'Ockham est différente : plutôt que montrer dialectiquement la contradiction des doctrines traditionnelles, il adopte un critère d'économie, et s'efforce de faire voir comment il est possible d'expliquer, sans avoir recours à des postulats ontologiques supplémentaires, ce que les autres penseurs ne pouvaient justifier que grâce à celles-ci. Pour rendre compte de la capacité sémantique des termes et des énoncés, de la vérité et de la fausseté des assertions propositionnelles, et donc pour assurer la validité de notre connaissance du monde, il n'était pas du tout nécessaire pour Ockham de postuler pour une multiplicité de types de termes, c'est-à-dire les catégories, une multiplicité tout aussi nombreuse de types d'entités ; il suffisait d'utiliser de manière adéquate les outils logiques à disposition (cf. Ockham, *Ordinatio*, I, d. 2, q. 4, pp. 122-24). C'est pourquoi il se borne à montrer comment il est possible, par des stratégies de nature sémantique, d'assigner une signification et une valeur de vérité déterminées aux énoncés du langage commun dans lesquels il semble, à un examen superficiel, que l'on se réfère à des entités dont il n'admet pas l'existence, sans justement faire appel à ces entités. En accord avec ces présupposés, par exemple, Ockham interprète les expressions telles que « le genre est divisé par les différences », « la différence constitue l'espèce » etc., qui sont souvent employées par Porphyre dans l'*Isagoge* mais qui dans la perspective du *Venerabilis Inceptor* résultent, si elles sont prises à la lettre, dépourvues de toute valeur. Par la première expression, comme il le souligne, l'on ne veut nullement faire allusion à une division réelle de choses, comme si quelque chose d'essentiel appartenant aux espèces était séparé ou divisé d'autre chose d'essentiel appartenant à l'espèce ou au genre ; on veut tout simplement dire qu'entre les termes tombant sous le genre ceux qui sont pris en considération sont les plus particuliers et moins communs. Voilà pourquoi le genre se divise en ses espèces de la même manière dont un mot est divisé en ses significations (*significationes*), sans qu'il subisse de variation (cf. Ockham, *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ch. 2.2, pp. 31-33). Lorsqu'on affirme que la différence constitue l'espèce, « constituer » – comme l'explique Ockham – est utilisé de manière impropre pour ce qui définit l'espèce : car la différence n'est pas une partie ni ne rentre dans l'essence d'une espèce ; ce n'est qu'un terme qui rentre dans la composition de sa définition (cf. *Summa logicae*, p. I, ch. 40, pp. 111-13 ; p. III.3, ch. 28, p. 695).

Face à l'attaque portée par Ockham au cœur du réalisme médiéval, c'est-à-dire à la croyance en l'existence de natures (ou formes) universelles réellement identiques à leurs individus du point de vue de l'être, mais distinctes en ce qui concerne d'autres aspects de leur réalité globale, les stratégies défensives des réalistes étaient substantiellement deux : ou bien affirmer une distinction réelle entre les universaux et les singuliers, qui ne partageraient plus le même être, tout en restant liés en quelque sorte au niveau ontologique (c'est la solution de

Walter Burley) ; ou bien redéfinir de manière adéquate l'identité et la distinction, et en faire deux notions en quelque sorte compatibles en développant les intuitions d'Henri de Gand et de Duns Scot à ce sujet (c'est la solution de Paul de Venise et, avant lui, de Wyclif et des réalistes d'Oxford). Aux yeux de Paul, en effet, deux sont les graves problèmes soulevés par la conception de Burley, qui nie que les universaux soient des parties constitutives des substances individuelles et qu'ils soient donc identiques à celles-ci. D'un côté, cette thèse se heurte à deux piliers de la doctrine catégoriale, à savoir (1) que l'individu est à l'espèce ce que l'espèce est au genre, car l'individu est *pars subiectiva* de l'espèce comme l'espèce l'est du genre ; et (2) que le genre est une partie constitutive de l'espèce tout comme l'espèce est une partie constitutive de l'individu. De l'autre côté, si les genres intermédiaires et le genre généralissime sont des parties constitutives de l'espèce, mais celle-ci n'est pas une partie constitutive de l'individu, il est impossible d'expliquer comment l'espèce spécialissime peut se prédiquer *in quid* de l'individu de même que les genres intermédiaires et le genre généralissime se prédisent d'elle (Paul de Venise, *QdU*, f. 121ra-b ; *Expositio super Praedica-menta Aristotelis*, ch. *de substantia*, f. 58rb).

