

Boekbesprekingen — Comptes rendus

Willigis ECKERMANN, O.S.A., *Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule.* (Cassiciacum, 33). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1978, xxxi-338 S.

Avec la publication de l'ouvrage susdit, la série «Cassiciacum», entamée en 1936, est arrivée à son 33^e volume. Non seulement par leur nombre, mais surtout par le contenu des ouvrages déjà parus cette série a largement contribué à la recherche de l'histoire et de la théologie des augustins-ermites, ainsi qu'à la pensée augustinienne et son influence sur le Moyen Age et les temps modernes. En outre le Augustinus-Verlag à Wurtzbourg publie encore une édition critique en volume supplémentaires où ont déjà paru tous les *Quodlibeta* de Jacques de Viterbe ainsi que plusieurs traités de Hermann de Schildesche, d'Henri de Friemar et de Barthélemy d'Usingen.

L'étude de Willigis Eckermann a enrichi la série «Cassiciacum» d'un ouvrage impressionnant. Cette fois il s'agit de Grégoire de Rimini, un des penseurs les plus éminents de la *Schola Augustiniana* et, comme Ockham, du XIV^e siècle. Né aux environs de 1300 Grégoire faisait ses études de théologie à Paris de 1323 à 1329. Il enseignait ensuite à Bologna, à Padoue et à Perugia. En 1341 retourné à Paris, il y poursuivait ses études et fut promu maître en théologie en 1345. Il existe un document papal, daté du 12 janvier 1345 à Avignon, où le Pape Clément VI ordonne le chancelier de l'université parisienne de promouvoir Grégoire maître en théologie dans un délai d'un mois. En 1351 il fut nommé *lector principalis* au *Studium generale* des augustins à Rimini. Après la mort de Thomas de Strasbourg († 1357), Grégoire a été élu prieur général. Ayant remplie cette fonction pendant 18 mois, il mourut à Vienne en novembre 1358, victime de la peste, lui aussi. Durant sa fonction il s'efforçait de rétablir la stricte observance aux couvents augustins de l'Europe occidentale, dépeuplés par la peste.

C'était surtout comme théologien et moins comme prieur général que Grégoire fut célèbre, quoi'en cette fonction selon le témoignage du *Régistre* publié par A. de Meijer (Rome 1976), il ait fait beaucoup pour son Ordre et pour l'Eglise. Dès le début de ce siècle on trouve des études très détaillées sur sa manière de penser, par exemple J. Würsdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini*, Münster 1917; P. Vignaux, *Justification et Prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934; M. Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934; H. Elie, *Le complexe significabile*, Paris 1937. Ossinger lui attribue plusieurs ouvrages, parmi lesquels son commentaire sur les deux

premiers livres des *Sentences* est le plus connu. L'édition actuelle de cet œuvre, préparée par l'*Institut für Spätmittelalter und Reformation* à Tubingue montre l'importance qu'avait la pensée de Grégoire pour l'avenir, notamment pour le réformateur Martin Luther. D'ailleurs les idées de Grégoire ont suscité un intérêt de plus en plus important, aussi d'ordre thématique, par exemple sa relation avec l'augustinisme médiéval, avec Luther, avec Jean de Mirecourt; sa doctrine concernant le péché originel, la grâce, la rédemption et la Trinité, ainsi que ses idées de la relation entre la foi et la connaissance, de l'Église, de la tradition et de l'Écriture Sainte, de la valeur réelle de la proposition théologique, sa doctrine de la connaissance, sa philosophie naturelle et sa pensée du *complexe significabile*.

L'auteur de l'ouvrage présenté comme *Habilitationsschrift* appartient à l'*Augustinus Institut* des pères augustins allemands de Wurtzbourg. Par son étude du *Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto* (Berlin 1972) il s'était déjà mis au courant de la problématique de la connaissance du nominalisme médiéval. Il a examiné surtout la question suivante: quel lien y a-t-il, selon Grégoire, entre le parler (proposition) et la réalité? Au moyen de ce thème Grégoire voulut contribuer à la solution d'un parler toujours problématique sur Dieu. Grégoire préfère l'interprétation nominaliste médiévale de la langue, mais il y apporte de telles nuances au moyen du *complexe significabile* que cette interprétation puisse être défendue contre les attaques des *reales*. La linguistique de Grégoire n'est pas un traité accompli, mais on la retrouve comme fil conducteur à travers son commentaire sur les *Sentences*, où le mot '*significare*' occupe une position-clé. Par la langue la réalité est exprimée moyennant le signe. Langue et réalité, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'âme, sont pour Grégoire deux domaines bien différents, qui ont cependant une certaine relation entre eux.

