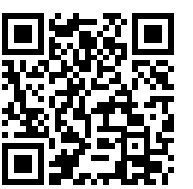
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



C 524,741

Digitized by Google

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : ÉTIENNE GILSON
XLII

JEAN DUNS SCOT

INTRODUCTION A SES POSITIONS FONDAMENTALES

PAR

ÉTIENNE GILSON

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)
1952

Digitized by Google

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS (V^e^)

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Directeur: M.-D. CHENU, O. P.

Chaque vol. in-8° raisin br.

I. P. MANDONNET, O. P. et J. DESTREZ. *Bibliographie thomiste*, XXI et 116 p.
II. J.-B. KORS, O. P. *La Justice primitive et le Péché originel d'après saint Thomas.* XII et 176 pages.
III. *Mélanges thomistes* (publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VI^e^ centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin). 408 pages.
IV. B. KRUITWAGEN, O. F. M. *S. Thomæ de Aquino Summa Opusculorum, anno circiter 1485 typis edita.* 94 pages.
V. P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique, de 1260 à 1320.* 380 pages.
VI. G. THÉRY, O. P. *Autour du décret de 1210 : I. David de Dinant.* 160 pages.
VII. G. THÉRY, O. P. *Autour du décret de 1210 : II. Alexandre d'Aphrodise.* 120 pages.
VIII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin.* 166 pages.
IX. P. GLORIEUX. *Les premières polémiques thomistes : I. Le Correctorium Corruptorii « Quare »* LVI et 448 pages.
X. J. PÉRINELLE, O. P. *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin.* 152 pages.
XI. G. LACOMBE. *Prepositini Cancellarii Parisiensis opera omnia : 1. Etude critique sur la vie et les œuvres de Prévostin.* X et 218 pages.
XII. Jeanne DAGUILLON. *Ulrich de Strasbourg, O. P. La « Summa de Bono ». Livre I.* XIII et 214 pages.
XIII et XIV. Mélanges Mandonnet. *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age.* 2 vol. 498 et 488 pages.
XV. PEKIDO (M. T. L.). *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique.* 478 pages.
XVI. G.-C. CAPELLE. *Autour du décret de 1210. III. Amaury de Bène. Essai sur son panthéisme formel.* 110 pages.
XVII. ROLAND-GOSSELIN. *Essai d'une étude critique de la connaissance.* Introduction et première partie. 166 pages.
XVIII. Jean DESTREZ. *Etudes critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin, d'après la tradition manuscrite.* T. I. 224 pages.
XIX. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge.* 504 p.
XX. R. DE VAUX. *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII^e^ et XIII^e^ siècles.* 184 pages.
XXI. P. GLORIEUX. *La littérature quodlibétique. II.* 386 pages.
XXII. G. RABEAU. *Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin.* 226 pages.
XXIII. L.-B. GEIGER. *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin.* 496 pages.
XXIV. Chanoine Léon MAHIEU. *Dominique de Flandre (XV^e^ siècle), sa métaphysique.* 384 pages.
XXV. H. DONDAINE. *L'Attrition suffisante*, 1944, 64 pages.
XXVI. SPICQ, O. P. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, 1944. 403 pages.
XXVII. H.-M. MANTEAU-BONAMY, O. P. *Maternité divine et incarnation.* Etude historique et doctrinale de saint Thomas à nos jours, 1949. 254 pages.
XXVIII. R.-A. GAUTHIER, O. P. Magnanimité. *L'Idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la philosophie chrétienne*, 1951. 522 pages.
XXIX. J. ISAAC, O. P. *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas*, Histoire littéraire d'un traité d'Aristote (sous presse).

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

CAPELLE (Marie), O. P. *Saint Thomas d'Aquin. L'Etre et l'Essence. « De Ente et essentia ».* Traduction et notes. Un vol. in-12 carré br., 94 pages.
DURANTEL (J.) *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas.* 1948, in-8 br., 412 pages.
PISTERS (Ed.), S. M. *La Nature des formes intentionnelles d'après saint Thomas d'Aquin.* 1933, in-8 br., 166 pages.
ROLLAND (E.) *La loi de réalisation humaine dans saint Thomas. Sur un point de vue moral de continuité.* 1935, in-8 br., 112 pages.

Digitized by Google

JEAN DUNS SCOT

Digitized by Google

Digitized by Google

DISCIPULIS DOCTORIS SUBTILIS ET MARIANI

JOANNIS DUNS SCOTI

PATRIBUS, FRATRIBUS, AMICIS

DISCIPULUS DOCTORIS ANGELICI

EX IMO CORDE

D. D.

Multa non posuerunt philosophi quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem, et multa ponunt quae non possunt demonstrari.

Rep. Par., l. II, d. 1, q. 3, n. 11.

Philosophus noster, scilicet Paulus...

Rep. Par., l. IV, d. 49, q. 2, n. 11.

Digitized by Google

B
765
.D74
G4

Digitized by Google

Philos
Cerf Amat
12-2-52
E 0910

PRÉFACE

Depuis 1913, où nous parlions déjà de Duns Scot dans *La liberté chez Descartes et la théologie*, nous ne sommes jamais resté longtemps sans revenir à lui pour l'étudier ou l'enseigner. De là une accumulation de notes prises sur les diverses éditions que nous offraient les hasards d'une vie errante, depuis les gothiques de Jehan Petit jusqu'aux premiers volumes de l'édition critique longtemps désirée, en passant par Wadding, Garcia et d'autres encore. Ces notes ne s'additionnaient pas. Chaque série représentant un effort nouveau et, pour ainsi dire, le tracé d'un autre sentier à travers cette forêt de textes, il était impossible de les fondre ensemble. Ceci nous a du moins appris combien de livres différents sur Duns Scot seraient possibles, et que l'on en pourrait indéfiniment concevoir de nouveaux, dont aucun ne serait la somme des autres. Le seul point de vue que nous pouvions encore essayer était donc l'absence de tout point de vue. D'où ce livre, principalement fondé sur les Commentaires de Pierre Lombard par Duns Scot, où l'on trouvera les réflexions d'un lecteur qui, sans autre souci que de le comprendre, le relit la plume à la main.

C'est ce qui explique les limites propres de cet ouvrage. On n'y trouvera pas de recherches érudites sur les sources de la doctrine ni sur le milieu où elle s'est formée. Les invitations naissaient pourtant à chaque page du texte et toutes étaient bonnes à accepter, mais il faudrait une sorte de génie pour se livrer à ces enquêtes de détail sans perdre de vue les positions fondamentales que l'on s'efforce de dégager. On n'y trouvera pas non plus un « système » de Duns Scot, mais, cette fois, la seule raison en est que nous ne l'avons pas trouvé nous-même. Nous nous sommes donc contenté de voir ce théologien à l'œuvre, en nous demandant ce qu'il faisait et, par une ambition plus secrète mais ici vraiment première, en cherchant à savoir *qui* il était. C'est, jusqu'à un certain point, chose possible, à condition de l'écouter longuement avant de prendre soi-même

Digitized by Google

la parole, ce que nous espérons avoir fait, et en souhaitant qu'il se trouverait des lecteurs pour avoir la même patience, ce qui est beaucoup demander. Nous savons fort bien quel livre sur Duns Scot nous aurions aimé pouvoir lire, mais, contrairement à la formule reçue, ce n'est pas du tout celui que, faute de le trouver tout fait, nous avons écrit. Plus nous relisions Duns Scot, plus il nous semblait impossible, sans le trahir, de lui prêter une synthèse doctrinale philosophique, ni même théologique, où tout se mettrait linéairement en ordre à partir de quelques principes. Le moins qu'on puisse dire est qu'un tel livre, légitime en soi et qui ne trahirait pas nécessairement la pensée du maître, ne donnerait pas une image fidèle de son œuvre. Le sens des principes dont use Duns Scot ne se comprend bien que par l'usage qu'il en fait. Il est toujours imprudent d'en déduire, en son nom, des conséquences que lui-même n'en a pas déduites, parce que, telle que Duns Scot l'entend, la vérité ne dépend pas des principes seuls, mais aussi de la nature des choses que le philosophe interprète à la lumière des principes. Cette pensée nous a retenu, nous l'espérons, de le faire plus abstrait et plus systématique qu'il ne l'est.

Pourtant, Duns Scot est un auteur difficile. L'effort requis pour le comprendre est tel qu'on ne peut espérer saisir ses positions fondamentales sans négliger certaines limitations de fait, dont nous disions qu'elles en sont inséparables. On est donc exposé à devenir schématique, non seulement du point de vue de l'histoire, mais de celui de la doctrine et, ce faisant, à fausser les perspectives mêmes qu'on aspire à dégager. Le sous-titre de cet ouvrage dit assez clairement que, même se limitant aux positions fondamentales de Duns Scot, il ne se proposera que d'y introduire le lecteur. Comme lui, nous nous sommes répété autant de fois qu'il y avait de problèmes différents à résoudre à la lumière des mêmes principes, mais pas une seule fois nous n'avons épuisé le détail de leur discussion. Le maître n'est donc aucunement responsable des mutilations que son historien lui a fait subir. Il le serait moins encore, si possible, des remarques doctrinales faites à son propos par un lecteur s'entretenant avec soi-même de sa lecture et qui, bien qu'il en ait éliminé beaucoup en se relisant, n'a pu se résoudre à les supprimer toutes. A vrai dire, elles ne relèvent pas de l'histoire. Leur auteur souhaite seulement qu'en les discutant, on veuille bien ne pas les détacher de leur contexte. Les longues années de commerce avec Duns Scot qui inspirent ce livre ne garantissent pas ses conclusions, mais elles invitent à ne pas écarter trop hâtivement l'image du Docteur Subtil qu'il propose. Lente à se former, elle attend qu'on ne lui refusera pas le temps de s'y habituer. Son auteur même ne se flatte pas de savoir dans quelle mesure elle est vraie, mais il lui semble apercevoir déjà, grâce

Digitized by Google

au théologien de l'être infini, une sorte de lumière sur l'œuvre commune la théologie chrétienne, ce qu'elle fut jadis et ce qu'elle pourrait redevenir aujourd'hui si les débats inévitables dont toute liberté doctrinale s'accompagne, au lieu de se nourrir de leur propre substance, se portaient de nouveau sur la substance même de leur objet.

Quelques mots touchant la rédaction de cet ouvrage. Il était complètement achevé en décembre 1949, avant la publication des premiers volumes de l'édition critique procurée par la Commission scotiste de Rome. En voyant cet incomparable instrument de travail, l'auteur d'un livre sur Duns Scot pouvait mesurer au premier coup d'œil l'étendue de la perte qu'il avait subie ; mais on ne peut pas retoucher un travail achevé, car autant de fois on se replonge dans les textes du Docteur Subtil, autant de fois il faut tout reprendre à pied d'œuvre, sans aucune certitude d'aussi bien réussir, même au prix d'un effort égal au précédent. Nous avons dû nous contenter de puiser dans ce trésor autant que cela nous était possible, non sans envier ceux qui, venant plus tard, l'auront tout entier à leur disposition. Nos citations sont empruntées à l'édition Garcia pour l'*Opus Oxoniense* I et II ; nous les avons plusieurs fois contrôlées sur les parties déjà publiées de l'édition critique. Pour toutes les autres œuvres de Duns Scot, sauf le *De primo principio* cité d'après l'édition E. Roche, nous avons renoncé à indiquer le tome et la page soit de Wadding soit de la réimpression Vivès, faute d'avoir constamment disposé de l'une de ces deux éditions. Les références suffiront d'ailleurs à permettre d'y retrouver les textes. Le lieu de publication des fragments isolés, publiés dans divers ouvrages, annuaires ou revues, a toujours été indiqué. Enfin, on voudra bien observer que les passages, parfois étendus, qui sont reproduits dans les notes, contiennent souvent beaucoup plus que notre propre texte. C'est que Duns Scot, dont la pensée est ordinairement synthétique, introduit simultanément plus de thèmes doctrinaux que l'analyse n'en peut considérer à la fois. D'ailleurs, quelque peine qu'on prenne à le traduire, Duns Scot reste plus clair en latin qu'en français. Si nous avons introduit certaines de ses formules dans notre propre texte, c'est qu'il y a souvent dans sa langue ce *nescio quid latentis energiae* dont parle un ancien commentateur, qui disait ailleurs, devant un de ces passages, rocailleux certes, mais dont on ne peut déplacer un mot sans en ruiner le sens : *profecto dum haec scribebat calamum in mente tingebat.* Duns Scot écrit pour exprimer sa pensée plutôt que pour la faire comprendre. On attendrait vainement de lui les prévenances constantes dont Thomas d'Aquin comble son lecteur, mais cette manière abrupte et un peu altière présente au moins un avantage : elle rend

Digitized by Google

difficile au lecteur l'illusion, si périlleuse au lecteur de saint Thomas, qu'il atteint aisément en son fond la pensée du maître. Avec Duns Scot, on s'aperçoit tout de suite qu'on ne comprend pas, et ceux qui s'efforceront, après avoir conquis vaille que vaille une certaine intelligence de sa doctrine, de dépasser des formules faciles à répéter pour atteindre les intuitions originelles dont elles jaillissent, verront sans doute que ce dont il parle est en effet de nature à être *vu* plutôt que *compris*. Telle est du moins notre expérience personnelle, et si plein d'erreurs de bonne foi qu'il puisse être, on sentira, nous l'espérons, que ce livre est né du désir de la communiquer.

Nous devons au lecteur, et à Duns Scot, une dernière précision. Chercher à comprendre les positions fondamentales du Docteur Subtil n'est aucunement le situer dans son temps. L'intérêt du philosophe ne peut pas ne pas faire tort ici à la vérité de l'histoire. Duns Scot a dialogué avec plusieurs autres théologiens, entre lesquels on peut dire qu'Henri de Gand est son interlocuteur de prédilection. Pour lui, Henri était plus important que Thomas ; pour nous, et en soi, le contraire est vrai. Un livre d'histoire pure sur Duns Scot accorderait à Henri de Gand, à Gilles de Rome, à Godefroid de Fontaines, une place considérable, alors qu'ils n'en tiendront qu'une fort petite dans le nôtre. Au contraire, nous comparerons Duns Scot et Thomas d'Aquin chaque fois que Duns Scot lui-même aura mis Thomas en cause sur un point important, ou dont nous aurons perçu l'importance. Il peut en résulter une illusion de perspective qui n'est pas dans notre esprit, mais que nous risquons involontairement de créer dans celui des autres et contre laquelle nos lecteurs devront se défendre. Notre Duns Scot, dont l'interlocuteur principal est Thomas d'Aquin, n'est pas une réalité historique, mais son dialogue avec Thomas d'Aquin en est une et, de tous ses interlocuteurs, Thomas d'Aquin est philosophiquement le principal. Il l'est en soi ; il l'est donc aussi pour nous.

Si nous en avons le temps, nous aimerions suivre de près, dans un autre livre, la conversation entre Duns Scot et Henri de Gand, ou même Gilles de Rome. Ceux qui entreprendront ce travail nous apprendront beaucoup sur Duns Scot, mais il est douteux qu'on puisse espérer une confrontation doctrinalement plus instructive que celle des deux grandes métaphysiques de l'être conçu comme *essentia* et de l'être conçu comme *esse*. Ici encore, évitons toute illusion. Cette confrontation n'est pas l'unique objet de notre livre, mais nous l'avons accueillie, chaque fois qu'elle s'offrait d'elle-même, afin de mettre en relief ce qu'a de propre la position philosophique de Duns Scot. Peut-être même verra-t-on parfois que mieux comprendre Duns Scot n'est pas inutile pour bien comprendre Thomas d'Aquin.

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER

L'OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE

Dès le prologue de l'*Opus Oxoniense*, Duns Scot rencontre un problème théologique d'importance décisive pour la délimitation des frontières entre philosophes et théologiens. C'est donc par là qu'avec lui nous devons nous-mêmes commencer.

I. Limites de la Métaphysique

Pour un théologien, la métaphysique n'est pas la sagesse par excellence. Au-dessus de la connaissance naturelle suprême se trouve la théologie et toute définition précise de l'une ou de l'autre implique celle de leurs rapports[1]. La discussion de ce problème la plus complète que Duns Scot nous ait laissée, se trouve dans le Prologue de l'*Opus Oxoniense*. On sait que cet ouvrage est un commentaire sur le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard[2]. Dans l'introduction qui précède le premier livre de son

1. Nous avons déjà touché cette question dans *Metaphysik und Theologie nach Duns Scotus*, *Franziskanische Studien*, 22 (1935); 209-231. Parmi les nombreuses contributions des scotistes anciens à l'étude du problème, on peut consulter avec fruit Claudius Frassen, O. F. M., *Scotus Academicus*, nouvelle édition revue sur les corrections de l'auteur (Rome, 1900), t. I, pp. 1-94 ; Hier. de Montefortino, *Ven. J. Duns Scoti Summa Theologica ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*, éd. nouvelle (Rome, 1900), Pars I, qu. 1, t. I ; pp. 5-73. Ce travail, dont il est malheureusement parfois difficile d'identifier la source exacte chez Duns Scot, n'en est pas moins très utile pour comparer, sur chaque point, la position scotiste à la position thomiste. A l'époque moderne, voir Parthenius Minges, O. F. M., *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita* (Quaracchi, 1930), t. I, pp. 501-521 ; Déodat de Basly, O. F. M., *Scotus Docens*, supplément à *La France Franciscaine*, XVII (1934), 111-137. Sur l'ensemble de notre problème, voir C. L. Shircel, O. F. M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus* (Washington, 1942), étude très précise, exacte et excellente pour tout ce qui regarde la pensée de Duns Scot lui-même.

2. Le texte en est reproduit avec la plupart des commentaires qui en ont été publiés, ceux de saint Bonaventure, de saint Thomas d'Aquin ou de Duns Scot par exemple.

Digitized by Google

œuvre, Pierre Lombard n'avait pas usé du mot « théologie », sauf sous la forme dérivée *theologicarum inquisitionum abdita aperire.* Même chez saint Thomas d'Aquin, et jusque dans la *Summa theologica*, le mot *theologia* n'est pas d'usage courant pour désigner la *sacra doctrina* que le théologien professe[1]. Chez Duns Scot, au contraire, *theologia* est le terme usuel en pareil cas ; il est devenu le nom propre qui désigne le savoir nécessaire à l'homme pour lui permettre d'atteindre sa fin.

La formule scotiste du problème mérite d'ailleurs de retenir notre attention : « Est-il nécessaire à l'homme, dans l'état où il est, que lui soit surnaturellement inspirée une doctrine spéciale, telle qu'il ne pourrait l'atteindre par la lumière naturelle de l'intellect? »[2]. La question se pose donc à propos de l'homme *pro statu isto*, c'est-à-dire dans son état présent, tel qu'il résulte du péché originel. Le fait même que le problème soit explicitement posé semble significatif. Saint Bonaventure, qui commentait Pierre Lombard vers 1250, n'avait pas jugé nécessaire de lui consacrer un article spécial[3]. En 1254-55, si le texte dont nous disposons remonte à cette date[4], saint Thomas d'Aquin jugeait au contraire opportun

On en trouve une excellente édition, avec identification des sources du texte, dans *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi, 2e éd., (Quaracchi, 1916), 2 vols.

1. Sur l'évolution qui aboutit, au XIIIe siècle, à poser la théologie comme une science ou du moins, une discipline, distincte de l'Écriture Sainte sur laquelle pourtant elle se fonde, voir M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (2e éd., Paris, 1943). Le nom même a été lent à s'imposer. Saint Thomas d'Aquin lui-même, bien qu'il en use sans hésiter (*In I Sent.*, Prol., qu. 1, *Resp.*) est loin de l'employer aussi souvent que les interprètes modernes de sa doctrine. Chez Duns Scot, au contraire, *theologia* est le terme établi pour désigner la *sacra doctrina* comme distincte de la philosophie. Nous en rencontrerons maint exemple.

2. « Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non posset attingere lumine naturali intellectus ? » *Op. Ox.*, Prol., qu. I, 1. Nous citerons l'*Opus Oxoniense*, pour les livres I et II, d'après la réédition de M. F. Garcia, O. F. M. (Quaracchi, 1912 et 1914, 2 vols.), mais en conservant le numérotage des articles adopté par Wadding et en le corrigeant d'après les parties de l'édition critique déjà publiées. Nous ajoutons parfois le numéro du paragraphe à la fin de la référence. Exemple : (35) signifie : édition de la Commission Scotiste, § 35.

3. Les quatre questions du Prologue de saint Bonaventure portent sur la cause matérielle de la théologie, sa cause formelle, sa cause finale et sa cause efficiente (*In I Sent.*, Procœmium, *ed. minor*, Quaracchi, 1934, t. I, pp. 6-12). Il ne semble pas avoir conscience que la nécessité de la théologie puisse être contestée au nom de la suffisance de la philosophie. Sur l'attitude de saint Bonaventure envers Aristote, voir E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure* (1re éd., Paris, 1924), p. 12-13. En sens contraire, F. Van Steenberghen, *Siger dans l'histoire de l'Aristotélisme* (Louvain, 1942), ch. II, p. 446 et suiv., ou, du même auteur, *Aristote en Occident* (Louvain, 1946), ch. VI, pp. 131-147.

4. Date d'ailleurs incertaine. On sait que Thomas d'Aquin a rédigé une deuxième fois, vers 1264, son commentaire sur le Livre I des *Sentences*. C'est probablement cette seconde rédaction que nous lisons dans ses œuvres complètes. Il serait intéressant de savoir s'il a pris aussi nettement position dix ans plus tôt.

Digitized by Google

d'établir dans son commentaire la nécessité d'un savoir supérieur à la philosophie. La suffisance de la philosophie s'y trouvait soutenue, hypothétiquement mais en termes clairs, dans l'une des objections que lui-même s'opposait : *ad perfectionem hominis sufficit illa cognitio quae ex naturali intellectu potest haberi; ergo praeter philosophiam non est necessaria alia doctrina*[1]. Dans le commentaire de Duns Scot, c'est-à-dire aux environs de 1300, ce ne sont plus seulement des thèses qui s'affrontent, ce sont des hommes : *In ista quaestione videtur esse controversia inter philosophos et theologos*[2]. Ce changement de perspective n'est sans doute pas dénué de signification.

A quelque date que remonte le texte actuellement connu de l'*Opus Oxoniense*, les thèses qu'il formule sont postérieures à la Condamnation de 1277[3], qui implique l'existence d'un conflit entre philosophes et théologiens et de partisans d'une sagesse purement philosophique. En condamnant cette proposition scandaleusement hardie, *quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*[4] ou cette autre : que les vertus intellectuelles et morales dont parle Aristote suffisent à l'homme pour assurer son bonheur éternel[5], Étienne Tempier avait bien entendu dénoncer des erreurs contemporaines, c'est-à-dire soutenues par des hommes qui vivaient de son temps. Il n'est pourtant pas nécessaire d'admettre que Duns Scot lui-même ait d'abord en vue certains de ses contemporains. Sans doute, il ne parle pas de « philosophie », mais de « philosophes ». On verra pourtant, à la manière dont il en parle, que sa pensée se meut plutôt sur le plan, tout classique celui-là, de la distinction entre *sancti* et *philosophi*. Les philosophes auxquels il pense semblent être d'abord ceux de l'Antiquité, tout particulièrement Aristote. De tels hommes n'avaient jamais eu l'occasion de soutenir la suffisance de la philosophie contre une révélation juive qu'ils ignoraient ni contre une révélation chrétienne qu'ils ne pouvaient prévoir. Ils s'étaient contentés de la philosophie, parce qu'ils ne disposaient de rien d'autre. La position de Duns Scot marque le moment où, sous la pression de l'averroïsme contemporain et de ses

1. Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, Prol., qu. I, art. 1, obj. 3.
2. *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 1, n. 3 : t. I, p. 5.
3. P. Callebaut, *Le bienheureux Jean Duns Scot à Cambridge vers 1297-1300*, dans *Archivum franciscanum historicum*, 21 (1938), 608-611.
4. Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I (Paris, 1889), p. 552, prop. 154.
5. « Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam. » *Op. cit.*, I, p. 552, prop. 157.

Digitized by Google

revendications, la sagesse chrétienne se demande si la philosophie est vraiment capable de justifier en droit la suffisance dont elle se targue. Il s'agit donc pour lui de savoir si la connaissance philosophique seule, sans l'appoint d'une connaissance surnaturellement révélée, suffit à l'homme pour atteindre sa fin.

Si quelque chose peut rendre nécessaire une révélation surnaturelle, c'est l'insuffisance de la nature. Duns Scot réduit donc d'abord le débat à une divergence fondamentale touchant la perfection ou l'imperfection de la nature humaine : « Les philosophes soutiennent la perfection de la nature et nient la perfection surnaturelle ; les théologiens, au contraire, connaissent la déficience de la nature, la nécessité de la grâce et la perfection surnaturelle »[1]. Les termes mêmes dont use Duns Scot *(defectum naturae)*, suggèrent qu'il pense ici, non à la nature prise *in statu hominis instituti*, mais à la nature humaine *pro isto statu*, c'est-à-dire dans l'état où elle se trouve par suite du péché originel. Ce qu'il se demande, c'est ce que dirait un philosophe, s'il entendait soutenir qu'une révélation surnaturelle est nécessaire à l'homme pour atteindre sa fin : « Un philosophe dirait que nulle connaissance surnaturelle n'est nécessaire à l'homme dans l'état où il est *(pro statu isto)*, mais qu'il peut acquérir, par le simple jeu des causes naturelles, toute la connaissance dont il a besoin[2] ». C'est donc d'abord en fonction des suites du péché originel que Duns Scot s'interroge sur la nécessité d'une révélation.

Il est immédiatement évident que cette position du problème non seulement est théologique, ainsi qu'il se doit, mais suppose résolu un autre problème théologique auquel Aristote ne pouvait penser, celui de la condition présente de l'homme *in statu naturae lapsae*. Ce fait est remarquable car, à première vue, rien n'imposait au théologien comme tel cette position de la question. Il n'est *a priori* ni évident ni nécessaire

1. « In ista quaestione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae et negant perfectionem supernaturalem ; theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem », *Op. Ox.*, Prolog., qu. I, art. 1, 3.

2. « Diceret ergo philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quod omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium. Ad hoc adducitur simul auctoritas et ratio Philosophi ex diversis locis. » *Op. Ox.*, Prolog., qu. I, art. 1, 3. « Ad primum requireret dici qualis fuerit cognitio hominis instituti, quod usque alias differatur, saltem respectu viatoris pro statu isto est dicta cognitio supernaturalis, quia facultatem ejus naturalem excedens : naturalem dico secundum statum naturae lapsae. » *Op. cit.*, qu. I, art. 2, 13. Nous interprétons le premier *pro statu isto* comme désignant l'état de nature déchue. C'est ce que nous semble suggérer le contexte. Pourtant, ni Duns Scot ni Lychet dans son commentaire de ce passage, ne le disent expressément, sans doute parce qu'ils l'estiment évident.

Digitized by Google

que l'état de nature déchue doive être invoqué dans la discussion de ce problème. Cette nécessité ne s'impose que dans une théologie selon laquelle on peut au moins se demander si, au cas où le péché originel n'aurait pas été commis, l'homme aurait pu connaître distinctement sa fin sans qu'elle lui fût surnaturellement révélée. La position scotiste du problème invite donc à prévoir, sous réserve des vérifications ultérieures qui s'imposent, que l'état primitif de l'intellect humain n'est plus son état actuel et que son champ de vision peut s'être trouvé réduit en conséquence de la faute d'Adam. Si cette hypothèse devait se vérifier, la noétique et l'épistémologie des philosophes se trouveraient ici critiquées à partir de conclusions préalables concernant la portée de l'intellect humain *pro statu isto*. Ajoutons pourtant que Duns Scot lui-même ne commence pas par définir l'état de nature déchue. Il ne nous dit pas immédiatement en quoi cet état peut au juste affecter la solution de son premier problème. C'est sans doute que cette précision n'est pas immédiatement nécessaire et nous pouvons attendre avec lui le moment de la formuler.

Supposons donc qu'un philosophe, c'est-à-dire un homme ne disposant que de la raison naturelle seule, se demande si une révélation est nécessaire à l'homme, que répondrait-il? D'abord qu'elle lui est inutile, ensuite que la notion même en est contradictoire et impossible.

Dans un texte que déjà saint Thomas d'Aquin et, après lui, Duns Scot, ne se lassent pas de citer, Avicenne avait dit que les notions d'« être » et de « chose » sont les premières qui tombent sous les prises de l'entendement humain[1]. C'est donc que l'être est l'objet premier de notre intellect. Or toute faculté de connaître dont l'objet premier est un objet commun, c'est-à-dire inclut en soi d'autres objets, a naturellement prise sur tout ce qui rentre sous cet objet et l'atteint comme inclus par soi dans son objet naturel. La vue, par exemple, atteint non seulement son objet premier, qui est la couleur, mais tout ce qui, étant coloré, tombe par là sous ses prises. De même pour les autres facultés cognitives, et en voici la raison. Normalement, l'objet *premier* d'une faculté est aussi son objet *adéquat*. On nomme « adéquat » l'objet d'une faculté, lorsqu'il inclut tout ce qu'elle peut connaître, et qu'elle peut le connaître tout entier. En d'autres termes, l'objet adéquat d'une faculté lui est exactement coextensif, leurs aires respectives ne se distinguant en rien, ni par

1. « Dicemus igitur quod *ens* et *res* et *necesse* talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se ». AVICENNE, *Metaph.*, Tract. I, cap. 6 ; dans *Avicenne... Opera*, Venise, 1508, fol. 72^{rb}. Noter, à propos de ce texte, que le « nécessaire » est pour Avicenne une notion première, inséparable de celle d'« être » et immédiatement donnée avec elle.

Digitized by Google

excès ni par défaut. Si l'objet premier et adéquat de l'intellect humain est l'être, l'homme peut naturellement connaître tout ce qui, en quelque sens que ce soit, mérite le titre d'« être ». Or tout ce qui est connaissable est de l'être. Nulle révélation surnaturelle ne saurait donc être nécessaire à l'homme, puisque ce qu'elle révélerait serait encore de l'être, qui est l'objet premier, naturel et adéquat de notre intellect[1].

Comme on le voit, l'argumentation s'appuie sur la nécessité d'une exacte proportion entre la faculté de connaître et son objet et c'est pourquoi la notion d'un savoir *surnaturel* reçu par une faculté *naturelle* de connaître peut être dénoncée comme non seulement superflue, mais contradictoire. Pour que la révélation d'une connaissance surnaturelle fût possible, il faudrait que l'intellect humain fût, *in puris naturalibus*, disproportionné à l'objet de cette connaissance et que, de manière ou d'autre, la proportion pût être rétablie. Or elle ne peut l'être, car si ce qu'on lui ajoute est naturel comme elle, le tout restera disproportionné à cet objet surnaturel ; il faudra donc lui ajouter encore quelque chose, à propos de quoi se reposera le même problème, et ainsi de suite indéfiniment. Pour éviter d'aller ainsi à l'infini, il faut s'arrêter dès le début. Disons donc que l'intellect humain est, de soi, proportionné à tout objet connaissable selon quelque mode de connaissance que ce soit. Il n'est donc ni nécessaire ni possible qu'une connaissance surnaturelle lui soit inspirée[2].

C'est toujours une entreprise risquée de faire dire à un philosophe ce qu'il aurait dit s'il avait posé un problème qu'il n'a pas posé. A première vue, rien ne semble plus légitime que de faire nier par un philosophe, au nom d'Aristote, la nécessité d'une révélation, et Duns Scot lui-même a pu facilement recueillir, dans le *De anima* comme dans la *Métaphysique*, de quoi prouver la suffisance de l'intellect à connaître naturellement son objet[3]. Pourtant, à la réflexion, rien n'est moins sûr et ce n'est peut-être

1. *Op. Ox.*, Prol., qu. I, 1 ; t. I, p. 3. Voir le texte, heureusement corrigé, dans *Relatio a Commissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum Assisii A. D. 1939 celebrando* (Romae, 1939), pp. 11-18. Cf. *Op. Ox.*, l. II, d. 9, q. 2, a. 5, n. 35 ; t. II, p. 475. Un deuxième argument, *a fortiori*, est que « sensus non indiget aliqua cognitione supernaturali pro statu isto, ergo nec intellectus. » *Op. Ox.*, Prol., qu. I, 1, 1.

2. *Op. Ox.*, Prol., qu. I, 2. Lychet commente ainsi la formule « secundum omnem modum cognoscibilis » : scilicet abstractive, intuitive, intense, remisse et hujusmodi.

3. Dans *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 1, 3, Duns Scot allègue Aristote, *De anima* III, 5, pour en conclure que l'intellect possible pouvant devenir tous les intelligibles et l'intellect agent pouvant les produire tous, l'homme est naturellement capable de tout connaître. Au paragraphe 4 qui suit immédiatement, Duns Scot allègue *Metaph.* E, 1, 1026*a* 19 (cf. K, 7, 1064*b* 2), où Aristote distingue les sciences spéculatives en mathématique, physique, métaphysique. En fait, Aristote ne dit pas métaphysique, mais théologique, et il est curieux que Duns Scot n'ait pas conservé ce terme, qui eût

Digitized by Google

pas par hasard que notre théologien part plutôt ici d'Avicenne que d'Aristote. En fait, ce qu'il critique est une thèse qui se réclamerait d'Avicenne et tenterait de se justifier à l'aide d'arguments empruntés aux écrits d'Aristote. Le Philosophe n'a certes jamais enseigné qu'une révélation surnaturelle fût nécessaire à l'homme pour atteindre sa fin, mais il n'a pas prétendu non plus que l'intellect humain fût adéquat à l'être en tant qu'être et naturellement capable de le saisir. Il a même soutenu tout le contraire puisque, selon lui, l'être ne nous est directement accessible qu'à travers l'expérience sensible et que le seul être qui mérite pleinement ce titre, l'intelligible, nous échappe par sa pureté même. Il y aurait donc matière à révélation dans le monde d'Aristote et c'est pourquoi, en pratiquant les aménagements platoniciens nécessaires pour délester de son corps l'âme humaine, Alfarabi et Avicenne y ont fait circuler un large courant d'illuminations intelligibles. Ce ne sont pas là des révélations surnaturelles, mais elles peuvent passer pour surhumaines et, en tout cas, elles interviennent assurément pour dilater en fait l'intellect humain à la mesure de ce qui, dans ces doctrines, est en droit son objet adéquat : l'être. Ce salut complet de l'homme par la philosophie, qu'Aristote ne semble pas avoir jamais espéré, il semble, au contraire, que le néoplatonisme d'Avicenne nous l'accorde. Nous aurons à nous demander si Duns Scot n'a pas eu claire conscience de cette différence et même si l'une de ses préoccupations n'aurait pas été de réduire Avicenne à Aristote, en refusant à la philosophie pure des connaissances auxquelles elle prétend sans y avoir droit.

Exprimé en formules aristotéliciennes, le premier argument que Duns Scot oppose à la thèse adverse n'est pourtant pas totalement aristotélicien : pour agir en vue d'une fin, il faut la désirer ; pour la désirer, il faut la connaître ; or, par ses seules ressources naturelles, l'homme ne peut avoir de sa fin aucune connaissance distincte ; il est donc nécessaire qu'une connaissance surnaturelle lui en soit donnée[1]. Tout le

renforcé l'argument. Quoi qu'il en soit de ce détail, Duns Scot conclut de cette division des sciences, que puisque ces trois disciplines couvrent la totalité de l'être, il ne reste place pour aucune autre, telle que serait une connaissance révélée. Enfin, au paragraphe 5 (t. I, pp. 6-7), se fondant sur les *Seconds Analytiques* I, 2 ,71*b* 16 sv., Duns Scot argue que, puisque nous connaissons naturellement les premiers principes, nous devons pouvoir connaître naturellement toutes leurs conséquences.

1. « Omne agens propter finem agit ex appetitu finis ; omne per se agens agit propter finem ; ergo omne per se agens suo modo appetit finem ; ergo sicut agenti naturali est necessarius appetitus finis, propter quem debet agere, ita agenti per cognitionem... necessarius est appetitus sui finis, propter quem debet agere, qui sequitur cognitionem. Patet ergo major. Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte, ergo necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis ». *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, 6.

Digitized by Google

poids de l'argument réside manifestement dans sa mineure : l'homme est naturellement incapable de connaître *distinctement* sa propre fin, proposition qui n'a elle-même de sens que si celui qui la formule, déjà pourvu de cette connaissance distincte, s'en estime redevable à la révélation chrétienne.

Tel est précisément le cas de Duns Scot. Il ne conteste pas qu'Aristote, Averroès ou Avicenne n'aient eu quelque connaissance de la vraie fin dernière de l'homme, mais il nie que cette connaissance ait été suffisante pour assurer le salut. Autant dire que ce qu'il reproche à la philosophie en général, c'est son incapacité radicale à découvrir seule ce que nous ne savons que par le message de l'Évangile. Il ne le lui reproche pas en tant que philosophie. En tant que telle, elle a fait ce qu'elle a pu et on ne saurait attendre d'elle ce qu'il n'est pas dans sa nature de pouvoir faire. Le Dieu de l'Évangile n'est pas son objet. Duns Scot argumente ici comme un Chrétien, qui sait que la fin dernière de l'homme n'est pas une simple connaissance spéculative et abstraite de la nature divine, mais une vue directe et béatifiante de Dieu. Il raisonne donc en théologien qui s'appuie sur la foi et son intention n'est pas de reprocher aux philosophes de n'avoir pas su ce que la philosophie ne peut pas savoir, mais plutôt d'établir que la philosophie fut et demeure incapable de savoir par elle-même ce dont la révélation peut seule nous informer.

On pouvait penser, même en ne lisant que le texte de Wadding, que telle ait bien été l'attitude de Duns Scot, mais il est impossible d'en douter, depuis que les nouveaux éditeurs de l'*Opus Oxoniense* nous ont rendu la « note » capitale, omise par Wadding, où le Docteur Subtil exprime le fond même de sa pensée. « Il n'y a rien de surnaturel, dont on puisse montrer, par la raison naturelle, que cela soit dans l'homme voyageur, ni que cela soit requis pour sa perfection. Celui qui le possède ne peut même pas savoir que c'est en lui. Il est donc impossible d'en appeler ici à la raison naturelle contre Aristote. Si l'on argumente à partir de ce que l'on croit, l'argument ne portera pas contre lui, parce qu'il ne concèdera pas une prémisse qui soit objet de foi. Or dans les raisons ici alléguées, une des prémisses est objet de foi ou prouvée à partir d'un objet de foi ; elles ne sont donc que des persuasions théologiques, qui vont de ce que l'on croit à ce que l'on croit *(ideo non sunt nisi persuasiones theologicae ex creditis ad creditum)* »[1].

La position de Duns Scot est donc celle d'un théologien qui, pour des raisons théologiques dont certaines prémisses sont objets de foi, entreprend

1. *Op. Ox.*, éd. critique, t. I, art. 12.

Digitized by Google

de fixer les limites que la philosophie d'Aristote n'a jamais dépassées. Ce qu'Aristote a su se confond en fait pour lui avec ce que la philosophie peut savoir, mais, précisément pour cette raison, le Docteur Subtil ne songe pas un instant à prouver qu'elle aurait pu ou qu'elle devrait le savoir. Sa dénonciation de l'insuffisance de la philosophie se fonde donc ici sur un motif purement religieux : l'insuffisance de la connaissance naturelle à procurer à l'homme son salut.

Pour le prouver, observons d'abord que tout ce qui agit par soi, agit en vue d'une fin. C'est aussi le cas des agents naturels, qui désirent nécessairement la fin pour laquelle ils doivent agir. C'est aussi le cas des êtres dont l'action est guidée par la connaissance, avec pourtant cette différence que, pour agir, ces derniers doivent connaître la fin en vue de laquelle ils agissent. Ajoutons que cette connaissance doit être distincte, car nul ne saurait atteindre une fin dont il n'aurait qu'une connaissance confuse. Etre doué de raison, l'homme ne peut rien désirer qu'il ne le connaisse, ni rien atteindre qu'il ne désire. Le problème est donc bien pour nous de chercher, si l'homme est naturellement capable de savoir que sa fin dernière est de voir Dieu face à face et de jouir éternellement de sa béatitude.

Duns Scot établit que l'homme n'en est pas capable. Son argumentation présente cette remarquable particularité, qu'elle porte d'abord directement contre Aristote, comme si prouver qu'Aristote a ignoré la fin dernière de l'homme équivalait à prouver que la philosophie même est incapable de la connaître. Le Philosophe, qui suit la raison naturelle *(Philosophus sequens naturalem rationem)*, semble dire, dans certains textes, que le bonheur de l'homme consiste en la connaissance acquise des substances séparées[1]. En tout cas, même s'il n'affirme pas expressément que telle soit la félicité suprême accessible à l'homme, il ne conclut, par raison naturelle, rien de précis à ce sujet. Ou bien donc il se trompe, ou bien il reste dans l'incertitude[2], il ne le « sait » en aucun cas.

1. Cf. Aristote, *Eth. Nic.* X, 7, 1177, 14-16. Allégué de nouveau par Duns Scot dans *Op. Ox.* IV, d. 43, q. 2, n. 32. On notera que Duns Scot n'attribue pas ici formellement cette doctrine à Aristote (videtur). St. Thomas d'Aquin nie qu'Aristote l'ait enseignée : *Cont. Gent.* III, 44.

2. *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, 6 ; t. I, p. 8. Le texte renvoie à Aristote, *Eth. Nic.* I, 9, 1099*b* 10-15. Rétablir ainsi le texte latin cité par Duns Scot : Si quod igitur et aliud aliquod deorum est donum hominibus, rationabile felicitatem quoque dei datum esse, et maxime humanorum quantum optimum. Notre théologien semble plutôt s'en tenir ici à l'incertitude d'Aristote ; en tout cas, il n'affirme pas positivement, comme on le lui a fait dire, qu'Aristote ait enseigné cette doctrine. Cf. « Respondeo quod hominem esse capacem beatitudinis planum est ex Scriptura... Sed utrum sit capax secundum intentionem philosophorum, de hoc est dubium ». *Rep. Par.*, l. IV, d. 49, q. 7, n. 2 et 3.

Digitized by Google

Comment d'ailleurs une philosophie prouverait-elle que la connaissance des substances séparées, celle de Dieu par exemple, convient à une nature telle que la nôtre? La fin d'un être se juge à la nature de ses actes ; or nous n'expérimentons en nous-mêmes et nous ne connaissons en notre nature, *in statu isto*, aucun acte d'où nous puissions conclure que la vision des substances séparées nous soit accessible et convienne à ce que nous sommes. En d'autres termes, un être dont, en son état présent, toute la connaissance présuppose l'expérience sensible, ne peut avoir naturellement la connaissance distincte que sa fin soit de connaître des substances purement intelligibles. Et quand bien même on accorderait que la raison naturelle suffit à prouver que la vue directe et la jouissance de Dieu sont la fin de l'homme, elle ne prouverait jamais que cette fin doive être possédée par lui éternellement, dans son corps et dans son âme. Or que ce bien doive être éternel, et qu'il doive appartenir à l'homme pris dans sa nature complète, non à son âme seule, sont deux conditions qui ne l'en rendent que plus désirable[1]. On en citerait d'autres, dont la découverte ne serait pas moins impossible à la raison naturelle et qu'une doctrine surnaturellement inspirée peut seule nous révéler.

Deux remarques s'imposent à ce propos. D'abord, Duns Scot se contente ici d'établir contre Aristote ce qu'Augustin avait jadis établi contre Plotin, à savoir, que la raison naturelle seule n'a jamais osé espérer la Bonne Nouvelle, qui constitue l'essentiel du message évangélique. Le décor philosophique a changé depuis le v^e^ siècle, mais la pièce qui se joue reste la même, et c'est d'ailleurs pourquoi les arguments dont use ici Duns Scot sont plusieurs fois confirmés par des autorités tirées de saint Augustin[2]. Ensuite, nous l'avons dit, Duns Scot argumente contre Aristote comme si ce qu'Aristote avait ignoré était de plein droit inaccessible à la connaissance philosophique. Tout se passe donc comme s'il acceptait implicitement l'identification effectuée par Averroès, entre Aristote et la philosophie. D'où cette inférence de longue portée, que ce qu'Aristote lui-même n'a pas su, la raison humaine ne peut pas le savoir et qu'il suffit d'établir qu'Aristote a ignoré quelque vérité métaphysique, pour établir que la raison naturelle ne saurait l'atteindre par ses propres forces. Cet état d'esprit, que certains commentateurs de Duns Scot ont

1. Sur la vue de Dieu par l'homme total, dans la vision béatifique, Duns Scot allègue AUGUSTIN, *De Genesi ad Litteram* XII, 36, 69, fin ; PL 34, 484. Cf. *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, 7 ; t. I, p. 8.

2. Voir *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 4, 23 ; t. I, pp. 21-22, où Duns Scot allègue, touchant l'ignorance où les philosophes étaient de la vraie fin de l'homme, AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVIII, 41, 3 ; PL 41, 602 : « Quamvis nescientes ad quem finem et quonam modo essent ista omnia referenda... »

Digitized by Google

exprimé de façon pittoresque[1], implique cette conséquence importante qu'au lieu de considérer la philosophie comme une entreprise humaine toujours perfectible, notamment grâce aux suggestions de la révélation, on la traite comme une discipline achevée, ou, plutôt, finie, dans tous les sens du mot. Duns Scot ne semble pas s'être jamais demandé quelles seraient, dans l'avenir, les relations de la « philosophie » et de la « théologie ». Il ne s'est pas demandé, sous cette forme tout à fait générale, si la philosophie n'allait pas entrer, grâce à son association avec la théologie, dans une nouvelle phase de son histoire, qui serait peut-être une phase de progrès. Il n'a pas non plus écrit, à notre connaissance du moins, que la théologie dispenserait désormais de la philosophie. Ce que nous essayons de décrire est moins une doctrine qu'une attitude et Duns Scot pense moins en termes de « philosophie » et de « théologie » qu'en termes de « philosophes » et de « théologiens ». Il y eut jadis le Philosophe qui, ayant dit à peu près tout ce que la philosophie peut dire, ne lui laisse guère plus à dire que ce qu'il a déjà dit. Il y a présentement les théologiens qui disent ce que nulle philosophie n'a pu ni ne pourra jamais dire et ne permettent pas que la philosophie se prétende désormais capable de le dire ou se flatte de l'avoir jamais dit.

Un deuxième argument contre la prétendue suffisance de la philosophie s'inspire du même esprit. D'abord, il ne suffit pas de connaître distinctement la fin ; pour l'atteindre, il faut connaître aussi les moyens. Or les philosophes enseignent que tout ce qui provient immédiatement de Dieu, en provient nécessairement, alors que le salut de chaque homme dépend de deux décisions de Dieu, dont l'une comme l'autre est libre : admettre certains actes comme méritoires en vue du salut, les admettre comme méritants. Ici encore nous assistons au conflit global de deux mondes irréconciliables : le monde de la nécessité naturelle qui est celui des philosophes, le monde de la liberté divine qui est celui de la théologie chrétienne. Aucune nuance n'est introduite dans le débat, sauf, peut-être,

1. « Si finis ultimus hominis ab aliquo philosophantium solo rationis lumine detegi posset, eum haud dubie Aristoteles Philosophorum Aquila et Naturae Genius, deprehendisset ; sed ipsum non detexit. » Claudius Frassen, O. F. M., *Scotus Academicus*, t. I, p. 4. Cet Aristote posé comme la borne ultime de l'entendement humain, vient en droite ligne d'Averroès. A notre connaissance, Duns Scot lui-même n'a jamais usé de ces formules, mais Frassen est excusable, car Lychet l'avait précédé dans cette voie : « Si ergo Aristoteles princeps omnium philosophorum non cognovit distincte ultimum finem hominis propter quem ratio agit, stat ratio Doctoris quod sit ei necessaria aliqua cognitio distincta de fine ultimo, quae via naturali haberi non potest. » *Op. Ox.*, Commentarius, Vivès édit., vol. VIII, p. 16. — Pour un état d'esprit analogue, voir Dante, *De Monarchia* III, 16 : quae (*sc.* humana ratio) per philosophos *tota* nobis innotuit.

Digitized by Google

un *ut videtur;* à ce qu'il semble, la notion de liberté divine échappe à la philosophie, car les philosophes ne l'ont pas connue[1].

Ainsi l'homme ne saurait naturellement connaître ni sa fin dernière ni les moyens de l'atteindre. Conclusion doublement dommageable à la philosophie, surtout à celle d'Avicenne qui prétend savoir que notre fin dernière est de connaître les Intelligences Séparées et par quels moyens y parvenir. L'opposition qui met ici Duns Scot aux prises avec les philosophes est si importante, on peut même dire si décisive, qu'il convient de s'y arrêter.

La thèse philosophique à laquelle s'en prend Duns Scot peut se décomposer en trois moments : 1° « la nature de l'homme est naturellement connaissable à l'homme, parce qu'elle n'est pas disproportionnée à sa faculté de connaître ; d'où il suit que, cette nature une fois connue, la fin de cette nature peut être aussi connue de manière naturelle » ; 2° si la nature de l'homme est connaissable à l'homme, l'homme doit connaître la fin qu'il désire naturellement, donc il doit en avoir une connaissance naturelle[2] ; 3° « selon Avicenne, il est naturellement connaissable que Dieu possède parfaitement l'être ; or la fin d'une faculté quelconque est le meilleur de ce qui rentre dans son objet premier, puisque c'est en cela seul qu'il peut trouver parfaitement joie et repos ; on peut donc connaître naturellement que, quant à son intellect, l'homme est ordonné à Dieu comme à sa fin ». Si l'on accepte cette conclusion, il en faudra accepter une autre. Connaître la nature humaine et connaître la fin de cette nature à partir de la science qu'on a de ce qu'elle est, c'est connaître du même

1. « Istud non est naturaliter scibile, ut videtur, quia hic etiam errabant philosophi ponentes omnia quae sunt a Deo immediate esse ab eo necessario. » *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, n. 8 ; Duns Scot se souvient peut-être de la 53e des Propositions condamnées en 1277 : « Quod Deum necesse est facere, quidquid immediate fit ab ipso. » *Chart. Univ. Par.* I, *éd. cit.*, p. 546. On notera d'ailleurs que la notion d'un salut achevé naturellement par les moyens de la philosophie est une des erreurs reprochées à Avicenne par Gilles de Rome, *Errores Philosophorum*, cap. VI, art. 18, éd. J. Koch et J. O. Riedl (Milwaukee, 1944), p. 34. Voici le texte : « Ulterius erravit circa beatitudinem nostram volens eam dependere ex operibus nostris. Et ex positione sua sequitur quod beatitudo nostra consistat in contemplando ultimam intelligentiam, ut patet ex Xa Metaphisicae suae capitulo De cultu Dei et utilitate ejus. » (*éd. cit.*, p. 34). Sur les sources hypothétiques de cette attribution à Avicenne, voir *éd. cit.*, p. 37, note 43. L'incapacité où nous sommes de connaître naturellement les *moyens* du salut est confirmée (*Op. Ox.*, loc. cit., n. 23), par l'autorité d'Augustin, *De civitate Dei XI*, 3 ; PL 41, 318 : « profecto ea quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus, eisque credimus... »

2. « Item, homo naturaliter appetit finem illum quem dicis supernaturalem ; igitur ad illum finem naturaliter ordinatur ; igitur ex tali ordinatione potest concludi finis ille ut ex cognitione naturae ordinatae ad ipsum. » *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, n. 9. On résiste difficilement à l'impression que Duns Scot accroche ici au passage la célèbre thèse thomiste sur « le désir naturel de voir Dieu » et qu'il estime saint Thomas trop généreux envers la philosophie.