Pour fournir une explication convaincante du rapport d'identité partielle et diversité partielle entre les universaux et les singuliers, Paul interprète à la lumière des doctrines de Duns Scot et de Wyclif le neuvième chapitre du cinquième livre de la *Métaphysique* ; tout comme le Stagirite, il ramène les types d'identité aux types d'unité et peut ainsi distinguer deux formes principales d'identité : la matérielle (*secundum materiam*) et la formelle (*secundum formam*).

On a une identité matérielle lorsque la cause matérielle est la même ou bien par le nombre, comme dans le cas d'un même individu connu sous deux noms différents, ou bien par l'espèce, comme dans le cas de deux objets fabriqués avec le même matériau.

On a une identité formelle lorsque la cause formelle est la même, qu'il s'agisse de la *forma partis*, comme dans le cas d'une même chose appelée par deux noms différents, ou de la *forma totius*, comme dans le cas de deux individus appartenant à la même espèce, ou de deux espèces appartenant au même genre (cf. *Lectura super libros Metaphysicorum*, V, tr. 2, ch. 3, f. 185ra).

L'on a une diversité matérielle lorsque la cause matérielle n'est pas la même, comme dans le cas de deux individus appartenant à la même espèce.

L'on a une diversité formelle lorsque les formes spécifiques ou les descriptions définitives des entités en question sont différentes, comme dans le cas, respectivement, de l'homme et du cheval, et de ce qui est capable de rire (*risibile*) et de ce qui peut acquérir un vrai savoir (*disciplinabile*) : le *risibile* et le *disciplinabile* sont une seule chose dans la réalité, mais ils ont des principes constitutifs (et donc des définitions) différents (*ibidem*, f. 185 rb).

La diversité dans la cause matérielle est donc une raison nécessaire et suffisante pour la distinction réelle entre les substances corporelles, tandis que l'identité numérique et la différence de description sont les réquisits de la distinction formelle. Paul peut ainsi réduire à l'unité les deux différentes caractérisations que Duns Scot avait données de cette notion et

opérer en même temps une simplification de la doctrine de la différence, hétérogène et confuse, avancée par Wyclif.

