

MAARTEN J. F. M. HOENEN

JEAN WYCLIF ET LES *UNIVERSALIA REALIA*

LE DÉBAT SUR LA NOTION DE *VIRTUS SERMONIS* AU MOYEN ÂGE TARDIF ET LES RAPPORTS ENTRE LA THÉOLOGIE ET LA PHILOSOPHIE

INTRODUCTION

L'un des traits caractéristiques de la théologie du Moyen Âge tardif consiste en l'introduction progressive d'une méthode scientifique. Ce développement commença au XII^e siècle, lorsque des notions de logique, de grammaire et de rhétorique ainsi que des méthodes empruntées à la géométrie et à la grammaire furent transférées en théologie. Au XIII^e siècle, l'idéal scientifique des *Secunds Analytiques* suscita l'intérêt des théologiens. Lorsque la théologie obtint sa place au sein de l'Université, les méthodes d'enseignement influencèrent le caractère de la théologie: dès le milieu du XIII^e siècle, les commentaires des *Sentences* devinrent les voies principales pour transmettre la tradition théologique¹.

Les réflexions sur le langage scientifique de la théologie constituent le fil conducteur dans ce développement. La question se pose, en effet, de savoir si la théologie peut se servir du même langage que les autres disciplines et quelles sont les conditions de la transposition des notions et des connaissances des sciences à la théologie.

1. L'étude classique de ce développement est celle de M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, 3^e éd., Paris, Vrin («Bibliothèque thomiste», 33), 1957. Pour l'état actuel des recherches sur l'influence de la grammaire et de la logique dans la théologie, voir *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, éd. par S. Ebbesen, Tübingen, Narr, 1995, part. p. 3-75, et *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth-XIVth Century)*, éd. par C. Marmo, Turnhout, Brepols, 1997. Pour le développement des commentaires des *Sentences*, voir *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 1: *Current Research*, éd. par G. R. Evans, Leyde, Brill, 2002.

Au XIV^e siècle, l'époque dont nous nous occupons à présent, ces réflexions sur le langage de la théologie se concentrèrent notamment autour de deux problèmes : premièrement, celui de la démontrabilité des vérités théologiques, deuxièmement, celui de la signification propre des paroles de l'Écriture et des autorités théologiques.

Dans ces deux cas, une tendance apparaît, à savoir celle d'une conscience progressive de la distinction entre théologie et philosophie. Chacune de ces disciplines a son propre objet et ses propres méthodes. Cette tendance, cependant, ne fut pas sans exceptions : d'autres auteurs accentuent davantage l'unité de la théologie et de la philosophie, en s'appuyant souvent sur une métaphysique néoplatonicienne².

L'opposition entre ces deux attitudes se manifesta pendant la seconde moitié du XIV^e siècle, notamment dans les ouvrages de Pierre d'Ailly, Marsile d'Inghen et Jean Gerson³. C'était l'ouverture du débat sur le rapport entre théologie et philosophie tel qu'il se déroulerait au XVI^e siècle, à l'époque de l'humanisme et de la Réforme, avec des conséquences capitales pour l'histoire de la théologie.

Le problème de la démontrabilité des vérités théologiques

À l'origine, le problème de la démontrabilité des vérités théologiques fut discuté en premier lieu par des auteurs anglais. Il ne s'agissait pas d'une mise en doute de la foi, mais de la manière dont les vérités de foi sont démontrables par les moyens de la philosophie. Par conséquent, l'on s'intéressa principalement à l'exactitude de la formulation d'un problème et à la consistance logique et philosophique de la réponse.

Jean Duns Scot compte parmi les premiers à avoir appliqué cette procédure critique. Une comparaison de sa preuve de l'existence de Dieu, dans le *Tractatus de primo principio*, avec celle d'Anselme, dans le *Proslogion*, montre clairement le progrès de la rationalisation dans la théologie du XIV^e siècle. D'autres témoins importants sont le *Liber propugnatorius*, attribué à un certain Thomas l'Anglais, et les écrits de Guillaume d'Ockham. Le *Liber propugnatorius*, qui contient une réponse thomiste au commentaire des *Sentences* de Duns Scot, manifeste explicitement cette tendance critique, non seulement au niveau de la doctrine mais

2. Voir Z. Kaluza, «Les sciences et leurs langages. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham», dans : *Filosofia e Teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, éd. par L. Bianchi, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales («Textes et Études du Moyen-Age», 1), 1994, p. 197-258, part. p. 243-244 et p. 253-255.

3. Z. Kaluza, *ibid.*, et M. J. F. M. Hoenen, «Marsilius von Inghen in der Geistesgeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts», dans : *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, éd. par M. J. F. M. Hoenen et P. J. J. M. Bakker, Leyde, Brill, 2000, p. 21-45.

aussi au niveau de la méthode. En traitant de la question de savoir si Dieu possède connaissance et volonté, l'auteur écrit :

Bien que les doctrines que Scot tente de prouver soient vraies, ses arguments et sa présentation ne sont pas toujours suffisants.

L'auteur du *Liber propugnatorius* s'intéresse ainsi à la forme et à la façon dont Scot argumente⁴.

Un intérêt semblable se manifeste dans les écrits d'Ockham. Dans ses *Quodlibeta septem*, il examina, entre autres, la démontrabilité de l'unicité et de la causalité divines. Ockham ne les considère ni l'une ni l'autre démontrables de manière naturelle, nonobstant le fait que Dieu est réellement un et cause de toutes les choses⁵. En outre, dans son commentaire des *Sentences*, il met en œuvre séparément une critique formelle et doctrinale de ses prédécesseurs. En effet, après avoir présenté la doctrine scotiste du premier objet de la connaissance divine, Ockham développe d'abord une critique détaillée de la forme de l'argumentation introduite par la formule «ista opinio dicit multa quae non intelligo»⁶. Ensuite, après avoir exposé sa propre doctrine («ideo dico aliter»), Ockham critique à nouveau l'argumentation scotiste en mettant l'accent non pas sur la forme mais sur la doctrine même⁷. Cette seconde critique de Scot utilise systématiquement la formule «dico quod», tandis que la critique formelle emploie la formule impersonnelle «contra». Il apparaît ainsi que l'examen formel et objectif des arguments de l'adversaire, mené par Ockham antérieurement à la critique de la doctrine, occupe sa propre place dans la structure des questions du commentaire des *Sentences*.

Ce développement continue au cours du XIV^e siècle. Il se manifeste dans des commentaires des *Sentences* provenant non seulement de l'Angleterre, mais aussi de Paris et des nouvelles universités de l'Europe centrale, où des questions traditionnelles telles que «Dieu possède-t-il la connaissance?» sont reformulées ainsi : «Peut-on démontrer par la raison naturelle que Dieu possède la connais-

4. Cf. Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius super primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, Venise, 1523, repr. Francfort Minerva, 1966, Lib. 1, d. 2, q. 3, f° 22^{va} : «(Q)uamvis conclusiones sint vere omnes quas probat doctor iste, tamen in aliquibus insufficienter arguit et dicit». Pour l'auteur (inconnu) de cet ouvrage, voir Thomas de Sutton, *Quaestiones ordinariae*, éd. par J. Schneider, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, 3), 1977, p. 63*-66*.

5. Cf. Guillaume d'Ockham, *Quodlibeta septem*, éd. par J. C. Wey, St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute («Opera theologica», 9), 1980, Quodl. 1, q. 1, p. 1-11; Quodl. 2, q. 1, p. 107-11; Quodl. 4, q. 2, p. 301-309.

6. Guillaume d'Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum*, éd. par G. I. Etzkorn et F. E. Kelly, St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute («Opera theologica», 4), 1979, d. 35, q. 3, p. 447-454.