Digitized by Google

coup le rapport nécessaire de cette nature à sa fin, donc aussi les moyens qui l'y relient[1]. La suffisance de la philosophie semble par là rétablie ; c'est le problème entier qui se trouve remis en question.

Une âme humaine naturellement capable d'appréhender la nature purement spirituelle, et de l'appréhender dans une intuition directe, c'est une position qui ressemble à celle d'Avicenne plus qu'à nulle autre[2]. Que le premier objet naturellement connaissable à l'intellect soit l'être, c'est une thèse que Duns Scot lui-même lie expressément ici au nom d'Avicenne. A ces deux positions le Docteur Subtil oppose de remarquables réponses, dont une partie au moins doit être retenue par nous comme intéressant l'idée qu'il se fait de la philosophie.

Concernant la connaissance que nous avons de la nature de l'âme, Duns Scot nie qu'elle nous permette d'y lire distinctement notre fin dernière. Elle ne nous permet particulièrement pas de deviner que notre nature soit capable d'une grâce suprême telle que la vision béatifique. Ce qui nous importe le plus est la raison qu'il en donne : « Notre âme ne nous est connue, ainsi que notre nature, *pro statu isto*, que sous une notion générale telle qu'on peut l'abstraire des choses sensibles », ce qui ne suffit pas à nous faire connaître que son objet le plus parfait soit Dieu[3]. Cet argument implique donc que l'état présent de l'homme affecte le jeu et la portée de son intellect. Dans un autre état, l'âme connaîtrait peut-être directement sa nature ; elle se saisirait peut-être, comme le prétend Avicenne, dans une conscience immédiate de son intelligibilité pure et le problème de la connaissance naturelle qu'elle peut avoir de sa fin se poserait donc autrement. Pourtant, ne disposant que de la connaissance de l'âme qui nous est présentement accessible, nous ne saurions en conclure qu'elle soit essentiellement capable de voir Dieu.

Concernant l'objet de l'intellect, une réserve analogue s'impose :

1. *Op. cit.*, n. 10.

2. Voir E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, IV (1929), 40, n. 1. Cf. « Elle (*sc.* l'âme) se saisit alors elle-même, *car il est de sa nature de se connaître directement.* » L. Gardet, *Quelques aspects de la pensée avicennienne...*, *Revue thomiste*, 45 (1939), 730.

3. « Non enim cognoscitur anima nostra a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua generali, abstrahibili a sensibilibus, sicut patebit infra, dist. 3. Et secundum talem generalem rationem non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec posse capere gratiam, nec habere Deum pro objecto perfectissimo ». *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, n. 11. Nous aurons à revenir sur les textes de la dist. III, où le problème de la cognoscibilité de l'intelligible pur est directement abordé. Notons seulement que la formule *pro statu isto* se réfère bien ici à la distinction théologique classique entre l'état premier de l'homme et son état après la chute : *homo in statu innocentiae vel naturae institutae, homo in statu naturae lapsae ;* voir *loc. cit.*, n. 13 ; t. I, p. 13. Ce que Duns Scot envisage, c'est exactement le pouvoir de connaître actuellement naturel à notre intellect : « naturalem dico secundum statum naturae lapsae », *ibid.*

Digitized by Google

« On doit nier ce qui est ici assumé, savoir, que nous connaissons naturellement que l'être est l'objet premier de notre intellect, et cela selon son indifférence totale au sensible et à l'intelligible, et qu'Avicenne dise que cela soit connu naturellement. Il a, en effet, mélangé sa religion, qui fut celle de Mahomet, aux choses de la philosophie, et il a dit certaines choses comme philosophiques et prouvées par la raison, d'autres comme conformes à sa religion. C'est pourquoi lui-même affirme expressément, au livre IX (ch. 7) de sa *Métaphysique*, que l'âme séparée connaît la substance immatérielle en elle-même, et c'est pour cela qu'il lui faut soutenir que la substance immatérielle est contenue sous l'objet premier de l'intellect. Ce n'est pas ce que dit Aristote, selon qui l'objet premier de notre intellect semble être la quiddité de la chose sensible, connue soit dans le sensible même, soit dans son dérivé, c'est-à-dire dans la quiddité qu'on peut abstraire du sensible »[1].

Tel qu'il vient d'être traduit d'après l'édition critique, ce texte diffère en un point des textes antérieurs. L'édition Vivès donnait : *et sic quod dicit Avicenna, non concludit quod sit naturaliter notum*, ce qui donne un texte aisément intelligible. D'autres éditions avaient préféré : *et hoc quod dicit Avicenna non concludit quod sit naturaliter notum*, ce qui donne un sens également intelligible, et d'ailleurs le même. Dans les deux cas, Dins Scot ne nierait pas qu'Avicenne ait soutenu cette thèse, mais qu'étant donné la manière dont il l'a soutenue, en mêlant religion et philosophie, ce qu'il en dit ne prouve pas que sa thèse soit naturellement connue par la raison. Il en va de même si l'on accepte cette autre lecture qui fut aussi proposée : *et hoc quod dicit Avicenna quod sit naturaliter notum*, ce qui signifie : « on doit nier ce que dit Avicenne, savoir, que ce soit naturellement connu ». Le sens immédiat devient autre si l'on admet

1. « Ad aliud negandum est illud quod assumitur, quod scilicet naturaliter cognoscitur ens esse primum objectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia, et quod hoc dicit Avicenna quod sit naturaliter notum. Miscuit enim sectam suam, quae fuit secta Mahometi, philosophicis, et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona suae sectae. Unde expresse ponit, libro IX *Metaphysicae*, animam separatam cognoscere substantiam immaterialem in se ; et ideo sub objecto primo intellectus habet ponere substantiam immaterialem contineri. Non sic Aristoteles ; sed secundum ipsum videtur esse primum objectum intellectus nostri quidditas rei sensibilis, et hoc vel in se sensibilis vel in suo inferiori, et hoc est quidditas abstrahibilis a sensibilibus ». *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, n. 12 ; Sur ce texte, voir C. Balić, *De critica textuali Scholasticorum scriptis accommodata* (Romae, 1945), p. 38, n. 1 (aussi dans *Antonianum*, XX (1945), 302, note 1), et *Ordinatio*, 33. Cf. le reproche semblable adressé à Avicenne par Averroès, *In IV Metaph.*, com. 3 : « cum quorum (sc. Loquentium) admiscuit ipse suam scientiam divinam ». Bref, il a mêlé théologie et philosophie. Cf. *In II Phys.*, com. 22 : « Via autem qua processit Avicenna in probando primum principium est via Loquentium, et sermo ejus semper invenitur quasi medius inter Peripateticos et Loquentes. »

Digitized by Google

le texte que les nouveaux éditeurs proposent, car il ne s'agit plus alors de nier que ce qu'Avicenne a dit soit vrai, mais qu'il l'ait dit : *et quod hoc dicit Avicenna quod sit naturaliter notum*, ce qui signifie : « on doit nier... aussi qu'Avicenne dise ceci, que cela soit naturellement connu ». Le choix de cette dernière leçon se justifie par les règles critiques, tout objectives, que les éditeurs de Duns Scot se sont imposées[1]. Ils ont donc eu tout à fait raison de la préférer aux autres et nous devons, à notre tour, nous incliner devant leur décision, pourvu seulement que le texte ainsi rétabli donne, fût-ce à la rigueur, un sens intelligible, comme c'est en effet le cas.

Reportons-nous à l'objection dont ces lignes sont la réponse : « De même, il est naturellement connaissable que l'objet premier de l'intellect soit l'être, selon Avicenne, et il est naturellement connaissable que l'essence de l'être *(rationem entis)* ait en Dieu son suprême point de perfection ». On remarquera que la première de ces deux propositions seule est expressément attribuée à Avicenne. Il est donc fort possible que Duns Scot ait écrit dans sa réponse : « On doit nier qu'il soit naturellement connu que l'être soit l'objet premier de l'intellect, et cela selon l'indifférence totale de l'être au sensible et à l'intelligible, et aussi qu'Avicenne dise que ce soit naturellement connu ». Cela est possible du point de vue de l'objection, mais difficile du point de vue de la réponse, parce que, si tel est le texte, la réponse nie quelque chose que l'objection n'a pas affirmé. Dans l'objection, le nom d'Avicenne ne couvre que la première thèse : « il est naturellement connaissable que le premier objet de l'intellect soit l'être » ; dans la réponse, les deux thèses se fondent en une seule : « il est naturellement connaissable que le premier objet de notre intellect soit l'être, et cela selon l'indifférence totale de l'être au sensible et à l'intelligible ». Si l'on admet que la réponse doit correspondre à l'objection, il est difficile de douter que, dès l'objection, Avicenne soit tenu pour responsable de la thèse totale dont il sera tenu pour responsable dans la réponse. Le texte ne peut donc signifier : Avicenne a soutenu qu'il est naturellement connaissable que l'objet premier de l'intellect soit l'être, mais il n'a pas soutenu que Dieu soit inclus dans l'objet de ce concept.

Reste une autre interprétation : Avicenne aurait soutenu ces deux thèses, mais il n'a pas soutenu qu'elles soient naturellement connues. Ceci, du moins, n'est pas impossible. En fait, ni dans l'objection ni dans la réponse, Duns Scot ne cite aucun texte où Avicenne soutienne cette thèse. Ajoutons que, s'il existe un texte de ce genre, nous ne le connaissons

1. C. Balic, *op. cit.*, p. 40 ; *Antonianum*, XX, 304.

Digitized by Google

pas. Il est donc littéralement exact de dire : Avicenne n'a pas écrit qu'il nous soit naturellement connu que l'être, tant intelligible que sensible, est l'objet premier de notre intellect.

Mais est-ce là ce que Duns Scot veut dire? On peut en douter, car lui-même explique aussitôt comment Avicenne est arrivé à cette conclusion, c'est-à-dire en mélangeant religion et philosophie. Le seul sens qui reste possible est donc : Avicenne n'a pas dit que cette thèse nous soit *naturellement* connue. Bien entendu, puisque Avicenne n'a pas expressément formulé cette proposition, il ne peut s'agir ici que de celle que Duns Scot a construite, sous forme d'objection, à partir des textes d'Avicenne. Ce sens admis, on doit encore choisir entre deux interprétations différentes.

Voici la première : Avicenne lui-même n'a pas dit que cela soit naturellement connu. En effet, lorsqu'il s'exprime sur ce point, il en parle plutôt en homme qui s'inspire de sa religion. Ainsi, dans sa *Métaphysique*, tr. IX, ch. 7, Avicenne soutient expressément que l'âme séparée connaît la substance immatérielle en elle-même. Cette thèse, qui concerne l'état de l'âme après la mort, relève de la religion. Pourtant, c'est pour l'avoir soutenue qu'Avicenne a dû « inclure la substance immatérielle dans l'objet premier de l'intellect ». Duns Scot ne doute donc pas qu'Avicenne n'ait enseigné cette doctrine, car lui-même nous explique ici pourquoi le philosophe arabe a dû l'enseigner. Ce que Duns Scot nie, c'est qu'Avicenne ait enseigné cette thèse comme connue par la raison naturelle, car puisque lui-même la soutenait sous l'inspiration d'une croyance religieuse, elle dépend tout entière de la religion.

Qu'Avicenne l'ait fait, c'est probable, mais qu'il l'ait fait consciemment ou ait voulu le faire, cela est bien difficile à croire. Si l'on se reporte au texte de la *Métaphysique* allégué par Duns Scot, on ne trouve qu'un mot pour justifier cette interprétation. Dans ce *Capitulum de promissione divina*, Avicenne dit de sa propre doctrine sur la fin dernière de l'homme, que le Coran l'approuve *(prophetia approbat)*. Peut-être est-ce à ce mot que Duns Scot fait allusion, lorsqu'il écrit qu'Avicenne a dit certaines choses *ut consona suae sectae*. Rien ne serait plus correct, car lorsque Avicenne déclare que sa thèse est approuvée par la révélation, il se dit certainement d'accord avec sa religion. Il n'est donc pas impossible que, s'emparant de ce mot pour l'exploiter au maximum, Duns Scot ait voulu dire : vous voyez bien qu'Avicenne s'inspire ici d'un motif religieux, car lui-même dit qu'il le fait. On doit donc nier qu'Avicenne tienne sa thèse pour *naturaliter nota*, car lui-même la présente comme confirmée par la révélation.

Digitized by Google

Que telle ait été la pensée de Duns Scot, on ne prouvera jamais le contraire, mais avant de montrer quelles difficultés cette interprétation soulève, notons d'abord que, quelque leçon que l'on préfère, elle conduira finalement au même sens. Quoi qu'en ait pensé Avicenne, Duns Scot lui-même conteste qu'on puisse ici s'appuyer légitimement sur lui pour soutenir que l'être, y compris l'intelligible pur, soit naturellement connu, *in statu isto*, comme le premier objet de l'intellect. Ou bien Avicenne l'a nié, ou bien, s'il l'a soutenu, c'est qu'il a inconsciemment mêlé sa religion à sa philosophie et enseigné, comme philosophe, ce qu'il devait soutenir pour satisfaire aux exigences de sa foi. La preuve en est qu'Aristote, qui ne savait rien de la religion musulmane, n'a pas commis cette erreur. Ainsi, quelque leçon que l'on préfère, le choix ne change rien à l'interprétation de la pensée de Duns Scot lui-même. Sa propre thèse est et demeure celle-ci : nous ne savons pas, de connaissance naturelle, que l'être, y compris le pur intelligible, est l'objet premier de notre intellect ; ceux qui affirment le contraire parlent, en fait, au nom d'une révélation.

Reste une dernière question qui n'est pas sans importance pour choisir entre les diverses leçons que les éditeurs de Duns Scot nous proposent : Avicenne a-t-il, oui ou non, considéré comme naturellement connue la thèse en question? Duns Scot lui-même nous renvoie à la *Métaphysique* d'Avicenne, livre IX, ch. 7 : qu'y lit-on? Dans ce *Capitulum de promissione divina*, Avicenne distingue deux promesses : d'abord celle du Prophète, qui s'adresse à la foi et promet des joies ou des peines corporelles ; ensuite, « et est alia promissio *quae apprehenditur intellectu et argumentatione demonstrativa, et prophetia approbat*, et haec est felicitas animarum, *quae probatur argumentationibus*, quamvis nostrae imaginationes debiles sint ad imaginandum eas nunc propter causas quas ego ostendam ». Toute approuvée qu'elle est par le Prophète cette deuxième félicité n'en est pas moins, aux yeux d'Avicenne, connaissable par la seule raison naturelle et démontrable par les seules forces de l'intellect. Les « théologiens » qui la recherchent, le sont au sens aristotélicien et philosophique du terme, qui tient « théologie » pour l'un des noms de la philosophie première, ou « métaphysique ». C'est ce que l'on peut voir en lisant la suite immédiate du texte, où se trouve décrite, en détail, une méthode purement philosophique pour obtenir la béatitude. Il est donc certain que la raison pour laquelle, selon Duns Scot, Avicenne s'est trouvé conduit à inclure l'intelligible dans notre notion de l'être comme premier objet de l'intellect, est, aux yeux d'Avicenne lui-même, une notion de la béatitude essentiellement philosophique et naturelle. Pour admettre que Duns Scot lui fasse soutenir le contraire, il faut admettre

Digitized by Google

aussi que le Docteur Subtil se soit mépris sur le sens obvie du chapitre d'Avicenne auquel lui-même nous renvoie[1]. Ce n'est pas impossible, mais on place d'ordinaire plus haut le niveau de sa subtilité. C'est pourquoi, sans aucunement contester que, en bonne critique, la leçon *et quod hoc dixit* doive être maintenue, il y a au moins une raison philosophique d'estimer que la leçon *et hoc quod dicit* est préférable. Duns Scot ne peut guère avoir, dans un seul et même texte, écrit qu'Avicenne n'a pas dit qu'il soit naturellement connu que l'être, y compris l'intelligible, est l'objet premier de notre intellect, et cité à l'appui de son dire un texte d'Avicenne où tout implique que l'être intelligible soit naturellement accessible à notre intellect. On peut d'autant moins le croire que, selon Duns Scot lui-même, la raison pour laquelle Avicenne a dû soutenir cette dernière thèse est empruntée à un chapitre de sa *Métaphysique* où, parlant en pur philosophe, il établit que l'âme séparée connaît la substance immatérielle en elle-même, par une méthode qui, bien qu'elle s'accorde avec elles, ne doit rien à la foi ni à la révélation.

Le texte de Duns Scot est au contraire cohérent en lui-même et avec les faits, s'il a dit simplement que, croyant parler en pur philosophe, Avicenne était pourtant influencé par sa religion. S'il n'avait appris du Coran que l'âme est personnellement immortelle et que des récompenses ou des châtiments l'attendent dans une autre vie, aurait-il jamais pensé que l'âme trouvera sa fin dernière et sa béatitude dans son union intelligible avec une Substance Séparée[2]? Pur philosophe, Aristote n'a rien pensé de tel et c'est aussi pourquoi, parlant de l'homme dans l'état même où l'homme se trouve, il a conclu que la quiddité de l'être sensible est l'objet naturel de notre intellect.

Duns Scot ne confondait pas la doctrine d'Avicenne avec l'enseignement du Coran[3], mais il pensait que la religion d'Avicenne avait marqué sa

1. Duns Scot cite plus loin la lettre même du texte, *Op. Ox.*, Prol., q. 2, n. 8.

2. C'est la doctrine que nous avons vue attribuée à Avicenne par Gilles de Rome : « Ulterius erravit ponens animam nostram esse beatam in eo quod intelligit intelligentiam ultimam » (*Errores philosophorum, éd. cit.*, p. 34, art. 18). Le même auteur l'attribue à Algazel dans les mêmes termes (*op. cit.*, p. 42, art. 12), ce qui se justifie par Algazel, *Metaphysics*, éd. J. T. Muckle (Toronto, 1933), p. 185. Chez Avicenne lui-même voir *Metaphysica*, tr. IX, cap. 7 (éd. Venise, 1508), fol. 107ra ; et le texte très clair du *Metaphysices Compendium*, lib. II, tr. 1, cap. 1, n. 9 ; éd. Nematallah Carame (Rome, 1926), pp. 230-231. Contre cette thèse d'Avicenne, voir *Op. Ox.* I, d. 1, q. 1, n. 3 ; t. I, pp. 128-130, où Duns Scot joint à Avicenne une thèse de Proclus, *Elem. theol.*, 35.

3. Sur la doctrine de Mahomet lui-même, Duns Scot s'exprime sans ménagements. Par exemple : « Quidam autem... ut Saraceni, quibus Mahometus immundus alias immunditias innumeras immiscuit » ; *Op. Ox., Prol.*, q. 2, n. 2 ; t. I, p. 32. « Quid Saraceni illius vilissimi porci, Mahometi discipuli, pro suis scripturis allegabunt, expectantes pro beatitudine quod porcis convenit scilicet gulam et coitum ? Quam promissionem despiciens philosophus, qui fuit quasi illius sectae, Avicenna, *IX Metaph.*, c. 7, alium

Digitized by Google

philosophie. Avicenne lui-même ne s'en serait peut-être pas trop défendu[1]. En tout cas, la pensée de Duns Scot reste claire, et comme il serait également dangereux d'en exagérer la portée et de la restreindre[2], nous voudrions essayer de la mesurer.

Que l'objet immédiat de Duns Scot soit ici de procéder à une critique théologique des limites de la philosophie, c'est assez évident. Pour le Christianisme, il y allait de tout, car s'il est vrai, comme le pensait Avicenne, que l'homme peut naturellement voir Dieu, la philosophie suffit à sauver l'homme, toute révélation divine devient superflue, l'évangile est inutile et la religion chrétienne est enseignée en vain. A cet égard, les philosophes arabes étaient beaucoup plus dangereux qu'Aristote, à qui l'on pouvait reprocher de n'avoir apporté aucune doctrine du salut, mais non d'en avoir inventé une fausse. Il semble également certain que, pour nier que l'homme puisse naturellement savoir qu'il est capable de connaître directement l'intelligible, Duns Scot s'appuie sur l'ignorance où l'âme se trouve de sa vraie nature et de ses vrais pouvoirs. On admettra sans doute aussi que, pour Duns Scot, cette ignorance où l'âme est d'elle-même se trouve liée à son état présent, qui est l'état de nature déchue. Enfin, tous s'accorderaient probablement à résumer ainsi la conclusion de Duns Scot sur ce point : « Toute notre connaissance des essences est abstractive ; il nous est donc impossible de nous élever à l'espérance et, moins encore, à la certitude de connaître par intuition les essences séparées »[3]. Nous le pourrions, si nous avions au moins une connaissance intuitive de l'essence de notre âme, mais comme nous ne la connaissons que par ses actes, qui sont des actes de connaissance abstractive, nous ne le pouvons pas.

Ceci dit, la question subsiste de savoir si, oui ou non, Duns Scot enseigne que notre inaptitude à connaître intuitivement l'intelligible est une suite du péché originel? A quoi l'on répond que Duns Scot a hésité sur ce point et que son hésitation ou imprécision est significative, puisqu'elle

finem, quasi perfectiorem et homini magis congruentem, asserit dicens : « Lex nostra quam dedit Mahometh, ostendit dispositionem felicitatis et miseriae quae sunt secundum corpus, et est alia promissio quae apprehenditur intellectu ». Et sequitur ibi : « Sapientibus magis cupiditas fuit ad consequendum hanc felicitatem quam corporum ; quae quamvis daretur eis, non tamen attenderunt nec appretiati sunt eam comparatione felicitatis quae est conjuncta primae Veritati. » *Op. Ox.*, Prol., q. 2, n. 8 ; t. I, pp. 37-38. Un peu plus loin (*Loc. cit.*, n. 9 ; t. I, pp. 39-40), Duns Scot annonce qu'en l'an 1300, l'Islam est près de sa fin. (Sur ce texte, voir E. Gilson, *Sur un texte de Duns Scot, Revue d'histoire franciscaine*, I (1924), 106-107).

1. Avicenne, *Metaphysices Compendium*, lib. II, tr. I, cap. 1, éd. Nematallah Carame (Rome, 1926), p. 227.

2. Efrem Bettoni, O. F. M., *L'ascesa a Dio in Duns Scot* (Milano, 1943), pp. 114-117.

3. E. Bettoni, *op. cit.*, p. 115.

Digitized by Google

veut dire que : « le Docteur Subtil attribuait une importance secondaire à la question »[1]. Passons, en attendant d'y revenir en son lieu, mais disons du moins que cela seul serait pour nous d'une extrême importance. Il serait extrêmement intéressant, pour apprécier l'attitude de Duns Scot envers la philosophie, de savoir s'il attribuait une importance secondaire à une question qui, théologiquement parlant, est en effet secondaire, mais, philosophiquement parlant, est première, fondamentale, urgente. Il ne s'agit en effet de rien de moins que de savoir si la nature de notre intellect, prise dans sa condition première, a été tellement blessée par le péché originel, que ce qui, avant la faute, était inclus dans l'objet naturel de l'intellect humain, lui est devenu trop complètement inaccessible pour qu'il se sache naturellement capable de le connaître ; si, enfin, et au cas où cet objet serait celui même de la métaphysique, la connaissance que nous en avons en fait, est celle que nous devrions en avoir. Tous ces problèmes se tiennent et même à supposer, ce que nous ne croyons pas, que Duns Scot n'ait attaché qu'une importance secondaire au premier, il ne se désintéresse certainement pas des autres. On serait donc conduit à conclure que Duns Scot est plus soucieux de définir la compétence de la philosophie que d'en étendre les limites, ce qui ne serait aucunement absurde et serait historiquement important.

Un deuxième point, beaucoup plus précis, mérite de retenir l'attention. Quelle que soit la position ultime de Duns Scot sur l'ensemble d'un problème auquel nous devrons revenir, la position qu'il adopte envers Avicenne dans le Prologue de l'*Opus Oxoniense*, reste ce qu'elle est. Vouloir l'interpréter, comme on l'a fait, en fonction de l'ensemble de la doctrine est une décision certainement sage, mais moins facile à observer qu'elle ne paraît l'être, car il est vrai qu'« une doctrine philosophique doit résulter de l'ensemble de la pensée d'un maître donné »[2], mais l'ensemble de la pensée d'un maître donné résulte aussi des doctrines particulières qu'il enseigne. Entre les deux, s'interpose quelque chose de tout différent : l'idée communément reçue de ce qu'est l'ensemble de la pensée du maître. Or, pour l'historien, c'est elle qui est en question. Au début de son enquête, elle ne saurait être acceptée par lui comme une idée vraie, mais comme une idée dont il se demande si elle est vraie, et c'est une règle d'or qu'aucune idée d'ensemble d'une doctrine n'est complètement vraie si elle se heurte à une seule thèse particulière dûment établie. Or la thèse que nous discutons ici est philosophiquement fondamentale, puisqu'elle

1. E. Bettoni, *op. cit.*, p. 119.
2. E. Bettoni, *op. cit.*, p. 117, haut.

Digitized by Google

concerne l'objet naturel, premier et adéquat de l'intellect humain. Dans un texte dont, jusqu'à présent, l'authenticité n'a jamais été contestée, Duns Scot a dit, en termes si clairs qu'on ne peut que les répéter après lui : *negandum est... quod naturaliter cognoscimus ens esse primum objectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia.* Nous ne saurons ce qu'est « l'ensemble de la pensée de Duns Scot » que lorsque nous aurons reconstitué un ensemble doctrinal capable d'accueillir cette thèse, telle que Duns Scot lui-même l'a formulée.

Or il est difficile de contester ce qu'elle implique en respectant l'ensemble des textes de Duns Scot sur ce point. Si l'être, pris selon toute son indifférence à l'intelligible et au sensible, est l'objet premier de l'intellect, et si l'on ne peut savoir, par la raison naturelle seule, que l'être ainsi conçu soit l'objet premier de l'intellect, on ne peut savoir, par la raison naturelle seule, quel est l'objet premier de l'intellect. La mineure est établie par le texte de Duns Scot lui-même qui vient d'être cité. La majeure ressort précisément de l'ensemble de sa pensée, car si ce n'est pas là ce que Duns Scot pense, que signifie sa critique de la thèse thomiste, selon laquelle l'objet premier de l'intellect est la quiddité de l'être sensible? Et que signifie sa propre doctrine de l'univocité? Car celle-ci ne signifie pas que nous ayons naturellement une connaissance intuitive de l'être intelligible, comme le pense Avicenne, mais un intellect incapable d'une connaissance abstraite et univoque de l'être, serait, aux yeux de Duns Scot, incapable de connaître intuitivement l'être intelligible en quelque état que ce soit. Ce ne serait donc pas un intellect humain. Ici, c'est Duns Scot qui revendique contre Thomas d'Aquin les droits de la nature. Comment Dieu lui-même peut-il rendre l'intellect capable d'intuition intelligible, si l'intellect en est *naturellement* incapable? Comment se fait-il que l'intellect en ait été jadis capable et puisse le redevenir? Mais s'il en est naturellement capable, à tel point qu'il le serait encore sans la faute, comment sa connaissance abstraite de l'être ne s'étendrait-elle pas, en vertu de sa nature même, à l'être tout entier?

On pourrait contester la conclusion et dire que Duns Scot précise ici qu'il s'agit d'une indifférence « totale », au point qu'elle inclut même Dieu. Rien ne serait plus exact, mais si Duns Scot nie que l'intellect humain, posé dans son état présent et sans l'aide de la révélation, puisse se savoir capable de voir Dieu, il affirme énergiquement que cet intellect en est capable, si Dieu le veut. Pour que l'intellect humain en soit capable, il faut précisément que Dieu rentre dans son objet premier. Tout ce qui est contenu par soi dans l'objet premier d'une faculté, est connaissable

Digitized by Google

par cette faculté. L'objet premier d'une faculté, souvenons-nous-en, est aussi l'objet adéquat à son emprise totale. Or il est hors de doute que, selon Duns Scot, Dieu soit inclus dans l'objet premier de l'intellect humain. « Non seulement l'être limité, mais aussi l'être illimité, est un objet naturellement capable de mouvoir l'intellect créé ; ainsi donc, l'être en tant qu'indifférent à l'un et l'autre, sera son objet adéquat naturel »[1]. Qu'est-ce que l'être indifférent à l'être limité et à l'être illimité, sinon l'être indifférent à la créature et au créateur? On souhaitera difficilement une indifférence plus « totale ». Mais voici qui est plus explicite encore : « Tout ce qui est contenu par soi sous l'objet premier et naturel d'une faculté, cette faculté peut l'atteindre naturellement, autrement l'objet premier ne serait pas adéquat à la faculté, mais lui serait transcendant à titre d'objet. Or l'être, qui est l'objet premier naturel de l'intellect, convient en toute vérité à Dieu même »[2]. Que veut-on de plus? Si Dieu est compris sous l'objet premier et naturel de l'intellect, et si nous ne pouvons pas savoir *naturaliter* qu'il l'est, nous ne pouvons pas non plus savoir naturellement quel est l'objet premier et naturel de l'intellect. C'est ce que dit expressément Duns Scot. Sur quoi l'on demandera simplement : qu'en résulte-t-il pour notre métaphysique? Science de l'être en tant qu'être, elle ne peut pas savoir, *naturaliter*, la nature exacte de tous les êtres qui rentrent dans son objet premier et naturel. Pour voir qu'il en est ainsi, il suffit de regarder Aristote et ceux qui, trompés par lui, limitent au pouvoir de l'intellect *in statu naturae lapsae*, celui de l'intellect humain pris en soi. De quelque manière qu'on retourne le problème, la même conclusion s'impose. On ne peut pas

1. Après avoir rappelé que l'« objectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est specialius objecti angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno, et ab alio », Duns Scot s'objecte à lui-même que, pour un philosophe ignorant du péché originel, la quiddité sensible, objet qu'il perçoit comme adéquat *pro statu isto*, doit apparaître comme absolument adéquat. Mais il répond : « Contra ista arguitur quod ens non tantum limitatum, sed illimitatum sit objectum naturaliter motivum intellectus creati, et ita ens, ut est indifferens ad utrumque, erit objectum naturale, scilicet per actionem causae naturaliter agentis attingibile. Et arguitur primo sic : ejusdem objecti primi accepti *secundum suam totam indifferentiam*, ad potentiam quam primo respicit acceptam secundum suam totam indifferentiam, est idem modus se habendi in movendo, scilicet naturaliter vel non naturaliter ». *Quodlib.* XIV, 13. Le fait que Dieu ne soit pas naturellement présent à l'intellect créé, soit humain soit angélique, n'empêche pas qu'il soit un objet capable de mouvoir ces intellects, ni que ces intellects soient susceptibles d'être mus par lui. Dieu est donc inclus dans l'objet qui leur est naturel *ex natura potentiae*.

2. « Contra istud, quidquid per se continetur sub primo objecto naturali alicujus potentiae, ad illud potentia potest naturaliter attingere, alioquin objectum primum non esset adaequatum potentiae, sed transcendens in ratione objecti ; nunc autem ens, quod est primum objectum naturale intellectus, verissime convenit Deo; igitur, etc. » *Quodlib.* XIV, 11.

Digitized by Google

savoir de quoi l'intellect est naturellement capable, si l'on ne bénéficie pas des lumières de la révélation.

Le troisième argument, dirigé par le Docteur Subtil contre la soi-disant suffisance de la philosophie, renforce d'ailleurs l'hypothèse générale que les deux premiers suggèrent. Là encore, Duns Scot semble considérer la philosophie comme une expérience déjà tentée, terminée et dont le bilan peut être établi parce qu'on en connaît désormais les résultats.

La connaissance des substances séparées, c'est-à-dire purement intelligibles, nous étant naturellement accessible, c'est à la métaphysique qu'il appartiendrait de nous la livrer. Or Aristote lui-même reconnaît que notre connaissance des substances séparées est très imparfaite, parce qu'obtenue *a posteriori* à partir de leurs effets sensibles, et, ajoute Duns Scot pour son propre compte, on peut prouver qu'il en est ainsi. La première des preuves qu'il allègue n'implique aucun problème métaphysique, car elle consiste à constater que, ne connaissant la Première Substance immatérielle qu'à partir de ses effets, nous ignorons fatalement cette propriété, qui appartient pourtant à sa nature : être communicable à trois *(quod sit communicabilis tribus)*. Les effets produits par Dieu ne découvrent pas cette propriété, parce qu'ils ne proviennent pas de Dieu en tant que « trine ». Au contraire, si l'on argumentait ici des effets à la cause, ils nous induiraient plutôt en erreur, car toute nature numériquement une causée par Dieu est celle d'un seul sujet.

La preuve suivante invite par contre à des réflexions proprement philosophiques. Préludant à l'un des thèmes directeurs de sa théologie, Duns Scot fait observer qu'une autre propriété de cette nature divine, propriété *ad extra* cette fois, est d'exercer une action causale contingente *(causare contingenter)*. Nul n'insistera jamais plus fortement que ne l'a fait Duns Scot sur la liberté radicale de l'action divine hors de Dieu lui-même. Or, ajoute-t-il, raisonner à partir des effets divins induit ici plutôt en erreur, « comme on le voit aux opinions des philosophes, qui soutiennent que le Premier cause nécessairement »[1]. Dans une telle formule, *Primus* est une marque d'origine qui ne peut tromper : les philosophes en question sont des philosophes arabes. La thèse en question est une de celles qu'Étienne Tempier avait condamnées en 1277[2] et

1. « Proprietas etiam istius naturae ad extra est causare contingenter ; et ad oppositum hujus magis deducunt effectus in errorem, sicut patet per opiniones philosophorum ponentium Primum necessario causare ». *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, n. 14 ; t. I, p. 15.

2. Voir plus haut, p. 22, note 1.

Digitized by Google

Gilles de Rome l'a classée parmi les « erreurs des philosophes »[1]. Or c'est bien ainsi que Duns Scot lui-même considère cette proposition. C'est une erreur de philosophe, c'est-à-dire une de celles auxquelles la raison naturelle est exposée, lorsqu'elle cherche à connaître Dieu à partir de ses effets. Ne disons pas qu'elle y soit condamnée, mais les effets divins y conduisent plutôt qu'à la vérité : *magis deducunt effectus in errorem*. L'expérience que constitue la philosophie en témoigne assez clairement. Raisonnant sur les propriétés des substances créées, on en arrive naturellement à conclure qu'elles sont perpétuelles, éternelles et nécessaires, « plutôt que » contingentes et nouvelles dans l'être : *de proprietatibus etiam aliarum substantiarum patet hoc idem, quia effectus magis ducunt in sempiternitatem et aeternitatem et necessitatem earum, quam in contingentiam et novitatem*[2].

Qui ne reconnaîtrait aussitôt ces thèses ? Qu'il soit impossible de réfuter les arguments d'Aristote en faveur de l'éternité du monde et que tout ce qui arrive soit nécessaire, c'étaient encore là deux erreurs condamnées en 1277[3]. Nous sommes ici à l'origine même de ce que Gilles de Rome venait de nommer les *errores philosophorum*, si du moins il est vrai de dire que la doctrine de l'éternité du monde est partout présente dans l'œuvre d'Aristote et comme à la base de tout ce qu'il enseigne[4]. Duns Scot se meut donc en terrain déjà connu, et il continue de le faire lorsqu'il dénonce, comme suggérée par l'observation du sensible, l'erreur des philosophes qui concluent, à partir des mouvements des astres, qu'il y a autant de substances séparées que de mouvements célestes : *similiter videntur philosophi ex motibus concludere quod numerus istarum substantiarum separatarum sit secundum numerum motuum coelestium*[5]. Nous repassons encore ici dans les pas de Gilles de Rome, ou, pour mieux dire, par un chemin connu de tous. Aristote n'a-t-il pas dit, au livre XII, 8

1. Alkindi : « Quod omnia de necessitate contingunt », dans GILLES DE ROME, *Errores philosophorum* XI, 4 ; *éd. cit.*, p. 36. Algazel : « Quod deus non potest facere nisi quod facit », *op. cit.*, IX, 9, p. 44. Cf. art. 7, p. 40.

2. *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, n. 14 ; t. I, p. 15.

3. « Quod impossibile est solvere rationes Philosophi de aeternitate mundi, nisi dicamus, quod voluntas Primi implicat impossibilia », Prop. 39, dans *Chart. Univ. Paris.* I, p. 548. « Quod nihil fit a casu, sed omnia de necessitudine eveniunt, et quod omnia futura, quae erunt, de necessitudine erunt, et quae non erunt, impossibile est esse, et quod nihil fit contingenter, considerando omnes causas ». Prop. 21, *op. cit.*, I, p. 545.

4. GILLES DE ROME, *Errores philosophorum*, *éd. cit.*, I, 1, p. 2, et II, p. 12. Surtout, cap. III, p. 14. Incidemment (*Op. Ox.*, Prol., q. 1, a. 4, n. 23 ; t. I, p. 22), Duns Scot reproche à Aristote d'avoir enseigné le polythéisme (même erreur attribuée à Cicéron, dans *Prol.*, q. 2, n. 8 ; t. I, p. 39), ainsi que d'autres pratiques immorales. Il vise *Polit.* VII, ch. 9 concernant le polythéisme et VII, ch. 16, concernant les pratiques immorales.

5. *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, n. 14 ; t. I, p. 15.

Digitized by Google

de sa *Métaphysique*, qu'il y a autant d'anges, ou d'Intelligences, qu'il y a de sphères célestes? Se fondant sur ce principe, il n'en compte que 55 ou 57 ; Avicenne en compte environ 40 ; Algazel se contente de 10 Intelligences pour 9 sphères, alors que tout théologien sait, sur la foi de l'Écriture, que les anges sont innombrables[1]. Que dire enfin de cette thèse, pareillement soutenue par les philosophes, que les substances séparées sont naturellement bienheureuses et impeccables[2]?

En entendant Duns Scot conclure que tout cela est parfaitement absurde, on résiste difficilement à lui attribuer une vue assez simple de la situation. Les philosophes n'ont pas su que l'état actuel de l'homme est un état de nature déchue. Ils ont donc pensé que le mode abstractif de connaître, qui est celui de l'homme *pro statu isto*, est aussi le seul mode de connaître dont il soit capable. De là à décrire l'être intelligible à partir de ses effets sensibles, il n'y avait qu'un pas ; les philosophes l'ont franchi et, à partir de ce point, ils sont allés d'erreur en erreur. Ce qu'il faut savoir pour les éviter, c'est que, absolument parlant, l'intellect humain est capable d'intuition intelligible, mais c'est aussi ce dont, dans sa condition présente, l'homme ne saurait s'aviser. La religion seule le lui fait connaître en lui révélant sa fin dernière, qui est la vue de Dieu face à face, et si quelque philosophe prétend l'avoir trouvé de lui-même, il se flatte. Une théologie vient de s'insinuer à son insu dans sa métaphysique et c'est d'elle qu'il l'a appris.

Rien ne nous autorise à tenir ces premières impressions pour des certitudes définitives, mais elles sont, pour le moment, irrésistibles et nous pouvons provisoirement les accueillir, quitte à les rectifier plus tard s'il y a lieu. A supposer qu'elles soient au moins partiellement correctes, l'insuffisance de la philosophie à nous révéler notre fin dernière, selon Duns Scot, tiendrait à notre incapacité présente de saisir directement une essence intelligible comme telle et à la nécessité où nous sommes de substituer des abstractions aux intuitions intellectuelles qui nous manquent[3]. A supposer qu'il n'y en eût pas d'autres, cette raison suffirait

1. Gilles de Rome, *Errores philosophorum* I, 14, *éd. cit.*, p. 10 ; II, 14 ; p. 12. Sur Avicenne, VI, 15 ; p. 32. Sur Algazel, VIII, 5 ; pp. 38-40. Cf. *Daniel*, vii, 10 : « Millia millium ministrabant ei et decies milies centena assistebant ».

2. « Similiter quod illae substantiae sunt naturaliter beatae et impeccabiles, sicut philosophi posuerunt. Quae omnia sunt absurda ». *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, n. 14 ; t. I, p. 15. Cf. Quod in angelis non potest esse malum, Gilles de Rome, *Errores philosophorum*, à Avicenne, VI, 15 ; *éd. cit.*, p. 36 et VI, 12, p. 30, où Gilles oppose *Job*, iv, 18.

3. Toutes les tentatives de justification que Duns Scot lui-même imagine en faveur des philosophes, échouent finalement pour cette raison. C'est l'argument décisif qu'il leur oppose. S'il s'agit de Dieu, « non concipimus Deum nisi in conceptu generali

Digitized by Google

à prouver la nécessité d'une révélation surnaturelle. De toute manière, elle est la raison fondamentale que Duns Scot oppose à cette thèse précise : l'homme n'a pas besoin d'une révélation surnaturelle, *parce que la connaissance philosophique lui suffit pour atteindre sa fin.* Telle est en effet la position contre laquelle Duns Scot fait porter son effort et en vue de laquelle il le calcule. Reste pourtant à savoir si cette révélation, qui s'avère nécessaire, est en outre possible. Pour l'établir, c'est le rapport du naturel au surnaturel que nous devrons définir, et, tout d'abord, la notion même de surnaturel.

Est surnaturel, tout ce qui transcende absolument une faculté naturelle quelconque. Or une faculté réceptive peut être considérée dans son rapport soit à l'acte qu'elle reçoit, soit à l'agent dont elle le reçoit.

Dans le premier cas, elle peut être inclinée à cet acte naturellement, c'est-à-dire en vertu de sa propre nature ; c'est alors une puissance réceptive « naturelle ». Mais l'acte qu'elle reçoit peut être contraire à sa nature, c'est-à-dire qu'elle ne le reçoit que parce qu'elle le subit ; c'est alors une faculté réceptive « violente ». Enfin, l'acte qu'elle reçoit peut être indifférent à sa nature, c'est-à-dire ni désiré ni refusé par elle ; c'est alors une faculté réceptive « neutre ». Qu'elle soit en état naturel, violent ou neutre, elle n'est aucunement en état de surnaturalité. Mais il n'en va plus de même si l'on définit son rapport à l'agent dont elle reçoit sa forme. Ou bien la faculté en question subit l'action d'un agent qui, lorsqu'il lui imprime une certaine forme, le fait de manière naturelle, c'est-à-dire agit sur elle comme une nature sur une nature, auquel cas on est dans l'ordre de la « naturalité » ; ou bien cette faculté subit l'action d'un agent qui ne soit pas « naturellement » sa cause active, c'est-à-dire qui n'agisse pas sur lui comme une nature sur une nature, auquel cas on est dans l'ordre de la « surnaturalité »[1]. En bref, la surnaturalité d'une action tient au fait que l'agent n'est pas la cause naturelle destinée, en vertu de son essence même, à exercer cette action[2].

communi sibi et sensibilibus » ; c'est en ce sens précis que l'on doit dire : conceptum, qui potest fieri de Deo virtute creaturae, esse imperfectum, *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 2, n. 16 ; t. I, p. 17.

1. *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 3, n. 20 ; t. I, p. 19.

2. M. F. Garcia (*Op. Ox., éd. cit.*, t. I, p. 19, note) précise que, selon Duns Scot, il existe des formes ou des *habitus* « intrinsèquement surnaturels », c'est-à-dire qui ne sont pas tels simplement par rapport à l'agent qui les produit. Il renvoie sur ce point, notamment, à *Op. Ox.* I, dist. 17, q. 3, n. 21 (t. I, p. 815). La remarque est fondée, mais elle n'est peut-être pas nécessaire. D'abord, il serait surprenant que Duns Scot ait oublié ce point au moment précis où il définissait le surnaturel comme tel. Ensuite, et surtout, la définition qu'il en donne implique la précision qu'on veut lui ajouter. Dans le texte allégué, Duns Scot enseigne précisément qu'aucune des conditions requises pour la perfection d'un acte, même lorsqu'elles sont toutes remplies, ne suffit pour le rendre

Digitized by Google

Appliquons cette conclusion au problème de la connaissance surnaturelle. Les philosophes disent de l'intellect possible, qu'il est capable de tout devenir, donc aussi de tout connaître. C'est exact. Il suit donc de là que, si l'on parle des connaissances actuelles que reçoit l'intellect possible, aucune n'est pour lui surnaturelle. En effet, il est une nature, et elles sont en lui ; elles sont donc, quant à ce qui est de lui, « naturelles », car il lui est naturel d'être actualisé par toutes connaissances généralement quelconques et son inclination naturelle le porte vers toutes. Il n'en va plus de même s'il s'agit de la cause de ces connaissances. De ce deuxième point de vue, une connaissance est surnaturelle, « lorsqu'elle est engendrée par un agent auquel il n'appartient pas de mouvoir *naturellement* l'intellect possible à cette connaissance ». A quoi Duns Scot ajoute cette remarque dont l'importance ne saurait échapper : « Dans l'état présent *(pro statu isto)*, selon le Philosophe, il appartient à l'intellect possible d'être mû à connaître par l'intellect agent et le phantasme ; est donc seule naturelle la connaissance que ces agents peuvent imprimer »[1].

Duns Scot, on le voit, fait preuve d'une parfaite continuité de propos. Il s'agit pour lui de réfuter des philosophes, qui, se fondant sur la seule connaissance naturelle, se prétendent néanmoins capables d'assigner à l'homme sa fin dernière. Certains d'entre eux, notamment Avicenne, se font forts de prouver que cette fin consiste à connaître ces substances purement intelligibles que sont les Intelligences Séparées. Ce que Duns Scot leur oppose, c'est précisément qu'aucune connaissance de

acceptable à Dieu. L'analyse exhaustive de cet acte ne le révélera pas tel. Ce qui doit s'y ajouter, pour le rendre tel, c'est un « habitus supernaturalis gratificans naturam beatificabilem » ; exactement, c'est l'*habitus* qui rend cet acte « acceptabilis Deo ». S'il est surnaturel, n'est-ce pas précisément parce que rien, ni dans la nature de la puissance qui produit l'acte, ni dans aucune « nature » capable de le lui faire produire, ne saurait exiger que cet acte soit accepté par Dieu comme méritoire ? On verra d'ailleurs plus loin, que Duns Scot a expressément distingué une double surnaturalité, celle de la cause seule et celle de l'objet, la deuxième incluant nécessairement la première, mais non pas inversement. Ceci dit, il reste vrai que, *du point de vue de la nature qui le reçoit*, tout *habitus* est naturel, sans quoi elle ne pourrait le recevoir ; d'où la formule paradoxale, mais correcte, du P. Parth. Minges : « Supernaturale est perfectio quaedam naturalis ». *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, I, 505.

1. « Ad propositum dico, quod comparando intellectum possibilem ad notitiam actualem in se nulla est sibi cognitio supernaturalis ; quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur, et ad quamcumque naturaliter inclinatur. Sed secundo modo loquendo, sic est supernaturalis quae generatur ab aliquo agente quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter. Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate ; igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus potest imprimi ». *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 3, n. 21 ; t. I, pp. 19-20. Sur le caractère « naturel » de la capacité qu'a l'intellect à donner son assentiment à une connaissance dont la cause est surnaturelle, *loc. cit.*, q. I, a. 5, n. 34 ; t. I, pp. 30-31.

Digitized by Google

l'intelligible pur ne peut être pour nous naturelle. Elle ne peut pas l'être *pro statu isto*, le seul état qu'ait connu Aristote et qu'il a décrit correctement. La thèse centrale à laquelle Duns Scot s'oppose apparaît ici en pleine lumière. C'est qu'il n'y a pas de salut philosophique possible ou, en d'autres termes, que la philosophie seule est incapable de conduire l'homme à sa fin dernière parce que, *pro statu isto*, elle n'est même pas capable de la découvrir. Ici encore, et plus que jamais, son adversaire est Avicenne, le philosophe auquel on reprochait communément d'avoir enseigné cette erreur double mais liée, *quod beatitudo nostra dependet ex operibus nostris* et *quod beatitudo nostra consistit in cognitione ultimae intelligentiae*[1]. Naturalité de la béatitude et naturalité du salut, voilà donc ce qu'il s'agit avant tout d'exclure, si du moins on veut établir la nécessité d'une révélation. Or, d'une part, Avicenne s'est trompé en assignant à l'homme, comme fin dernière, la vision d'une créature intelligible, donc d'un autre intelligible que Dieu ; d'autre part, il a eu raison de poser l'intellect humain comme capable d'une intuition intelligible pure ; seulement comme rien, dans l'état présent de l'entendement humain, ne suggère qu'il en soit capable, Avicenne lui-même a dû prendre ici de la religion pour de la philosophie. Tout se passe comme si, aux yeux de Duns Scot, ce qu'un philosophe sait de plus qu'Aristote touchant la fin dernière de l'homme, ne pouvait lui venir que d'une révélation.

Ce que l'on nomme révélation, est donc la communication à l'homme d'un enseignement, dont la source est autre que les sources naturelles de sa connaissance *pro statu isto*, c'est-à-dire que son intellect agent et les phantasmes[2]. Ceci revient à dire que la révélation est une connaissance causée par un objet surnaturel, ou par un agent qui en tienne lieu et se substitue à lui pour nous le faire connaître. Par exemple, la proposition « Dieu est à la fois un et trine » pourrait être parfaitement connue de nous, si nous avions une connaissance directe de l'essence divine, qui est pour notre intellect un objet surnaturel. Mais tout agent, causant en nous la connaissance de vérités qui nous seraient évidentes si nous connaissions un tel objet, fait pour nous fonction de cet objet. Ainsi, dans

1. Gilles de Rome, *Errores philosophorum*, VII, 21, 22 ; *éd. cit.*, pp. 36 et 38. Cf., dans les termes que Gilles attribue à Algazel, VIII, 12-13 : « Ulterius erravit ponens animam nostram esse beatam in eo quod intelligit intelligentiam ultimam. Ulterius erravit ponens ultimam beatitudinem nostram esse naturalem. Voluit enim quod naturaliter deberetur animae talis beatitudo », *éd. cit.*, p. 42. Sur ce qu'il y a de naturalisme jusque dans la mystique d'Avicenne, voir L. Gardet, *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane*, *Revue thomiste*, XLV (1939), 724-738.

2. *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 3, n. 22 ; t. I, pp. 20-21.

Digitized by Google

le cas présent, celui qui révèle la proposition « Dieu est trine », fait fonction de l'essence de Dieu dont la vue nous échappe. Il cause par là en nous une certaine connaissance, obscure et imparfaite à la vérité, mais qui n'en est pas moins révélée ; d'abord parce qu'elle est éminemment incluse, comme l'imparfait sous le parfait, dans la connaissance d'un objet surnaturel qui nous échappe, ensuite parce qu'aucun des objets qui nous sont naturellement connaissables, n'inclut virtuellement une telle vérité.

Ainsi, par un approfondissement progressif, Duns Scot vient d'ajouter à la surnaturalité de la cause de la connaissance, celle de son objet même. Il peut y avoir révélation surnaturelle d'une connaissance naturelle. Par exemple, si quelque agent surnaturel lui révélait la géométrie, elle serait surnaturelle quant à sa cause, non quant à son objet ; mais s'il lui révélait cette proposition : « Dieu est trine », ou toute autre du même ordre, le savoir qu'elle en aurait serait surnaturel en l'un et l'autre sens. Car la surnaturalité de l'objet implique celle de la cause, au lieu que celle de la cause n'implique pas nécessairement celle de l'objet[1].