Dans le même cadre théorique Paul de Venise redéfinit également l'identité numérique. Comme on l'a vu, la notion traditionnelle d'identité, d'après laquelle « deux » entités sont identiques si et seulement si toutes et seules les déterminations de l'une sont également toutes et seules les déterminations de l'autre, n'est plus acceptable pour Paul, car s'il l'admettait, il ne pourrait pas se soustraire aux critiques adressées par Ockham à la conception réaliste. C'est pourquoi Paul distingue entre trois types d'unité numérique et donc d'identité, en tant que distincte de l'unité spécifique et de l'unité générique : l'unité numérique transcendantale (*unum numerum transcender sumptum*), la mathématique (*mathematice*) et celle qui se trouve dans le substrat (*subiective*). (1) L'unité numérique transcendantale est propre aux êtres en tant que tels, à savoir entendus de manière générique, indépendamment de leur nature et position à l'intérieur de la table catégoriale. (2) L'unité numérique mathématique est de type quantitatif, car elle est propre aux entités qui, avec d'autres, donnent naissance à une multiplicité de choses du même type. (3) L'unité numérique dans le substrat, quant à elle, est propre à ces entités qui, tout en étant plusieurs du point de vue transcendantal, se trouvent pourtant être entre elles en une relation de forme et *suppositum* (de cette forme), comme dans le cas d'une forme universelle et d'un de ses individus, ou de formes appartenant à un même *subiectum*, comme dans le cas de deux formes accidentelles appartenant à la même substance (cf. *Summa philosophiae naturalis*, VI, ch. 5, f. 95vb). Cela signifie que les natures universelles s'identifient réellement à leurs individus, de sorte que l'humanité présente-en et constitutive-de Socrate et Platon n'est pas une sorte de troisième être humain qui s'ajoute à Socrate et à Platon, mais n'en fait qu'un avec eux. Elle ne s'identifie pourtant pas totalement à eux, de manière que l'on puisse avoir une transitivité complète dans la prédication, car, si elle est considérée en tant qu'entité pure et simple, du point de vue transcendantal, l'humanité est quelque chose de numériquement distinct de Socrate et Platon. En outre, l'unité numérique transcendantale n'est pas incompatible avec l'unité de type spécifique et générique. Car l'humanité, qui est une par le nombre si elle est considérée en tant que simple être, est une par l'espèce si elle est considérée par rapport aux individus humains concrets (cf. *Expositio super Universalia Porphyrii, prooemium*, f. 6rb). Cela lui permet de ne pas être situable dans un temps et un espace déterminé, si elle est considérée en elle-même et pas dans ses réalisations concrètes dans les individus humains : aussi résulte-t-elle en même temps une (transcendantale) et multiple (à cause de l'identité-unité dans le substrat avec les différents individus humains). Comme il est tout de suite évident, en effet, l'unité numérique dans le substrat sert à ramener la multiplicité à l'unité. Elle nous permet de regrouper et de considérer comme une seule chose avec leur substrat toutes les formes, substantielles ainsi qu'accidentelles, qui se réalisent concrètement dans une substance singulière donnée. C'est pourquoi elle est aussi une des clés principales de la distinction formelle. Par conséquent, elle est également l'un des instruments fondamentaux dans l'édification de la théorie de Paul sur les universaux et les catégories.

Cette théorie peut être résumée comme suit. Pour ce qui est des universaux, Paul accepte la tripartition des universaux, proposée par les réalistes modérés, en : *ante rem* ou idéels, à savoir les idées divines, exemplaires et archétypes des choses existantes ; *in re* ou formels, c'est-à-dire les natures communes auxquelles participent les choses singulières ; *post rem* ou intentionnels, à savoir les concepts mentaux abstraits des universaux formels, et en partie causés par eux (cf. *Summa philosophiae naturalis*, VI, ch. 3, f. 94rb-va ; *QdU*, fs. 129ra, 131rb, 133vb ; *Expositio super Uiversalia Porphyrii, prooemium*, f. 6va-b). Suivant Wyclif, il estime que les universaux formels n'existent en acte que dans leurs individus, auxquels ils s'identifient réellement et dont il se distinguent formellement (cf. *Summa philosophiae naturalis*, VI, ch. 2, f. 94ra ; et *QdU*, fs. 124ra-b et 127va). Paul attribue aux universaux non seulement l'existence en acte, mais également un type d'existence en puissance, en tant que quelque chose d'indéterminé, dans la capacité créative de Dieu, dans la capacité réceptive de la matière première et dans la capacité cognitive de l'âme humaine (*Expositio super Universalia Porphyrii, prooem.*, f. 8va) :

Et si allegatur illud Aristotelis in *Praedicamentis*: “Destructis primis substantiis impossibile est aliquid horum remanere”, demonstratis universalibus, illud est sic intelligendum: destructis primis substantiis impossibile est aliquid universale eorum remanere secundum esse determinatum. Cum quo stat quod possint remanere secundum esse indeterminatum. Destructis ergo omnibus singularibus alicuius universalis illud universale remanet, non actu sed potentia, non determinatum sed indeterminatum; remanet quidem in potentia activa primi motoris, et in potentia passiva primae materiae, et in potentia cognitiva animae.