7. *Ibid.*, p. 454-456 et p. 456-462.

sance?»⁸. Dans son commentaire des *Sentences*, lu à Heidelberg dans les années 1392-1394, le théologien Marsile d'Inghen distingue nettement entre la méthode de la philosophie et celle de la théologie. La philosophie procède à partir des données des sens et de ce qu'on appelle des *principia per se nota*, tandis que la théologie s'appuie sur la révélation. Il s'ensuit que certaines propositions sont vraies selon la philosophie, mais fausses selon la théologie. En l'occurrence, Marsile atteste que la proposition \neg Mp «Creatio non est possibilis» (la création n'est pas possible) est nécessairement vraie pour le philosophe, de telle sorte que la proposition opposée Mp «Creatio est possibilis» est impossible, tandis que pour le théologien c'est l'inverse : la proposition \neg Mp «creatio non est possibilis» est impossible et la proposition opposée Mp «creatio est possibilis» est nécessairement vraie. Marsile opte pour la vérité de la théologie plutôt que pour celle de la philosophie, du fait que la dernière, par son recours nécessaire aux sens, n'a pas accès aux secrets divins. Marsile fait ainsi valoir l'idée d'une différence sur le plan de la méthode entre une argumentation philosophique et une argumentation théologique. Cette différence est telle que les deux argumentations peuvent aboutir à des conclusions opposées⁹.

Pareille séparation entre la philosophie et la théologie ne fut pas propagée par tous les auteurs. En effet, il existe aussi une tendance à l'unification des deux disciplines. Cette tendance se lit dans le commentaire des *Sentences* de Thomas de Strasbourg, ermite de l'ordre de saint-Augustin. Ce commentaire compte parmi les plus influents du Moyen Âge tardif et fut utilisé comme manuel dans certaines universités. Le commentaire des *Sentences* du théologien pragois Conrad de Soltau suit de près celui de Thomas de Strasbourg¹⁰. Or, Thomas démontre en plusieurs endroits de son commentaire que les doctrines d'Aristote et d'Averroès, représentants par excellence du savoir purement naturel de la philosophie, s'accordent avec certaines thèses de la théologie, par exemple avec celle de la toute-puissance divine et avec celle de la création *ex nihilo*¹¹. Cette tendance à l'unification existe aussi au xv^e siècle, notamment dans les écrits de l'albertiste Heymeric de Campo. Dans son *Compendium divinatorum* et ses *Theoremata totius universi*, Heymeric développe une conception néoplatonicienne de l'univers, intégrant les mystères chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation dans

8. Cf. M. J. F. M. Hoenen, *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leyde, Brill («Studies in the History of Christian Thought», 50), 1993.

9. Hoenen, «Marsilius von Inghen in der Geistesgeschichte» (cité *supra* n. 3), p. 35-45.

10. Pour Thomas de Strasbourg et son commentaire des *Sentences*, voir A. Zumkeller, «Die Augustinerschule des Mittelalters. Vertreter und philosophisch-theologische Lehre», *Analecta Augustiniana* 27 (1964), p. 167-262, part. 212-214.

11. Thomas de Strasbourg, *Commentaria in III libros Sententiarum*, Venise 1564, repr. Ridgewood (New Jersey), Gregg Press, 1965, Lib. 1, d. 42-43, q. 1, a. 3, f^o 114^{rb}-va; Lib. 2, d. 1, a. 3-4, f^o 125^{va}-126^{va}.

une métaphysique naturelle. Sa méthode ressemble beaucoup aux méthodes axiomatiques et géométriques utilisées au XII^e siècle¹².

La signification propre des mots (*virtus sermonis*)

Les réflexions sur le langage de la théologie se sont développées aussi dans un autre contexte, à savoir dans le débat sur la signification propre des mots. La question clef de ce débat était de savoir si les paroles des autorités théologiques doivent toujours être interprétées au sens littéral ou bien si elles peuvent être comprises aussi dans un sens dérivé. Ce problème n'est pas propre au XIV^e siècle. En effet, déjà les grammairiens de l'antiquité abordent le problème analogue de la diversité des sens des mots, en reconnaissant des sens dérivés à côté du sens littéral et en signalant les difficultés qui en résultent pour l'interprétation des textes : est-ce que l'auteur parle au sens littéral ou au sens figuré¹³ ? En outre, le problème de la signification des mots joue un rôle capital dans la théorie de la supposition, développée à partir du XII^e siècle comme instrument pour pouvoir distinguer entre les différents sens d'un mot dans une phrase. L'on dit alors que la supposition du terme « homme » est matérielle lorsque ce terme se désigne lui-même en tant que mot écrit ou parlé. Elle est personnelle quand le terme « homme » supplée un être humain signifié, et elle est simple quand le terme « homme » supplée le concept « homme »¹⁴.

Cependant, pour le développement du débat sur la signification des mots, le XIV^e siècle occupe une place tout à fait particulière. Ce débat, en effet, entraîna une crise au sein de la faculté des arts de Paris, dont nous avons une trace dans le statut de 1340¹⁵. Cette crise des années 1340 ne représente pas un événement isolé. Au contraire, elle eut des répercussions dans la philosophie et la théologie postérieures, notamment dans les écrits de Jean Buridan, Pierre d'Ailly et Jean

12. E. Colomer, « Heimeric van den Velde entre Ramón Llull y Nicolas de Cusa », dans : *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Tom. 21, éd. par J. Vincke, Münster in Westfalen, Aschendorff, 1963 ; J. B. Korolec, « Compendium divinatorum Heimeryka de Campo w rkp. BJ 695. Studia nad dziejami albertyzmy kolonskiego », *Studia Mediewistyczne* 8 (1967), p. 19-75 et 9 (1968), p. 3-90. Voir aussi M. J. F. M. Hoenen, « Tradition and Renewal : The Philosophical Setting of Fifteenth-Century Christology. Heymericus de Campo, Nicolaus Cusanus, and the Cologne Quaestiones vacantiales (1465) », dans : *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, éd. par K. Emery Jr. et J. Wawrykow, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1998, p. 462-492.

13. W. J. Courtenay, « Force of Words and Figures of Speech. The Crisis over *virtus sermonis* in the Fourteenth Century », *Franciscan Studies*, 44 (1984), p. 107-128.

14. Pour la théorie médiévale de la supposition, voir P. V. Spade, « The Semantics of Terms », dans : *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, éd. par N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 188-196.

15. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. par H. Denifle et É. Châtelain, t. 2, Paris, 1891, n. 1042, p. 505-507.

Gerson, où des notions fondamentales du statut de 1340, telles que *virtus sermonis* et *materia subiecta*, jouent un rôle important¹⁶.

Bien que le statut ait été promulgué dans la faculté des arts, son lien avec la théologie est évident. En effet, les auteurs du statut condamnent une certaine méthode d'interprétation de textes qu'ils considèrent comme dangereuse et inadmissible si on l'applique à l'Écriture. Le statut décrit en détail cette méthode d'interprétation : elle se fonde sur l'idée que la vérité ou la fausseté d'une proposition se décide exclusivement par une acception des termes de la proposition en supposition personnelle, du fait que seule la supposition personnelle d'un terme exprime le sens propre (*sensus proprius*) et la valeur propre (*virtus sermonis*) d'un mot¹⁷. La méthode d'interprétation dénoncée par le statut relie donc la valeur propre d'un mot, sa *virtus sermonis*, à la supposition personnelle. Il en résulte qu'une proposition où les termes sont utilisés dans un sens dérivé (par exemple : Socrate est un lion) est fausse d'après la valeur propre des mots (*de virtute sermonis*), bien que l'auteur puisse s'en servir pour exprimer une pensée vraie (Socrate est fort).