Lorsqu'on les envisage de ce point de vue, les propositions optimistes des philosophes sur la compétence universelle de l'intellect humain en matière d'être, subissent de sévères restrictions. Leur principal défaut est qu'elles négligent l'activité de l'objet. Que l'intellect possible puisse tout accueillir et l'intellect agent tout produire, c'est exact en ce qui concerne l'intellect même, mais encore faut-il que l'objet agisse pour que l'intellect ait quelque chose à produire et à recevoir. En d'autres termes, l'âme comporte tout ce qu'il faut de principe actif et passif pour être âme ; mais, d'une part, son intellect agent n'est pas capable à lui seul d'actualiser parfaitement son intellect possible et, d'autre part, son intellect possible est naturellement capable, grâce à son excellence propre d'intellect, de recevoir une perfection si éminente qu'aucun agent *naturel* ne soit capable de la lui conférer. Sa puissance passive n'existe pourtant pas en vain, car à défaut d'agent naturel capable de la parfaire, un agent surnaturel peut l'actualiser volontairement, donc librement.

On objectera peut-être, que requérir un agent surnaturel pour conduire

1. « Differentia istorum duorum modorum ponendi supernaturalitatem notitiae revelatae patet separando unum ab alio : puta, si agens supernaturale causaret notitiam objecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, illa esset supernaturalis primo modo, non secundo (hoc est utroque modo, quia secundus infert primum, licet non e converso). Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse quod sit sic supernaturalis, quin naturaliter possit haberi : ubi est secundus modus est necessitas ut supernaturaliter habeatur, quia naturaliter haberi non potest ». *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 3, n. 22 ; t. I, p. 21. Cf. « essentia divina est motiva immediate sui intellectus, sed non intellectus creati, quia intellectus divinus est primum mobile omnino », *Quodl.*, q. XIV, n. 17. Il faut donc que Dieu veuille se faire connaître de nous pour que nous le connaissions.

Digitized by Google

l'intellect à sa perfection, c'est l'avilir. C'est tout le contraire : « Si notre félicité consistait dans cette connaissance spéculative suprême à laquelle nous pouvons atteindre naturellement ici-bas, le Philosophe ne dirait pas que la nature manque du nécessaire ; or non seulement je concède que cette félicité nous est naturellement accessible, mais j'ajoute en outre qu'une autre, encore plus éminente, peut être naturellement accueillie par l'homme, en quoi l'on fait plus d'honneur à la nature, que si la béatitude naturelle dont nous avons parlé était aussi la béatitude suprême qui lui fût accessible »[1]. La détermination du surnaturel à partir de sa cause prend donc ici tout son sens. La formule précise dont use Duns Scot ne permet pas d'en douter : *et ultra hoc dico aliam eminentiorem (felicitatem) posse naturaliter recipi*. En d'autres termes, la puissance passive de l'intellect humain s'étend *naturellement* bien au delà de sa causalité active, car si l'homme a reçu une faculté de connaître « inorganique », en ce sens que son opération n'est liée à aucun organe corporel, il n'a pas reçu en même temps tout ce qui, outre cette faculté même, concourt à la production de l'acte. Il semble donc bien que Duns Scot refuse ici l'alternative : béatitude naturelle ou béatitude surnaturelle pour lui substituer cette possibilité plus souple, une béatitude surnaturelle dans sa cause et pourtant naturelle à l'intellect qui la reçoit. On ne peut donc considérer comme impossible, qu'une béatitude naturellement inaccessible à l'homme dans un certain état soit naturellement reçue par lui dans un autre. Grâce à la notion complémentaire d'« état », les notions de « naturel » et de « nature » comportent ici une souplesse dont nous verrons qu'elle est caractéristique du Scotisme et qui autorise un certain jeu dans leurs applications.

Il ne faut procéder ici qu'avec prudence et ne pas se hâter de déduire soi-même des conclusions, par exemple celle-ci : que le Docteur Subtil tend à naturaliser la connaissance surnaturelle. C'est tout le contraire. Si l'on envisage le problème de son propre point de vue, il entend la surnaturaliser complètement et, en fait, beaucoup plus que d'autres théologiens ne l'avaient fait avant lui, seulement il la surnaturalise avant tout du point de vue de sa cause. Duns Scot obtient ainsi une science qui, naturelle chez le sujet qui la possède, est surnaturelle de par sa cause,

1. *Op. Ox.*, Prol., qu. I, art. 5, n. 26 ; t. I, p. 24. La suffisance naturelle de l'intellect possible tient, il va de soi, à ce qu'il n'est pas « organique » (*sc.* lié à une organe). Il le dit en passant et le réaffirme plus loin. Toute faculté « organique » tient de la nature de l'organe dont elle a besoin, mais une faculté non « organique » ne tient pas nécessairement de la nature tout ce qui, outre elle-même, peut concourir à son acte ; *op. cit.*, n. 26 ; t. I, p. 25.

Digitized by Google

donc aussi par son objet. Le résultat immédiat de cette attitude n'est pas de confondre théologie surnaturelle et métaphysique, mais plutôt d'en accentuer la distinction.

On le voit bien aux objections qu'il dirige contre la position thomiste du problème. Elles nous engagent au cœur d'une situation historique dont toutes les faces nous seront successivement présentées, mais qui est une et fondamentale pour le philosophe. Il s'agit de l'objet de la métaphysique en tant qu'elle est aussi théologie naturelle ou qu'elle prétend l'être. Il s'agit donc finalement de savoir si Dieu est inclus ou non dans l'objet de la métaphysique. L'option s'impose ici entre deux grandes traditions arabes, dont la présence latente domine le débat, celle d'Avicenne et celle d'Averroès. L'occasion s'offrira bientôt de les tirer au clair, mais la portée de la question incidente posée par Duns Scot échapperait complètement, si nous ne disions au moins que leur influence la domine.

Selon saint Thomas, auquel le Docteur Subtil s'oppose sur ce point, il n'est pas contradictoire que deux sciences distinctes, la métaphysique et la théologie par exemple, portent sur le même objet, pourvu qu'elles le considèrent sous deux raisons formelles distinctes[1]. Il n'est donc pas impossible que métaphysique et théologie portent l'une et l'autre sur Dieu, pourvu que la métaphysique le considère comme connaissable par la raison naturelle seule, au lieu que la théologie le considère en tant que connaissable par la révélation. L'objet est un, mais les raisons formelles d'objet sont deux : il y a donc deux sciences. Sur quoi Thomas d'Aquin recourt à l'exemple, rendu par lui célèbre, de la manière dont l'astronome et le physicien prouvent la rotondité de la terre. L'astronome le fait par la mathématique, c'est-à-dire abstraitement ; le physicien le fait en recourant à des preuves concrètes, tirées de la matière même. Ce sont pourtant bien là deux sciences distinctes parlant de la même chose. D'où cette conclusion : « Rien n'interdit donc que ce dont les disciplines philosophiques traitent comme connaissable par la lumière de la raison naturelle, une autre science en traite aussi en tant que connu par la lumière de la révélation divine »[2].

1. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, P. I, q. 1, a. 3, ad 2^m.

2. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, P. I, q. 1, a. 1, ad 2^m. Notons ici la complexité de la pensée thomiste : une « double vérité » relative au même objet, donc deux sciences distinctes du même objet, et dont l'une, la théologie révélée, peut traiter occasionnellement de ce dont traite l'autre (la théologie naturelle), sans perdre pour autant son unité : « Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponuntur ». Thomas

Digitized by Google

Duns Scot cite expressément ce texte ; il l'avait donc sous les yeux[1], soit dans l'original soit cité par un autre, au moment même où il mettait à l'épreuve sa propre solution du problème. Sa critique est extrêmement précieuse pour qui veut comprendre exactement l'idée qu'il se fait de la théologie. Ce que Duns Scot entend définir, c'est une connaissance théologique qui soit exclusivement telle, c'est-à-dire dont l'objet lui soit exclusivement réservé : « Si la connaissance de ce que l'on peut connaître en théologie peut être ou est actuellement obtenue par d'autres sciences, fût-ce sous une autre lumière, c'est que la connaissance théologique n'en est pas nécessaire »[2]. Pour reprendre l'exemple de saint Thomas, il est vrai que celui qui connaît la rotondité de la terre par la méthode du physicien, peut aussi la connaître par celle du mathématicien, mais cette dernière méthode ne lui est pas strictement nécessaire. Ce n'est pas le cas du théologien tel que le conçoit Duns Scot. Il n'est pas un homme qui parlerait d'un objet dont, par une autre méthode, pourrait aussi parler le représentant d'une autre discipline ; le théologien est un homme qui parle d'un objet dont, sous l'aspect où lui-même l'envisage, lui seul peut parler. Aucun doute n'est possible sur le point qu'il s'agit ici d'établir. Même en admettant, comme le veulent les philosophes, que la métaphysique, dont l'objet est l'être, soit en droit compétente pour traiter de tout ce qui est, on n'est pas tenu d'admettre qu'elle soit compétente pour traiter des objets de toutes les sciences en tant qu'ils sont *leurs objets propres*[3]. Manifestement, c'est l'objet propre de la théologie comme telle dont il s'agit ici d'assurer la spécificité distincte. L'opposition de Duns Scot à Thomas d'Aquin sur ce point exprime le refus d'admettre qu'il y ait

D'AQUIN, *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 4. Ainsi, dans le thomisme, Dieu peut être objet de connaissance métaphysique ou de connaissance théologique, et pourtant certaines propositions métaphysiques peuvent être proposées à l'homme comme objets de foi.

1. Le premier article de la *Somme théologique* I, 1, 1, pose le même problème que reprend Duns Scot au début de l'*Opus Oxoniense*. Thomas d'Aquin se demande en effet : « Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi. » Surtout, on notera que le texte de Duns Scot ne se contente pas de résumer *Sum. theol.*, I, 1, 1, ad 2[m], il en contient une citation littérale. Il discute ensuite le texte de *Sum. Theol.* I-II, q. 54, a. 2, Resp. Le cas n'est pas unique et l'on peut estimer possible que Duns Scot ait eu la *Summa theologica* sous la main en rédigeant l'*Opus Oxoniense*. La citation en question se trouve dans *Op. Ox.*, Prol., q. I, a. 5, n. 27 ; t. I, p. 25. « Ad rationem tertiam quaere responsionem Thomae in *Summa*, I parte *Summae* quaestione I ubi respondet sic, quod « diversa ratio cognoscibilis... », etc.

2. « Si de cognoscibilibus in theologia est cognitio tradita vel possibilis tradi in aliis scientiis, licet in alio lumine, ergo non est necessaria cognitio theologica de eisdem ». *Op. Ox., loc. cit.* ; t. I, p. 25.

3. « Ideo ad argumentum respondeo, quod in illis scientiis speculativis etsi tractetur de omnibus speculabilibus, non tamen quantum ad omnia cognoscibilia de eis, quia non quantum ad propria eorum cognoscibilia de eis ». *Op. Ox.*, Prol., q. I, a. 5, n. 28 ; t. I, p. 26.

Digitized by Google

une aire partiellement commune à la métaphysique et à la théologie. Elle suggère, sous réserve de vérification ultérieure, que si la métaphysique est la science de l'être, la théologie seule est compétente pour traiter directement de Dieu, considéré précisément en tant que Dieu.

L'opération qui consiste à prouver la nécessité d'une théologie fondée sur la révélation, en implique donc une autre qui consiste, si l'on peut s'exprimer ainsi, à remettre la métaphysique à sa place, car l'insuffisance radicale de la métaphysique à nous faire connaître Dieu d'une connaissance propre est la preuve la plus sûre qu'une révélation soit nécessaire à l'homme pour atteindre sa fin. Telle qu'elle nous apparaît, du moins provisoirement et sous l'angle de ce problème, la métaphysique est une science dont la portée n'est universelle que grâce à l'indétermination même de son objet. Du sujet commun à tous les autres dont elle traite, on ne peut affirmer que des prédicats communs à tout ce qui est. Sans doute il y a de tels prédicats, mais les êtres particuliers en ont beaucoup d'autres, qu'il est impossible de déduire des propriétés générales de l'être en tant que tel : *ergo sunt multae veritates scibiles quae non includuntur in primis principiis*. Rien n'est plus évident si l'on pense à la portée du principe de contradiction par exemple, car il nous apprend bien que, de deux contradictoires, l'une est vraie et l'autre fausse, mais laquelle est vraie, c'est ce qu'il ne dit pas. Que rire soit ou non le propre de l'homme, ne prouve pas qu'il le soit[1]. A bien plus forte raison en est-il ainsi lorsqu'il s'agit de connaître Dieu. Avicenne a raison de dire que l'être est ce qui tombe d'abord sous les prises de notre intellect, s'il entend par là que l'être est l'objet auquel notre intellect incline d'une inclination naturelle, mais cela ne prouve pas que notre intellect connaisse naturellement tout ce qui est, ni même qu'il soit capable de le connaître à lui seul. Quoi qu'il en soit de ce point, le fait subsiste que rien, dans les objets de notre connaissance naturelle, ne nous permet de déduire de notre science de l'être en général, la science de cet être déterminé qu'est Dieu. Il faut que Dieu lui-même nous l'enseigne, que cet objet surnaturel se fasse connaître par une révélation surnaturelle, et puisque l'objet de cette révélation est disproportionné par excès à notre faculté de connaître, qu'il l'en rende capable, en causant lui-même dans l'intellect l'assentiment à cette vérité[2].

1. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 30 et 31 ; t. I, pp. 27-28.

2. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 34 ; t. I, pp. 30-31. Noter, p. 30, l'intervention de la notion de « puissance obédientelle ». Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (2e éd., Paris, 1944), pp. 359-364.

Digitized by Google

II. Théologie et Métaphysique

L'aire de la connaissance métaphysique se définissant par rapport à celle de la théologie, c'est l'objet de cette dernière discipline qu'il convient d'abord d'établir. S'il ne s'agissait que de sa définition nominale, il n'y aurait point à cela de difficulté. De par son nom même, la théologie est la discipline qui parle de Dieu. C'est d'ailleurs ce que constatait déjà saint Augustin[1] : *theologiam... quo verbo graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem.* Duns Scot résume cette formule en disant : *Theologia est sermo vel ratio de Deo*[2].

Ce que désigne cette définition n'est pourtant pas un objet simple. Augustin lui-même avait observé qu'il y a bien des manières de parler de Dieu, celle des poètes et celle des philosophes par exemple, qui diffèrent l'une et l'autre de celle des Chrétiens. Il y a donc une *theologia naturalis*, et même si l'on s'en tient à ce que les philosophes disent de Dieu, le problème s'impose au Chrétien de déterminer en quoi sa propre théologie diffère de celle d'hommes, comme Platon par exemple, qui ne disposent, pour constituer la leur, que des ressources de la seule raison naturelle. Cette difficulté n'a jamais cessé d'être présente à l'esprit des grands penseurs chrétiens et le principe de sa solution est toujours resté le même, mais elle semble s'être posée avec une acuité particulière aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, alors que des théologiens de profession, profondément versés dans la connaissance des philosophies antiques, s'efforçaient d'en formuler la solution avec une précision technique rigoureuse. Des diversités de tendances personnelles affectaient inévitablement la discussion du problème, car tous concédaient que la théologie chrétienne est une connaissance d'origine strictement surnaturelle, mais certains estimaient que la révélation inclut en fait des connaissances qui sont, en droit, naturellement accessibles à l'homme, ce qui, par contre coup, donnait au philosophique comme tel droit de cité dans la théologie ; d'autres insistaient au contraire pour exclure le philosophique comme tel du théologique comme tel ; d'autres enfin, timidement au début mais avec une hardiesse qui se déclarera au XV^e^ siècle, préparaient une sorte de rationalisation de la connaissance révélée, dont le terme serait de rendre un jour coextensives les aires de la raison et de la révélation. Des variations correspondantes se font jour dans l'attitude du théologien envers le

1. *De Civitate Dei* VIII, 1 ; *P. L.*, 41, 225.
2. *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 1, n. 2 ; t. I, p. 46.

Digitized by Google

philosophe : plus indulgente dans le premier cas, elle tend à la sévérité dans le deuxième et prend, dans le troisième, l'aspect d'une complète reddition. On oublie trop aujourd'hui jusqu'où certains théologiens devaient finalement pousser l'indifférence envers l'Écriture. Écrivant beaucoup plus tard, un commentateur scotiste nous en a laissé un témoignage irrécusable[1]. Venant de son école, ce témoignage attristé nous avertit que Duns Scot lui-même s'était probablement engagé dans une tout autre direction.

La théologie dont il parle est, nous l'avons vu, la connaissance que nous avons de Dieu grâce à une révélation surnaturelle. En dépit de son origine divine, c'est donc encore une connaissance humaine. Exactement, c'est la connaissance que l'homme peut acquérir de Dieu grâce à l'enseignement divin des Écritures. On peut donc concevoir une autre connaissance de Dieu, peut-être même plusieurs autres, qui soient différentes et supérieures, ce qui revient à dire qu'on peut distinguer, avec Duns Scot, plusieurs théologies surnaturelles, dont chacune correspond à une connaissance surnaturelle de Dieu.

La première de ces distinctions est celle de la théologie « en soi » et de la théologie « en nous », c'est-à-dire de la connaissance que Dieu a de lui-même et de la connaissance que nous avons de lui. Nommons « connaissance en soi » la connaissance d'un objet telle qu'elle s'offre à un intellect qui lui est proportionné, et nommons « connaissance en nous » celle que notre intellect peut avoir du même objet. La « théologie en soi » sera donc la connaissance de l'objet de la théologie que peut en avoir un intellect à la mesure de cet objet, au lieu que la « théologie en nous » sera la connaisasnce du même objet, telle que notre intellect peut l'avoir. Par exemple, un homme incapable de comprendre les démonstrations géométriques pourrait néanmoins croire leurs conclusions. La géométrie serait donc pour lui une *foi*, non une *science*, ce qui n'empêche que la géométrie en soi ne soit une science, parce que l'objet de la géométrie est de nature telle qu'il engendre la science dans un entendement proportionné à cet objet.

L'objet *(objectum)* d'un savoir, c'est le sujet *(subjectum)* réel de ce savoir, mais appréhendé comme connu. Un sujet connaissable devient donc un objet connu grâce à la possession, par l'intellect, d'un savoir

1. « Loca autem Scripturarum, in quibus hae propositiones habentur, adducat Lector quae hic omitto, coactus temporis angustia, et ne curiosis Scholasticis sacra verba nauseam generent, quod abhorreo dicere, et magis ita esse. » MAURITIUS DE PORTU, *Super D. Scoti Theorema* XIV, 9 ; Vivès, t. V, p. 44. Il serait sans doute superflu de souligner l'importance de ce témoignage accablant.

Digitized by Google

acquis *(habitus)* relatif à cet objet[1]. De même que le sujet premier d'une science, c'est-à-dire le réel dont elle parle, contient en soi tous ses prédicats, de même aussi son objet premier, c'est-à-dire ce sujet premier comme connu, contient toutes les propositions, immédiates ou médiates, que l'on peut formuler à son égard. Il est donc de l'essence du sujet premier d'une science de contenir en soi, à titre virtuel, toutes les vérités de la science dont il est l'objet. Il ne les contient que virtuellement, mais de plein droit *(primo)*, c'est-à-dire par lui-même et à lui seul, de telle sorte que, abstraction faite de tout autre, la connaissance qu'a l'entendement de cet objet suffise à les inclure. Notons enfin qu'un sujet ou objet ainsi premier est en même temps « adéquat », car c'est l'objet qui cause la science. Si, de plein droit et à lui seul, il contient totalement cette science, il en est la cause adéquate. L'objet premier est donc, en tant même que premier d'une primauté ainsi comprise, objet adéquat[2]. Notons enfin, puisqu'il s'agit ici de cette science définie : la théologie, qu'elle comporte deux parties intégrales, celle qui contient les vérités relatives à l'essence même de Dieu, c'est-à-dire des vérités nécessaires, et celle qui contient les vérités relatives à l'action de Dieu hors de soi *(ad extra)*, qui sont des vérités contingentes. « Dieu est trine », « le Fils est engendré par le Père » sont des vérités nécessaires ; « Dieu crée », « le Fils s'est incarné », sont des vérités contingentes. Toutes ces vérités n'en sont pas moins théologiques, et elles le sont de droit égal, parce qu'elles ne relèvent d'aucune connaissance naturelle. Vérités nécessaires et vérités contingentes relatives à Dieu forment donc les deux parties de la théologie[3].

Il suit de là que le sujet premier et adéquat de la théologie ne peut être que Dieu. Cette proposition est vraie de la théologie en soi et de la théologie en nous, de la théologie du nécessaire et de celle du contingent, mais elle ne s'applique pas exactement de même manière à tous ces cas.

S'il s'agit de la théologie en soi, la proposition est évidente. Pour être premier, un objet doit contenir virtuellement toutes les vérités incluses

1. Le terme *habitus*, pris absolument, désigne souvent, chez Duns Scot, un savoir acquis, une science devenue possession d'un intellect. Aucune traduction française de ce terme latin ne s'est acclimatée dans notre langue. On peut regretter l'échec du joli mot « ayance », essayé sans succès au XVII[e] siècle.

2. *Op. Oxon.*, Prol., q. 3, a. 2, n. 4 ; t. I, pp. 48-49. Duns Scot se réclame ici d'Aristote, *II Anal.* 1, 4, où la notion de sujet premier apparaît en effet à 73 b 39. On notera, à cette occasion, l'énergique affirmation de la passivité de la connaissance à l'égard de son objet : « objectum autem se habet ad habitum sicut causa ad effectum..., » *loc. cit.*, p. 49. « Proportio motivi ad potentiam est proportio motivi ad mobile, vel activi ad passivum ; proportio subjecti ad habitum est sicut proportio causae ad effectum, *loc. cit.*, » n. 5, p. 49.

3. *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 2, n. 6 ; t. I, p. 50.

Digitized by Google

dans la science de cet objet. Or Dieu seul contient virtuellement toutes les vérités théologiques. Sujet absolument premier, il n'est prédicable d'aucun autre ; il est le sujet à qui tout le reste est attribuable, mais qui n'est lui-même attribuable à rien ; il est donc aussi la seule cause des vérités relatives à lui-même que lui-même puisse connaître. En outre, puisque la théologie « en soi » porte sur l'objet de la théologie saisi par une connaissance naturelle, son objet ne peut être que Dieu. En effet, Dieu seul connaît naturellement Dieu. Il s'agit donc bien ici d'une théologie qui porte sur un objet naturellement connaissable au seul entendement divin, c'est-à-dire qui ne soit naturellement connu que de Dieu seul, et comme il n'y a que Dieu qui soit tel, son objet ne peut être que Dieu. Bref, *soli intellectui increato est essentia increata naturaliter nota*[1], ce qui revient à dire que la théologie « en soi » est la science que Dieu a naturellement de Dieu à titre de premier objet connu.

Telle est la théologie que Duns Scot nomme « divine » et qui n'est autre que la connaissance que Dieu a naturellement de Dieu : *theologia divina, theologia Dei*. Or, pour Dieu, se connaître signifie connaître son essence, et comme il n'y a rien que Dieu ne soit, c'est du même coup connaître tout le connaissable. Ajoutons que Dieu ne connaît pas d'abord son essence, puis, à cause de cette connaissance, tout le reste. La « théologie de Dieu » n'est pas causée, dans l'entendement divin, par les essences comme si les quiddités en tant que telles causaient en lui les connaissances qui forment sa théologie. Dieu est actuellement la totalité de son être et virtuellement la totalité du possible, et parce que son essence fonde le possible, elle suffit à causer la connaissance qu'il en a. D'où cette conclusion : « La théologie de Dieu porte sur tous les connaissables, parce que l'objet premier de sa théologie fait que tout le reste soit actuellement connu dans son entendement. Ainsi, ce qu'atteint d'abord naturellement sa connaissance, c'est son essence, immédiatement connue dans son entendement ; ce qu'elle atteint naturellement en second, ce sont les quiddités, en qui leurs vérités propres sont incluses ; puis, en troisième, les mêmes vérités, virtuellement incluses dans ces quiddités connues de lui. Et le rapport du deuxième moment au troisième n'est pas un rapport de causalité, comme si ces quiddités causaient quelque chose dans l'entendement de Dieu. Leur ordre n'est que celui d'effets essentiellement ordonnés par rapport à la même cause ; en d'autres termes, l'essence de Dieu cause naturellement ces quiddités, qu'il connaît, pour ainsi

1. *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 3, n. 7 ; t. I, p. 51.

Digitized by Google

dire, avant que ne se fassent connaître les vérités qui s'y rapportent[1] ».

Il n'est pas ici très facile de traduire notre théologien et lui-même parle comme il peut, mais sa pensée n'en est pas moins claire. L'appréhension de tout le connaissable, tel que Dieu l'appréhende dans sa propre essence, est globale et simultanée. Pourtant, elle comporte un certain ordre. Pour user d'un exemple qui appartient à Duns Scot lui-même, supposons que le soleil illumine deux objets échelonnés dans l'espace à partir de lui, mais dont le premier serait opaque ; l'illumination du premier ne serait pas cause de l'illumination du second, et pourtant le soleil les éclairerait selon un certain ordre, le plus proche d'abord, le plus éloigné ensuite. Il y aurait ici, entre deux effets d'une même cause, un ordre qui ne serait pas celui de cause à effet.

De même, dans la connaissance divine, l'essence de Dieu produit dans son entendement la connaissance actuelle des autres essences, de sorte que les vérités qui dépendent de leurs quiddités lui sont naturellement connues, en quelque sorte, après ces essences. Pourtant, ces quiddités n'ont aucunement pouvoir d'agir sur l'entendement divin ni, par conséquent, de se faire connaître de lui, car il est infini et elles sont finies, si bien qu'elles ne sont pas les objets naturels d'un tel entendement : *Infinitum a finito nullo modo perficitur.* Dans cette genèse idéale, où notre analyse distingue en étapes successives trois moments qui sont en fait simultanés, il y a donc d'abord l'essence divine, puis toutes les quiddités possibles, et il n'y aurait pas de troisième moment, si la nature divine elle-même ne mettait l'entendement divin en possession des vérités

1. Dans le texte suivant, dont la traduction est malaisée, le terme *signum*, familier à Duns Scot, s'offre à nous pour la première fois. Duns Scot lui-même le remplace parfois par *instans* (cf. un peu plus loin, *si in tertio instanti naturae...*). On pourrait donc le traduire par « moment », étant bien entendu qu'il ne s'agit pas ici d'un moment du temps, mais de celui d'un ordre essentiel. Non toutefois d'un ordre simplement idéal et abstrait que notre pensée introduirait dans le réel, mais d'un ordre intrinsèque à la réalité même de l'essence, qui est, en l'espèce, l'essence de Dieu. Ceci dit, voici le texte : « Ideo dico aliter, quod divina theologia (*sc.* la théologie de Dieu lui-même), est de omnibus cognoscibilibus ; quia objectum primum theologiae suae (*sc.* Dei) facit omnia alia actu cognita in intellectu ejus ita quod si in primo signo naturae est essentia sua primo cognita intellectui suo ; et in secundo signo naturae quidditates virtualiter continentes veritates proprias, in tertio signo sunt istae veritates, virtualiter contentae in illis quidditatibus sibi notae. Et non est ordo secundi ad tertium secundum causalitatem, quasi illae quidditates causarent aliquid in intellectu ejus ; sed est tantum ordo effectuum essentialiter ordinatorum respectu ejusdem causae : puta quod essentia sua quasi prius natura causat illas quidditates sibi notas quam veritates de eis sunt notae. » *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 8, n. 23 ; t. I, p. 68. On notera l'usage du terme *quidditates*, préféré par Duns Scot à *essentiae* sans doute parce qu'il s'agit ici de la connaissance absolue de Dieu, sans égard à la créabilité, qui fait de la quiddité une essence proprement dite.

Digitized by Google

incluses dans ces quiddités, car rien d'autre que l'essence divine ne peut causer une connaissance quelconque dans l'entendement divin.

Concluons sur ce point. La seule connaissance que Dieu ait de tous les connaissables, est théologique, parce qu'il ne l'a qu'en vertu du premier objet théologique (sc. *haec essentia Dei*) actualisant son entendement. Ainsi donc la théologie de Dieu non seulement porte sur tout, mais est encore toute la connaissance que Dieu peut en avoir. Elle est, absolument parlant, toute la connaissance de tout, et elle n'inclut de soi nulle imperfection parce que, seule de tous les connaissables, l'essence de Dieu, qui est son objet, n'inclut aucune limite. Toute autre connaissance inclut au contraire nécessairement quelque limitation, parce que sa cause elle-même est limitée[1]. C'est-à-dire qu'il n'y a qu'une seule « théologie divine », celle de Dieu, parce qu'en Dieu seul un objet infini trouve un entendement infini naturellement capable de le recevoir. Hors de Dieu, il n'y a que des créatures et que des entendements créés. Il peut donc y avoir d'autres théologies, plus ou moins parfaites les unes que les autres, dont aucune ne sera la « théologie de Dieu ».

La première et plus haute de ces théologies imparfaites est celle que Duns Scot nomme *theologia beatorum*, la théologie des bienheureux. Toute théologie, qui n'est pas la « théologie de Dieu », s'en distingue en ceci, qu'un *moyen* s'y interpose entre la connaissance de Dieu et Dieu. Les bienheureux voient Dieu ; pourtant leurs intellects restent des intellects créés. Le « sujet » de leur théologie est exactement le même que celui de la théologie divine, c'est-à-dire Dieu lui-même, connu, si l'on peut dire, dans la singularité de son essence ou, pour parler la langue plus technique mais plus exacte de Duns Scot lui-même, c'est *Deus sub ratione qua est haec essentia*[2].

L'intellect des bienheureux ne le saisit donc pas, comme fait le nôtre, à travers une notion commune à son essence et à d'autres. Il ne le connaît pas non plus à partir d'effets accidentels à son essence, et ceci s'applique à la théologie des nécessaires comme à celle des contingents. C'est même pourquoi la théologie des bienheureux, que ce soit l'une ou l'autre, est une science parfaite. Pourtant, même la vue de Dieu face à face suppose une lumière surnaturelle, cause de cette vision surnaturelle d'où suit leur

1. *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 8, n. 23 ; t. I, pp. 68-69.
2. « Concedo igitur quartum membrum, scilicet, quod Theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia, sicut perfectissima scientia de homine esset si esset secundum quod homo, non autem sub aliqua ratione universali vel accidentali ». *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 4, n. 11 ; t. I, p. 55. Cf. « Deitas autem est de se haec ; ergo Deus est de se hic. » *Op. cit.*, I, d. 4, q. 1, n. 2 ; t. I, p. 485 ; et q. 2, n. 3 ; t. I, p. 491.

Digitized by Google

science théologique. Car la vue de Dieu face à face n'est pas elle-même théologie, elle en est la source, de même que notre appréhension de l'être n'est pas la métaphysique, mais sa source[1]. Il suit de là que la théologie des bienheureux n'est pas une science de tout le connaissable. Celle de Dieu seul est telle. Sans doute, en droit, les bienheureux pourraient tout savoir, puisqu'ils voient l'essence de Dieu en qui sont inclus tous les connaissables, mais, selon l'intéressante précision qu'apporte ici Duns Scot, le nombre des connaissables est pour eux fini *(scibilia omnia non sunt infinita)*. Au demeurant, l'essence divine reste, pour leur intellect, un objet surnaturel. D'où cette double restriction : d'abord, les bienheureux ne connaissent dans l'essence de Dieu que ceux des connaissables que sa volonté leur fait connaître ; ensuite, et pour ainsi dire inversement, les intellects créés des bienheureux restent naturellement sujets à l'action des quiddités créées, de sorte que si, d'une part, ils n'ont pas la connaissance théologique totale, ils peuvent avoir d'autre part des connaissances naturelles, donc aussi non théologiques. La théologie des bienheureux n'est donc pas chez eux une science totale ni exclusive[2]. La seule qui soit telle est la théologie de Dieu.

Au-dessous de ces deux théologies vient la nôtre : *theologia nostra*, dont le moyen n'est même pas la vision béatifique, mais la révélation. Plus encore que la précédente, elle est limitée. En effet, cette troisième théologie ne s'étend même pas à tout ce que nous serions capables de savoir de Dieu *pro statu isto*, s'il nous la révélait comme celle des bienheureux. Elle s'arrête au terme fixé par Dieu qui la révèle. En fait, elle se limite à ce que Dieu nous fait connaître de lui dans l'Écriture et à ce qui peut être déduit de ce qu'il nous en révèle. De là ses deux limites : premièrement, elle ne saurait nous faire connaître tout le connaissable, parce que notre intellect est présentement astreint à tirer sa connaissance du sensible. Selon la loi commune, c'est-à-dire exception faite de certains états extraordinaires comme le ravissement mystique de saint Paul, la révélation ne porte que sur des propositions dont les termes

1. « Ex his ad propositum dico, quod essentia divina est primum subjectum theologiae contingentis, et hoc eodem modo sumpta quo praedictum est ipsam esse subjectum primum theologiae necessariae (cf. note précédente) ; et hoc tam hujus theologiae contingentis in se, quam ut est in intellectu divino, quam etiam ut est in intellectu beatorum. Totius igitur theologiae, in se et Dei et beatorum, primum subjectum est essentia divina ut haec. Cujus visio in beatis est sicut in metaphysica cognitio entis ; et ideo beata visio non est theologia, sed est quasi perfecta incomplexa apprehensio subjecti, praecedens naturaliter scientiam theologiae. » *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 5, n. 13 ; t. I, p. 57.

2. *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 8, n. 23-24 ; t. I, p. 69.

Digitized by Google

peuvent être naturellement connus d'un intellect tel que le nôtre[1]. La deuxième limite tient à ce que, selon certains, notre connaissance théologique d'un objet est incompatible avec la connaissance évidente du même objet. Nous avons rappelé que, pour Thomas d'Aquin, du naturellement connaissable peut être révélé. Duns Scot semble penser différemment : *de naturaliter nobis cognitis non potest stare theologia nostra revelata.* Ici encore, toute inférence serait prématurée, mais on peut du moins prévoir sans témérité que la distinction du philosophique et du théologique sera particulièrement stricte chez Duns Scot[2]. Quoi qu'il en soit de ce point, il reste que notre théologie ne s'étend à la totalité du connaissable, qu'en tant que toutes nos connaissances se rapportent à l'essence de Dieu comme tel. Pourtant, en cette vie, cette essence comme telle *(haec essentia ut haec)* ne nous est pas naturellement accessible, ce qui confirme notre première conclusion sur l'impossibilité où nous sommes de savoir naturellement que l'intellect créé soit, comme tel, capable d'une intuition intelligible de Dieu comme tel. Comment saurions-nous que c'est là sa fin propre? Pour connaître un rapport, il en faut connaître les termes ; or le terme qui dans ce cas nous échappe est précisément l'essence de Dieu[3].

S'il en est ainsi, le sujet de notre théologie peut bien être en droit le même que celui des théologies supérieures, il ne peut être en fait saisi par nous que sous le plus haut concept qui nous soit ici-bas accessible. La limitation de l'intellect humain oppose ici une barrière normalement infranchissable *pro statu isto.* Le sujet réel, qui serait l'objet Dieu, est une essence intelligible infinie. Ne serait-ce que comme intelligible, elle ne peut être connue, *ut haec essentia*, que par mode d'intuition intellectuelle. Or la révélation elle-même ne nous donne pas cette intuition ; elle ne nous parle qu'en termes désignant des notions abstraites du sensible,

1. *Op. Ox.*, Prol., q. 1, a. 3, n. 21 ; t. I, p. 20. Cf. Prol., q. 3, a. 8, n. 25 ; t. I, p. 70. Locke s'est souvenu de cette doctrine, ou d'une toute semblable (y compris la discussion du cas de saint Paul) dans *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 18, 3. La remarque est d'ailleurs classique. Saint Augustin enseignait déjà que l'Écriture use d'un langage humain.

2. *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 8, n. 25 ; t. I, p. 70. On notera pourtant que le texte, tel que nous l'avons, semble impliquer des restrictions qui ne sont pas clairement formulées : « tum propter defectum theologiae nostrae, quia non potest esse cum cognitione evidenti de eisdem cognoscibilibus, secundum aliquos, et per consequens de naturaliter nobis cognitis non potest stare theologia nostra revelata ». S'agit-il de séparer le révélé du naturellement connaissable ou du naturellement *connu*? Ce texte permet d'hésiter.

3. Duns Scot étend cette conclusion au rapport d'image entre l'âme et Dieu. Nous ne pouvons naturellement connaître que l'âme est l'image de la nature divine prise en soi : *sicut sancti loquuntur de imagine. Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 8, n. 25 ; t. I, pp. 70-71.

Digitized by Google

si bien qu'elle ne saurait nous donner cette connaissance, dont la notion même est contradictoire : un concept abstrait d'une essence intelligible prise dans sa singularité même. Le *sujet* de notre théologie reste donc Dieu *ut haec essentia*, et cela qu'il s'agisse de la théologie des contingents comme de celle des nécessaires, mais son *objet* n'est pas l'essence de Dieu, prise en soi. En d'autres termes, alors que l'essence de Dieu est cause de l'évidence de la théologie des bienheureux, c'est seulement la révélation qui cause l'évidence de la nôtre. Or, nous l'avons dit, la révélation parle à l'homme le langage humain du concept abstrait. L'objet premier de notre théologie, en tant précisément qu'elle est « nôtre », ne peut donc être que le premier des objets abstraitement connus, à partir duquel les vérités premières peuvent être immédiatement connues. Ce premier est le concept d'« être infini ». Bref, le *sujet* de « notre théologie » est le même que celui de la « théologie en soi », mais l'*objet* de « notre théologie », même s'il s'agit de la théologie des nécessaires, n'est pas ce sujet ; il n'est que le concept d'être infini, qui est le plus parfait concept que nous puissions avoir de ce sujet : *quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subjectum*[1].

Imparfait, ce concept l'est doublement. En soi, il ne contient pas virtuellement notre théologie, et il la contient encore beaucoup moins tel que nous le connaissons. En d'autres termes, ni en soi ni en nous on ne peut déduire de la notion d'« être infini » tout ce que la révélation nous fait connaître de Dieu[2]. Pourtant, imparfait parce qu'il n'est qu'un concept, il est le plus parfait des concepts dont nous disposions, parce qu'il est le plus simple. Beaucoup d'autres concepts ne s'appliquent en propre qu'à Dieu. Tels sont, en fait, les concepts de toutes les perfections

1. « Theologia nostra est habitus non habens evidentiam ex objecto ; et etiam illa quae est in nobis de theologicis necessariis non magis, ut in nobis, habet evidentiam ex objecto cognito quam illa quae est de contingentibus ; igitur theologiae nostrae, ut nostra est, non oportet dare nisi objectum primum notum, de quo noto immediate cognoscantur primae veritates. Illud primum est ens infinitum, quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subjectum, quod tamen neutram praedictam conditionem habet, quia non continet virtualiter habitum nostrum in se, nec multo magis ut nobis notum continet ipsum habitum. Tamen quia theologia nostra de necessariis est de eisdem de quibus est theologia in se, ideo sibi assignatur primum objectum quoad hoc quod est veritates continere in se, et hoc idem quod est primum subjectum theologiae in se ; sed quia illud non est nobis evidens, ideo non est continens istas ut nobis notum, immo non est nobis notum. » *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 4, n. 12 ; t. I, pp. 55-56. Sur l'identité du « sujet » des deux théologies des contingents, *op. cit.*, a. 5, n. 13 ; t. I, p. 57 : « Subjectum vero... ».

2. L'essence de Dieu, intuitivement vue *ut haec essentia*, inclut en soi la science théologique, mais le concept d'*ens infinitum*, qui en est le substitut abstrait, ne la contient pas. Dieu, comme Dieu, est un singulier : « Haec autem cognitio essentiae divinae distincta est, quia est objecti quod est de se hoc. » *Op. Ox.* I, d. 1, q. 2, a. 2, n. 6 ; t. I, p. 141.

Digitized by Google

prises absolument et au suprême degré, comme ceux d'être suprêmement vrai ou d'être suprêmement bon. Pourtant, les concepts de ce genre sont formés de deux autres, celui d'« être » et celui de la détermination, « vrai » ou « bon », qu'on lui attribue. Tout autre est le concept d'« être infini », car l'infinité n'est pas un attribut de l'être dont on l'affirme, elle en est un « mode intrinsèque ». Le concept d'« être infini » n'est donc pas un de cette unité par accident qui convient aux concepts formés de deux autres, dont l'un est sujet et l'autre attribut ; il est un de l'unité par soi d'un sujet, parce qu'il n'est que le concept de ce sujet *dans un certain degré de perfection*. L'être infini, ce n'est pas l'être plus autre chose, c'est l'être pur et simple pris sous la modalité de l'infini.

La notion de « mode intrinsèque » joue un rôle important dans la doctrine de Duns Scot. Elle y désigne toujours une détermination intrinsèque de l'essence, c'est-à-dire qui signifie seulement la manière dont le sujet est ce qu'il est. Si je dis qu'un être est vrai, ou qu'il est bon, j'attribue à l'être certaines propriétés transcendentales qui, bien qu'elles lui appartiennent de plein droit, s'en distinguent. L'être, pris en tant qu'être, n'est ni le vrai comme tel ni le bien comme tel. Le vrai et le bien sont donc des attributs de l'être, mais l'infinité n'en est pas un. Que l'être soit infini ou non, c'est toujours de l'être, pris en des degrés divers de perfection. Pour user d'un exemple allégué par Duns Scot lui-même, le concept de « blancheur visible » n'a pas d'unité par soi, car il est accidentel à une couleur blanche d'être actuellement visible, mais le concept de « blancheur intense » est un concept simple, parce que l'intensité d'une couleur n'est qu'un degré intrinsèque de cette couleur même ; c'est-à-dire une certaine manière d'être blanc. De même dans le cas de l'être. Le concept d'« être infini » est simple, parce qu'il signifie seulement l'être en son suprême degré d'intensité[1].

Ainsi l'infinité n'est pas un attribut mais la modalité d'un concept, et c'est le concept d'être ainsi modifié qui forme l'objet de notre théologie. Déclaration d'une importance capitale assurément et dont pourtant, une fois de plus, nous nous garderons de rien déduire. La plus extrême prudence

1. « Tamen conceptus perfectior et simplicior nobis possibilis est conceptus entis simpliciter infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni vel entis veri, vel aliquorum similium ; quia infinitum non est quasi attributum vel passio entis sive ejus de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis : ita quod cum dico *ens infinitum*, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis : sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, imo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas hujus conceptus, scilicet ens infinitum. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 1 et 2, a. 4, n. 17 ; t. I, pp. 313-314.

Digitized by Google

s'impose lorsqu'il s'agit d'un esprit aussi délié que celui de Duns Scot et de relations aussi complexes que celles de savoirs qui portent tous sur le même sujet, mais ne l'atteignent pas tous sous la même raison d'objet ou, si elles le font, ne l'atteignent pas de la même manière. Répéter n'est pourtant pas déduire. Soulignons donc le fait, trop oublié semble-t-il, que l'*objet* de notre théologie, c'est-à-dire celui de la théologie de Duns Scot lui-même, est Dieu connu comme *ens infinitum*. Assurément c'est bien de Dieu que cette théologie parle, mais elle estime que l'objet premier sous lequel ce sujet se fait connaître de nous, c'est-à-dire celui auquel tous les concepts sous lesquels il s'est fait connaître de nous peuvent se réduire, est celui d'« être infini ».

Nous aurons à revenir sur la possibilité et le sens de ce concept. Pour le moment, c'est sa nature même qui nous intéresse et nous devons essayer de la préciser, bien qu'elle soit assez difficile à saisir. D'une part, on ne peut douter que ce concept ne soit accessible à la raison naturelle pure. C'est ainsi que l'ont ordinairement entendu les disciples de Duns Scot[1]. Pour eux, le concept de Dieu le plus parfait que l'homme puisse former par la seule raison naturelle est le *conceptus entis infiniti*. Il est d'ailleurs clair que si ce concept n'était pas accessible à la raison naturelle, il n'y aurait pas de preuves rationnelles de l'existence de Dieu, du moins pour Duns Scot, aux yeux de qui c'est une seule et même chose de prouver l'existence de l'Être infini et de prouver que Dieu existe. Ceci dit, il reste vrai que le sujet de notre théologie est Dieu conçu sous la notion d'être infini. Cette notion doit donc être, à la fois, accessible à la raison naturelle et incluse dans notre théologie, comme représentant Dieu sous l'aspect le plus parfait qui soit accessible à notre raison.

Suit-il de là que l'homme doive à la révélation le concept d'« être infini » ? A notre connaissance, l'expression « être infini » ne figure pas dans l'Écriture et Duns Scot lui-même n'a jamais dit qu'elle y fût ni, par suite, que la notion correspondante nous ait été révélée par Dieu. Elle pourrait l'avoir été et le fait que, prises à part, les notions d'*être* et d'*infini* nous soient naturellement connues, ne prouverait pas, à lui seul, que l'entendement humain soit capable d'effectuer leur combinaison. Duns Scot fait expressément observer que la révélation n'apporte à l'homme aucune notion qui, prise à part, ne puisse être tirée de l'expérience sensible. Nous connaissons naturellement « un » et « trois », mais nous

1. Par exemple, l'auteur des *Quaestiones miscellaneae de Formalitatibus* traditionnellement attribuées à Duns Scot, Qu. V, n. 24 ; éd. Vivès, t. V, p. 396-397. Voir dans la même question, pp. 385, les objections de Jean du Mont Saint-Éloi contre la thèse qui tient le concept d'« être infini » pour notre concept de Dieu le plus parfait.

Digitized by Google

ne savons pas naturellement qu'il y ait une « trinité »[1]. Le cas de l'être infini » diffère pourtant du précédent, car, à la différence de celle d'un Dieu un en trois personnes, sa notion nous est directement intelligible. Il s'agitdonc ici d'une notion accessible à la raison, dont rien ne nous autorise à dire qu'elle ait été révélée, mais qui relève pourtant de la théologie, parce qu'elle s'applique en propre au Dieu chrétien, et à lui seul. Duns Scot semble, en fait, la considérer comme exprimant le plus parfait des concepts accessibles à la raison naturelle, qui convienne au Dieu dont certains attributs, tels que la toute-puissance absolue par exemple, nous sont connus par la révélation chrétienne. Si nous ne nous trompons sur ses intentions, Duns Scot userait donc ici de la notion d'être infini, non comme d'une notion directement révélée, mais comme de la plus parfaite des notions intelligibles qui convienne au Dieu chrétien[2].

Le même problème reparaît sous une autre forme, lorsqu'on se demande, avec Duns Scot, quel est l'objet de la philosophie et spécialement de la métaphysique. Cette fois les philosophes ont qualité pour répondre et, même si leurs réponses ne doivent pas toujours être acceptées sans réserves, il convient au moins de les entendre. Or il se trouve précisément que, sur ce point, leur témoignage est quasi unanime : l'objet propre de

1. *Op. Ox.*, Prol., q. 1, a. 3, n. 20-21 ; t. I, pp. 19-21.

2. La stricte distinction introduite entre théologie et philosophie n'interdit pas que la révélation soit source de connaissance rationelle, elle implique seulement que, même rationnelle, celle-ci reste théologique. En fait, parmi les marques de vérité qu'il attribue à l'Écriture Sainte, Duns Scot attache une grande importance à ce qu'il nomme « la rationalité de son contenu ». Principalement : « Quid rationabilius quam Deum tamquam finem ultimum super omnia debere diligi et proximum sicut seipsum... Ex istis quasi ex principiis practicis alia practica in Scripturis sequuntur tradita, honesta et rationi consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singulatim cuilibet pertractanti de praeceptis, consiliis et sacramentis, quia in omnibus videtur esse quasi quaedam explicatio legis naturae, *quae scripta est in cordibus nostris.* » Les Chrétiens ne croient rien d'incroyable, sans quoi il serait incroyable que le monde croie au Christianisme, comme pourtant il le fait. Inversement, on peut montrer le caractère « déraisonnable » du paganisme, de l'Islam, du judaïsme et le caractère asinaire du manichéisme. La Révélation peut même faire voir ce que certaines doctrines philosophiques ont de déraisonnable, car, jusque dans la politique d'Aristote, il y a de la déraison. (*Op. Ox.*, Prol., qu. II, n. 8 ; t. I, p. 38). Ce caractère d'« explication (i. e. développement) de la loi naturelle » permet sans doute de comprendre que, dans l'ordre théorique, même du « raisonnable » puisse être révélé. On aurait donc du « raisonnable » proprement théologique. Ainsi, la notion d'« être infini » serait essentiellement théologique, mais pourtant raisonnable, comme apportant à la raison naturelle une satisfaction à laquelle elle aspire confusément sans être capable, à elle seule, de se la donner. N'oublions pas qu'objet naturel a deux sens : 1. objet naturellement accessible ; 2. objet de l'inclination naturelle d'une faculté, qu'elle puisse naturellement l'atteindre ou non (*Op. Ox.*, Prol., q. I, a. 5, n. 33 ; t. I, p. 29). La révélation peut donner à la raison des satisfactions rationnelles, en la rapprochant d'un objet auquel elle tend naturellement bien que, seule, elle ne puisse l'atteindre. En d'autres termes, le raisonnable que la révélation découvre à l'homme entre de plein droit dans la théologie sans rien perdre de sa rationalité.

Digitized by Google

la métaphysique est l'« être en tant qu'être », c'est-à-dire ce que c'est qu'un « être » et les propriétés qui lui appartiennent en tant précisément qu'il « est ». Ceci posé et admis, tout reste à dire, car il est trop clair que la métaphysique ne peut parler de l'être que tel que nous le connaissons et il s'agit de savoir ce que nous en connaissons, ou peut-être même d'abord comment nous le connaissons. Sur ce problème capital, dont la présence se fait sentir dans toute l'œuvre de Duns Scot, nous ne rencontrons malheureusement aucune conclusion définitive. Essayons du moins de rassembler quelques indications précises à ce sujet.

La question de savoir comment nous connaissons l'être dépend de cette autre : quel est l'être que nous connaissons? Duns Scot prend d'ordinaire position sur ce problème à partir de celle qu'avait adoptée Thomas d'Aquin et, ici encore, il fait preuve d'une telle objectivité en rapportant la position de son adversaire, qu'on pourrait indifféremment l'exposer à partir de l'*Opus Oxoniense* ou de la *Summa Theologica*. En fait la discussion conduite par Duns Scot vise certainement d'abord deux passages de la *Summa Theologica*, dont il avait peut-être le texte sous les yeux en écrivant ou dictant le sien.

Selon la thèse thomiste, à laquelle il s'oppose, l'objet premier de l'intellect humain serait la quiddité de la chose matérielle. L'induction qui la prouve repose sur ce principe général, qu'il y a proportion entre la faculté de connaître et le connaissable. Or il y a trois facultés de connaître ; il doit donc y avoir trois connaissables qui leur soient proportionnés. Premièrement, les facultés de connaître séparées de la matière dans leur être comme dans leur opération : elles ont pour objet la quiddité intelligible entièrement séparée de la matière. Deuxièmement, les facultés de connaître conjointes à la matière dans leur être comme dans leur opération, telles les facultés sensibles liées à des organes : leur objet est l'objet matériel singulier. Troisièmement, les facultés conjointes à la matière dans leur être, mais non dans leur opération : leur objet correspondant est la quiddité de la chose matérielle, qui, bien qu'elle existe dans la matière, n'est pourtant pas connue par une telle faculté de connaître comme étant dans une matière singulière[1]. Bref, entre

1. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 1, n. 2 ; t. I, p. 330 : « In ista quaestione est una opinio quae dicit quod primum objectum intellectus nostri est quidditas rei materialis. Ratio ponitur ad hoc : quia potentia proportionatur objecto. Triplex autem est potentia cognitiva : quaedam est omnino separata a materia, et in essendo et in operando, ut intellectus separatus ; alia conjuncta materiae et in essendo et in operando, ut potentia organica, quae perficit materiam et non operatur nisi mediante organo corporali, a quo in operando non separatur, sicut nec in essendo ; alia est conjuncta materiae in essendo, sed non utitur organo materiali in operando, ut intellectus noster. Istis correspondent

Digitized by Google

l'intellect de l'ange, qui a l'intuition directe de la quiddité intelligible, et la sensibilité de l'homme ou de l'animal, qui saisit la quiddité de la chose matérielle dans l'individu matériel même, s'interpose l'intellect humain, qui connaît la quiddité de la chose matérielle abstraction faite de cette chose même et de sa singularité.