Les universaux formels sont des parties constitutives de l'essence des individus tandis que ceux-ci sont des *partes subiectivae* de ceux-là, car dans leur ensemble ils représentent le substrat réel d'existence de l'universel (*ibidem*). Se réclamant des thèses de Duns Scot, le maître vénitien rejette la *materia signata quantitate* en tant que principe d'individuation et considère comme principe distinctif et individuant du singulier par rapport à l'universel la *ratio suppositalis*, qui est une forme particulière servant en quelque sorte de matière à l'égard de l'espèce, car elle la particularise et la porte à être un certain individu singulier. Par exemple, la *Sorteitas* est ce qui contracte l'espèce *homo* et la porte à devenir l'individu concret déterminé qu'est Socrate (cf. *QdU*, fs. 128vb et 129rb ; *Expositio super Universalia Porphyrii*, ch. *de specie*, fs. 23vb-24ra ; *Expositio super Praedicamenta Aristotelis*, ch. *de substantia*, f. 60ra). Pour ce qui est enfin des universaux mentaux, Paul admet qu'en plus d'une nature propre en tant qu'existants, selon laquelle ils sont des qualités (soit dit en passant, c'est là l'unique nature reconnue de Burley), ils ont une deuxième nature en tant que signes et images (*similitudines*) des choses. De ce point de vue les concepts mentaux, comme tout autre symbole des choses (les figures peintes, par exemple), partagent la même nature que les choses qu'ils signifient. Les concepts qui signifient les substances, en tant que signes d'elles, sont donc également des substances ; ceux qui signifient les qualités sont des qualités, et ainsi de suite. Car les signes mentaux des choses sont pour Paul un effet des choses elles-mêmes ; en tant que tels, ils sont assimilables aux choses. Autrement dit, il considère le concept mental comme le mode d'être que les natures communes ont par rap-

port à notre intellect (cf. *Expositio super Praedicamenta Aristotelis*, ch. *de priori et posteriori*, f. 135va).

Quant aux catégories, Paul, tout comme Burley, soutient que la table aristotélicienne répartit l'être incomplexe, considéré en tant qu'exprimable linguistiquement (*dicibile*) et ordonnable hiérarchiquement (cf. *Expositio super Universalia Porphyrii, prooem.*, f. 11va ; *Expositio super Praedicamenta Aristotelis*, ch. *de affirmatione et negatione*, f. 53rb-va). A son avis les dix secteurs catégoriaux comprennent aussi bien les choses existant *extra animam* signifiées par les termes simples (à savoir non-complexes) de notre langage, que les concepts mentaux qui les signifient. Car les secteurs catégoriaux ne sont rien d'autre qu'un arrangement hiérarchique de genres et d'espèces : si ces derniers se trouvent non seulement *extra animam* mais également *in anima*, les secteurs catégoriaux devront aussi se trouver aussi bien *in anima* qu'*extra animam*. Pas pourtant dans le même sens, car les êtres (et par conséquence les secteurs catégoriaux) sont *extra animam* de manière absolue et totale, mais ne sont *in anima* que sous un certain respect, en tant que signes et images des genres et des espèces (*ibidem*, f. 51ra-b) :

Praedicamentum invenitur in anima et extra animam, sed non eodem modo. Nam extra animam invenitur simpliciter, in anima vero secundum quid, in quantum est similitudo illius quod est extra animam. Concedatur consequenter quod praedicamentum est coordinatio praedicabilium secundum sub et supra, et quod talis coordinatio invenitur in anima et extra animam, sed non eodem modo, quia extra animam simpliciter, et in anima secundum quid, in quantum est signum illius.

Quoique le principe de l'isomorphisme du monde, de la pensée et du langage soit présent et central dans la métaphysique de Paul de Venise, il n'est pourtant pas explicitement thématiqué par le philosophe italien. Lorsque celui-ci se mesure au nominalisme ockhamiste et nous présente les raisons qui l'ont amené à le rejeter et l'ont poussé vers une révision des formes les plus communes du réalisme de son époque, il se concentre sur ceux qui lui semblent les points faibles de la conception du maître franciscain et sur les apories dérivant de ses thèses, mais ne se réfère pas directement à son rejet de l'isomorphisme entre la pensée et le monde. Je n'exposerai ici que les neuf objections qu'il adresse, dans la *Quaestio de universalibus*, à la théorie des universaux du *Venerabilis Inceptor*. En effet, ses critiques à la doctrine des catégories d'Ockham ne sont pas très intéressantes, puisqu'elles sont liées à une perspective aristotélicienne et visent à démontrer que toute interprétation exclusivement logico-linguistique de la table des catégories, comme celle d'Ockham, n'a pas de fondement dans les textes du Stagirite. Comme je l'ai dit en passant, les arguments employés par Paul afin de réfuter la théorie des universaux du maître franciscain sont neuf au total, et peuvent être ramenés à trois types différents : ontologiques (cinq), épistémologiques (trois) et sémantiques (un seul).