Le statut compare cette méthode d'interprétation avec la manière d'argumenter d'une disputation sophistique (*sophistica disputatio*) qui, elle aussi, ne s'intéresse qu'à la valeur propre des mots¹⁸.

À cette méthode d'interprétation, le statut oppose une autre méthode. D'après cette méthode alternative, le sens propre des mots ne dépend pas de la supposition personnelle, mais de l'intention de l'auteur et de l'usage commun du langage. L'une et l'autre dépendent du sujet dont on parle (*materia subiecta*). Il s'ensuit que pour déterminer la vérité d'une proposition, l'on doit prendre en considération le contexte d'usage¹⁹. En outre, une proposition peut être fausse d'après la supposition personnelle de ses termes, mais vraie eu égard à l'intention de l'auteur. Le statut dénonce ainsi, sous peine d'exclusion de la communauté académique (*consortium nostrum*), l'interprétation logique des écritures saintes en faveur d'une analyse de la signification propre des mots prenant en compte le contexte d'usage²⁰.

Le problème abordé par les auteurs du statut se trouve aussi dans les ouvrages de Buridan qui, à plusieurs reprises, traite de la question de la signification

16. Kaluza, «Les sciences et leurs langages» (cité *supra* n.2), p. 197-258 (avec une analyse des différentes interprétations du statut de 1340).

17. Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (cité *supra* n.15), p. 506: «Item, quod nullus dicit simpliciter vel de virtute sermonis omnem propositionem esse falsam, que esset falsa secundum suppositionem personalem terminorum (...)».

18. *Loc. cit.* : «(...) disputatio namque ad proprietatem sermonis attendens nullam recipiens propositionem, preterquam in sensu proprio, non est nisi sophistica disputatio».

19. *Ibid.*, p. 506: «Et quia sermo non habet virtutem, nisi ex impositione et usu communi actorum vel aliorum, ideo talis est virtus sermonis, qualiter eo actores communiter utuntur et qualem exigit materia, cum sermones sint recipiendi penes materiam subjectam».

20. *Ibid.*, p. 506-507.

propre des mots²¹. Dans ses *Summulae* il oppose une interprétation logique à une interprétation tenant compte du contexte d'usage, comme le fait le statut²². Il est important de noter que Buridan aussi compare l'interprétation logique avec la démarche des sophistes : «Sophistae non volunt recipere propositiones nisi secundum proprios sensus»²³. Manifestement, le terme sophiste a ici une signification bien précise : un sophiste n'est pas simplement quelqu'un qui se sert d'un argument fallacieux, mais quelqu'un qui utilise un sophisme bien précis, qui consiste à interpréter partout et toujours les termes d'après leur supposition personnelle, indépendamment du contexte d'usage et sans tenir compte de l'intention de l'auteur.

Le problème du statut joue également un rôle important dans les écrits de Pierre d'Ailly et Jean Gerson. Dans son *Tractatus ex parte universitatis*, Pierre d'Ailly défend la thèse selon laquelle les doctrines philosophiques, bien qu'elles soient peut-être vraies selon la lettre (*de virtute sermonis*), ne doivent pas être utilisées dans la théologie si elles y donnent lieu à des erreurs. Pierre d'Ailly vise en particulier la doctrine de Thomas d'Aquin de la *necessitas absoluta* des substance séparées ; bien que cette doctrine soit peut-être correcte du point de vue de la philosophie, elle s'oppose, d'après le futur cardinal, à la thèse fondamentale de la dépendance de toute la création à l'égard de la cause première et, par conséquent, elle est inacceptable du point de vue de la théologie. Le critère pour trancher de la vérité d'une doctrine n'est pas la *virtus sermonis*, mais la *materia subiecta*²⁴.

Il existe donc un lien direct entre, d'un côté, la conscience progressive de la différence entre philosophie et théologie et, de l'autre, le problème de la signification propre des mots. Ce lien apparaît aussi clairement dans les écrits de Jean Gerson, notamment dans son *De duplici logica*. Dans cet ouvrage, le chancelier distingue entre la logique des sciences naturelles et de la métaphysique et celle de la morale et du savoir pratique, auquel appartient la théologie. Tandis que la première est déclarée dépourvue de tout langage figuré et de toute ornementation, la seconde accorde, au contraire, une place importante à la rhétorique. Lorsqu'on applique cette seconde logique à l'Écriture, les mots eux-mêmes perdent

21. Les passages concernés se lisent chez Jean Buridan, *Questiones Elencorum*, éd. par R. van der Lecq et H. A. G. Braakhuis, Nimègue, Ingenium Publishers («Artistarium», 9), 1994, XIX-XXX. Cette énumération montre que la compréhension de la notion de «virtus sermonis» n'est pas identique dans les différents ouvrages de Buridan.

22. Jean Buridan, *Summulae de suppositionibus*, éd. par R. van der Lecq, Nimègue, Ingenium Publishers («Artistarium», 10-4), 1998, 4.3.2., p. 41-42. Cf. aussi Kaluza, «Les sciences et leurs langages» (cité *supra* n. 2), p. 235-237.

23. *Ibid.*, 4.3.4., p. 47 et Kaluza, *loc. cit.*

24. Pierre d'Ailly, *Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa Fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono*, dans : Ch. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Tom. 1/2, Paris, 1728, f° 75^a-129^a, part. 125^a-129^a. Cf. Kaluza, *ibid.*, p. 230 et p. 243.

leur rôle important en faveur de l'intention de l'auteur. Ainsi, pour Gerson comme pour Pierre d'Ailly, les propositions doivent être analysées en fonction de leur contexte d'usage²⁵.

Dans une série de publications récentes, M. Kaluza a fait observer qu'il existe une filiation directe entre la position défendue par les auteurs du statut de 1340 et les doctrines du représentant principal du nominalisme au Moyen Âge tardif, la prétendue école buridanienne²⁶. Par conséquent, l'insistance sur la *materia subiecta* et sur la distinction des différentes sciences, en particulier la philosophie et la théologie, constitue un trait important du nominalisme au Moyen Âge tardif. Dans le camp des réalistes, à l'inverse, l'on affirme avec insistance l'unité des sciences, ainsi qu'il en ressort des écrits des auteurs thomistes et albertistes.

Ces observations jettent une nouvelle lumière sur les recherches concernant le célèbre *Wegestreit* au Moyen Âge tardif²⁷. En effet, les rapports entre les sciences ainsi que le débat sur la signification propre des mots constituent des domaines importants de nouvelles recherches. Cependant, l'étude de ces deux domaines, aussi importante et prometteuse qu'elle soit, restera insuffisante vis-à-vis de la complexité de l'histoire, si elle n'est pas capable d'intégrer un troisième élément, qui a été considéré constamment comme le noyau des querelles entre nominalistes et réalistes et qui s'avance dans de nombreux ouvrages du XV^e siècle, à savoir la discussion sur le statut des universaux.

JEAN WYCLIF

À ce propos, les écrits de Jean Wyclif ont une importance capitale. Bien que les ouvrages de Wyclif proviennent d'Oxford, c'est-à-dire d'un autre entourage que ceux de Buridan, Pierre d'Ailly, Marsile d'Inghen et Jean Gerson, il est remarquable que les mêmes deux thèmes y jouent un rôle : le problème de la signification propre des mots et les rapports entre les sciences. En outre, Wyclif relie ces deux thèmes étroitement au troisième élément, la question du statut des universaux. C'est pourquoi nous porterons ici notre attention à l'œuvre de

25. Cf. Jean Gerson, *De duplici logica*, éd. par P. Glorieux, Paris, Desclée («Œuvres complètes», 3), 1962, p. 57-63.

26. Kaluza, «Les sciences et leurs langages» (cité *supra* n. 2), p. 242-244; *Id.*, «Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482», dans : *La Controverse religieuse et ses formes*, éd. par A. Le Boulluec, Paris, Les Éditions du Cerf («Patrimoines, Religions du Livre»), 1995, p. 297-317; *Id.*, «Bulletin d'Histoire des doctrines médiévales. Les XIV^e et XV^e siècles», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80 (1996), p. 317-349, part. 336.