Duns Scot s'est toujours opposé à cette doctrine, mais il importe de préciser le point sur lequel il a fait porter son opposition. Thomas d'Aquin avait soutenu que, notre intellect étant lié au corps, il lui est impossible d'exercer aucun acte de connaissance intellectuelle sans recourir au phantasme[1]. Duns Scot l'accorde sans hésiter pour tout acte de connaissance naturelle dans notre état présent : il n'y a donc aucune opposition entre Thomas d'Aquin et lui sur ce point. Ce que Duns Scot conteste, c'est que cette situation de fait soit aussi une situation de droit. En d'autres termes, le fait que la quiddité abstraite du sensible soit le seul objet naturellement accessible à l'intellect humain *pro statu isto*, n'autorise pas à conclure qu'elle soit l'objet premier de l'intellect.

L'argumentation de Duns Scot sur ce point procède généralement en deux temps, celui du théologien et celui du philosophe. Considérons d'abord le philosophe.

L'harmonieuse correspondance établie par Thomas d'Aquin entre les natures des sujets connaissants et les objets de leur connaissance, n'a aucunement touché Duns Scot. Au contraire, il l'estime nulle : *Congruentia etiam illa, quae adducitur pro illa opinione, nulla est.* Le rapport d'une faculté de connaître à son objet se réduit en effet à ceci, que l'objet peut mouvoir cette faculté et qu'elle peut être mue par lui. C'est donc un rapport de *motivum et mobile*, rien de plus. Or un rapport de ce genre n'implique nullement qu'il y ait ressemblance entre le degré d'être du sujet connaissant et celui de l'objet connu. Assurément, une certaine

objecta proportionata : nam potentiae omnino separatae, ut primae, correspondere debet quidditas omnino separata a materia ; secundae singulare omnino materiale ; tertiae ergo correspondet quidditas rei materialis, quae etsi sit in materia, tamen cognoscitur non ut in materia singulari. » Cf. dans le même sens, Duns Scot, *Quodl.* XIV, 12. Comparer ces textes à Thomas d'Aquin, *Summa theologica* I, 84, 7, Resp., à *Hujus autem ratio est...*, et I, 85, 1, Resp. Ce sont les deux passages dont s'inspire Duns Scot pour les résumer. Cf. notamment, Duns Scot : « primum objectum intellectus nostri est quidditas rei materialis » et *Sum. theol.* I, 84, 7, Resp. : « Intellectus autem humani... proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens ». Et encore, Duns Scot : « Ratio ponitur ad hoc, quia potentia proportionatur objecto », et *Sum. theol., ibid.* : « Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. » Le tableau triparti des relations « faculté de connaître-objet » est emprunté à *Sum theol.* I, 85, 1, Resp. : « Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis... », etc.

1. Thomas d'Aquin, *Summa theologica* I, 84, 7, Resp., début de la réponse.

Digitized by Google

proportion entre eux est requise, mais les termes de cette proportion peuvent être dissemblables. Ils le sont même nécessairement, car l'un d'entre eux est acte, l'autre est puissance. On n'a donc aucune raison de conclure du mode d'être du sujet connaissant à celui de son objet. Si une similitude est requise entre la faculté de connaître et son objet, c'est donc seulement celle qui s'établit dans l'acte de connaissance même, car toute connaissance consiste précisément en cette assimilation, mais elle ne s'étend pas jusqu'au sujet connaissant. Soutenir le contraire est un simple sophisme. L'œil qui voit un objet, lui est assimilé par l'espèce sensible ; il ne suit pas de là que le mode d'être de la vue soit semblable au mode d'être de son objet. Plus évidemment encore, l'idée de la pierre, dans la pensée divine, est une similitude de son objet ; pourtant, une pierre est matérielle, son idée en Dieu est immatérielle. La correspondance que réclame Thomas d'Aquin n'est donc pas nécessaire. Elle ne saurait en tout cas nous obliger à astreindre l'intellect au seul objet sensible. Elle ne nous oblige pas à l'y astreindre, du moins, en raison de sa nature comme faculté de connaître[1], bien que, pour des causes que nous aurons à déterminer, l'intellect ne puisse peut-être pas, en fait, excéder les limites du sensible.

Du point de vue de la philosophie de Duns Scot le problème est d'une importance capitale, car il y va pour lui de la possibilité même de la métaphysique, telle, bien entendu, qu'il la conçoit, c'est-à-dire comme science de l'être commun. Puisque, comme nous le verrons, Duns Scot exclut l'analogie de l'être en métaphysique, il ne peut admettre que notre intellect soit incapable de s'élever de l'être matériel à l'être connu sous sa raison d'être immatériel ; autrement, nous n'aurions pas de métaphysique, mais seulement une physique. Bref, « rien de plus particulier que l'être ne peut être l'objet premier de notre intellect, sans quoi l'être pris en soi ne serait aucunement connu de nous »[2]. Avec l'objet de la métaphysique, la possibilité même de preuves métaphysiques — comme elles doivent l'être — de l'existence de Dieu, se trouve ici en cause. La doctrine est rigoureusement cohérente ; on ne peut l'accepter ou la rejeter qu'en bloc.

Mais si notre intellect peut, *ex natura potentiae*, excéder le sensible, pourquoi s'y trouve-t-il astreint en fait? Nous le saurons en examinant l'argument théologique massif qui décide de la question contre Thomas d'Aquin. Il importe de l'examiner de près, parce qu'il affecte

1. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, n. 4 ; t. I, p. 332.
2. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, n. 3 ; t. I, p. 332.

Digitized by Google

nécessairement la notion que Duns Scot lui-même s'est faite de la métaphysique, de ses limites et de la connaissance que nous avons de son objet.

La question de savoir quel est l'objet naturel et premier de notre intellect est philosophique. C'est une de celles que Platon et Aristote avaient posées et chacun d'eux l'avait résolue à sa manière. On ne voit d'ailleurs pas en quoi la solution d'un problème, qui porte sur le rapport naturel d'une faculté de connaître naturelle à son objet naturel, devrait nécessairement requérir une révélation surnaturelle. Ce n'en est pas moins un *veto* théologique que Duns Scot lui oppose d'abord : *istud non potest sustineri a theologo*. La théologie enseigne en effet que le même intellect, qui ne connaît actuellement que par mode d'abstraction à partir du sensible, connaîtra naturellement plus tard la quiddité de la substance immatérielle. Ceci ressort clairement de ce qu'enseigné la foi touchant le mode de connaître de l'âme bienheureuse. Or une faculté de connaître ne saurait, sans changer de nature, appréhender quelque chose qui ne soit pas contenu dans son objet premier. Il est donc théologiquement insoutenable que la quiddité de la chose matérielle soit l'objet premier de l'intellect[1].

Cette réponse est chargée d'implications, dont la plupart sont propres à la théologie de Duns Scot. Il s'agit en effet de rendre concevable une vision béatifique où *le même intellect* qui ne connaît ici-bas naturellement que le sensible, connaîtra, dans la vie future, l'intelligible pur. Pour y parvenir, Duns Scot doit nécessairement maintenir que, en droit sinon en fait, l'intellect humain n'a pas la quiddité sensible pour objet premier. Si tel était son objet premier, ou bien l'intellect humain devrait changer

1. « Contra : istud non potest sustineri a theologo ; quia intellectus, existens eadem potentia, naturaliter cognoscit per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata : potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo objecto. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 1, n. 2 ; t. I, p. 330. L'objet *premier* et *par soi* se définit ainsi : « Et vocatur hic objectum primum totum illud ad quod terminatur actus potentiae, et objectum per se illud quod includitur per se unitive in objecto terminante primo. » *Op Ox.* I, d. 1, q. 2, a. 2, n. 7 ; t. I, p. 142. Or, ainsi entendu, l'objet premier de notre intellect, qui est l'être, n'inclut pas Dieu en tant que Dieu. Cela est si vrai que Duns Scot interprète en ce sens la glose de Grégoire le Grand sur Ézéchiel, II, 3 (*P. L.*, 76, 956) : « Quantumcumque mens nostra in contemplatione Dei profecerit, non ad illud quod ipse est, sed ad illud quod sub ipso est attingit » (*Op. Ox.*, t. I, p. 304). Oui, observe Duns Scot, même la connaissance contemplative ne pénètre pas plus loin que l'être : « Contemplatio autem, de lege communi (c'est-à-dire, sauf dans le *raptus* paulinien) stat in tali conceptu communi (*sc.* conceptus divinae essentiae sub ratione entis) et ideo stat in aliquo conceptu qui est minoris intelligibilitatis quam Deus in se ut haec essentia et ideo debet intelligi ad aliquid quod est sub Deo, hoc est, ad aliquid in ratione intelligibilis cujus intelligibilitas est inferior intellibilitate Dei in se ut haec essentia singularis. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 5, n. 20 ; t. I, p. 318.

Digitized by Google

de nature pour jouir de la vision béatifique, ou bien elle lui serait interdite. Nous ne savons donc pas encore quel est le premier objet naturel de l'intellect humain, mais il est d'ores et déjà certain qu'il ne peut être ni la quiddité de la chose sensible, ni, *pro statu isto*, celle de la substance immatérielle et intelligible[1]. Il se trouvera donc sans doute dans l'entre-deux.

Ainsi se précise la première critique théologique de la philosophie que nous avons déjà signalée dans la doctrine de Duns Scot. On voit assez quel en est le principe. Jusqu'au point où nous l'avons suivie, cette critique semble inspirée par le souci du problème théologique de la vision béatifique, c'est-à-dire par le problème chrétien du salut. Duns Scot ne pense pas que l'homme ait pu naturellement découvrir que la vision béatifique est sa fin dernière : nous ne devons pas cette connaissance à la raison, mais à la révélation. En revanche, une fois informés par la révélation que la vision béatifique est notre fin dernière, notre raison doit concevoir l'intellect humain de telle manière que la vision béatifique soit pour lui possible. C'est pour sauver cette possibilité que Duns Scot s'oppose ici à Thomas d'Aquin et l'erreur fondamentale qu'il reproche au thomisme sur ce point est précisément de concevoir l'intellect humain d'une manière telle que la vision béatifique devienne inconcevable. Car dire que Dieu peut élever l'intellect humain à la connaissance des substances purement intelligibles, c'est ne rien dire. Assurément, la « lumière de gloire » peut le faire, mais si *l'essence même* de l'intellect humain est de connaître l'intelligible par abstraction à partir du sensible, Dieu lui-même ne saurait l'élever à l'intuition de l'intelligible ; il pourrait seulement le remplacer par une autre faculté de connaître[2], ce qui revient à dire que, pour l'intellect humain tel qu'il est, la vision béatifique serait en effet impossible. Voilà pourquoi, tout en accordant à Thomas d'Aquin que l'homme n'a, en fait,

1. Le scotiste *De anima* (qu. XI, n. 2-4 ; éd. Vivès, t. III, pp. 599-600) expose avec encore plus de clarté la doctrine de l'*Opus Oxoniense*. Noter, art. 2 : « Ergo Deus saltem continetur sub objecto viatoris, non autem sub quidditate materiali ; igitur, etc ; art. 3 : igitur Deus non excedit potentiam intellectivam nostram. » La seule existence de la métaphysique, science de l'être en tant qu'être, suffirait d'ailleurs à prouver ce point : « Praeterea intellectus noster, etiam in via, potest cognoscere ens sub ratione entis, quae est universalior quam ratio quidditatis sensibilis ; igitur quidditas sensibilis non est objectum adaequatum intellectus nostri. » Authentique ou non, ce texte (*loc. cit.*, art. 4, p. 600) exprime exactement la pensée de Duns Scot. C'est dire que nous sommes entièrement d'accord avec la note où C. L. Shircel (*The Univocity of the Concept of Being*, p. 60, n. 1) se croit en désaccord avec nous. La phrase qu'il discute a un autre sens que celui qu'il lui attribue. Elle signifie que l'univocité, pas plus que l'analogie, ne permet à l'intellect d'atteindre naturellement la vision béatifique. L'auteur sera sans doute d'accord avec nous pour laver ici Duns Scot de tout soupçon d'ontologisme.

2. *Op. Ox.* 1, d. 3, q. 3, a. 1, n. 2 ; t. I, p. 330.

Digitized by Google

aucune connaissance qui ne soit abstraite du sensible, Duns Scot maintient fermement que la connaissance abstractive n'est pas exigée par la nature même de l'intellect humain, comme s'il devait nécessairement en être ainsi *ex natura potentiae*, mais qu'elle nous est imposée seulement en fait et d'une manière qui peut donc n'être que provisoire. L'intellect humain est condamné au mode abstractif de connaître, qui est ici-bas le sien, non par sa nature, mais *propter statum aliquem*, c'est-à-dire — et le vague même de la formule est ici chargé de sens — en raison d'« un certain état »[1].

Essayons de préciser les raisons de cet état, et, tout d'abord, ce que c'est qu'un « état ». Duns Scot désigne de ce nom une permanence stable assurée par les lois de la sagesse divine : *status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata.* Dire que notre connaissance de l'être est déterminée par un certain état, c'est donc dire que Dieu, dans sa sagesse, a soumis notre connaissance intellectuelle à une loi stable. Que nous connaissions l'être selon cette loi, cela ne résulte donc pas seulement de la nature de l'intellect humain, mais aussi de conditions imposées par Dieu pour régler son exercice. L'existence de telles conditions, et, par suite, celle des états qu'elles déterminent, permet de comprendre que l'objet premier et adéquat d'une faculté de connaître pris en elle-même ne coïncide pas avec l'objet premier et adéquat de cette faculté prise dans un état déterminé. Dans le cas de l'intellect, il est exact de dire que son objet premier est l'être pris sous sa raison la plus commune, mais il est non moins exact d'ajouter que tout ce qui relève de l'être n'est pas apte à mouvoir naturellement notre intellect. En d'autres termes, et comme nous l'avons déjà laissé prévoir, le mot « naturel » peut désigner deux objets apparentés mais pourtant distincts : d'abord, ce qui est conforme à une nature en raison de son essence même ; ensuite, ce qui est conforme à cette nature en raison de son « état ». Le second sens ne contredit jamais le premier, car rien ne peut être dans un « état » incompatible avec sa nature (tout état est, au contraire, celui d'une nature), mais il précise la mesure selon laquelle une certaine nature actualise en fait ses virtualités. Du point de vue de ce deuxième sens, ce qui est naturel dans un certain état peut ne pas l'être dans un autre.

1. *Ibid.* On observera que, dès ce moment, Duns Scot s'engage dans la voie qui conduit à sa doctrine métaphysique de l'être. De même que l'intellect humain est une faculté capable à la fois d'abstraction et d'intuition intelligible, l'être, qui est son objet premier, doit pouvoir se dire au même sens de l'être sensible et de l'être intelligible. L'objet propre de la métaphysique est donc l'*ens commune*, au sens proprement scotiste qui sera précisé plus loin.

Digitized by Google

Assurément, la volonté divine elle-même ne saurait imposer à une facult des conditions d'exercice contraires à son essence, mais elle peut lu imposer librement toutes celles qui respectent cette essence, si bien qu' la naturalité définie par l'essence s'ajoute la naturalité définie par l'état Il est donc compatible avec la nature de l'âme bienheureuse d'avoi l'intuition directe de la réalité intelligible, comme il est en cette vi « naturel » à l'homme de ne saisir de l'être que ce que son intellect peu en abstraire du sensible. En assignant à l'intellect, pour objet premie la quiddité de la chose matérielle, Thomas d'Aquin a donc pris pou l'objet premier de cette faculté de connaître, ce qui n'est en réalité qu l'objet capable d'agir sur elle dans son « état » présent[1].

Quelle est la raison de cet état ? Question importante entre toutes, qu Duns Scot n'esquive pas, mais à laquelle il conçoit que plusieurs réponse soient possibles : « Il a été établi par les lois de la sagesse divine, qu notre intellect ne conçoive, dans son état présent, que ce dont les espèce brillent dans le phantasme, et cela soit en punition du péché originel soit à cause de la solidarité naturelle des facultés de l'âme lorsqu'elle opèrent, puisqu'on voit la faculté supérieure s'occuper de la même chos que la faculté inférieure, lorsque l'opération de l'une et de l'autre es parfaite. Et, en fait, les choses se passent en nous de telle sorte qu quelque universel que notre intellect conçoive, notre imagination s'e représente actuellement le singulier. En tout cas cette solidarité, qu existe en fait dans notre état présent, ne tient pas à la nature de notr intellect en tant qu'intellect, ni même en tant qu'il est dans un corps

1. « Sed restat unum dubium : si ens secundum rationem suam communissimam si primum objectum intellectus, quare non potest quodcumque contentum sub ent naturaliter movere intellectum, sicut fuit argutum in prima ratione ad primam quae tionem in Prologo ? Et tunc videtur quod Deus naturaliter posset cognosci a nobis, e substantiae omnes immateriales, quod negatum est ; imo negatum est de omnibu substantiis et de omnibus substantiarum partibus essentialibus, quia dictum est quo non concipiuntur in aliquo conceptu quidditativo, nisi in conceptu entis. Respondeo objectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatur potentiae in ration potentiae, non autem quod adaequatur potentiae ut in aliquo statu. Quemadmodun primum objectum visus non ponitur illud quod adaequatur visui existenti in medi illuminato lumine candelae praecise, sed quod natum est adaequari visui ex se, quantun est de natura sui. Nunc autem... nihil potest adaequari intellectui nostro ex natur potentiae in ratione primi objecti nisi communissimum. Tamen pro statu isto e adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis ; et ideo pro statu isto non natu raliter intelliget alia quae non continentur sub illo primo motivo. » *Op. Ox.* I, d. 3 q. 3, a. 4, n. 24 ; t. I, p. 351. Cf. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 7, n. 28 ; t. I, pp. 422-423.

La notion scotiste de « nature » combine donc celles d'Augustin et de Thoma d'Aquin. Est naturel à la fois ce qui est conforme à une nature et ce qui est conform à une nature étant donné son état ; le fait que le sensible soit devenu notre obje naturel *pro statu isto*, n'empêche pas que l'intelligible soit aussi, en droit, l'objet d notre intellect.

Digitized by Google

puisque, s'il en était ainsi, la même solidarité le lierait au corps glorieux, ce qui est faux »[1].

Ce texte est remarquable à bien des égards. On y voit d'abord s'opérer une fois de plus l'annexion, par le théologien, d'un problème que d'autres réserveraient au philosophe. A vrai dire, la chose devient inévitable à partir du moment où la description de la connaissance humaine se donne pour celle d'un « état » dont la cause prochaine échappe à la connaissance philosophique. On notera jusqu'où la théologie pousse ici son intervention : même si la nécessité de la connaissance abstractive s'expliquait en nous par une *naturalis concordia potentiarum animae in operando*, cette solidarité naturelle ne serait pas exigée par la nature de notre intellect en tant que tel, puisque, la théologie l'enseigne, l'intellect de l'homme ressuscité ne dépendra pas, pour connaître, du corps glorieux auquel il sera réuni. Le dogme religieux agit ici à la manière d'une expérience cruciale qui tranche sans appel un problème que d'autres tiendraient pour essentiellement philosophique. Pourtant, remarquons-le, Scot ne prétend pas du tout parler ici en philosophe, mais en théologien. Si les philosophes se trompent sur ce point, ils ont des excuses et l'on ne doit pas s'étonner que la philosophie s'exprime selon les lumières dont elle dispose. Au contraire, le théologien qui se trompe sur ce point est sans excuses, à moins qu'on n'en voie une dans la séduction qu'exercent sur lui les philosophes. L'indépendance de l'intellect à l'égard du corps glorieux établit, sans discussion possible, que la collaboration de fait qui règne actuellement entre cet intellect et son corps n'est pas requise par la nature même de l'intellect[2].

Mais le plus remarquable n'est pas là. En présence de ce problème, qu'il a lui-même soulevé, Duns Scot propose deux solutions qui ne sont pas exactement comparables ou, du moins, qui ne nous semblent pas telles, et qui semblent pourtant se définir chez lui sur le même plan. C'est sans doute que, dans sa pensée, elles sont en effet de même ordre.

1. « Stabilitum est autem illis legibus sapientiae, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter poenam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam ; et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus ejus singulare actu phantasiamur. Ista tamen concordia, quae est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus unde intellectus est, nec etiam unde in corpore est ; tunc enim in corpore glorioso necessario haberet similem concordiam, quod falsum est. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 4, n. 24 ; t. I, pp. 351-352. Cf. E. Bettoni, *L'ascesa a Dio in Duns Scoto* (Milano, 1943), pp. 83-84.

2. *Rep. Par.*, l. IV, d. 45, q. 2, n. 9.

Digitized by Google

De quelque manière qu'on le conçoive, ce qu'il s'agit ici d'expliquer reste un « état », et l'explication dernière d'un état ne saurait se trouver dans l'essence des êtres placés dans cet état, mais dans la volonté de Dieu qui les y place.

La première des deux solutions envisagées voit dans l'asservissement de l'intellect à la connaissance abstractive une punition infligée par Dieu à l'homme en conséquence du péché originel : *propter poenam originalis peccati*. Il s'agit donc alors d'un pur décret de justice punitive *ex mera justitia punitiva*. Cette solution suppose manifestement que, dans la pensée de Duns Scot, l'intellect humain soit capable d'intuition intellectuelle, et qu'il l'exercerait peut-être encore aujourd'hui si, par suite de la faute d'Adam, Dieu ne lui en avait ôté le pouvoir. Réponse tout à fait satisfaisante à la question posée, car ce que Duns Scot entend sauvegarder, c'est précisément l'aptitude de l'intellect humain à l'intuition intellectuelle, sans laquelle l'homme serait incapable de la vision béatifique en quoi sa fin dernière consiste. Elle se recommandait d'ailleurs auprès de lui de l'autorité théologique à ses yeux la plus haute, celle de saint Augustin. On ne saurait guère exagérer l'importance de ce fait pour la formation de la pensée scotiste. Ce qu'il restait de néoplatonisme chez Augustin, tout refoulé qu'il soit dans la pensée de Duns Scot, y conserve pourtant une certaine influence, comme si, limité par celle de l'aristotélisme médiéval, il la limitait à son tour. De Platon à Plotin et de Plotin à saint Augustin, se transmet l'idée que le corps empêche l'entendement humain de connaître et qu'il y a de la faute de l'homme à l'origine de ce fait. Duns Scot occupe une position différente, car il ne pense pas que le corps soit nécessairement une gêne pour l'intellect, mais il cite du moins Augustin pour expliquer que le corps soit devenu une gêne pour l'entendement de l'homme dans son état présent[1].

La deuxième explication possible de cet « état » en appelle purement et simplement à la volonté de Dieu : *ex mera voluntate Dei*. En droit, c'est-à-dire en vertu de sa nature, l'intellect humain pourrait connaître intuitivement les êtres purement intelligibles ; en fait, Dieu a voulu que notre intellect fût ici-bas capable de connaissance abstractive et c'est

1. « Utcumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mera justitia punitiva, sive ex infirmitate, quam causam Augustinus innuit XV *De Trinitate* cap. ult. : *quae causa*, inquit, *cur ipsam lucem acie fixa videre non possis, nisi utique infirmitas? et quid eam tibi fecit, nisi utique iniquitas?* Sive, inquam, haec sit tota causa, sive aliqua alia ; saltem non est primum objectum intellectus, unde potentia est, quidditas rei materialis, sed est aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum objectum adaequatum sibi in movendo, pro statu isto, sit quidditas rei sensibilis ». *Op. Ox.* II, d. 3, q. 3, a. 4, n. 24 ; t. I, p. 352. Cf. AUGUSTIN, *De Civ. Dei* XV, 27, 50 ; *P. L.*, 42, 1097.

Digitized by Google

pourquoi, naturellement (quoique non en raison de sa nature d'intellect mais en raison de la nature de son état) il ne peut connaître en cette vie qu'en coopérant avec la sensibilité. Il importe d'ailleurs de noter que ces deux explications ne sont pas inconciliables. Ce que le péché originel peut expliquer, c'est que, depuis la faute, la connaissance abstractive soit *la seule* dont l'homme dispose encore. Pourtant, avant la faute, l'homme disposait déjà de ce mode de connaissance. S'il n'y était pas astreint, comme nous le sommes, il pouvait déjà l'exercer, mais même alors il ne l'exerçait pas en vertu de sa nature d'intellect, car il est de la nature d'un intellect de connaître directement l'intelligible sans passer par le sensible. S'il y a un élément stable dans la doctrine de Duns Scot, c'est la nature de l'intellect, qui demeure une et la même à travers toute la doctrine, dans toutes les conditions concrètes et tous les « états » qu'elle traverse. Un lecteur habituel de Thomas d'Aquin peut avoir l'impression que l'intellect scotiste ne cesse de changer de nature, mais c'est le contraire qui est vrai, car jamais l'intellect scotiste ne perd la naturalité de son essence, en dépit des naturalités diverses qu'il doit à ses états successifs.

De soi, un intellect a à peu près le même objet qu'une Intelligence angélique ; il est donc une faculté d'intuition intelligible et il n'est *essentiellement* que cela. Si, avant la faute, l'homme disposait en outre de la connaissance abstractive, ce ne pouvait être ni en punition du péché originel, qui n'avait pas été commis, ni en vertu d'une exigence intrinsèque de sa nature qui, étant celle d'un intellect, ne comporte aucune inclination vers le sensible. Ce ne pouvait donc être que de par une pure volonté de Dieu qui, ayant uni cet intellect à un corps pour créer l'homme, a voulu que le corps puisse contribuer à la connaissance de l'homme en vue de sa perfection. Si, aujourd'hui encore, la solidarité naturelle des puissances de l'âme continue de jouer, c'est par suite de la volonté divine qui l'a établie, pour le bien de l'homme, dès avant la faute. Elle n'est donc pas une suite du péché originel. Ce qui est une suite du péché originel, c'est que, désormais, l'homme ne puisse plus connaître sans recourir à son corps ; il est donc condamné, par sa faute, à ne plus user que de la connaissance abstractive, dont son intellect est capable par un décret de la volonté divine. Notons pourtant que, tout en subissant cette limitation, son intellect n'a pas changé de nature. Il reste toujours cet intellect, de peu inférieur à l'ange, dont l'acte normal, si l'on peut dire, serait l'intuition intelligible. Il a d'abord exercé ce pouvoir en vertu de sa seule nature, plus celui de connaître par abstraction à partir du

Digitized by Google

sensible, qui, simplement compatible avec sa nature, lui fut ajouté par l volonté de Dieu. Le péché originel ayant lié le premier, l'homme n peut plus exercer que le second, mais la nature de l'intellect reste l même, et c'est précisément pourquoi, à la mort du corps, l'intellect s retrouve capable d'intuition intelligible sans que, tandis qu'il traversai ces divers états, sa nature ait subi la moindre atteinte.

Les deux explications données par Duns Scot de notre état présen sont donc moins alternatives que complémentaires : la *naturalis concordi potentiarum animae* fut voulue par Dieu dès la création de l'homme e reste aujourd'hui encore un effet de sa volonté ; ce que la peine du péch originel lui ajoute, c'est l'incapacité présente de l'homme à l'intuitio intellectuelle. Que la nécessité d'abstraire soit accidentelle à la nature d l'intellect humain, est un fait dont les répercussions peuvent se senti dans maintes parties de la doctrine. Qu'il s'agisse de notre connaissanc des essences en général, de l'être commun ou de l'être infini lui-même l'abstraction scotiste reste toujours l'œuvre d'un intellect dont le mod normal de connaître serait l'intuition intelligible. L'abstraction, o l'intellect thomiste se complaît comme dans son état normal, est visi blement pour l'intellect scotiste une gêne, dont il tend sans cesse à se déli vrer. S'il ne le peut tout à fait, Scot refuse du moins qu'on ne la fass plus lourde qu'elle ne l'est. Son objet n'est plus l'essence intelligible soit, mais on ne lui fera pas croire qu'il soit la quiddité de la chos sensible. Sa noblesse native et sa dignité d'intellect lui interdisent d s'en contenter.

Que l'on accepte ou non cette interprétation de la doctrine, l'effet du vouloir divin a été d'établir cette *concordia* entre l'intellect et la sensibilité que nous observons en fait par introspection. Elle apparaît clairement comme le dit Duns Scot, lorsque les opérations de ces deux facultés sont parfaites, car elles le sont dans tous les cas où leurs opérations sont une coopération ; on ne conçoit bien par la pensée que ce que l'on imagine en même temps qu'on le pense, comme, inversement, on ne perçoit bien que ce que l'on conçoit par l'intellect en même temps qu'on le perçoit par les sens. Duns Scot a donc maintenu les deux réponses. Pourtant redisons-le, les deux solutions n'ont pas pour objet de résoudre la même partie d'un problème à la solution totale duquel elles sont l'une et l'autre nécessaires. Le recours au péché originel s'inspire d'Augustin et il a pour objet d'expliquer que la connaissance abstractive soit la seule dont nous puissions user désormais. Le recours à la simple volonté de Dieu a pour objet d'expliquer que notre intellect, naturellement capable

Digitized by Google

d'intuition intelligible, ait pourtant recours à l'abstraction. Dieu l'a d'abord voulu, semble-t-il, dans l'intérêt de l'homme même qui, formé d'âme et de corps, peut trouver avantage à user de son corps pour mieux connaître. En tout cas, la *concordia potentiarum animae*, dont l'idée n'est pas propre à Duns Scot[1], représente un état de fait, qui n'est pas lié à l'essence même de notre intellect en tant qu'intellect. Cette position sert parfaitement l'intention principale de Duns Scot : sauver l'aptitude *essentielle* de l'intellect humain à l'intuition intelligible, tout en permettant de poser la connaissance abstractive comme *naturelle* à l'homme, d'une naturalité liée, sinon à son essence, du moins à son état. Et pourquoi l'état naturel présent de l'homme connaissant résulterait-il de la *pure* volonté qu'eut Dieu d'établir cet état, ou de sa *pure* justice punitive? Le péché peut être cause de cet état sans en être la cause totale[2]. En d'autres termes, notre mode présent de connaître peut avoir été d'abord voulu par Dieu dans l'intérêt de l'homme, mais être devenu pour l'homme, par la faute de l'homme lui-même, le moyen de son châtiment[3].

Ce problème est d'une importance telle qu'on ne peut le quitter sans

1. Voir, notamment, la doctrine d'Olieu, dans BERNHARD JANSEN, S. J. *Die Erkenntnislehre Olivis* (Berlin, 1921), chap. IX : *Die Colligantia der Seelenkräfte.*

2. *Rep. Par.*, l. IV, d. q. 4, n. 2.

3. Le problème s'est posé de nouveau pour Duns Scot, à propos de la connaissance que l'âme a d'elle-même. Sur quoi il répond, exactement dans le même esprit : « quod anima de se actu intelligibilis est et praesens sibi. » Mais alors pourquoi ne s'appréhende-t-elle pas toujours ? C'est, dit Augustin, qu'il y a à cela un empêchement. Puis il continue : « Sed quod est istud impedimentum ? Respondeo : intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra prius moveatur. Et quare hoc ? Forte propter peccatum, sicut videtur Augustinus dicere XV Trinit. cap. ult . : *Hoc tibi fecit infirmitas. Et quae causa infirmitatis nisi iniquitas?* Idem dicit Comment. VI *Ethic.*, et Lincolniensis ibidem et *Super I. Poster.* similiter. Vel forte ista causa est naturalis, prout natura isto modo instituta est, non absolute naturalis : puta si ordo iste potentiarum de quo dictum est in I (*cf.* p. 63, note) diffuse, necessario hoc requirat, quod quodcumque universale intellectus intelligat, oportet phantasiam actu phantasiare singulare ejusdem : sed hoc non est ex natura, nec ista causa est absolute naturalis, sed est ex peccato, et non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum, pro statu isto, quidquid dicat Augustinus. » *Op. Ox.* II, d. 3, q. 8, n. 13 ; t. II, p. 298. Le commentateur du lib. VI de l'*Ethique* auquel renvoie ici Duns Scot est identifié par le texte des *Qu. de anima* cité plus loin p. 70, note, où les références sont plus complètes. Cavellus (*Commentaire sur le De anima*, qu. XVIII, n. 11, Dubium ; éd. Vivès, vol. III, p. 598) conclut qu'on ne peut rien affirmer sur la pensée finale de Duns Scot : nihil, ut certum, occurrit dicendum. Lui-même semble pourtant préférer l'explication par le péché originel, et comme il s'aperçoit que, si cette explication est bonne, la Sainte Vierge doit avoir été capable de penser sans images en vertu de son immaculée conception, Cavellus conclut sans hésiter : « Cum igitur potissimos effectus justitiae originalis habuerit B. Virgo, juxta sententiam tenentem quod in statu innocentiae non esset conversio ad phantasmata, hoc tribuendum est Virgini, cum sit perfectius, neque constet de oppositio ». Sur la position de R. Grosseteste, voir E. GILSON, « *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* », dans *Arch. d'hist. litt. et doct. du moyen âge* I (1926), 96, note 1.

Digitized by Google

avoir tenté d'obtenir de Duns Scot une réponse aussi précise que possible La valeur de notre mode actuel de connaître est ici en jeu. Il ne s'agi en effet de rien de moins que de savoir si le caractère exclusivement abstracti de notre connaissance de l'intelligible est lié à l'essence même de notr intellect, ou s'il n'est qu'une suite accidentelle du péché originel. Selo qu'on admet l'une ou l'autre réponse, la métaphysique apparaîtra soi comme la science de l'être accessible à un intellect que son changemen d'état n'empêche pas d'opérer encore selon sa nature première, soi comme la science de l'être accessible à un intellect que le péché ren désormais incapable d'opérer selon tout le pouvoir de cette natur première. En d'autres termes, — et l'on s'excuse d'insister sur ce poin mais, encore une fois, il y va des limites présentes de la philosophie, — il s'agit de savoir si, sans le péché originel, notre connaissance intellectuell serait ce qu'elle est aujourd'hui devenue : une connaissance de l'êtr acquise *exclusivement* par mode d'abstraction.

Les réponses de l'*Opus Oxoniense* à cette question nous ont conduits à penser que Dieu ait primitivement voulu, comme convenable à la natur humaine, la *concordia potentiarum animae* dont nous n'expérimentons aujourd'hui que trop l'infrangible rigueur. Cette solidarité n'est en effet qu'un cas particulier de l'union de l'âme et du corps. Or Duns Scot est à plusieurs reprises revenu sur cette idée que Dieu a voulu l'union de l'âme et du corps, non pour le bien du corps ni pour celui de l'âme, mais pour le bien de l'homme. Le Docteur Subtil se tient ici, non moins fermement que le Docteur Angélique, sur un terrain non point platonicien, mais chrétien. C'est précisément pourquoi, si nous ne nous trompons sur ses intentions, il n'a jamais éliminé la doctrine de la *concordia*. L'aide mutuelle que se prêtent encore l'intellect et la sensibilité, même dans l'état de nature déchue où nous sommes, atteste que leur solidarité est inscrite dans la nature de l'homme *prout natura isto modo instituta est*. Pourquoi Duns Scot ajoute-t-il pourtant, parlant de la *causa naturalis* de ce fait, qu'elle n'est peut-être pas *absolute naturalis*? C'est que, si cette solidarité est naturelle, la manière dont elle joue depuis le péché originel ne l'est plus. Elle ne joue plus uniquement au profit de l'homme, mais aussi à son détriment. Une véritable insurrection de la sensibilité contre l'intellect semble s'être produite, qui interdit désormais à l'intellect de connaître sans phantasme et le réduit au seul mode abstractif de connaissance, qui est aujourd'hui le sien en cette vie. Voilà son état présent d'infirmité et, pour le redire avec Augustin, « quelle est la cause de cette infirmité, sinon l'iniquité »?

Digitized by Google

Si telle est la pensée de Duns Scot, toute la connaissance accessible à un être que la quiddité de la chose matérielle est désormais seule capable de « mouvoir », est donc bien une connaissance « déchue » par rapport à elle-même, et la métaphysique élaborée par un tel sujet connaissant doit différer aussi profondément de celle qu'il serait, en droit, capable de connaître, que l'intuition intellectuelle elle-même diffère de l'abstraction. C'est ainsi que le scotisme a interprété Duns Scot[1]. L'histoire littéraire hésite à considérer comme authentiques les *Quaestiones de Anima* traditionnellement attribuées à Duns Scot. Les anciens scotistes n'ont du moins jamais hésité à y reconnaître sa pensée et la critique littéraire semble elle-même, au moins pour le moment, redevenir favorable à leur authenticité. Attendons qu'elle en décide. Quel que doive être finalement son verdict, on ne peut refuser de voir dans cet écrit l'expression d'une doctrine si semblable à celle de Duns Scot qu'elle se confond pratiquement avec elle. Avec Duns Scot, son auteur considère comme possible cette solution du problème (dont il ne se donne d'ailleurs pas pour l'inventeur) qui rend le péché originel responsable du mode purement abstractif de notre connaissance intellectuelle dans l'état présent de l'homme. Connaître sans recourir au phantasme n'est pourtant pas incompatible avec la nature de l'intellect humain, puisque l'âme séparée du corps peut le faire ; ce n'est pas non plus incompatible avec l'union de l'âme et du corps, puisque l'intellect pourra le faire une fois réuni à son corps désormais glorieux ; enfin, et surtout, ce n'est même pas incompatible avec l'état d'*homo viator* puisque, sans le péché originel, l'homme aurait préservé la pleine domination de son âme sur son corps et de son intellect sur ses sens, c'est-à-dire serait resté capable de connaître intellectuellement, avec ou sans phantasme, comme bon lui eût semblé. C'est donc une punition du péché que l'homme doive désormais en passer par le phantasme. Sur quoi notre auteur ajoute cette suggestive remarque : « Ne sachant rien du péché originel et trouvant la nature en tel état, Aristote a pris son point de départ dans le sens et crû que cet usage de l'intellect nous était naturel. C'est pourquoi il a affirmé sans restriction que la connaissance intellectuelle exige le recours au phantasme »[2].

1. Par exemple : « Respondeo dicendum primo, objectum motivum nostri intellectus pro praesenti statu naturae lapsae, esse quidditatem rei materialis, vel forte specialius quidditatem rei sensibilis, intelligendo non de sensibili proprie solum, sed etiam de incluso essentialiter vel virtualiter in sensibili. » Hier. DE MONTEFORTINO, *Summa Theologica* I, 12, art. incidens, Resp.

2. « Ideo, omissis aliis necessitatibus, dicunt alii, quod non est contra rationem actus intelligendi intellectus nostri absolute intelligere sine phantasmate, quia recursus ad phantasmata esset necessarius animae separatae ut dictum est, nec contra rationem

Digitized by Google

Le dernier trait vise Aristote, mais si l'on pense que la seule excuse d'Aristote est ici l'invincible ignorance où il était du péché originel, combien plus cruellement ce trait n'atteint-il pas les théologiens chrétiens qui soutiennent la même thèse sans avoir la même excuse? De toute manière, il reste absolument certain que Duns Scot lui-même, parlant en son nom propre, a expressément assigné le péché originel comme l'une des causes possibles du mode exclusivement abstractif de connaître désormais imposé à l'intellect humain[1]. Bref, celui qui connaît les condi-

ejus ut est corpori unitus absolute, quia hoc etiam esset necessarium sibi unito corpori glorioso post resurrectionem, quod falsum est ; nec contra rationem ejus ut viator est, vel conjunctus corpori in via, quia hoc etiam esset necessarium homini in statu innocentiae, qui tunc fuit viator ; hoc autem falsum est, cum anima ejus, quantum ad actum ejus proprium in nullo fuisset corpori subjecta, sed super ipsum et sensus suos, tam quoad apprehensionem quam quoad appetitum, habuisset plenum dominium, ita quod potuisset intellexisse sine phantasmate vel cum phantasmate, sicut sibi placuisset. Sed dicunt quod necessitas recurrendi ad phantasmata est nobis inflicta propter peccatum. Unde sequitur ad ignorantiam nobis inflictam, et hoc juste, quia ex eo quod anima se deordinavit, dimittendo divinum dominium et se ab ejus subtrahendo subjectione, rationabile fuit in poenam hanc incidere, et amittere dominium proprium quod habebat super corpus suum et super sensum. Et haec est sententia beati Augustini in pluribus locis, et Hugonis, super antiquam Hierarchiam (*P. L.*, 175, 925). Eustathii super librum Ethicorum (*Comm. in Arist. Graeca*, XX, 4, 26-28) et Lincolniensis super librum Posteriorum, super illud verbum : *Deficiente nobis uno sensu, necesse est nobis deficere scientiam secundum illum sensum* (*Lib. I*, cap. 14, t. 81). Aristoteles autem, quia nihil scivit de peccato illo et invenit naturam taliter dispositam, procedens ex sensu tantum, credidit hoc nobis esse naturale sicut intelligitur ; et ideo hoc posuit absolute, quia necesse est ad phantasmata recurrere volentem intelligere. » *De anima*, qu. 18, n. 4. C'est pourquoi, selon Duns Scot, aucun sacrement n'était nécessaire à l'homme en état d'innocence originelle, car les sacrements sont des signes sensibles, or « tunc non indiget homo sensibilibus, ut cognoscat intelligibilia pertinentia ad salutem suam ». Assurément, « tunc homo potuerit ex sensibilibus cognoscere intelligibilia », mais il pouvait aussi s'en passer : *Op. Ox.* IV, d. 1, q. 3, n. 7. Cette position confirme pleinement le texte du *De anima*.

1. Saint Thomas avait soutenu (*Sum. theol.* I, 89, 1, Resp.) qu'il est aussi naturel à l'âme de connaître en usant du phantasme que ce l'est pour elle d'être unie à son corps : « unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis sicut et corpori uniri ; sed esse separatam a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam ». L'intuition de l'intelligible est naturelle à l'ange, non à l'homme. Pour Duns Scot, c'est le contraire qui est vrai : « Dico igitur quod objectum naturale, hoc est naturaliter attingibile, adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quidditas rei materialis, vel forte adhuc specialius quidditas rei sensibilis, intelligendo non de sensibili proprie solum sed etiam de incluso essentialiter vel virtualiter in sensibili, tamen objectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius objecto intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno, et ab alio ; et hoc saltem concedere debet theologus qui ponit istum statum non esse naturalem nec istam impotentiam intelligendi multorum intelligibilium esse naturalem, sed poenalem, juxta illud XV De Trinitate, 27... Tamen philosophus qui statum istum diceret simpliciter naturalem homini, nec alium expertus erat nec ratione conclusit, diceret forte illud esse objectum adaequatum intellectus humani simpliciter ex natura talis potentiae, quod percepit sibi esse adaequatum pro statu isto. » *Quodl.* XIV, 12. Même remarque à propos de l'aptitude de l'âme à se connaître elle-même : « Ista causa quae est ex parte angeli est sufficiens ad hoc quod essentia angeli sit sufficiens ratio intelligendi seipsam, etiam ipsa talis est ex parte animae, sed in anima sunt impedimenta, in angelo non ; non

Digitized by Google

tions de fait dans lesquelles s'élabore notre philosophie, ce n'est pas le philosophe, c'est le théologien.

Une telle position ne saurait manquer d'avoir des répercussions aussi profondes qu'étendues sur le contenu même de la philosophie première qu'elle domine. Nous aurons occasion d'en constater un certain nombre à mesure qu'elles se présenteront, mais on peut dès à présent prévoir que l'influence de cette thèse s'exercera sous deux formes différentes, tantôt pour restreindre les prétentions de la métaphysique prise en son état présent, tantôt, au contraire, pour rappeler à l'intellect la noblesse de sa vraie nature. Duns Scot ne cessera jamais de rappeler à la raison naturelle ses limites présentes, pour lui interdire d'empiéter sur le terrain de la foi et de la révélation. Lorsqu'il s'exprime en ce sens, la métaphysique est et reste pour lui la science de l'être tel que nous le connaissons *pro statu isto*, avec la lourde hypothèque dont est grevée notre connaissance par suite du péché originel ; bref, une métaphysique qui, sans la révélation, ignorerait jusqu'à l'état où elle est. En revanche, il n'acceptera jamais pour l'intellect des limitations que certains lui imposent gratuitement, et d'ailleurs à tort, parce qu'ils prennent sa condition présente pour son état naturel. Toute bornée qu'elle est, notre métaphysique est l'œuvre d'un intellect dont, en tant qu'intellect, l'objet propre n'est en rien moins étendu que celui de l'intellect angélique. De cette noblesse et perfection essentielles, même notre métaphysique déchue garde la trace et, si elle les oublie, il convient de les lui rappeler. Ainsi, la connaissance métaphysique doit être à la fois retenue et encouragée, et cette double nécessité dérive d'une même source : notre métaphysique, telle que nous pouvons ici-bas la concevoir, est l'œuvre d'un intellect soumis à des limitations de fait dont, parce qu'il en est naturellement ignorant, tantôt il oublie la présence, et tantôt il imagine, qu'essentielles à sa nature, elles sont des limitations de droit.

De là découle un caractère général de la pensée scotiste, que l'on verra se préciser progressivement mais auquel il est pratiquement impossible de ne pas dès à présent s'attendre. Peut-être le meilleur moyen de l'anticiper sous la forme imprécise qui seule convient au point où nous en sommes, est-il de recourir à quelque comparaison. Disons donc, pour faire

enim intellectus angeli habet talem ordinem ad imaginabilia, sicut habet intellectus noster pro statu isto. Et propter istam impotentiam intelligendi immediate intelligibilia in actu, quae impotentia non est ex impossibilitate intrinseca sed extrinseca, quam etiam experiebatur Philosophus et non aliquam possibilitatem, ideo dixit Philosophus quod intellectus non est aliquod intelligibilium ante intelligere, id est : non possibile intelligi a se ante intelligere aliorum. » *Op. Ox.* II, d. 3, q. 8, n. 14 ; t. II, p. 298.

Digitized by Google

court, que si la métaphysique thomiste est celle d'un intellect dont le péché originel n'a altéré ni la nature ni le fonctionnement, la métaphysique scotiste est celle d'un intellect dont le péché originel a profondément altéré le fonctionnement, mais dont la nature primitive, toujours intacte, se sent encore à la manière dont, même blessé, il fonctionne. En d'autres termes, l'abstraction, dont l'intellect scotiste doit en fait se contenter, reste pourtant l'opération d'un intellect naturelleemnt capable d'intuition intellectuelle, et cela se sent si bien, dans la métaphysique de Duns Scot, que nombre des différences qui la séparent de celle de Thomas d'Aquin nous semblent venir de là. Derrière l'homme de Duns Scot il y a celui d'Augustin, dont le *paulo minuisti eum ab angelis* s'accommode d'une assez forte dose de platonisme, de ce même platonisme rémanent que le Docteur Subtil retrouvera si volontiers chez Avicenne. Assurément, même avant la chute, l'homme de Duns Scot n'était pas un ange, mais le composé humain d'une âme et d'un corps ; la métaphysique scotiste ne s'en ressent pas moins d'être l'œuvre d'un intellect déchu d'aptitudes qu'il partageait jadis partiellement avec l'ange, et dont on continue de sentir la présence latente, alors même qu'il ne peut plus les exercer.

Qu'est-ce en effet que la métaphysique? Science première, elle doit avoir pour objet le premier connaissable : *prima scientia scibilis primi*[1] Ce connaissable est premier parce que, tombant en premier sous les prises de l'intellect, il est impliqué dans tous ses autres objets. Nous l'avons déjà rappelé avec Avicenne, cet objet premier est l'être et c'est précisément pourquoi, science première du connaissable premier, la métaphysique est la science de l'être en tant qu'être, ainsi que de toutes les propriétés qui lui appartiennent comme tel[2]. Elle se présente donc

1. *Qu. in Metaph.* VII, q. 4, n. 3. Ce premier connaissable est, rappelons-le, l'*ens commune*. C'est pourquoi la métaphysique n'a pas Dieu pour objet direct et premier car la seule science qui porte directement sur Dieu est la théologie. Science de l'être commun et de ses propriétés, la métaphysique est à la théologie dans le même rapport qu'à la physique. Tout ce qui est vrai de l'être en général est vrai de l'être physique en tant qu'il est être ; tout ce qui est vrai de l'être en général est vrai de Dieu en tant qu'il est être, plus ce qui est vrai de l'être premier et nécessaire. La métaphysique est donc présupposée par la théologie, comme la science de l'être en général l'est par toute science d'un être particulier. Cf. *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 7, n. 20 ; t. I, p. 65. Notons enfin que l'être est le premier connaissable dans l'ordre de la connaissance. C'est d'ailleurs pourquoi la métaphysique est la dernière des sciences dans l'ordre de l'enseignement, l'intellect procédant du plus particulier confusément connu au plus commun distinctement connu. Voir *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 6, n. 22 ; t. I, pp. 319-321.

2. « Primus habitus potentiae habet pro objecto objectum primum potentiae primus habitus ; ut metaphysicae objectum primum est ens inquantum ens. » *Qu. in Metaph.* II, q. 3, n. 21. Ce qui se déchiffre ainsi : le premier savoir acquis par une faculté a pour objet l'objet premier de la faculté dont relève ce savoir ; ainsi dans le cas présent, la métaphysique relevant de l'intellect, dont l'objet premier est l'être, l'objet premier de la métaphysique est aussi l'être.

Digitized by Google

par là même, comme la science de ce que l'on doit savoir et que l'on sait avant tout le reste parce que, si on l'ignore, rien ne peut être connu. Bref, transcendante à tous les objets particuliers, elle ne s'occupe que des objets universellement « communs » à tous les autres, ce que Duns Scot nomme les *communissima*[1]. En soi, une telle science devrait donc pouvoir tout définir par son essence et tout démontrer par les causes essentielles premières, c'est-à-dire les plus hautes et les plus évidentes. En fait, ce n'est pas ainsi que nous la possédons ni qu'Aristote l'enseigne et l'on chercherait en vain dans toute sa Métaphysique une seule démonstration par la cause, c'est-à-dire déduite *a priori* d'une essence intelligible. Nous savons d'ailleurs pourquoi il en est ainsi. L'impuissance de notre intellect nous oblige à remonter vers l'intelligible à partir du sensible, au lieu de redescendre de l'intelligible au sensible comme il se devrait[2]. Ainsi l'objet de la métaphysique, telle que notre intellect nous permet de la connaître *pro statu isto*, est l'*ens commune*, au sens précis de ce terme que nous aurons plus tard à déterminer.

Ainsi entendue, la connaissance métaphysique est à la fois dernière et première : dernière dans l'ordre de la connaissance confuse, qui est celui de la définition nominale ; première dans l'ordre de la connaissance distincte, qui est celui de la définition réelle.

Il est certain que l'intellect ne commence pas par saisir distinctement le concept commun d'être pris dans son indétermination totale. La connaissance commence par des concepts confus, dont chacun représente l'un des objets d'expérience auxquels nous donnons des noms. Ces objets

1. Ce sont aussi les *maxime scibilia*, précisément « quia primo omnium sciuntur, sine quibus non possunt alia sciri ». Or, ajoute Duns Scot : « maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut est ens inquantum ens et quaecumque sequuntur ens inquantum ens. Dicit enim Avicenna I *Metaph.*, cap. 6, *quod ens et res imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se.* Et infra : *quae priora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus, sicut res et ens et unum*, et ideo non potest manifestari aliquod horum per probationem quae non sit circularis. Haec autem communissima pertinent ad considerationem metaphysicae secundum Philosophum in IV hujus in principio : *Est enim scientia quae speculatur ens inquantum est ens...* » *Qu. in Metaph.*, Prologus, n. 5.