Au premier chapitre l'auteur traite de la position de Thomas, Scot et Ockham par rapport à la relation entre la langue et la réalité. Scot estime qu'en principe la langue indique les choses elles-mêmes, tandis que Thomas ne voit guère une relation immédiate entre la langue et la réalité, mais seulement une relation médiate, par laquelle la langue indique en principe des conceptions d'ordre général. Ockham approfondit la position de Scotus en faisant distinction entre une langue mentale, muette, qui est la même pour tout le monde, et une langue vocale, qu'on emploie selon certaines conventions, par exemple le grec, le latin, le français, etc. Ockham emprunte cette distinction à St. Augustin. Grégoire qui, pour sa linguistique, emprunte lui aussi certains aspects aux stoïciens, à St. Augustin et à Ockham, fait la distinction entre la parole parlée et la parole pensée. C'est surtout cette distinction qui l'intéresse et c'est pour cela qu'il veut s'appuyer davantage sur l'autorité de St. Augustin. C'est d'ailleurs le mérite de l'auteur qu'il nous montre comment Grégoire continue consciemment à prendre Augustin comme porte-parole. Il y existe une relation entre la langue parlée et la langue mentale, comme il y en a une entre la langue et la réalité. En ce

cas l'homme connaissant forme le point de contact où la langue et la réalité se rencontrent.

Dans son aperçu du *Status quaestionis* l'auteur cite les interprétations de Prantl, Würsdörfer, Elie, Dal Pra, Leff, Paqué, Schepers, Hoffmann et Nuchelmans. Il est dommage qu'il n'ait plus su utiliser l'article de P. Vignaux, La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels? (*Revue philosophique de Louvain* 75 (1979), 293-331), où celui-ci définit l'interprétation de Grégoire comme *dictisme* au lieu de *nominalisme*, précisément du fait que vers l'année 40 du XIV^e siècle l'attention fut attirée plus sur la supposition de la proposition que sur la supposition de la parole.

Le deuxième chapitre traite de la linguistique de Grégoire. Pour bien comprendre il est important de faire la distinction entre les différents termes. Ainsi il y a une différence entre le signe, par exemple la proposition, et le signifié, la réalité, en son existence, le *sic esse*. Grégoire indique le signifié par *significatum*. Ce qui est signifié par la proposition comme unité est basé sur la cohérence des termes particuliers. De là l'expression *significatum totale* de Grégoire. Il parle de *significatum* quand il s'agit de propositions prononcées ou écrites. Il appelle *significabile* le *significatum* d'une proposition mentale, qui reste encore à former. Le *significabile* est donc le *significatum* d'une proposition non-formée qui reste à former. L'*incomplexe significabile* signifie alors le verbe mental particulier à former, tandis que le *complexe significabile* indique la proposition mentale totale à former.

Grégoire appelle le *complexe significabile* aussi l'*enuntiabile*, ce qui indique l'aspect jugeant de ce qui est vrai ou faux. Par opposition à Ockham, qui dit que seulement les propositions sont vraies, Grégoire prétend qu'aussi le *significatum* soit vrai, c'est à dire ce qui est signifié par la proposition. C'est ainsi qu'il souligne l'existence autonome du *significatum* à l'égard de la proposition et c'est ainsi aussi qu'il se défend contre les réalistes. L'auteur associe l'interprétation de la langue de Grégoire à celle des stoïciens. La doctrine stoïcienne du *lekton* est à la base de celle du *significatum*. Ce qui est signifié par un son n'est pas comme chez Aristote une impression (conception, vision) à l'âme et par cette impression l'objet lui-même, mais il appartient à un domaine tout particulier qui tient le milieu entre la pensée (vision) et l'objet «μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος». En parlant du *lekton* dans son *Principia Dialecticae* et le *De Magistro* Augustin dépend de Varro pour ce qui regarde le vocabulaire. Néanmoins il donne une interprétation toute personnelle du *lekton* stoïcien, qu'il traduit par *dicibile*. Le *dicibile* diffère de l'objet et du mot phonétique (*dictio*). Quand on prononce un mot, l'oreille en garde le son, tandis que l'esprit enrégistre la signification (*dicibile*).