27. Pour le *Wegestreit*, cf. Kaluza, «Les étapes d'une controverse» (cité *supra* n. 26) et M. J. F. M. Hoenen, «The Medieval Via Moderna. Tradition and Innovation in Institutional Settings and Doctrinal Profiles», dans : *Metaphysics and Philosophical Theology in Late Medieval and Early modern Times*, éd. par L. Nielsen et R. Friedman, à paraître (Dordrecht, Kluwer).

Wyclif afin de montrer comment, pour lui, la question des universaux accompagne les deux autres problèmes. Cette étude nous donnera une compréhension plus globale de la filiation des différents problèmes qui ensemble constituent le débat entre nominalistes et réalistes au Moyen Âge tardif.

Dans un premier temps, nous examinerons alors la façon dont Wyclif utilise la notion de *virtus sermonis* et l'applique à l'interprétation de l'Écriture. Ensuite, nous étudierons sa doctrine des universaux, qui, pour lui, était un élément indispensable pour une interprétation correcte de l'Écriture. Finalement, nous examinerons le problème de l'unité des sciences : d'après Wyclif, en effet, une doctrine correcte des universaux constitue le fondement, non seulement de la logique, mais aussi de la théologie, des sciences de la nature et de l'éthique²⁸.

Virtus sermonis

En ce qui concerne l'emploi du terme *virtus sermonis* dans l'ouvrage le plus important pour notre propos, *De veritate Sacrae Scripturae*, l'on notera que Wyclif y oppose deux méthodes d'interprétation de l'Écriture, l'une qui procède selon le *sermo sophisticus*, l'autre qui procède selon le *sermo divinus*²⁹. La première méthode consiste à interpréter l'Écriture en faisant attention seulement à la signification immédiate des mots (*iuxta significationem primariam terminorum*). Suivant cette méthode, un nombre considérable de propositions se révèlent fausses³⁰. La seconde méthode, en revanche, consiste à expliquer l'Écriture à partir de l'intention de l'auteur, la sagesse divine, et à supposer que chaque proposition qu'elle comporte est vraie. Wyclif opte sans équivoque pour la seconde méthode en s'opposant à la première. Il atteste que la signification propre de l'Écriture (sa *virtus sermonis*) ne se découvre pas par une analyse logique de ses termes, mais par une recherche de l'intention de son auteur³¹.

L'interprétation sophistique

Cette conception de la notion de *virtus sermonis* évoque aussitôt la doctrine du statut de 1340. Celle-ci parle également d'une interprétation sophistique des textes, laquelle consiste à considérer certaines propositions comme étant fausses, bien qu'elles soient vraies eu égard à l'intention de l'auteur. En outre, le statut objecte à une telle interprétation que la signification propre d'un mot, la *virtus*

28. Pour Wyclif, voir J. A. Robson, *Wycliff and the Oxford Schools. The Relation of the Summa de ente to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century*, Cambridge, University Press («Cambridge studies in medieval life and thought», NS 8), 1961 ; *From Ockham to Wyclif*, éd. par A. Hudson et M. Wilks, Oxford, Basil Blackwell («Studies in Church History. Subsidia», 5), 1987 ; *The History of the University of Oxford, vol. 2: Late Medieval Oxford*, éd. par J. I. Catto et R. Evans, Oxford, Oxford University Press, 1992 (avec bibliographie).

29. Cf. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 5, vol. 1, p. 103.

30. *Ibid.*, cap. 5, vol. 1, p. 101 ; cap. 19, vol. 2, p. 114.

31. Cf. *ibid.*, cap. 6, p. 126-126 ; cap. 8, p. 182 ; cap. 19, vol. 2, p. 107.

sermonis, ne coïncide pas avec sa signification première, mais avec l'intention de l'auteur³².

Il convient de prêter quelque attention au sens du terme sophiste, car, comme le statut de 1340 et comme Buridan, Wyclif emploie le terme sophiste en un sens bien précis.

Un aspect du sens de ce terme a déjà été éclairé, à savoir le fait que les sophistes s'en tiennent à la signification immédiate, la *significatio primaria*, des mots³³. Le second aspect résulte du premier. En effet, étant donné que les sophistes ne s'en tiennent qu'à la signification première des mots, ils se bornent d'après Wyclif à l'intelligence humaine et se ferment au savoir divin. Par conséquent, ils optent pour eux-mêmes et pour leur propre renommée, non pas pour la défense de la sagesse divine. Wyclif évoque ainsi implicitement la description des sophistes dans les *Réfutations sophistiques*, où Aristote distingue entre la véritable sagesse et la sagesse fausse, la dernière étant la sagesse des sophistes. Le savoir sophistique n'est qu'une apparence, destinée à gagner de l'argent. Le second aspect du terme sophiste dérive donc d'Aristote : le savoir d'un sophiste n'est qu'une apparence³⁴.

Le troisième aspect du terme est lié à son emploi dans la Vulgate. Dans le livre de l'*Ecclésiaste*, la parole sophistique (*qui sofistice loquitur*) s'oppose à la sagesse³⁵. Le même thème se trouve dans la *Première lettre* de saint Paul à *Timothée*, à laquelle Wyclif renvoie. Là aussi, la doctrine de la crainte de Dieu s'oppose à l'enseignement d'une autre doctrine (*si quis aliter docet*) qui ne procure pas de savoir, mais de la tromperie et de la polémique (*pugna verborum*)³⁶.

Bref, le sophiste est quelqu'un qui ne s'occupe que des mots et qui ainsi égare l'homme de son chemin vers la sagesse divine. Il ne pense qu'à sa propre renommée et trompe les autres. Pour le sophiste, toute équivoque qui surgit de la première signification des mots, contient contradiction et fausseté, alors que pour Wyclif, une telle équivoque révèle la vérité plus profonde du divin³⁷.

Wyclif éclaircit l'interprétation sophistique de l'Écriture par un grand nombre d'exemples. Chacun de ces exemples se caractérise par le fait que l'équivoque ou la fausseté procède du fait que les propositions ont été isolées du contexte immédiat. Il en ressort que le sophiste analyse l'Écriture principalement au

32. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (cité *supra* n. 15), p. 506.

33. À Oxford, le terme «sophiste» était utilisé pour désigner les étudiants qui participaient aux disputations dites «de sophismatibus». Le but de ces disputations était de fournir aux étudiants un entraînement de logique. Cf. E. Sylla, «The Oxford Calculators», dans : *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (cité *supra* n. 14), p. 540-563, part. 43-545.

34. Cf. Aristote, *Réfutations sophistiques*, cap. 1, 165a19-24; cap. 11, 171b 27-29.

35. *Sir.* 37, 12.

36. *1 Tim.* 6, 3-4. Cf. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 2, vol. 1, p. 28; cap. 18, vol. 2, p. 73.

37. Cf. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 8, vol. 1, p. 174; cap. 19, vol. 2, p. 100-101.

niveau du simple rapport entre sujet et prédicat. C'est pourquoi Wyclif met en avant contre ses adversaires l'idée que l'Écriture doit être lue dans sa totalité³⁸.