2. « Hoc modo est metaphysica secundum se scibilis, non tamen sic eam scimus, nec sic invenitur ab Aristotele tradita : quaere si in toto libro invenias unam demonstrationem metaphysicam propter quid, quia propter impotentiam intellectus nostri ex sensibilibus et minus notis secundum se, devenimus in cognitionem immaterialium, quae secundum se notiora sunt et tanquam principia cognoscendi, alia in metaphysica essent accipienda. » *Qu. in Metaph.*, Prol., n. 9. Ce n'est donc pas seulement dans *notre* théologie, mais aussi dans *notre* métaphysique, telle que nous l'avons *pro statu isto*, que nos démonstrations, quoique nécessaires, ne sont pas évidentes. Si l'homme était encore dans son état premier, elles pourraient l'être, et elles ne seraient pas des démonstrations *quia*, mais *propter quid*. C'est simplement un fait qu'elles ne le sont pas. Voir C. S. Harris, *Duns Scotus*, t. II, p. 379, pour la distinction entre « metaphysica in se et in nobis ». Cf. *op. cit.*, p. 384 : « Secundo... ».

Digitized by Google

eux-mêmes sont des individus, des êtres « singuliers », dont l'espèce sensible agit sur l'ouïe, la vue ou le toucher. Si leur action sur le sens est assez forte, leur *species* se fait immédiatement reconnaître de l'intellect. Il se produit alors en nous un concept de l'individu en question, car le singulier nous est connaissable ; mais ce concept reste confus, parce que nous ne connaissons pas le singulier — *pro statu isto* — sous sa raison propre de singulier. Ce qui vient d'abord dans l'ordre d'acquisition du savoir, c'est donc bien le singulier confusément connu.

On comprend par là pourquoi, bien qu'il dise que l'être commun est ce qui tombe en premier sous les prises de l'intellect, Avicenne enseigne aussi que la Métaphysique, science de l'être ainsi entendu, vient dernière dans l'ordre de l'enseignement[1]. En effet, avant d'arriver à la conception distincte de l'être commun, il faut que les principes et les termes des sciences antérieures aient été conçus, d'abord confusément, puis distinctement. S'il en était autrement, nous commencerions spontanément par le plus commun, comme « être », « chose », et autres notions de ce genre, pour redescendre de là vers le particulier, et l'enseignement des sciences commencerait par celui de la métaphysique, ce qui est exactement le contraire de ce qu'Avicenne dit qu'il faut faire et de ce qui se fait.

D'ailleurs, si nous concevions d'abord le plus commun, l'allure générale de notre connaissance serait bien différente de ce qu'elle est. Nous ne choisissons pas à volonté l'ordre selon lequel nous formons nos concepts. C'est l'intensité avec laquelle la sensation nous impose tel objet, qui fait que nous concevons celui-là avant tel autre[2]. Il en serait tout autrement si, au lieu d'aller du singulier au commun, notre intellect allait du commun au singulier. Nos concepts sont les effets naturels et déterminés du concours de ces deux causes naturelles, l'objet singulier et l'intellect ; c'est pourquoi nos premiers concepts sont ceux d'objets singuliers, connus dans l'ordre où la sensation même nous les impose, et si de tels concepts contiennent cet élément « commun » qui formera l'objet de la connaissance distincte du métaphysicien, ce n'est pas lui qui nous est donné en premier.

Il en va tout au contraire de la connaissance actuelle des concepts distinctement conçus. Ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance distincte, c'est « le plus commun », les autres concepts s'étageant comme

1. Avicenne, *Metaph.*, tr. I, cap. 3.

2. On ne soupçonnerait pas, sans un autre passage, que Duns Scot se laisse ici conduire par Augustin, *De libero arbitrio* III, 25, 74 ; *P. L.*, 32, 1307. Cf. *Op. Ox.* I d. 3, q. 6, n. 17 ; t. I, p. 412, où il cite le « non est in potestate nostra quin visis tangamur ».

Digitized by Google

antérieurs et postérieurs selon qu'ils sont plus ou moins proches de l'être : le plus commun des concepts distinctement connus.

Pour qu'un concept soit distinctement connu, il faut que soit connu tout ce qui est inclus dans la notion de son essence ; or l'être est inclus, à titre d'élément essentiel, dans la notion de tout ce qui est ; il n'existe donc pas un seul concept, de quelque objet que ce soit, dans la notion essentielle duquel le concept commun d'être ne soit pas inclus. Lui-même peut être conçu à part de tout autre et sans aucune détermination ultérieure, mais aucun autre ne peut être conçu sans lui. En d'autres termes, l'être est objet d'un concept distinct absolument simple et il est le seul concept qui soit tel ; l'être est donc le premier concept distinctement concevable et distinctement conçu. Nous retrouvons d'ailleurs ici la même confirmation par l'autorité d'Avicenne, car si ce philosophe enseigne que l'une des fonctions de la métaphysique est d'établir les principes des autres sciences, c'est précisément parce que les objets dont traite cette science sont les premiers qui soient distinctement connus. Savoir absolument premier dans l'ordre de la distinction, elle est aussi le dernier savoir dans l'ordre de la certitude et de l'enseignement, parce que la métaphysique seule atteint une connaissance distincte de l'essence signifiée par les termes dont une connaissance confuse suffit aux autres sciences. On peut savoir toute la géométrie sans savoir au juste ce qu'est une « grandeur », ni même ce que sont un « solide » ou une « ligne » ; savoir la métaphysique, c'est avoir une connaissance distincte de l'objet dont cette connaissance confuse suffit au géomètre, et, en ce sens, dernière acquise, elle est première connue.

On voit par là quel ordre général suit la pensée dans l'acquisition du savoir. Elle ne commence ni par l'ignorance ni par la connaissance distincte, mais par cette sorte de moyen terme entre l'une et l'autre qu'est la confusion. C'est de là que la connaissance se dirige vers sa perfection et c'est pourquoi toute connaissance distincte d'un concept en présuppose la connaissance confuse. Qu'il s'agisse de la connaissance actuelle distincte de l'universalité d'un concept ou de la connaissance distincte de la totalité d'une essence, le confus passe toujours le premier.

Un point de vue tout différent est celui de la connaissance habituelle et de la connaissance virtuelle[1], car il s'agit alors d'une connaissance

1. Définitions de ces termes « Habitualem notitiam voco, quando objectum sic est praesens intellectui in ratione intelligibilis actu, ut intellectus statim possit habere actum elicitum circa illud objectum. Voco virtualem, quando aliquid intelligitur in aliquo ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum sive ut totale terminans intellectionem : sicut cum intelligitur *homo*, intelligitur *animal* in homine ut pars intellecti, ut non intellectum primum sive totale terminans intellectionem. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 6, n. 28 ; t. I, pp. 323-324.

Digitized by Google

déjà acquise et habituellement présente à l'intellect (comme un savoir que l'on possède même aux moments où l'on n'y pense pas), ou d'une connaissance virtuellement incluse dans une autre. En pareils cas, ce sont les concepts les plus communs qui précèdent les autres. La raison en est la même que dans le cas précédent : l'intellect allant du moins parfait au plus parfait, il part des concepts les plus communs et les moins déterminés pour procéder de là, comme par degrés, à ceux qui le déterminent ou qu'il inclut. Ici, c'est le concept d'« être » qui passe le premier, puisqu'on ne peut rien connaître que comme sa détermination particulière ou comme inclus dans sa notion[1].

Un troisième et dernier point de vue sur l'objet de la connaissance est celui de sa perfection. Le plus parfait connaissable en soi n'est pas nécessairement le plus parfaitement connaissable pour nous. Ainsi, le soleil est de soi éminemment visible ; nous le voyons pourtant moins aisément qu'une chandelle, dont la lumière, moins visible de soi que celle du soleil, est mieux proportionnée à notre vue. De même ici : ce qui est de soi le plus parfait et le premier connaissable, c'est Dieu. Il importe de noter que ceci est vrai, même dans l'ordre de la connaissance naturelle, et c'est même pourquoi le Philosophe avait situé notre béatitude naturelle dans la connaissance de Dieu[2] ; après Dieu, les connaissables premiers en perfection sont les individus de l'espèce la plus parfaite qu'il y ait dans l'univers ; puis ceux de l'espèce suivante par ordre de perfection, et ainsi de suite jusqu'aux individus de l'espèce la moins parfaite. Après les individus viennent les espèces, puis les genres proches que l'intellect peut abstraire des espèces, en commençant de nouveau par le genre le plus proche que l'intellect puisse abstraire de l'espèce la plus parfaite et en redescendant vers ceux qu'il abstrait des espèces les moins parfaites. Mais il ne s'agit là que de la priorité de perfection qui appartient au connaissable pris en lui-même. Par rapport à nous, il n'en va pas de même. Nous connaissons plus parfaitement ce qui est en soi moins parfai-

1. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 28 ; t. I, p. 324. Cf. *De anima*, qu. XVI, 3-5.

2. « Loquendo ergo de ordine perfectionis simpliciter, dico quod perfectissimum cognoscibile a nobis etiam naturaliter est Deus ; unde in hoc etiam ponit Philosophus felicitatem naturalem, *X. Ethic;* et post ipsum species specialissima perfectior in universo ; et deinde species proxima illi, et sic usque ad ultimam speciem ; et post omnes species specialissimas genus proximum abstrahabile a specie perfectissima, et sic semper resolvendo. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 6, n. 29 ; t. I, p. 325. Le plus connaissable par rapport à nous, *pro statu isto*, est l'intelligible abstrait du sensible, *loc. cit.;* n. 30, t. I, p. 326. Quant à Dieu, Aristote a raison de le poser comme l'objet connaissable le plus parfait en soi, mais cela ne signifie pas qu'il soit l'objet « adéquat » de notre intellect, *loc. cit.;* t. I, p. 327. Sur Dieu premier connaissable en ordre de perfection, voir *De anima*, qu. XVI, n. 6.

Digitized by Google

tement connaissable, et c'est pourquoi, science de l'être en tant qu'être, notre métaphysique ne saurait s'élever à un objet de connaissance plus parfait que l'être commun conçu sous les déterminations modales dont il est susceptible.

C'est dire que, inférieure à la métaphysique en soi, la métaphysique telle que nous la connaissons est beaucoup plus inférieure encore à notre théologie, dont l'objet est Dieu connu par nous grâce à la révélation, et elle l'est infiniment davantage à la théologie en soi, science que Dieu a de Dieu. En tranchant ainsi la question, Duns Scot prenait parti dans une controverse bien connue de lui-même et de ses contemporains, celle qu'Averroès avait menée contre Avicenne touchant l'objet de la théologie. Rien ne la résume mieux que le titre de la première des Questions de Duns Scot sur la Métaphysique : « le sujet de la métaphysique est-il l'être en tant qu'être, comme l'a soutenu Avicenne, ou Dieu et les Intelligences, comme l'a soutenu le Commentateur, Averroès »[1] ? Sur ce problème, d'apparence purement académique, s'affrontent deux métaphysiques et, à vrai dire, deux conceptions inconciliables de l'univers[2]. Pour Averroès, Dieu ainsi que les substances séparées, qui sont autant de divinités, font partie de l'univers. Clef de voûte du cosmos, le Premier lui-même est engagé dans la voûte, c'est-à-dire dans le cosmos. Dans un tel univers, la divinité est la cause métaphysique de l'ordre physique ; il est donc naturel que la science physique y démontre l'existence de Dieu et de tous les autres êtres divins, qui deviennent ainsi l'objet propre de la métaphysique. Ainsi conçu, Dieu est inclus dans le monde et la science de Dieu, ou métaphysique, est nécessairement la science suprême au delà de laquelle il ne s'en trouve plus aucune. L'univers d'Avicenne est tout différent. Dieu n'y est pas, comme dans celui d'Averroès, la première des Intelligences motrices qui meuvent l'univers, c'est-à-dire, quoique la première, l'une d'entre elles. Le Dieu d'Avicenne est transcendant et situé au delà des Intelligences motrices, dont la plus haute est sa première et seule émanation. A ces deux conceptions différentes du monde, correspondent nécessairement deux notions différentes de la métaphysique et

1. Duns Scot a repris la question d'ensemble dans *Rep. Par.*, Prol., q. 3, a. 1. Prenant le parti d'Avicenne contre Averroès, il y prouve successivement : que nulle science ne prouve l'existence de son propre sujet ; que la métaphysique peut prouver l'existence de Dieu comme être premier ; que Dieu n'est donc pas le sujet de la métaphysique, mais de la théologie : « igitur nulla scientia naturaliter acquisita potest esse de Deo sub aliqua ratione propria. » En sens contraire, AVERROÈS, *Epitomes in libros Metaphysicorum*, tract. I (Venetiis, apud Juntas, 1574), vol. VIII, p. 357.

2. Voir les remarquables pages de H. A. WOLFSON, *Notes on Proofs of the Existence of God in Jewish Philosophy*, dans *Hebrew Union College Annual*, I, 575-596.

Digitized by Google

de son objet. Si, comme le veut Averroès, Dieu est l'Intelligence motrice de la première sphère, la preuve de l'existence d'un premier moteur immobile, telle qu'Aristote la fonde sur l'analyse du mouvement au livre VIII de sa *Physique*, est une preuve de l'existence de Dieu. Si, comme le veut au contraire Avicenne, Dieu transcende l'Intelligence motrice de la première sphère, la preuve de l'existence de cette Intelligence n'est pas une preuve de l'existence de Dieu. Chez Averroès, les preuves de l'existence de Dieu sont physiques ; chez Avicenne, puisque la physique n'atteint que le premier moteur immobile, c'est à une science ultérieure, la métaphysique, qu'il appartient de prouver l'existence de Dieu.

De là, deux conséquences importantes, dont l'une concerne l'objet de la métaphysique, l'autre celui de la théologie. Averroès et Avicenne accordent pareillement qu'aucune science ne saurait prouver l'existence de son propre objet. Elle reçoit cet objet d'une science immédiatement antérieure, qui en prouve l'existence. Or, selon Averroès, la physique prouve l'existence de Dieu ; la métaphysique, science qui suit la physique, a donc la nature de Dieu pour objet, et comme il n'y a pas d'objet au-dessus de Dieu, il n'y a pas de science au-dessus de la métaphysique. On peut alors dire indifféremment, soit que la métaphysique est théologie, soit que la théologie est métaphysique. En tout cas, lorsque le métaphysicien finit de parler de Dieu, personne n'a plus rien à dire après lui. Il n'en est pas ainsi dans la doctrine d'Avicenne où le physicien prouve l'existence d'une simple Intelligence motrice, laissant au métaphysicien la tâche de prouver l'existence de Dieu. Si la métaphysique en prouve l'existence et peut, jusqu'à un certain point, en connaître la nature en tant que Dieu est être, elle laisse pourtant place à une connaissance de Dieu comme Dieu qui relève soit de la révélation, soit même de la mystique. Ainsi, alors que les preuves averroïstes de l'existence de Dieu sont physiques, celles d'Avicenne sont métaphysiques ; alors que la métaphysique d'Averroès est une science de Dieu au delà de laquelle il n'y a plus de science, celle d'Avicenne est une science de l'être en tant qu'être[1] au delà de laquelle il peut y avoir place pour d'autres manières de connaître Dieu.

1. « Constat autem quod omnis scientia habet subjectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subjectum hujus scientiae, et consideremus an subjectum hujus scientiae sit ipse Deus excelsus. Sed non est : imo ipse est unum de his quae quaeruntur in hac scientia. Dico ergo impossible esse ut ipse Deus sit subjectum hujus scientiae, quoniam subjectum omnis scientiae est res quae conceditur esse et ipsa scientia non inquirit nisi dispositiones illius subjecti et hoc notum est ex aliis locis. Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subjectum, imo quaesitum est in ea... Postquam autem inquiritur in hac scientia an sit, tunc non potest esse subjectum hujus scientiae ; nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subjectum. » AVICENNE, *Metaph.*, Tract. I, cap. 1 ; fol. 70^{rb}.

Digitized by Google

Entre ces deux mondes, il faut choisir. Pour savoir quel fut le choix du Docteur Subtil, il suffit de rappeler sa décision tranchante : « Avicenne avait raison et Averroès avait tort »[1]. Par cette option, Duns Scot s'engage sur la voie d'une métaphysique où l'être est conçu de telle manière que l'atteindre ne soit pas immédiatement atteindre Dieu, mais où l'on peut atteindre Dieu à partir de l'être en tant qu'être. Le Docteur Subtil l'a fait en claire conscience des suites que comportait un tel engagement philosophique. A l'objection fondamentale d'Averroès : comment prouverons-nous l'existence de Dieu autrement qu'en physiciens, c'est-à-dire *a posteriori* et à partir de ses effets, Duns Scot a mainte fois répondu : oui, nous prouverons Dieu *a posteriori* et à partir de ses effets, mais à partir de ses effets *métaphysiques*, qui sont les propriétés métaphysiques de l'être. Dieu peut donc être démontré comme cause nécessaire des propriétés qui appartiennent nécessairement à tout être, en tant même que cet être est[2].

La portée de cette décision ne doit échapper à personne qui se soucie vraiment de comprendre l'esprit du scotisme, en tant du moins que le scotisme comporte une métaphysique. Pour qu'une métaphysique ainsi conçue soit possible, il faut que l'être, qui en est le sujet, soit posé par elle comme une nature commune, dont l'essence sera celle même de l'être en tant qu'être, et qu'on puisse en outre attribuer à cette nature des propriétés ou déterminations *(passiones)* telles que l'« un » ou le « multiple », l'« antérieur » ou le « postérieur », l'« acte » ou la « puissance », qui ne soient pas nécessairement incluses dans l'essence, ou quiddité, de l'être en tant précisément qu'il est être[3]. Allons plus loin, et la décision

1. « Item Commentator, *I Physicorum*, commento ultimo, dicit quod Avicenna multum peccavit ponendo metaphysicam probare primam causam esse, cum genus substantiarum separatarum sit ibi subjectum, et nulla scientia probat suum subjectum esse ; sed ratio illa Averrois non valeret, nisi intelligeret quod Deus esset primum subjectum ibi ; ergo, etc. Ad Commentatorem *I Physicorum* dico, quod Avicenna, cui contradixit, bene dixit, et Commentator male ». *Op. Ox.*, Prol., I, q. 3, a. 1, n. 3 ; t. I, p. 47 et a. 7, n. 21 ; t. I, p. 65. Cf. « Sed videtur mihi Avicennam melius dixisse quam Averroem. » *Rep. Par.*, Prol., q. 3, a. 1.

2. « Contra Averroem : ex quolibet effectu ostenditur causam esse, quia impossibile est effectum esse nisi a causa tali, sive nisi talis causa sit ; hujusmodi sunt multae passiones metaphysicae, *prius* et *posterius*, *unum* et *multa*, *actus* et *potentia* ; quomodo enim haec causatis insunt, nisi sit aliquod unum primum ? » *Qu. In Metaph.* VI, q. 4. « Per omnem conditionem effectus potest demonstrari de causa quia est, quam impossibile est esse in effectu nisi causa sit : sed multae passiones considerantur in metaphysica quas impossibile est inesse nisi ab aliqua causa prima talium entium ; ergo ex illis passionibus metaphysicis potest demonstrari aliquam primam causam istorum entium esse. » *Op. Ox.*, Prol., I, q. 3, a. 7, n. 21 ; t. I, p. 66. Cf. *Rep. Par.*, Prol., q. 3, a. 1.

3. « Ens inquantum ens potest habere passionem aliquam, quae est extra essentiam ejus inquantum est ens ; sicut esse *unum* vel *multa*, *actus* vel *potentia* est extra essentiam cujuslibet inquantum est ens sive *quid* in se. » *Qu. in Metaph.* I, q. 1, n. 23.

Digitized by Google

qu'il s'agit ici de prendre aura des répercussions incalculables sur la philosophie et sur plusieurs siècles de son histoire, il faut que l'existence actuelle elle-même soit une de ces propriétés. Assurément, pour attribuer à un sujet des propriétés quelconques, il faut d'abord lui attribuer l'être : comment attribuerait-on quoi que ce soit au néant? Seulement, comme le dit Duns Scot lui-même en une formule dont la précision ne laisse rien à désirer, l'« être » dont part le métaphysicien et sur lequel porte en fait toute la métaphysique, ce n'est pas l'existence, c'est l'essence : « Si l'on présuppose que le sujet *est*, il ne s'agit pas de son existence actuelle, mais de son être quidditatif, qui consiste en ce que sa notion n'est pas fausse en elle-même. Voila l'*est* que le métaphysicien démontre du premier être à partir de ses effets, car il démontre qu'il y a un être à qui *premier* convient »[1]. L'être que l'intellect du métaphysicien conçoit nécessairement comme premier, c'est celui que le théologien nommera Dieu, et il y a un être que l'intellect conçoit nécessairement comme premier, parce qu'il y a de l'être et que, s'il n'y avait aucun être qui fût premier, rien ne serait.

Conçue comme science de l'être et de ses propriétés, la métaphysique voit ainsi son statut propre, en tant que science, défini par son sujet propre, et elle trouve sa place distincte entre la physique qu'elle transcende et la théologie qui la transcende.

Son sujet propre, c'est l'*ens commune*, c'est-à-dire l'être pris dans son indétermination totale, comme prédicable de tout ce qui est. C'est parce que l'être nous est concevable sous cette forme qu'il y a une métaphysique[2] et c'est parce que la métaphysique a pour objet l'être en tant qu'être

1. « Tenetur igitur Avicenna (*sc.* quod metaphysica sit de ente). Prima ratio ejus sic declaratur : *si est* praesupponitur de subjecto, non de actuali existentia, sed quod habet esse quidditativum, scilicet quod ratio ejus non est falsa in se. Tale *si est* ostenditur demonstratione quia a metaphysico de primo ente. Ostenditur enim, quod primum convenit enti alicui, et ita quia ille conceptus, ens primum, qui est perfectissimus subjecti, si esset hic subjectum, non includit contradictionem. Ergo si aliqua scientia supponeret istum conceptum pro subjecto, alia esset prior de ente, quae probaret praecedentem, de primo ente, quia conclusio demonstrationis illius esset prior tota scientia de primo ente. » *Quaest. in Met.* VI, qu. 4, n. 3. Cf. Avicenne, *Metaph.*, Tract I, cap. 2 ; fol. 70^{rb} ; « Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens inquantum ens commune est hiis omnibus (texte cité par les scotistes pour justifier l'attribution de l'univocité de l'être à Avicenne) et quod ipsum debet poni subjectum hujus magisterii, et quod non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia praeter hanc debeat assignare dispositionem ejus, ob hoc quod inconveniens est ut stabiliat suum subjectum an sit et certificet quid sit scientia cujus ipsum est subjectum, sed potius debet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subjectum hujus scientiae est ens inquantum est ens, et ea quae inquirit sunt consequentia ens inquantum est ens sine conditione aliqua. »

2. « Nulla potentia potest cognoscere objectum aliquod sub ratione communiori quam sub ratione sui primi objecti ; ... sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione

Digitized by Google

qu'elle se trouve requise, au-dessus de la physique, pour établir le sujet de la théologie. Car la physique a pour objet propre l'être en mouvement ; si donc, comme elle peut le faire, elle établit l'existence d'une première cause, elle s'arrêtera nécessairement à « la première cause de l'être en mouvement » qui est précisément le Premier Moteur d'Aristote et d'Averroès. Or être premier à titre de « moteur », c'est une perfection toute relative. Si haute soit-elle, ce n'est pas encore cette primauté dans l'ordre de l'être, qui requiert seule la perfection et l'infinité propres à l'essence de Dieu[1]. Assurément, le Premier Moteur est en fait le Premier Être, mais Dieu n'est premier moteur que parce qu'il a créé le monde, ce qui est contingent par rapport à son essence ; on ne conclura donc jamais le premier être à partir du premier moteur par voie d'inférence nécessaire, car le premier être pourrait être sans être premier moteur[2]. Aussi, comme le dit Duns Scot en un de ces raccourcis énergiques dont il a le secret, lorsque le physicien prouve qu'un certain *moteur* est *premier* comment le ferait-il à moins d'être « plus métaphysicien pour le prédicat

communiori quam sit ratio entis materialis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro. Praeterea... quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva vel est objectum primum, vel continetur sub illo objecto : ens autem, ut est communius sensibili, per se intelligitur ab intellectu nostro, alias metaphysica non esset magis scientia transcendens quam physica ; ergo non potest aliquid esse primum objectum intellectus nostri quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 1, n. 3 ; t. I, pp. 331-332.

1. « Item perfectior conceptus de Deo possibilis physico est primum movens, possibilis autem metaphysico, est primum ens ; secundus (*scil.* conceptus) est perfectior, tum quia absolutus, tum quia requirit perfectionem infinitam : nam primum perfectissimum (car être premier dans l'ordre de l'être, c'est être absolument parfait). Sed si enti non repugnat infinitas, non est perfectissimum quod non est infinitum ; sed enti non repugnat infinitas. Primum movens tantum respectum dicit et non necessario ex formali ratione sui requirit infinitatem. Qui autem habet perfectiorem conceptum de subjecto, potest perfectius de ipso ostendere, quia per illa in effectibus quae ducunt ad cognoscendum esse de tali conceptu ». *Qu. in Metaph.* VI, q. 4, n. 1 . « Multo etiam perfectius ostenditur prima causa esse ex passionibus causatorum consideratis in metaphysica quam ex passionibus naturalibus ubi ostenditur primum movens esse ; perfectior enim cognitio et immediatior de primo ente est cognoscere ipsum ut primum ens, vel ut necesse esse, quam cognoscere ipsum ut primum movens. » *Op. Ox.*, Pro., q. 3, a. 7, n. 20 ; t. I, p. 66. Observons une fois de plus la gradation des connaissances de Dieu accessibles aux diverses sciences : physique, *primum movens ;* métaphysique, *primum ens ;* théologie, *ens infinitum.* La théologie présuppose la métaphysique, mais on passe de celle-ci à celle-là dès qu'on use du *primum ens et necesse esse* du philosophe pour atteindre l'*ens infinitum* du théologien.

2. « Nec etiam ratio ista primi moventis, ut sit de aliqua ratione ad quam pervenit naturalis, quia quamvis in eodem concurrant primitas movendi et essendi, tamen ex ratione ipsorum non includitur contradictio quod non necessario eidem inessent, et ita nunquam naturalis ostendit primum ens esse, nisi per accidens ; ita quod non ostendit aliquod ens esse primum, sed aliquod movens esse primum : sic nec aliquod ens esse ultimum, sed aliquod ultimum motum ». *Qu. in Metaph.*, q. 1, n. 44.

Digitized by Google

que physicien pour le sujet ? »[1]. Bref, la métaphysique transcende la physique comme la science de l'être en tant qu'être transcende celle de l'être en mouvement, et c'est pourquoi, transcendante à la physique, c'est bien la métaphysique, non la physique, qui doit établir l'existence de l'être premier.

En revanche, cet être premier, dont elle établit l'existence, n'est pas son propre sujet, mais celui de la théologie[2], car s'il appartient à la théologie de traiter de Dieu comme de son sujet propre, la métaphysique se voit par là même interdire le droit de le revendiquer aussi comme sien. Elle ne l'atteint qu'indirectement. La métaphysique est pour l'homme la science naturelle suprême, parce que le sujet dont elle traite est le sujet suprême ici-bas accessible à l'intellect humain, mais ce sujet n'est pas Dieu, c'est l'être. D'où cette double conséquence : aucun savoir naturel humain ne peut parler de Dieu connu sous quelque notion qui lui soit propre[3], et la métaphysique est un savoir qui tend vers l'objet de la théologie comme vers son terme. Telles sont la dignité et la limite de ce savoir naturel suprême : la dignité, parce qu'il tend vers la connaissance de Dieu comme vers sa cause finale et que, science de l'être en tant qu'être, ce savoir constitue la connaissance de Dieu la plus haute qui soit naturellement accessible à l'homme, en tant que Dieu est l'être premier, donc « un certain être »[4] ; la misère parce qu'incapable d'outre-

1. « Confirmatur : si metaphysicus non consideraret *esse* de Deo nisi sicut demonstratur a physico, non cognosceret nisi de primo movente et ita non haberet aliquam notitiam quod subjectum suum est, quia primum movens non est suum subjectum, nec sequitur : primum movens, ergo primum ens, sicut non sequitur : prima nigredo, ergo primus color ; nec physicus potest per ipsum ostendere de primo ente, amota ratione primi moventis. Quomodo autem de movente ostenderet physicus primum, nisi in hoc sit magis metaphysicus propter praedicatum, quam physicus propter subjectum ? » *Qu. in Metaph.* VI, q. 4, n. 2. Ne se plaçant pas, comme avait fait Thomas d'Aquin, au point de vue de l'existence même du mouvement, Duns Scot a le droit d'admettre que le « premier moteur » n'est pas nécessairement le « premier être ».

2. « Ideo dico quantum ad istum articulum, quod Deus non est subjectum in metaphysica, quia sicut probatum est supra q. I, de Deo tanquam ut primo subjecto tantum est una scientia, quae non est metaphysica. » *Rep. Par.*, Prol., q. 3, a. 1. C'est d'ailleurs pourquoi, contrairement à Thomas d'Aquin, Duns Scot refuse de « subalterner » la métaphysique à la théologie. Pour qu'il y ait subalternation proprement dite, il faudrait que notre science métaphysique de l'être pût être déduite *a priori* de notre connaissance théologique de Dieu, ce qui n'est pas le cas : *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 10, n. 29 ; t. I, p. 74. *Rep. Par.*, Prol., q. 3, quaest. 4.

3. « Sed nulla ratio propria Dei conceptibilis a nobis statim apprehenditur ab intellectu viatoris ; igitur nulla scientia naturaliter acquisita potest esse de Deo sub aliqua ratione propria. » *Rep. Par.*, Prol., q. 3, a. 1 ; cf. *op. cit.*, Prol., q. 3, quaestiuncula 3.

4. « Cum vero probatur quod scientia metaphysica est de Deo per Philosophum VI *Metaph.*, dico quod ratio ejus sic concludit : nobilissima scientia est circa nobilissimum genus, vel ut primum objectum, vel ut consideratum in illa scientia perfectissimo modo quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita. Deus autem etsi non est

Digitized by Google

passer les limites de son objet propre, elle ne saurait concevoir Dieu comme Dieu, mais seulement comme être. La métaphysique tourne, si l'on peut dire, autour de Dieu[1]. En s'efforçant de le cerner à partir de la notion la plus commune qui nous soit ici-bas accessible, la science première atteint le sommet du savoir naturel humain, mais aussi sa limite[2]. Elle se distingue sur ce point de la théologie, comme la connaissance confuse de Dieu et de ses attributs saisis à travers la notion d'être premier et nécessaire se distingue de la connaissance de l'être infini, qui est le Dieu même du théologien chrétien.

Telles sont les relations authentiquement scotistes de la métaphysique à la théologie. Elles sont clairement déterminées par la délimitation mutuelle de leurs objets respectifs. Ajoutons qu'elles sont parfaitement franches quant à leur principe, bien que le jeu de leurs combinaisons possibles y introduise nécessairement une certaine complexité. Leur fermeté n'en est pourtant pas moins telle que, même dans les combinaisons de fait où elles s'engagent, elles ne demeurent intactes. Œuvre d'un intellect réduit à la connaissance abstractive, notre métaphysique est une science faite de démonstrations *quia*, c'est-à-dire *a posteriori* et des effets aux causes. Nous n'avons pas d'autre science de l'être que celle-là et, quel que soit l'objet dont elle parle, elle n'en parle jamais qu'en tant qu'être ni d'autre manière que celle qui vient d'être définie. Inver-

subjectum primum in metaphysica, est tamen consideratum in illa scientia nobilissimo modo quo potest in aliqua scientia considerari naturaliter acquisita. » *Op. Ox.*, Prol., I, q. 3, a. 7, n. 20 ; t. I, p. 65. Même la contemplation spirituelle (sauf l'exception du *raptus*) « stat in tali conceptu communi, et ideo stat in aliquo conceptu qui est minoris intelligibilitatis quam Deus in se ut haec essentia... ». *Op. Ox.* I, d. 3, q. 1, a. 5, n. 20 ; t. I, p. 318.

1. A propos de la thèse d'Aristote, que la métaphysique enquête *circa causas altissimas :* « Unde *circa* proprie notat circumstantiam causae finalis sicut et causae materialis : unde metaphysica est circa altissimas causas finaliter, ad quarum cognitionem terminatur scientia metaphysicalis. » *Rep. Par.*, Prol., q. 3, a. 1. Les causes suprêmes, non pas cette cause suprême qui est Dieu *ut hic.*

2. « Omne attributum ut hoc (*sc.* comme attribut de cette essence singulière qui est Dieu) potest per se sciri theologice de Deo, licet aliquod ut confuse cognitum sit metaphysice cognitum de ipso ; sicut enim Deus ut sic et sic, id est ut hic (*sc.* comme essentia haec ut singularis), et ut confuse cognitum, pertinet ad theologicum et metaphysicum, ita etiam quodlibet attributum sicut sumptum est quasi consideratio attributorum naturaliter a nobis intelligibilium est consideratio metaphysica ; non sic autem attributa tantum convenientia huic essentiae ut haec, et non ei ut a nobis nunc naturaliter intelligitur, scilicet confuse. » *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 7, n. 18. Notons que cette connaissance confuse de Dieu par le métaphysicien relève vraiment de la métaphysique, mais seulement à titre secondaire *(secundum quid)*, parce que l'objet propre de la métaphysique est la connaissance distincte et *a priori* de l'être, non la reconnaissance confuse et *a posteriori* de Dieu : *Rep. Par.*, Prol., q. 3, quaestiuncula 1, nn. 10 et 11. C'est même pourquoi, science d'un objet distinct connu de manière distincte, le savoir métaphysique n'a pas sa *cause* dans le savoir théologique et ne lui est pas proprement subalterné.

Digitized by Google

sement, dès qu'on parle de Dieu, on sort de la métaphysique pour entrer en théologie. On y est, même si c'est le métaphysicien qui en parle, car il parle alors, à l'aide d'une méthode *a posteriori* qui n'est pas celle de la théologie, d'un objet qui n'est pas le sien. Car l'objet de la théologie est Dieu. Toutes les vérités relatives à Dieu qui, de soi, sont connaissables *propter quid* et par la cause, relèvent donc de cette science qui traite de Dieu pris en soi et sous sa raison même de divinité. C'est pourquoi, dit expressément Duns Scot, toutes les vérités que le métaphysicien prouve au sujet de Dieu, relèvent simplement de la théologie. Elles en relèvent *simpliciter*, parce que Dieu est l'objet de la théologie et que dès qu'on établit, par exemple, l'existence d'un être premier, nécessaire, indépendant ou infini, puisque ce dont on parle ne peut être que Dieu, on parle de théologie même si on le fait en métaphysicien.

Pourquoi le fait-on en métaphysicien? Parce que le genre de démonstrations qu'on en donne n'est pas celui, *propter quid* et par la cause, qui convient à la science théologique en vertu de la nature même de son sujet. Dans l'état présent où il se trouve, l'homme ne peut atteindre ces conclusions, relatives à Dieu, que par des démonstrations *quia*, qui vont des effets à la cause. Lorsqu'il argumente ainsi sur l'être premier, indépendant, nécessaire ou même infini, celui qui le fait est donc un théologien qui parle de théologie en usant de la méthode du métaphysicien. Ainsi, *simplement théologiques* parce qu'elles portent sur l'objet de la théologie, toutes les connaissances sur Dieu que nous prouvons à partir de ses effets sont *relativement métaphysiques*, parce qu'elles empruntent à la métaphysique son mode de démonstration[1]. Duns Scot a complètement pris au pied de la lettre la définition classique de la théologie : *Sermo de Deo*.

III. L'ÊTRE COMMUN

L'objet propre de la métaphysique scotiste est l'être, ce qui ne poserait aucun problème spécial si l'être dont il s'agit ici n'était l'être tel que le conçoit Duns Scot. Nul n'ignore que l'« univocité » constitue le caractère distinctif auquel on le reconnaît parmi les autres. Comprendre la doctrine s otiste de l'être, c'est donner un sens exact à la notion d'univocité de l'être. Pour y parvenir, nous nous proposons d'user d'un détour et de passer d'abord par la doctrine avicennienne de l'essence, dont la connais-

1. Sur l'ensemble de ce problème, voir le travail du R. P. J. OWENS, C. SS. R., *Up to What Point is God Included in the Metaphysics of Duns Scotus*, dans *Mediaeval Studies*, t. X (1948), pp. 163-177.

Digitized by Google

sance est en tout cas trop nécessaire à l'intelligence du scotisme pour que le temps voué à son étude puisse être complètement perdu[1].

Pour Avicenne, l'essence est la réalité même et la logique est la science qui enseigne à formuler correctement l'essence afin de la faire connaître telle qu'elle est[2]. Les essences se rencontrent sous deux états, dans les choses ou dans l'intellect, mais elles présentent en réalité trois aspects, parce que l'intellect lui-même peut les concevoir de deux manières différentes, soit dans leur essentialité pure et sans rapport avec quoi que ce soit d'autre, soit avec les caractères d'universalité ou de singularité que la prédication logique leur confère[3]. En résumé, l'essence peut être considérée dans la chose même, car « tout ce qui est a une essence, par laquelle il est ce qu'il est, à laquelle il doit sa nécessité et par laquelle il existe »[4]. Elle peut être considérée dans l'intellect avec les déterminations d'universalité ou de singularité que la pensée lui attribue, et qui lui sont accidentelles, puisque, d'elle-même, elle n'est ni universelle ni singulière. Elle peut être enfin considérée en elle-même, auquel cas tout ce que l'on en peut dire est qu'elle est juste ce qu'elle est.

C'est sous ce dernier aspect qu'elle mérite de retenir l'attention, non seulement parce qu'il est caractéristique de l'ontologie d'Avicenne, mais aussi parce qu'il a profondément influencé celle de Duns Scot. Ainsi conçue, l'essence se présente en effet comme neutre à l'égard de toutes ses déterminations possibles. On la reconnaît à ce signe, qu'elle forme un objet distinct de pensée, dont la définition se suffit et qui peut être conçu à part. Prenons en exemple un genre quelconque : « *Animal* est en soi quelque chose qui reste le même, qu'il s'agisse de l'animal sensible ou de l'animal intellectuellement connu dans l'âme. Or, pris en soi, il n'est ni universel ni singulier. En effet, s'il était de soi universel, de telle sorte que l'animalité fût universelle en tant qu'animalité, aucun animal ne pourrait être singulier et tout animal serait universel. Que si, au contraire, animal était singulier en tant qu'animal, il serait impossible qu'il y eût plus d'un seul singulier, savoir ce singulier même à qui l'animalité appartiendrait de droit, et il serait impossible qu'un autre

1. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre étude : *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, II (1927). Sur l'ensemble de la question, voir C. L. SHIRCEL, O. F. M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus* (Washington, 1942).

2. AVICENNE, *Opera...* (Venise, 1508). *Cf. Logica*, Pars I ; fol. 2^{rb}.

3. AVICENNE, *Logica*, Pars I ; *éd. cit.*, fol. 2^{r} : « Essentiae vero rerum aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intellectu ; unde habent tres respectus. »

4. « Dicemus ergo quod omne quod est essentiam habet, qua est id quod est, et qua est ejus necessitas, et qua est ejus esse. » AVICENNE, *Logica*, Pars I ; *éd. cit.*, fol. 3^{vb}.

Digitized by Google

singulier fût animal ». Ainsi, *animal* est en soi quelque chose que la pensée conçoit comme animal, et, en tant qu'il est conçu comme étant animal, il n'est rien d'autre qu'animal *(non est nisi animal tantum)*. Mais si, outre cela, il est conçu comme étant universel ou singulier, ou quelque autre chose, ou conçoit alors, outre cela même qu'est *animal*, quelque chose d'autre qui survient à l'animalité comme un accident[1].

Avicenne ne s'est pas lassé de revenir sur cette notion de l'essence conçue comme indifférente en soi aux déterminations logiques de la pensée. L'essence du cheval prise en elle-même est l'« équinité » et rien d'autre : *ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*[2]. On peut dire, en gros que cette division tripartite des états de l'essence avicennienne préfigure les trois états scotistes de l'être : l'essence dans le réel singulier constitue son état physique ; l'essence conçue par la pensée comme universelle ou singulière constitue son état logique ; l'essence prise en elle-même et

1. « Animal est in se quiddam, et idem est utrum sit sensibile aut sit intellectum in anima. In se autem hujus nec est universale nec est singulare. Si enim in se esset universale, ita quod animalitas, ex hoc quod est animalitas, esset universale, oporteret nullum animal esse singulare, sed omne animal esset universale. Si autem animal, ex hoc quod est animal, esset singulare, impossibile esset esse plus quam unum singulare, scilicet ipsum singulare cui debetur animalitas, et esset impossibile aliud singulare esse animal. Animal autem in se est quiddam intellectum in mente quod sit animal, et secundum hoc quod intelligitur esse animal non est nisi animal tantum. Si autem praeter hoc intelligitur esse universale aut singulare aut aliquid aliud, jam intelligitur praeter hoc quoddam, scilicet id quod est animal, quod accidit animalitati. » AVICENNE, *Logica*, Pars III ; *éd. cit.*, fol. 12ra. Cf. « Nam ipsum (*sc.* animal) ex animalitate sua tantum est animal. Intentio vero animalis, ex hoc quod est animal, est praeter intentionem proprii et communis, nec sunt intrantia in suam quidditatem. Cum ergo ita sit, tunc animal ex hoc quod est animal, nec est proprium nec commune ex sua animalitate, sed est animal, non aliud aliquid a se de dispositionibus, sed consequitur ipsum esse proprium vel commune. » AVICENNE, *Metaphysica*, tract. V, cap. 1 ; *éd. cit.*, fol. 86 a. Duns Scot verra dans les « natures » de ce genre le résultat d'une *abstractio ultimata ;* « quando aliquid est abstractum ultimata abstractione, ita quod est abstractum ab omni eo quod est extra rationem ejus... », *Op. Ox.* I, d. 5, q. 1, n. 7 ; t. I, p. 508. Cf. note suivante.

2. « Individuum vero est hoc quod non potest intelligi posse praedicari de multis, sicut substantia Platonis hujus designati. Impossibile est enim intelligi hanc esse nisi ipsius tantum. Ergo universale ex hoc quod est universale est quoddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud ; ergo de universali ex hoc quod est universale constitutum, signatur unus praedictorum terminorum ; quia cum ipsum fuerit *homo* vel *equus*, erit haec intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est *humanitas* vel *equinitas*. Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis, nec universalitas continetur in diffinitione equinitatis. Equinitas etenim habet diffinitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas, unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis ». AVICENNE, *Metaphysica*, tract. V, cap. I ; *éd. cit.*, fol. 86va. Cf. DUNS SCOT, *Op. Ox.* I, d. 3, q. 5, n. 7 ; t. I, p. 389, où il est fait allusion à ce texte. Voir aussi n. 13, p. 394 ; et plus loin, I, d, 5, q. 1, n. 6 ; t. I, p. 507, où ce concept est présenté comme un cas d'*abstractio ultimata*, c'est-à-dire *maxima*, où la quiddité formelle de la substance ou nature, est abstraite de ses suppôts.

Digitized by Google

sans aucune autre détermination constitue son état métaphysique. Si cela est exact, on peut dès à présent prévoir, au moins comme hypothèse de recherche, que l'être dont Duns Scot fait l'objet de sa métaphysique, bien qu'il ne soit peut-être pas exactement une essence, est néanmoins connu par l'intellect comme s'il en était une : l'« être » pris en tant que tel et sans aucune détermination.

Oublions cette hypothèse pour aborder le même problème par un autre biais, celui de la notion d'« univocité »[1]. Aucune partie de la doctrine scotiste n'a fait l'objet de plus d'études, dont un grand nombre se proposent d'ailleurs moins de l'exposer pour elle-même que de l'attaquer ou de la défendre. Essayons donc de la comprendre telle qu'elle est. A l'origine de la notion d'« univoque » se trouve celle de « synonyme ». Tel qu'Aristote le définit au début des *Catégories*[2], le synonyme n'est pas un mot, mais une chose. Les choses sont « synonymes », lorsqu'elles portent le même nom pris dans le même sens. Ainsi, tous les « animaux » sont synonymes, et de même tous les « hommes », ou tous les « bœufs », parce que le même nom s'applique uniformément à l'intérieur de chacune de ces classes, avec le même sens tel qu'il ressort de sa définition. Pour que l'être fût univoque, au sens aristotélicien du terme, il faudrait donc que tout ce qui porte le nom d'« être » fût être au même sens et en vertu de la même définition. Autrement dit, de même qu'un « animal » ne se distingue en rien d'un autre « animal », en tant du moins que l'un et l'autre appartiennent au genre « animal », ou de même qu'un « homme », pris en tant qu'homme, ne diffère en rien d'un autre individu de même espèce, de même faudrait-il qu'un « être » ne différât en rien d'un autre « être », en tant précisément que l'un et l'autre ont droit à ce nom.

C'est un fait bien connu que Duns Scot a enseigné l'univocité de l'être

1. Consulter sur ce point l'utile travail de Timotheus Barth. O. F. M., *De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum* (Romae, 1939). Du même auteur, *Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boëthius, Thomas von Aquin nach Duns Skotus,* dans *Philosophisches Jahrbuch,* LV (1942), 300-321. Sur Duns Scot lui-même, *art. cit.*, 310-321. La « nouveauté » que l'auteur attribue à Duns Scot (p. 312) apparaîtrait peut-être comme une innovation moins radicale, si on la comparait à la doctrine d'Avicenne sur le même point. Peut-être l'évolution qu'on cherche à déceler dans la pensée de Duns Scot est-elle ici plus apparente que réelle. Si l'univocité est l'état métaphysique de l'être, il est naturel qu'elle apparaisse à peine en logique, où les déterminations de l'essence à la singularité et à l'universalité engendrent plutôt des relations d'équivocité que d'analogie. Cette réserve n'a pas pour objet de nier que Duns Scot ait évolué sur ce point, mais, simplement, de limiter la valeur de l'argument *ex absentia* tiré des écrits sur la logique. On peut voir (*art. cit.*, 314-315) combien une édition critique des textes serait nécessaire pour qu'il fût simplement possible de poser des problèmes d'évolution.

2. Aristote, *Catégories* I, 1.

Digitized by Google

et l'on sait aussi à combien de controverses cette doctrine a donné naissance. Or, ici encore, Avicenne peut rendre service. Presque toutes ces controverses semblent présupposer que l'être en question soit celui d'Aristote. On se demande d'abord de quelle espèce philosophique d'« être » il s'agit. Pour ne citer qu'un exemple illustre, thomistes et scotistes se livrent à des joutes dialectiques interminables sur l'univocité de l'être, sans se douter, au moins la plupart du temps, que l'« être » dont ils parlent n'étant pas le même, il se peut en effet que l'un soit analogue et que l'autre soit univoque, parce que l'un est celui d'Aristote approfondi par Thomas d'Aquin et l'autre celui d'Avicenne. Nous voudrions essayer ici une deuxième hypothèse. Supposons que l'être dont parle Duns Scot ait eté conçu par lui comme une de ces essences dont Avicenne disait que, prises en elles-mêmes, elles ne sont que ce qu'elles sont[1]. Si tel était le cas, l'être, pris précisément en tant qu'être, ne serait ni singulier ni universel, ni fini ni infini, ni premier ni second, ni parfait ni imparfait ; bref, il ne posséderait aucune de ces déterminations « accidentelles » à son essence qui le définissent comme tel ou tel être. Ne serait-il pas, cet être qui n'est rien d'autre qu'être, fort semblable à l'être univoque de Duns Scot ? Rien ne semble *a priori* plus vraisemblable si du moins on admet, sous réserve de vérification, que chez Duns Scot comme chez Avicenne la quiddité pure est la réalité propre dont traite

1. L'antériorité de l'essence pure, dans l'être concret lui-même, est clairement enseignée par Avicenne : « Repetemus autem ea a capite et recolligemus ad declarandum ea alio modo, tanquam rememorantes quae prius dicta sunt. Dicemus ergo quod hoc est quiddam sensibile, quod est animal vel homo cum materia et accidentibus, et hoc est homo naturalis, et hoc est quiddam quod est animal vel homo consideratum ita seipso, secundum hoc quod est ipsum non accepto cum eo hoc quod est sibi admixtum sine conditione communis aut proprii, aut unius aut multi, nec in effectu nec in respectu etiam potentiae secundum quod est aliquid in potentia. Animal enim ex hoc quod est animal, et homo ex hoc quod est homo, scilicet quantum ad diffinitionem suam et intellectum suum absque consideratione omnium aliorum quae comitantur illum, non est nisi animal vel homo ; sed animal commune, et animal individuum, et animal secundum respectum... quo est in his sensibilibus vel intellectum in anima, est animal et aliud non animal consideratum in se tantum. Manifestum est autem, quod cum fuerit animal et aliud quod non est animal, animal tunc erit in hoc quasi pars ejus ; similiter et homo. Poterit autem animal per se considerari, quamvis sit cum alio a se ; essentia enim ejus est cum alio a se, ergo essentia ejus est ipse per se. Ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei, vel aliquid quod comitatur naturam suam, sicut haec animalitas et humanitas. Ergo haec consideratio, scilicet ex hoc quod est animal, praecedit in esse et animal quod est individuum propter accidentia sua, et universale quod est in his sensibilibus et intelligibile, sicut simplex praecedit compositum et sicut pars totum. Ex hoc enim esse nec est genus nec species nec individuum nec unum nec multa, sed ex hoc esse est tantum animal et tantum homo, nec comitatur illud sine dubio esse unum vel multa, cum impossibile sit aliquid esse et non esse alterum istorum, quamvis sit comitans ipsum extrinsecus. » AVICENNE, *Metaph.*, tract. V, cap. 1 ; *éd. cit.*, fol. 87ra.

Digitized by Google

la métaphysique[1]. Que l'être de l'essence engagée dans des singuliers divers soit et ne puisse être qu'analogue, Duns Scot ne le contestera aucunement. En d'autres termes, l'univocité scotiste de l'être ne contredit pas l'analogie de l'être thomiste. Tel que le conçoivent Aristote, Averroès et Thomas d'Aquin, l'être est en effet analogue, et il le restera pour Duns Scot lui-même, chaque fois du moins que cet être sera aussi celui dont parlera le physicien. Le vrai problème sera pour lui de savoir si, outre son état physique d'analogie, l'être ne comporte pas un état métaphysique d'« univocité », qui serait précisément son état d'« être en tant qu'être », celui où, pour parler le langage d'Avicenne, on pourrait dire de l'*ens* ce que le philosophe arabe disait de l'*equinitas: ipsum ens non est aliquid nisi ens tantum*? Voilà, semble-t-il, comment se pose chez Duns Scot le problème. Il se pose donc sur un terrain qui n'est plus celui d'Aristote ni de Thomas d'Aquin puisque, pour y pénétrer, il faut d'abord sortir du dilemme qu'imposait l'aristotélisme entre le singulier et l'universel, le « premier » et le « second », échapper du même coup à la nécessité de choisir entre l'analogue et l'univoque, ce que l'on ne peut faire qu'en isolant une notion d'être en quelque sorte métaphysiquement pure de toute détermination[2].

