

THE
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY

LE PROBLEME DES UNIVERSAUX AU DOUZIEME SIECLE

Richard McKeon.

Thèse pour le Diplôme d'Etudes Supérieures, Faculté des Lettres
Université de Paris

19 rue Ernest Renan
Paris, XVe.

LE PROBLEME DES UNIVERSAUX AU DOUZIEME SIECLE

Chapitre	Page
I. Introduction. La Signification du Probleme de l'Universel.....	1
II. Origine du Probleme.....	13
III. Roscelin de Compiegne.....	24
IV. Pierre Abelard.....	38
V. Gautier de Mortagne.....	50
VI. Gilbert de la Porree.....	59
VII. Jocelyn de Soissons.....	73
VIII. Jean de Salisbury.....	86

Richard McKeon
19 rue Ernest Renan,
Paris, XV.

Chapitre I. Introduction.

La Signification du Problème de l'Universel.

L'attitude des philosophes modernes sur les problèmes discutés dans la philosophie du moyen âge a été - jusqu'à cette époque et avec quelques exceptions notables - celle d'un manque de respect amusé ou d'une négligence complète. Les résultats des discussions semblèrent à ces critiques modernes de peu d'importance et la manière de l'argument une argutie inconséquente. Les exemples ne furent ^{pas} toujours donnés pour justifier cette attitude, et quand on les donna on n'employa que des absurdités qui furent à peine identifiées comme médiévales. Malgré la base peu considérable de la critique, elle fut largement acceptée dans la philosophie moderne, et le mot "médiéval" prit la signification, ^{surtout} spécialement parmi les philosophes qui vécurent un peu après la fin de cette période même, d'obscur et insignifiant. Seulement dans le siècle dernier, cette tache a été effectivement enlevée par une étude des oeuvres auxquelles elle s'attacha.

La discussion du problème de l'universel fut celle qui occupa une place importante dans la pensée du moyen âge, et quand la pensée de cette époque tomba en discrédit, ce problème, de même vint à être estimé comme un verbalisme et ne résultant

que d'absurdités. Cette position - comme l'attitude entière dont il fait partie - il y a longtemps qu'il se montra sans fondation critique. Le problème de l'universel est fondamentalement un examen des conséquences logiques et métaphysiques des principes du philosophie grecques, et si la philosophie moderne a avancé la discussion médiévale du même sujet, le changement est plus souvent celui de terminologie que de vérité philosophique. Quelques-unes des doctrines ^{à ce propos} qui constituèrent les révolutions de la philosophie moderne ne furent pas inconnues aux penseurs médiévaux, et les attitudes fondamentales impliquées dans la progression depuis Locke jusqu'à Kant figurerent dans les ouvrages de leurs prédécesseurs médiévaux.

La considération du problème de l'universel prend son origine dans la distinction que l'on trouve d'exister entre le monde de l'expérience et le monde de la connaissance. Le témoin des sens fournissent un monde entièrement composé d'objets particuliers; la réflexion révèle un monde de généralités conçues. C'est une distinction qui engage constamment les philosophes modernes, cependant elle est exposée en détail ^{par} dans Platon et ^{par} ~~dans~~ Aristote. D'après Platon, les individus existent comme les réflexions imparfaites des formes invariables, et la connaissance vraie connaît le monde par les réminiscences qu'évoquent les objets individuels des formes connues avant la naissance. Aristote critiqua la séparation complète de l'universel de ses particuliers et exposa la doctrine, que la forme existe inséparable de la matière et que la compréhension de l'universel est atteinte dans le même acte que la compréhension de l'individu. Ces attitudes furent transmises aux philosophes

du douzième siècle en des conditions fragmentaires et imparfaites: Aristote par Boèce dans ses traductions et commentaires sur Porphyry et sur des parties de l'Organon, Platon par la traduction Chalcidienne de Timée. Sur de telles bases les philosophes du douzième siècle fondèrent leur problèmes particuliers et leurs réponses caractéristiques.

Le problème de l'universel, toutefois, possède plus d'une fondation historique. Il est basé sur une distinction qui est fondamentale à toute connaissance, et une attitude à l'égard d'elle doit être au moins impliquée dans tout système philosophique. Les particuliers qu'on rencontre dans le monde de l'expérience peuvent au mieux être indiqués ou nommés; ils ne peuvent jamais entrer dans la connaissance comme particuliers. La connaissance agit toujours sur les universaux. Cependant cette distinction n'implique pas de différence. L'homme individuel que l'on rencontre dans l'expérience, n'a qu'à se faire l'objet de la pensée pour devenir aussitôt l'homme universel de la logique. Simplement en étant conçu, l'homme est universel et sujet aux lois de la logique aussi inévitablement qu'en existant, il est particulier et sujet aux lois de la gravité. Dans la première sphère, il a de la signification; dans l'autre, l'existence. En vertu de ce qu'il fait partie du monde de la connaissance, il possède des significations claires à l'intellect et des rapports à d'autres objets de la connaissance avec lesquels il se trouve en relation logique. D'autre part, en vertu de ce qu'il fait parti du monde des choses particulières, il possède des attribus physiques reconnaissables par les sens et des puissances qui le rendent capable de faire certaines actions.

Cette distinction et les conséquences impliquées doivent être reconnues sans égard à l'attitude philosophiques dans laquelle ~~ils~~^{elles} sont incorporés. Soit que le domaine de la connaissance soit une réalité existante à part l'intellect qui le connaît, soit que chaque intellect individuel construise pour lui-même sa propre interprétation, ce monde de la connaissance doit être avoué comme système de structure de significations relatives les unes aux autres. Quoique soit sa condition métaphysique, le fondement de la connaissance est dans le fait que les concepts possèdent des significations qui ne changent pas et que les idées comprennent d'autres idées par l'implication. Le raisonnement est le procédé de suivre la série de ces implications et de réaliser les relations de leur structure. Ce monde de la connaissance, d'ailleurs, coïncide avec le monde de la réalité concrète. La manière de cette coïncidence est d'être le sujet des investigations suivantes. Quelques soient les résultats de ces investigations, ils doivent reconnaître que le monde d'expérience existe comme un concours des choses individuelles opérantes l'une sur l'autre, et ^{que} le monde de la connaissance existe comme une structure des significations. Les choses particulières possédantes des attribus particuliers s'engagent aux activités particulières propres à chacune d'elle, et dans ces activités elles sont aidées et empêchées par une myriade de choses particulières semblables, chacune occupée dans les activités propres à elle. Ainsi ^{que} les lois des relations logiques opèrent dans le monde de la connaissance, ainsi les lois de causalité opèrent dans le monde des choses particulières. Dans le domaine de la connaissance, l'homme implique un animal rationnel et mortel; dans le domaine des particuliers,

les objets lourds tombent selon les lois de gravité et l'hydrogène et l'oxygène se forment par la décomposition de l'eau.

L'homme est un animal rationnel parce qu'il a un rapport logique aux universaux; il peut tomber au bas des escaliers parce qu'il est un objet, et il peut prendre sa nourriture parce qu'il est un appareil chimique. Dans le premier domaine il est sujet aux lois de la logique; dans le seconde aux lois de la physique et de la chimie. Il n'y a pas de sujet distinct dans les deux. L'une est la connaissance, l'autre l'existence; la nécessité qui tient dans l'une est une nécessité de la pensée, dans l'autre c'est une nécessité causale. D'ailleurs, c'est une indication de la perfection de la distinction que toutes les deux, la connaissance et l'existence peuvent, à leur tour, se faire des sujets de la connaissance, et l'investigation dans le monde de la connaissance rapportera une logique ou une psychologie transcendente, tandis que l'investigation dans le domaine de l'existence résultera dans un système des sciences qui formulent des réactions particulières, une physique, une chimie, une psychologie particulière et pour chaque système d'activités une autre science.

Le domaine de la connaissance et le domaine de l'existence sont, donc distincts quoiqu'ils concernent un seul sujet. Ils sont, par conséquent, inséparables. Toute chose existante est le sujet légitime d'une science, et une science qui n'aurait aucun rapport avec les existences concrètes mériterait à peine le nom de science. La connaissance est toujours applicable aux particuliers, et les particuliers sont toujours, au moins virtuellement, intelligibles et ils opèrent toujours en des relations intelligibles. Seulement ce qui se trouve au delà

de l'expérience est intelligible. Il est significatif à une considération de la relation de la connaissance et de l'existence que les données incomplètes sont la seule excuse légitime pour l'intelligibilité. Si complète est l'interdépendance des deux domaines que malgré leurs caractères distincts, l'un ne pourrait exister sans l'autre. Il est certain qu'aucune connaissance ne pourrait exister sans des objets d'expérience. La dépendance des objets sur leur intelligibilité pour l'existence pourrait être plus contestable selon quelques points de vue -- notablement celui du nominaliste. Mais même un nominaliste ne pourrait qualifier sophisme que d'insister qu'un objet qui ne fût pas au moins virtuellement intelligible, ^{ne} pourrait exister comme l'objet d'expérience.

La **reconnaissance** de cette relation est fondamentale non seulement à la logique mais aux sciences. L'importance principale de cette ~~reconnaissance~~ ^{reconnaissance} est dans la conception du monde comme essentiellement intelligible. Cette conception est importante sans égard au système philosophique dans lequel elle est incorporée. On peut appeler le monde de la connaissance la "réalité", et le monde de l'expérience peut être méprisé comme l'apparence. Ou, à l'extrême opposé, on peut appeler les existences individuelles la seule réalité et la connaissance la fabrication fantastique basée sur elle. En tout cas, la relation entre les deux n'est pas changée et le monde est toujours fondamentalement intelligible. Dans un tel monde il est d'une importance manifeste que la logique soit applicable aux choses. Il est d'une importance égale que la science formule les lois qui gouvernent l'existence et l'opération des choses particulières. La logique doit exposer les conditions et vérités

applicables aux objets, et la science, même dans un monde ainsi-dit d'apparences doit essayer de faire évident par leurs apparences la constitution et l'opération des choses. La logique doit dans tous les cas tenter de donner les significations du monde, et la science de rendre les phénomènes intelligibles et sujets à contrôle.

Le problème que les philosophes médiévaux trouvèrent dans la considération de l'universel fut le problème de la relation exacte de ces deux systèmes co-existants. Comment le monde de la connaissance se rapporte-il au monde de l'expérience auquel il est applicable? Quelle est la relation de l'idée de l'homme, qui est applicable également à tous les hommes, à cet homme particulier qui est doué d'un nom propre et de caractéristiques individuelles et qui mène une existence particulière changeante? Le problème est en réalité double depuis qu'une réponse doit exposer la condition métaphysique des universaux aussi bien que d'exposer leur place dans l'acquisition de la connaissance. L'investigateur doit d'abord s'intéresser de la manière d'existence de l'universel. Est-elle identique à l'individu et se trouve-t-elle inégalement, complètement et seulement dans l'individu? Ou, est-elle identique à une collection d'individus particuliers? Une autre attitude peut être que son essence est contenue dans le mot qui expose une similitude entre les particuliers, ou dans la conception de cette similitude qui existe à part tous les individus et qui en forme un exemplaire par la réflexion duquel ils dérivent leur être. Une fois cette question résolue, il reste encore la seconde à considérer. Comment l'universel dans la condition déterminée devient-il une partie de la connaissance possédée

par l'intelligence individuelle? La réponse à la seconde question est déterminée au moins en partie par l'attitude prise en répondant à la première. Elle est, cependant, une question distincte et doit être distinctement considérée. La position des universaux en relation avec ^{leurs} xxx objets doit être déterminée avant qu'on procède à une considération de la façon par laquelle les intelligences particulières parviennent à une connaissance de ces universaux. Même un nominaliste complet, si on pouvait en trouver, aurait à conclure qu'il n'y a dans le monde des individus absolument aucune base pour l'universel, avant de pouvoir passer au problème de l'origine de l'universel dans l'intelligence particulière. La question première regarde les entités inchangeantes propres à la métaphysique; la deuxième est une question d'origine et de croissance parmi des choses particulières. Les réponses caractéristiques au problème affirment ^{soit} ~~en~~ que la connaissance de l'universel s'acquiert simultanément avec les connaissances d'une collection de particuliers, ^{soit} ~~en~~ par induction des particuliers, ou par reminiscence d'idées connues avant l'existence présente de l'individu.

Ce fut dans les réponses à ces problèmes que les philosophes du douzième siècle s'intéressèrent. Les réponses qu'ils donnèrent, furent, en bref, celles que nous avons remarquées. Les problèmes, d'ailleurs, n'ont pas cessé d'intéresser les philosophes et quoique les mots et l'ordre de discussion soient changés, les doctrines restent encore dans les mêmes attitudes fondamentales. Toutes les philosophies depuis Locke jusqu'à Kant pourr~~aient~~^{a l'égard de} cette question, se discuter

dans la terminologie de Roscelin et de Gilbert de la Porrée. Remarquer cela ne veut pas dire qu'on doit arroger plus d'importance aux penseurs médiévaux et que l'originalité des philosophes modernes doit être dépréciée. Il y a clairement beaucoup de différence entre les deux périodes, et on pourrait même dire que la dernière représente un ~~grand~~ ^{grand} progrès ~~sur~~ sur la première. Ni l'un ni l'autre de ces admissions ne serait importante, mais il est important que le problème qui intéressa les philosophes du douzième siècle doit encore être considéré par les philosophes des dix-huitième et dix-neuvième siècles comme fondamental à leur systèmes. Le fait, que toutes les réponses ^{fondamentales} ~~basiques~~ données plus tard au problème furent de bonne heure figurées, importe dans l'étude de ^{cette} ~~la~~ période ~~antérieure~~.

En s'approchant de l'étude des doctrines des philosophes du douzième siècle à propos de cette question, les ouvrages de Jean de Salisbury sont d'une importance capitale. Le groupe des philosophes sur lesquels il donne des renseignements se séparent naturellement de la période succédante. C'est le dernier philosophe important avant l'introduction de l'érudition arabe, et par conséquent, les philosophes ^{qui lui furent} ~~antérieures~~ ~~à lui~~ différent radicalement de celles après lui. A cette première période, Jean de Salisbury fait un résumé complet. Il donne des renseignements à l'égard de la doctrine de chacun des philosophes importants de la période. Dans plusieurs cas, son témoignage est le plus important qui peut être trouvé à propos de la doctrine, et en quelque cas, c'est la seule mention qui en reste. Pour la période de ^{puis} Roscelin à Jean de Salisbury,

Jean de Salisbury est le guide le plus sûr et le plus exact. Il se tient, d'ailleurs, à la fin même de la période à laquelle il est le guide et forme lui-même le dernier parti dans la série qu'il trace.

Pour d'autres raisons, il est avantageux d'examiner les doctrines du douzième siècle relatives à l'universel, suivant le témoignage de Jean de Salisbury. Dans son traité des doctrines dont il fait énumération, son attitude est bien plus impartiale que celle d'aucun de ses contemporains. Le compte rendu des attitudes prises envers ce problème qu'on trouve dans ses oeuvres s'approche du plus près d'une histoire contemporaine de la philosophie dans le douzième siècle, et l'auteur possède en même temps une pénétration rare d'esprit et une exactitude presque impartiale dans la description des doctrines philosophiques. Son équité dans la présentation de ces philosophies fut peut-être le résultat du fait qu'il ne fut partisan violent d'aucune des doctrines qu'il énumère, mais qu'il insiste rien que sur ce qu'il trouve être impliqué dans Aristote.

A cette catholicité critique il ajoute un sens de l'importance relative des aspects diverses du problème. Il sait que beaucoup de temps peut se gaspiller en arguties sur des détails qui n'ont ni signification ni importance. Ce sont ces détails et ces arguties qui rendent même dans son époque la discussion des universaux un problème ancien sur lequel le monde avait vieilli en y travaillant et sur lequel plus de temps a été consumé que les Césars n'en ont employé pour

l'acquisition et la domination de l'empire du monde et pour lequel plus d'argent a été dépensé que n'en eut Crésus dans toute sa richesse. (1) Malgré, cependant, la réalisation que la discussion contient beaucoup de matière qui n'a point de valeur, Jean de Salisbury entend qu'il en reste beaucoup qui ont une importance profonde. En développant sa propre attitude sur le sujet, cette réalisation est particulièrement évidente. Toutefois, même dans les cas où il est le moins sympathique avec l'oeuvre de l'auteur, son exposé de la doctrine, bien que jamais détaillée, est toujours distincte et toute fois qu'elle peut être prouvée, elle se trouve exacte.

Une garantie le plus que son point de vue ne dépassera trop ceux qui étaient normaux à son époque et que sa représentation de ses contemporains ne sera pas inexacte, est qu'il se glorifie d'être Aristotélien et en outre que sa jactance était bien fondée. Ce fut le seul des philosophes de la période qui ait lu entièrement l'Organon d'Aristote, et il en fut suffisamment familiarisé pour l'esquisser en détail dans le Métalogicus. D'ailleurs, la confirmation de son inclination péripatécienne reste dans le fait qu'il donna une réponse caractéristiquement

* * * * *

(1) Veterem...quaestionem in qua laborans mundus iam senuit, in qua plus temporis consumptum est quam in acquirendo et regendo orbis imperio consumpserit Cesarea domus, plus effusum pecuniae quam in omnibus divitiis suis possederit Cresus. Joann. Sares. Policr. VII, 12. ed. Webb, vol.ii, p. 141, 11.7-12.)

aristotélienne au problème et qu'il fut, en rapports importants, plus près de Boèce qu'aucun de ces contemporains sur la place et la fonction de l'universel. L'étude des doctrines du douzième siècle ne pouvait certainement ignorer Jean de Salisbury; et elle ferait, d'ailleurs, bien de suivre ses indications, supplémentée, quand il est possible, par les commentaires d'autres critiques, et confirmée, quand le texte survit, par les oeuvres elles-mêmes des auteurs des doctrines diverses.

* * * *

Chapitre II. Origine du Problème

La discussion du problème de l'universel au moyen âge est basée, au point de vue historique, sur les questions relatives à ce problème posées par Porphyry. Il ne fut pas surprenant que l'intérêt dans le problème ainsi inauguré ait été si largement répandu, parce que Porphyry fut considéré au moyen âge comme indispensable à l'étude d'Aristote. Tous ceux qui voulaient se connaître en logique et en dialectique et conséquemment tous les philosophes, étudiaient Aristote, et une telle étude serait incomplète sans l'étude de Porphyry. Jean de Salisbury, écrivant au douzième siècle, fait remarquer que les écrivains anciens croyaient qu'il devait être lu avant Aristote (1). Par conséquent, l'attention fut attirée sur ces questions, et quoique lui-même refusa d'y donner une réponse, trouvant que ce problème était très élevé et méritait des recherches plus complètes, les philosophes des époques suivantes n'hésitèrent point à les expliquer. Si étroitement se rapportent les doctrines des universaux à Porphyry que souvent les réponses sont faites dans le même ordre et en rapport direct aux trois questions; et Abélard (2) après avoir suivi ce même procédé, y ajouta une quatrième question. Les questions de Porphyry sont : 1°, soit

* * * * *

(1) eum ante Aristotelem esse credidit antiquas praelegendum. Joann. Saresb. Metalog. II, 16; Migne t. 199, col. 873 D.

(2) Die Logica 'Ingredientibus', dans "Peter Abaelards Philosophische Schriften" ed. Geyer; Beit.z.Gesch.d.Phil.d.M.A. vol. XXI, heft 1.

que les genres et les espèces subsistent ou qu'ils sont placés seulement dans les intellectes nues, 2°, soit, que les substances sont corporelles ou incorporelles, et 3°, soit qu'elles sont placées dans les objets sensibles ou qu'elles en sont séparées. (3.) Toute discussion subséquente est basée sur ces questions.

Peut-être même plus important que les questions de Porphyry sur l'ouverture de l'étude médiévale du problème, fut le rapport de Boèce sur ces questions. Boèce crut que Porphyry avait reculé non devant des difficultés inhérentes à ces questions mais parce qu'il craignit l'effet sur les intellectes imparfaitement préparés pour la recevoir. Cela sembla à Boèce, toutefois, plus dangereux de laisser inexpliqué le problème, qui pouvait être mal compris par des esprits insuffisamment instruits que de le résoudre pour eux. Sa recherche s'exerça, non à définir la condition de l'universel, mais à trouver les termes dans lesquels la relation entre l'universel et le particulier pourrait s'exposer. Ayant déterminé cette relation, le problème disparaîtrait entièrement. (4) La solution qu'il donne ne peut, alors différer radicalement du rapport aristotélien. Il ne tenta, que de constater la relation de l'individualité qui est la base de l'existence et de l'universalité qui est essentielle à la pensée. L'exposé de cette relation est fondamental à toute

* * * * *

(3) Mox de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita : et circa haec consistentia dicere recusabo. Altissimum enim negotium est hujusmodi; et majoris regens inquisitionis. Porph. Migne t. 64; col. 82 B.

(4) His terminatis omnis (ut arbitor) quaestio dissoluta est. Boeth. In Porph. Comm. lib.II; Migne t. 64, col 85 D.

connaissance. Avec cette solution comme base, on pourrait ériger une logique applicable et une science rationnelle.