Illustrons le débat par l'exemple facile de la phrase *caeci vident* («les aveugles voient»), prononcée par Jésus dans l'Évangile selon Saint Matthieu. D'après les sophistes, cette phrase équivoque implique une contradiction: les aveugles ne sont pas capables de voir. Ils en concluent que l'Écriture contient des propositions qui sont fausses de par la signification propre des mots (*de virtute sermonis*)³⁹.

Wyclif, en revanche, atteste que cette phrase équivoque révèle la vérité selon laquelle toutes choses temporaires sont présentes pour l'éternité divine. Les aveugles d'aujourd'hui verront dans l'avenir et Dieu voit l'un et l'autre en tant que présent. La proposition «les aveugles voient» n'implique donc pas de contradiction. Elle est, d'après Wyclif, vraie *de virtute sermonis*, c'est-à-dire non pas selon le *sermo sophisticus*, mais selon le *sermo divinus*⁴⁰.

Une analyse semblable s'applique d'après Wyclif à toutes les phrases de l'Écriture, sans exception. En conséquence, l'Écriture ne contient aucune proposition susceptible de correction ou d'adaptation pour des raisons de logique⁴¹.

Le « *sermo divinus* »

Afin de dévoiler la vérité de l'Écriture, le *sermo divinus*, et de la protéger contre les attaques des sophistes, Wyclif énumère cinq principes qui ont chacun leur fondement dans l'Écriture. Ainsi, Wyclif cherche à comprendre l'Écriture à partir d'elle-même, à la lumière de l'interprétation traditionnelle, le *sensus catholicus*, qu'il trouve habituellement chez saint Augustin⁴².

Ces cinq principes sont: la doctrine des idées, celle des universaux, celle de l'unité et celle de la présence, ainsi que la règle selon laquelle les équivoques ne sont pas des contradictions⁴³. La doctrine des universaux, que Wyclif fonde sur le livre de la *Genèse*, sert à comprendre le mystère de la Trinité et de l'Incar-

38. *Ibid.*, cap. 4, vol. 1, p. 79-80; cap. 19, vol. 2, p. 112-113.

39. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 8, vol. 1, p. 166; *Fasciculi zizaniorum Magistri Johannis Wyclif cum tritico*, éd. W. W. Shirley, London, 1858, p. 466. Cf. Mt. 11, 5.

40. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 8, vol. 1, p. 171-174; *Fasciculi zizaniorum* (cité *supra* n. 39), p. 459, p. 466-467. Pour la signification exégétique de l'éternité divine chez Wyclif, voir B. Smalley, «The Bible and Eternity. John Wyclif's Dilemma», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 27 (1964), p. 73-89.

41. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 1, vol. 1, p. 2; *Fasciculi zizaniorum* (cité *supra* n. 39), p. 466.

42. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 8, vol. 1, p. 167-168. Cf. *ibid.*, cap. 3, vol. 1, p. 46-47; cap. 6, vol. 1, p. 123.

43. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 8, vol. 1, p. 168-182. Cf. M. Tresko, «John Wyclif's Metaphysics of Scriptural Integrity in the *De veritate Sacrae Scripturae*», *Dionysius*, 13 (1989), p. 153-196.

nation⁴⁴. La doctrine de la présence, rattachée à l'*Évangile de Saint Jean* et élaborée à l'aide de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, sert à éclaircir le problème de la prédestination divine⁴⁵.

Contrairement au statut de 1340, Wyclif n'utilise donc pas la notion de *materialia subiecta* pour mettre en valeur l'intention de l'auteur (*intentio auctoris*), mais il se sert de ces principes métaphysiques. Il est important de le souligner, car ici se situe la différence principale entre la doctrine du statut et celle de Wyclif. Wyclif et les auteurs du statut combattent les mêmes adversaires, les sophistes, mais ils se servent d'armes différentes.

Wyclif n'avance pas de distinction fondamentale entre les différentes sciences. Pour lui, l'Écriture contient effectivement les principes de toutes les formes de savoir dont l'homme a besoin, y compris par exemple les doctrines physiques du vide et de la divisibilité du continu⁴⁶. Ainsi, la *virtus sermonis* qui concerne la théologie, s'applique également aux autres disciplines.

La doctrine des *universalia realia*

L'un des piliers nécessaires à l'interprétation de l'Écriture est la doctrine des universaux. Wyclif traite brièvement de ce thème dans son ouvrage intitulé *De veritate Sacrae Scripturae*, mais il l'analyse en détail dans son *Tractatus de universalibus*. Une lecture globale de ce traité suffit pour comprendre l'intérêt capital que Wyclif accorde à la doctrine des universaux pour l'interprétation de l'Écriture. En plusieurs endroits, en effet, Wyclif l'affirme explicitement :

Notitia universalium est gradus praecipuus scalae sapientiae ad indagandum veritates absconditas⁴⁷.

Dans l'historiographie de la philosophie, Wyclif est généralement compté parmi les réalistes et lui-même souligne effectivement que les universaux ont une existence réelle en dehors de l'esprit humain : les universaux existent *ex parte rei*. Cependant, n'étant pas d'avis que les universaux ont une subsistance indépendante, Wyclif n'est pas le représentant d'un réalisme extrême ou d'un platonisme. Pour lui, les universaux coïncident essentiellement avec les singuliers, mais ils s'en distinguent formellement. Ainsi, l'être-homme de Socrate n'est rien d'autre essentiellement que l'être-cet-homme de Socrate ; cependant, ils se distinguent formellement, car être-homme est logiquement antérieur à être-cet-homme ; être-homme appartient à tous les hommes, tandis qu'être-cet-homme n'appartient qu'à un seul individu⁴⁸. Wyclif est donc tenant de la doc-

44. *Ibid.*, p. 169.

45. *Ibid.*, p. 171-174 ; *Fasciculi zizaniorum* (cité *supra* n. 39), p. 463, p. 475.

46. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 8, vol. 1, p. 181 ; *Tractatus de universalibus*, éd. par I. J. Mueller, Oxford, Clarendon Press, 1985, cap. 14, p. 336.

47. *Tractatus de universalibus*, cap. 8, p. 175.

48. Cf. *ibid.*, cap. 4, p. 93-96. Pour la doctrine des universaux de Wyclif, voir A. de Libera, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil (« Des

trine scotiste des *formalitates* et des *instantiae naturae*. Pour lui, les universaux ne sont pas des produits de l'esprit humain, mais ils le précèdent (bien que, par ailleurs, Wyclif accepte l'existence des universaux logiques, qui n'existent que lorsque l'homme les pense effectivement)⁴⁹. Les universaux réels constituent, d'après Wyclif, une présupposition nécessaire pour toute réflexion sur la réalité. Il illustre cette thèse par un prétendu exemple empirique ayant, à ses yeux, force de preuve.

La proposition «l'instant est» (*instans est*) est nécessaire et vraie, étant donné que le signifié de cette proposition, le fait que l'instant est (*instans esse*), existe toujours. Ce signifié est général, c'est-à-dire qu'il s'applique à tout instant. En effet, quel que soit l'instant choisi, il est toujours vrai de dire que l'instant est. Il en résulte que lorsque l'intellect cherche la vérité de la proposition «l'instant est», il aboutit à quelque chose de général qui n'est pas seulement signe (*signum*) mais qui subsiste réellement⁵⁰.

Les universaux réels (*universalia realia*), que l'homme découvre par sa réflexion sur les individus concrets, trouvent leur origine dans la pensée divine. Lorsque Dieu, en effet, connaît l'homme individuel, il connaît en même temps les généralités qui précèdent l'existence de l'homme individuel, telles que le fait d'être homme (*hominem esse*) et le fait d'être animal (*animal esse*). Ainsi, dès lors qu'il connaît l'homme individuel, il connaît son espèce et son genre : le fait d'être homme (*hominem esse*) est, en effet, la forme spécifique, qui fait que l'homme individuel est homme, et le fait d'être animal (*animal esse*) est la forme générique, qui fait que l'homme individuel est un animal⁵¹.