1. Un texte du traité scotiste *De Anima*, cité par Thim. Barth (*art. cit.*, p. 320) ne peut d'ailleurs qu'encourager à tenter cette voie : « Est enim duplex univocatio, una est logica, secundum quam plura conveniunt in uno conceptu tantum communi; alia est naturalis, secundum quam conveniunt in una natura reali. Exemplum ut in specie atoma de qua loquitur Philosophus VII *Phys.* text 24... Praeter utramque univocationem est una metaphysica, secundum quam aliqua uniuntur in *genere propinquo*. Et est media inter utramque, est enim minor prima et major secunda ». *De anima*, q. 1, n. 6. Lorsqu'il s'agit de l'être, objet propre de la métaphysique, l'univocité en question nepeut être que métaphysique : c'est celle de l'essence pure. Il est vrai, que, selon Duns Scot lui-même, l'être n'est pas un genre, mais c'est pourquoi nous le verrons faire des réserves sur sa totale univocité. Pourtant, tout « habet quid; tum quia habet essentiam; tum quia alias non praedicaretur de aliquo *in quid* ». *In Metaph.* I, q. 1, n. 23. L'être commun a donc une essence, même s'il n'a pas de définition.

2. Nous acceptons entièrement la position du P. T. Barth, qui nous semble historiquement irréprochable : « Alors qu'Aristote et la scolastique influencée par lui envisageaient toujours l'être sous l'aspect de la multiplicité et de la particularité, Duns Scot a entrepris, au moins partiellement, d'élaborer un concept pur de l'être, le concept du purement être *(den Begriff des reinen Soseins)*. Dans le premier cas, l'être inclut donc en soi ses modes concrets, mais non dans le deuxième cas. La conséquence qui en découle est inévitable et elle décide du destin de l'analogie et de l'univocité. L'être pris sans ses modes comme purement être est univoque, l'être avec ses modes est analogue .» Thim. Barth, « *Zum Problem der Eindeutigkeit* », 321. Le P. Barth a vu, à travers A. Forest (*La structure métaphysique du concret selon S. Thomas* [Paris, 1931], p. 154) que des suggestions en ce sens se trouvaient déjà chez Avicenne (*art. cit.*, 316, n. 89). Si comme nous le proposons on met la doctrine avicennienne de l'être en rapport avec celle de l'essence les suggestions en question deviennent moins vagues qu'on ne les dit. Rappelons seulement la thèse d'Avicenne citée par Scot lui-même : « In ista quaestione videtur opinio Avicennae I *Metaph.* suae, cap. 2 et cap. 5, quod ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur... ». *Qu. in*

Digitized by Google

Rappelons d'abord à quelle occasion Duns Scot aborde le problème dans le texte le plus étendu qu'il lui ait consacré. Théologien, le commentateur de Pierre Lombard se demande si Dieu existe. Pourtant, l'objet de *notre* théologie n'est pas directement Dieu connu dans sa déité même, mais Dieu connu sous le concept le plus parfait qui nous en soit ici-bas acessible, c'est-à-dire celui d'« être infini ». D'où la formule proprement scotiste du problème de l'existence de Dieu : *Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum*[1] ? Il s'agit donc de savoir si, entre les êtres, il en existe actuellement un qui soit infini. Sur quoi il ajoute aussitôt cette deuxième question : l'existence d'un infini, c'est-à-dire de Dieu, est-elle connue par soi ? Et sa position générale sur ce point tient en deux citations, l'une de l'Écriture (*Ps.* XII, 1) : « L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a pas de Dieu ! », ce qu'il ne pourrait dire si le contraire était évident ; l'autre d'Avicenne : « L'existence de Dieu n'est ni connue par soi, ni telle qu'on doive désespérer de la connaître »[2]. Comment l'existence de Dieu peut être établie, nous le chercherons ultérieurement. Le problème qui doit retenir notre attention est celui que posera Duns Scot lui-même immédiatement après avoir prouvé l'existence d'un être infini : Dieu nous est-il connaissable, comment et à quelles conditions ? C'est en répondant à cette question qu'il va se trouver conduit à définir la notion proprement scotiste de l'être, celle qui, dans l'histoire de la philosophie, mérite de rester attachée à son nom.

Tout élément philosophique intégré à un problème théologique soulève pour l'historien la même difficulté : de ces deux disciplines, laquelle conditionne l'autre ? La tentation la plus forte est normalement d'attribuer à la théologie une influence prépondérante. Mais plus on réfléchit, moins on y cède, car s'il est vrai qu'un théologien digne de ce nom est toujours avant tout théologien, on ne peut s'empêcher de reconnaître en même temps que, s'il y a eu des théologies scolastiques diverses, c'est dans une large mesure parce que leurs auteurs y ont usé de techniques philosophiques différentes. Tel est du moins ici le cas. Pour atteindre son objet, qui est « l'être infini », notre théologie doit disposer de deux notions

Metaph. lib. IV, q. 1, a. 5. Le Docteur Subtil attribue l'univocité de l'être à Avicenne sur la foi d'un autre texte, qu'il travaille savamment à cette fin : *Op. Ox.* I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 22 ; t. I, p. 609. On ne saurait nier que la doctrine soit conforme à l'esprit authentique de l'avicennisme, mais, jusqu'à présent, nul ne l'a encore trouvée, *ipsissimis verbis*, dans les écrits d'Avicenne. Notons, à titre de curiosité, que Duns Scot s'est plu à la déduire de certains textes d'Aristote : *Op. Ox.* I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 24 ; t. I, p. 610.

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 1, a. 1 ; t. I, p. 179. Dans la formule de la question qui suit, l'équivalence des deux expressions est manifeste : « An aliquod infinitum sive an Deum esse sit per se notum » ; t. I, p. 180.

2. « Item, Avic. I *Metaph.* Deum esse non est per se notum nec desperatum cognosci ». *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 2 ; t. I, p. 181. Ed. cit., f. 70 rc.

Digitized by Google

philosophiques, celles d'infini et d'être, et comme l'être est l'objet de la métaphysique, tout se passe comme si notre théologie présupposait une certaine métaphysique. Ne l'oublions pas plus que ne l'oubliait Duns Scot lui-même : si la théologie seule a Dieu pour objet, elle doit du moins user d'une méthode métaphysique pour établir l'existence d'un être premier, nécessaire, indépendant et même infini. Il nous faut donc, à la fois et d'une nécessité pareille, une métaphysique de l'être qui s'oriente vers l'objet de la théologie et une théologie qui s'approprie ou s'annexe cette métaphysique de l'être. Métaphysique et théologie scolastique, en tant précisément que scolastique, sont à la fois distinctes et complémentaires.

Pour justifier sa propre conception de l'être, Duns Scot invoquera donc parfois des raisons philosophiques, dont une au moins est à elle seule suffisante et décisive. Nous l'avons déjà rencontrée, mais c'est ici le moment de la rappeler. L'être, objet premier de notre intellect, doit être quelque chose de plus que la quiddité de la chose matérielle, non seulement parce que, s'il était tel, le théologien devrait avouer que la vision béatifique est impossible, mais encore parce que le philosophe disposerait en pareil cas d'une physique, mais non d'une métaphysique. L'objet propre qu'étudie le physicien, c'est bien la *quidditas rei materialis*, mais en faire pareillement l'objet propre du métaphysicien, ce serait admettre que la métaphysique n'ait pas d'objet propre. Assurément, on pourrait alors se tirer d'affaire par quelque artifice, tel que recourir à une métaphysique de l'analogie, mais il faudrait ensuite accepter toutes les conséquences qui en découlent. Or la première de ces conséquences est que la métaphysique porte sur un objet que l'intellect humain est incapable d'atteindre. De là un agnosticisme métaphysique incurable, puisque cette science enseigne à la fois qu'elle porte sur « l'être en tant qu'être » et que, le seul être accessible à notre intellect étant « l'être du sensible », elle n'atteint jamais le premier en lui-même, mais doit se contenter d'en parler par analogie avec le second. C'est d'ailleurs pourquoi, dès qu'une telle métaphysique aborde l'être purement intelligible, elle se réfugie dans ce qu'elle nomme la « connaissance négative », comme si dire ce qu'une chose n'est pas nous conférait une connaissance quelconque de ce qu'elle est. Duns Scot s'est toujours vigoureusement élevé contre une pareille attitude[1]. En lui le philosophe et le théologien ici se rejoignent car si la

1. Les scotistes ont souvent critiqué ce qu'ils nomment, en langage moderne, l'« agnosticisme » thomiste, et qui est lié pour eux à la métaphysique de l'analogie. Duns Scot lui-même a pris les devants : *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 2, n. 1 ; t. I, pp. 304-305.

Digitized by Google

métaphysique est la science de l'être, le philosophe n'aura pas de métaphysique à moins d'avoir un concept propre de l'être en tant qu'être, et si la théologie dont nous disposons est la science de l'être infini, le théologien n'aura pas de théologie s'il n'a aussi une métaphysique de l'être. Il faut pouvoir connaître l'être pour pouvoir connaître Dieu.

Le connaissons-nous? Oui, sans doute, mais avec des réserves qu'il faut préciser. Établissons d'abord le fait, quitte à formuler plus tard les réserves.

L'établir, pour Duns Scot, c'est le constater. Il y a un concept de l'être, mais comment savons-nous que nous le possédons? Usant d'une méthode qui s'inspire directement d'Avicenne, et qui annonce étrangement celle dont usera plus tard Descartes, Duns Scot propose cette règle générale pour s'assurer de l'existence de tout concept distinct : est distinct d'un autre tout concept dont on peut être certain sans être certain de l'autre[1]. Ce qui n'est pas immédiatement inclus dans la certitude que l'on a du contenu d'un concept, n'appartient pas à ce concept. Ajoutons, puisque le concept atteint ici directement l'essence, que ce qui n'est pas inclus dans le concept que nous avons d'un être n'appartient pas à son essence.

Il suffit d'appliquer cette règle à l'« être » lui-même pour s'assurer que nous en avons un concept. Nous en avons un si, en fait, il nous est possible de concevoir « être » sans addition d'une détermination quelconque. Or nous le pouvons. « Nous expérimentons en nous, que nous pouvons concevoir *être* sans le concevoir comme un être en soi ou un être en autrui »[2]. Cette expérience subjective se double d'ailleurs d'une expérience objective : il y a une science de l'être en tant qu'être, qui est la métaphysique ; Aristote lui-même le reconnaît[3]. Or comment existerait-elle, si nous ne pouvions concevoir l'être en tant qu'être, indépendamment de toute détermination?

Comment le concevons-nous? Lorsqu'il expose sa réponse à cette

1. « Ille conceptus de quo est certitudo est alius ab illis de quibus est dubius ». *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 12 ; t. I p. 340. « Omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de diversis habet conceptum de quo est certus, alius a conceptibus de quibus est dubius. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 1 et 2, a. 4, n. 6 ; t. I, p. 309. « Nullus idem conceptus est et certus et dubius. » *Ibid.* Deux concepts ainsi distincts correspondent à deux essences distinctes. Cf. AVICENNE, *Metaph.*, tract. I, cap. 6 ; *éd. cit.*, fol. 72va : « Cum enim dixeris... ».

2. « Experimur in nobis ipsis, quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens in se vel in alio, quia dubitatio est, quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio. » *Qu. in Met.*, lib. IV, q. 1, n. 6.

3. « Et hoc habemus per experientiam... quod est quaedam scientia, quae speculatur ens inquantum ens, quae est metaphysica. » *Rep. Par.* IV, d. 49, q. 7, n. 5.

Digitized by Google

question, Duns Scot argumente comme si ce qui est vrai des essences l'était de l'être lui-même[1]. Pris en tant que tel, c'est-à-dire comme ce qui tombe d'abord sous les prises de l'intellect, l'être est antérieur à toutes les déterminations concevables. Il est donc aussi ce qu'il y a de plus commun. En effet, « les premières choses à connaître sont les plus communes, car c'est toujours le plus commun que l'on connaît en premier et l'on ne peut aller à l'infini dans les intelligibles. Ce qui est absolument le premier intelligible, est donc aussi ce qui est absolument le plus commun. Or rien n'est tel, sinon l'être, car aucun des dix genres de l'être n'est absolument le plus commun, puisque aucun d'eux n'est prédicable d'un autre genre (la quantité n'est pas qualité, etc.) ; un concept commun de l'être est donc possible ». C'est précisément celui que nous avons. L'être est le premier objet de l'intellect parce que, le plus commun et même le seul absolument commun de tous, c'est par lui et en lui que nous connaissons tout le reste[2]. Tel est l'« être en tant qu'être » de la métaphysique, science première parce que science du premier connaissable. Le propre de l'être ainsi conçu, c'est qu'il est *unius rationis*[3], ce qu'Avicenne avait dit en affirmant, dans sa *Métaphysique*, tr. I, ch. 2 et 6, que l'être se dit en un seul sens de tout ce dont il se dit : *ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur*[4], et ce que Duns Scot répète

1. Nous retrouvons ici la notion avicennienne de l'essence pure : « *Animal* enim, consideratum secundum quod est animal et secundum ejus animalitatem, non est proprium, nec improprium quod est commune ; utrumque enim removetur ab eo. Nam ipsum ex animalitate sua tantum est animal. Intentio vero animalis ex hoc quod est animal est praeter intentionem proprii et communis, nec sunt intrantia in suam quidditatem. Cum igitur hoc ita sit, tunc animal, ex hoc quod est animal, nec est proprium nec commune ex sua animalitate sed est animal, non aliquid aliud a se de dispositionibus, sed consequitur ipsum esse proprium vel commune. » AVICENNE, *Metaph.*, tract. V, cap. 1 ; *éd. cit.*, fol. 87^{rb}. L'indifférence de l'essence n'est pas une exclusion, sans quoi elle ne serait plus indifférence. De soi, elle n'implique ni n'exclut la singularité ni l'universalité. C'est précisément cette indétermination foncière de l'essence qui permet de la concevoir tantôt comme « propre » à un individu, tantôt comme « commune » aux individus de même genre ou de même espèce. Ce qui est vrai d'« animal » est vrai d'« être ».

2. « In ista quaestione videtur opinio Avicennae I *Metaph.* suae, c. 2 et 6, quod ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur, sed non aeque primo, quia quaedam sunt communia genera, sive species entis, quaedam vero passiones, etc. Ad hoc est ratio illa : quae prima sunt ad intelligendum, sunt communissima, quia semper communius prius intelligitur et non est processus in infinitum in intelligibilibus ; ergo illud quod est primum intelligibile simpliciter, est communissimum simpliciter. Sed nullum est tale nisi ens, quia nullum decem generum est communissimum simpliciter, quia nullum praedicatur de alio genere ; ens ergo potest habere unum conceptum communem. » *Q. in Metaph.*, I, IV, q. 1, n. 5.

3. *Qu. in Metaph.*, I, II, q. 3, n. 22.

4. « Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens inquantum est ens commune est omnibus his, et quod ipsum debet poni subjectum hujus magisterii, et quia non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia praeter hanc debeat assignare dispositionem ejus ob hoc quod inconveniens est ut stabiliat suum subjectum an sit et certificet quid

Digitized by Google

à son tour, sous l'autorité d'Avicenne, en posant l'être métaphysique comme un concept un, premier et le plus commun de tous *(communissimum)* parce qu'il n'y en a qu'un seul qui soit plus commun que les catégories elles-mêmes, et c'est lui[1].

La notion d'« être commun », appuyée par l'autorité d'Avicenne, est fondamentale dans la doctrine de Duns Scot, aussi importe-t-il d'en mesurer à la fois l'étendue et les limites. La meilleure manière de faire l'un et l'autre est de préciser le caractère d'objet « premier » de l'intellect humain, qui vient d'être attribué à cette notion.

L'objet « premier » d'une faculté cognitive est de plein droit son objet propre, et lorsque cet objet propre est pris dans son indétermination totale, c'est-à-dire sans aucune condition restrictive, il en est l'« objet adéquat »[2]. Dans le cas en question, si l'être est l'objet premier de l'intellect humain, cet intellect doit être naturellement capable de connaître tout ce qui « est », en tant du moins que cela est. Pour qu'un tel objet existe, encore faut-il qu'il soit un, c'est-à-dire, que ce soit bien le même objet que l'intellect conçoive en quelque être que ce soit. Or dire que l'intellect conçoit toujours *le même objet* lorsqu'il pense l'être, c'est dire que l'existence d'un objet premier, propre et adéquat de l'intellect exige que notre connaissance de l'être soit « univoque ». Il reste à voir en quel sens et dans quelle mesure elle l'est.

Nommons « univoque » un concept suffisamment un, pour qu'il soit contradictoire de l'affirmer ou de le nier de la même chose, ou encore, si on le prend comme moyen terme d'un syllogisme, pour que les deux autres termes soient reliés par lui sans équivoque sophistique[3] ; bref, un

sit scientia cujus ipsum est subjectum, sed potius oportet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subjectum hujus scientiae est ens inquantum est ens, et ea quae inquirit sunt consequentia ens inquantum ens sine conditione aliqua. » AVICENNE *Metaph.*, tract. I, cap. 2 ; *éd. cit.*, fol. 70^{rb}. « Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum etc. *Op. cit.*, tract. I, cap. 6 ; fol. 72^{rb}. Postquam autem una intentio est ens secundum hoc quod assignavimus, sequuntur illud accidentalia quae ei sunt propria, sicut supra docuimus, et ideo eget aliqua scientia in qua tractetur de eo, sicut omni sanativo necessaria est aliqua scientia. » *Loc. cit.* ; fol. 72^{b}.

1. *Qu. in Metaph.*, 1, IV, q. 1, n. 5.

2. « Objectum proprium secundum totam suam indifferentiam est adaequatum objectum et respicit potentiam suam secundum totum genus suum ut proprium extremum. » *Quodlib.* XIV, n. 13.

3. « Et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico qui ita est unus, quod ejus unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem : sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 5 ; t. I, p. 309. Plus simplement : « unuivocum est, cujus ratio est in se una, sive illa ratio sit ratio subjecti, sive denominet subjectum, sive per accidens dicatur de subjecto. » *Op. Ox.* I, d. 8, q. 3, n. 14 ; t. I, p. 600.

Digitized by Google

terme est univoque lorsque, dans tous les emplois qu'on en fait, il signifie véritablement la même chose. A quoi l'univocité de l'être s'étend-elle ?

Absolument à tout ce qui est, en quelque sens qu'on puisse lui attribuer l'être, mais non pas à tout de la même façon. Car tout ce qui est intelligible inclut l'être, mais il peut l'inclure de deux manières différentes, soit, directement, en vertu de la « primauté de communauté » de l'être, soit, indirectement, en vertu de la « primauté de virtualité » de l'être. Ceci revient à dire que l'être est premier non seulement par rapport à tout ce à quoi il est commun, mais aussi à tout ce qu'il implique. Or il est commun à tout ce qui « est », à quelque degré et en quelque sens que ce soit, en tant que cela est précisément de l'être. Tels sont les individus, les espèces et les genres. Lorsqu'on leur attribue l'être, on le leur attribue *in quid*, c'est-à-dire comme étant de leur essence. D'autre part, il y a des dénominations de l'être, qui, prises en elles-mêmes, ne sont pas, mais le qualifient, en ce sens que ce qui est implique nécessairement l'une ou l'autre d'entre elles. Ainsi, « acte » ou « puissance », ne sont pas des êtres, mais tout être est nécessairement l'un ou l'autre. Les déterminations, de ce genre comprennent, soit des différences ultimes de l'être telles que celles que nous venons de désigner *(differentiae ultimae)*, soit ses propriétés ultimes *(propriae passiones entis)* que l'on nomme encore « transcendantaux », comme le bien, le vrai ou le beau. L'être est univoque à tout l'intelligible de l'une ou l'autre de ces deux manières, mais il n'est univoque d'une univocité de communauté qu'à tout ce dont il se dit *in quid*, comme désignant une essence qui est. Quant aux différences ultimes et aux transcendantaux, qui déterminent l'essence de l'être en la qualifiant, il ne leur est univoque que d'une primauté de virtualité, parce qu'il les implique, bien qu'eux-mêmes, pris précisément en tant que tels, ne « soient » pas[1].

L'être n'est pas univoquement prédicable de ses différences ultimes parce que, s'il l'était, elles ne pourraient être ses « différences ». Cela est évident. De l'être en tant qu'être ne saurait servir à différencier de l'être en tant qu'être. Si les différences ultimes de l'être étaient elles-mêmes essentiellement de l'être, il faudrait leur ajouter des déterminations ultérieures qui, n'étant pas elles-mêmes de l'être, puissent servir à le

1. « Quantum ad primum dico quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec propriis passionibus entis. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6 ; t. I, p. 335. *Dicere in quid*, ou *praedicare in quid* est attribuer à un sujet quelconque son essence comme telle, c'est-à-dire à titre d'essence ; au contraire, dénommer un sujet par sa différence spécifique ou par quelque accident, c'est *praedicare in quale*. Cf. C. L. SHIRCEL, *The Univocity of the Concept of Being;* pp. 31-34. Sur la notion de « differentia ultima », *op. cit.*, pp. 75-77.

Digitized by Google

différencier. A moins de remonter ainsi à l'infini, ce qui reviendrait à nier de l'être toute détermination ultime et à nous interdire par conséquent d'en prédiquer quoi que ce soit, il faut donc admettre qu'il y ait de l'intelligible qui ne soit pas directement l'être, mais sa qualification ou sa détermination.

C'est ce que Duns Scot exprime en faisant observer que, pour être univoques à l'être, il faudrait que les différences fussent à la fois différentes de l'être et identiques à lui. On aurait ainsi « divers êtres identiques », ce qui est absurde[1]. A supposer d'ailleurs qu'on admît cette absurdité, elle conduirait à ceci, que rien ne pourrait plus être dit de l'être, sauf qu'il est l'être. Pour sortir de cette indétermination totale, il faut user d'un concept qui ne soit plus simple, comme l'est celui d'être, mais composé. Un tel concept sera donc formé de deux concepts. Pour que ce concept soit néanmoins doué par soi d'unité, il faudra que l'union des deux concepts dont il est formé soit celle de deux éléments dont l'un soit à l'autre dans le rapport de la puissance à l'acte. En d'autres termes, l'un des deux concepts en question devra jouer le rôle de déterminable, l'autre celui de déterminant. Le concept qui n'est ici que déterminable, c'est précisément celui d'être qui, en vertu de sa communauté universelle, n'inclut de soi aucune détermination. L'être correspond à la potentialité absolue dans l'ordre du concept. Pour que ce pur déterminable cesse d'être tel, il faut nécessairement le composer avec de purs déterminants, qui soient immédiatement actes comme lui-même est immédiatement puissance. Ainsi, « dans l'ordre des concepts, tout concept qui n'est pas absolument simple *(simpliciter simplex)* mais est pourtant un par soi (c'est-à-dire, non par accident), doit se résoudre en un concept déterminable et un concept déterminant. Cette résolution devra donc s'arrêter à des concepts absolument simples, savoir, un concept seulement déterminable, qui n'inclue rien de déterminant, et un concept seulement déterminant, qui n'inclue aucun concept déterminable. Le concept seulement déterminable est le concept d'être et le concept seulement déterminant est celui de sa différence ultime. Ces deux concepts seront donc immédiatement distincts *(primo diversi)*, de sorte que l'un n'inclue rien de l'autre »[2]. Bref, comme le dit parfaitement Duns Scot : *nulla*

1. « Si differentiae includant ens univoce dictum de eis, et non sunt omnino idem (sans quoi elles ne seraient pas des différences), ergo sunt diversa idem entia. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6 ; t. I, p. 335.

2. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6 ; t. I, p. 336. Le concept est dit *simpliciter simplex* lorsqu'il ne peut se résoudre en d'autres concepts ; il est seulement *simplex*, lorsque, résoluble en plusieurs concepts, il est néanmoins concevable par une intellection simple. Cf. « Alius est *conceptus simpliciter simplex* et alius est *conceptus simplex*, qui

Digitized by Google

differentia simpliciter ultima includit ens quidditative, quia est simpliciter simplex[1]. Grâce à cette première réserve sur l'étendue de l'univocité, le métaphysicien pourra obtenir des concepts de l'être qui soient simples, bien que non absolument simples, et pourtant distincts.

Posons la même question à l'égard des propriétés transcendantales de l'être[2]. Chaque fois que l'on veut définir l'une d'entre elles, l'un ou le vrai par exemple, on est obligé d'ajouter l'être pour formuler la définition. Si l'être s'ajoute alors au transcendantal, c'est donc qu'il n'est pas inclus immédiatement et de soi dans l'essence ou quiddité de ce transcendantal. L'un, c'est « l'être un », c'est-à-dire l'être lui-même plus quelque chose d'autre, qui est précisément l'unité. D'ailleurs, si « un » ou « vrai » incluaient essentiellement l'être, on devrait les rencontrer comme nécessairement inclus dans l'une des divisions essentielles de l'être. Or l'être se divise, en tant qu'il s'agit de ce qui l'inclut essentiellement *(quidditative)*, en être incréé et être créé. Pourtant ce transcendantal, le « vrai », n'est pas, de soi, de l'être incréé, car il y a de l'être créé qui est vrai ; il n'est pas non plus, de soi et par essence, de l'être créé, car, s'il l'était, il serait un des dix genres de l'être, ce qu'il n'est pas ; il n'est pas même de soi différence spécifique dans un genre quelconque d'être créé, car, s'il l'était, il serait de soi détermination limitative de l'être et ne pourrait donc plus s'appliquer à l'être infini. Or rien n'est plus faux que ne le serait cette dernière conséquence, car tous les transcendantaux, du fait même qu'ils

non est simpliciter simplex. Conceptum simpliciter simplicem voco, qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptus simplex, sed non tamen simpliciter simplex, est quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet possit resolv iin plures conceptus seorsum conceptibiles, sicut est conceptus definiti vel speciei. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 6, n. 21 ; t. I, p. 319. Ou encore : « Voco autem conceptum simpliciter simplicem qui non est resolubilis in aliquos conceptus simplices, quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 6 ; t. I, p. 187.

1. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 14 ; t. I, pp. 343-344. Cf. *Op. Ox.* IV, 11, 47.

2. Duns Scot distingue deux groupes de *passiones entis* : celles qui correspondent aux transcendantaux classiques, et qui sont convertibles avec l'être : ce sont les *passiones convertibiles simplices ;* celles qui, allant par couples de contraires, ne sont attribuables à un être que disjonctivement : ce sont les *passiones disjunctae* (nécessaire-possibile ; infini-fini, etc.). Les propriétés du deuxième groupe ne sont pas moins transcendantales que celles du premier, parce qu'elles ne sont pas des déterminations génériques. Tout ce qui est fini, rentre dans un genre quelconque, mais la « finitude » n'est pas elle-même un genre de l'être, elle en est une modalité. C'est pourquoi Duns Scot dit : « utrumque membrum illius disjuncti est transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus. » *Op. Ox.* I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 19 ; t. I, p. 606. Cf. *Op. Ox.* I, d. 39, a. 3, n. 13 ; t. I, p. 1214, où l'on voit qu'à partir du terme inférieur de chacun de ces couples de transcendantaux, il est possible de démontrer l'autre terme, ce qui sera la méthode préférée de Duns Scot pour établir l'existence de Dieu : « si aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum, et si aliquod ens est contingens, ergo aliquod ens est necessarium ; quia in talibus non posset enti particulariter inesse imperfectius extremum, nisi alicui enti inesset perfectius extremum a quo dependeret. »

Digitized by Google

expriment des perfections pures et simples, non seulement conviennent à Dieu, mais lui conviennent au suprême degré[1].

Cette double restriction est d'une grande importance pour une interprétation correcte de la métaphysique scotiste de l'être. Il suit en effet de là que la « communauté », à laquelle l'être doit son caractère « univoque », s'y applique à toute essence quelconque, mais non pas directement à ses déterminations. Si l'on cherche un concept désignant un objet premier de notre intellect qui soit quidditativement commun à tout intelligible, il n'y en a pas, car rien n'est en ce sens objet premier de l'intellect[2]. La métaphysique doit donc se contenter de moins, si elle veut sauver « de quelque manière » l'existence d'un objet premier de l'intellect[3]. Or il le faut absolument, puisque son existence même est à ce prix[4]. Pas de premier connaissable, pas de science première. A défaut d'une intuition intellectuelle de l'Être infini qui nous manque, et dans laquelle d'ailleurs nous ne connaîtrions encore le reste que comme « virtuellement » contenu, nous devons ou bien renoncer à poser un objet premier et adéquat de l'intellect humain, ou bien le poser comme premier à titre d'objet « commun » et seulement en tant que tel[5].

On peut du moins affirmer qu'en tant que tel, l'être est vraiment premier, car il appartient à l'essence de tout ce qui est, en quelque sens que ce soit. Il y est donc « essentiellement », ou, ce qui revient au même « quidditativement » contenu, c'est-à-dire qu'on peut l'en prédiquer *in quid*, parce qu'en effet cela est essentiellement un être. La connotation vaut pour tout l'être fini et pour tout ce qui lui appartient à titre de partie constitutive : l'individu, l'espèce, le genre même sont de l'être, car il y a toujours un sens où il est vrai d'en dire que cela est. De même

1. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 7 ; t. I, pp. 336-337.

2. « Cum nihil possit esse communius ente, et ens non possit esse commune univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus: quia non de differentiis ultimis nec de passionibus suis, sequitur quod nihil est primum objectum intellectus nostri propter communitatem in quid ipsius ad omne per se intelligibile. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 8 ; t. I, p. 337.

3. « Quod si ens ponatur aequivocum creato et increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum objectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem, nec propter communitatem. Sed ponendo illam positionem quam posui in prima quaestione hujus distinctionis de univocatione entis, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum objectum intellectus nostri. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6 ; t. I, p. 335.

4. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 1, n. 5 ; t. I, pp. 333-334. Ce pluralisme radical de l'être réel, qui rend impossible l'existence d'un objet de l'intellect premier dans l'ordre de la quiddité, trouvera sa justification lorsqu'il sera traité du rapport des êtres finis à l'être infini.

5. « Vel igitur nullum ponetur primum objectum, vel oportet ponere primum adaequatum propter communitatem in ipso. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6 ; t. I, p. 335.

Digitized by Google

on le verra bientôt, pour l'être incréé, car s'il est, il est de l'être. Tels sont les *prima intelligibilia* : genres, espèces, individus, avec les parties essentielles de tous ces êtres, et Dieu. Quant aux différences ultimes, comme acte ou puissance, causé ou incausé, contingent ou nécessaire par exemple, elles ne sont pas essentiellement incluses dans l'être commun, mais elles sont toutes essentiellement incluses dans certains de ces êtres : « nécessaire » dans l'être incréé, « causé » dans l'être créé. Elles se disent donc « essentiellement » de toute chose dont l'être se dit « essentiellement ». Restent les transcendantaux, comme « un », ou « vrai » ; or, s'ils ne se prédiquent « essentiellement » ou quidditativement de rien, et s'ils ne sont pas eux-mêmes de l'être, ils sont des propriétés de l'être *(passiones entis)* et, à ce titre, « virtuellement » inclus sous lui. Ainsi, remarque Duns Scot, « ce à quoi l'être n'est pas quidditativement univoque est inclus dans ce à quoi l'être est quidditativement univoque »[1]. Bref, si on le prend dans sa communauté absolue, l'être se dit au même sens de l'essence de tout être ; quant aux différences ultimes et aux transcendantaux qui le déterminent, ils ne sont pas directement inclus dans son univocité, mais les premiers sont toujours essentiellement inclus et les seconds virtuellement inclus dans un être qui relève lui-même de l'univocité.

Si la doctrine de la *communitas entis in quid* ne valait que pour le domaine de l'être fini, elle n'aurait sans doute que l'importance d'un incident, tout au plus d'une curiosité, dans l'histoire de la philosophie médiévale, mais on voit qu'elle s'étend à l'être divin lui-même, ce qu'elle ne pouvait faire sans engager la théologie dans une voie où plusieurs ont hésité à la suivre. Duns Scot lui-même n'y est pas entré sans avoir claire conscience de ce qu'il y avait d'inusité dans sa démarche[2], mais on ne peut douter qu'il s'y soit résolu[3].

1. *Op. Ox.* I, a. 3, q. 3, a. 2, n. 8 ; t. I, p. 338.

2. « Secundo, non asserendo, quia non consonat opinioni, dici potest, quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, qui scilicet sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 5 ; t. I, p. 309. Ce « non asserendo » n'exprime pas nécessairement une hésitation réelle. Il peut n'être qu'une clause de style, disons, de courtoisie, envers ceux qui pensaient autrement.

3. En l'absence d'une édition critique de l'œuvre de Duns Scot, il est prématuré de poser le problème d'une évolution possible de sa pensée sur ce point. La tradition manuscrite ne s'accorde pas toujours avec l'imprimé de Wadding (E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, 160, n. 1) et les notes marginales du *ms.* Z. 291, de l'Amploniana d'Erfurt, peuvent s'interpréter comme lui attribuant un changement d'opinion (THIM. BARTH, *Zum Problem der Eindeutigkeit*, pp. 314-315). Le IV[e] livre des *Quaest. in Metaph.* existerait en deux rédactions, l'une où Duns Scot tiendrait encore pour l'analogie, l'autre où il enseignerait l'univocité. Le texte de Wadding-Vivès

Digitized by Google

Prouver que l'univocité de l'être s'étend même à l'être incréé c'est, ici comme dans le cas de tous les concepts, prouver qu'il y a un tel concept, et la seule manière de le prouver est de le faire voir. Un concept existe, rappelons-le, lorsqu'il peut être conçu à part de tout autre et un tel concept n'inclut que ce dont l'intellect est certain en le concevant, tandis qu'il demeure ignorant ou incertain du reste. Un sujet distinctement concevable sans un prédicat n'inclut pas ce prédicat et un tel prédicat n'appartient donc pas au concept d'un tel sujet. Or l'intellect de l'homme, dans sa condition présente, peut concevoir l'être sans le concevoir comme fini ou comme infini, comme créé ou incréé, donc le concept d'« être » est un concept distinct de ces derniers. Sans doute, lui-même est inclus dans l'un et l'autre, mais ni l'un ni l'autre ne sont inclus en lui. De lui-même, il n'est ni l'un ni l'autre : *et ita neuter ex se* ou, comme nous dirions nous-mêmes, il est « neutre » à leur égard ; bref, il leur est « univoque »[1].

Une expérience impersonnelle et objective peut d'ailleurs venir ici en aide à l'expérience personnelle et subjective, c'est celle de l'histoire de la philosophie. Duns Scot excelle à jouer de cette « preuve par les philosophes », dont la métaphysique moderne est encore loin d'avoir tiré tout le parti possible. En fait, observe-t-il, certains philosophes ont admis que le premier principe des choses est le feu, d'autres l'eau, mais tous étaient du moins certains que c'était un « être ». Pourtant, ils ne pouvaient pas être en même temps certains que cet être fût créé ou incréé, premier ou non. Ils ne pouvaient pas être certains qu'il fût premier, car ni l'eau ni le feu ne sont l'être premier ; cela est faux et, en tant que faux, ce ne peut être objet de connaissance, moins encore de certitude. Ils ne pouvaient pas non plus être certains que le feu ou l'eau ne sont pas l'être premier, car s'ils l'eussent été, ils n'eussent pas soutenu le contraire. Il ressort de cette discorde philosophique, qu'on peut être certain que le principe premier est l'être, sans avoir pour autant aucune certitude

aurait mélangé les deux : *art. cit.*, 315. Personnellement, pour des raisons trop provisoires pour mériter d'être exposées, j'incline à admettre que la pensée de Duns Scot s'est au moins progressivement précisée sur ce point.

1. « Intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato ; ergo conceptus entis de Deo est alius conceptus a conceptu isto vel illo, et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur ; ergo univocus. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 6 ; t. I, p. 309. Noter la précision : « intellectus viatoris », car ce qui est vrai de l'état présent de l'homme ne l'est pas nécessairement d'un autre. Rappelons enfin que fini et infini sont des modalités de l'être, incluses sous lui comme modes essentiels d'êtres déterminés. Ajoutons que ce qui est « neutre », c'est le concept, car l'être réellement existant ne l'est pas : *Op. Ox.* I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 11 ; t. I, p. 598. Le concept commun d'être est formellement neutre au fini et à l'infini, mais un être réel est nécessairement l'un ou l'autre.

Digitized by Google

touchant la nature de l'être en question[1]. Il existe donc un concept de l'être comme tel qui, en raison de sa communauté à tout ce qui est, vaut pour l'être incréé comme pour tout le reste.

Le deuxième argument qui justifie l'extension de l'univocité à l'être divin, est de la plus haute importance historique, car il nous introduit au dialogue intérieur que Duns Scot poursuit avec Thomas d'Aquin. L'objection qu'il s'adresse à lui-même revient en effet à se demander : pourquoi poser le concept d'être comme univoque au créé et à l'incréé, puisqu'il suffirait de le poser comme analogue ?

Ce qui permet aux dialogues philosophiques de se prolonger, chaque partie restant contente d'elle-même mais surprise par l'obstination de l'adversaire, c'est que les interlocuteurs ne parlent pas la même langue. La doctrine thomiste de l'analogie est avant tout une doctrine du *jugement* d'analogie. C'est en effet grâce au jugement de proportion que, sans en altérer la nature, on peut faire du concept un usage tantôt équivoque, tantôt analogique, tantôt univoque. Dans une telle noétique, où le concept reste inséparable de l'expérience sensible dont l'intellect humain l'abstrait, il n'y a pas d'espoir qu'aucune manipulation lui fasse « représenter » l'être intelligible. L'usage thomiste de tels concepts dans le jugement ne vise donc aucunement à produire une analogie qui serait une « ressemblance » d'image à objet. On ne pense jamais sans image même ce dont il ne peut y avoir d'image et c'est pourquoi le jugement d'analogie cherche à poser, à partir du sensible qui nous est représentable, des rapports correspondants entre des intelligibles qui ne le sont pas. L'analogie à laquelle pense Duns Scot est beaucoup plutôt une analogie du *concept*. Or, sur le plan du concept et de la représentation, l'analogie se confond pratiquement avec la ressemblance. Il ne s'agit plus alors de savoir si deux termes jouent un rôle analogue dans un jugement de proportion, mais si le concept désigné par un terme est ou n'est pas le même que le

1. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 6 ; t. I, pp. 309-310. Le même argument est formulé ailleurs en termes plus abstraits : « De quocumque enim praedictorum conceptuum (sc. creatum, increatum) quidditativorum contingit intellectum certum esse ipsum esse ens, dubitando de differentiis contrahentibus ens ad talem conceptum, utrum sit tale ens vel non : et ita conceptus entis, ut convenit illi conceptui, est alius ab illis conceptibus inferioribus de quibus intellectus est dubius. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 9 ; t. I, p. 338. Nous entendons ainsi le sens du texte ; l'intellect ne peut penser « créé » ou « incréé » sans les rapporter à l'être, mais il peut penser « être » sans le déterminer par l'une ou l'autre de ces deux différences ; donc le concept d'être est autre que ceux de ces différences et il est concevable à part. Cf. *Op. Ox.* I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 6-7 ; t. I, pp. 593-595. Bien entendu cette communauté du concept d'être n'entraîne aucune communauté d'être actuel : « Nulla realitas est communis Deo et creaturae, nec tamen intellectus est falsus qui habet univocum conceptum de eis ». *Collatio* 24, éd. par C. Balić, *De Collationibus J. D. Scoti*, dans *Bogoslovni Vestnik*, t. IX (1923), p. 215.

Digitized by Google

concept désigné par l'autre. Dans une doctrine où la connaissance de l'être inclut nécessairement le rapport d'une essence à un individu existant, puisque tout individu existant est par définition « un autre », l'être réel est toujours connu comme analogue ; mais dans une doctrine où l'être est défini par le concept, il est nécessairement univoque dans les limites de ce concept, puisque autrement il n'y aurait pas de concept. C'est pourquoi, lorsqu'il rencontre l'analogie thomiste, on ne peut pas dire exactement que Duns Scot la réfute, on dirait plutôt qu'il ne peut pas y croire : si l'on dit que le concept d'un être est « analogue » à celui d'un autre être, parce que ces deux concepts sont en effet tout proches, ne faudra-t-il pas dire qu'*aucun* concept n'est univoque? Car si vous dites qu'il existe un concept unique d'*homme*, qui soit le même pour Socrate et pour Platon, on le niera. On répondra qu'il y en a deux, mais qu'ils ont l'air de n'en faire qu'un à cause de leur grande ressemblance[1]. Évidemment, ce serait perdre son temps que de vouloir concilier les deux doctrines et, tout autant, de réfuter l'une par l'autre. L'origine de leur divergence est antérieure au conflit qui les met ici aux prises. On aurait sans doute beaucoup surpris Duns Scot en lui disant que l'analogie thomiste ne se réduit pas à la ressemblance formelle, que deux concepts qui se ressemblent étroitement peuvent en effet n'être qu'analogues et que l'analogie peut se rencontrer au contraire, comme c'est le cas lorsqu'on étend à Dieu la notion d'être, entre des concepts qui désignent des objets infiniment différents.

Un malentendu bien compris peut être une source de clarté, du moins en histoire, et celui-ci permet de donner leur sens plein à certains arguments dont use Duns Scot contre la position de Thomas d'Aquin. Ils sont si intimement liés à sa propre doctrine, qu'ils l'éclaircissent bien qu'ils obscurcissent plutôt celle de son adversaire. Ce que Duns Scot entend prouver, c'est en effet qu'un concept de l'être, qui ne serait qu'« analogue » à celui que nous en avons, est une notion impossible. Pour l'établir, il fait voir qu'un concept de l'être qui ne serait qu'analogue au nôtre, serait *un autre concept*. Or nous ne pouvons pas en former d'autre, et si nous n'en avons qu'un, il est nécessairement univoque. Que nous ne puissions

1. « Quod si non cures de auctoritate ista accepta ex diversitate opinionum philosophantium, sed dicas quod quilibet habet conceptus in intellectu suo propinquos, qui propter propinquitatem analogiae videntur esse unus conceptus, contra hoc videtur esse quia, ex ista evasione, videretur destructa omnis via probandi unitatem alicujus conceptus univocam ; si enim dicis hominem habere unum conceptum ad Socratem et Platonem, negabitur et dicetur : sunt duo, sed videntur unus propter magnam similitudinem. » *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 7 ; t. I, p. 310. Cf. *Op. Ox.* I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 7 ; t. I, pp. 594-595.

Digitized by Google

pas en former d'autre, rien n'est plus certain. C'est un fait, et Thomas d'Aquin lui-même ne cesse de le rappeler, que tous nos concepts sont abstraits, par l'intellect agent, du phantasme ou de l'objet connu dans le phantasme. Notre concept de l'être n'est pas soustrait à cette loi, car il est tel et nous n'en avons pas d'autre. Par où l'on tient déjà la conclusion. Si nous ne pouvons saisir l'être que dans ce concept tiré du sensible, comment pourrions-nous former *un autre concept* de l'être, analogue au premier, et qui s'appliquerait à l'être de Dieu[1] ? Manifestement, nos deux philosophes ne parlent pas de la même chose, Thomas d'Aquin en appelant ici aux usages analogiques d'un même concept qui, lui-même ne cesse de le redire, est le seul que nous ayons de l'être tant que notre âme est unie à son corps, alors que Duns Scot entend exiger de lui qu'il en forme d'abord un deuxième avant de le déclarer « analogue » au premier.

Le troisième et dernier argument en faveur de l'univocité pourrait être omis comme exprimant plutôt un souci de théologien si, précisément, il n'intéressait dans une certaine mesure la possibilité de toute théologie naturelle. Si l'on refuse d'étendre univoquement à Dieu le concept d'être, fait observer Duns Scot, on devra pareillement refuser de lui appliquer aucun de nos concepts, car ils sont tous formés de la même manière : « Toute enquête métaphysique sur Dieu procède de la manière suivante : on considère la raison formelle de quelque chose, on ôte de cette raison formelle l'imperfection qu'elle aurait dans les créatures, on pose cette raison formelle à part en lui attribuant la perfection absolument suprême, et on l'attribue à Dieu sous cette forme ». C'est ce que fait le métaphysicien, en attribuant par exemple à Dieu la sagesse, l'intelligence ou la volonté. Il considère d'abord chacune d'elles en elle-même et pour elle-même, ce qui suffit à les purifier de ce qu'elles ont d'imperfections dans les créatures, puisque, prises en elles-mêmes, elles n'incluent formellement ni imperfection ni limites. On obtient ainsi une sagesse, une intelligence et une volonté dont chacune n'est que cela même qu'elle est, et rien d'autre, et qu'il ne reste plus qu'à attribuer à Dieu en la portant au suprême degré de perfection : « Toute enquête sur Dieu suppose donc que l'intellect y ait le même concept univoque, qu'il tire des créatures ».

1. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 8 ; t. I, p. 310. Dans un passage ultérieur, Duns Scot élargit sa critique en montrant que, pour la même raison, la doctrine thomiste nous interdirait en fait de former une notion de l'être assez commune pour se dire au même sens de la substance et de l'accident : *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 9 : *Secundam rationem...* ; t. I, pp. 338-339. Sur l'impossibilité de former aucun concept propre à Dieu sans recourir à l'univocité : *Op. Ox.* I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 4 ; t. I, p. 591.

Digitized by Google

Et si on le conteste, il faudra donc conclure qu'aucun des concepts que nous tirons des créatures ne s'applique véritablement à Dieu, ou, si l'on préfère, que n'importe quel concept tiré des créatures peut indifféremment s'appliquer à Dieu. Car s'il s'agit de concepts univoques, Dieu est « sage », mais Dieu n'est pas « pierre » et il est vrai de dire l'un, mais non pas l'autre, parce que ce sont bien les raisons formelles de sagesse et de pierre, telles que nous les concevons, qui sont alors en question. Que si, au contraire, il ne s'agit plus que de concepts analogiques, il se peut qu'il y ait en Dieu quelque chose d'analogue à ce que nous nommons sagesse, mais il peut bien y avoir aussi en lui quelque chose d'analogue à ce que nous nommons sagesse, mais il peut bien y avoir aussi en lui quelque chose d'analogue à ce que nous nommons pierre, son idée en Dieu par exemple, et, en ce sens, pourquoi ne dirions-nous pas « Dieu est pierre » comme nous disons « Dieu est sage »?[1] Sur le plan de l'analogie pure, on ne peut rien dire de Dieu à partir des créatures, ou l'on peut tout attribuer à Dieu à partir des créatures, indifféremment.

Théologie et métaphysique sont donc liées, dans leur possibilité même, à celle de concevoir l'être comme univoque et par conséquent comme « commun ». Cette conclusion donne pourtant naissance à un dernier problème, celui de savoir si l'être ainsi conçu est ou non un « genre ». Nul ne saurait manquer de voir la portée de cette question dans une doctrine où l'être est posé comme univoque. D'une part, Duns Scot ne peut admettre que l'être commun soit un genre, car ce serait inclure dans le même genre le créé et l'incréé, l'être fini et l'être infini. D'autre part, Aristote semble éviter cette difficulté en recourant à l'artifice de l'analogie ; plusieurs de ceux qui se réclament de sa doctrine lui attribuent du moins cette thèse, et elle semble en fait résoudre le problème puisque, si l'on admet que l'être ne se dit de tout qu'analogiquement, il peut se dire de toutes choses sans être proprement leur genre. En rejetant l'analogie de l'être, Duns Scot s'interdit cette facilité. Il lui faut donc élaborer la notion d'un être qui soit absolument « commun », qui le soit en un sens « univoque » à tous les êtres et qui ne soit pourtant pas leur « genre ». Comment trouver réponse à cette question?

1. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 10 ; t. I, pp. 311-312. Cf. *Op. Ox.* I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 8 ; t. I, pp. 595-596 : « Contra illud etiam est tertium argumentum... » Comme on verra plus loin, les attributs sont des perfections qui se disent de Dieu *formaliter* : « attributa autem, sunt perfectiones simpliciter dictae de Deo formaliter » (*Op. Ox.* I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 10 ; t. I, p. 597). C'est pourquoi Duns Scot n'admet pas qu'il suffise d'attribuer des perfections à Dieu considéré comme *cause* des perfections créées ; un attribut divin n'est concevable que si un même concept, selon la même raison formelle, est « commun » à Dieu et aux créatures.

Digitized by Google

Le Docteur Subtil l'a trouvée dans cette communauté même de l'être, d'où naissait la difficulté. L'être ne doit pas être posé comme un genre parce qu'il est commun ; au contraire, il est trop commun pour être un genre[1]. Aucun genre ne se prédique de ses différences, sans quoi celles-ci ne pourraient le déterminer : une âme peut être raisonnable, mais elle n'est pas la rationalité ; si elle l'était, on ne lui ajouterait rien en l'en prédiquant. Il est vrai que les différences ultimes n'incluent pas l'être, puisqu'elles en sont précisément les différences, mais c'est le seul cas où il en soit ainsi. Quelles que soient les autres différences dont on parle, elles incluent l'être et elles l'incluent exactement au même sens que les genres qu'elles spécifient. La communauté de l'être est donc telle qu'elle déborde et, pour ainsi dire, inonde le domaine entier de l'intelligible. Tout baigne dans l'être, et puisque l'intellect connaît tout comme « étant », il ne peut traiter comme un genre ce hors de quoi rien ne reste pour le déterminer. On ne saurait objecter ici ces différences ultimes dont l'être ne se prédique pas. Ce qui importe, c'est qu'*il y ait des différences dont l'être soit directement prédicable, comme il l'est de leur genre*, car cela seul suffit à prouver que lui-même n'est pas un genre[2]. S'il y a des cas où il ne peut pas être genre, c'est qu'il ne l'est pas.

Tel étant l'être qui constitue l'objet de la métaphysique, il reste à le situer dans l'immense domaine de ce qui est ou, plus exactement, par rapport à l'être ou aux modes de l'être qui ne relèvent pas directement de la compétence du métaphysicien.

La première distinction de l'être est entre l'être réel et l'être pensé, ou, pour user du langage de Duns Scot lui-même (car le terme « réel » peut avoir chez lui bien des sens), entre l'être hors de l'âme et l'être dans l'âme. L'être hors de l'âme peut être acte ou puissance, être d'essence ou

1. « Ens autem non est sic limitatum (*sc.* quod tantum sit commune ad limitata) sed indifferens, quia ex hoc habetur quod praedicetur in quid de ente limitato sicut illimitato, et ideo non est genus ». *Collatio* 24, éditée par C. Balić, *De Collationibus J. D. Scoti...*, dans *Bogoslovni Vestnik*, t. IX (1929), p. 214.

2. « Sed removet (sc. argumentum) rationem generis propter nimiam communitatem, qui videlicet praedicatur per se primo modo de differentia aliqua et per hoc possit concludi quod ens non sit genus. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 14 ; t. I, p. 343. L'argumentation est la suivante : les différences ultimes sont absolument simples, et elles sont les différences ultimes de *l'être*, donc elles ne peuvent l'inclure ; mais toute autre différence (l'âme *raisonnable* par exemple) fait partie d'une chose autre que la nature dont elle emprunte son genre (l'espèce « raisonnable » est autre que le genre « âme »). Une telle différence n'est pas absolument simple *(simpliciter simplex)*, et elle inclut quidditativement l'être, car s'il est vrai de dire : *anima intellectiva est ens*, il l'est également de dire : *rationalitas est ens*, et c'est le même concept d'*ens* dont on use dans les deux cas. Conclusion : « Et ex hoc quod talis differentia est ens in quid, sequitur quod ens non est genus propter nimiam communitatem entis ; nullum enim genus dicitur de aliqua differentia inferiori in quid ». *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 15 ; t. I, pp. 343-344.