Du point de vue gnoséologique Paul estime qu'Ockham ne fournit pas de fondement adéquat à la thèse de l'existence d'universaux mentaux. Que le concept d'homme soit catalogué en tant qu'espèce et celui d'animal en tant que genre semblent à Paul des choix gra-

tuits et substantiellement infondés dans le cadre du système d'Ockham, car le *Venerabilis Inceptor* rejette l'existence extra-mentale d'un objet aussi général que les concepts universaux abstraits, et supprime donc leur propriété d'être une espèce ou un genre. D'après Paul un concept mental ne saurait être commun à une pluralité de choses s'il ne désignait pas avant tout une réalité commune à elles (arguments 1, 8, 9).

Cette accusation est pour l'essentiel répétée, de manière plus synthétique et explicite, dans le quatrième argument, qui est de nature sémantique. Ici Paul remarque en substance que si aux concepts généraux ne correspondait pas dans la réalité un objet tout aussi général, ces concepts seraient vides et vains. En effet, ils ne résulteraient plus les signes de quoi que ce soit, puisque par nature ils ne peuvent pas être directement des signes des entités singulières (comme le pensent les nominalistes) : celles-ci sont par elles-mêmes déterminées dans l'espace et dans le temps (c'est ainsi, je crois, qu'il faut comprendre l'expression *signatum intrinsece et de sui natura*), tandis que les signes, en tant qu'abstraites, n'ont la capacité de signifier directement (*repraesentare*) que des entités dépourvues de déterminations spatio-temporelles.

Du point de vue ontologique, ce que Paul, comme Alyngton et Sharpe avant lui, reproche à Ockham est de ne pas pouvoir expliquer les différents degrés de ressemblance (*convenientia*) et de diversité (*disconvenientia*) que les choses singulières existant hors de nous manifestent entre elles. Par exemple, c'est un fait qu'indépendamment de toute constatation ou intervention de notre intellect, (1) Socrate est beaucoup plus semblable à Platon qu'à un âne et, inversement, il est beaucoup plus différent d'un âne que de Platon (arguments 2 et 3) ; et que (2) il y a une génération univoque lorsque le semblable engendre le semblable, comme dans le cas des espèces supérieures, et une génération équivoque lorsque des individus appartenant à des espèces inférieures, comme les mouches, sont engendrés par le soleil (septième argument). Or, selon Paul, ce réseau de relations réciproques est présumé par Ockham et par les autres nominalistes, qui ne sont pourtant pas en mesure d'en rendre compte. Ce n'est qu'en postulant l'existence *in re* de natures communes constitutives de la réalité globale des êtres finis que nous pouvons justifier de manière convaincante ce dense réseau de convergences et divergences essentielles propre aux choses. Paul met ainsi en évidence un problème réel de la conception nominaliste en général et ockhamienne en particulier. Pour Ockham en effet la capacité du terme universel de se référer à plusieurs choses en même temps et au même titre se base pour Ockham sur les différents degrés de ressemblance qu'un certain groupe d'individus manifeste à son intérieur, mais cette ressemblance reste en lui un *primum* qui ne peut avoir aucune explication – une explication que les réalistes trouvaient dans la présence chez les individus de formes (ou natures) communes. Mais probablement ce que Paul entend notamment souligner n'est pas que les espèces et les genres naturels sont tels qu'ils sont indépendamment de toute forme d'activité intellectuelle humaine, mais plutôt que dans l'univers d'Ockham parler de genres et d'espèces, même au niveau linguistico-conceptuel, n'a plus de sens. En effet, puisque toute chose est individuelle, toutes les choses ne diffèrent entre elles que numériquement et pourraient, en principe, être regroupées ou divisées de manière différente de celle dont elles le sont (arguments 5 et

6). Si je puis me permettre une glose interprétative, il me semble que l'on pourrait dire que pour Paul de Venise l'univers d'Ockham ne permet pas la pensée et la communication – une sorte de Tour de Babel de la réalité, pas des langues.