La pensée divine étant toujours en acte, les universaux réels tels que *hominem esse* et *animal esse* existent en elle de toute éternité. Ces universaux coïncident essentiellement avec l'essence divine. Afin de démontrer cette thèse, Wyclif observe qu'en Dieu, *deus* et *deum esse* coïncident. Aucun être, sauf Dieu, n'est aussi bon que Dieu. Or, le fait d'être Dieu (*deum esse*) est un être qui est aussi bon que Dieu. En conséquence, le fait d'être Dieu et Dieu coïncident, car il est impossible que plus d'une chose soit le bien suprême. Cependant, *deus* et *deum esse* se distinguent formellement l'un de l'autre, du fait que *deum esse* constitue la vérité de par laquelle Dieu est Dieu et que *deum esse* est, par conséquent, antérieur à Dieu⁵².

De même dans un être créé, *creatura* et *creaturam esse* coïncident essentiellement, c'est-à-dire que *creatura* et *creaturam esse* concernent une même

travaux»), 1996, p. 407-409, et A. D. Conti, «Analogy and Formal Distinction: On the Logical Basis of Wyclif's Metaphysics», *Medieval Philosophy and Theology*, 6 (1997), p. 133-165 (avec bibliographie).

49. Cf. *ibid.*, cap. 1, p. 15-16; cap. 2, p. 69.

50. *Ibid.*, cap. 3, p. 83.

51. *Ibid.*, cap. 3, p. 79; cap. 4, p. 93; cap. 6, p. 120; cap. 8, p. 170.

52. *Ibid.*, cap. 6, p. 114-119.

essence. Cependant, ils se distinguent formellement l'un de l'autre, dans la mesure où *creaturam esse* est la forme qui fait que *creatura est creatura*. Il s'ensuit que *creaturam esse* se situe à un plan plus élevé que *creatura*⁵³.

L'identité essentielle de *creatura* et *creaturam esse* se fonde sur la pensée divine. En effet, lorsqu'un homme individuel existe (*homo est*), Dieu sait qu'un homme existe (*hominem esse*) et sa connaissance de cet homme est identique à sa connaissance de l'existence de cet homme. L'homme et le fait d'être homme représentent ainsi un même bien et, par conséquent, ils coïncident essentiellement⁵⁴.

La critique des sophistes

Dans son *Tractatus de universalibus*, Wyclif entre de nouveau en débat avec les sophistes. Il est important de prêter quelque attention à cette discussion, du fait qu'elle éclaire la position de Wyclif, en particulier au sujet de la distinction formelle et de l'identité essentielle, de l'universel et du singulier.

D'après les sophistes, la position de Wyclif implique une contradiction, car, lorsqu'il affirme l'identité essentielle de l'universel et du singulier, cela implique la non-distinction de ceux-ci. En revanche, la distinction formelle entre l'universel et le singulier implique l'impossibilité d'affirmer un prédicat commun d'un sujet singulier et, par conséquent, l'incorrection d'une proposition telle que «*Petrus est homo*». Les sophistes acceptent ainsi la position ockhamiste selon laquelle le sujet et le prédicat d'une proposition suppléent une seule et même *res*. D'après cette position, la généralité du prédicat ne se situe pas au niveau du signifié, mais seulement au niveau du signe⁵⁵.

Wyclif, en revanche, considère que la généralité, exprimée par le prédicat, existe non seulement au niveau du signe mais aussi au niveau du signifié. La généralité coïncide avec l'individu, sans que pour autant il y ait identité du fait que l'individualité et la généralité se distinguent formellement. Il exprime sa position de façon concise par la distinction entre *aliud* et *alius* dans la phrase suivante : «*Aliud quam species est homo, sed non alius quam species est homo*». *Homo* et *species* sont, en effet, deux choses différentes, mais constituent néanmoins une unité⁵⁶.

Dans une proposition telle que «*Petrus est homo*», le sujet et le prédicat suppléent quelque chose d'un. C'est pourquoi l'emploi de la copule est justifié. Cependant, le sujet «*Petrus*» se réfère à autre chose que le prédicat «*homo*», car

53. *Ibid.*, cap. 6, p. 118; cap. 7, p. 134.

54. *Ibid.*, cap. 6, p. 118.

55. *Ibid.*, cap. 4, p. 96; cap. 5, p. 102; cap. 8, p. 166; cap. 9, p. 207; cap. 11, p. 254. Guillaume d'Ockham, *Summa logicae*, éd. par Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute («*Opera philosophica*», 1), 1974, Pars I, cap. 15, p. 53; Pars II, cap. 2, p. 250.

56. *Ibid.*, cap. 9, p. 194.

le sujet, «*Petrus*», se réfère au fait d'être cet homme (*istum hominem esse*) tandis que le prédicat, «*homo*», se réfère au fait d'être homme (*hominem esse*). Or, le fait d'être cet homme et le fait d'être homme se distinguent formellement; c'est-à-dire que *hominem esse* est logiquement antérieur à *istum hominem esse*. Les sophistes n'acceptant pas de distinction formelle, ils sont contraints de choisir entre deux solutions: soit le sujet et le prédicat coïncident, soit ils ne coïncident pas. Wyclif, en revanche, grâce à la distinction formelle, dispose d'une troisième solution, selon laquelle le sujet et le prédicat coïncident essentiellement et ne coïncident pas formellement⁵⁷.

L'universel et la connaissance de la réalité

D'après Wyclif, l'universel précède le singulier comme le supérieur précède l'inférieur. Dans ce contexte, il reconnaît une triple causalité à l'universel, à savoir une causalité formelle, efficiente et finale. L'universel est non seulement la forme par laquelle le singulier est ce qu'il est, mais il est aussi le constituant du singulier en rapport avec la différence et les propriétés individuelles⁵⁸.

Les universaux se rapportent aux singuliers comme Dieu se rapporte à la création. Dieu est à la fois la cause formelle, efficiente et finale de la création entière qu'il crée et dont il soutient l'être. Les universaux assistent Dieu en cela, dans la mesure où ils sont les triples *concausae* de la création, secondant Dieu dans son travail. Sans les universaux, la création manque d'ordre et de cohésion⁵⁹.

Les universaux sont ainsi les éléments de base de la réalité. Ils construisent la réalité et ils contribuent à la compréhension de la structure de la réalité, y compris les mystères révélés. Ceci nous ramène à l'intérêt des universaux pour la compréhension de la Trinité et de l'Incarnation. Dans son *Tractatus de universalibus*, Wyclif observe que Joachim de Flore n'aurait jamais été condamné pour sa doctrine de la Trinité s'il avait eu une meilleure compréhension des universaux⁶⁰. L'enjeu de la doctrine de la Trinité est, en effet, identique à celui de la doctrine des universaux, à savoir le rapport entre l'unité et la pluralité. La nature divine est une mais consiste en même temps en trois personnes distinctes dont chacune coïncide avec la nature divine. Le Père est Dieu et le Fils est Dieu, mais le Père et le Fils ne sont pas identiques. De même, Pierre est un homme et Jean est un homme, mais Pierre et Jean ne sont pas identiques. Dans les deux cas, l'unité se situe au niveau de l'essence: l'essence du Père est la nature divine et l'essence du Fils est également la nature divine. La nature formelle du Père, cependant, n'est pas identique à celle du Fils. Le père engendre le Fils, tandis que le Fils est engendré par le Père. Le Père est inengendré (*ingenitus*), le Fils

57. *Ibid.*, cap. 4, p. 93-96.

58. *Ibid.*, cap. 7, p. 134; cap. 10, p. 134.