Cette explication ne suffit pas pourtant, à satisfaire les philosophes suivants. Ils désirèrent une solution qui non seulement éclaircirait la possibilité d'une science applicable à un monde des particuliers, mais qui constaterait de plus la condition métaphysique des universaux en relation avec ce monde. Ce qu'a dit Boèce put être par conséquent, presque entièrement accepté par toutes les écoles. Et sur la base de cette constatation, chacun put examiner les problèmes ultérieurs desquels les réponses indiqueront leur caractéristique. Presque tous les philosophes du douzième siècle, s'appuient de l'autorité de Boèce, et en font le support de leur doctrine, et chacun le cite pour démontrer qu'il n'a pas deviné de cette déclaration.

Boèce considéra l'universel, pas comme une chose mais comme une qualité commune en même temps à plusieurs choses. Les genres et les espèces ne peuvent exister, ni ne peuvent être en nombre. Ils sont ce qui est commun en même temps à plusieurs choses, et ce qui est commun à plusieurs à son existence dans les choses desquelles il dépend. (5) Le développement de sa doctrine n'est qu'un exposé en plus grand qui explique la manière dont sont communs les genres et les espèces à plusieurs choses.

L'existence de l'universel est complètement dans les particuliers séparément, desquels il n'a pas d'être. L'universel est commun à maints particuliers de telle sorte qu'il est

* * * * *
 (5) Genera et species aut sunt et subsistunt, aut intellectu et sola cognitione formantur, sed genera et species esse non possunt. Hoc autem ex his intelligitur. Omne enim quod

complètement dans chacun en même temps. D'ailleurs, il est partie de chaque particulier auquel il est commun de telle façon qu'il en constitue et en forme la substance. L'universel est, conséquemment, inséparable de ses particuliers, car il n'a pas d'existence séparée d'eux, et le particulier ne pourrait avoir d'être sans l'universel qui lui donne la forme et la substance.

Quand, par conséquence, l'intellect envisage le monde, il doit connaître les choses autrement que comme ils existent en leur réalité particulière. Il ne peut pas avoir connaissance de chaque individu dans son particularité caractéristique, mais doit le connaître par les qualités qui le constituent en une classe. Il faut que sa connaissance soit de l'universel, et pas de l'individu. Cette connaissance de monde, quoiqu'elle ne reflète pas le monde des particuliers n'est pas néanmoins faux. Le monde corporel est suffisamment révélé aux sens, et l'intellect, opérant ^{sur} des données des sens, abstrait ce qui est essentiel à la connaissance de ce qui est en même temps inapplicable à la connaissance et incapable d'entrer dans la connaissance. Les choses qui dans l'existence sont inséparables peuvent être séparées et divisées par l'intellect. Le sujet de la connaissance existe en réalité en connexion intime avec ce qui forme la raison nécessaire de son existence actuelle. C'est la matière qui confère l'existence corporelle aux données de la connaissance, et ~~il~~ ^{elle} en est ou complètement inséparable ou ^{si} elle fut séparée, toute raison pour sa subsistance serait enlevée. Les sens présentent cette réalité mêlée de l'existence à l'intellect qui, à son tour, par le seul pouvoir de la pensée, peut distinguer du corporel ce qui est propre à la

* * * * *
 commune est uno tempore pluribus, id in se unum esse non poterit. Idem. col 83 B.

connaissance. (6)

Des données confuses des sens dans lesquelles le corporel est entremêlé avec l'intelligible, l'intellect peut abstraire le sujet particulier de la connaissance. Ce procédé d'abstraction par l'intellect est une découverte des semences de la rationalité dans les choses et une séparation d'eux des inapplicables de l'existence individuelle. Ils sont compris par l'intellect au delà et à part les choses sensibles desquelles ils sont tirés, et dans cette séparation leur nature rationnelle et leur propriétés intelligibles peuvent se faire connaître et comprendre. C'est ainsi qu'on peut connaître les universaux. L'intelligence, ayant abstrait ce qui est intelligible dans les choses, recueille les similitudes de ces ^{connaissances} ~~cognitions~~ singulières, et les similitudes ainsi recueillies sont les universaux. L'espèce est la similitude isolée par l'intellect des individus mutuellement dissemblable. Ainsi de la connaissance des hommes individuels dissemblables les uns aux autres, la similitude de l'humanité est recueillie. Cette similitude,

* * * * *

(6) Quod si hoc per divisionem et abstractionem fiat, non ita quidem res sese habet, ut intellectus est. Intellectus tamen ille minime falsus est: sunt enim plura ~~quae~~ quae in aliis suum sese habent, ex quibus aut omnino separari non possunt, aut si separata fuerint, nulla ratione subsistunt. Atque ut hoc nobis in per-vagato exemplo manifestum sit, linea in corpore est aliquid, et id quod est corpori debet, hoc est esse suum per corpus retinet, quod docetur ita: si enim separata sit a corpore non subsistit; quis enim unquam sensu ullo separatam a corpore lineam cepit? Sed animam cum confusas res permistasque corporibus in se a sensibus cepit, eas propria vi et cogitatione distinguit. Idem col 84 C.

veridiquement (veraciter) conçue et comprise, forme l'espèce. Le genre est, toutefois conçu de la similitude des espèces diverses. Depuis que la réalité du genre est ainsi fixée dans la réalité des espèces, qui, à leur tour prennent leur nature, des individus réels, la fondation de la connaissance se trouve dans la seule réalité de l'existence, l'individu. (7)

La considération des procédés de la connaissance aussi bien que la considération de la métaphysique reconduisent ainsi aux existences individuelles, qui constituent le monde corporel et sensible. La découverte des universaux est la découverte que les individus possèdent des similitudes substantielles. La connaissance est basée sur la reconnaissance et la collection de ces similitudes. La connaissance est, par conséquent, un procédé de classification par lequel, les individus discrets et indépendants dans leur existence sont reconnus ~~xxx~~ semblables à d'autres individus discrets et indépendants. Il est important que les similitudes ainsi reconnues soient substantielles aux individus qui sont, classifiés selon elles, de ce fait la classification est scientifique. Aux moyens de cela les individus particuliers à une classe peuvent se faire connaître. D'ailleurs, la classification peut servir de base pour distinguer les marques par

* * * * *

(7) Sunt igitur hujusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus rebus. Intelligentur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspicui et proprietates valeat comprehendere. Quocirca cum et genera et species cogitantur, tunc ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species, quarum specierum rursus diversarum considerata similitudo, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus, atque haec sunt quidem in singularibus. Idem. col. 85 c.

lesquelles la conduite caractéristique d'une classe d'individus peut être reconnue. Ainsi tous les hommes, malgré leurs dissemblances, sont rationnels et mortels. C'est ainsi qu'un homme n'a qu'à se faire reconnaître par n'importe quelles de ses caractéristiques pour déterminer qu'il est mortel ou qu'il pourra raisonner. Une telle classification est placée au-dessous de la science moderne. Le chimiste classe ses éléments par poids atomique, valence et densité; il peut reconnaître ainsi chacun d'eux et prévoir leur manière d'agir sous des circonstances particulières. Comme Boèce, il classe la réalité par le recueillement des similitudes substantielles des individus dissemblables en nombre.

L'universel, quoiqu'il ne peut pas exister, est néanmoins indiscutablement un élément de la pensée. L'espèce n'est que la conception (cogitatio) recueillie de la similitude substantielle d'individus dissemblables en nombre, et le genre n'est que la conception recueillie de la similitude des espèces (8) La seule base de la pensée est dans la similitude qui existe entre les objets individuels. Cette similitude quand elle existe dans les individus est sensible; quand elle est dans les universaux elle est intelligible. Ou, la similitude, quand elle est reconnue comme une similitude sensible, existe dans les particuliers. Quand, pourtant, la similitude est comprise plutôt que ressentie, l'universel est fait de cette compréhension. L'universel est dans les choses, reconnaissables par les sens ou compréhensibles par la raison. Quand il est l'objet

* * * * *

(8) Cogitantur vero universalia, nihilque aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuum dissimilium numero substantiali similitudine; genus vero cogitatio ex specierum similitudine. Idem. col. 85 C.

des sens seuls, il n'y a qu'une reconnaissance irréfléchie des similitudes physiques; quand la raison médite sur elle un universel est construit. La méditation, qui trouva l'universel en recueillant les similitudes, peut d'avantage assembler les similitudes, et des similitudes des universaux forment des universaux, des similitudes des espèces forment les genres. La similitude subsiste en relation avec les objets sensibles; elle est comprise par l'intellect à part et au delà des choses corporelles. Dans le seul sujet existent deux choses diverses dans leurs rapports. La similitude des choses est en même temps sensible et intelligible, ainsi qu'une ligne peut être sans contradiction concave et convexe. (9)

Le sujet de la pensée et de l'existence est ainsi le même. Seulement dans ses rapports et dans ses relations il y a une distinction; et dans la matière qui est le sujet de ces rapports il n'y en a pas. Une chose existe individuellement en relation avec d'autres individus. La même chose peut prendre signification seulement en relation avec des similitudes qu'elle apporte à d'autres choses, et aux rapports que ces similitudes révèlent entre ces diverses choses, et à la signification conséquente, que l'intellect attache à toutes choses d'une de ces classe. Les sens ne peuvent révéler dans le monde sensible que les similitudes classifiées qui sont progressivement groupées afin que toute chose puisse se rapporter aux significations et rapports. Mais aux genres, aux espèces et aux

* * * * *

(8) Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis;

cum in universalibus, fit intelligibilis; eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanent, cum intelligitur, fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora, neque enim interclusum est ut duae res eodem in subjecto non sint ratione diversae, ut linea curva atque cava. Idem. col. 85 C.

individus, à la singularité et à l'universalité, il n'y a qu'un sujet identique, et ce sujet réside uniquement dans la similitudes des choses individuelles. D'une part quand il est un objet de pensée, ce sujet est universel; d'autre part, quand les sens le reconnaissent dans les choses dans lesquelles il existe, il est singulier. (9) L'homme qu'on rencontre dans la rue est un individu possédant les caractéristiques individuelles; "l'homme" qui est un objet de pensée est une généralité dont les caractéristiques sont générales et dont la plus importante est qu'il est animal rationnel et mortel.

Les genres et les espèces subsistent en une manière et sont compris d'une autre. Quand ils entrent dans l'intelligence, ils sont incorporels et ne dépendent en aucune façon de la matière pour l'existence. Leur seul être dépend du fait qu'ils ont une signification et qu'ils impliquent des rapports à d'autres universaux. Le concept "homme" subsiste par le fait que son rapport délimite dans le concept de "l'animal" cette classe d'animaux qui sont rationaux et mortels. Quand toutefois, les genres et les espèces sont conjoints aux choses sensibles, ils subsistent en ces choses sensibles, auxquelles, en vérité ils donnent la forme et la signification. Pour l'entendement ils sont au delà des corps, et pour l'examen de l'intelligence ils sont comme s'ils subsistent en eux-mêmes et comme s'ils n'avaient leur être qu'en eux-mêmes. (10)

* * * * *

(9) Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitate et universalitate, unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est cum cogitatur, alio modo singulare cum sentitur in rebus his in quibus habet esse suum. Ibid. col. 85 D.

(10) Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelliguntur vero alio modo, et sunt incorporalia, sed sensibilibus juncta subsistunt in sensibilibus. Intelliguntur vero praeter corpora, ut per semetipsa subsistentia, ac non in aliis esse suum habentia. Ibid. col. 86 A.

Telle est la solution de Boèce au problème élevé par Porphyry, et ce fut aux termes de cette solution que les philosophes de douzième siècle vinrent à connaître le problème. Les philosophes de ce siècle trouvèrent la solution offerte par Boèce insuffisante en ce qu'elle ne traitait pas avec assez de détail l'aspect du problème qui les intéressait le plus. Au lieu d'éclaircir et de détruire le problème comme Boèce avait espéré, les termes de sa discussion servirent plutôt à une base pour la discussion du problème. Il est significatif que la réponse de Boèce sembla également acceptable aux philosophes sans égard pour leur opposition en d'autres respects. On put se servir de ses écrits également que ceux de Porphyry, de Platon et d'Aristote, soutenant des théories divergentes. Une théorie qui ne pouvait réclamer le soutien d'au moins trois, parmi les quatre ne pouvait guère être avancée dans les écoles sans le soupçon d'iconoclasme.

L'aspect du problème qui intéressa les philosophes du douzième siècle fut la condition métaphysique de l'universel. Ils purent avouer qu'une similitude substantielle des choses était la base des genres et des espèces; au douzième siècle il n'y avait personne, malgré les noms de nominaliste et de conceptualiste, qui n'avoua, quoique parfois avec des réserves, cette base pour l'universel. On voulut, toutefois, savoir si cette similitude qui est la base de l'universel et de la pensée peut se trouver comme réelle dans le groupe même des choses, ou comme caractéristique de chaque membre du groupe, ou comme forme existant indépendamment et que chaque individu reflète dans son existence. Il y avait d'ailleurs des philosophes qui

qui croyaient que la similitude n'existe point dans aucune de ces formes de réalité, mais qu'elle existe comme le produit de la nomenclature qui l'expose, ou comme une conception dans l'intelligence consciente, qui examine le groupe. Ou, (et voici qu'ils approchent le réalisme du plus près) comme idée dans l'intelligence divine. Ce fut ce problème qui les intéressa, malgré leur considération ostensible pour les questions de Porphyry. L'explication, chacun, à son tour, crut être impliquée dans Aristote ou dans Platon ou dans Boèce ou en une reconciliation d'eux. L'explication, pourtant, que chacun tira de son autorité, fut différente, et il y eut, comme le remarque Jean de Salisbury, autant d'opinions qu'il y avait hommes.

Le problème qui fut ainsi élevé au commencement du douzième siècle et dont les réponses furent si différentes, pendant ce siècle présente deux aspects. Il s'agit premièrement de découvrir la réalité possédée par l'universel, et deuxièmement d'examiner comment l'intelligence peut concevoir cet universel. Aucun philosophe d'importance pendant ce siècle ne négligea de considérer en détail les deux aspects du problème. Leur examen fut essentiel à l'étude de la logique, et la logique fut indispensable à la philosophie. Les philosophes se fondèrent sur une définition de l'être de l'universel et sur un exposé de la manière dans laquelle ces universels peuvent devenir un objet de la connaissance. Et dans cet ordre d'idées, les philosophes de cette période ne différaient des philosophes importants des dix-huitième et dix-neuvième siècles. L'étude de la place que les universaux occupent en la métaphysique et dans le procédé de la connaissance, est d'une profonde importance à l'étude des philosophies des deux périodes.

Chapitre III. Roscelin de Compiègne.

Dans l'énumération des opinions sur l'universel formulée par Jean de Salisbury, la considération de l'universel comme le son des voix (voces) est mentionnée la première. Toutefois, il n'en est qu'une fois fait qu'une mention. La doctrine est attribuée à Roscelin, et dans le Metalogicus on dit qu'elle a disparu presque complètement avec Roscelin. (1) La mention en est faite encore dans le Polycraticus sans attribution expresse, et on note, d'ailleurs, que la doctrine était déjà en ce temps discréditée et qu'elle a complètement disparu avec son auteur (2). Il n'y a plus d'explication de la doctrine dans les ouvrages de Jean de Salisbury, et, en outre, ces textes sont aussi clairs que la plupart des textes existants relatifs à la doctrine des universaux de Roscelin.

Quoique la vie de Roscelin est connue avec quelque précision, et quoique la doctrine par laquelle lui est principalement connu, sa doctrine de la Trinité, est exposée dans une lettre qu'il écrivit à Abélard (3), il y a peu de renseignements sûrs à propos de son opinion des universaux. D'ailleurs il ne reste guère aucune information concernant les hommes avec lesquels il fut associé comme disciple et comme co-disciple. Il y a mention de Roscelinus Compendiensis dans Duchesne et

* * * * *

(1) Alius ergo consistit in vocibus (licet haec opinio cum Roscelino suo fere omnino jam evanuerit) Joann. Saresb. Metalog. II, 17; Migne, t. 199; col. 874 C.

(2) Fuerunt et qui voces ipsas generalicerent esse et species; sed eorum iam explosa sententia est et facile cum auctore suo evanuit. Joann. Saresb. Polyc. VII, 12; ed. Webb. v. II, p. 142; 1.24

(3) *prohaine page.*

Buloeus (4) dans lesquels on l'appelle le disciple de Jean le Sophiste, et dans lesquels deux de ses co-disciples sont énumérés : Robertus Parisiacensis et Arnulphus Laudunensis. Ces noms sont si peu connus qu'il n'y a pas d'accord général même sur l'identité du maître. Hauréau croit que l'allusion est à Jean Scot Erigène; du Boulay croit qu'elle est à Jean le Sourd; tandis que Ficavet maintient qu'il est peut-être un Jean Scot, disciple de Rainald. De ces deux étudiants rien de pertinent est connu. L'école du nominalisme était évidemment tombée dans un tel discrédit au douzième siècle que la seule mention qu'il méritait, fut celle de sa disparition avec la disparition de son représentant principal.

Anselme fait mention de l'école avec désapprobation comme l'école des hérétiques de la dialectique qui croyaient que la substance universelle n'était qu'un soufflement de mots (flatus vocis). Ces dialecticiens d'ailleurs comprirent par couleur rien que la matière colorée et par sagesse de l'homme rien que l'âme. Leur imagination fut si complètement renfermée dans leur imagination corporelle qu'ils ne purent séparer les deux ni même discerner ce qui doit être contemplé comme seul et pur. Ils ne purent non plus et pour la même raison, comprendre comment plusieurs hommes sont, dans l'espèce, un seul homme et comment trois dieux peuvent être compris en un Dieu. (5)

* * * * *

(3) Vide, Roscelin, Philosophe et Theologien, par F. Ficavet, Paris, 1911.

(4) Duchesne, *Historiae Francorum Scriptorum Coetani*; IV, p.88; Buloeus, *Hist. Univ.*; Paris, I, p.443.

(5) Illi utique nostri temporis dialectici
... imo Dialecticae haeretici qui non nisi flatum vocis putant
esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt
intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam

De cette mention, il est évident que Roscelin, auquel elle rapporte, insista que la seule réalité était les individus. À part ce individu l'universel n'avait aucune existence réelle; son être dépendait de la parole qui le constata. Une telle doctrine put être appelée par un adversaire de cette période un soufflement des mots. D'ailleurs, non seulement les individus furent-ils la seule réalité, mais ces individus furent atomiques et incapables d'être divisés en parties ou en qualités qui eussent une existence réelle. Anselme insiste sur ce que Roscelin ne peut distinguer entre son cheval et la couleur de son cheval. En traduisant ceci de son langage de controverse, il est évident que Roscelin croyait que la couleur d'un cheval n'existe point à part le cheval qui est coloré, et que la distinction, quand elle était faite, n'était qu'une distinction de paroles.

Abélard attribue à Roscelin la doctrine même à laquelle Anselme semble se rapporter. Dans sa lettre à l'évêque de Paris, il parle de Roscelin non seulement comme pseudo-dialecticien mais comme pseudo-chrétien, depuis qu'il maintint dans sa dialectique qu'aucune chose ne possède de parties. Par la nécessité de cette doctrine il pervertit impudemment les pages divines à un tel point que lorsque le maître est dit avoir mangé une partie d'un poisson rôti, il assure qu'il s'agit d'une partie

* * * * *

animarum prorsus a spiritualium questionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in speciem sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus? Et cujus mens obscura est ad discernendum inter aquam suam et colorem ejus; qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes ejus? Anselme, Lib. de Fide Trin. et de Incarn. Verb., Migne P.L. t. 158, II col. 264.

du mot "poisson roti" et non d'une parité de la chose. (6).
 L'application que fait Abélard de la doctrine est clairement
 absurde et ne doit être attribué à Roscelin. Son exposé, toute-
 fois semble indiquer que Roscelin professa la doctrine de l'in-
 divisibilité des objets. Ceci est confirmé en outre par sa
 rapport, dans la Dialectica, que c'était la doctrine de Roscelin
 qu'aucune chose est constitué des parties et qu'il serait impro-
 pre de parler d'une chose telle qu'une maison comme étant com-
 posée d'autres objets, telles que les murs, la fondations, et
 le toit. L'argument par lequel il représente Roscelin comme
 défenseur de la position est trop clairement un sophisme pour
 être attribué sérieusement à Roscelin. Abélard n'hésiterait
 point d'attribuer une doctrine vicieuse ou une argumentation
 fausse à son adversaire; la considération de sa manière de la
 polémique suffit à la faire évidente. Son attribution de la
 doctrine, cependant, ne pourrait guère être faite s'il n'y
 avait aucune base. Le fait qu'Abélard tenta d'affaiblir la
 position et de la rendre ridicule, premièrement en la fondant
 sur des arguments sophistiques et ensuite en tirant des
 conclusions absurdes et impies, n'amôind pas la probabilité
 que la doctrine en une forme moins contestable, fut tenue par
 Roscelin. Outre cela, une vraisemblance est accordée par le
 fait qu'Abélard rapporte que les parties des objets furent
 rien que des mots de la même manière que le furent les espèces
 (7).

* * * * *

(6) Hic sicut pseudo-dialecticus, ita et pseudo-christianus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit ut eo loco, quo dicitur Dominus partem pisci assi comedisse, partem hujus voci, quae est pisci assi, non partem rei intelligere cogatur. Lettre d'Abélard à l'évêque de Paris.