Dans la doctrine de la connaissance scholastico-artistotélique une *res singularis* ne peut être l'objet du savoir. D'ailleurs, le savoir n'a rien à voir avec la contingence, mais bien avec la nécessité. Par conséquent le *complexe significabile* est l'objet propre de la connaissance. En gardant le

complexe significabile comme objet propre de la connaissance Grégoire s'approche autant que possible de la réalité de la *res singularis* tandis que d'autre part il évite de réduire la connaissance à un jeu de mots (nominalisme). La devise et le reproche des réalistes aux nominalistes était toujours: '*Nos imus ad res, de nominibus non curamus*'. Le statut ontologique du *complexe significabile* n'est donc pas un 'rien', mais un 'quelque chose' au sens d'une *entitas existens*. Grégoire corrige la conception de la connaissance qui prétend que la connaissance n'ait rien à voir avec les faits contingents. Au contraire, la connaissance regarde les faits contingents, mais la connaissance elle-même des faits contingents est absolue et indispensable, donc éternelle. Le *complexe significabile*, comme connaissance, remplit la condition posée par Grégoire pour être considérée comme science.

Au troisième chapitre il s'agit de la conception de la réalité selon Grégoire. Celui-ci exprime l'idée de 'réalité' par '*sic esse*'. Il fait une distinction entre la réalité créée et la réalité incréée. En ce sens sa conception de la réalité est déterminée par la théologie. L'expérience de la réalité incréée part de l'expérience de la réalité créée. Il faut que les deux domaines puissent être sujet de conversation et qu'ils soient donc connus et signifiés par des paroles. Par conséquent ce chapitre traite de la doctrine de la connaissance selon Grégoire. Il est surprenant que Grégoire met tellement l'accent sur l'importance du connu particulier, tout en fondant cet accent sur des textes d'Augustin. L'homme est capable d'acquérir une connaissance immédiate des choses particulières. Cette connaissance immédiate nous laisse des impressions au moyen des *species*. Les *species* constituent une partie considérable de la doctrine de la connaissance de Grégoire. On ne connaît pas la réalité incréée, c'est à dire Dieu, d'une manière immédiate, mais seulement au moyen de la réalité créée. C'est pourquoi Grégoire l'estime possible de parler de Dieu moyennant la réalité créée. Cependant, le fidèle n'arrive pas seulement à Dieu au moyen de la réalité créée, mais aussi au moyen de la révélation divine. Ainsi pour Grégoire la théologie est une certaine manière de croire, qui exige aussi bien la *fides quae* que la *fides qua creditur*. Certains aspects de la réalité divine se manifestent dans les propositions de la Sainte Écriture, aspects que l'homme ne saurait découvrir au moyen de sa propre raison. Comme science la théologie s'accorde aux hommes d'une certaine époque. Ainsi le théologien présente la révélation de la Sainte Écriture aux hommes de son époque à lui.

Au quatrième chapitre l'auteur examine la relation entre la langue et la réalité. L'âme de l'homme connaissant constitue le point de contact où la langue et la réalité se touchent, car c'est par l'âme que la connaissance immédiate est rendue possible. Grégoire insiste sur le fait que le procès de la connaissance n'est pas à déduire tout simplement de la langue employée. Le procès ne devient clair que lorsque l'auditeur ou le lecteur, par une analyse de la langue, traverse le même procès que celui qui connaît et qu'il vérifie la réalité de la connaissance. Donc Grégoire nous met en garde contre le jeu de mots, auquel la philosophie et la théologie

ne sont que trop facilement portées. A ce sujet les pages 229-236 sont très importantes. La langue ne symbolise pas la réalité ni s'identifie avec elle mais elle signifie la réalité. La langue indique une certaine direction et il faut fixer les yeux sur cette direction afin de voir concrètement la réalité. Un simple jeu de directions (paroles ou propositions) n'a donc aucun sens.

La langue de la Sainte Écriture s'en réfère à la réalité incréée. L'homme ne saurait dépasser ce qui est signalé par l'Écriture Sainte. Par conséquent, pour ses recherches le théologien devra toujours référer à ce qui est indiqué par l'Écriture Sainte. Le théologien ne doit pas prendre à tâche de défendre la crédibilité de la foi par des arguments de probabilité, mais il doit prouver que la crédibilité est fondée sur l'Écriture Sainte. Ainsi Grégoire reste fidèle à l'adage de Gilles de Rome: «*philosophia demonstrat, theologia narrat*». Dans la théologie les conclusions ne prouvent guère plus que les prémisses. Ils n'opèrent pas le savoir, mais ils invitent à la foi.

Au cinquième chapitre l'auteur examine l'influence de Grégoire sur l'école augustinienne médiévale. Il traite de la position de Hugolin d'Orvieto, Bonsembiante Badoer, Jean Hiltalingen de Bâle, Simon de Crémone, Denis de Montina, Ange de Döbeln, Pierre Gracilis, Augustin Favaroni de Rome, Thomas de San Genesio, Paul de Venise et Barthélemy Arnoldi d'Usingen. Certains augustins, comme Hiltalingen, Döbeln et Usingen rejettent la linguistique de Grégoire, tandis que d'autres l'accueillent d'une manière plus positive. La terminologie employée par les uns et par les autres à ce sujet est importante.