59. *Ibid.*, cap. 7, p. 210; cap. 11, p. 251; cap. 15, p. 373.

60. *Ibid.*, cap. 11, p. 263.

engendré (*genitus*). C'est pourquoi le Père et le Fils ne sont pas identiques, en faisant abstraction de l'unité de la nature divine. La distinction formelle, qui joue un rôle principal dans l'élaboration de la doctrine des universaux, sert ainsi à pénétrer le mystère de la Trinité. Dans ce contexte, Wyclif invoque l'autorité de saint Anselme qui avait aussi observé les rapports entre la doctrine des universaux et celle de la Trinité⁶¹.

Cependant, il existe des divergences entre ces deux doctrines. En effet, au niveau des créatures, les exemplifications individuelles de l'universel sont capables de subsister indépendamment l'une de l'autre, ce qui permet de parler, par exemple, de *multi homines*. Au plan divin, en revanche, cela est impossible. En effet, la nature divine étant simple et non-composée, les trois personnes ne sont pas *multi dii*, mais un seul Dieu⁶².

La distinction formelle joue également un rôle de première importance dans la doctrine de l'Incarnation, considérée par Wyclif comme une chaîne d'or (*catena aurea*) reliant la création à son Créateur. Le Christ est, en effet, une personne composée de deux natures, l'une divine, l'autre humaine⁶³. Lorsque dans l'Évangile selon saint-Jean le Christ dit : « Quiconque croit en moi, ne croit pas en moi », il n'y a pas contradiction, comme le jugent les sophistes, étant donné que les deux membres de la formule se réfèrent à une autre nature de la même personne⁶⁴.

Le rapport entre l'unité et la pluralité, qui se manifeste dans la doctrine des universaux est ainsi d'une importance capitale pour pénétrer les mystères de la Révélation. Une bonne compréhension des universaux certifie une meilleure compréhension de l'Écriture, de la Trinité, de l'Incarnation et de la création. C'est pourquoi Dieu n'a jamais autorisé que la doctrine des universaux soit perdue, étant donné qu'autrement, l'accès aux mystères divins aurait été impossible⁶⁵.

« *Diabolici haeretici* »

La doctrine des universaux élaborée par Wyclif ne fut pas accueillie sans problèmes, étant donné qu'elle se fonde sur la doctrine de la distinction formelle. Celle-ci avait été dénoncée par de nombreux auteurs dès le début du XIV^e siècle, notamment en réaction contre Duns Scot. Les ouvrages importants à ce propos sont les questions quodlibétiques de Thomas de Sutton, le *Liber propugnatorius* de signature thomiste, ainsi que les commentaires des *Sentences* de Guillaume

61. *Ibid.*, cap. 3, 78; cap. 5, p. 98-110; cap. 9, p. 197; *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 8, vol. 1, p. 169.

62. *Tractatus de universalibus*, cap. 5, p. 106-107.

63. *Ibid.*, cap. 10, p. 214.

64. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 19, vol. 2, p. 100-101. Cf. *Jn* 12,44.

65. *Tractatus de universalibus*, cap. 8, 175; cap. 15, p. 357.

d'Ockham et d'Adam Wodeham⁶⁶. Les auteurs de ces ouvrages ne reconnaissent que deux types de distinctions : la distinction de raison et la distinction réelle. Seule une distinction réelle existe *a parte rei*. Lorsque Duns Scot et ses disciples affirment l'existence *a parte rei* d'une distinction formelle, par exemple entre les attributs divins, cela implique l'existence d'une pluralité en Dieu et, par conséquent, ils compromettent l'unité divine. Pareille doctrine fut caractérisée en 1315 par les termes d'*opinio temeraria* et d'hérésie⁶⁷. La même critique fut exprimée par Grégoire de Rimini, Marsile d'Inghen et Jean Gerson⁶⁸. Or, la doctrine des universaux de Wyclif, lorsqu'elle affirme que les universaux se distinguent formellement et qu'ils coïncident de toute éternité avec l'essence divine, est susceptible de la même accusation d'hérésie et de mise en péril de l'unité de Dieu. En effet, elle semble entraîner la conséquence que Dieu n'est pas entièrement simple et qu'il existe de toute éternité des choses créées distinctes de Dieu.

Wyclif, à son tour, était aussi en position d'accuser les sophistes d'hérésie, du fait qu'ils ne reconnaissent pas de distinction formelle et, par conséquent, nient l'existence des universaux réels qui donnent accès aux mystères divins⁶⁹. Cette observation jette une nouvelle lumière sur le débat sur les universaux. En effet, la doctrine des universaux, de par son lien avec la doctrine de la distinction formelle et de par son intérêt théologique, devient un véritable enjeu pour l'orthodoxie chrétienne, aussi bien du point de vue des tenants du réalisme que de celui de leurs adversaires⁷⁰.

66. Cf. M. J. F. M. Hoenen, *Marsilius of Inghen* (cité *supra* n. 8), p. 42-61.

67. Cf. H. A. Oberman, «Duns Scotus, Nominalism, and the Council of Trent», dans : *John Duns Scotus 1265-1965*, éd. par J. K. Ryan et B. M. Bonansea, Washington D. C, Catholic University of America Press («Studies in Philosophy and the History of Philosophy», 3), 1965, p. 310-344, part. p. 311-312.

68. Z. Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIV^e et du XV^e siècles*, Bergame, Pierluigi Lubrina Editore («Quodlibet», 2), 1988, p. 35-86; Hoenen, *Marsilius of Inghen* (cité *supra* n. 8), p. 56-61.

69. Wyclif s'appuie ici sur saint Anselme. Cf. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 8, vol. 1, p. 169 : «Et hinc dicit Anselmus in De Incarnatione secundo cap., quod negantes talia universalialia sunt "dialectice heretici"». Certains manuscrits emploient le terme «diabolici heretici». Cette accusation fut reprise par Jérôme de Prague, qui s'en servait pour attaquer des nominalistes comme Marsile d'Inghen. Cf. *Processus iudiciarius contra Jeronimum de Praga habitus Viennae a. 1410-1412*, éd. par L. Klicman, Prague, 1898, p. 13 ; Z. Kaluza, «La question de Jérôme de Prague disputée à Heidelberg», dans : *Langages et Philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, éd. par A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier, Paris, Vrin («Études de philosophie médiévale», 74), 1997, p. 123-152.

70. Cf. M. J. F. M. Hoenen, «The Medieval Via Moderna. Tradition and Innovation in Institutional Settings and Doctrinal Profiles» (cité *supra* n. 27).

L'unité des sciences

Wyclif distingue deux sortes de logiciens : d'une part les sophistes, qui ne se fondent que sur le savoir humain, d'autre part les *logici evangelici*, qui, eux, s'orientent vers la sagesse divine⁷¹. Les premiers représentent un danger pour l'Écriture et sont critiqués violemment. Sur ce point, la position de Wyclif s'apparente à celle du statut de 1340 ; là aussi, la logique sophistique est décrite comme un danger pour l'Écriture. Cependant, contrairement aux auteurs du statut et, plus tard, à Jean Gerson qui, par son insistance sur la notion de *materia subiecta*, sépara les domaines de la logique et de la théologie, Wyclif cherche à adapter la logique. Il développe une doctrine des universaux en accord avec l'Écriture et sans réduire celle-ci à la contradiction et à la fausseté⁷².

À cet effet, il joint à la logique certains thèmes métaphysiques, tels que la doctrine des idées et la doctrine de la connaissance divine. Il puise pour cela dans les écrits de Thomas d'Aquin, de saint Augustin et de saint Anselme. Il caractérise ces deux derniers comme des *priores metaphysici*⁷³. Chez Wyclif, des thèmes de théologie, de logique et de métaphysique entrent ainsi en rapport les un avec les autres. Par conséquent, il n'accepte aucune séparation entre ces trois sciences. La notion de *materia subiecta* et celle, voisine, de la distinction des méthodes pour atteindre la vérité, ne jouent aucun rôle dans sa pensée.