(7) Fuit autem memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis

D'après ces témoignages, les doctrines générales de Roscelin peuvent être établies sur une base de certitude moyenne. Il est évident qu'il considéra les universaux comme rien que des mots (voces), et que pour lui la seule réalité consista dans les individus. Toutes les qualités sont inseparables des choses individuelles, qu'elles soient des qualités physiques comme la couleur dans le corps ou des qualités spirituelles comme la sagesse dans l'âme. A part les objets dans lesquels elles sont inhérentes, ni l'un ni l'autre type de qualité n'a une existence réelle. La couleur d'un cheval et la sagesse d'un homme sont toutes les deux rien que des mots. Leur seule existence à part les mots qui les exposent est comme les qualités particulières d'objets particuliers. Cette subsistance dans les individus ne peut s'appeler une existence substantielle, et quoique tous les hommes sages existent comme substance, la sagesse n'existe point. Ce qui est vrai des qualités ~~qualitates~~ d'un objet est également vrai des parties d'un objet. Seulement le tout possède une existence substantielle, et la partie considérée séparément de la substance sur laquelle elle dépend pour son existence, n'est plus qu'une appellation. Le sophisme contenue dans l'argument sur le poisson, ainsi qu'Haureau l'a remarqué, est qu'en divisant actuellement le poisson en ses parties, la tête, la queue et le ventre, elles sont séparées

* * * * *

vocibus species ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento, constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat; si res illa quae est paries, rei illius, quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et ceterorum pars erit; at vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius, omnis pars naturaliter prior est toto suo; quomodo autem paries prior se et aliis dicatur, cum se nullo modo prior sit. Abelard, Dialectica.

du tout pour être considérées comme des tous, et elles sont ensuite des choses. En conséquence, le maître mangea une queue ou un ventre, mais pas une partie du poisson, qui n'existait plus comme un tout, et donc certainement pas le nom qui sert à désigner les parties.

Puis-que, d'après cette doctrine, ni les qualités ni les parties ne sont réelles excepté comme les noms qui les désignent, les universaux aussi ne peuvent être que des mots. La tendance entière de la doctrine est vers une dénégation de l'existence des qualités ou des généralités ou des entités autres que les particuliers réels, concrets et autonomes. On ne peut accorder aux universaux aucune existence. Le seul être qu'ils peuvent avoir est le même que celui possédé par les qualités ou les parties; celui de la désignation par nomination. Malheureusement les détails de la doctrine ne se donnent pas d'une source absolument assurée; et il n'y a pas moyen de savoir à quel point le nominalisme pouvait être complet ou à quel point les mots universaux se séparaient pour être complets en eux-mêmes et indépendants des réalités particulières. La doctrine fut sit tôt en disgrâce, que Roscelin fut bientôt oublié. Il est, par conséquent, infructueux de chercher, des explications dans les auteurs suivants, et même les chroniques d'Othon de Freisingen ne font que de le mentionner comme un certain Rozelin. (8) Les Annales de Bavière d'Aventinus

* * * * *

(8) Petrus iste (sc. Abaelardus)...habuit primo praedictorem Rozelinum quemdam qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit.....Otto Fris.d.gest.Frid.I, 47 ed. Urstis, Francfort, 17585, p. 433.

contiennent un épigramme qui proteste contre l'opinion dialectique qu'avouait Roscelin, mais l'épigramme est notée comme source de renseignement autrement perdue. (9)

Il n'existe aucune écriture concernant le sujet, qui est indiscutablement de Roscelin. En effet, il est douteux, comme le remarque Hauréau, qu'il écrivit aucun livre sur le sujet, depuis que nul livre n'est mentionné par ses adversaires, ni Anselme, ni Thibault d'Estampes, ni Abélard. Hauréau, cependant, a découvert un manuscrit (10) qui n'a comme titre que la désignation : Doctrine des universaux d'après Maître R. Ce maître R. pourrait être Roscelin de Compiègne, Robert de Paris ou Raimbert de Lille, qui furent contemporains. Hauréau pense que le manuscrit est le plus probablement la défense d'un disciple de Roscelin contre les attaques d'Abélard; Picavet, trouvant, que certaines formules rappelaient Roscelin et sa lettre à Abélard, croit qu'il y a quelque vraisemblance à en reporter la doctrine à Roscelin lui-même. Il ne mentionne pas ce que sont ces similitudes, mais en tout cas la doctrine dans ce manuscrit ~~est~~ ^{d'être} mérite d'être examinée pour lui-même.

En citant Priscien à l'appui, le manuscrit affirme que tous les mots peuvent s'employer en un sens général ou spécial, en un sens appellatif ou propre. Quand le mot "homme", est employé comme appellatif, il ne nomme qu'un seul homme mais indique en lui une certaine nature universelle, à savoir un animal rationnel et mortel, qui est commune à tous les hommes. (11)

* * * * *

(9) Ann. Boior. VI, 3 (ed. Riezler, 1884, I, p. 200.

(10) Notices et Extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale, Paris, 1890-93, vol. 5, p. 325-328.

(11) Nemotanen nos existimet per considerationem nostram aliquid.

Encore suivant Priscien, l'auteur anonyme du manuscrit déclare que l'appellatif est par nature commun à plusieurs choses, que (exigit) la même substance comprend, soit-elle générale ou spéciale, soit elle en quantité ou en qualité. Le mot universel appellatif n'affirme pas les individus qu'il nomme, mais il indique plutôt cette chose universelle qu'il signale dans chacun. C'est à cause de cette nature universelle que le mot lui-même se dit universel. Cette nature, cependant, qui est indiquée par le mot universel est universel, pas dans les sens d'être une espèce, mais dans le sens de se trouver dans plusieurs choses. Elle est, par conséquent, toujours considérée, pas dans sa simplicité, mais comme elle se trouve dans les particuliers. (12) Elle existe seulement dans son rapport aux particuliers, et comme universel elle n'est que nom. Car chaque mot appellatif ne nomme qu'une chose propre, et la nature qu'il indique dans cette chose individuelle est universelle seulement parce que d'autre

* * * * *

rebus auferre vel dare, vel quod habent vel quod non habent. Quaelibet itaque vox generalis vel specialis et propria et appellativa potest accipi; quod testatur Priscianus in Constructione. Gratia autem exempli, hanc vocem quae est "homo" accipiamus. Quando autem vox ista appellativa accipitur, nominat unum quodque individuum hominis et signat in eis quamdam universalem naturam, scilicet animal rationale mortale, quae est communis omnium illorum.

(12) Quod videtur velle Priscianus ubi dicit, Appellativum naturaliter est commune multorum quos exigit eadem substantia generalis vel specialis, sive qualitas, sive quantitas. Illa vero individua quae nominat nec subicit, nec praedicat, sed illam rem universalem quam in eis signat omnibus et propter quam ipsa judicatur universalis. Natura autem illa, secundum quod signatur per illud vocabulum universale appellativum, universalis est, quasi versa in plures, et non ut species, id est sua simplicitate consideratur.

choses peuvent se nommer par le même mot. Ce même mot est conséquemment employé pour plusieurs individus; mais la nature qui est indiqué dans chacun est nommée séparément.

Le même mot "homme", toutefois, qui peut s'employer dans un sens appellatif peut aussi s'employer dans un sens propre. Dans ce sens il considère la nature universelle dans sa simplicité et non dans ses inférieures, et il n'y note pas des propriétés inférieures. Le mot employé comme propre nomme la nature universelle et la traite comme si elle était seule et simple. Dans ce sens il est possible de dire, "L'homme est l'espèce", ce qui serait un rapport sans signification si le mot était employé dans son sens appellatif. Dans cet usage du mot, quand on dit, "l'homme est l'espèce", aucune propriété n'est fixée par "l'espèce". "L'espèce" n'est que ce que l'on trouve dans tous ses membres. (13)

Il est clair que l'auteur lutte ici pour préserver les espèces de toute réalité autre que celles qu'ils trouvent dans les individus. Le fait qu'il a jusqu'ici mal réussi peut être jugé par ce qu'il a été forcé d'admettre une nature universelle qu'il appela, d'ailleurs, une chose universelle. Il admet de plus cette chose universelle, quoiqu'il l'ait rendue sans qualités, comme le "quid" de toutes choses auxquelles elle est universelle. Cette doctrine, malgré l'insistance sur les

* * * * *

(13) Item, ista eadem vox quae est "homo" accipitur ut proprium et rem signat illam in sua simplicitate et non (in) inferioribus suis nec aliquam inferiorem in ea nota proprietatem; nominat eam et subicit eam quasi singulariter, ut hoc: "homo est species". Si enim hic appellativum acciperetur, consequeretur vel quemdam vel omnem hominem esse speciem; quod absonum est. Et notandum quod quando dicitur "homo est species" per "species" nulla ponitur proprietas, sed est figura cuius talis est consensus; species est (quod) in omnibus suis invenitur; itaque est quid eorum.

universaux comme mots n'est guère le nominalisme. A vrai dire, le seul résultat évident de son nominalisme a été d'introduire quelque peu de jargon du grammairien dans la philosophie.

L'auteur, toutefois, sans doute s'apercevant de la difficulté, tente de sauver la doctrine par une distinction de plus.

L'espèce considérée dans sa simplicité est indiquée par le mot employé comme propre. Dans la condition indiquée par le mot dans cette acceptation, l'espèce est la matière potentielle et la figure de ses inférieures, et pas la matière potentielle l'auteur explique qu'il veut dire que cela peut en être la matière. Acceptée dans sa pureté, l'espèce n'a aucune forme inférieure. C'est dans ce sens que l'auteur comprend la déclaration de Porphyry que l'animal en lui-même n'est rien. Acceptée toutefois, dans le mot quand il est employé comme appellatif, l'espèce indique un animal actuel mortel, ou plus exactement, elle indique la nature qui est substantielle à un animal actuel mortel. Le même mot "homme" employé dans un sens propre indique les espèces dans leur simplicité sans formes ou qualités inférieures; dans son sens appellatif il indique la base substantielle d'un homme individuel. (14) L'espèce, conséquemment, de même qu'elle ne peut avoir aucune signification en général et à part un particulier, n'est pas en elle-même la matière de tous les hommes mais seulement en particulier la base de chaque homme en particulier. Chaque homme a pour

* * * * *

(14) Considerandum etiam quod homo, illa res secundum hunc statum accepta, quod figuratur vocabulum per illud ut proprium, est potentialis materia omnium suorum inferiorum et est et figura. Cum enim dicimus "est potentialis materia" quasi modalem facimus, et est sensus talis: est potentialis materia, id est potest esse materia. Nec etiam in illa sua puritate accepta aliquam formam habet inferiorem, quod videtur velle Porphyrius, ubi dicit: animal ipsum nihil hoc est; quanvis ipse loquatur de genere, nos vero de specie, quia similiter de specie intelligendum est respectu suarum inferiorum formarum.

base la nature de "l'homme" particularisée à lui, et cette nature particulière est la matière de cet homme particulier et doit être avant lui, depuis que sans elle il ne pourrait pas exister. L'espèce "homme" est dans Socrate par un homme particulier et dans Platon par un autre. C'est la matière actuelle de chacun au moyen de chacun, de Socrate par l'homme socratique, et de Platon par l'homme platonique. L'espèce n'est jamais matière actuelle de l'individu excepté au moyen des individus des espèces specialicissimae. Ce n'est que dans ce sens que "l'homme" est la base de tous les hommes, et même en ce sens l'homme qui est la base de chacun est différent de chaque autre et s'accorde avec eux seulement en étant homme et en étant animal et dans des similitudes pareillement nominales. Audessus de cette base d'individualité, l'accord dans les espèces et dans les genres peut s'arranger. (15)

La doctrine des procédés de la connaissance est facile après que l'être de l'universel est ainsi établi. Les sens comprennent les choses actuellement existantes précisément comme elles sont, et l'imagination ajoute à la même puissance celle de pouvoir agir sur des choses quand elles sont absentes. Tous les deux traitent confusement avec les individus et conséquemment avec la nature de la chose existante en conjonction avec la matière dans les objets particuliers. La raison

* * * * *

(15) Sicut autem homo est in Socrate per hunc hominem et in Platone per hunc alium, et est actualis materia utriusque per utrumque, scilicet Socratis et Platonem per hunc et per hunc hominem, et ita habemus quod eadem proprie est actualis materia Socratis et Platonis, actualis, inquam, per figuram, quia si de proprie diceretur actuali, falsum esset cum actualis materia utriusque sit diversa ab alia ex toto, nisi in superioribus in quibus conveniunt; in homine scilicet et in animali et in aliis superioribus. Sicut autem de hac specie quae est homo.

récoit cette nature des sens et la comprend comme existante dans ses inférieurs et dans la manière indiquée par la parole appellative. La raison, touterois, ne l'extrait pas de ses inférieures et, par conséquent, ne la considère pas comme l'espèce. L'intellect fait un pas en avant, et c'est lui seul qui envisage les choses dans leur universalité. L'espèce n'est rien plus que la chose comme comprise par l'intellect.

L'auteur ainsi réussit à établir une sorte de nominalisme. L'espèce ne peut exister purement et au delà des particuliers que dans le nom qui la désigne; et dans cette condition, elle peut être envisagée seulement par l'intellect. D'ailleurs, la seule base pour cette existence pure des espèces est que le mot de l'espèce peut être employé dans son sens "propre", par quel usage il indique la nature universelle de la chose, aussi bien qu'il peut être employé dans son sens appellatif, par quel usage il indique cette nature universelle dans chacun de ses inférieurs. Ou, pour exposer cette base en termes de l'entendement, par l'intellect la nature universelle peut être extraite de la compréhension de cette nature universelle existante en ses inférieurs, qu'à la raison. Cette base de l'universel est une nature universelle ou même une chose universelle, et l'existence d'une telle chose menace le nominalisme de la doctrine. Or, l'auteur cite Boèce, quand il dit que l'espèce est la similitude substantielle recueillie de tous ses inférieurs. ^{si la doctrine devrait être appelée le nominalisme,} Donc/II existe la difficulté d'expliquer comment cette chose universelle qui est évidente dans une similitude substantielle, n'est pas, malgré cela, une chose réelle.

* * * * *
dictum est, sic et de aliis intelligatur, et de generibus similiter. Sed de eis super addendum est quam (quod) nunquam sint actualis materia, nisi per individua specialissimae speciei.

L'auteur l'explique en prétendant que la similitude n'est que l'existence des espèces dans chaque chose séparément. On peut dire, pourtant, que l'espèce existe dans chacun de ses inférieurs, mais seulement figurativement. Ainsi, "l'homme" n'existe pas dans chaque homme, mais "l'homme" particularisé est la base de chaque homme. Ainsi la similitude substantielle consiste dans le fait que la matière actuelle de chaque homme est un homme substantiel qui est semblable à la matière actuelle de tout autre homme, parce qu'elle est de l'espèce "homme" et du genre "animal". La difficulté est déplacée d'un pas, mais elle n'est pas résolue. L'individualité de chaque homme est préservée en faisant individuelle la base de chaque homme. Cependant, il n'est pas montré en quoi consiste la similitude substantielle de la matière actuelle de l'homme. L'investigation doit, conséquemment, continuer, et depuis que la similitude est substantielle, on doit éventuellement la découvrir comme quelque chose de réel. Avec cette découverte l'universel se montrera avoir quelque fondation autre qu'une seule nomination ou même une ^{seule} intelligence. Au lieu de rejeter cette fondation, le nominalisme de ce manuscrit ne fait que de la cacher.

Il est possible ainsi que Picavet insiste et comme Hauréau laisse croire que la doctrine exposée ci dessus est celle de Roscelin. Elle s'accorde avec le témoignage que nous avons sur sa position. Elle maintient comme Jean de Salisbury, Anselme et Abélard ont dit que Roscelin maintenait, que l'universel n'est plus qu'un mot (vox). Le manuscrit, d'ailleurs, expose clairement la doctrine qu'attribue Anselme à Roscelin, que les hommes individuels ne construisant un homme substantiel.

Il est, en outre, conforme à cette doctrine qu'il soutiendrait que les qualités n'existent pas à part les choses dans lesquelles elles sont inhérentes, et que, comme l'atteste Abélard être la doctrine de Roscelin, la substance est indivisible et les parties ne peuvent exister au delà de leurs tous. La doctrine ~~xxxix~~ du manuscrit est sans doute de l'école de Roscelin. La seule tentative qu'il fait pour combattre les substances universelles indiquerait cela. Le fait qu'il n'expose pas un nominalisme pur n'altère pas la probabilité que c'est la doctrine de Roscelin lui-même, car le nominalisme n'a jamais existé dans une forme pure, et même dans une forme relativement pure, on ne pourrait en attendre de si-tôt. Donc quoique le texte ne puisse être attribué avec certitude à Roscelin, la doctrine qu'il expose, ne se trouve pas en contradiction avec ce que nous connaissons de la doctrine de Roscelin, et son rapport est en tous cas un exemple intéressant du nominalisme au douzième siècle.

Chapitre IV. Pierre Abélard.

Les renseignements qui nous restent sur l'élève de Roscelin sont plus complets que ceux sur le maître lui-même. Jean de Salisbury caractérise les sectateurs d'Abélard comme ceux qui suivirent dans les traces des nominalistes et qui, quoiqu'ils empruntassent les doctrines de cette école, auraient rougi d'avouer l'origine de leur opinion. Néanmoins, ils enlevèrent les universaux des choses et des conceptions (intellectus) et les attribuèrent seulement aux mots (sermones). Ils fortifièrent cette doctrine par des citations de tels auteurs qui négligemment employaient les mots pour les choses et les choses pour les mots. Une véritable pépinière de contention ainsi s'institua, et chacun recueillit ce qui pût confirmer sa propre hérésie (1). Jean de Salisbury ajoute dans le Metaphysicus que celui qui défendit la doctrine des mots ~~tourne~~ tout ce qu'il se rappela d'avoir été quelquepart écrit au sujet des universaux à son opinion. Ce fut cette opinion que tient Abélard, le peripatéticien du Pallet, et de cette profession il laissa plusieurs sectateurs et témoins, quelque-uns desquels continuèrent même à l'époque où écrivit Jean. Ces disciples ^{travaillèrent} ~~laborèrent~~ toutes les autorités en appui de leur doctrine, et à ~~un~~ tel point torturèrent-ils la lettre réduite par eux en servitude, que même le cœur le plus dur en fut pris

* * * * *

(1) Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur in vestigiis eorum, licet erubescant auctorem vel sententiam profiteri, solis nominibus inhaerentes, quod rebus et intellectibus subtrahunt sermonibus adscribunt. "Magno se iudice quisque tætetur" et ex verbis auctorum, qui indifferenter nomina pro rebus et res pro nominibus posuerunt, suam adstruit sententiam vel errorem. Oriuntur hinc magna seminaria iurgiorum et colligit quique quo suam possit heresim confirmare. A generibus et speciebus nequaquam receditur, sed eo applicabilis undecumque institutus sit sermo. Joann. Saresb. Policr. VII, 12; ed. Webb, v.ii, p. 142; ll. 5 - 15

de pitié. Ils le tinrent comme monstruosité, que d'affirmer une chose d'une chose, même si Aristote fût l'auteur de cette monstruosité et même si'il affirmât extrêmement souvent qu'une chose doit être affirmé d'une chose. (2).

Abélard, quoiqu'il empruntât la doctrine de Roscelin, il ne le reconnut ^{pas} comme fondateur de la doctrine. Plutôt il attaqua Roscelin et représenta son opinions sous de fausses couleurs. Cette opinion qu'il désavoua il caricatura ou dépassa, et ensuite la modifiant un peu, il enseigna que les individus n'étaient pas voces mais sermones. Sous le changement verbal il introduit un changement de la doctrine également peu considérable. Le détail de sa doctrine est exposé dans la Logica 'Ingredientibus', et c'est là qu'on peut trouver comment sa doctrine s'éloigne de la position tenue par Roscelin (3). Le Fragmentum Sangermanense De Generibus et Speciebus qu'emploie Hauréau dans sa discussion sur Abélard ne lui peut être attribué que sur des principes fort douteux, et rien que sur la supposition qu'Abélard professa de bonne heure la doctrine de l'indifférence qu'il abandonna pour la doctrine qui s'appelait plus tard son conceptualisme. C'est avec cette dernière doctrine que Jean de Salisbury se concerne, et en tout cas le document imprimé par Cousin ne peut éclaircir cette doctrine. Par conséquent on peut remettre sa discussion jusqu'à la considération de Jocelyn de Soissons. Pour l'exposition de la théorie actuelle le texte plus récemment publié suffira.

* * * * *

(2) alius sermones intuetur et ad illos detorquetur, quiquid alicubi de universalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est peripateticus palatinus Abaelardus noster, qui multos reliquit, et adhuc quidem aliquos habet professionis hujus sectatores et testes. Amici mei sunt, licet ita plerumque captivatum detorqueant litteram, ut vel durior animus, miseratione

Abelard définit l'universel comme ^{n'étant} ~~rien~~ qu'un mot (sola vox). Ce mot universel peut s'affirmer à cause de son invention individuellement de plusieurs individus. Ainsi le mot "homme" est conjonctible (conjungibilis) aux noms particuliers d'hommes d'après la nature de la chose sujette sur laquelle il est imposé. Ainsi, la fonction du mot universel est opposée à celui du mot singulier qui, depuis qu'il est le nom seulement d'individus, ne peut affirmer qu'une chose. (4). Le mot universel, toutefois, n'indique aucune chose universelle. Sa seule réalité est dans les choses individuelles qui existent d'une manière discrète et indépendante. De plus, les choses particulières subsistent en une telle façon qu'il n'y a rien dans lequel elles s'accordent l'une avec l'autre. Le mot universel ne peut conséquemment s'imposer d'après un accord des choses. Il n'indique aucune chose existante et rien dans le monde de réalité qui existe ne peut y correspondre. (5).