Digitized by Google

être d'existence. Quel qu'il soit, tout être hors de l'âme peut être aussi dans l'âme, à titre de connu. Il s'agit pourtant là de deux êtres distincts, et à tel point qu'on ne saurait jamais conclure validement de l'être dans l'âme à l'être hors de l'âme[1]. L'être hors de l'âme est celui qui, posé hors de sa cause, possède toutes les déterminations requises pour être, ou participe à l'être comme l'une de ses déterminations. Est donc être réel, tout composé complet existant par soi ou toute partie de ce composé existant par et dans ce composé[2]. Où devrons-nous situer l'être métaphysique et, d'abord, le situerons-nous dans la pensée?

Il importe ici de distinguer. En un premier sens tout à fait général, tout ce qui est concevable par la pensée est de l'être pensé, même si, comme il arrive, ce qui est ainsi pensé ne peut pas exister en réalité. En ce sens, même les genres sont des êtres, mais de simples « êtres de raison », incapables d'exister actuellement *extra animam*. La seule chose qui ne puisse pas exister, même dans l'âme, c'est le contradictoire[3], dont on peut bien dire qu'incapable d'être soit dans l'âme, soit hors de l'âme, il est le néant absolu. L'être n'est assurément pas de cette sorte car il est le type même de la possibilité ; il existe donc dans l'âme comme quelque chose qui peut exister en réalité.

Quelles relations y a-t-il entre l'être dans la pensée et l'être hors de la pensée? Nous l'avons dit, tout ce qui est hors de la pensée peut être aussi dans la pensée sous forme d'« être de raison ». Il existe une science qui traite de l'être de raison en tant que tel, c'est la logique. Par être de

1. « Prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et ens in anima ; et illud extra animam potest distingui in actum et potentiam, essentiae et existentiae. Et quodcumque istorum esse extra animam potest habere esse in anima, et illud esse in anima aliud est ab omni esse extra animam. Et ideo de nullo ente, nec de aliquo esse sequitur, si habet esse diminutum in anima, quod propter hoc habeat esse simpliciter, quia illud esse est secundum quid absolute, quod tamen accipitur simpliciter in quantum comparatur ad animam ut fundamentum illius esse in anima ». *Op. Ox.* I, d. 36, q. un., n. 9 ; t. I, p. 1176. La formule *ens diminutum* signifie ici l'« être qui n'est que dans la pensée », c'est-à-dire l'être de raison.

2. « Uno modo esse potest intelligi illud quo formaliter aliquid recedit a non esse. Primo autem receditur a non esse per illud per quod aliquid est extra intellectum et potentiam suae causae. Hoc modo cujuslibet entis extra intellectum et causam est proprium esse. Alio modo dicitur esse ultimus actus, cui scilicet non advenit aliquis alius dans esse simpliciter, et ipsum dicitur simpliciter habere esse cui primo convenit esse sic dictum ; primo, inquam, sic quod non sit alicui alteri ratio essendi illo esse. Isto modo compositum perfectum in specie dicitur esse et solum illud ; pars autem ejus dicitur esse per accidens tantummodo, vel magis proprie participative isto esse totius. Sic igitur solum compositum est per se ens accipiendo esse secundo modo. » *Quodlib.* IX, n. 17.

3. « Verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu ; quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile, vel aliquod ens in anima. » *Quodl.* III, n. 2.

Digitized by Google

raison en tant que tel, nous entendons l'objet de pensée qui, quels que puissent être d'ailleurs ses rapports à la réalité, n'est considéré précisément qu'en tant que tel. Avec la grammaire et la rhétorique, la logique a en commun ce caractère de spéculer, non sur le réel, comme font la mathématique, la physique et la métaphysique, mais sur de simples contenus de la raison[1]. En fait, elle traite des « universaux », c'est-à-dire de ce qui peut se prédiquer d'une pluralité d'individus. L'universel ainsi entendu est avant tout l'*unum de multis*. Assurément, pour pouvoir se dire *de multis*, il doit d'abord être *in multis*, mais comment il y est, ce n'est pas au logicien de le dire. L'universel du logicien consiste essentiellement en sa prédicabilité. Les universaux sont au nombre de cinq : le genre, l'espèce, la différence, l'accident et le propre, ce qui revient à dire que, quel que soit le concept particulier dont il traite, le logicien le considère uniquement en tant que prédicable à l'un de ces cinq titres. Or nous avons dit que l'être commun, dont traite la métaphysique, n'est pas un genre ; il n'est donc pas non plus un être de raison du type étudié par la logique. En d'autres termes, l'être du métaphysicien n'est pas un « universel logique ».

Les interprètes de Duns Scot, qui parlent de sa doctrine en historiens, ont donc entièrement raison de protester contre ceux qui attribueraient au Docteur Subtil une confusion quelconque entre le métaphysique et le logique. Rien n'était plus contraire à ses intentions que de faire de l'*ens rationis* le sujet de la métaphysique. Lui-même a clairement affirmé que, bien qu'en un sens le logicien considère la totalité de l'être tout autant que le métaphysicien, ce n'est pas du même être que l'un et l'autre parlent, car le logicien ne parle que de l'*ens rationis*, au lieu que le métaphysicien parle de l'*ens reale*. Ainsi, non seulement Duns Scot ne confond pas les deux ordres, il interdit de les confondre[2]. Il ne suit pourtant pas de là que ceux qui, parlant en philosophes et non plus en historiens, lui reprochent de l'avoir fait, commettent nécessairement une erreur inexcusable. S'ils se trompent, c'est en philosophes et non pas en historiens, car ce qu'ils disent n'est pas que Duns Scot lui-même ait considéré l'être métaphysique comme identique à l'être logique, mais que, du point de vue d'une autre philosophie que la sienne et qu'eux-mêmes tiennent néanmoins pour vraie, le métaphysique tel que Duns Scot le conçoit, n'est, en fait et quelles qu'aient été ses intentions, rien d'autre

1. *Op. Ox.* III, d. 34, n. 8.
2. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 5, n. 10 ; t. I, p. 393. Cf. les textes cités dans A. B. WOLTER, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* (St. Bonaventure, N. Y., 1946), p. 69.

Digitized by Google

qu'un être logique. Ce sont là deux points de vue distincts. Celui de l'histoire, qui est ici le nôtre, envisage la doctrine de Duns Scot telle que lui-même l'a conçue : il serait donc historiquement faux de dire que, dans sa doctrine, l'être dont parle le métaphysicien soit un être de raison ; mais l'objet de la philosophie est la vérité philosophique, qui est indépendante de l'histoire, et si quelque philosophe estime que l'être de la métaphysique scotiste est, en fait, un être de raison, on peut lui reprocher une erreur philosophique, mais non « une perversion inexcusable de la conception que Duns Scot s'est faite de l'être ». On sait très bien comment Duns Scot lui-même a conçu l'être métaphysique et l'on ne dit pas qu'il l'ait conçu d'autre manière ; on dit que, pour réussir à distinguer effectivement l'être métaphysique de l'être logique, il aurait fallu le concevoir autrement.

Pour que Duns Scot lui-même ait conçu l'*ens commune* comme réel, et non pas logique, il faut manifestement qu'il ait admis une communauté autre que celle de l'ordre logique ou, en d'autres termes, que du « commun » puisse être en même temps pour lui du réel. C'est pourquoi il y a lieu de distinguer, dans sa doctrine, entre la généralité proprement dite du concept (universalité) et la communauté réelle de l'essence. Tout ce qui est métaphysiquement « commun » est universellement prédicable, mais tout l'universellement prédicable n'est pas métaphysiquement et réellement commun. Le métaphysiquement commun est bien un être dans la raison, comme l'universel logique, mais il n'est pas un « être de raison », car la métaphysique ne le considère pas sous cet aspect, mais comme un objet réel. Le métaphysiquement commun est ce qu'il y a d'actuellement commun dans la réalité. Il est une communauté réelle saisie par un acte de l'intellect.

C'est pourquoi la métaphysique est elle-même une science du réel, beaucoup plus semblable en cela à la physique qu'elle ne l'est à la logique, bien qu'elle risque de dégénérer précisément en logique, chaque fois qu'elle se détourne du « commun » de la réalité vers l'« universel » de la prédicabilité. Tentation constante et parfois quasi irrésistible, car logique et métaphysique travaillent souvent sur les mêmes concepts : le genre « animal » ou l'espèce « homme » par exemple, sans qu'il y ait entre elles d'autre distinction que les deux aspects sous lesquels elles les considèrent et les usages qu'elles en font.

La vérité qui, mal comprise, induit ici en erreur, est que, telle que Duns Scot la conçoit, la métaphysique est une connaissance à la fois réelle et abstraite. C'est d'ailleurs pourquoi, étant une connaissance

Digitized by Google

générale par mode de concepts, elle est vraiment science. Mais dans tout ce dont elle fait abstraction, il convient de placer l'existence au premier rang. L'intuition seule saisit le réel comme existant. Dans son état présent, l'homme n'a que des intuitions sensibles, celles mêmes sur lesquelles travaille le physicien. Quant aux intuitions intellectuelles de l'être immatériel, bien que, de par sa nature, notre intellect en soit capable, c'est un fait qu'il ne l'est plus présentement, soit en conséquence du péché originel, soit pour toute autre raison. Il suit de là que notre connaissance abstraite porte aussi bien sur ce qui n'existe pas que sur ce qui existe, à tel point que, même si son objet existe, elle ne nous le représente pas comme existant. « Toute science », dit Duns Scot, « porte sur un objet, mais non pris précisément en tant qu'existant ». Comme diront plus tard ses disciples, elle « prescinde » l'existence. En d'autres termes, « l'existence elle-même, bien qu'elle soit une notion *(ratio)* connaissable dans l'objet ou à part de l'objet, n'est pourtant pas nécessairement requise comme convenant actuellement à l'objet en tant qu'il est objet connaissable »; plus brièvement encore : *existentia non est per se ratio objecti, ut scible est*[1].

C'est donc à titre de science abstractive, la seule à laquelle nous puissions prétendre en notre état présent, que notre métaphysique fait abstraction de l'existence dans la détermination de ses objets. *Metaphysica quae est de quidditatibus*, dit Duns Scot. Son univers est celui des essences ; elle y est chez elle comme dans son domaine propre et elle se sent pleinement compétente pour en traiter. Seulement, il ne faut pas se hâter d'en conclure que, pour Duns Scot lui-même, ses objets ne soient que des êtres de raison. Correcte en d'autres philosophies, cette conclusion ne le serait pas dans la sienne, parce que la « quiddité » prise en tant que telle n'y est nécessairement connue ni comme incluse dans une expérience sensible, ni comme un simple universel logique dont la généralité se réduit à sa prédicabilité.

Il n'en est que plus nécessaire de ne commettre aucune erreur sur la réalité dont parle le métaphysicien. Afin de la concevoir exactement, il suffit de se demander ce qui lui confère son unité et, d'abord, quelle sorte d'unité elle possède. Pour aller droit à l'essentiel, disons que ce « commun » jouit, dans la chose même, d'une unité réelle qui lui appartient « hors de toute opération de l'entendement ». C'est en quoi le « commun », ou « universel métaphysique », se distingue immédiatement de l'universel logique, dont la prédicabilité, même si elle doit se fonder en réalité pour

1. *Quodlibet* VII, 8-9.

Digitized by Google

être valable, n'en reste pas moins l'œuvre de l'intellect. *Intellectus est qui facit universalitatem in rebus*, dit la formule souvent citée d'Averroès. Oui, sans doute, en logique, ou même dans la métaphysique d'Averroès et de ceux qui le suivent, mais non pas dans la métaphysique de Duns Scot où la première chose à comprendre, touchant son objet, est que, s'il lui confère sa généralité logique, *ce n'est pas l'intellect qui lui confère sa communauté réelle*[1]. Elle est dans les choses et l'intellect l'y trouve, il ne la produit pas.

De ce que nous avons rencontré jusqu'ici, qu'y a-t-il que l'on puisse concevoir comme commun, et pourtant comme doué d'une unité propre qui ne doive rien à l'intellect? On ne voit qu'une chose qui soit telle, la nature commune d'Avicenne, prise dans son indifférence essentielle à l'universalité comme à la singularité. On peut d'autant moins douter que ce soit bien à elle que pense ici Duns Scot, qu'il se réfère expressément à Avicenne pour appuyer sa thèse : *Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aequaliter videri per dictum Avicennae V Metaph. ubi vult quod equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis*[2]. Telle est en effet la *natura;* non pas un être singulier et doué d'une unité numérique ; non pas davantage un universel sans autre unité que celle de sa prédicabilité, mais un entre-deux qui ne se confond ni avec l'un ni avec l'autre. Considérée à titre d'être, la « nature » n'est pas « un être » existant à part, comme le singulier, mais elle n'est pas non plus un simple « être de raison », comme l'universel logique ; elle est, non un *esse* singulier au sens plein du terme, mais une « entité », une « réalité » ou encore, et il y aura lieu de s'en souvenir, une « formalité ». Disons, pour choisir, qu'il s'agit ici de cette « entité » de la nature *(entitas naturae)* que l'intellect appréhende, mais ne produit pas[3]. Considérée du point de vue de l'unité qu'elle comporte, cette entité sera jugée moins une que l'individu, mais plus une que l'universel[4], et, surtout, d'une unité

1. « Aliqua est unitas in re realis, absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se ; et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem ; non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis. » *Op. Ox.* II, d. 3, q. 1, n. 7 ; t. II, p. 228. Duns Scot admet que la parole d'Averroès (*In de Anima* I, Comm. 8) est vraie en ce sens que l'intellect confère à la « nature » son universalité *logique*, mais non sa communauté métaphysique : *Op. Ox.* II, d. 2, q. 1, nn. 8 et 9 ; t. II, pp. 230-232.

2. *Op. Ox.* II, d. 3, q. 1, n. 7 ; t. II, p. 228.

3. *Op. Ox.* II, d. 3, q. 6, n. 9 ; t. II, p. 264. Toute quiddité métaphysique résulte d'une « abstraction ultime », c'est-à-dire « quidditatis absolutissime sumptae ab omni eo quod est quocumque modo extra rationem quidditatis ». *Op. Ox.* I, d. 5, q. 1, n. 6 ; t. I, p. 508.

4. *Op. Ox.* II, d. 3, q. 1, n. 2 ; t. II, p. 224.

Digitized by Google

autre que celle de l'universel, précisément parce qu'il s'agit d'une universalité réelle, et non pas d'une simple unité de raison. Duns Scot a si fortement insisté sur ce point, qu'on ne peut douter de l'importance qu'il lui attribue. Je le prouverai, dit-il, de « cinq ou six manières »[1], et il tient parole.

Quelle est cette unité, dont Aristote dit que, dans chaque genre, elle sert de mesure pour tout ce qui rentre dans le genre? On ne mesure pas des êtres réels avec un être de raison! C'est donc une unité réelle : *ergo est realis, quia mensurata sunt realia et realiter mensurata; ens autem reale non potest realiter mensurari ab ente rationis.* — Deuxièmement, considérons le concept du genre. Il a une certaine unité, mais cette unité ne saurait être simplement de raison, car on voit qu'elle lui appartient en propre, comme celle du concept de l'espèce a la sienne. La preuve en est qu'un seul concept, celui du genre, peut s'attribuer à une pluralité d'espèces. — Troisièmement, sur quoi fonderait-on la ressemblance qui apparente les individus d'un même genre ou d'une même espèce, si la nature commune n'y jouissait d'une unité, non pas numérique (car rien ne ressemble à soi-même) mais réelle? — Quatrièmement, comment expliquerait-on autrement l'opposition réelle des contraires? Dans toute « contrariété » réelle, cette opposition est elle-même réelle et sa réalité n'est pas l'œuvre de l'intellect. Nous ne faisons pas que le blanc soit le contraire du noir, il l'est. Comment ces termes seraient-ils réellement opposés s'ils n'avaient eux-mêmes une unité réelle? — Cinquièmement, chaque faculté sensitive possède un objet distinct de celui des autres facultés sensitives, la couleur ou le son par exemple ; or elle connaît cet objet comme distinct des autres ; il a donc une unité ; mais cette unité n'est pas numérique, puisque l'objet d'une faculté de sentir n'est pas cette couleur ni ce son particuliers numériquement distincts, mais la couleur comme telle, le son comme tel et ainsi du reste : il faut donc que cette unité soit une unité réelle autre que l'unité numérique : *unius actionis sensus est unum objectum secundum aliquam unitatem realem; sed non numeralem; ergo est aliqua alia unitas realis quam unitas numeralis.* Ceci peut se prouver de la manière suivante : l'objet de chaque sens est un, au moins d'une certaine unité : pourtant, la vue ne perçoit pas telle couleur comme numériquement distincte de telle autre, et cela est

1. *Ibid.* C'est en ce sens que nous avons parlé d'un reste de « platonisme » chez Duns Scot. A. B. Wolter (*op. cit.*, pp. 67-68), préfère y voir de l'aristotélisme. Ce n'est pas contradictoire ; car il reste bien du Platon chez Aristote lui-même, moins pourtant que chez Avicenne et que chez Duns Scot. On ne peut expliquer par Aristote ce que Duns Scot a de plus platonicien que lui.

Digitized by Google

tellement vrai que, si Dieu créait deux couleurs blanches identiques, la vue seule ne serait pas capable de les distinguer. Il faut donc que la couleur, le son et les autres objets des sens aient une unité réelle, qui ne soit pourtant pas une unité numérique[1]. — Sixièmement, si toute unité réelle était numérique, toute diversité réelle serait numérique, ce qui est faux, car toutes les diversités numériques, en tant qu'elles sont purement numériques, sont de même nature ; or, s'il en était ainsi, on ne pourrait abstraire de deux individus quelconques qu'un seul et même concept. En effet, si Platon et Socrate, ou deux lignes, ne différaient que numériquement, on ne pourrait abstraire de Platon et de Socrate le concept d'homme, ni de ces deux lignes le concept de ligne. En d'autres termes, il y a des espèces, et à chaque espèce doit répondre une réalité une, qui justifie le concept correspondant. Cette unité de l'espèce ne pouvant être numérique, il reste qu'une unité non numérique doit exister dans la réalité[2].

Duns Scot a manifestement assimilé, sous l'influence d'Avicenne, une plus forte dose de réalisme platonicien qu'Aristote ou que saint Thomas d'Aquin. Il ne lui semble pas impossible qu'une espèce, disons une « nature », jouisse d'une unité et d'une réalité qui lui soient propres. Si l'on considère cette nature comme une substance première, il est évident qu'elle ne saurait être, à la fois et sous le même rapport, elle-même et la substance de Socrate ou de Platon. Aristote aurait ici raison contre Platon, si Platon avait vraiment enseigné pareille chimère. Il est vrai qu'Aristote la lui attribue, mais Duns Scot doute que ce soit à bon droit. Quoi qu'il en soit de ce point, revenons-en toujours à la position d'Avicenne, dans sa *Métaphyisque*, tr. V, ch. 1 : de soi, la nature n'est ni numériquement une ni numériquement multiple ; l'espèce « homme » n'est donc ni la substance de Socrate ni celle de Platon, parce qu'elle

1. Nous simplifions la démonstration, qu'il vaut pourtant mieux lire en détail pour ce qu'elle enseigne sur l'objet du sens dans le scotisme : « Potentia cognoscens objectum sic, in quantum scilicet hac unitate unum, cognoscit ipsum in quantum distinctum a quolibet quod non est hac unitate unum ; sed sensus non cognoscit objectum in quantum est distinctum a quolibet quod non est unum ista unitate numerali ; quod patet, quia nullus sensus distinguit hunc radium solis differre numeraliter ab illo radio, cum tamen sint diversi per motum solis, si circumscribantur omnia sensibilia communia, puta diversitas loci vel situs ; et si ponerentur duo quanta simul omnino per potentiam divinam, quae essent omnino similia et aequalia in albedine et quantitate, visus non distingueret ibi esse duo alba ; si tamen cognosceret alterum istorum, in quantum est unum unitate numerali, cognosceret ipsum in quantum distinctum numeraliter a quolibet alio ». *Op. Ox.*, II, d. 3, q. 1, n. 4 ; t. II, p. 227. Cf. : « de uno objecto unius actus sentiendi, non videtur vere posse negari quin necessario haberet unitatem realem et minorem unitate numerali » ; *loc. cit.*, n. 5 ; t. II, p. 227.

2. *Ibid.* à *Item sexto.* Cf. *Qu. in Metaph.*, lib. VII, q. 13, n. 10. Duns Scot renvoie sur ce point à Avicenne, *Metaph.*, Tract. V, cap. 1 ; *éd. cit.*, fol. 87ra.

Digitized by Google

n'est de soi appropriée ni à l'un ni à l'autre. Il est de son essence même d'être ainsi commune : *non quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura*[1].

Ainsi conçue, dans l'unité de son indifférence à toute détermination ultérieure et comme n'étant ni singulière ni universelle, la nature est l'objet propre de l'intellect. Elle est donc aussi l'objet propre du métaphysicien, à égale distance du physicien qui la considère dans ses déterminations concrètes et du logicien qui la considère comme déterminée à l'universalité. C'est d'ailleurs pourquoi les propositions métaphysiques vraies, sont vraies *primo modo*, c'est-à-dire immédiatement, d'une vérité fondée sur l'essence des natures prise en elle-même et indépendamment de toutes déterminations ultérieures : *Non solum autem ipsa natura est de se indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc ad esse universale et singulare, sed et ipsa habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem; licet enim ipsa intelligatur sub universalitate, ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars conceptus ejus primi, quia non conceptus Metaphysici, sed Logici. Logicus enim considerat secundas intentiones applicatas primis, secundum ipsum Avicennam*[2].

Ce qui est vrai de la nature dans l'intellect, est vrai de la même nature dans l'individu concret, *in re extra*. Elle y est avec la singularité, mais elle n'y est pas singulière. Elle y est comme antérieure par nature à la singularité qui la contracte. Bref, que ce soit dans la pensée ou hors de la pensée, elle possède un *esse* propre, correspondant à chacune de ces deux manières d'être *(entitates)*. Dans l'intellect, la nature a un *verum esse intelligibile;* hors de l'intellect, et *etiam in rerum natura, secundum illam entitatem, habet verum esse extra animam reale*. Telle est l'entité à laquelle répond une unité qui lui est propre, ce *quod quid est* antérieur à toutes ses déterminations, que le métaphysicien considère et qu'il exprime par la définition[3]. Cette communauté appartenant à la nature en tant que telle, il n'y a pas lieu de lui chercher une cause ; ce dont il y a lieu de chercher la cause, c'est la singularité[4].

Telle est aussi, nous semble-t-il, la manière la plus simple de concevoir, avec le sens de l'être univoque, l'objet propre de la métaphysique scotiste. L'espèce est univoque aux individus et elle peut l'être en vertu de sa communauté même, qui subsiste intacte sous les déterminations qu'elle

1. *Op. Ox.* II, d. 3, q. 1, n. 10 ; t. II, p. 232.
2. Cf. AVICENNE, *Metaph.*, tr. I, c. 2, fol. 79va.
3. *Op. Ox.* II, d. 3, q. 1, n. 7 ; t. II, p. 229.
4. *Op. Ox.* II, d. 3, q. 1, n. 10 ; t. II, p. 232.

Digitized by Google

reçoit. Si l'être est le premier intelligible, il est ce qu'il y a de plus commun : *illud quod est primum intelligible simpliciter, est communissimum simpliciter; sed nullum est tale nisi ens.* Communauté métaphysique de nature, mais non communauté physique de substance ni communauté logique de prédication, l'être univoque de Duns Scot, que les *Questions sur la Métaphysique* mettent expressément sous le patronage d'Avicenne, apparaît comme caractérisé d'abord par l'« indifférence » de la nature avicennienne à ses déterminations actuelles ou possibles. Il semble donc n'être que la plus commune et la plus indifférente de toutes, mais une expérience mentale suffit à prouver que sa notion n'est pas une chimère : « Nous éprouvons en nous-mêmes, que nous pouvons concevoir l'être sans le concevoir comme telle substance ou tel accident que voici, car on ne sait pas, quand on conçoit l'être, s'il s'agit d'un être en soi ou dans un autre... ; nous concevons donc d'abord quelque chose d'indifférent aux deux, et nous trouvons ensuite que l'un et l'autre sont immédiatement inclus dans un terme tel, que le premier concept, celui d'être, y soit compris »[1].

Lorsqu'on les envisage de ce point de vue, la plupart des controverses entre scotistes et thomistes apparaissent vaines. On les dirait même frivoles, si elles étaient plus amusantes. Ceux qui ne s'accordent pas sur la nature de l'être, sur quoi s'accorderaient-ils? C'est sur ce point fondamental qu'il leur faudrait d'abord s'entendre, non seulement pour s'accorder, mais ne serait-ce même que pour se réfuter. Si l'être est ce que dit Duns Scot, on ne prouvera jamais qu'il faille le concevoir comme analogue. S'il est ce que dit Thomas d'Aquin, on ne prouvera jamais qu'il faille le concevoir comme univoque. Selon que l'on admettra l'un ou l'autre, on préférera un point de départ métaphysique pour les preuves de l'existence de Dieu ou, au contraire, on jugera nécessaire de les appuyer sur une base physique. Si l'objet premier de la connaissance n'est pas le même dans les deux doctrines, leurs noétiques seront nécessairement différentes. Bref, il deviendra désormais impossible de réfuter un point

1. *Qu. in Metaph.*, lib. IV, qu. 1, n. 6-7. Les discussions sur l'univocité et l'analogie souffrent parfois de cette confusion. Selon Duns Scot, la logique ne connaît pas de milieu entre l'univoque et l'équivoque ; pour le logicien, l'analogue est un cas particulier de l'équivoque. L'analogie n'a de sens propre que par rapport à des êtres réels. Il ne peut donc y avoir de rapports d'analogie que pour des sciences du réel, telles la métaphysique et la physique. En fait, il y en a, mais leur existence ne saurait interdire au métaphysicien de transcender la « diversité réelle » des êtres engagés dans ces rapports, pour en abstraire un concept un et commun à tous, celui de l'être. Cf. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 3, n. 17; t. I, p. 345. D'ailleurs, observe-t-il avec une pointe d'humour: « Hoc etiam, magistri tractantes de Deo et de his quae cognoscuntur de Deo, observant univocationem in modo dicendi, licet voce hoc negent. » *Rep. Par.* I, d. 3, q. 1, n. 7.

Digitized by Google

quelconque de l'une de ces doctrines à partir du point conjugué qui lui répond dans l'autre doctrine ; le décalage initial dû aux ontologies différentes sur lesquelles elles reposent leur interdit à jamais de se rencontrer. *Principiis obsta...;* c'est en raison de ses principes qu'on peut et doit choisir l'une d'entre elles, mais la philosophie seule peut choisir, non l'histoire, dont la seule fonction est ici d'aider à comprendre, pour permettre le choix.

Digitized by Google

CHAPITRE II

L'EXISTENCE DE L'ÊTRE INFINI

La métaphysique n'a pas pour objet l'essence de Dieu comme tel, mais sa méthode permet d'établir l'existence de l'être que la théologie nomme Dieu. Sans doute aussi pourra-t-elle s'exprimer sur sa nature, dans la mesure précisément où il est un certain « être ». Lorsqu'il envisage ce problème, Duns Scot se voit placé entre deux extrêmes l'un, saint Thomas d'Aquin, qui vise trop bas, l'autre, Henri de Gand, qui vise trop haut. Le premier limite l'intellect humain à la connaissance de la quiddité abstraite du sensible et le condamne par suite à une connaissance purement analogique de l'être divin. Or si l'on s'en tient, comme c'est ici le cas, à une interprétation conceptuelle de l'analogie, Dieu n'est analogue à rien. Thomas d'Aquin lui-même l'a mainte fois affirmé, l'*esse* divin échappe au concept. Autant avouer, conclut Duns Scot, que la raison n'a rien à en dire. Mais « il y a une autre opinion qui accorde trop à l'intellect sur la connaissance de Dieu, comme la première lui accordait trop peu »[1], c'est celle d'Henri de Gand, selon qui, étant en soi le premier intelligible, Dieu est aussi pour nous le premier connaissable et la cause de notre connaissance du reste[2]. Contre cette deuxième erreur, Duns Scot argumente avec non moins de vigueur que contre la première, mais le fondement ultime de sa démonstration réside bien au delà des limites de la philosophie. Rien de plus naturel, car l'essence même de Dieu comme Dieu est ici en cause. Le problème implique d'abord celui de la relation de l'essence de Dieu comme Dieu à une connaissance et à un objet en

1. *Rep. Par.* I, d. 3, q. 1, a. 4.

2. Duns Scot ne nomme pas l'auteur de cette doctrine, mais il a été de bonne heure identifié par ses commentateurs et des recherches récentes ont confirmé cette identification. Voir JEAN PAULUS, *Henri de Gand et l'argument ontologique, Arch. d'hist. litt. et doct. du moyen âge,* X (1936), 265-323 (surtout 288-297). Du même auteur : *Henri de Gand, essai sur les tendances de sa métaphysique* (Paris, 1938), pp. 60-66.

Digitized by Google

général[1]. Nous le retrouverons plus tard à propos du problème de l'essence et du possible. Il semble donc préférable de remettre à ce moment la réfutation de la position en cause, d'autant plus que, nous le savons, le point de départ scotiste, pour une enquête sur l'existence d'un être tel que celui dont parle la théologie, est déjà assuré. Il y en a un, et un seul, l'être univoque. Ou bien le théologien aboutira par cette voie, ou il devra renoncer à l'entreprise. De toute manière, s'il doit avancer aussi loin que possible sur cette route, elle est pour lui la seule ; il n'ira jamais plus loin qu'où elle lui permet d'aller.

L'enquête partira donc de l'être univoque, mais quel terme se propose-t-elle d'atteindre ? Il s'agit cette fois d'atteindre un certain être, individuellement défini et posé dans son existence actuelle, celui que les théologiens nomment Dieu. Ceux qui ont le goût des grandes classifications philosophiques en matière d'histoire, observeront aussitôt que Duns Scot s'engage nécessairement, et de par sa méthode même, à prouver l'existence de Dieu à partir d'un concept. On décidera donc d'avance que sa preuve appartient à la famille bien connue des « arguments ontologiques ». Il se peut, mais Duns Scot lui-même aurait ici bien des réserves à faire. Souvenons-nous en effet que, telle qu'il la conçoit, la métaphysique est une science « réelle », en ce sens qu'elle porte sur l'être réel saisi sous un de ses aspects réels. Assurément l'être univoquç est un concept, mais ce n'est pas un concept sans objet et son objet se trouve être précisément ce qui, dans l'être réel, est univoque. Si cet intelligible n'existait pas réellement, il n'y en aurait pas d'intellection ni de concept. Ce qui existe, rappelons-le, ce n'est pas « un être univoque » numériquement distinct, ce sont les êtres réels qui, si infiniment différent que l'un puisse l'être des autres, ont pourtant ceci en commun que tous sont réellement de l'être. L'objet ainsi conçu est un, d'une unité moindre que l'unité numérique mais pourtant réelle ; il est donc lui-même réel. La métaphysique n'a pas pour objet « le concept d'être univoque », mais « l'être univoque » saisi par ce concept.

Une deuxième détermination s'impose au point de départ. Le fait de chercher quelque chose implique immédiatement une certaine notion de ce que l'on cherche. Il faut donc, comme disent les logiciens, partir

1. L'*Opus Oxoniense* ne fait d'ailleurs qu'esquisser la solution du problème, auquel est consacré l'admirable *Quodlib.* XIV, n. 10 ; Vivès, t. XXVI, p. 39. Le principe décisif est pourtant le même dans les deux œuvres : « Deus ut haec essentia in se non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est objectum voluntarium, et non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum ; et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione hujus essentiae ut haec naturaliter cognosci. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 16 ; t. I, p. 313.

Digitized by Google

d'une « définition nominale », qui formule provisoirement l'objet de l'enquête[1]. Ici, on tombe d'accord que le point de départ est l'« être », mais quel être se propose-t-on de trouver? Si c'est le « sujet » de « notre » théologie, ce sera « l'être infini ». Mais pourquoi celui-là et non pas un autre? Pourquoi « l'être infini » constitue-t-il pour nous l'approximation la plus satisfaisante du Dieu chrétien qui soit naturellement accessible à l'entendement humain?

On pourrait en concevoir d'autres. Duns Scot connaissait bien Thomas d'Aquin. Il a fort bien vu du moins ceci qu'une fois l'existence de Dieu établie, la première préoccupation de Thomas d'Aquin est de prouver que Dieu est « simple »[2]. Or, au point où nous en sommes, nous ne savons pas encore quel sera l'équivalent philosophique de la notion théologique de Dieu, mais nous savons du moins ceci que l'être désigné par ce nom est suprême et parfait en tant qu'être. De ce point de vue, la notion d'« être simple » semble moins satisfaisante que celle d'« être infini », parce qu'une certaine simplicité d'être peut appartenir à la créature, au lieu que l'infinité d'être est incompatible avec l'essence même de l'être créé[3].

Mais n'y aurait-il pas d'autres déterminations de l'être qui soient telles et, s'il y en a, pourquoi choisir celle-là? Il y en a, assurément, un grand nombre. Toutes ont ceci de commun, qu'aucune d'entre elles ne conduit à un concept « absolument simple » de son objet. On voit aussitôt pourquoi. Si le point de départ de l'enquête est l'« être commun », il est nécessaire de le restreindre, c'est-à-dire de le déterminer en le limitant par l'addition d'un autre terme, pour lui faire désigner l'« être divin ». Que l'on parte du bien ou du vrai au lieu de l'être, la nécessité ne s'en imposera pas moins. A moins de dire de l'être, ou du bien, qu'il est « suprême », ou « infini », ou « incréé », ou « immense », ni l'un ni l'autre concept ne se dira proprement de Dieu. Bref, une métaphysique de l'être

1. Cf. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 7, n. 31 ; t. I, pp. 327-328.

2. Voir Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 2, *An Deus sit*; immédiatement suivi de I, 3, *De simplicitate Dei*. La voie suivie par le *Contra Gentiles* est différente, ce qui confirme une fois de plus que, pour Duns Scot, c'est la *Somme Théologique* qui est Thomas d'Aquin. Précisons pourtant que si, en fait, Duns Scot atteint ici le Thomas d'Aquin de la *Somme*, ce n'est pas lui qu'il vise d'abord : voir le résumé de la position qu'il attaque, dans *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 1, a. 3, n. 3 ; t. I, pp. 306-307. Les éditeurs l'attribuent à Henri de Gand.

3. « Ex hoc apparet improbatio illius quod dicitur in praecedenti opinione (voir note précédente), quod perfectissimum quod possumus cognoscere de Deo est cognoscere attributa reducendo illa in esse divinum, propter simplicitatem divinam ; cognitio enim esse divini sub ratione infiniti est perfectior cognitione ejus sub ratione simplicitatis, quia simplicitas communicatur creaturis, infinitas autem non, secundum modum quo convenit Deo. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 13 ; t. I, p. 314.

Digitized by Google

commun ne peut prétendre à aucun concept de Dieu qui soit « absolument simple »[1]. En fait, quelque perfection que l'on conçoive comme portée au suprême degré, on obtient un concept propre à Dieu, et une manière très satisfaisante de le concevoir serait de le décrire, pour ainsi dire comme « toutes les perfections prises absolument et au suprême degré ». Pourtant, un autre concept propre à Dieu s'avère non moins parfait et plus simple, celui d'« être infini ».

Il est plus simple, parce que tous les autres se forment en déterminant la notion d'être par quelque transcendantal pourvu lui-même d'une notion propre. On obtient ainsi les concepts d'« être bon », d'« être vrai » et autres du même genre, où le déterminant est un véritable attribut distinct du sujet. L'infini, au contraire, ne se prédique pas comme attribut, ni de l'être ni de quoi que ce soit d'autre qu'on l'affirme. L'infini est un « mode intrinsèque » de ce qu'il qualifie, c'est-à-dire, comme nous l'avons fait observer précédemment, un mode de l'être pris en tant qu'être : « Ainsi, lorsque je dis *être infini*, je n'ai pas un concept formé en quelque sorte par accident, d'un sujet et d'un attribut, mais le concept par soi du sujet pris dans un degré défini de perfection : l'infinité. Il en est comme de *blancheur intense*, qui n'exprime pas un concept par accident comme celui de *blancheur visible*, parce que l'intensité désigne plutôt ici un degré intrinsèque de la blancheur en soi ». Le concept d'« être infini » est donc, non pas certes absolument simple, mais aussi simple que peut l'être un concept humain de l'être divin, parce qu'il ne comporte qu'un seul concept, pris sous une certaine modalité. Mais il est en même temps plus parfait qu'aucun autre, parce que tous les autres sont virtuellement inclus en lui. En effet, toute perfection est virtuellement incluse dans l'être, si bien que dire « être infini », c'est dire à la fois « bien infini », « vrai infini » et ainsi de suite. En fait, on va le voir, c'est à la notion d'« être infini » que l'on aboutit lorsqu'on se demande quel est le principe premier de l'être. Le terme ultime atteint par une démonstration *quia*, c'est-à-dire à partir des effets créés, est nécessairement ce que l'on peut concevoir de plus parfait à partir d'un tel fondement[2]. C'est donc bien, à partir de l'être fini, vers l'être infini que devra s'orienter notre enquête. Mais est-il certain qu'une preuve soit ici nécessaire et la nature même du concept d'« être infini » ne nous permet-elle pas de nous en dispenser ?

1. « Quemcumque conceptum concipimus, sive boni, sive veri, si non contrahatur per aliquid ut non sit conceptus simpliciter simplex, non est conceptus proprius Deo. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 5 ; t. I, p. 187.
2. *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 17 ; t. I, pp. 313-314.

Digitized by Google

I. L'inévidence de l'existence de Dieu

On peut user indifféremment des termes « Dieu » ou « être infini », comme Duns Scot lui-même en donne l'exemple en se demandant « si l'existence de quelque infini, ou de Dieu, est chose connue par soi »[1].

Qu'est-ce qu'une proposition « connue par soi »? Une proposition *per se nota* est celle dont la vérité résulte de la seule connaissance de ses termes, ou, comme le dit Duns Scot, c'est une proposition qui jouit d'une vérité évidente, en vertu des seuls termes propres qu'elle inclut et en tant qu'ils sont inclus en elle[2]. Les exemples classiques de telles propositions sont : le tout est plus grand que la partie, ou la ligne est une longueur sans largeur. Comme il est facile de le voir, elles se composent de deux termes, dont le premier est le défini (le « tout », la « ligne ») et le second sa définition. Parmi les propositions connues par soi, certaines le sont à partir d'une connaissance simplement confuse de leurs termes[3]. Tel est notamment le cas des deux que nous venons de citer ; car elles sont connues par soi pour le géomètre, bien qu'il n'ait pas de la notion de « ligne », par exemple, la connaissance distincte qu'en a le métaphysicien, lorsqu'il la définit comme une des trois espèces de la quantité continue. Toute proposition connue par soi à partir d'une connaissance confuse de ses termes, l'est à plus forte raison à partir de leur connaissance distincte, mais le contraire n'est pas vrai. De ce qu'une proposition est connue par soi lorsque ses termes sont distinctement conçus, il ne suit pas qu'elle le serait si ses termes n'étaient que confusément conçus. De quelque connaissance qu'il s'agisse, on dira que sont connues par elles-

1. « An aliquod infinitum sive an Deum esse sit per se notum. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 1 ; t. I, p. 180.

2. « Dicitur igitur propositio per se nota, quae per nihil aliud extra terminos proprios, qui sunt aliquid ejus, habet veritatem evidentem. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 2 ; t. I, p. 182.

3. Connaître « confusément » quelque chose est le connaître comme désigné par son nom (définition nominale) ; le connaître distinctement est connaître sa définition essentielle : « Confuse dicitur aliquid concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen ; distincte vero quando concipitur sicut exprimitur per definitionem ». *Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, n. 22 ; t. I, p. 319. Connaître « confusément » n'est pas nécessairement connaître du « confus », la première confusion étant dans notre mode d'appréhender l'objet, la deuxième dans l'object même : confusum enim idem est quod indistinctum. Exemples de *confusum :* le tout essentiel (comme l'essence « homme ») au regard de ses parties, ou le tout universel (comme le concept général de l'homme) au regard des sujets individuels dont il se prédique. Le concept de l'essence est confus, en ce sens qu'il inclut ceux de ses parties essentielles à l'état indistinct ; celui de l'espèce l'est en ce sens, qu'il inclut à l'état indistinct ceux de ses *parties subjectives.*

Digitized by Google

mêmes toutes les propositions, et les seules propositions, dont la vérité ressort évidemment de l'intellection de ses termes[1].

S'il en est ainsi, la qualité de « connue par soi » appartient aux propositions prises en elles-mêmes et indépendamment du sujet qui les connaît. Duns Scot refuse de distinguer des propositions « connues par soi » et des propositions qui ne seraient que « connaissables par soi ». Pour lui, le « connu par soi » et le « connaissable par soi » se confondent, car le connaissable par soi ne peut être tel pour nous que parce qu'il est, de soi-même, du connu par soi. Or ce qui fait que le connu par soi est tel, c'est la nature même de ses termes. Une proposition n'est pas dite connue par soi parce qu'elle est actuellement connue comme telle, autrement, « si aucun intellect ne la connaissait actuellement, aucune proposition ne serait connue par soi », ce qui est absurde dans une doctrine où l'intelligible précède toujours l'intellection. Au contraire, affirme énergiquement Duns Scot : « une proposition est dite connue par soi, parce que, de par la nature de ses termes, elle possède la vérité évidente contenue dans ces termes, quel que soit l'intellect qui les conçoive. Que si quelque intellect ne conçoit pas les termes, ni par conséquent la proposition, elle n'en est pas moins connue par soi, en ce qui est d'elle, et c'est en ce sens que nous parlons d'une proposition connue par soi »[2].

D'autres distinctions doivent être éliminées pour la même raison. Certains proposent de distinguer le connu par soi qui l'est « en lui-même » de celui qui ne l'est que « pour nous ». Or, comme il vient d'être dit, ce qui est « connu par soi » est tel « en lui-même » et reste par conséquent tel pour n'importe quel intellect. Le fait que je n'aperçoive pas l'évidence d'une proposition connue par soi ne l'empêche pas d'en être une et d'en être une *même pour moi*. Je sais que c'est une proposition connue par soi dont l'évidence m'échappe et dont la nature n'en reste pas moins ce qu'elle est. Pour la même raison encore, on refusera de distinguer ce qui est « connu par soi pour les savants » de ce qui est « connu par soi pour les

1. « Est igitur omnis et sola illa propositio per se nota quae ex terminis, sic conceptis ut sunt ejus ejus termini, nata est habere evidentem veritatem complexionis. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 3 ; t. I, p. 183.

2. « Ex hoc patet quod non est distinguere inter propositionem esse per se notam et per se noscibilem, quia idem sunt. Nam propositio non dicitur per se nota quia ab aliquo intellectu cognoscatur per se ; tunc enim si nullus intellectus actu cognosceret, nulla propositio esset per se nota ; sed dicitur per se nota quia, quantum est de natura terminorum, nata est habere evidentem veritatem contentam in terminis, etiam in quocumque intellectu concipiente terminos. Si tamen aliquis intellectus non concipiat terminos, et ita non concipiat propositionem, non minus est per se nota, quantum est de se ; et sic loquimur de propositione per se nota. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 3 ; t. I, pp. 183-184.

Digitized by Google

ignorants ». Assurément, pour celui que son ignorance empêche d'en comprendre les termes, une proposition ne saurait être évidente ni par soi ni autrement. Simplement, elle n'existe pas pour lui. C'est à partir du moment où les termes sont compris qu'elle existe et que la question de savoir si elle est connue par soi commence de se poser[1]. Ses termes une fois conçus, elle est connue par soi pour tous les esprits qui les conçoivent, et elle l'est également pour tous.

Ces précisions annoncent la position personnelle de Duns Scot, que l'on peut, semble-t-il, résumer d'abord brièvement ainsi : la proposition « Dieu est » est une proposition connue par soi ; en vertu des considérations qui précèdent, on doit dire que, puisqu'elle est connue par soi, elle doit nécessairement être telle même pour nous ; en revanche, nous ne la concevons pas comme connue par soi, car la manière dont nous en concevons les termes ne nous permet pas de voir avec une évidence immédiate que l'existence appartient à l'essence de Dieu. Essayons d'éclaircir ce point.

La proposition qui unit ces deux termes extrêmes, l'« être » et l'« essence divine » conçue comme « cette essence » déterminée, est une proposition connue par soi. Autrement dit, le lien qui unit ces deux termes, « Dieu » et l'« être propre à Dieu » est de soi immédiatement évident, comme le savent Dieu lui-même et les bienheureux qui, dans une vision intuitive de son essence, peuvent le voir. Ne laissons pas échapper cette première occasion, qui s'offre à nous, de noter que, selon Duns Scot, l'existence de Dieu est inséparable de son essence. L'existence n'est pas un prédicat qu'il faille relier à l'essence divine par l'intermédiaire d'un autre, « comme si le prédicat était extérieur à la notion du sujet ». C'est pourquoi la proposition « Dieu est » est directement et immédiatement évidente à partir de ses seuls termes. Elle est *immediatissima, ad quam resolvuntur omnes propositiones enunciantes aliquid de Deo qualitercumque conceplo.* Formule d'une énergie remarquable, et dont il convient d'autant plus de prendre acte que la notion de Dieu ne sera pas l'objet d'un parfait accord

1. *Op. Ox., ibid.* Duns Scot s'en prend manifestement ici à Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* I, 2, 1, Resp. Saint Thomas s'y réfère à un texte de Boèce, *De Hebdomadibus* (*P. L.*, 64, 1311) sur certaines conceptions communes de l'esprit, qui sont « per se notae apud sapientes tantum. » Duns Scot se débarrasse de cette autorité en répondant : « vel non est idem propositio per se nota et communis conceptio, vel ipse intelligit de concepta, non de conceptibili. » *Op. Ox. loc. cit.* ; t. I, p. 184. Une fois de plus, il suit de près le texte de la *Somme*, argumentant non seulement contre les thèses, mais contre les autorités qu'elle invoque. On notera que les trois arguments allégués par la *Somme* en faveur de l'affirmative (rejetée par Thomas d'Aquin et par Duns Scot) sont aussi les trois premiers qu'allègue l'*Opus Oxoniense* (t. I, pp. 180-181) et dans le même ordre. Le quatrième est une addition de Duns Scot.

Digitized by Google

au sein de l'école scotiste. Ici, du moins, aucun doute n'est possible, « la proposition *Dieu est*, ou cette autre : *l'essence est*, est connue par soi, car ces deux termes sont tels qu'ils confèrent l'évidence à cette proposition pour toute personne qui en appréhende parfaitement les termes, n'y ayant rien à quoi être convienne plus parfaitement qu'à cette essence-ci »[1]. Or si cette proposition est connue par soi, elle l'est nécessairement pour nous. Bien que nous n'ayons de Dieu qu'une connaissance confuse, car son nom désigne pour nous quelque chose d'imparfaitement connu et que nous ne concevons pas comme « cette essence divine que voici » *(hanc essentiam divinam)*, la proposition « Dieu est » reste connue par soi[2].

Ajoutons pourtant que, faute d'une intuition de l'essence divine, cette proposition connue par soi n'est pas évidente pour nous. Si elle nous assure que l'existence appartient de plein droit à l'essence divine, elle ne suffit pas à nous assurer que Dieu existe. L'existence convient à l'essence de Dieu en tant précisément qu'il est *haec essentia*, celle de l'être singulier qu'il est ; or nous avons bien un concept de l'essence en général, mais non pas de « cette essence-ci » qu'est l'essence de Dieu[3]. Allons plus loin. Il peut y avoir dans notre entendement des concepts qui soient propres à Dieu, en ce sens qu'ils ne soient pas communs à Dieu et à la créature, par exemple « être nécessaire », « être infini » ou « souverain bien », et nous pouvons attribuer l'existence à leur objet. Pourtant, à la question de savoir si, en attribuant l'être à l'un quelconque de ces objets,

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 4 ; t. I, pp. 184-185. Noter l'équivalence des formules *Deus est* et *essentia est*, cette dernière rattachant Duns Scot à la tradition de l'essentialisme théologique. (Cf. E. Gilson, *Le Thomisme* (5e éd., Paris, 1945), 1re partie, ch. I : *Les théologies de l'essence*). Une différence importante l'en distingue pourtant. Comme on va le voir, l'évidence par soi de la formule *essentia est* ne dispense pas, dans le scotisme, d'une preuve de l'existence de Dieu.

2. L'ambiguïté apparente de la position de Duns Scot tient à ce que l'on ne distingue pas comme lui les moments du problème. Le fait que la proposition *Deus est* ne nous soit pas, en fait, *per se nota* n'empêche pas qu'elle doive rester pour nous, en droit, la proposition *per se nota* qu'elle est en soi. Autrement dit, une proposition est *per se nota* lorsqu'elle est évidente à l'intellect qui en appréhende les termes. C'est le cas de la proposition *Deus est*. Que nous n'en appréhendions pas intuitivement les termes, ne change rien à sa nature. Cl. Frassen, dans son *Scotus Academicus*, t. I, p. 115, met le doigt sur la formule scotiste techniquement correcte de la réponse en soulignant ces mots de Duns Scot : « et sic propositio per se nota in se et per se nota in nobis *non sunt membra opposita* ». Le Docteur subtil est donc d'accord avec Thomas d'Aquin sur le fait, mais il refuse de le transformer en une opposition de droit : l'évidence intrinsèque de la proposition, pour qui comprend ses termes, n'est aucunement affectée par le fait qu'un certain intellect ne les comprend pas.

3. « Secundum nullum conceptum quem nos hic de Deo concipere possumus, est aliquid de ipso nobis per se notum ; nec etiam potest esse nobis notum demonstratione propter quid, quia medium illius demonstrationis propter quid, quod est ipsa deitas in se, inquantum haec deitas, non est nobis per se notum, nec est aptum per se a nobis cognosci, et ideo haec propositio, Deus est, non est (nobis) per se nota. » *Rep. Par.* I, d. 2, q. 2, n. 2.

Digitized by Google

on peut former une proposition évidente, il faut répondre non. Autrement dit, la proposition *Dieu est*, où les termes ne sont que confusément connus, est connue par soi, mais, n'étant pas évidente pour nous, elle ne garantit pas que Dieu existe ; les propositions « l'être nécessaire est », ou « l'être infini est », dont les termes nous sont distinctement concevables, ne sont pas évidentes pour nous, bien que, comme on verra bientôt, elles permettent de prouver que Dieu existe. Tel est le sens scotiste qu'il convient de donner à la formule d'Avicenne que nous avons déjà citée, car Dieu, en tant précisément que Dieu, ne nous est pas évidemment connu, mais il n'y a pas à désespérer de le connaître, comme Dieu, plus tard, et, comme être infini, dès cette vie : *Deum esse non est per se notum nec desperatum cognosci.*

A défaut d'un concept propre de l'essence divine comme telle, nous ne disposons, pour atteindre Dieu, que du concept commun d'être, déterminé pourtant de manière à former des concepts qui ne puissent s'appliquer qu'à lui. Tels sont, par exemple, les concepts d'« être nécessaire », d'« être infini » ou de « souverain bien ». Tous ces concepts sont tels qu'on puisse attribuer l'existence à leur objet, mais aucun ne suffit à justifier immédiatement cette attribution. On ne peut pas démontrer qu'un être existe parce qu'il est nécessaire, ou infini, ou suprême ; tout au contraire, on saura que la nécessité ou l'infinité existe lorsqu'on aura prouvé l'existence d'une essence qui les possède. On ne peut pas aller des attributs de l'essence divine à son existence, parce que son existence permet seule de prouver celle de ses attributs. L'essence divine joue le rôle de moyen terme dans toute démonstration *a priori* de l'existence de ses attributs[1]. S'il faut démontrer d'abord qu'elle existe, c'est donc que nul des concepts distincts par lesquels nous concevons l'être suprême ne nous permet de poser son existence comme évidente.