L'éthique et la physique

Il est important de noter que pour Wyclif, une bonne compréhension des universaux constitue également une condition pour l'élaboration de l'éthique, science pratique par excellence. En effet, le singulier représente la fin inférieure de l'agir, l'universel la fin supérieure. Le prochain ne doit pas être aimé en tant que voisin ou en tant que fils, mais en tant qu'homme. L'humanité en général est l'œuvre commune et propre de Dieu qui précède l'individualité de tel ou de tel homme.

La directive pour la droiture de l'agir doit être l'universel et non pas le singulier. Dans la mesure où l'homme s'oriente vers l'universel, il se tourne vers Dieu. C'est pourquoi, d'après Wyclif, la cause fondamentale du péché consiste en une mauvaise compréhension des universaux : « Sic igitur indubie error intellectus et affectus circa universalia est causa totius peccati regentis in saeculo »⁷⁴. En somme, l'éthique repose sur une doctrine réaliste des universaux, c'est-à-dire sur une logique en accord avec la révélation de l'Écriture.

71. Cf. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 2, vol. 1, p. 23.

72. Cf. M. J. F. M. Hoenen, « Theology and Metaphysics. The Debate between John Wyclif and John Kenningham on the Principles of Reading the Scripture », dans : *John Wyclif. Logica, politica, teologia*, éd. par S. Simonetta, à paraître (Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo).

73. *Tractatus de universalibus*, cap. 8, p. 74-75.

74. *Ibid.*, cap. 8, p. 77. Cf. aussi *ibid.*, cap. 7, p. 145.

Il en va de même pour les autres sciences. Lorsque, en effet, la physique affirme l'impossibilité d'une annihilation, elle repose sur la doctrine des universaux. Si Dieu voulait anéantir une créature quelconque, il devrait anéantir non seulement les propriétés individuelles, mais aussi l'ensemble des propriétés universelles auxquelles la créature participe. Autrement dit, par une éventuelle annihilation d'une créature quelconque, son *esse creatum* serait anéanti en même temps que toutes ses propriétés individuelles et, par conséquent, l'*esse creatum* de toute la création⁷⁵.

Cette doctrine physique est, d'après Wyclif, en accord avec l'Écriture et la foi. En effet, l'Écriture n'affirme nulle part que Dieu serait capable d'anéantir la création et aucune profession de foi ne contient un article sur l'annihilation. Il n'existe, par conséquent, aucune raison théologique décisive pour accepter la possibilité d'une annihilation, ce qui est, en outre, confirmé par la doctrine des universaux⁷⁶.

« *Scriptura sacra sufficit* » et les universaux

Wyclif rappela avec insistance que l'Écriture contient toute la connaissance nécessaire à l'homme lors de sa vie terrestre. L'homme n'a donc pas besoin d'autre chose que l'Écriture : « *Scriptura sacra (...) sufficit pro quacumque scientia necessaria viatori* »⁷⁷. Cette doctrine est en opposition flagrante avec celle de Gerson, selon laquelle il existe une séparation entre, d'un côté, la logique, les sciences de la nature et la métaphysique et, de l'autre, la rhétorique, l'éthique et la théologie⁷⁸. Pour Wyclif, nous l'avons vu, ces disciplines sont étroitement liées l'une avec l'autre ; elles ont toutes leur fondement dans l'Écriture et elles reposent sur la doctrine des universaux *a parte rei*.

Dans sa critique des sophistes, Wyclif procède d'une autre manière que les auteurs du statut de 1340 et que des théologiens comme Pierre d'Ailly et Jean Gerson. Wyclif, en effet, n'opte pas pour la séparation, mais pour l'unité des sciences, en exprimant avec force sa conception de la vérité de l'Écriture.

L'UNITÉ DES SCIENCES ET LES UNIVERSAUX

La notion de l'unité des sciences au Moyen Âge tardif provient de plusieurs sources différentes. Premièrement, l'institution de l'université : en effet, les statuts de plusieurs universités fixent dans le texte des *iuramenta* l'obligation de défendre l'unité des facultés, et un auteur nominaliste comme Marsile d'Inghen

75. *Ibid.*, cap. 13, p. 307.

76. *Ibid.*, cap. 13, p. 302-318.

77. *De veritate Sacrae Scripturae*, cap. 8, vol. 1, p. 181.

78. Cf. Jean Gerson, *De duplici logica*, p. 57-63.

se montre partisan de l'idée d'une unité institutionnelle⁷⁹. Au début de son commentaire sur la *Métaphysique*, il souligne que cette science sert de propédeutique pour l'étude de la théologie, affirmant ainsi le rapport institutionnel entre ces deux disciplines⁸⁰.

Une deuxième source est la doctrine thomiste de l'unité de la vérité donnée à l'homme par Dieu, doctrine élaborée notamment dans les premiers chapitres de la *Summa contra gentiles*. Les principes de la raison naturelle, que Dieu a imprimés dans l'intellect humain, ne sauraient être opposés aux principes de la Révélation, car l'intellect humain ne peut contenir simultanément des vérités opposées. La philosophie et la théologie ont la même vérité comme objet, chacune à sa propre manière. La théologie s'appuie sur la Révélation, tandis que la philosophie part de l'intellect humain⁸¹.

Une troisième source occupe une place importante dans la pensée de Wyclif. Il s'agit de la doctrine des universaux *a parte rei*. Cette doctrine logico-métaphysique est à la fois la clef pour pénétrer les mystères de la Trinité et de l'Incarnation et un élément indispensable de l'éthique et de la physique. Les universaux trouvent leur origine dans la pensée divine et, en tant que *concausae* de la causalité divine, ils donnent la structure fondamentale de toute la création. Sans universaux, la création manque de cohésion et toute forme de science est impossible. Comme Wyclif le dit au début de son *Tractatus de universalibus*, les universaux sont les principes nécessaires, non seulement de la création, mais aussi de toute connaissance rationnelle de celle-ci⁸².

En accord avec cette dernière thèse, il est possible de dire que, pour Wyclif, les universaux constituent le pivot métaphysique de la réalité et de toute science de la réalité, y compris la théologie et l'éthique. La notion de l'unité des sciences est ainsi indissolublement liée avec la doctrine des universaux *a parte rei*.

À la fin du XIV^e siècle et au début du XV^e siècle, Pierre d'Ailly et Jean Gerson s'opposent à l'idée de l'unité des sciences telle que les thomistes et les albertistes la défendent⁸³. Au cours du XV^e siècle, le problème des universaux détermina de manière progressive le débat entre nominalistes et réalistes. L'œuvre de Jean Wyclif montre comment ces deux discussions, celle sur l'unité des sciences et celle sur le statut des universaux, sont liées l'une avec l'autre au point de pouvoir être réunies en une seule métaphysique réaliste.

79. *Urkundenbuch der Universität Heidelberg*, éd. par E. Winkelmann, vol. 1, Heidelberg, 1886, n. 12, 14 (1386: Iuramenta ordinata super inscripcione scolarium).

80. Cf. Marsile d'Inghen, *Quaestiones super librum Metaphysicorum*, Vienne, Oesterreichische Nationalbibliothek, CVP 5297, f° 1r.

81. Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib. 1. cap. 3-8.

82. Cf. *Tractatus de universalibus*, cap. 1, p. 16.

83. Cf. Kaluza, « Les étapes d'une controverse » (cité *supra* n. 2), p. 297-317.