* * * * *

illius movetur. Rem de re praedicari monstrum ducit, licet Aristoteles monstruositatis hujus auctor sit, et rem de re saepissimè praedicari : quod palam est, nisi dissimulent, familiaribus ejus. Joānn. Saresb. Metalog. II, 17, Migne P.L. 199, col. 874 C.

(3) In Peter Abaelards Philosophische Shriften, ed. par B. Geyer, in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band XXI, Heft 1, Munster, 1919.

(4) Est autem universale vocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari, ut hoc nomen 'homo', quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subjectarum rerum naturam quibus est impositum. Singulare vero est quod de uno solo praedicabile est, ut Socrates, cum unius tantum nomen accipitur. P. Abelard, Logica 'Ingredientibus', p. 16.

(5) Rebus autem nullis videbantur imponi universalia nomina, cum scilicet omnes res discrete in se subsisterent nec in re aliqua, ut ostentum est, convenirent, secundum cuius rei convenientiam universalia nomina possint imponi. *Ibid* p. 18.

Le monde de la logique semblerait à ce point se séparer nettement du monde des choses. Si le mot universel n'indique rien qui existe en réalité et si le procédé de la nomination n'indique point le monde de la réalité, la logique semble être devenue futile et avoir perdue ce qui en est le plus essentiel - la signification. Or, il y a un sens dans lequel le mot universel indique quelque chose. La séparation des mots des choses ne résulte que de la diversité des domaines de la logique et de la physique. Il est la fonction de la physique de s'enquérir si la nature d'une chose est d'accord avec la proposition sur cette chose et si les propriétés d'une chose sont elles-mêmes, ainsi qu'on le prétend. C'est le domaine de la logique de rechercher l'imposition des mots et la signification du discours et des paroles. La considération de chaque discipline est nécessaire à l'autre. Il est essentiel à la logique que les natures des objets soient connues pour qu'on puisse distinguer les significations des mots par les propriétés des choses. (6) La fonction de la logique n'est néanmoins pas la même que celle de la physique, et la signification des mots n'est pas rigoureusement limitée aux choses.

Or, depuis que le mot universel, dissemblable au mot singulier qui indique une chose existante, semble par sa nature n'indiquer et n'attacher à rien, il reste à montrer quelle signification le mot universel peut posséder et comment il parvient

* * * * *

(6) Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione, discutiat. Physicae vero proprium est, inquirere utrum rei natura consentiat enuntiationi, utrum ita sese, ut dicitur, rerum proprietas habeat vel non. Est autem alterius consideratio alteri necessaria. Ut enim logicae discipulis appareat quid in singulis intelligendum sit vocabulis, prius rerum proprietas est investiganda....Cum autem rerum natura percepta

à cette signification. D'après Abélard, cette signification est acquise par la seule puissance de la nomination. Les choses diverses peuvent être signifiées par nomination, et cette seule signification peut être accomplie, non pas par une conception qui nait concernant toutes ces choses, mais plutôt par une conception ^{se} rapportante particulièrement à chacune. Ainsi le mot "homme" nomme plusieurs hommes individuels pour la raison identique, à savoir qu'ils sont tous hommes. Par raison du fait qu'il s'applique à plusieurs individus, ce mot "homme" est appelé universel. Comme résultat on forme une conception qui est commune à plusieurs et non pas propre à aucune chose singulière. Cette conception se rapporte individuellement à chacun des particuliers dont elle conçoit la similitude commune. (7) Cependant l'universel n'est rien qu'un mot, et la conception d'une similitude qui en sourd ne représente aucune chose autre que ce mot. Le fait que le mot indique une similitude entre les choses ne veut pas dire que cette similitude est un accord qui est lui-même une chose. Dans le sens d'un accord qui est substantiel, il n'y a aucun accord entre les choses. En vérité, nulle chose ne peut être attribuée à plusieurs choses (comme notait Jean de Salisbury à propos de cette doctrine), mais seulement un mot peut être commun à plusieurs choses, et pour la raison qu'il fut désigné d'être ainsi affirmée (8). Les choses peuvent être semblables par des qualités sans

* * * * *

fuerit, vocum significatio secundum rerum proprietates distinguenda est. Ouv. Ined. d'Abel. ed. Cousin, p. 287.

(7) Nam et res diversas per nominationem quodammodo significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem, sed ad singulos pertinentem. Ut haec vox 'homo' et singulos nominat ex communi causa, quod scilicet homines sunt, propter quam universale dicitur, et intellectum quendam constituit communem, non proprium, ad singulos scilicet pertinentem, quorum communem concipit similitudinem. Abélard. Logica 'Ingredientibus' p. 18

que ses qualités possèdent une existence séparée. Insister qu'il y a actuellement dans l'être un "homme" à l'égard duquel Platon et Socrate se ressemblent, est aussi ridicule que d'insister qu'il y a dans le non-être, un "homme" à l'égard duquel un âne et un cheval sont non-homme. (9:)

Jusqu'ici Abélard a réussi à préserver son nominalisme par considérant nomination l'origine de l'universel et par considérant l'universel rien qu'un mot. La question de l'imposition du mot universel n'a pas encore été traitée. Il est toutefois évident que, quoique l'universel ne consiste qu'en un mot, ce mot doit s'appliquer pertinemment aux choses. Même si l'homme universel est né et n'existe que dans le mot, ce mot n'est, néanmoins, applicable qu'aux hommes. Aucune force de nomination ne pourrait par exemple, faire s'attacher ce mot à l'âne ou au cheval. Par conséquent, il doit exister, ou dans les choses elles-mêmes ou dans l'intelligence de celui qui fait l'appellation, quelque chose qui limite le mot aux choses qu'il peut désigner. Abélard préfère avoir la base de l'universel dans l'intelligence de l'individu qui applique le nom. La condition d'être homme, a-t-il dit, est la cause de l'imposition du mot sur ses individus. Cette condition n'est pas une chose mais l'être lui-même de l'homme d'après lequel tous les hommes s'accordent. La condition d'être homme est la chose même dans la nature de chaque homme de laquelle la similitude commune est conçue par celui qui impose le mot. (10)

* * * * *

(8) Nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum quod de pluribus predicari natum sit. Abélard, *Dialectica*. Ouv. Inéd. d'Abel. P. 490.

(9) Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse convenientia, siquæ est aliquorum convenientia, secundum id

Avec cette distinction le nominalisme d'Abélard devient un conceptualisme. La vraie base de l'universel n'est pas le mot qui est applicable à plusieurs particuliers mais plutôt la conception de la similitude des choses que possède l'intelligence. Donc le procédé de la connaissance est le point central de sa doctrine. Ce procédé est encore plus important de ce qu'en conformité avec un conceptualisme complet, l'intelligence prépare (conficit!), plutôt qu'elle ne découvre une similitude dans les choses. L'intellect opère sur cette similitude que l'intelligence fait et retient. (11) L'intellect s'opérant sur la matière ainsi fournie, construit la conception des universaux. Cette conception qui est ^{en} générée par le mot universel, n'est qu'une image confuse et commune de plusieurs choses. En contraste, la conception qui naît du mot singulier est propre à une chose, possédant comme une seule forme et ne ^{se} rapportant qu'à une chose individuelle (12).

* * * * *

Accipienda est, quod non est res aliqua, ut in esse hominem Socrates et Plato similes sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus, secundum quod utrumque non-homo vocatur. Logica 'Ingredientibus' p. 18.

(10) Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt... Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit. Ibid. p.19

(11) Intellectu animae... rei similitudine contentus est, quam sibi ipse animus conficit, in quam suae intelligentiae actionem dirigit. Ibid p. 20

(12) ille qui universalis nominis est, communem et confusam imaginem multorum concipit, ille vero quem vox singularis generat, propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentam.

Toutefois, la conception universelle, toutefois, qu'invoque le mot universel n'est pas une simple conception. Elle se forme par l'opération de l'intellect laquelle abstrait des propriétés des individus que possède chacun d'eux également. Par conséquent, quand n'importe quel universel -- l'homme, ou la blancheur ou le blanc -- se fait entendre, par la puissance de ces mots rien que les qualités essentielles de la chose nommée sont rappelées et non pas toutes les natures et les propriétés qu'elle possède dans ses choses sujettes. Ainsi l'homme est une conception que l'intellect a fait par abstraction des hommes particuliers. Le mot "homme" n'invoque qu'une conception confuse et générale d'un animal qui est rationnel et mortel, et il n'indique aucun des accidents postérieurs qui se présentent dans les individus auxquels le mot s'applique. (13) Comme conséquence du procédé d'abstraction par lequel il est formé, l'universel n'envisage pas les choses comme sensuelles ou particulières ou composées de la matière.

Quand Abélard parvient à répondre à la deuxième question de Porphyry, à savoir si les universaux sont corporels ou incorporels, la position qu'il a prise le contraint à une réponse sans prendre son parti. Il a déclaré que rien que le corporel n'existe et que rien qui existe n'est corporel. Il a maintenu, d'ailleurs que l'universel n'est pas une chose corporelle. Malgré cela, l'universel a manifestement un être quelconque. La solution de cette difficulté qu'il choisit, est qu'en un sens l'universel est corporel et en un autre il

* * * * *

(13) Namcum audio 'homo' vel 'albedo' vel 'album', non omnium inaturarum vel proprietatum, quae in rebus subjectis sunt, ex vi nominis recordor, sed tantum per 'homo' animalis et

est incorporel. Ou bien, il existe en un sens et en un autre sens il n'existe pas. Une telle réponse s'impose par la doctrine qu'il a exposée et par la réalisation que les universaux sont en même temps signifiants et indispensables à la connaissance, et pourtant qu'ils ne correspondent à rien qui existe d'une manière concrète dans la nature des choses. Les mots universels sont dits conséquemment corporels à l'égard de la nature des choses qui sont discrètes, et incorporels à l'égard de la nature de la signification parce que, quoiqu'ils nomment les choses qui sont discrètes, ils ne le font pas d'une manière discrète et déterminée. (14) ¶ Depuis qu'ils indiquent une substance intrinsèque qui existe dans les choses sensibles, en un sens, ils sont et sensibles et existants dans les choses corporelles. A part les choses sensibles, à vrai dire, les universaux ne peuvent exister. Quand toutefois on les considère rationnellement ils sont compris en eux-mêmes au delà de toute sensualité. Mais les universaux qui vraiment subsistent seulement dans l'intellect doivent nécessairement avoir quelque rapport aux formes extérieures par lesquelles ils peuvent se présenter aux sens. C'est en ce sens qu'admet Abélard que toutes les genres et toutes les espèces sont présents dans les choses sensibles. Conséquente à cette admission est la déclaration que, depuis que seulement l'intellect peut les former de la matière des sens,

* * * * *

rationalis mentalis, non etiam posteriorum accidentium conceptionem habeo, confusam tamen, non discretam. Nam et intellectus ~~xxx~~ singularium per abstractionem fiunt, cum scilicet dicitur: haec substantia, hoc corpus, hoc animal, hic homo, haec albedo, hoc album. Logica 'Ingredientibus' p. 27.

(14) Unde et nomina ipsa universalia et corporea dicuntur quantum ad naturam rerum (et si ea quae discreta sunt) et incorporea quantum ad modum significationis, quia etsi ea quae discreta sunt, nominant, non tamen discrete et determinate. Ibid.

ils ne semblent guère être dans les choses sensuelles. Si l'intellect n'existait pas, les universaux ne se trouveraient² jamais dans les choses. Ils existent dans la matière sensuelle seulement, comme ils y sont pertinents et en même temps comme leur être peut malgré cela rester au delà de la sensualité. (15)

Telle est la doctrine avancée par Abelard. La seule réalité permise à l'universel est celle qui est comprise dans une appellation appliquée à plusieurs particuliers. Cette appellation ne peut faire naître qu'une conception confuse dérivée des images de ~~ces~~^{des} plusieurs individus. L'universel n'est rien que ce mot et cette compréhension du mot. Toute doctrine qui enseigne que l'universel est une chose, est surtout à combattre. Nulle chose universelle, soit-elle simple ou multiplexe ne peut jamais être trouvée. (16)

L'investigation a été, non pas dans les choses mais dans les appellations et ^{dans} les significations qui s'appliquent aux choses. L'universel est cette appellation, et il ne signifie que les choses individuelles. Par conséquent, il n'y aurait aucun mot universel, si toutes les choses auxquelles il s'applique étaient démolies. Par exemple, il n'y aurait pas de mot "rose" si toutes les roses étaient détruites, car dans un tel cas il ne serait ni prédicable à plusieurs choses ni commune à aucune.

* * * * *

(15) Nam omnia genera vel species concedimus sensualibus inesse rebus. Sed quia intellectus eorum a sensu solus semper dicebatur, nullo modo in sensibilibus esse videbantur. Unde merito quaerebatur, an umquam possent in sensibilibus esse; et respondetur de quibusdam, quod sint, sic tamen, ut praeter sensualitatem, sicut dictum est, naturaliter permanent. Ibid.

(16) De rerum autem significatione in eo ostendit (Boethius), quod numquam res, sive una sive multiplex, universalis reperitur, id est praedicabilis de pluribus, sicut ipse diligenter aperit et nos superius comprobavimus. Ibid.

Abélard hésite un peu sur ce point, et une distinction y est nécessaire. Quoiqu'il insiste que le mot universel "rose" n'existerait point si toutes les roses étaient détruites, il permet au mot "rose" d'avoir la signification selon sa conception bien qu'il n'en ait plus selon la nomination. Il serait, conséquemment, possible après que toutes les roses fussent mortes, et que le mot universel avait donc cessé d'être universel, de faire au moins la proposition : il n'y a pas de rose. (17)

Enfin, l'universel, quoiqu'il consiste entièrement dans un mot, est néanmoins directement pertinent aux choses. Le mot universel ne signifie pas les choses aussi directement que le mot singulier, car le mot singulier rappelle la condition réelle des choses. Les choses qui existaient d'une manière discrète en elles-mêmes sont signifiées d'une manière discrète par ces mots, et la conception qu'ils font naître saisit une certaine chose parmi elles. Le mot universel ne signifie pas les choses d'une manière ainsi discrète, mais depuis que nul accord n'est réel, il indique une similitude entre elles qui n'est pas lui-même une chose. La similitude nommée par le mot, quoiqu'il soit relatif aux choses, est néanmoins une construction de l'appellation. Le mot universel est commun à plusieurs par nomination. Le fait qu'il est l'appellation de plusieurs choses résulte, non pas d'une essence qu'il indique dans les choses, mais simplement de l'acte de l'y appliquer. La multitude des choses auxquelles un mot universel s'applique est la cause de

* * * * *

(17) haec est solutio quod universalis nomina nullo modo volumus esse, cum rebus eorum peremptis iam de pluribus praedicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut rosae nomen (non) iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significativum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset : nulla rosa est. Ibid.

l'universalité du mot; mais la multitude n'est pas elle-même universelle, et elle ne contient, ni indique rien qui soit universel. A vrai dire il ne le pourrait pas, parce que rien que les mots peuvent avoir de la signification; les choses ne peuvent qu'exister. C'est au fait que les mots peuvent être appellatifs et peuvent signifier beaucoup de choses que l'universel doit son existence. Et conséquemment quoique les choses peuvent conférer l'universalité à un mot, elles ne possèdent aucune universalité en elles-mêmes mais la trouvent seulement dans le mot qui s'appliquent également comme appellation à chacune d'elles. (18)

(18) Rem enim ut rem, non ut vocem accipit, quia scilicet vox communis, cum quasi una res essentia in se sit, communis est par nominationem in appellatione multorum, secundum quam scilicet appellationem, non secundum essentiam suam de pluribus est praedicabilis. Rerum tamen ipsarum multitudo est causa universalitatis nominis, quia, ut supra meminimus, non est universale, nisi quod multa continet; universalitatem tamen quam res voci confert, ipsa in se res non habet, quippe et significationem gratia rei vox non habet et appellativum nomen iudicatur secundum multitudinem rerum, cum tamen neque res significare dicamus neque esse appellativas. Ibid. p. 31

Chapitre V. Gautier de Mortagne

Dans les chapitres précédents les types du nominalisme et du conceptualisme professés au douzième siècle ont été considérés suivant l'ordre pris par Jean de Salisbury. Après avoir parlé de ces doctrines, Jean se tourne à une considération de l'école réaliste des philosophes. Parmi les réalistes il observe que les opinions sont nombreuses et diverses. A vrai dire, ils n'ont en commun que cette conclusion, à savoir que depuis que toutes choses qui sont individuelles sont naturellement sujettes au nombre, l'universel doit ou être une chose, ou un ^{on} ~~en~~ nombre, ou ne pas exister du tout. Cependant, depuis qu'il est impossible que ce qui est substantiel à plusieurs choses n'existe en aucune manière quand ces choses auxquelles il est substantiel existent, ces philosophes ajoutent de nouveau quelque chose à l'essence afin de réunir les universaux aux singuliers. Ainsi d'après l'école dont Gauterus de Mauritania fut le maître, les universaux et les singuliers se partagent une condition identique; et Platon, en ce qu'il est Platon est individu, en ce qu'il est homme, est l'espèce, en ce qu'il est l'animal, est le genre, mais un genre subalterne, et en ce qu'il est la substance, est generalissimum. (1)

La doctrine ici indiquée est évidemment la même que celle à laquelle l'auteur du De Generibus et Speciebus (2) fait

* * * * *

(1) Eorum verò, qui rebus inhaerent, multae sunt et diversae opinioniones, siquidem his, ideo quod omne quod unum est numero est, aut rem universalem, aut unam numero, aut omnino non esse concludit. Sed quia impossibile substantialia non esse, existentibus his quorum sunt substantialia denuo colligunt, universalis singularibus, quod ad essentiam, unienda. Partiuntur

allusion et a critiqué comme la doctrine de l'indifférence. D'après cette doctrine, l'auteur du De Generibus et Speciebus fait observer, qu'il n'y a rien de réellement existant au delà de l'individu, et que cet individu considéré en une façon et en une autre est tour à tour l'espèce, le genre et le généralissimum (3). Ensuite, afin de la critiquer l'auteur esquisse la doctrine. Considérée comme individu chaque chose n'a absolument rien en commun avec n'importe quelle autre chose. Un homme considéré comme particulier n'a rien en commun avec tout autre homme; considéré comme "homme" il y a maint points sur lesquels il ne diffère pas des autres hommes. Platon est un homme de même que Socrate l'est. Il n'est pas toutefois le même homme essentiellement que l'est Socrate. Dans les termes de l'école qui maintint la doctrine, Platon considéré comme homme a des indifférences que Socrate et tout autre homme possèdent. (4) Les indifférences, paraît-il, sont des qualités que tout membre d'une espèce possède également. Par conséquent, être homme est être un individu qui considéré comme homme ne possède aucune qualité qui ne soit pas une qualité commune à tous les hommes. Après avoir esquisse la doctrine l'auteur du De Generibus et Speciebus parvient à une critique de la doctrine. Cette critique n'a point d'intérêt ici. C'est son témoignage sur les détails de la doctrine de l'indifférence qui est important, depuis qu'il est

* * * * *

itaque status duce Gaucherus de Mauritania, et Platoem; in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo, speciem; in eo quod animal, genus; sed subalternum: in eo quod substantia, generalissimum. Joann. Saresb. Metalog. II, 17; col 875 A.

(2). Ouvrages Inedites d'Abelard, ed. Cousin. Paris, 1836.

(3) Nihil omnino est praeter individuum; sed et illud aliter et aliter attentum species et genus et generalissimum est. Ouv. Ined. d'Abel. p. 518.

~~est~~ plus détaillée que ce de Jean de Salisbury et qu'il ^{ainsi} ainsi facilite l'identification de la doctrine. Elle est clairement la même que celle attribuée par Jean de Salisbury à Gautier de Mortagne.

Le seul texte qui constate la philosophie dont Jean de Salisbury et l'auteur du De Generibus et Speciebus parlent, est celui d'un manuscrit découvert par Haureau. (5) La doctrine qu'il expose est évidemment celle dont il s'agit ici, et les mots qu'il emploie sont presque les mêmes que ceux cités par Jean de Salisbury. Par conséquent, les probabilités sont grandes que ce fut avec ce texte même comme base que Jean fait sa mention de Gautier de Mortagne. En outre la doctrine ne diffère en aucun point de celle constatée dans le Metaphysicus ou dans le De Generibus et Speciebus. Quoiqu'il soit impossible d'assigner avec certitude ce manuscrit que découvrit Haureau, il y a une grande probabilité qu'il fut écrit par Gautier de Mortagne ou au moins par un de ces disciples.

Après avoir critiqué le réalisme d'Adelard de Bath et de Guillaume de Champeaux, l'auteur de ce manuscrit continue par un exposé de sa propre opinion. Ce que fait le fond de cette position, c'est la doctrine que tout ce qui est, est individuel. (6) Si le genre et l'espèce existent, et ils doivent exister comme la matière des individus, ils doivent eux-mêmes exister comme individus. Ou bien, la généralité existe dans l'individu lui-même et en est affirmé comme qualité, autant, par

* * * * *

(4) Socrates in quantum est Socrates nullum prorsus indifferens habet quod in alio inveniatur; sed in quantum est homo plura habet indifferentia quae in Platone et in aliis inveniuntur. Nam et Plato similiter homo est, ut Socrates, quamvis non sit idem homo essentialiter qui est Socrates. Ibid.

exemple que la paternité lui est affirmée. Si Socrate est considéré en une certaine façon, la généralité existe en lui, et Socrate comme Socrate est genre. Cela ^{seulement} indique ~~que~~ le fait que Socrate soutient la généralité (7). Donc Socrates, si l'on le considère à l'égard de sa progéniture est un père; et pour la même raison, si l'on le considère à l'égard de ses qualités générales, il est un animal rationnel et mortel.