Pour conclure, deux différents paradigmes de pensée s'affrontent et se heurtent (pour ainsi dire) dans les œuvres du maître augustinien, sans qu'ils soient vraiment confrontés : d'une part le nominalisme linguistique, l'« ennemi » à battre, d'autre part le réalisme essentialiste propre à Paul de Venise. Pourquoi parler d'un affrontement sans confrontation ? Parce que dans ses critiques et contre-argumentations Paul néglige le fait qu'Ockham, par sa théorie des universaux et des catégories, propose non seulement une différente conception du monde et de son (manque d') ordre, mais également un nouveau modèle interprétatif du processus de la connaissance. Bref l'on peut dire que pour Paul, comme pour tout aristotélien médiéval, la connaissance intellectuelle est principalement abstraitive, et consiste dans un perfectionnement de la connaissance sensible. Ce perfectionnement permet d'atteindre directement le niveau le plus profond et fondamental du réel, à savoir l'être purement intelligible. En revanche, pour le *Venerabilis Inceptor* la connaissance abstraitive n'est que sténographique et sert à mettre de l'ordre dans la multiplicité des données empiriques fournies par la connaissance intuitive : elle élabore des notions idéal-typiques (pour ainsi dire) qui nous aident à nous orienter dans la complexité du réel et à la comprendre. Pour Paul le savoir abstraitif a une valeur cognitive directe, immédiate et très élevée : autrement dit, il est la connaissance immédiate de quelque chose ; pour le *Venerabilis Inceptor* il s'agit en revanche d'un savoir nomologique, visant à élaborer des modèles généraux qui permettent de déterminer les uniformités et les déviations dans le domaine de l'expérience sensible. Comme il ressort très clairement du cinquième et du sixième argument contre Ockham et des critiques spécifiques adressées à la conception de Buridan, ce que Paul ne peut aucunement accepter est l'idée que le monde n'a pas de point de repère stable, qu'il n'est pas possible d'y trouver un ordre supérieur, pleinement déployé et achevé, ni d'essences (supérieures), de raisons idéelles auxquelles les choses doivent se soumettre. En effet, le point sur lequel Paul concentre ses objections au maître parisien est l'identification par Buridan entre l'universel et un ensemble homogène d'individus. Paul ne rejette pas dans l'absolu cette possibilité (elle est tout à fait légitime lorsqu'on admet l'existence *in re* de natures communes), mais elle lui paraît complètement dépourvue de valeur dans le cadre de la perspective nominaliste. Les espèces, les genres et les différences perdent ainsi leur statut privilégié : ils ne sont plus les principes suprêmes de constitution et d'explication du réel, mais sont réduits à une simple description de la manière dont les individus se trouvent être à un moment déterminé dans le temps. Bref, il ne peut pas accepter l'idée selon laquelle c'est l'activité intellectuelle de l'homme qui met de l'ordre dans le monde, un ordre toujours partiel et révoquant, et il réaffirme nettement le principe réaliste de la connaissance en tant que simple calque et reproduction d'une réalité qui est déjà en elle-même porteuse de sens. Ce que de prime abord pourrait sembler une ouverture à l'égard du nominalisme, à savoir l'admission, contre Burley, que la table catégoriale possède une valeur linguistique immé-

diate, n'est en réalité que la conséquence logique de la correspondance analytique établie par Paul entre le monde, la pensée et le langage. Dans le cadre du système philosophique de Paul, la tripartition traditionnelle des universaux en *ante rem*, *in re* et *post rem* doit plutôt être lue comme l'affirmation de trois modes d'être des natures communes qui dérivent de l'esprit divin par des processus successifs de causation et parviennent à se trouver dans le monde, en tant que ses piliers constitutifs, et dans notre intellect, en tant que principes fondamentaux de notre connaissance de l'univers et, par le moyen de celui-ci, de Dieu.