Le sixième chapitre donne un résumé des résultats de l'examen, ainsi qu'une perspective pour l'avenir. L'auteur signale la façon ingénieuse dont Grégoire réunit les matériaux d'Augustin, d'Anselme, d'Ockham, des Stoïciens et d'Aristote pour en composer un monument imposant. Dans sa linguistique Grégoire a voulu rompre avec le point de départ trop exclusivement naturaliste, positiviste et extérieur de l'Ockhamisme. Par conséquent il est bien obligé de retourner à la tradition augustinienne où il y a toujours le souci de l'intérieur comme moment d'éternité. Ce moment devient encore plus important quand on parle de la réalité incréée. Finalement c'est Dieu lui-même qui se porte garant de la vérité de toutes nos paroles. Il est la troisième instance, la vérité même, qui définit et garantit la relation exacte entre la langue et la vérité. Cet aspect de la linguistique de Grégoire est donc de caractère théologique. Par rapport à l'Écriture Sainte cette linguistique regarde la vérification de la parole de Dieu. C'est précisément par la parole de l'Écriture: «Mettez la Parole en pratique. Ne soyez pas seulement des auditeurs» (Jac. 1,22) que Grégoire arrive à répondre à la question comment la réalité est créée par la réalisation de la parole de l'Écriture. Se souciant de garder l'aspect interne du modèle de connaissance Grégoire a aussi un message pour les hommes de notre époque où le manque d'intérêt pour le caractère interne au profit de la pensée purement extérieure et technique peut conduire à des conséquences désastreuses pour la vie sociale.

Qu'il me soit permis de faire une petite remarque au sujet de l'interprétation que donne l'auteur à certains textes. Il traduit «*quia illi conceptus sunt...*» (1 Sent., d. 3, q. 1, art. 2; fol. 43 M-N) à la page 183, note 128 par «*Die Dinge werden durch Begriffe nur verschwommen und ungenau erkannt*». Il n'est pas assez clair qu'il s'agit ici de certaines conceptions (*illi*). On pourrait en conclure qu'aucune conception ne soit capable de représenter d'une manière bien distincte. La traduction suivante aurait été plus correcte: «*Die Dinge werden durch solche Begriffe...*» Mais cette remarque n'amoindrit point l'importance de l'ouvrage d'Eckermann, dont la lecture est rendue agréable encore grâce à sa présentation soignée. Grâce à cet ouvrage l'auteur nous a fait mieux connaître la personnalité marquante de Grégoire et, en même temps, il a montré combien originelle était sa pensée.

M. SCHRAMA, O.S.A.

Luis MERINO, O.S.A., *Studies on the Municipality of Manila*. Translated from the Spanish original by Raphael López, O.S.A. Views, The University of San Augustin Journal, Iloilo City, Philippines.

I. Municipal Government and Society: A socio-demographic analysis of the Spanish population of Manila (1571-1800). Views, Vol. 5, no. 1, June 1978, page 1-96. II. Alcaldes and Regidores: Accession and Succession to the positions in the Cabildo and the sale of municipal office in Manila (1571-1816). Views, Vol. 6, no. 1, January 1979, page 1-78. III. Propios Y Arbitrios: the municipal economy and public service. Views, Vol. 6, no. 1, January 1979, page 79-146.

The history of the Philippines as a Spanish Colony and the history of the Spanish Augustinians are closely linked. When Miguel Lopez de Legazpi and his soldiers arrived at the shores of Cebu in 1565, Fr. Andres Urdaneta and four other Augustinians were in his company. The monument to honor the memory both of Legazpi and Urdaneta also perpetuates the alliance between the sword and the cross so typical for Spanish colonisation. When Legazpi officially established the city of Manila in 1571, Fr. Diego Herrera OSA was with him. And in Legazpi's plan of what later would be known as Intramuros, The Walled City, a lot was assigned to the Augustinians. Herrera immediately set out to build a church and a monastery, which within a few years were demolished by fire. The second church and monastery very soon suffered the same fate. But in 1587 building started again and the new church and monastery, which were completed early in the 17th century, till this very day bear witness of centuries gone by.

The founder of Manila, Legazpi, was laid to rest in one of the chapels of S. Augustin. In the old vestry of the church Governor Jaudenes signed the capitulation of Manila to the Americans in 1898. In the monastery a memorial chapel was erected to the victims of the second