Ainsi que l'individu est la seule réalité dans l'univers, l'individu considéré diversement est à son tour l'individu, l'espèce et le genre. La distinction entre ces conditions différentes se consiste en la manière de regarder l'individu, mais il est en tous les cas le même. En reprenant Socrate comme exemple, Socrate est manifestement, en lui-même et simplement, un individu. Considéré d'après la condition de l'homme, il est une espèce specialissima, parce que d'après cette condition il s'accorde avec chaque homme individuel. Quand on considère le même Socrate d'après la condition de l'animal, il est en même temps le genre et l'espèce, car c'est le genre de l'homme et l'espèce des corps. Et finalement, Socrate d'après la condition de la substance est le genre generalissimum. (8)

* * * * *

(5) B. Haureau, Notices et Extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale, Paris, 1890-93, vol. 5. p. 298 suiv.

(6) Quidquid est est individuum.

(7) In Socrate autem sic attento existit generalitas et dicimus quod Socrates, ut Socrates, est genus; et nihil aliud significamus nisi : Socrates est sustentamentum generalitatis. Ibid.

(8) Ecce Socratem... Secundum speciem hominis est species specialissima, quia secundum hunc statum cum individuo hominis tantum convenit. Item ipse Socrates secundum statum animalis est genus et species, quippe animal est genus hominis et species corporis. Item Socrates secundum statum substantiae est genus generalissimum. Ibid.

Quand la chose particulière est donc considérée d'une manière qu'on la puisse appeler le genre, elle n'est considérée qu'à l'égard de ces qualités que possèdent toutes les choses de ce genre. Par rapport à ces qualités communes, Gautier de Mortagne considère tous les individus qui les possèdent identiques à ce point. Dans sa terminologie, ils sont indifferents, parce qu'il n'y a rien qui puisse distinguer l'un de l'autre quand ils sont considérés comme animaux. Un homme n'est pas moins un animal que ne l'est un âne, ni par une raison différente. Tant qu'il ne sont considérés que comme des animaux, les deux sont indifferents l'un de l'autre, et on ne peut pas les distinguer. Par l'indifference tout animal est également le genre de tous les animaux. Socrate dans la condition d'animal est le genre et la matière de tous les animaux. Il y a, toutefois, une distinction, et tandis que Socrate dans la condition de l'animal *de lui-même, il est le genre et la matière* est essentiellement (essentialiter) le genre et la matière d'autres animaux seulement par l'indifference. Car dans cette condition Socrate et tous les animaux sont indifferents, et Socrate et les autres sont un et le même en ce qu'ils sont des animaux.

Donc on peut à peine distinguer l'être métaphysique de la conception logique de l'universel. Si l'être de l'universel consiste à regarder les individus d'une certaine façon, l'universel semblerait naître au moment où il est conçu par l'intelligence qui s'engage à le regarder. D'après l'auteur de la doctrine il n'en est pas ainsi. Socrate considéré d'après la forme de l'homme est antérieur à Socrate comme Socrate, de même que le bronze est antérieur à la statue. La priorité n'est

pas temporelle mais logique, et Socrate comme espèce est la matière logique de Socrate comme individu. Socrate, ainsi, ne pourrait exister, si l'essence de l'homme n'existait pas, mais l'essence de l'homme persiste dans l'indépendance logique, après que Socrate est détruit. Tel est la signification qu'a l'indifférence de "l'homme", et en vertu de cette indifférence, "homme" peut être appliqué également à Socrate et à tout autre homme. Dire que "Socrate est homme" équivaut à dire que "Socrate est un certain des hommes". (Socrates est aliquis hominum).

Chaque espèce et chaque genre se compose de qualités qui sont respectivement indifférentes aux membres de chacun. Cela revient à dire, que l'universel signifie ces qualités, qui se trouvent communes, et qu'il comprend tous les individus qui possèdent ces qualités. Tous les individus d'une espèce, considérés selon leur condition comme espèce sont une et même chose. N'importe lequel membre de cette espèce comprend tous les membres de l'espèce. Socrate comme homme est l'espèce de tous les hommes, et comme espèce il les comprend tous par l'indifférence. Dans un sens logique, la condition de Socrate comme espèce est supérieure à celle de Socrate comme individu. Car, quoique Socrate comme Socrate indique un nombre plus complet de qualités, Socrate comme homme comprend plusieurs individus.

Cette manière par laquelle on peut dire qu'un individu dans son état d'espèce comprend tous les individus dont les qualités sont commune à ses propres qualités, indique un peu la place de l'universel dans la composition métaphysique des choses. Depuis que, selon la doctrine exposée, seuls les individus existent, la fondation de chaque individu doit à son tour être individuelle.

Selon ses divers états universels, Socrate est essentiellement la fondation réelle de Socrate, comme individu. Egalement, la condition de l'individu comme genre est la base essentielle de son état comme espèce. Socrate selon son état d'animal est la fondation actuelle suffisante de la rationalité qui est essentiellement en lui, soit que cette rationalité se considère d'après l'état de Socrate ou d'après l'état de la rationalité. La relation est telle que si Socrate était détruit d'après la condition de l'animal, la rationalité qui est propre à Socrate ne resterait ni ne pourrait rester selon aucun état de Socrate.

Cependant chaque individu d'après ses états divers n'est pas seulement universel à lui seul. Socrate selon son état d'homme est essentiellement l'espèce de lui-même mais il est aussi par l'indifférence l'espèce de tous les hommes. Il n'est pas, naturellement, la fondation de tous les hommes individuelles de la même façon qu'il l'est de lui-même, et clairement Socrate comme espèce a une relation à Socrate comme individu différente de celle qu'il a à Platon comme individu. Ni selon son état comme animal, ni selon n'importe quel état Socrate n'est pas la fondation suffisante de cette rationalité qui est en Platon, à moins que l'état de Socrate soit considéré par indifférence. Mais si tous les animaux étaient détruits selon l'état d'animal, la rationalité serait tout à fait détruite. (9) Car la fondation essentielle de la rationalité de chaque individu serait détruite dans chaque individu.

* * * * *

(9) Socrates quidem, secundum statum animalis, est sufficiens fundamentum actuale hujus rationalitatis quae in eo est essentialiter, sive illa attendatur secundum statum hujus, sive secundum statum rationalitatis, et ideo, destructo Socrate secundum statum animalis, propria rationalitas Socratis secundum nullum

Le réalisme de Gautier de Mortagne n'est pas très éloigné du nominalisme de Roscelin ou du conceptualisme soi-disant d'Abélard. Comme tous les deux il n'admet pas de réalité sauf la réalité des individus. Son réalisme consiste dans le fait que dans les individus, il admet quelque existence aux universaux. L'indifférence qui se trouve entre les individus est physique avant qu'elle soit logique. Toutefois son effort est pareil à celui des deux nominalistes en ce qu'il refuse d'admettre aucune sorte de substance ou être aux universaux à part leur particuliers, ou aux qualités à part les objets dans lesquels elles se trouvent. Pour ces trois philosophes il y a des corps blancs, mais pour aucun n'existe la blancheur; et pour aucun la généralité "cheval" n'est rien qu'un artifice commode pour la considération des chevaux. Pour Roscelin ce n'est qu'un mot appellatif dont la seule généralité est qu'il se rapporte à tous chevaux; pour Abélard c'est le même mot appellatif qui invoque dans l'intelligence une vision confuse de plusieurs chevaux. Le nominalisme des deux consiste dans le fait que pour eux les membres d'une espèce ne s'accordent actuellement en rien. Selon la doctrine de Gautier de Mortagne, le cheval est un universel, parce que tous les chevaux possèdent des qualités qui dans chacun ne sont pas distinctes de celles dans tous les autres. La similitude est réelle parmi les choses existantes. Par l'indifférence tous les animaux sont une chose identique-- ils sont animal. Le genre, toutefois, se manifeste dans chacun particulièrement, et l'animal comme genre n'existe pas seul excepté par indifférence. Chaque chose particulière vue comme genre est sa propre fondation suffisante.

* * * * *
 suum statum vel remaneret vel remanere posset; sed Socrates (nec)
 secundum statum animalis nec secundum aliquem statum est sufficiens
 fundamentum illius rationalitatis quae est in Platone, nisi per

Cette manière d'existence de l'universel rend la doctrine de la connaissance encore plus simple. L'intelligence doit comprendre seulement l'individu. Comme elle conçoit cet individu de manières diverses, elle trouve tour à tour les espèces, les genres et le generalissimum. Une chose particulière est tour à tour chacun de ces trois à la considération de l'intelligence. La doctrine de Gautier de Mortagne est le réalisme, mais c'est le réalisme le moins éloigné du nominalisme.

* * * * *

indifferentiam...Omni animali destructo secundum statum animalis, destruetur rationalitas prorsus. Ibid.

Chapitre VI. Gilbert de la Porrée

Le réalisme de Gilbert de la Porrée est une synthèse, des plus complètes et détaillées des synthèses du douzième siècle. Le témoignage de Jean de Salisbury est très précis sur la doctrine qu'il soutint, et la précision de ce témoignage doit être prise comme une indication du succès qu'eut la doctrine et du respect dont on l'entoura. De l'exposé de Jean, la doctrine est manifestement un aristotélicienisme exprimé en des termes platoniques et travaillés avec l'attirail platonique. Cependant il est certain, et lorsque la doctrine ~~sera~~ examinée on verra ? plus clairement, qu'elle s'y présente plus qu'une synthèse des deux philosophies. L'effort de Gilbert, d'après Jean de Salisbury, est d'exprimer Aristote et pour accomplir ceci, il attribue l'universalité aux formes nées (*forma nativa*), et s'intéresse à leur conformite. La forme née est, toutefois, un exemple d'un original et ne consiste pas dans l'intelligence de Dieu mais est inhérente dans les choses créées. Ce *εἶδος* est relatif à l'idée comme un exemple à son exemplaire. Il est sensible dans les choses sensibles, il est conçu par l'intelligence comme insensible. Il est singulier dans une chose singulière, mais dans toutes choses il est universel. (1)

* * * * *

(1) Porro alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictavensi, universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa, originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit sed in rebus creatis inhaeret. Haec Graeco eloquio dicitur *εἶδος*, habens se ad ideam, ut exemplum ad exemplar; sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. Joann. Saresb. Metalog. II, 17; Migne P.L. t. 199, col. 875D - 876A.

La métaphysique de cette doctrine tourne sur la distinction entre les formes qui sont éternelles et la matière qui n'est pas formée. Le monde des phénomènes, qui est le monde de l'expérience et de la sensation, est composé des choses changeantes qui sont l'indissoluble alliance de ce qui vient de la matière et de ce qui vient de la forme. En elles-mêmes, les formes sont inchangeantes parce qu'elles ne sont pas sujettes à aucun accident, et la matière est inchangeante parce qu'elle n'a pas de forme à changer. Le monde des phénomènes est conséquemment la forme matérialisée ou la matière formée. Les individus dans ce monde existent aussi bien qu'ils subsistent, et par ce fait, ils supportent des accidents et se soumettent aux changements qui sont propres à leur nature et qui sont entre les limites de cette nature. L'être et même l'existence de ces individus sont gouvernés par la nature des formes qu'ils reflètent. Comme les formes elles-mêmes sont sujettes à la gouverne d'autres formes auxquelles elles sont semblables, quoique diverse en essence. Dans la construction de l'univers, il y a quatre types de formes, dont chacune diffère en essence de l'autre. La plus haute de ces formes est Dieu ou le premier bon, dont la nature est telle que pour lui c'est le même d'être que d'être bon. (2) Ce premier bon est simple et unique et la source de tout être, et par là toutes les choses qui sont, sont Dieu. (3). Toutes les

* * * * *

(2) Unde certum est quoniam ei quod est primum bonum, quod simplex esse, ab omnibus conceditur, idem^{est} esse, quod bonum esse: et ita idem Deum esse, quod Bonum. *Gilb. Porr. Commen. In Librum Quomodo Substantiae Bonae sint. Migne P.L.t. 64, col. 1326 C.*

(3) Ex quo fit ut omnia quae sunt, Deus sint. Non enim dubium est quin si sint illud primum bonum, sint unum simplex. *Ibid. col. 1326 C*

choses, cependant, ne font pas parties de ce premier bon, et ni le premier bon n'entre substantiellement dans chaque chose, ni chaque chose n'est pas même semblable au premier bon. Rien dans l'univers ne peut se comparer au premier bon dans une similitude substantielle. Si une chose paraît ressembler à ce premier bon, c'est par une propriété de l'essence de cette chose par laquelle elle est comparée au premier bon par une conformité des essences qui sont diverses. Tel est le seul sens dans lequel une chose est bonne; elle ne peut par ressembler substantiellement au premier bon. Mais elle peut refléter dans sa propre essence des propriétés qui, malgré la diversité d'essences sont néanmoins semblables à la propriété du premier bon.

Ce que l'on peut dire de la forme suprême peut se dire également de la forme seconde, qui appartient aux substances vraies (*substantiae sinceræ*) qui sont les quatre éléments, le feu, l'eau, l'air et la terre. Ceux-ci sont les "substances vraies" parce qu'elles ne s'unissent pas à la matière. Comme Dieu elles sont plutôt les exemplaires éternels des particuliers. Comme l'être de Dieu gouverne l'être de toutes les choses, quoiqu'il ne puisse y avoir aucune similitude substantielle entre les choses individuelles et le premier être, ainsi la forme des éléments définit les formes des concrets sensibles, qui apparaissent ignés ou terrestres, quoiqu'encore aucune similitude substantielle n'est exprimée.

La troisième forme se dit des principes essentiels des choses qui existent, comme l'on dit que la corporéité est la forme de tous les corps. La quatrième forme est la figure propre des phénomènes individuels. Manifestement la troisième forme

des choses gouverne directement la quatrième. L'essence de chaque objet individuel est la forme de cet objet. Cette forme comme elle se trouve dans les objets simples est la forme née (formativa). Son être est réglé par les principes essentiels des choses que contient la troisième forme, et il est relatif aux substances vraies comme l'exemple est relatif à son exemplaire. La forme qui est présente dans les objets particuliers participe ainsi dans chacune des formes supérieures. Elle participe dans les vraies formes, c'est à dire dans l'être général et dans les quatre éléments, aussi bien que dans les principes de sa propre existence. Toute chose qui existe doit participer dans le premier bon, car pour exister chaque chose doit participer dans ce qui est la source et la substance de l'être. (4) Donc, ce premier bon est l'être lui-même de toutes les choses dont il est affirmé. (5) Le premier bon constitue l'être essentiel de chaque chose particulière, et il est en ce sens dans tout individu qui en participe. Par le même titre les substances vraies sont dans toutes les choses particulières, quoique la participation est toujours telle qu'aucune chose ne possède une similitude substantielle aux substances vraies. Le premier bon est seulement reflété dans chaque chose, comme un exemple refléterait dans une essence moins parfaite, l'exemplaire qu'il illustre. Par conséquent, quand les choses participent dans la substance, c'est une participation où la substance n'est ni divisée ni altérée.

* * * * *

(4) Omne quod est, participat eo quod est esse ut sit. Gilb. Por. Comm. In Lib. Quo. Subs. Bonae Sint. col 1325 B

(5) Manifestum est igitur quod bonum est, ipsum esse omnium rerum, id est quod bonitas omnium de quibus praedicatur, est esse. Ibid. col 13-5 C.

Les deux vraies formes subsistent par leur puissance propre indépendamment de la matière. Les deux formes inférieures toutefois subsistent comme les conditions des objets dans lesquels la matière et la forme participent. La matière est la condition générale de l'existence corporelle et consiste de $\psi\lambda\eta$ qui est mais qui n'est pas quelque chose, et corps qui n'est pas mais qui est quelque chose. $\psi\lambda\eta$ est la nature de tous les corps et de ces choses qui suivent les corps; le corps est la matière de toutes les choses qui suivent la première et perpétuelle subsistance de ce qui subsiste en elle-même. Divers corps existent diversement après avoir reçu leur matière de la matière qui subsiste en elle-même. Cette première matière est commune et identique dans tous les corps. Elle n'est pas singulière, mais plutôt elle est commune et identique au moyen d'une conformité des substances. La première matière qui subsiste en elle-même se manifeste dans le monde des phénomènes par une communauté de similitude substantielle. Sous la forme de cette similitude les corps individuels sont pourtant diverses et agissent sur d'autres corps et en souffrent les actions. (6)

La qualité de l'être et la manière de l'existence du monde des phénomènes se règle de cette façon. D'un monde invariable de formes, il reçoit sa forme essentielle, qui se trouve une réflexion des essences éternelles et en conformité avec elles; d'une matière invariable et non-formée, il reçoit son corps qui est en conformité avec d'autres corps par une similitude substantielle. Chaque objet particulier reçoit son être des formes qui donnent la naissance à sa forme et son corps du $\psi\lambda\eta$ qui donne la naissance à sa matière. Son existence est une union de ce qu'il reçoit de la forme et de ce qu'il reçoit de la matière.

Dissemblable à toute condition générale de son être et de son existence, il existe aussi bien qu'il subsiste. Car tous les universaux, le genre et l'espèce et toutes les substances, générales et particulières, et même la matière non-formée, ne possèdent pas les accidents mais vraiment subsistent. (7) Ils subsistent en eux-mêmes ou par les substances en elles-mêmes; leur être est par conséquent invariable. Les individus subsistent aussi en vertu de la forme qu'ils ont reçue des substances éternelles, mais de plus ils existent comme soutien des accidents. Ils existent (ou en employant le terme de Gilbert, ils "substant") aussi bien qu'ils subsistent. Ils sont par conséquent sujets au changement et à la variation, et ils sont capables, en vertu de leur pouvoir de changer, d'influer d'autres objets et susceptibles, en vertu du fait qu'il peuvent être changés aussi bien qu'ils peuvent être la cause du changement, d'être influer par d'autres objets.

Par conséquent, la distinction doit se faire entre deux types de substances, l'universelle et la particulière. Les caractéristiques de la substance universelle est une similitude de la forme substantielle des choses; la caractéristique de la substance particulière est une individualité marquée par une dissimilitude de toutes les propriétés. En plus grand détail, les universaux sont ceux qui comme plusieurs (plures) toutes (totas) d'après eux-mêmes, et qui sont semblables entre eux (inter

* * * * *

(6) Nihil enim vere et suo nomine materia vocatur, nisi ^{ὑλη} quae est, sed non aliquid est; et corpus quod non est, sed aliquid est. Illa itaque omni corporum et eorum quae sunt in corporibus est materia; hoc vero omnium quae primam ac perpetuam subsistentiam ejus in ipsa sequuntur. Sed quod haec materia communis et eadem omnium corporum dicitur, non est intelligendum ipsius singularitate, sed una potius diversarum numero substantiarum conformitate, ut quod auctor dicit, communis et eadem, intelligatur

se) dans leurs effets, sont affirmés de plusieurs choses particulières, qui subsistent veridiquement semblables l'une à l'autre, ainsi que : l'homme, l'animal, la pierre, la ligne, et les autres choses de cette sorte. Ces universaux à l'égard des subsistances qui sont indiqués comme "qualités" de ces mots, sont ou des genres comme l'animal, la pierre, la ligne ou l'espèce : comme l'homme. Ainsi "l'homme", c'est à dire la subsistance spéciale qui est une "qualité" de ce mot par la conformité, mais qui est plusieurs par une singularité d'essence, se dit d'un sens général des hommes singuliers. Également l'animal est attribué aux animaux singuliers, et la pierre et la ligne aux pierres et aux lignes. (8) Dans chaque cas l'universel comme subsistance pure indique une seule nature qui ~~xxx~~ dans ses exemples divers se trouve diversement. L'essence seule dans la multitude de ses exemples est l'être de plusieurs individus.

C'est à cette doctrine que référé Jean de Salisbury quand il parla de l'universel qui est sensible dans les sensibles, mais conçu insensiblement par l'intelligence, et comme singulier dans les choses singulières mais universel dans tous. Gilbert de la Porrée confirme la constatation par une définition exacte des

* * * * *

communitate substantialis similitudinis eadem. Sunt ergo diversa corpora illorum quae post primam subsistentiam in se recipiunt una conformitate materiam, et facit unum in alio, et patitur ab alio. Gil-Porr. Comm. In Lib. de Dua. Nat. et Una Pers. Christi. Migne P.L. t. 64, col 1399 D.

(7) Subsistunt tantum, non substant vere.

(8) Universales sunt quae plures secundum se totas, inter se suis effectibus similes, de pluribus singulis, subsistentibus inter se vere similibus, praedicantur: ut, homo, animal, lapis, lignum, caeteraque hujusmodi. Quae quantum ad subsistentias, quae horum nominum sunt qualitates, vel genera sunt, ut animal, lapis, lignum; vel species, ut homo. Nam et homo, videlicet subsistentia specialis, quae est hujus nominis qualitas una quidem conformitate, sed plures essentiae singularitate, de singulis hominibus, et

choses particulières. Les choses particulières, c'est à dire les individus qui par leur dissimilitude partagent ce que la similitude substantielle rend commun et divisible (*dividua*), sont ces choses qui sont si relatives à une seule chose qu'elles ne peuvent nullement s'affirmer des choses autres en nombres que cette chose, ainsi que : Cicéron, Platon, et cette pierre, dont la statue d'Achille a été faite et cette ligne dont cette table a été construite. (9) L'individu est une particularisation de l'universel, qui, quoiqu'il appartient à ce type de choses qui est indiqué par l'universel, ne peut malgré cela être autre chose qu'elle n'est véritablement.