Appendix

Paul de Venise, *Lectura super libros Metaphysicorum*, V, tr. 2, ch. 3, f. 185ra et 185rb :

Aliqua dicuntur eadem secundum se dupliciter, scilicet secundum materiam et secundum formam. Illa sunt eadem secundum materiam quorum materia est una, sive illa materia sit una numero, sive una specie. Verbi gratia, Marcus <et> Tullius sunt eadem secundum materiam, quia eorum est una materia numero; similiter scamnum et statua sunt eadem secundum materiam, quia eorum est una materia secundum speciem, videlicet lignum. Illa vero dicuntur eadem secundum formam quorum forma est una, sive sit forma partis sive forma totius. Ensis enim et gladium sunt eadem secundum formam, quia una est forma partis utriusque, tam substantialis quam accidentalis, ex quo <nomina eorum> sunt nomina synonyma. Sed Sortes et Plato, ac etiam homo et equus, sunt eadem secundum formam totius, quia una est forma universalis in eis. Una enim est humanitas in Sorte et Platone; et una est animalitas in homine et equo. [...]

Idem et diversum opponuntur, et quia tot modis dicitur unum oppositorum quot modis dicitur reliquum, ideo sicut aliqua dicuntur eadem secundum materiam et secundum formam, ita aliqua dicuntur diversa dupliciter, videlicet secundum materiam et secundum formam. Illa sunt diversa secundum materiam quorum materia est alia, ut Sortes et Plato. Illa sunt diversa secundum formam quorum forma est alia. Et quia tam species quam definitio vocatur forma, ut patuit, ideo illa sunt diversa secundum formam quae sunt diversarum specierum et quae habent diversas definitiones. Verbi gratia, homo et equus sunt diversa quia sunt diversarum specierum ac etiam quia habent diversas definitiones; sed risibile et disciplinabile non dicuntur diversa quia sunt diversarum specierum, quia idem numero est risibile et disciplinabile, sed quia habent diversas definitiones.

Quaestio de Universalibus, fs. 116vb-117va et 121vb-122ra (excerpta)

Contra istam opinionem arguitur multipliciter. Et primo sic: in quocumque priori est anima intellectiva, in illo priori ipsa est unum numero, unum specie, unum genere; sed prius est anima intellectiva naturaliter quam suum intelligere; ergo unitas individualis, specifica et generica animae intellectivae non habet originem ab opere intellectus. [...]

Secundo arguitur sic: si nullus esset nec posset esse intellectus, adhuc plus differrent homo et asinus quam Sortes et Plato; sed [differentia] Sortes et Plato differunt numeraliter; ergo homo et asinus ad minus differunt specificice. Sed tunc nulla esset nec posset esse operatio intellectus; ergo est dare speciem ex natura rei sine operatione intellectus. [...]

Tertio arguitur sic: maior est convenientia inter Sortem et Platonem quam <inter> Sortem et asinum; ergo in aliquo conveniunt Sortes et Plato; sed non conveniunt in aliquo numeraliter uno; ergo conveniunt in aliquo communi, quod non potest esse conceptus mentalis, quia quocumque tali secluso adhuc entia mundi conveniunt et differunt. [...]

Quarto arguitur: post abstractionem conceptus universalis a conceptu singulari, quaero utrum illi conceptui universali aliquid correspondeat in re vel nihil. Si nihil, ergo conceptus falsus et <chimaericus> existit – quod est falsum. Si aliquid in re sibi correspondeat, vel igitur adaequate aliquid commune seu singulare. Si commune, habeo intentum. Si singulare, contra: omne singulare est signatum intrinsece et de sui natura; sed nullus conceptus abstractus est repraesentative signatus, aliter enim non diceretur abstractus; igitur tali conceptui non potest adaequate singulare aliquid correspondere.