La distinction entre l'universel et le particulier se réduit finalement à la distinction entre *individua* et *dividua*. Tous les deux sont singuliers, mais tous les deux ne sont pas individuels. Car, tout ce qui est, est singulier, mais non tout ce qui est, n'est individuel. Il y a quelques singuliers qui sont semblables à d'autres dans leur propriété entière et ainsi ~~tous d'eux~~ ^{ils} sont ^{tous} appelés un "individu" par raison de cette conformité, exactement comme les qualités diverses des choses diverses sont égales à son espèce entière. (10)

* * * * *

animal de singulis animalibus, lapisque ac lignum de singulis lapidibus ac lignis, generaliter dicuntur. Ibid. col. 1370 D.

(9) Particularia vero, id est individua, quae sua dissimilitudine ea quae similitudo substantialis facit dividua partiuntur, sunt illa quae ita de uno dicuntur, quod de aliis numero ab illo uno minime praedicantur : ut Cocero, Plato, et lapis hic unde haec Achillis statua facta est, et lignum hoc unde haec mensa composita est. Ibid. col. 1370 D - 1371 A.

(10) Quidquid enim est, singulare est; sed non quidquid est, individuum est. Singularium namque alia aliis sunt tota proprietate sua inter se similia, quae simul omnis conformitatis hujus ratione dicuntur unum dividuum, ut diversorum corporum diversae qualitates tota sua specie aequales. Ibid. col. 1371 B.

Ainsi les qualités qui sont particulières et diverses dans les individus sont pourtant dans la somme des individus égales à l'espèce qui y est universelle. Tel est encore la constatation de Jean de Salisbury. Les individus particuliers se définissent en distinction des dividua. Aussi bien que les dividua singuliers, il y a d'autres singuliers qui sont dissemblables à tout autre par quelque partie de leur propriété. Ces singuliers sont chacun, comme singulier et comme tout, des individus par raison de cette dissimilitude. (11).

La nature du monde des phénomènes vient d'être constatée. Il se forme d'objets dont l'existence est une composition des formes dérivées d'idées invariables et de corps dérivés de la matière non-formée. La relation des individus de ce monde changeantes aux formes qui gouvernent leur être a été constatée dans la distinction entre individua et dividua. L'universel gouverne en une telle façon l'être de ses membres, qu'il est dans une forme particularisée dans chacun d'eux, et malgré la dissimilitude d'individus entre eux, ils partagent une similitude substantielle. Cette similitude est l'universel lui-même. L'organisation du monde idéal se fait en termes strictement logiques. Le général précède au particulier et lui communique l'être. Le procédé de la généralité à la particularité se fait toujours par la route qui conduit du plus général au moins général. Après le premier bon et les substances vraies, les dix prédicaments sont genres

* * * * *

(11) alia vero ab aliis omnibus aliqua suae proprietatis parte dissimilia, quae sola et omnia sunt hujus dissimilitudinis ratione individua, ut hic lapis, hoc lignum, hic equus, hic homo. Quorum aliquibus, sicut dictum est, personae convenit nomen; nulli vero universalium. Ibid. col 1371 B.

les plus généraux. Les espèces simples sont celles dont le genre est un des dix prédicaments. Par exemple, l'espèce "rationalité" est une espèce simple depuis que son genre est la qualité. Cette espèce peut de plus s'unir aux autres espèces qui constituent la nature de l'homme; l'espèce résultante de l'humanité sera une espèce composée. Et enfin au-dessous des espèces sont les individus dont elles fixent l'être et dans l'être desquels elles participent. L'univers spirituel est complètement organisé sur le plan de l'Organon d'Aristote.

L'universalité qui s'exprime dans la similitude substantielle des choses qui appartiennent aux mêmes espèces, ne provient pas du fait qu'il y a des exemples nombreux d'une essence singulière; mais il provient de la puissance d'avoir telles exemples, que possède cette essence par sa subsistance même. L'illustration qu'employa Gilbert de cette universalité est celle devenue fameuse du soleil et l'homme. Le soleil qui ne possède qu'un exemple et qui ne peut jamais en posséder plus, est néanmoins un universel au même titre que "l'homme" qui possède beaucoup d'exemples. Dissemblables à toute autre doctrine jusqu'ici examinée, l'universalité est constatée par cette doctrine de consister ^{pas} dans une généralité en acte (actu), mais dans une généralité en pouvoir (potestate).

L'universel est donc universel en vertu de sa possession des qualités qui pourraient être partagée par des individus. Quand il est réellement partagé par les individus, c'est l'essence commune de ces individus. C'est dans chacun d'eux séparément et dans tous collectivement. Les universaux, à l'égard du système métaphysique duquel ils forment une partie importante,

sont l'essence commune de tout ce qui est; elles sont universellement en tous, singulièrement en chacun. L'universel est tout ce qui correspond à la notion de l'être dans les choses individuelles dans lesquelles il ~~existent~~ au titre d'essences. Car seulement cela dans les particuliers peut se dire être par lequel ces choses particulières sont quelque chose. Cela confirme encore une fois la constatation que réitère Gilbert, que les objets individuels sont eux-mêmes dans l'être, *in esse ou ἐν οὐσίᾳ*? C'est d'ailleurs en confirmation du fait que les essences des choses sont le quatrième type de formes. Le développement de la relation entre l'universel et l'individu explique la relation du quatrième type des formes aux formes supérieurs.

L'individu est le pas final dans la métaphysique du réalisme de Gilbert. Les parties de l'individu ne sont pas elles-mêmes individus. Elles sont, comme les universaux, singulier mais pas individuels. La marque de l'individualité est cette propriété qui diffère par une dissimilitude naturelle de toutes choses qui étaient réellement ou qui pouvaient être, qui sont ou qui seront. Un tel objet n'est pas seulement singulier et particulier, mais aussi individuel. Il est forme par de telles propriétés que lorsqu'elles sont considérées comme un tout, la collection ne sera jamais la même par une conformité naturelle de particuliers en aucun nombre des propriétés d'une autre chose. Les parties de l'individu n'ont pas cette particularité unique. Elles sont de nature communes à plusieurs autres, et quoique Platon est vraiment un individu, l'âme de Platon ne l'est pas. (12)

* * * * *

(12) Illa vero cujuslibet proprietas, quae naturali dissimilitudine ab omnibus quae actu vel potestate fuerunt, vel sunt, vel futura sunt, differt, non modo singularis aut particularis,

Ce système métaphysique doit ainsi être esquissé en détail afin que la nature de l'universel puisse s'illustrer et que la manière dans laquelle l'universel est compris puisse s'exposer. Car les degrés logiques correspondent exactement aux degrés ontologique et représentent ces degrés. L'intelligence, pour connaître le monde doit passer d'une étape à une autre plus générale. La première matière de l'intelligence est le monde sensible dans lequel il découvre une union des formes secondes et des matières secondes. Dans ces formes individuelles, l'intelligence marque une similitude. Cette similitude implique une conformité comme une conformité implique une similitude. Les individus qui sont plusieurs par une diversité numérique, indique néanmoins par leur conformité une subsistance qui est un universel. C'est par une telle conformité que l'on dit que les individus composent un universel, et la forme de l'individu est singulière dans chaque individu et universel en tous. (13)

L'intellect, en opérant sur la conformité des choses, peut atteindre les universaux. Elle peut séparer intellectuellement les formes qu'elle voit d'abord comme formes nées unies aux corps de ces corps et les concevoir comme permanentes. Pour effectuer ceci, l'intellect doit séparer les formes de ce à ^{part} ~~part lequel~~ ^{dont} elles ne peuvent exister séparément. Elle doit abstraire l'inabstrait et séparer par la conception de la chose ce qui ne peut pas réellement être si séparé. C'est au moyen de cette abstraction que le mathématicien peut séparer la matière d'un triangle de son sujet et considérer ce triangle à part la matière. Le triangle sur lequel le mathématicien réfléchit

* * * * *

sed etiam individua vere et vocatur et est. Nam individua dicuntur hujusmodi, quoniam unumquodque eorum ex talibus consistit

est la qualité même du triangle et ne peut pas exister lui-même
sauf joint au corps qui forme le triangle. L'intelligence peut
passer des formes qu'elle trouve unies à la matière dans les
choses à une considération des formes pures qui surpassent les
formes nées. Telle est la fonction de la raison, et les philo-
sophes éthiques doivent imiter en leur faculté l'exemple des ma-
thématiciens. Comme le mathématicien abstrait le sujet de la
matière dans laquelle il est trouvé, ainsi le philosophe devrait
abstraire ce qui en actualité ne peut pas s'abstraire et ayant
monté par ce moyen à la considération des formes éternelles, de-
vrait continuer jusqu'à ce qu'il ait atteint la conception du
premier bon. C'est le but de la raison de former une idée du
premier bon duquel découle tous les bons. Car depuis que l'in-
tellect en connaissant les formes, cherche à connaître l'être,
son terme doit être le premier bon qui est l'être vrai. (14)

* * * * *

Proprietatibus, quorum omnium cogitatione facta collectio nunquam in alio quolibet alterutrius numero particularium naturali conformitate eadem erit. Hac igitur ratione Platonis tota forma, nulli neque natura conformis, vere est individua. Omnis vero pars ejus, singularis quidem est, non autem vere individua, quoniam multis ~~est~~ ~~multis~~ ~~est~~ ~~multis~~, ~~quoniam multis~~ est saltem natura conformis. Itaque anima ejus, cujus tota forma pars est, formae Platonis, non vero nomine dicitur individua. Ibid. col. 1272 D - 1273 A.

(13) plures homines dicuntur unus homo, quoniam scilicet qui suis subsistentis, quae a mathematicis nominari possunt humanitates, sunt homines, et earum numerali diversitate plures, earundem conformitate similes, et similitudine sunt conformes. Gilb. Porr. Comm. In Lib. de Praedic. Trium Personarum, Migne P.L. t. 64, col 1305 B.

(14) Igitur nos quoque ethici eos in nostra facultate imitatione secuti, primum bonum ab his quae ex ipso fluxerint bonis, paulisper, id est, donec ad finem suum ratio perducatur, animi cogitatione amoveamus, id est, non esse bonum illud a quo fluxerunt quadam positione, quod per rerum naturam nullo modo fieri potest, ad praesens consentiamus: et hic quidem est sensus. Sed pro eo quod debuit dicere primum bonum ab eis, quoniam animo et praesenter, id est, donec sicut dictum est, suum finem habeat ratio, haec emotio fit, ait: Primi boni praesentiam amoveamus ab animo quod primum bonum esse quidem, hoc est vere esse constat. Gilb. Por. In. Lib. Quo. SUBS. Bon. Sint; col. 4327 B.

Le premier bon est ce pour lequel il est le même d'être et d'être bon, et de son être se dérive les formes de toutes les choses qui subsistent et de toutes les choses qui existent. Ce, par conséquent, qui est la source de l'être de l'univers est le terme de la connaissance, et ce qui est métaphysiquement la somme de toutes choses est logiquement l'explication et la signification entière de l'univers.

dans l'édition de Cousin, ne justifia pas, par son contenu cette attribution. L'examen de la doctrine qu'expose ce traité indique, au lieu de cela, un rapprochement de la formule dans laquelle Jean de Salisbury constate la philosophie de Jocelyn de Soissons. Depuis que cette formule est fortement distinctive au siècle, le traité semble plus probablement être l'oeuvre de Jocelyn de Soissons ou d'un de ses disciples que de Pierre Abélard. Cette probabilité est augmentée par le fait que d'autres raisons, principalement de style et de manière de composition, qui ont été indiquées par Dehove (2), montrent qu'Abélard n'a pu être l'auteur de l'oeuvre.

Ce traité maintient, comme Jean de Salisbury voudrait que Jocelyn le maintienne, l'individualité complète des choses particulières et la nature collective des universaux. Chaque individu est composé de la matière et de la forme, et la forme qui fait tout individu est particulière à lui seul. Socrate est composé de la matière, homme et de la forme socratique, tandis que Platon est composé de la matière semblable : l'homme et de la forme diverse : la forme platonique. Il en est ainsi de tous les hommes individuels. Le Socratite qui consitue formellement Socrate n'est jamais hors de Socrate, et pareillement l'essence de l'homme qui soutient le Socratite dans Socrate n'existe nulle part sauf dans Socrate. (3) Cette opinion repète catégoriquement

* * * * *

(2) H. Dehove, *Qui Praecipui Fuerint Labente XII Saeculo Ante Introductam Arabum Philosophiam Temperati Realismi Antecessores.*

(3) *Unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma; sic Plato ex simili materia, scilicet homine, et forma diversa, scilicet Platonitate, componitur; sic et singuli homines. Et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate. Ita de singulis.*
Ouvrages Inédits d'Abelard, p. 525

la constatation faite par Jean de Salisbury que l'universalité est enlevée des choses individuelles. Et dans la matière et dans la forme l'individu est absolument unique.

La doctrine de la formation des universaux par la collection des individus n'est pas moins définitivement constatée. l'espèce ne se considère pas comme existante dans la nature singulière de l'homme qui est en Socrate, ni ne se considère comme existante dans la nature d'aucun homme individuel. Elle se fait plutôt de la collection entière de tous les hommes, et quoiqu'elle est essentiellement nombreuse, néanmoins elle s'a elle une espèce, un universel et une nature, ainsi qu'un peuple, quoiqu'il soit recueilli de plusieurs personnes, est considéré malgré ce fait comme un. (4) L'universalité n'est qu'un groupe d'individus de la même nature recueilli en un.

De la constatation de l'individualité des singuliers et de la nature collective des universaux, le traité De Generibus et Speciebus continue jusqu'à une exposition en plus grand détail qui développe plus loin la constatation de Jean de Salisbury sur la doctrine de Jocelyn. Dans la développement de la doctrine, la conviction qui est au fond de la netteté de la distinction devient plus évidente. L'universalité est gardé strictement à part les individus afin que les natures des individus puissent s'examiner sans égard à la considération des collections d'individus. Cet examen révèle que l'espèce est employée dans deux

* * * * *

(4) Speciem igitur dico esse non illam hominis essentialiam solam, quae est in Socrate, vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam. Quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ad auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. Ibid. P. 525

significations. Il indique en une signification la multitude d'essences semblables l'une à l'autre, comme homme, et en l'autre signification, l'espèce de l'homme est la matière de tous ses individus. (5) En un sens il appuie sur le nombre d'individus qui partagent une nature singulière, et en l'autre, il appuie sur les actions et les propriétés qui caractérisent cette nature. L'espèce homme est la collection de tous les hommes, mais l'espèce est aussi la base caractéristique de chacun.

Le caractère distinctif des deux significations de l'espèce n'empêche pas que l'espèce reste simple. Les individus en participant dans la multitude qui forme leur espèce indiquent les caractéristiques qui sont pareils en eux à ceux d'autres membres du groupe. Et d'autre part, il ne dérange pas l'individualité d'une chose singulière qu'une espèce en serait affirmée, depuis que cette affirmation ne veut pas dire que l'espèce y est inhérente. Chaque essence singulière préserve toujours sa particularité, quoiqu'elle participe dans le groupe qui est universel. Ainsi les essences singulières qui sont comprises dans cette multitude, qui s'appelle le genre "animal" sont chacune composée de la matière. Cette matière est une certaine essence du corps et des formes substantielles, de l'animation et de la sensibilité; et comme on a dit qu'elles sont propres à l'animal, elles ne sont jamais essentiellement propres à rien autre qu'à l'animal. Les essences individuelles qui sont absolument unique possèdent ces qualités qui sont propres à tous les animaux. Ces mêmes essences singulières soutiennent, d'ailleurs, les formes indifférentes de toute espèce du corps. La multitude des essences du corps qui a été recueillie des animaux, s'appelle le genre de corps.

* * * * *
 (5) Speciem esse dicimus multitudinem essentialium inter se similium, ut hominem. Species autem hominis est materia suorum individuorum.

Ce procédé peut continuer plus loin et les essences individuelles qui sont chacune unique, et qui, encore, quand elles sont recueillies, font l'espèce et le genre, font par leur multitude le generalissimum, substance. Dans chaque étape du procédé la multitude qui a été recueillie est simple, ainsi que la multitude qui en un peuple est simple. Quand la collection est la plus générale et quand le generalissimum, substance, est atteinte, cette collection est non seulement simple mais la pure essence de la matière et de la susceptibilité des contraires. (6)

L'hiérarchie logique des choses s'accomplit par moyen du groupement des individus dans le genre et l'espèce qui les contiennent. La collection identique des individus est tour à tour le genre et l'espèce. La distinction entre le genre et l'espèce est dans le fait que l'espèce n'est recueillie que de ces essences qui soutiennent les formes des individus, tandis que le genre est recueilli de celles qui reçoivent les différences substantielles des diverses espèces. (7) L'individu participe dans les deux groupe de genre et de l'espèce, mais les caractéristiques du premier groupe sont basées sur une inclusion plus large

* * * * *

(6) Singulae essentiae illius multitudinis quae animal genus dicitur, ex materia aliqua essentia corporis et formis substantialibus, animatione et sensibilitate, constat, quae, sicut de

animali dictum est, nusquam alibi essentialiter sunt; sed illae indifferentes formas sustinent omnium specierum corporis. Et haec talium corporis essentiarum multitudo genus dicitur illius naturae quam ex multitudine essentiarum animalis confectam diximus. ...et illa talium essentiarum multitudo substantia generalissimum dicitur, quae tamen nondum est simplex, sed ex materia mera essentia, ut ita dicam, et susceptibilitate contrariorum forma constat, Ibid.

(7) Hanc itaque multitudinem essentiarum animalis quae singularum specierum animalis formas sustinet, genus appellandum esse dico: quae in hoc diversa est ab illa multitudine quae speciem facit. Illa enim ex solis illis essentiis quae individuorum

que celle de l'autre. La multitude qui est l'homme est plus étroitement limitée que la multitude qui est animal. Les propriétés qui sont exigées des membres du groupe des animaux sont telles qu'il renferme non seulement tous les hommes mais plusieurs espèces qui se trouve semblables à l'homme au point d'être animaux.

Depuis que le genre et l'espèce se font par la collection des individus qui appartiennent à chacun respectivement, ni le genre ni l'espèce n'est intégrallement présent dans aucun de ses membres. Socrate n'est pas l'espèce, ni l'espèce n'est pas inhérente dans Socrate. L'espèce ne fait que s'affirmer de Socrate, et le fait qu'une espèce est affirmée d'un individu n'est pas la même chose qu'elle y est inhérente. (8) Une espèce n'est rien d'autre que cette nature qui est apte d'être affirmée de plusieurs individus, soit au même temps, soit en temps diverses. Socrate n'est qu'un individu où se trouve l'humanité, et l'espèce est affirmée de lui comme le ferait une qualité. Dire que Socrate est rationnel veut dire, non qu'il soit la rationalité mais une chose dans laquelle se trouve la rationalité. De la même façon l'espèce s'affirme de lui. Socrate n'est pas cette espèce, mais il est un de ceux dans lesquels cette espèce est inhérente. (9). Car Socrate est un membre de l'espèce qui est affirmée de lui.

* * * * *

formas sustinent collecta est; ista vero quae genus est, ex his quae diversarum specierum substantiales differentias recipiunt.

(8) Item species est quae de pluribus in quid praedicatur. Praedicari autem est inhaerere; sed illa multitudo Socrati non inhaeret, Socratem enim non tangit nisi una essentia illius multitudinis.

(9) Nec tamen dicitur : Socrates est rationalitas, sed Socrates est rationalis, id est res in qua est rationalitas. Eodem modo

La position que prend l'auteur est logique malgré les termes contradictoires avec lesquels il est forcé de l'exprimer. Il a dit premièrement que l'espèce n'est pas inhérente comme multitude dans ses individus mais s'affirme d'eux. Pour développer cette constatation, il observe que l'homme individuel ne peut en aucun sens s'appeler l'espèce mais est celui dans lequel l'espèce est inhérente. Il paraît qu'il dit parfois que l'espèce est inhérente à l'individu et n'y est pas inhérente. Toutefois cela n'en est pas ainsi, et en vérité il n'y a pas de contradiction. L'espèce dans le sens de la multitude de ses membres ne peut pas être inhérente dans l'individu particulier, mais l'espèce dans le sens des caractéristiques distinctifs de chacun de ses membres doit être ainsi inhérente. L'individu se compose d'une forme absolument unique à lui et d'une matière semblable à celle que possèdent les autres membres de son groupe. Il peut se classer comme un membre de l'espèce ou par rapport à ce qu'il fait membre du groupe, ou par rapport à ce qu'il existe dans sa composition une matière semblable à celle dans tous les autres membres. Dire que Socrate est homme n'a conséquemment qu'une signification, quoiqu'elle peut être exprimée doublement. On peut donner cette signification ou en disant que Socrate est un de ceux qui sont faits matériellement de l'homme, ou en disant que Socrate est un des humains. (10) L'humanité de Socrate est à la même fois une reconnaissance de sa place dans la multitude d'êtres humains et de la présence dans sa nature de

* * * * *

homo species praedicatur de : Socrates est rationalis, id est res in qua est rationalitas in substantia. Nec tamen dicitur : Socrates est homo illa species, sed Socrates est unum de his in quibus inhaeret illa species. Ibid. p. 527

(10) Itaque cum dicitur : Socrates est homo, hic est sensus : Socrates est unus de materialiter constitutis ab homine, vel, ut ita dicam, Socrates est unus de humanis.

traits humains. Les reconnaissances sont réciproques. L'une existe à cause de l'autre, et le fait indiqué par l'une ou l'autre est identique. La constatation attentive de ce fait est nécessaire parce^{que} Socrate ne touche qu'à une seule essence dans la multitude qui est son espèce.