Quinto arguitur sic: Sortes et Plato sunt unum specie, per Porphyrium in sui *Praedicabilibus*, capitulo de specie; vel igitur ista unitas est realis vel intentionalis. Si realis, habeo intentum, quoniam illa unitas non potest esse numeralis et numeraliter individualis. Si intentionalis, sequitur quod Sortes et Plato possunt esse intensius et remissius unum specie. Consequens inconueniens et contra Philosophum in *Praedicamentis*, <ponentem> quod substantia non suscipit magis nec minus. [...]

Sexto arguitur sic: si omnis unitas et identitas realis est unitas numeralis et nullo modo communis, ergo omnis diversitas realis est diversitas numeralis et nullo modo communis. Consequens est falsum, quia si omnis diversitas est numeralis et non communis, omnia quae sunt diversa

sunt aequaliter distincta, quia quaecumque solum numeraliter realiter distinguuntur, aequaliter realiter distinguuntur. [...]

Septimo arguitur sic: si nullus intellectus esset nec posset esse, adhuc ignis generaret ignem generatione univoca, et sol generaret muscas vel ranas generatione aequivoca; sed generatio univoca est similis a simili in specie, et generatio aequivoca est dissimilis a dissimili in specie; ergo seclusa omni operatione intellectus, adhuc essent species et genera, quoniam agens univoce esset eiusdem specie cum suo effectu, et agens aequivoco esset alterius specie ab illo.

Octavo arguitur sic: omnis potentia realiter una habet [adaequatum] obiectum adaequatum realiter unum; <sed quaelibet potentia cognitiva est realiter una; ergo quaelibet potentia cognitiva habet obiectum adaequatum realiter unum>. Vel igitur singulare solum aut universale. Si universale, habeo intentum. Si singulare, contra: quocumque singulari dato, quaelibet potentia cognitiva nostra potest non cognoscere illud, aliquid vel aliquid aliter cognoscendo. Ergo tale non est obiectum adaequatum alicuius potentiae cognitivae. [...]

Nono arguitur sic: si aliquis conceptus est genus vel species, aut ergo ratione obiecti vel potentiae, aut ratione sui intrinsece secundum suam naturam. Si ratione obiecti vel potentiae, igitur unum istorum <est> species vel genus; sed nullum istorum est conceptus mentalis nec terminus logicalis; igitur aliqua est species vel genus praeter operationem intellectus. Si dicitur quod aliquis conceptus est intrinsece genus et secundum suam naturam, ergo secluso quocumque extrinseco et non pertinente ad suam rationem essentialem, adhuc talis conceptus esset genus; et si sic, sequitur quod iste conceptus non est genus ex opere intellectus. [...]

Contra hanc opinionem procedunt argumenta acta contra primam et secundam opinionem; tamen in speciali arguitur sic: quoniam sequitur primo quod species humana est generabilis et corruptibilis. Consequens est contra Philosophum, I *Posteriorum*, quia tunc de illa non posset esse scientia. Et tenet consequentia, quia ista congregatio omnium hominum est generabilis et corruptibilis; et ipsa est species humana; ergo etc. Patet consequentia cum minori, per opinionem, et minor est evidens, quoniam quodlibet individuum istius congregationis est generabile et corruptibile.

Secundo sequitur quod infinitae fuerunt species et genera tam generalissima quam subalterna ex parte rei. Consequens est iterum contra Porphyrium in *Universalibus* et Aristotelem, I *Posteriorum*. Et patet consequentia, quia infinitae tales fuerunt congregationes individuorum, quarum individuum unius non fuit cum individuo alterius.

Tertio sequitur quod infinitae fuerint humanitates et risibilitates universales sicut et singulares – quod fugit haec opinio. Et patet consequentia, <quia> infinitae fuerint species humanae, et infinitae fuerint tales congregationes.

Quarto sequitur quod quodlibet individuum speciei humane potest facere unam speciem humanam, quia potest unum aliud individuum generare et unum corrumpere, et consequenter facere aliam et aliam congregationem hominum. Sed nulli dubium quod sunt inconvenientia et Philosopho et Commentatori nullo modo consona.