Dire que l'espèce est une multitude de choses recueillies n'est que reconnaître que l'espèce indique la nature qui est apte à être affirmée de plusieurs. Depuis qu'il comprend ses inférieurs dans la façon que les membres sont renfermés dans un groupe, l'espèce et aussi le genre sont ~~in~~indivisibles dans les parties qui les composent. L'espèce depuis qu'elle est une multitude peut se diviser dans les individus de cette espèce; et le genre, depuis qu'il est une multitude peut se diviser dans les individus des espèces différentes qui le composent. Une partie de chaque espèce en informe tout individu, et une partie de chaque genre informe chacune de ses espèces. Le tout de l'espèce n'est jamais dans aucun individu, ni le tout du genre jamais dans aucune espèce. Une partie des essences des animaux, qui font ce genre, est informé avec rationalité pour former l'homme. et une partie est informé avec irrationalité pour former l'âne.

(11) Ou bien, l'animal est un genre qui prend dans une de ses parties la rationalité et dans une autre l'irrationalité.

Chaque genre ainsi est le soutien de deux opposés, néanmoins les

* * * * *

(11) Species est illa natura quae de pluribus apta est praedicari, etc., sive eodem tempore sive diverso....pars essentialium animalis quae illud genus faciunt, informantur rationalitate ad faciendum hominem; pars vero irrationalitate ad faciendum asinum, et numquam illa tota quantitas in aliqua specierum est....~~et illud genus in parte recipit rationalitatem et in parte irrationalitatem.~~
~~et aliquo modo pars illa quae rationalitatem~~ Ibid. page 535

opposés n'existent pas dans la même chose, car la partie du genre qui reçoit l'un n'est pas affectée par l'autre. La partie de l'animal qui reçoit la rationalité pour former l'homme n'est pas affectée par l'irrationalité, ni la partie qui reçoit l'irrationalité pour former l'âne n'est elle affectée par la rationalité. (12)

Le genre qui se compose par la collection de plusieurs individus, depuis que cette collection est basée sur la nature de chacun des individus, ne change pas avec le changement des individus qui le compose. L'humanité est la même ~~qu'il~~ qu'on considère un groupement partiel ou complet d'êtres humains, et ~~qu'il~~ que les membres de l'humanité changent complètement pendant le cours des ans, l'espèce humanité n'est pas changée. Donc, chaque être individuel est un homme s'il est de la matière de l'humanité, sans égard à la manière dont les essences desquelles se compose l'humanité, ont altérées ou changées. (13) L'humanité est toujours la même à cause de cette similitude dans la composition de chaque homme. L'humanité d'un siècle est semblable à celle d'un autre parce que l'une n'est pas en création dissemblables à l'autre. De la même façon, Socrate ~~comme garçon et comme homme~~ se compose de plusieurs ^{d'atomes} ~~atomes~~, ^{comme homme que comme garçon} néanmoins Socrate est toujours le même. (14)

* * * * *

(12) animal illud genus in parte sui suscipit rationalitatem et in parte irrationalitatem. Nec aliquo modo par illa quae rationalitate tangitur, irrationalitate efficitur, vel e consero.

(13) Tamdiu ergo verum est dicere : Socrates est homo, quamdiu est materiam ab humanitate, ex quantislibet essentiis humanitatis constatne.

(14) sed tam (humanitas) est eadem cum illa, id est creationis non dissimilis. Non enim quicquid idem est cum alio, idem est illud; homo enim et asinus idem sunt in genere, nec tamen hoc est

La métaphysique des universaux qu'expose Jocelyn est bâtie sur les groupements qui sont faites des individus de l'univers. Quelque chose de la condition métaphysique de l'individu est indiquée par le système qu'il construit ainsi. La nature de l'individu est de plus examinée explicitement et en grand détail. Jocelyn se vante d'être le premier à exposer une théorie des universaux qui est conforme avec la doctrine des quatre éléments. (15) Cette consistance il accomplit par l'examen de la matière divisée en des particules indivisibles. Il sépare le corps de la forme et découvre que le corps est composé de la corporéité et de la substance. La corporéité est constituée par les quatre éléments, et la substance est l'essence pure qui est sans forme parce qu'elle soutient toute forme. Cette substance s'appelle universelle parce que la collection entière de toutes les essences en est soutenue au moyen de sa susceptibilité des contraires. Chaque individu par conséquent contient quelque chose d'essence pure qui est formée ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ par la susceptibilité des contraires. Lorsque cette essence pure est affectée par la corporéité, chacun de ses particules singulières devient des corporéités particulières; et les essences corporelles sont faites. L'animation est ajoutée à cela et l'essence du corps animé est formée. L'essence de l'animal se forme par l'addition de la sensibilité et l'homme est formé par l'addition de la perceptibilité à la discipline. Et enfin Socrate est formé quand l'essence de l'humanité ainsi faite est informé avec Socratite. (16)

* * * * *

illud. Socrates quoque ex pluribus atomis constat vir quam puer, et tamen idem est. Ibid. p. 531.

(15) Ibid. p. 538.

(16) Ibid. p. 539.

Chaque individu est par cette esquisse de la nature de l'individu clairement unique dans son individualité. De cette esquisse toutefois il n'est pas clair que l'universalité est complètement enlevée de la nature de l'individu. Si chaque homme a dans lui la substance pure qui n'est rien que la susceptibilité des contraires, il semblerait que chaque homme contient quelque chose d'universalité en lui. Toutefois, tel n'est pas le cas. L'humanité ou la substance qui est dans un homme n'est pas l'humanité qui est dans un autre. Non plus l'humanité qui est dans l'homme n'est ni le genre ni l'espèce ni l'individu de l'humanité. Elle est seulement une des essences, desquelles l'humanité qui est l'espèce est recueillie. Dans la même façon, le genre n'est que cette multitude des individus semblables, et l'individu n'est qu'un membre du genre.

L'universel est le recueillement des individus uniques en un. L'universel n'est pas présent dans aucun de ses membres, et comme le genre et l'espèce ne sont pas propres à l'individu, la différence non plus ne lui est pas propre. La rationalité qui est en moi n'est pas plus la rationalité qui est en vous que l'humanité qui est en moi n'est l'humanité qui est en vous. Ce qu'il y a de rationalité en moi n'est rien, sauf une des essences desquelles la rationalité qui est la différence est composée. Donc, les individus sont faits par une union des formes simples, et chacune des essences uniques de l'humanité, par exemple, n'est pas diverse des autres en création. Les individus ne diffèrent pas dans la matière et la forme de leur création mais dans leurs effets, lesquels n'existent pas dans la forme simple. Les individus diffèrent dans la forme par laquelle

ils agissent, par exemple quand ils pensent, et cette forme n'est pas présente dans toutes les formes, comme par exemple dans l'irrationalité. Comme conséquence, les essences qui possèdent la rationalité ont un effet différent de celles qui n'en possèdent pas. C'est en vertu de cette différence en effets que l'homme, quoiqu'il soit animal, n'est pas le même que l'âne. La diversité des effets est une marque, pas de la diversité de la matière, mais des formes, et si la matière identique fut douée de la forme opposée, la matière de l'homme pourrait devenir celle de l'homme. (17).

L'explication finale de la nature de l'individualité retournée pour confirmer la première constatation de la nature de l'universalité. Tous les individus sont uniques par une diversité de forme qui les distingue de tous les autres. Socrate ne peut pas être Platon, et jamais ne sera-t-il un homme identique à Socrate. La nature unique de la forme de Socrate est évidente par le fait que les résultats des actions de Socrate peuvent être distinguées des effets de tout autre individu. Dans la matière de sa création, toutefois, Socrate ne diffère pas de Platon ou de tout autre homme. Il peut conséquemment se classifier avec

* * * * *

(17) Amplis quaeris si ita simplices formae et incompositae de quibus agis, ideo sunt non diversae, quemadmodum singulae essentiae humanitatis idem sunt, quia non sunt diversae creationis; at contra res quae in materia et forma suae creationis non differunt, in effectibus differre, quod non habet hujus modi simplices formae: ut rationalitas; cum in materia et forma suae creationis non differat ab irrationalitate, quia nullum habet, sed alium facit effectum; sed enim forma per quam ratiocinamur, quod habet rationalitas. Sed dicas eodem modo: illae essentiae quae rationalitatem suscipiunt alium effectum faciunt, scilicet hominem, et alium illae quae irrationalitate informantur, scilicet asinum, et ita non sunt idem. At contra non est diversus effectus materialium, imo formarum. Si enim continget ut rationalitas informaret illas essentias quae non sustinet rationalitatem, aequae rationalitas cum illis facit hominem, et irrationalitas cum

tous les autres homme dans la multitudes d'hommes afin de faire l'espèce homme. Ces hommes sont distincts de tous les autres êtres par le fait que les effets des action de l'humanité avec sa rationalité sont différents des effets d'autres individus. Et néanmoins dans leur création ils ne diffèrent pas des animaux irrationaux. Pour cette raison ils peuvent se grouper avec eux dans la multitude qui compose l'espèce animal. L'universalité est toujours inhérente au groupe qui est recueillie des individus singuliers et elle est enlevée complètement de ces individus à eux-mêmes. L'universalité regarde la similitude de la création des choses, et l'individualité ne considère que la diversité de leurs actions et leur existence.

* * * * *

aliis asinum. Unde apparet quod ille effectus sequitur formas et non materiam; sicut vides quod eadem essentia corporis quae cum animationis modo constituit animatum, quandoque cum inanitatione constituet inanimatum. Ibid. P. 550

Chapitre VIII. La Doctrine de Jean de Salisbury

Le développement des doctrines des universaux depuis Boèce a été dirigé entièrement par des efforts pour expliquer la condition métaphysique que possède l'universel. L'intérêt principal de chacun des philosophes qui profitèrent des commentaires de Boèce fut étranger à l'intérêt que Boèce lui-même trouva dans le problème. Prenant ce qu'il conçut d'être la position aristotélésienne, Boèce se contenta d'une explication sur la façon dont les universaux se rapportant aux particuliers auxquels ils sont applicables. Chacun de ses successeurs du douzième siècle, porta plus loin l'investigation, et non satisfait d'une constatation de la relation de l'universalité et de la particularité, chacun construisit un système qui assigna un être quelconque à chacun des membres de la relation. L'esprit de problème avait changé, et ce qui auparavant avait été une discussion presque exclusivement logique, eut alors de l'intérêt à cause de ses implications métaphysiques.

Jean de Salisbury regarda le développement, comme Boèce avait inauguré la discussion, d'un point de vue purement aristotélésien. Ce ne fut pas le mode d'existence actuel des universaux qui l'intéressa mais plutôt la place qu'ils occupent dans le procédé de la connaissance et la manière dans laquelle l'intelligence put les acquérir. Il n'hésita pas d'en tirer des implications sur l'organisation métaphysique de l'univers, mais ce ne fut jamais la condition réelle de l'universel qui l'occupa. Il crut l'investigation qui chercha à découvrir le mode d'existence

de l'universel infructueuse. Il est de ces sujets qui ne peuvent pas se clarifier, ni s'absoudre, par aucune autorité de la foi ou du sens ou de la raison; un de ces sujets qu'il est inutile d'examiner, tel que la nature de la Providence, du même et diverse, de dividua et individa, et la source du Nil. (1) Comme eux, la condition de l'universel ne peut s'examiner parce que nulle investigation ne la révélera.

Cette position est fixée définitivement parce que la relation de l'universel au particulier en est très positivement impliquée. L'universel ne possède aucune existence. Il est une chose intelligible, non existante, et investigation qui tente à y découvrir des qualités existentielles quelconques, se trompe même en ce qui le motive. Ainsi qu'il est vain de chercher la substance de la solidité dans l'ombre d'un corps, la substance d'une existence plus solide ne se trouvera jamais dans ces choses qui ne sont qu'intelligibles et qui peuvent se concevoir universellement mais ne peuvent jamais exister universellement. (2) Les genre et les espèces ne peuvent exister. Cette conviction est réitérée et elle est fortifiée par l'autorité d'Aristote. Jean trouve l'oeuvre entière de ses prédécesseurs complètement insensée et sans résultats parce qu'ils manquèrent de réaliser ce fait. Sans se soucier si l'investigation résulte en une réponse

* * * * *

(1) Sunt autem dubitabilia sapienti quae nec fidei ne sensus aut rationis manifestae persaudet auctoritas et quae suis in utramque partem nituntur firmamentis. Talia quidem sunt quae quaeruntur de providentia.....de eodem et diverso, in quo plurima attritio est, de dividuo et individuo, de substantia et forma vocis, de statu universalium....Joann. Saresb. Polyc. VII, 3; ed. Webb, p. 98, v. II.

(2) Nam, sicut in umbra cuiuslibet corporis frustra soliditatis substantia quaeritur, sic in his quae intelligibilia sunt dumtaxat et universaliter esse queunt, solidioris existentiae substantia nequaquam invenitur: Polyc. VII, 12; vol II, p. 141

réaliste ou nominaliste, la recherche est destinée à l'absurdité par sa conception même. Depuis que l'universel n'a pas d'être, une inquisition concernant sa substance, sa qualité, sa quantité et sa cause est vide de sens, car nulle substance ou qualité ou quantité ne peut être appliquée à ce qui n'existe pas, et on ne peut trouver une cause par laquelle quelque chose qui n'est pas, est ceci ou cela, ou tant ou tel. Par conséquent, l'absurdité est impliquée dans l'identification de l'universel avec des choses existantes, soient-elles voces, sermones, les choses sensibles, les idées, les formes, les natures ou les collections, et quiconque examine le problème sans cette réalisation, et qui conséquemment constate l'existence des universaux se détourne d'Aristote et se condamne à l'absurd: (3)

Les philosophes qui étudient le problème des universaux devraient, par conséquent, les examiner non pas comme les substances et comme sujets aux prédicaments de la substance, mais comme les intelligibles et comme sujets aux conditions et aux procédés de l'intellection. Les conditions de l'existence sont applicables aux individus, mais les lois de la logique gouvernent l'être de l'universel. Seulement les individus existent, et seulement les universaux sont compris. Quoique les universaux soient compris, il n'y a rien actuellement dans les choses qui soit universel. Car tout homme qui existe est cet homme-ci ou cet

* * * * *

(3) Porro hic (Aristoteles), genera et species non esse sed intelligi tantum asseruit.... Ergo si Aristoteles verus est, qui eis esse talit, inanis est opera praecedentis investigationis, in inquisitionis substantiae, quantitatis, aut qualitatis, aut causae; cum illius quod non est substantia, aut quantitas, aut qualitas nequeat assignari; aut causa propter quam, quod non est hoc aut illud sit, aut tantum aut tale. Quare ab Aristotele recedendum est, concedendo ut universalia sint, aut refragandum opinionibus, quae eadem vocibus, sermonibus, sensibilibus rebus,

homme-la, depuis qu'il est une chose singulière; mais depuis que l'homme peut être compris, il est connu d'une telle façon que ni cet homme-ci ni celui-la est compris ni aucun autre qui est un par une singularité d'essence. (4) Dans l'expérience, les individus se sont rencontrés; dans la connaissance les universaux sont connus. Les singuliers sont nommés, mais les universaux sont signifiés. (5) Car l'expérience est dans les singuliers et la connaissance groupent les singuliers en universaux.

Donc, l'intelligence en explorant l'univers, ne découvre rien dans la nature correspondant aux universaux. Les universaux sont atteints par le procédé aristotélécien de l'abstraction des similitudes des choses. Tout ce que trouve l'intelligence ^{pour} aider à sa ratiocination est une similitude substantielle des choses différentes. Cette similitude substantielle ne pourrait exister excepté dans les particuliers. (6) Les universaux sont, donc, non pas des choses étrangères des particuliers actuels, mais plutôt ils sont les fantaisies de la nature et des choses réelles qui s'élèvent dans l'intelligence comme reflétées dans la pureté native de l'intelligence. Ainsi l'intelligence conçoit les exemplaires, desquelles la nature a formé les exemples et les a placés devant les sens. Ces exemplaires sont concevables et sont comme les fantaisies et les ombres des choses existantes. Leur pertinence à la réalité est contenue dans leur rapport aux

* * * * *

idéis, formis, naturis, collectionibus aggregant, cum singula horum esse non dubitentur. Qui autem ea esse statuit Aristoteli adversatur. Metalog. II, 20; Migne P.L. 199, col. 877 C.

(4) Ergo duntaxat intelliguntur, secundum Aristotelem, universalialia; sed in actu rerum nihil est quod sit universale. A modo enim intelligendi figuralia haec, et licenter quidem, et doctrinaliter, nomina indita sunt. Nam omne quod homo est, iste vel ille est, id est res singularis est; sed quia intelligi potest homo, ita quod nec iste intelligatur, nec ille, nec aliquid singularitate essentiae unum. Metalog. II, 29; Migne P.L. 199, col. 885 B.

similitudes substantielles des choses particulières, et si l'on essaie de les saisir par quelque existence qu'ils ont à part les choses particulières, ils deviennent pur rêve. Leur base est dans la particularité, mais ils ne sont évidents et patents qu'à l'intellect. (7)

Ainsi la condition des universaux ne peut se constater, parce qu'ils n'occupent aucune place dans la nature des choses existantes. Il est possible, toutefois, d'examiner leur fonction dans la relation de la connaissance, et par cette fonction les implications métaphysiques deviennent évidentes. La connaissance est possible parce que cet homme-ci s'accorde avec cet homme-la en ce que tous les deux sont homme, malgré leurs différences en propriétés personnelles. Tous les deux, en outre, ont ceci de commun avec le cheval, qu'ils vivent, qu'ils sentent et donc qu'ils

* * * * *

(5) Nominantur singularia, sed universalia significantur.
Metalog. II, 20; col 881 A 1

(6) Quod utique, nisi in singularibus, esse non potest (substantialis similitudo rerum differentium). Metalog. II, 20, col 878 B.

(7) Sunt ~~itaque~~ genera et species non quidem res a singularibus actu et naturaliter alienae, sed quaedam naturalium et actualium phantasiae renitentes intellectui, de similitudine actualium, tanquam in speculo nativae puritatis ipsius animae, quas Graeci *ἐννοίας* sive *εἰκονόγραμμα* appellant, hoc est rerum imagines in mente apparentes.... sic quaedam exemplaria concipiuntur in mente, quorum exempla natura formavit, et sensibus objecit. Illa itaque exemplaria, cogitabilia quidem sunt, et sunt quasi phantasiae et umbrae existentium, secundum Aristotelem; quas si quis apprehendere nititur per existentiam, quam habent a singularibus separatam, velut somnia elabuntur. Monstra enim sunt, et soli intellectui patent. . Metalog. II, 20; col 878 C.

sont des animaux. Depuis que les similitudes qui sont reconnues existantes entre les choses par les universaux, existent réellement en ces choses, l'être des universaux est encore manifestement impliqué dans l'être des individus. Quoiqu'ils ne sont pas des substances, les universaux définissent les substances, et ils sont les termes de l'existence plutôt que l'existence elle-même. Conséquemment, quoique rien que les hommes individuels n'existent pas, sans l'homme universel, ces individus ne peuvent ni exister ni être compris. Dans ce sens, Jean s'est préparé à avouer que les universaux sont, ou même qu'ils sont des choses, pourvu qu'ils ne soient pas cherchés dans la masse de corps ou dans la subtilité des choses spirituelles ou dans les essences des choses discrètes. Si la concession est exigée elle doit être concédée, mais par là il ne sera pas vrai que les universaux augmentent ou diminuent le nombre des choses par le fait qu'ils sont dans le nombre des choses. .(8)

L'existence des universaux les avouant même d'être des choses n'est pas celle des exemplaires platonique. La raison reconnaît que les universaux sont, parce qu'elle voit leurs exemples dans les particuliers dont on ne peut douter l'existence. Les genres et les espèces ne sont pas les formes pré-existantes qui se placent à part les particuliers qui les reflètent.⁽⁹⁾ Les

* * * * *

(8) *Universalia tamen et res dicuntur esse, et plerumque simpliciter esse, sed non ob hoc, moles corporum, aut subtilitas spirituum, aut singularium discreta essentia in eis attendenda est...Itaque detur ut sint universalia, aut etiam ut res sint, si hoc pertinacibus placet, non tamen ob hoc verum erit, rerum numerum augeri vel minui pro eo quod ista non sunt in numero rerum. Metalog. II, 20, col 879 B.*

(9) *Persuadet enim ratio, ut ea dicantur esse, quorum exempla conspiciuntur in singularibus, quae nullus ambigit esse. Non autem sic dicuntur genera et species exemplaria singularium, ut, juxta Platonici dogmatis sensum, formae sint exemplares, quae*

universaux existent dans les choses singulieres. Ils sont la rationalité des particuliers, et les particuliers sont le corporisation de la raison. Les choses discretas doivent leur existence aux universaux. Conséquemment si les genres et les espèces ne sont pas de Dieu, rien ne l'est. (10)

Le base de l'universalité dans la construction metaphysique des choses devient plus nette dans ces termes. L'universel est la condition de l'être du particulier, et l'universel ne peut exister à part de ce particulier. Les genres donnent la forme des individus, et les individus incorporent les genres dans leur existence. Dans les termes aristotelicien l'universel détermine non seulement le quid mais aussi le quid quale de chaque chose qui existe. (11) La forme ainsi existe par la matière, et la matière est discernée par la forme. La forme toutefois, n'est pas une choses existante à part la matière, ni la matière n'est pas discrète à part l'aide de la forme. Le monde sensible serait le chaos ou plutot, rien du tout, si les choses n'étaient pas faites par l'addition des formes à la matière. Tel est le sens que trouve Jean dans la déclaration de Boece que tout être vient de la forme. (12) Chaque chose qui existe doit à la

* * * * *

in mente divina intelligibiliter constiterint, antequam prodirent in corpora. Metalog. II, 20; col 885 D

(10) Ergo si genera et species a Deo non sunt, omnino nihil sunt. Metalog. II, 20; col. 884 B.

(11) V. Metalog. II, 20; col 880 D.

(12) Quodam enim modo, per materiam existit forma, sicut discernitur materia ipsa per formam. Nam nec forma, res per se existens est; nec materia sine formae beneficio, discreta est. Chaos erit, aut potius mundus sensibilis nihil erit, nisi rerum effigies, formis adhibitis natura componat. Hoc spectat illud Boetii in primo De Trinitate : "Omne esse ex forma est." Metalog. II, 20, col 884 B

forme le fait qu'elle est ce qu'elle est, et autant qu'elle est. Aussi bien que la matière a le pouvoir d'être ceci ou autant ou telle, les formes ont la puissance de faire n'importe quoi, comme par exemple, un animal, une ligne, ou une chose d'une qualité ou d'une quantité certaines. (13)

Or, les universaux, depuis qu'ils sont les raisons et les définitions des choses ne se trouvent pas séparés d'elles. Rien n'est universel sauf ce qui se trouve dans les choses individuelles. Quoique plusieurs philosophes les ont cherchés à part les singuliers, aucun n'a rien trouvé, car à part les singuliers, il n'y a rien à moins qu'il ne soit la qualité pure de l'être ou quelque chose de semblable signifiée par des mots complexes. L'universel indique ce qui est commun à une classe de choses. Ce que l'intelligence comprend comme commun se rapporte également à plusieurs singuliers, et ce que le mot signifie comme commun est également vrai de plusieurs choses. (14)

* * * * *

(13) Quilibet ergo, esse quod est, aut quale, aut quantum est, a forma est. Sed sicut materia habet ut possit hoc esse, aut tantum, aut tale, sic et formae habent a conditore ut possint vel hoc, vel aliquid facere, puta animal, aut lignum, aut tantum aut tale. Metalog. II, 20; col. 883 c.

(14) Nihil autem universale est, nisi quod in singularibus invenitur. Seorsum tamen a multis quaesitum est, sed tandem nihil invenerunt omnes in manibus suis; quoniam seorsum a singularibus, nihil est, nisi forte qualia sunt vera, aut similia complexorum significata sermonum. Nec moveat quod singularia et corporea, exempla sunt universalium et incorporalium, cum omnis ratio gerendi, ut ait Augustinus, incorporea sit et insensibilis, illud tamen quod geritur, plerumque sensibilis sit. Ergo quod mens communiter intelligit, et ad singularia multa aequae pertinet: quod vox communiter significat, et aequae de multis verum est. Metalog. II, 20; col. 879 c.

Les individus exigent pour leur existence et pour leur intelligibilité, l'existence de l'universel. Afin qu'un homme existe, il est nécessaire que l'homme, que l'animal et que la substance existent. Chacun se comprend dans la nature de l'homme individuel, et pour cette raison les universaux se disent substantiel aux singuliers. La nature inférieure ne pourrait ni être ni être comprise sans la nature supérieure. Pourtant l'existence de la nature supérieure ne contraint pas l'existence de la nature inférieure, car l'animal est dans la nature de l'homme, mais l'homme n'est pas dans la nature de l'animal. L'homme ne pourrait être, sans que l'animal existe, ni pourrait-il être compris sans que l'animal soit co-compris. Dans chaque homme individuel, "l'homme" existe, mais il existe et il est compris comme un homme certain et particulier. (15)

Les universaux sont les conditions générales de l'existence des particuliers. L'espèce homme définit ce que c'est que l'existence d'un homme, et quand la matière apparaît dans la forme qu'a désigné cette espèce, un homme existe. Nul homme ne pourrait jamais exister ou être conçu, si nul universel ne définit jamais ce que c'est que d'être un homme. L'universel, toutefois, s'il ne possédait aucun membre particulier, serait non-existant, car

* * * * *

(15) Quod autem universalia dicuntur esse substantialis singular-

ibus, ad causam cognitionis referendum est, singularium naturam; hoc enim in singulis patet, siquidem inferiora, sine superioribus, nec esse, nec intelligi possunt. Homo namque non est, nisi sit animal. Sed nec intelligatur homo, quin cointelligatur animal, quoniam homo est animale tale. Sic in Platone, homo quoniam Plato est, et intelligatur talis, aut iste homo. Ad hoc autem ut sit homo, exigitur esse animal, nec convertitur, ut animal esse non possit, aut intelligim si non sit, aut non intelligatur homo; nam in ratione hominis est animal, sed non in animalis rationis est homo. Metalog. II, 20; col 878 D.

il ne peut exister que comme il est fait comme exemple dans les choses individuelles auxquelles il donne une existence discrète et une intelligibilité. L'universel est la loi invariable de l'existence des individus changeants, et le flux des choses contingentes est ordonné et est contenu par la condition des choses invariables. C'est par cet arrangement ordonné de l'être des particuliers que s'élève la similitude, par laquelle l'intelligence reconnaît l'existence de l'universel. Malgré la variabilité des caractéristiques particuliers et malgré la carrière variante de chaque chose, il y a néanmoins une similitude substantielle qui marque les choses comme membres de l'espèce, de genre et de generalissimum. La disposition des choses inconstantes est immuables, et la condition inchangeante de la providence éternelle contient le cours de toutes choses variables. (16).

C'est la connaissance de Dieu qui comprend la condition éternelle des choses contingentes. Par sa compréhension des lois de l'être il renferme toutes choses de l'univers sous sa notice. La connaissance de Dieu est la compréhension véritable et la connaissance complète de toutes choses qui étaient, qui sont ou qui seront. (17). Sa connaissance n'est pas des choses dans leurs changements temporels mais dans leur être essentiel. Celui, dont la nature est antérieur à tout temps, comprend toutes choses dans son aspect. (18) Pour Dieu c'est la même chose d'être

* * * * *

(16) Mutabilium igitur rerum dispositio immutabilis est; et eterna providentiae immutabilis status omnium mutabilium continet cursum. Cum vero ipsa ab eternitatis suae statu moveri non possit, contingentium seriem ab omni nexu necessitatis absolvit. Polyc. II, 21; vol I; page 119.

(18) Qui universo tempore natura prior est, suus omnis comprehendat aspectus. Polyc. II, 22; vol I, p. 124.

et de savoir, et sa connaissance et son être rend l'intelligibilité à l'univers et rend l'être aux choses de l'univers. L'intégrité de la connaissance de Dieu reste éternellement immobile, et si n'importe quelle variété se trouve dans quelque chose, c'est une mutabilité, pas tant de la connaissance que de ceux qui connaissent. Car ce qu'embrasse la connaissance de Dieu est sous la mutabilité, et lui-même ignore les changements d'altération. Dans un aspect seul et individuel il renferme et contient la somme de toutes choses qui peuvent être signifiées ou qui peuvent être trouvées par aucun sens. Il comprend, conséquemment, sans motion, ainsi que les choses locales sans place, les choses naissantes sans commencement, les choses retirantes sans fin, les choses fluctuantes sans altération, les choses temporelles sans mutabilité, et il comprend avec la motion, ainsi uniformément que le passé ne se passe pas, ni l'avenir n'y succède. Depuis que l'aspect de la simplicité divine comprend des choses inombrables, la substance de la présience est une et individuelle, et elle n'a qu'une essence : qu'elle soit et qu'elle soit connue. (19)

En dehors de Dieu et la rationalité unifiée de toutes choses, la connaissance et l'être sont séparés et individuels. Lorsqu'elle s'applique aux choses individuelles la connaissance est maintenue; mais elle peut être appelée maintenue plutôt à cause

* * * * *

(17) Scientia Dei est omnium, quae sunt, fuerunt, et futura sunt, vera comprehensio et plena notitia. Polyc. II, 21; vol I, page 118.

(19) Manet itaque usquequaque immobilis integritas scientiae Dei, et si quid varietatis alicui inest, non tam scientis quam scientorum mutabilitas est. Licet enim quae scientia Dei complectitur, mutabilitati subiaceant, ipsa tamen alterationis vices ignorat, et uno singulari aspectu et individuo, omnium quae dici aut quocumque sensu excogitari possunt, universalitatem cludit et continet; adeo equidem sine motu ut localia sine loco,

d'une multitude de choses qu'à cause d'une multitude de connaissances. Or, si on considère l'immensité et la simplicité de la sagesse de Dieu, elle est simple et individuelle; si on considère la multitude des choses qui sont dessous, elle est multiplexe et multiforme. (20) Considérée comme la constatation et la condition de l'être de toutes choses, la connaissance est une expression unifiée de l'univers. Chaque individu qui emplit les conditions de cette expression le fait dans une manière individuelle et particulière. Tout homme est humain; néanmoins, tout homme est unique. Les pierres tombent, et les procédés chimiques s'avancent et chacun possède ses traits distinctifs et chacun possède sa science particulière. Cependant les sciences sont unies dans les connaissances plus générales et, si l'unité complète des choses est considérée, la connaissance et l'être de toutes choses sont simple et unique.

L'intelligence de l'homme, parmi les existences discrètes qui mènent les carrières particulières à des intimations de l'unité de la connaissance et de l'être. Les intelligences particulières peuvent recueillir la matière pour la connaissance, des choses individuelles, car dans chacune existe l'essence de

* * * * *

nascentia sine initio, decedentia sine fine, fluctuantia sine alteratione, temporalis sine mutabilitate et motu sic uniformiter comprehendit, ut ei nec praeterita transeant nec futura succedant. Cum vero divinae simplicitatis aspectus innumerabilia claudat, una tantum est et individua substantia prescientis, eique essentialiter una, cum sibi sit idem esse et sapientem esse. Polyc. II, 21; vol I, p. 116-117.

(20) Sic utique et scientia dicitur multa, cum tamen multitudo rerum potius quam scientiae sit. Si ergo sapientiae Dei immensitas et simplicitas attendatur, una est simplex et individua; si subiacentium multitudo multiplex est et multiformis. Polyc. II, 21. vol. I, page 117.

l'intelligibilité qui la rend partie d'un total intelligible. La possibilité de la connaissance, conséquemment, reste dans le pouvoir de l'intelligence de conjoindre le dejoint et de séparer le joint. On peut reconnaître les choses diverses par la similitude qu'elles ont l'une pour l'autre, comme l'expression d'un tout qui est homogène quoi qu'il n'existe actuellement.

L'unité que l'intelligence de l'homme trouve dans les choses, est l'unité qui est dans la connaissance de Dieu, et pour que les choses soient connues, elles doivent faire partie de cette unité; ainsi que pour qu'elles existent elles doivent être discrètes. Ainsi il n'existe aucun homme qui ne soit pas blanc ou noir ou d'une couleur moyenne quelconque, ni peut-il exister un homme sans qu'il soit un homme particulier, puisqu'il est identique que quelque chose soit et qu'elle soit une en nombre. Toutefois, l'intellect atteint l'homme d'une telle façon que son attention ne se tourne sur aucun homme particulier, mais elle conçoit généralement ce qui ne peut exister excepté singulièrement. De même^{que} la diversité de parler et de signifier, la diversité de comprendre surpasse les modes de sa subsistence en nombre, et l'homme qui ne peut exister sauf singulièrement, est compris dans la conception universelle de l'intelligence. Conséquemment, la raison définit ce que conçoit l'intellect, l'animal rationnel et mortel, que, comme nul des sages ne peut trouver ambigu, tombe dans des sujets singuliers. (21)

* * * * *

(21) Ecce non est homo qui non sit albus aut niger aut medi coloris particeps, neque potest esse homo, quo non statim sit aliquis homo, cum idem sit alicui esse et unum numero esse. Verumtamen sic hominem intellectus attingit, ut ad neminem hominem aspectus illis descendat, generaliter intuens, quod non nisi singulariter esse potest. Sicut enim dicendi et significandi, sic et intelligendi diversitas, subsistendi modos sui numerositate

L'intelligence examinante poursuit à l'unité par la collection des similitudes dans les choses. L'univers qu'envisage l'intellect est conséquemment un dans lequel les conditions des choses sont reconnues diverses. Ce que perçoivent les sens comme particulier, l'intellect conçoit comme une généralité. Le monde de l'expérience est, donc, connu par l'intelligence consciente en termes des généralités et des particularités relatives aux choses. Tandis que l'intelligence recueille les similitudes et les dissimilitudes des choses, tandis qu'elle examine ultérieurement (*altius*) les différences des choses différentes qui néanmoins s'accordent, tandis qu'elle fait des investigations en grand détail sur ce que les choses singulières ont en commun avec maintes choses et ce qu'elles ont en commun avec moins des choses, et tandis qu'elle contemple avec pénétration ce qui doit nécessairement exister dans les choses singulières et ce qui ne peut pas y être absent, dans ces investigations l'intelligence découvre plusieurs conditions des choses, quelques-unes singulières, et quelques-unes universelles. (22)

* * * * *

transcendit, et homo, qui non potest nisi singulariter esse, universali clauditur mentis conceptione. Diffinit ergo ratio quod concipit intellectus, animal rationale mortale, quod in solos subditos cadere nemini recte sapientum ambigum est.

Polyc. II, 18; vol I; page 105

(22) *Dum itaque rerum similitudines et dissimilitudines colligit, dum differentiam convenientium differentias altius perscrutatur, dum quid singula cum pluribus, quod cum paucioribus commune habeant, diligentius investigat, quaeve rebus singulis adesse necesse sit, quae abesse non possint, perspicacius contemplatur, multos apud se rerum invenit status, alios quidem universales, alios singulares. Polyc. II, 18; vol I, p. 104-105.*

L'intelligence trouve les signes de l'unité dans les choses discrètes à elle présentées par les sens. Dans cette matière sensible elle reconnaît la qualité essentielle des choses. Toute connaissance ainsi prend son origine des sens.

(23) Ce que perçoivent les sens et ce qui soutient les formes est la seule et première substance (24) Ce que l'intellect dérive des perceptions individuelles reçues des sens, est une connaissance des similitudes qui existe entre les individus, et par cette connaissance des similitudes elle dérive sa connaissance des natures universelles. L'intellect, conséquemment, tandis qu'il présente l'être essentiel des choses ne représente pas leur individualité. Rien n'est fidèlement compris ainsi qu'il n'est actuellement arrivé dans les choses. Cela serait évident du fait même que dans les individus l'existence et l'intelligibilité ne sont pas les mêmes, car leur être dépend non seulement de la forme qui les rend intelligibles mais de la matière qui les rend discrètes. Jean cite Aristote dans l'Analitique à cet effet, que Aristomène est toujours intelligible, mais Aristomène n'est pas toujours. (25). Car Aristomène est corruptible depuis que l'union de la forme et de la matière en lui n'est pas stable, mais la connaissance par laquelle Aristomène est connu ne change pas. Bien que la semence de la rationalité/^{est} présente en toutes choses, elle n'est reconnaissable qu'à l'intellect, et

* * * * *

(23) Scientia de sensu trahit originem. Metalog. IV, 12, col. 923

(24) Quod igitur sensus percipit, formisque subiectum est, singularis et prima substantia est. Polyc. II, 18; Vol I. p. 103

(25) Nihil enim tale in rebus occurrit, tale quid tamen fideliter intelligitur. Hinc forte est illud in analyticis: "Aristomenes intelligibilis semper est, Aristomenes autem non semper, " quoniam corruptibilis est. Metalog. II, 20, 886 D.

ne se revele que par les provedes de la connaissance intellectu-
elle. Il est impossible que les universaux soient consideres
sauf par l'induction. Neanmoins l'induction est derivee directe-
ment des donnees de la sensation, et sans les sens elle est im-
possible.

Les universaux sont dans les choses comme des elements
importances a leur existence et comme les elements definitifs
de leur etre et de leur intelligibilite. Ils n'ont qu'a etre
reconnus par un procede rationnel, mais ce procede de l'induc-
tion est aussi indispensable a une connaissance de l'universel
que l'est la matiere fondamentale des sens. La relation entre
l'universel et le particulier est intime et inextricable, logique-
ment aussi bien que metaphysiquement. Le procede de deduction,
consequemment, trace la relation necessaire qui existe entre la
particularite et l'universalite. Et ce qui se trouve essentiel
aux individus constitue l'universalite tandis que, de l'autre
cote, tout ce qui est vrai du genre est vrai de l'espece et des
individus dans traduction n^a figure. (26)

Or ainsi intime est le rapport entre les individus
et leurs universaux qu'ils servent explications mutuelles l'un
a l'autre. Les choses individuelles peuvent a leur tout in-
diquer et etre indiquees par eux. Les choses se manifestent,
tant par ce qui est ^{antérieur en experience} ~~postérieur~~ : les choses particulieres,
tant par ce qui est postérieur. Par l'impotence des sens l'expli-
cation de l'antérieur se fait souvent par le postérieur, ainsi
que quand on dit que le point est le terminus d'une ligne, ou
la ligne de la superficie, ou la superficie de la solidite.

* * * * *

(26) Utique genus omne, de specie verum est, et de individuis,
sine translatione et figura. Metalog. III, 7; col 906 A

Or ainsi intime est le rapport entre les individus et leurs universaux qu'ils servent comme explications mutuelles l'un à l'autre. Les choses individuelles peuvent à leur tour indiquer les universaux et être indiquées par eux. Les choses se manifestent, tant par ce qui est antérieur à l'expérience : les choses particulières, tant par ce qui est postérieur. Par l'impotence des sens l'explication de l'antérieur se fait souvent par le postérieur, ainsi que quand on dit que le point est le terminus d'une ligne, ou la ligne de la superficie, ou la superficie de la solidité. En vertu de la même puissance de particularité d'expliquer la généralité l'unité est le principe du nombre, le moment celui du temps, et l'alphabet celui des paroles. Dans la connaissance, donc, le genre et l'espèce sont les exemplaires des individus, mais comme observe Aristote, cela se doit plutôt à la raison de la science qu'à la cause de l'essence. (II, d) Les universaux ne se rapportent pas aux particuliers comme exemplaires aux exemples, sauf en ce que l'intelligence le trouve commode à les regarder ainsi. Dans la connaissance les universaux sont les outils convenables et indispensables de la rationalisation; essentiellement l'universel vrai indique quelque chose des traits essentiels des individus en les groupant d'après leur similitude substantielle.

Le but de l'homme rationnel devient manifeste par la nature de son intelligence et du enchaînement logique des choses. Regardant le monde des particuliers discrets, il reconnaît une unité des choses, qui indique la vérité essentielle et l'être essentiel de ces choses. Le but de la connaissance devient, avec la reconnaissance de cette unité, identique à la source de l'être. L'existence individuelle qui ne peut ni être connue véritablement ni exister réellement à part les universaux ne peut pas être le terme de cette recherche. C'est la

base éternelles et vraies (des circonstances changeantes des choses qui devrait être le but de la connaissance. Jean de Salisbury peut par conséquent citer avec approbation la déclaration de Platonistes que ces choses seules sont vraies qui ne s'évanouissent pas comme les fantômes, mais qui restent des substances dans une condition certaine et toujours la même (II, d1)

La substance inchangeante de la vérité n'est rien de plus que la substance de la raison divine. Toutes les choses peuvent, conséquemment se montrer d'autant plus vraies au degré dans lequel elles expriment plus fidèlement l'unité de Dieu; et au degré dans lequel elles ^{partent} ~~se partent~~ de cette expression, d'autant plus s'évanouissent-elles comme l'auwe.

(II, d, 3) La raison des choses approche constamment l'être des choses, et vue dans l'unité qui est la compréhension de Dieu, leur intelligibilité est leur être essentiel. La raison est conséquemment la substance de l'être et seulement comme la raison humaine manque d'atteindre une compréhension des lois de l'être, la connaissance humaine manque d'atteindre cette substance. Car la raison n'est jamais susceptible des contraires en ce que la raison divine est la substance invariable. Mais la raison d'ange et de l'homme n'est pas la substance, (II, d, 2)

La vérité primitive qui est la certitude ou la stabilité ou la clarté est dans l'essence de Dieu et de cela ~~se~~ ^{il en peut} ~~se~~ ^{il en peut} dériver d'une manière quelconque tout ce qui ~~est dit~~ ^{est dit} d'être fidèlement (fidéliser) vrai dans les choses

(II d 4) La source de la connaissance est la source de l'être, et quoiqu'il n'y a pas d'indication que la connaissance substantielle qui est la raison de Dieu ^{ne} pourrait jamais être atteinte ^{ne} par l'intelligence de l'homme, néanmoins la connaissance humaine acquiert une certitude plus large et une vérité plus sûre ^{au degré} ~~au degré~~ que ses principes ressemblent plus étroitement ^{aux} ~~aux~~ universaux qui sont les bases de l'être et au degré qu'ils approchent plus véritablement l'unité qui est Dieu.