Il suffit d'ailleurs d'observer le mouvement de la pensée pour s'assurer qu'il en est bien ainsi. Concevons « être infini », est-il immédiatement évident pour nous qu'un tel être existe ? Assurément non. Nous pouvons croire son existence, nous pouvons démontrer son existence, en aucun cas nous ne la saisissons comme une évidence immédiate résultant de ces seuls termes. La cause de notre assentiment à la proposition : « l'être infini est », ne se trouve pas dans les termes seuls dont elle se compose, mais dans la foi ou dans la démonstration.

Ce fait tient à la nature même des concepts que nous concevons « distinctement » comme proprement applicables à Dieu. Aucun d'eux n'est absolu-

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 5 ; t. I, p. 185.

Digitized by Google

ment simple ; or, pour connaître évidemment l'existence de leur objet, il nous faudrait connaître évidemment la liaison des parties qui le composent. Autrement dit, « l'être infini est » ne peut être une proposition évidente, à moins qu'il ne soit évident que l'infini est lié à l'être. Or, d'une part, tous les concepts que nous pouvons attribuer en propre à Dieu se composent de celui d'être et d'une détermination de l'être telle que « suprême », « infini », « incréé », « immense », ou autre du même genre. D'autre part, rien ne peut être connu par soi, touchant un concept qui ne soit pas absolument simple, à moins qu'il ne soit connu par soi que ses parties sont effectivement unies. Si les parties d'un concept composé ne sont pas au moins unissables, le concept est contradictoire et tout ce que l'on pourrait en conclure serait faux. Or, pour savoir qu'un tel concept est possible, il faut le prouver, comme le fera d'ailleurs Duns Scot pour le concept d'« être infini ». Une fois de plus, l'existence d'un tel être n'est pas connue par soi, elle est objet de démonstration[1].

Ceci dit, Duns Scot peut éliminer les autorités qui semblent attribuer une évidence immédiate à la proposition « Dieu est », prise sous les formules dont les termes nous sont distinctement accessibles.

D'abord la fameuse parole de Jean Damascène, au début du *De Fide orthodoxa;* « la connaissance de l'existence de Dieu est naturellement innée chez tous les hommes ». Thomas d'Aquin avait déjà répondu que cela est vrai s'il s'agit de Dieu connu « in aliquo communi, sub quadam confusione », en ce sens, par exemple, que tous les hommes désirent le bonheur, sans savoir que ce qu'ils nomment « le bonheur » se nomme en réalité « Dieu ». Duns Scot préfère interpréter la parole de Jean Damascène comme vraie, s'il s'agit « de la faculté de connaître qui nous est naturellement donnée, et par laquelle nous pouvons connaître aussitôt *(statim)*, à partir des créatures, que Dieu existe, *saltem in rationibus generalibus;* du moins, Dieu connu dans des notions générales ». Ce docteur ne nous accorde d'ailleurs d'autre connaissance de Dieu à partir des créatures,

1. *Op. Ox., ibid.* Cf. *loc. cit.* n. 6 ; t. I, pp. 187-188, où Duns Scot conteste que la proposition « necesse esse est » soit immédiatement évidente ; elle le serait, s'il était connu par soi que *necesse* et *esse* sont en fait unis dans un sujet actuellement existant, ce qui est le point en question : quia non est per se notum partes quae sunt in subjecto uniri actualiter. Il n'est pas de soi évident qu'un existant réponde à notre concept du nécessaire. En fait, Duns Scot lui-même éprouvait quelque répugnance à admettre que le nécessaire eût droit à l'existence *en tant précisément que nécessaire;* l'être fonde la nécessité, là où elle existe, mais non pas inversement. Il ne s'agit donc pas ici de discussions méthodologiques abstraites ; les méthodes rejetées par Duns Scot ne conduiraient pas à un être suprême tel que le théologien puisse l'accepter du métaphysicien. Quant à ceux dont l'esprit simple ne peut discerner le sens des preuves, il leur reste à croire que Dieu existe : *Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. 1, n. 13. Cf. *Ad Hebr.*, 11, 6.

Digitized by Google

que celle qui consiste « en notions communes à Dieu et aux créatures » posées plus parfaitement et plus éminemment en lui qu'en elles. Que s'i s'agit d'une connaissance actuelle et distincte de Dieu comme Dieu, c ne sont pas les démonstrations qui nous la donnent ; disons plutôt, ave Jean Damascène lui-même : *Nemo novit eum, nisi quantum ipse revelavit* On le voit, Duns Scot ne manque aucune occasion de distinguer la connais sance métaphysique de l'être premier, de la connaissance théologique d ce même être premier comme Dieu.

La deuxième objection, empruntée par Thomas d'Aquin et Duns Sco à saint Anselme, s'appuyait sur l'argument célèbre du *Prosologion* II l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand est nécessairemen existant. Notons pourtant qu'en exposant cet argument, Thomas d'Aqui n'avait pas nommé saint Anselme, mais l'avait librement interprét comme si l'on pouvait correctement l'assimiler à un « per se notum » te que « le tout est plus grand que sa partie »[1]. Duns Scot nomme a contraire saint Anselme, ce qui l'autorise à désolidariser sa thèse d l'interprétation qu'en avait proposé saint Thomas d'Aquin. En effet « Anselme ne dit pas que cette proposition soit connue par soi ». La preuv en est que, pour en déduire la conclusion que Dieu existe, il lui faut a moins deux syllogismes, dont l'un prouve que le « suprême » n'est pa non-être et l'autre que, n'étant pas non-être, il est être. D'ailleurs, s l'argument d'Anselme n'établit pas l'évidence de l'existence de Dieu, o verra qu'il aide à prouver son infinité.

La troisième objection, elle aussi commune à Thomas d'Aquin et Duns Scot, revient à ceci : « il est connu par soi que la vérité existe or Dieu est la vérité ; donc Dieu existe ». A quoi Duns Scot répond, ave Thomas d'Aquin, que l'existence de la vérité en général est chose connu par soi, mais qu'il ne suit pas de là que Dieu existe. Cela n'en suit d moins pas comme une proposition connue par soi, car il n'est aucunemen évident ni que l'être appartienne nécessairement à la vérité en général ni que l'être de cette vérité soit le même que celui de cette essence déter minée qu'est celle de Dieu[2].

1. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica* I, 2, 1, 2[a] obj. La réfutation proposée pa Thomas d'Aquin (*loc. cit.*, ad 2[m]) porte sur la validité métaphysique de l'argument on ne peut conclure du concept à l'être réel. Celle que propose Duns Scot, d'accor avec sa position personnelle du problème, porte d'abord sur la question de savoir s tel que le formule saint Anselme, son argument revient à faire de l'existence de Dieu comme Thomas d'Aquin suggère qu'il le fait, une *res per se nota*. Noter que Duns Sco laisse de côté les autres arguments allégués par THOMAS D'AQUIN dans le *Contra Gentile* I, 10. Une fois de plus, c'est la *Somme* qu'il prend en considération.

2. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 8 ; t. I, p. 189.

Digitized by Google

La dernière objection, toute différente de celles qu'avait alléguées Thomas d'Aquin, présente un caractère hautement formel, qui permettra d'ailleurs à Duns Scot de préciser sa propre pensée touchant ce point. La nécessité des premiers principes, dit-elle, ne repose pas sur l'existence réelle de leurs termes, mais sur la liaison de ces termes tels qu'ils sont dans l'intellect qui les conçoit. Si ces propositions, portant sur des concepts qui n'ont d'autre existence que celle d'objets de pensée, sont immédiatement connues par soi, à bien plus forte raison doit être connue par soi la proposition : Dieu est, qui porte sur des termes absolument nécessaires[1]. Contre quoi Duns Scot rappelle une fois de plus que la qualité de « connue par soi » appartient aux propositions, indépendamment du fait que leurs termes existent dans l'entendement seul ou dans la réalité. L'évidence de l'accord de ces termes est l'évidence de la vérité de la proposition, cette évidence même qui en fait une proposition connue par soi. Dans la proposition : « le tout est plus grand que la partie », le rapport des termes est tel, que tout intellect, qui les conçoit, perçoit du même coup son évidence. Quelle que soit la nécessité intrinsèque de ces termes l'évidence de la proposition qui les unit, n'en est ni plus ni moins grande[2]. Assurément, dans la proposition « Dieu est », la nécessité intrinsèque des termes et de leur rapport est infiniment plus grande et aucune proposition ne serait plus immédiatement évidente que celle-là, si nous avions un concept distinct de Dieu ; mais nous n'avons que des concepts propres à Dieu obtenus par une détermination attributive de la notion commune d'être ; c'est pourquoi, faute d'une notion suffisante de l'essence de Dieu, nous ne saurions percevoir la nécessité, pourtant suprême, avec laquelle l'existence lui appartient.

La position de Duns Scot est plus facile à répéter qu'à comprendre, car on se demande plus d'une fois en quoi, précisément, elle se distingue de celle de saint Thomas. Tous deux enseignent que la proposition « Dieu est » est connue par soi, mais que, faute d'en concevoir distinctement les termes, son évidence nous échappe. Ils sont donc d'accord sur l'essentiel. Cependant, Thomas d'Aquin en conclut que, connue par soi si on la prend en elle-même, cette proposition ne l'est pas pour nous. Duns Scot maintient au contraire que cette proposition reste connue par soi pour nous, comme elle l'est en elle-même, bien qu'elle ne nous soit pas actuellement connue comme telle. En d'autres termes, la qualité de « connue par soi » appartient à toute proposition dont la vérité est

1, *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 1 ; t. I, p. 181.
2. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, n. 9 ; t. I, p. 190.

Digitized by Google

évidente dès que ses termes sont distinctement conçus ; le fait qu'ils ne le soient pas empêche la perception de son évidence, mais ne la prive pas de son évidence. C'est pourquoi, bien que son évidence immédiate nous échappe, la proposition « Dieu est » doit être tenue pour connue par soi à la fois en soi et en nous.

II. La cause première

La démonstration de l'existence d'un être infini comporte deux moments nettement distincts : la preuve qu'il existe un être premier, la preuve que cet être premier est infini[1].

Cette double démonstration constitue en même temps un modèle parfait de ce que Duns Scot entend par connaissance métaphysique et c'est pourquoi, s'il n'est pas accoutumé au style de la métaphysique scotiste, le lecteur risque non seulement de s'y perdre, mais même de n'en pas découvrir l'entrée. Duns Scot assure qu'il argumente des effets à leur cause ; on pense donc aussitôt à des preuves *a posteriori* du type thomiste, et comme on ne rencontre que des concepts abstraits, on est désorienté. On tente alors de rapprocher les preuves scotistes des argumentations purement conceptuelles qui se rencontrent chez un Alexandre de Hales ou un saint Bonaventure et qui se tirent directement des propriétés de l'essence, mais on se heurte alors aux avertissements réitérés de Duns Scot, que ses preuves sont *a posteriori* et ne rejoignent Dieu qu'à partir de ses effets. Nous sommes au rouet et le seul espoir de sortir d'embarras est dans un retour à la notion proprement scotiste de l'objet du métaphysicien.

Que les preuves de l'existence de l'être premier soient *a posteriori* et prises des effets, non *a priori* et par la cause, Duns Scot l'a maintes fois affirmé et d'ailleurs ce que nous savons déjà de sa pensée rendrait l'attitude contraire incompréhensible de sa part. Le fait qui domine ici sa doctrine, c'est l'absence d'un concept propre de Dieu dans l'entendement humain. Si nous avions un tel concept de l'essence divine, nous pourrions en user pour démontrer *propter quid*, c'est-à-dire *a priori* et comme par la cause, que cette essence existe. Mais nous ne l'avons pas ; il ne nous reste donc, si la preuve en est possible, qu'à la fonder sur les

1. Le remarquable traité *De primo principio* reprend les preuves de l'*Opus Oxoniense*, mais dans un style philosophique différent, ce qui rendrait difficile la combinaison des deux textes. Nous suivrons l'*Opus Oxoniense*, qui fournit la trame de notre exposé, pour ne pas en rompre l'unité.

Digitized by Google

créatures, qui sont les effets de Dieu : *quia de ente infinito non potest demonstrari esse demonstratione propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio esset demonstrabilis propter quid quantum ad nos, sed quantum ad nos propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis*[1]. On citerait aisément d'autres textes, mais aucun ne saurait être plus explicite et celui-ci suffit à régler la question.

Si l'on hésite à prendre au pied de la lettre les déclarations de Duns Scot, c'est que les effets créés sur lesquels sa démonstration repose ne sont pas ceux auxquels la métaphysique thomiste faisait appel. Plus précisément, la métaphysique scotiste ne fait pas appel à la voie que saint Thomas considère comme la plus manifeste de toutes, celle qui passe par le mouvement. Nous avons déjà vu pourquoi et nous le verrons plus précisément encore, mais il nous suffira de rappeler ici quel genre d'être le métaphysicien prend en considération, lorsqu'il parle vraiment en métaphysicien. Puisqu'en fait toute notre connaissance dérive du sensible, l'être sensible est le seul dont le métaphysicien puisse partir, mais, en tant précisément que métaphysicien, il ne considère l'être sensible qu'en tant qu'« être ». Or non seulement cet être est du réel, c'est-à-dire tout le contraire d'un pur être de raison comme ceux dont traite la logique, mais toutes les propriétés qu'y découvre la pensée sont réelles comme lui[2]. L'« être commun » et ses propriétés ne sont rien d'autre que la créature même, prise dans sa réalité concrète, conçue sous l'aspect propre du métaphysicien.

Il y a, dans l'être créé, beaucoup de caractères, qui sont eux-mêmes des réalités créées et dont il est impossible d'expliquer l'existence actuelle dans l'être, à moins de les considérer comme les effets d'une cause. On peut donc, à partir de ces effets, démontrer que leur cause existe, et qu'elle existe actuellement en réalité, comme eux-mêmes existent actuellement en réalité. Citons-en quelques-uns. La « pluralité » qui appartient à l'être tel que nous le connaissons, la « dépendance »[3], la « composition », autant de propriétés évidentes dont il est possible de partir, afin d'en montrer

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 10 ; t. I, p. 190.

2. On peut le voir par la division scotiste de la réalité : « Res autem prima sui divisione dividi potest in rem creatam et increatam, sive in rem a se et in rem ab alio habentem esse, sive in rem necessariam et rem possibilem, sive in rem finitam et infinitam. Res autem increata, a se, infinita et necessaria Deus est ; res autem creata, ab alio, possibilis et finita, communi nomine dicitur creatura. » *Quodl.*, Praefatio, n. 1. Toutes ces déterminations disjonctives ont la réalité de l'être même qu'elles déterminent.

3. La dépendance fonde un ordre de priorité et de postériorité qui est, avec celui d'éminence dont il sera parlé plus loin, l'une des divisions de l'*ordo essentialis* : « prius dicitur a quo aliquid dependet, et posterius, quod dependet ». *De primo principio*, éd. Evan Roche, Saint Bonaventure (N. Y.), 1949, p. 4.

Digitized by Google

le lien avec une cause évidente, et de persuader, de faire voir qu'il exist réellement un être simple, indépendant et nécessaire de qui dépend tou le reste. Si l'être tel que nous le connaissons présente des caractères te qu'il ne puisse pas exister par soi, on doit donc pouvoir établir qu' existe une cause, supérieure à toutes les créatures, dont elles tiennen l'être[1]. Nous ne sortons pas ici du grand débat entre Averroès et Avicenn et l'on sait assez quelle position Duns Scot lui-même y a prise. Tout c que l'on peut atteindre à partir des êtres physiques, considérés dans leu condition physique d'être mobiles, c'est l'*existence* d'êtres dont la *natu* fera l'étude du métaphysicien. Ce que le métaphysicien lui-même peu atteindre, à partir de l'être commun qu'il étudie, c'est l'existence d'u être transmétaphysique dont la nature fera l'étude du théologien. Encor faut-il pour cela que le métaphysicien en prouve l'existence, c'est-à-dir qu'il la prouve en métaphysicien.

Même purement métaphysique, une telle preuve ne s'adressera pas au propriétés de l'être infini que l'on peut dire « absolues », mais à celle que l'on peut nommer « relatives ». Entendons par là, celles des propriété de l'être infini qui expliquent l'existence des effets mêmes dont on par afin d'établir son existence, ou, tout au moins, qui lui appartiennent e vertu du rapport qu'ont à lui les créatures. Il s'agit donc exactement d prouver d'abord, à partir de l'être créé, « l'existence des propriété relatives de l'être infini » que sont la « causalité » et l'« éminence ». C'es précisément ce que Duns Scot entend par prouver l'existence de l'êtr « premier » dont, par une démarche dialectique ultérieure, il prouver ensuite l'« infinité »[2].

1. Cf. le texte dont nous avons déjà cité la première phrase : « Ad Commentatorem *I. Phys.* dico quod Avicenna, cui contradixit, bene dixit, et Commentator male. Quo probatur primo : quia si aliquas substantias separatas esse esset suppositum in scienti metaphysicae et conclusum in naturali scientia, ergo physica esset simpliciter prio tota metaphysica, quia physica ostenderet de subjecto metaphysicae si est, quo praesupponitur toti cognitioni scientiae metaphysicae. — Secundo, quia per omnem cognitionem effectus potest demonstrari de causa quia est, quam impossibile est ess in effectu nisi causa sit : sed multae passiones considerantur in metaphysica, qua impossibile est inesse nisi ab aliqua causa prima talium entium ; ergo ex talibus passio nibus metaphysica potest demonstrare aliquam primam causam istorum entium esse Minor probatur : quia multitudo entium, dependentia et compositio et hujusmod quae sunt passiones metaphysicae, ostendunt aliquod esse actu simplex, independen et necesse esse. Multo etiam perfectius ostenditur primam causam esse ex passionibu causatorum consideratis in metaphysica quam ex passionibus naturalibus, ubi osten ditur primum movens esse ; perfectior etiam cognitio et immediatior de primo ente es cognoscere ipsum ut primum ens, vel ut necesse esse quam cognoscere ipsum u primum movens ». *Op. Ox.* Prol., q. 3, a. 7, n. 21 ; t. I, pp. 65-66.

2. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 10 ; t. I, p. 190. Le plan général de l'argumentatio est clairement décrit : « Ostendam, primo quod aliquid est in effectu inter entia, quo est simpliciter primum secundum efficientiam, et aliquid est simpliciter primum secun

Digitized by Google

Établissons d'abord qu'il existe une cause efficiente première, c'est-à-dire une cause telle qu'elle ne soit elle-même l'effet d'aucune autre et qu'elle ne produise en vertu de rien d'autre que sa propre causalité.

« Quelque être est productible », telle est la proposition initiale de la preuve. En dépit de toutes les précautions déjà prises, elle risque d'apparaître purement abstraite, dialectique et irréelle. Elle est en effet abstraite et dialectique, car elle porte sur une propriété générale de l'être commun et pose le point de départ d'une argumentation sans autre contenu que des propriétés abstraites de ce genre, mais elle n'est pas irréelle, parce que l'être dont elle parle n'est pas un être de raison. Rappelons-le encore, la métaphysique de Duns Scot peut bien user d'une méthode dialectique, elle n'est pas une logique. En disant *aliquod ens est effectibile*, il suppose implicitement l'existence actuelle d'êtres donnés et l'existence actuelle de rapports de cause à effet entre certains de ces êtres dont les uns produisent alors que d'autres sont produits. Ce n'est pas de la production qu'il part, mais c'est parce qu'il y en a que Duns Scot peut attribuer à l'être le « productible » et la « productibilité », propriétés douées d'un fondement, réel comme l'être dont on parle, mais que l'on envisage ici, pour les raisons que Duns Scot a fait valoir, sous leur aspect proprement métaphysique, au lieu de s'arrêter à l'aspect physique et accidentel que présenterait la proposition tout empirique : il y a actuellement des êtres particuliers qui sont effectivement produits. C'est ce que lui-même nomme du « possible réel », à mi-chemin entre l'actuel réel et le possible logique[1]. Ou bien l'on acceptera de se placer, avec Duns Scot, au niveau métaphysique de l'être, et toute sa preuve se construira sur le plan d'un réel ainsi conçu, ou bien on lira ses textes comme s'ils impliquaient simplement une considération dialectique de l'« être physique », auquel cas ils laisseront l'impression de se mouvoir sur le plan d'une *généralité*

dum rationem finis, et aliquid est simpliciter primum secundum eminentiam. Secundo principaliter ostendam quod illud quod est primum secundum unam rationem primitatis, idem est primum secundum alias primitates. Tertio ostendam quod ista triplex primitas uni solae naturae convenit, ita quod non in pluribus naturis differentibus specie vel quidditative. » *Loc. cit.*, n. 11 ; t. I, p. 191. Les trois moments correspondent à peu près aux trois genres de cause, efficiente, finale et formelle (éminence). La causalité matérielle n'a pas à intervenir ici ; quant à l'exemplarité, elle se confond avec l'efficience, la cause exemplaire n'étant en Dieu que la connaissance de l'être dont il veut l'existence. La dernière clause du texte mérite attention : l'unicité qu'il annonce est celle de l'espèce. A prendre littéralement les termes dont il use, Duns Scot s'engage ici à prouver qu'il n'existe qu'un seul être divin ; une pluralité d'individus d'espèce divine n'est pas exclue d'avance en vertu de la preuve de l'existence de l'être premier qu'il annonce.

1. « Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu, illius quidem cujus termini non includunt contradictionem... Sed possibile reale est quod accipitur ab aliqua potentia in re, sicut a potentia inhaerente alicui, vel terminata ad illud sicut ad terminum. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 6, a. 2, n. 10 ; t. I, p. 249.

Digitized by Google

conceptuelle malaisément distinguable de celle qui caractérise l'objet de la logique. De toute manière, ne commettons pas l'erreur de critiquer les preuves scotistes de l'existence de Dieu au nom d'une ontologie qui n'était pas la sienne. Ici comme ailleurs, sauf sur le plan vraiment primitif de l'ontologie, la vraie pièce se joue derrière le décor. Nous aurons d'ailleurs occasion de revenir sur ce point important.

Admettons donc que le donné réel dont on part soit ce fait défini, la « productibilité » de l'être. Cette propriété de l'être en implique une autre, la « productivité » c'est-à-dire, puisque nous sommes dans le réel, que s'il y a de l'être productible, il y a de l'être productif. On peut d'ailleurs le montrer. Le productible, ou « effectible » ne peut être tel que par rien ou par soi, ou par un autre. Il ne peut l'être par rien, parce que ce qui n'est rien n'est cause de rien. Il ne peut l'être par soi, parce qu'il n'y a pas de chose qui se fasse ou s'engendre elle-même. L'*effectibile* est donc fait par un autre être, qui en est l'*effectivum*[1]. Soit donc un être producteur de ce productible, que nous désignerons par *A*. S'il est premier au sens défini plus haut, nous tenons ce que nous cherchions, c'est-à-dire un être qui soit cause efficiente première sans être lui-même l'effet d'aucune autre cause et qui produise en vertu de sa seule causalité. S'il n'est pas premier en ce sens, c'est qu'il n'est que cause seconde *(posterius effectivum)*, soit parce qu'il est lui-même effet d'une cause, soit qu'il produise en vertu de quelque autre. Admettons qu'il ne soit pas premier et désignons sa cause par *B*, on raisonnera sur *B* comme sur *A*. Ou bien donc on continuera ainsi à l'infini, allant de causes efficientes en causes efficientes dont chacune sera l'effet d'une autre, ou bien l'on s'arrêtera à une cause absolument première. Or il est impossible de remonter à l'infini. Donc il existe une cause qui n'en a elle-même aucune, ce qui revient à dire que la propriété de l'être dont nous sommes partis, sa « productibilité », implique l'existence d'une productivité elle-même douée de cette autre propriété, la « primauté »[2].

La démonstration semble tenir pour accordé qu'une régression à l'infini dans la série des causes causées est impossible, mais elle l'est en effet. On concèdera sans doute d'abord qu'une série causale « circulaire » est inadmissible. Si l'on admet que rien ne se cause soi-même, on doit refuser en même temps l'hypothèse d'une série causale dont un terme serait la fois l'effet d'un autre et la cause de tout le reste. Une telle supposition reviendrait pratiquement à admettre qu'un être puisse être cause de soi

1. Cf. *De primo principio*, cap. III, éd. E. Roche, p. 38.
2. Cf. *De primo principio*, cap. III, éd. E. Roche, p. 40.

Digitized by Google

même en tant qu'effet de son propre effet. Si l'on y renonce, il reste seulement à s'assurer qu'on ne peut faire, dans l'ordre des causes efficientes, ce que fait Aristote lorsqu'il admet que les êtres vivants puissent s'engendrer les uns les autres à l'infini, dans un univers dont on sait qu'il le suppose éternel, et cela selon l'ordre d'une génération linéaire où nulle causalité « circulaire » ne puisse être alléguée. On aurait alors une ligne indéfinie de causes secondes sans aucune cause première.

L'hypothèse est irrecevable et elle a d'ailleurs été condamnée par les philosophes eux-mêmes, car ils n'ont pas admis que l'infinité de causes « essentiellement ordonnées » fût possible ; ils ne l'ont admis que dans le cas de causes accidentellement ordonnées », ainsi qu'on peut le voir dans Avicenne, *Metaph.*, tr. VI, ch. 5, où il parle de l'infinité des individus au sein de l'espèce[1]. Cette distinction ne coïncide pas avec celle des causes par soi et des causes par accident, où il ne s'agit que du rapport de deux termes, la cause et son effet, alors que, dans le cas des causes essentiellement ou accidentellement ordonnées, il s'agit du rapport de deux causes entre elles, en tant qu'elles produisent un effet. La « cause par soi » est celle qui cause selon sa nature propre et non selon quelque caractère accidentel. Dans les causes « essentiellement ordonnées »[2], la deuxième cause dépend de la première en tant que cause, c'est-à-dire qu'elle lui doit sa causalité même. Dans les causes « accidentellement ordonnées », il se peut bien que la deuxième cause dépende de la première quant à son existence, par exemple, ou sous quelque autre rapport, mais elle n'en dépend pas quant à sa causalité. Une deuxième différence est que, dans les causes essentiellement ordonnées, le rapport causal n'est pas de même ordre ni de même nature aux divers degrés considérés. Car il y a dès lors des degrés, dont l'ensemble forme, comme l'on dit, une échelle, les causes de degré plus haut y étant plus parfaites que les suivantes. Cette deuxième différence suit d'ailleurs de la première, car aucune cause ne peut tenir son pouvoir causal d'une cause de même nature ; or, on s'en souvient, c'est de la causalité même de la cause qu'il s'agit ici, et comme la causalité suit la nature, il faut nécessairement recourir à une nature

1. AVICENNE, *Metaph.*, tr. VI, cap. 5, fol. 94r. Cf. « Accipio autem ordinem essentialem, non stricte — ut quidam loquuntur, dicentes posterius ordinari sed prius vel primum esse supra ordinem — sed communiter, prout ordo est relatio aequiparantiae dicta de priori respectu posterioris, et e converso, prout scilicet ordinatum sufficienter dividitur per prius et posterius ». *De primo principio*, éd. Evan Roche O. F. M., Saint Bonaventure (N. Y.), 1949, p. 4. Sur les adversaires visés par Duns Scot, voir E. BETTONI, *L'ascesa a Dio in Duns Scot* (Milano, 1943), pp. 42-45.

2. Elles peuvent se nommer aussi causes ordonnées « par soi » (= essentiellement), en opposition aux causes ordonnées « par accident » (= accidentellement), mais il s'agit toujours du rapport de deux causes, non de celui d'une cause à son effet.

Digitized by Google

plus haute pour rendre raison d'une causalité elle-même plus haute. Une troisième différence est que, lorsqu'il s'agit de causes essentiellement ordonnées, la présence simultanée de toutes les causes est requise pour que l'effet soit produit. Rien de plus évident, toujours en vertu de cette raison fondamentale que l'ordonnancement « essentiel » des causes est celui de leur causalité même. Puisque la causalité des suivantes dépend de celle des précédentes, une lacune quelconque dans la chaîne suffit à rendre impossible l'existence de l'effet[1]. Ces distinctions admises, on peut établir : premièrement, qu'une infinité de causes essentiellement ordonnées est impossible ; deuxièmement, qu'une infinité de causes accidentellement ordonnées est impossible ; troisièmement, que même si l'on nie tout ordre essentiel dans la série des causes, la régression à l'infini est encore impossible.

On prouve qu'une infinité de causes essentiellement ordonnées est impossible. Considérons l'universalité des effets essentiellement ordonnés. Puisqu'elle est composée d'effets, elle est causée ; mais sa cause ne peut faire partie de cet ensemble d'effets, sans quoi, incluant sa propre cause, elle se causerait elle-même. La cause d'une universalité d'effets essentiellement ordonnés lui est donc extérieure, et puisque nous argumentons sur la totalité de l'être causé, sa cause est première. — En second lieu, nous avons précisé que, dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées, la totalité des causes doit être posée simultanément (puisque de telles causes confèrent leur causalité même à celles qui les suivent) ; or, s'il n'y en avait pas de première, ces causes seraient en nombre infini. Mais une infinité d'êtres actuellement et simultanément existants est impossible ; il faut donc que la série des causes s'arrête à une première, comme nous le demandons. — Troisièmement, la notion même d'« antérieur » signifie « plus proche du premier »[2] ; si donc il n'y avait pas de cause première, il ne saurait y en avoir d'essentiellement antérieures ou postérieures. — Quatrièmement, nous supposons qu'une cause supérieure dans l'ordre de la causalité même est aussi une cause plus parfaite ; si donc il y avait une série infinie de causes essentiellement ordonnées, sa cause serait infiniment supérieure à elle, infiniment plus parfaite qu'elle, d'une perfection causale infinie, et par conséquent capable de causer par soi seule, sans le secours d'aucune autre cause ; bref elle serait première au sens que nous avons défini. — Cinquièmement, le caractère d'être capable de causer (être un *effectivum*) n'implique nécessairement de soi aucune

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 12 ; t. I, p. 193.
2. Renvoie à Aristote, *Metaph.* V, 11, 1018 b, 9-11.

Digitized by Google

imperfection ; donc ce caractère peut se rencontrer quelque part sans aucune imperfection ; mais s'il ne se rencontre en aucun être sans y dépendre de quelque chose d'antérieur, il ne se rencontre en aucun sans imperfection ; donc il peut se rencontrer quelque part sans imperfection, et, là où il est, il est absolument premier en vertu de son indépendance même. S'il en est ainsi, un pouvoir causal absolument premier est possible *(ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis)* ; or nous verrons plus loin que, s'il est possible, cela suffit à conclure qu'il existe en réalité.

Supposant ensuite qu'il s'agisse d'une infinité de causes accidentellement ordonnées, on prouvera qu'elle est impossible à moins qu'elle ne s'arrête à des causes essentiellement ordonnées. Une infinité de causes accidentellement ordonnées, si l'on admet par hypothèse qu'il y en ait une, est telle que la causalité de chacune des causes ne dépend pas de la causalité de celles qui les précèdent. Dans une série de ce genre, une cause postérieure peut donc exister et agir même si la cause antérieure a déjà cessé d'agir et d'exister. Les moments d'une telle série existent donc l'un après l'autre, tel le fils engendrant à son tour lorsque le père qui l'a lui-même engendré est déjà mort, car s'il lui doit d'avoir reçu l'être, il ne lui doit pas de le conserver et, de toute manière, même si son père est encore vivant, ce n'est pas en vertu du pouvoir d'engendrer qui appartient au père, que le fils engendre à son tour. Il y a donc succession de causes. Or toute succession présuppose une permanence. Ce terme permanent ne peut être une cause prochaine, sans quoi lui-même serait engagé dans cette succession. Au contraire, puisque la succession totale dépend de ce terme, il doit être antérieur par essence au successif, et d'un autre ordre. Toute série de causes accidentelles suppose donc un terme premier qui lui soit essentiellement antérieur[1].

On prouve enfin que même si l'on nie tout ordre essentiel, soit entre les termes de la série, soit entre la totalité de ces termes et un terme premier, la régression à l'infini dans la série des causes reste impossible. Nous savons en effet, par le premier moment de notre preuve, que rien ne peut venir de rien. Il suit de là que quelque nature est « effective » ; argument, pour le noter en passant, qui montre à quel point Duns Scot lui-même a conscience de raisonner sur quelque propriété qui, si abstraite soit-elle, est celle d'un actuellement existant. Si l'on nie qu'il y ait un ordre essentiel entre les agents, cette *natura effectiva* ne cause en vertu d'aucune autre, et bien qu'elle-même puisse être posée comme causée dans quelque singulier donné, il y en a un dans lequel elle n'est pas causée,

1. Cf. *De primo principio*, cap. III, *éd. cit.*, p. 46.

Digitized by Google

ce que l'on se proposait d'établir. En effet, si l'on pose cette nature capable de causer comme elle-même causée dans tout être singulier où elle se rencontre, il devient aussitôt contradictoire de nier tout ordre essentiel, car si elle est causée dans tous les individus, il faut que leur série totale dépende essentiellement d'une cause extérieure à la série, comme l'argument précédent vient de l'établir.

Ces trois preuves portent sur une même propriété de l'être, qu'on pourrait nommer sa « causalité ». Elles envisagent cette propriété en elle-même, au plan de l'abstraction métaphysique, c'est-à-dire de l'être réel tel que le métaphysicien l'appréhende en tant que métaphysicien. Elles consistent toutes trois en arguments qui portent sur la productivité et la productibilité mêmes, dont on sait d'ailleurs qu'elles appartiennent à l'être, puisqu'il y a, en fait, des êtres qui produisent et d'autres qui sont produits. A elles trois, elles couvrent la totalité des rapports de causalité concevables entre des êtres quelconques, soit qu'on pose ces rapports comme essentiels soit qu'on les pose comme accidentels. Elles aboutissent toutes trois à poser un premier terme, cause première de toute série de causes, de quelque manière qu'on les considère. Toutes trois, enfin, procèdent à partir d'une propriété relative de l'être, celle qu'il a de pouvoir être causé.

Ce dernier caractère offre à Duns Scot l'occasion de préciser sa propre conception d'une preuve métaphysique de l'existence d'un être premier. Il s'objecte en effet à lui-même que sa preuve n'est pas une démonstration proprement dite, car toute démonstration porte sur le nécessaire, or la sienne porte sur le fait qu'il y a du « causé », ce qui est toujours contingent[1]. A quoi le Docteur Subtil répond que l'on pourrait en effet argumenter à partir du contingent, notamment de la manière suivante : un certain être subit une mutation ; le terme de cette mutation commence alors d'exister dans cet être et, par conséquent, une certaine nature se trouve actuellement causée ou produite ; d'où résulte, en vertu de la corrélation des termes, qu'une cause efficiente existe. Un tel argument se tiendrait vraiment dans l'ordre de la contingence. Pourtant, observe Duns Scot, je n'argumente pas ainsi en prouvant la première conclusion, mais de la manière suivante : *aliqua natura est effectibilis, ergo aliqua est effectiva.* Sur quoi l'on se gardera de deux erreurs : la première, déjà signalée, serait de transposer l'argument de la métaphysique à la logique ; la

1. *Rep. Par.* I, d. 2, q. 2, n. 6, *Ad secundam instantiam. Op. Ox.* 1, d. 2, q. 2, a. 1, n. 11 ; t. I, p. 192. Voir les importantes rédactions, dont plusieurs inédites, publiées par E. Bettoni, *op. cit.*, pp. 49-50.

Digitized by Google

deuxième, que dénonce ici Duns Scot, serait de croire qu'argumentant sur du réel, c'est sur l'existence empirique de ce réel qu'il argumente. Une fois de plus, le métaphysique se tient entre le physique et le logique, plus proche du physique, car tous deux sont du réel, mais distinct de lui toutefois. Le sujet même de la preuve, ce n'est pas un changement actuellement donné, le mouvement par exemple, c'est la mobilité même du mobile, la mutabilité même du muable, la « possibilité » même du « possible ». En d'autres termes, nous ne sommes pas partis d'une existence physique pour en inférer la cause, mais d'une détermination réelle de l'être métaphysique, sa « causabilité », pour en inférer une autre détermination réelle, sa « causalité », afin d'en inférer une autre détermination réelle, sa « causalité première ». D'accord avec sa propre notion de l'être métaphysique, Duns Scot envisage donc tout ceci du point de vue de la « quiddité ». L'essence même du causable implique celle d'une cause première. A quoi l'on objectera peut-être que, s'il en est ainsi, nous ne sommes pas dans l'ordre de l'existence actuelle. Si, car nous argumentons sur l'entité métaphysique de l'*ens commune*, qui est l'essence même de l'actuellement existant. La possibilité de l'être, qui est réelle, permet seule d'atteindre du *nécessaire*, donc aussi du *démontré*. Nous venons d'établir, en trois cas différents qui épuisent les aspects du problème, que l'essence du causable donné implique l'essence d'une cause première non causée[1]. Il reste seulement à montrer que cette dernière essence est possible, d'où l'on verra enfin que, si elle est possible, elle existe actuellement en réalité[2]. L'existence actuelle d'une telle cause,

1. Le physicien argumentant sur la cause efficiente la considère comme cause de mouvement ; le métaphysicien, qui fait abstraction du mouvement, la considère comme cause de l'être, c'est pourquoi Duns Scot n'en retient que la relation d'être efficient à être produit : « Metaphysicus enim considerat quatuor genera causarum et naturalis similiter, sed non eodem modo sicut metaphysicus, quia sicut metaphysicus in considerando abstrahit a naturali, ita causae ut considerantur a metaphysico abstrahuntur a seipsis ut considerantur a naturali philosopho. Philosophus enim naturalis considerat causam agentem ut est movens et transmutans, materiam ut est subjectum transmutationis, et formam ut dat esse per comparationem ad actionem et motum ei proprium, et finem ut est terminus motus et transmutationis. Sed sic a causis abstrahit metaphysicus, nam metaphysicus abstrahit causam moventem ut dat esse sine motu et transmutatione. » *Rep. Par.* I, d. 8, q. 3, n. 10.

2. « Potest tamen sic argui probando primam conclusionem sic : haec est vera : aliqua natura est effectibilis, ergo est aliqua effectiva. Antecedens probatur : quia aliquod subjectum est mutabile, et aliquod entium est possible distinguendo possibile contra necessarium, et sic procedendo ex necessariis. Et tunc probatio primae conclusionis (*sc.* esse effectivum simpliciter primum) procedit vel concludit de esse quidditativo, sive de esse possibili, non autem de existentia actuali. Sed de quo nunc ostenditur possibilitas, ultra in tertia conclusione actualis existentia ostenditur. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 15 ; t. I, p. 195.

Digitized by Google

atteinte par cette voie, ne pourra être que nécessaire, ce que Duns Scot entend précisément démontrer.

Revenons à notre première conclusion : une certaine cause efficiente est absolument première. Il en résulte cette deuxième : la cause efficiente absolument première est incausable. On peut même dire que la deuxième suit immédiatement de la première, car une cause ne peut être absolument première, que si elle-même ne dépend d'aucune autre dans son existence ni dans sa causalité. Ceci résulte des preuves précédentes, qui ne laissent le choix qu'entre une impossible régression à l'infini, le cercle vicieux d'une série finie de causes se causant les unes les autres, ou l'arrêt à une cause première que rien ne cause. Si l'on accepte cette dernière conclusion, il faut la prendre dans toute son étendue, c'est-à-dire comme valable dans tout ordre de causalité, et non seulement pour l'efficiente, mais aussi pour la causalité matérielle, formelle ou finale. La cause finale est celle qui meut, métaphoriquement parlant, la cause efficiente elle-même à exercer sa causalité ; si, comme on l'a établi, le premier efficient ne dépend de rien dans son efficience, il ne saurait dépendre d'une fin extrinsèque à son essence. Mais ce qui n'a pas de cause extrinsèque n'a pas non plus de cause intrinsèque, car la cause intrinsèque est, en tant précisément qu'intrinsèque, partie de l'effet causé. Si donc le premier efficient n'a pas de cause extrinsèque dans son action, il en a moins encore dans son être, ce qui exclut qu'il ait une cause matérielle ou une cause formelle[1]. Bref, le premier efficient est incausable.

Reste le troisième et dernier moment de la preuve, aussi rapide en sa démarche que le premier était lent et où l'on assiste au dénouement brusque de cette action métaphysique : « La troisième conclusion sur le *primum effectivum* est celle-ci : *primum effectivum est actu existens* et une certaine nature actuellement existante est cause efficiente première. Démonstration : ce à l'essence de quoi il est absolument contradictoire d'être par autrui, s'il peut être, il peut être par soi ; or il est absolument contradictoire à l'essence de l'efficient premier d'être par autrui, ainsi qu'il ressort de la deuxième conclusion, et cet efficient premier est possible, comme il ressort de la cinquième raison en faveur de la première conclusion, raison qui ne semble pas conclure, mais qui conclut cela... Un efficient absolument premier peut donc exister par soi. Donc il existe par soi, car ce qui n'existe pas par soi ne peut pas exister par soi, autrement le non-être amènerait quelque chose à l'être, ce qui est impossible, ou

1. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 16 ; t. I, p. 196.

Digitized by Google

encore une même chose se créerait elle-même, de sorte qu'elle ne serait plus tout à fait incausable »[1].

Une telle conclusion demande plus d'un commentaire. Pour éliminer d'abord toute difficulté qui ne serait qu'apparente, rappelons que si Duns Scot procède ici par la voie de l'être de l'essence et du possible, ce n'est pas qu'il condamne celle qui procèderait à partir de l'existence empiriquement donnée, comme celle qu'avait suivie Thomas d'Aquin[2]. La sienne s'établit dans l'ordre du nécessaire, il la préfère donc à celles qui se tirent du contingent[3]. Ceci dit, et sans contester qu'il ne faille pas exagérer ce qui distingue ici Duns Scot de Thomas d'Aquin[4], on peut ajouter qu'il ne faut pas non plus pallier ce qui les sépare. D'abord, ces preuves dont il ne conteste pas la validité, jamais il ne les a présentées comme *les siennes*. Les seules preuves de l'existence de Dieu que Duns Scot développe en son propre nom sont celles dont nous poursuivons présentement l'analyse. En outre, la préférence de Duns Scot pour les preuves qu'il propose est liée à toute une série d'autres préférences métaphysiques dont l'ensemble est imposant, car elles incluent une noétique et une ontologie différentes de celles de saint Thomas. Duns Scot et saint Thomas n'ont la même notion ni de l'être, ni de l'essence, ni de l'existence, ni de leur rapport mutuel, ni de leur rapport à l'intellect humain. C'est pour ces raisons profondes et situées au cœur de la métaphysique même, que les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas les mêmes dans les deux doctrines. Enfin, même si Duns Scot concède la légitimité des preuves thomistes de l'existence de Dieu, ce qu'il ne fait

1. « Tertia conclusio de primo effectivo est ista : primum effectivum est in actu existens, et aliqua natura vere existens actu sic est effectiva. Probatio istius : cujus rationi repugnat simpliciter esse ab alio, illud si potest esse, potest esse a se ; sed rationi primi effectivi simpliciter repugnat esse ab alio, sicut patet ex secunda conclusione ; similiter et ipsum potest esse. Ergo effectivum simpliciter primum potest esse a se ; ergo est a se, quia quod non est a se non potest esse a se, quia tunc non ens produceret aliquid ad esse, quod est impossibile, et adhuc idem crearet se, et ita non esset incausabile omnino. » *Loc. cit.;* t. I, pp. 195-196. Cf. *De primo principio*, cap. III, *éd. cit.*, p. 48.

2. « Illa demonstratio, sive ratio dupliciter potest fieri. Uno modo, sumendo pro antecendente propositionem contingentem de inesse, quae nota est sensui, scilicet quod aliquid sit productum in actu, quod notum est sensui, quia aliquod est mutatum, quod nec negaret Heraclitus, et sic ex veris evidentibus, non tamen necessariis, sequitur conclusio. » *Rep. Par.* I, d. 2, q. 2, n. 7. Sur ce caractère général des preuves, voir les excellentes pages du P. E. Bettoni, *op. cit.*, pp. 13-16.

3. « Aliae autem probationes ipsius *A* possunt tractari de existentia, quam ponit haec tertia conclusio, et sunt de contingentibus, tamen manifestis : vel accipiuntur de natura et quidditate et possibilitate, et sunt ex necessariis. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 16 ; t. I, p. 196. On notera que « manifestis » ne qualifie pas ici les preuves en question, mais le contingent empirique sur lequel elles reposent. Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* I, 2, 3. Resp. : « Prima autem et *manifestior* via est quae sumitur ex parte motus. »

4. Voir les intéressantes et utiles remarques du P. E. Bettoni, *op. cit.*, p. 36, n. 6.

Digitized by Google

pas sans réserves puisqu'il en préfère d'autres, on peut douter que, s'il les eût connues, Thomas d'Aquin eût accepté celles de Duns Scot. Partant d'êtres empiriquement données, en qui l'existence est distincte de l'essence et d'où il rejoint un premier *esse* posé par un jugement d'analogie, Thomas d'Aquin n'eût sans doute pas accepté de partir d'une notion univoque de l'être, ni d'abandonner l'existence empirique des effets qui lui permet seule d'affirmer l'existence de leur cause, pour établir la réalité de celle-ci en vertu de la possibilité intrinsèque de son essence. Si telles sont les différences entre les deux doctrines, il serait vain d'imposer à qui que ce soit la conclusion qu'elles sont éloignées ou proches l'une de l'autre. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il est difficile de tenir pour une seule deux métaphysiques à ce point différentes. A quel point elles le sont, on en jugera différemment selon les exigences de chacun en matière d'accord métaphysique et il n'y a pas de formule objectivement valable pour le déterminer.

Tenons-nous-en donc à la preuve scotiste elle-même, afin d'écarter certaines difficultés qui risquent d'en obscurcir le sens. La première, que ses critiques ont reprise sous plusieurs formes, revient à dire, avec un de ses historiens, que « la démonstration prétendue *a posteriori* se transforme, sans qu'il le dise, en démonstration *a priori* », de sorte qu'il « est exposé aux critiques qu'il a faites lui-même de saint Anselme »[1]. Remettons saint Anselme à plus tard ; il sera temps d'en parler lorsque Duns Scot lui-même l'introduira dans le débat. Aussi bien sa présence n'est-elle pas ici nécessaire. On ne peut soutenir que Duns Scot procède *a priori* en aucun moment de la preuve. Il n'y prouve pas l'existence de la cause première par notre concept de cette cause, pour la simple raison qu'il nous refuse un tel concept. Sa preuve, on ne se lassera pas de le rappeler, porte sur une proposition : « l'être infini existe » qui, de soi démontrable *propter quid*, ne l'est pour nous que d'une démonstration *quia*, c'est-à-dire *ex creaturis*[2]. Ce qui produit l'illusion contraire, c'est que l'on oublie en cours de route — et ce n'est pas Duns Scot, mais son lecteur, qui l'oublie — quel aspect de la créature tombe sous la considération du métaphysicien. L'être est de la créature, et il reste tel même en tant qu'*ens commune*. A plus forte raison le reste-t-il si ce que l'on considère d'abord en lui est son caractère d'être « causable », qui est lié à sa condition même de créature. On peut dire que la preuve de Duns Scot est extrêmement abstraite, pas plus d'ailleurs que celles de Guillaume d'Auvergne qu'elle

1. E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot* (Paris, 1888), p. 139.
2. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 10 ; t. I, p. 190.

Digitized by Google

n'est pas sans rappeler à certains égards[1], mais elle se tient exactement au niveau d'abstraction qui définit pour lui l'objet de la métaphysique. Fondée sur les propriétés réelles de « causalité », et de « producibilité » qui appartiennent en fait à la créature, elle reste démonstration *quia* d'un bout à l'autre et ne se métamorphose nulle part en démonstration *propter quid*[2].

Passer dialectiquement du possible donné au nécessaire que ce possible implique, ce n'est pas partir de l'essence infinie de Dieu comme d'un donné, mais remonter vers elle par une démonstration *quia*, pour atteindre, à travers elle, son existence ; c'est même tenter de la rejoindre par son côté pour nous le moins inabordable : cette propriété « relative » qu'elle tourne en quelque sorte vers la créature, sa causalité. Mais peut-être objecterait-on que, même s'il ne nous accorde pas d'idée de Dieu, Duns Scot n'en procède pas moins *a priori*, parce que « l'existence y est conclue d'une idée »[3]. Assurément, mais de quoi pourrait-on la conclure ? Ceux qui nient qu'on puisse conclure Dieu d'une idée nient généralement aussi qu'on ait aucun moyen de la conclure. Le problème est de savoir si cette idée est une pure forme logique, ou si elle a un contenu réel emprunté à l'expérience. La deuxième hypothèse est ici la bonne. Dans l'esprit de Duns Scot, sa preuve n'a pas un fondement moins *a posteriori* que les preuves thomistes, c'est l'objet de l'expérience qui n'est pas ici le même. S'appuyer sur les propriétés de l'être commun dont traite cette science « réelle » qu'est la métaphysique, c'est attribuer l'existence nécessaire à un être que l'on conclut à partir des propriétés métaphysiques de l'être donné.

La même objection peut néanmoins être reprise sous une autre forme. De quelque manière qu'on le montre consistant avec lui-même, il reste que la preuve conclut l'existence à partir du possible et ne serait-ce pas

1. Duns Scot argumente volontiers *per naturam correlativorum ;* par exemple, le couple « effectibile-effectivum » qui joue un rôle décisif dans sa preuve. L'usage de pareils couples, assez fréquent chez saint Bonaventure, était déjà familier à Guillaume d'Auvergne.

2. « Hic propter ordinem quaesitorum est sciendum quod, sicut dictum est prius, secundum nullum conceptum quem nos hic de Deo concipere possumus, est aliquid de ipso nobis per se notum, nec est aptum per se a nobis cognosci, et ideo haec propositio, Deus est, non est per se nota ; igitur potest de Deo a nobis cognosci demonstratione quia, in qua sumitur praemissa ab effectu ; igitur immediatius ostendetur de Deo talis perfectio sub ratione illa qua immediatius respicit effectum ; hujusmodi vero relationes sunt ad creaturas, ut causalitatis et producibilitatis ; ideo ex hujusmodi rationibus est propositum ostendendum. » *Rep. Par.* I, d. 2, q. 2, n. 2.

3. E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 139. Nous rassemblons les objections de Pluzanski contre les diverses preuves scotistes, parce qu'elles s'inspirent du même esprit. Il critique ici la preuve par l'« éminence » de l'être.

Digitized by Google

là encore une méthode de démonstration *a priori*? Le troisième moment de la preuve est ici en cause dans sa partie la plus difficile à saisir. Si l'on reproche à Duns Scot d'admettre que ce dont on doit affirmer l'existence existe nécessairement, il faudra dire, avec Kant, que toute preuve de l'existence de Dieu est soumise à cette nécessité et qu'elle est, au sens kantien de ce terme, « ontologique ». Les preuves de Duns Scot le sont donc, du point de vue de l'idéalisme critique, mais elles ne le sont ni moins ni plus que celles de Thomas d'Aquin. La seule question qu'il vaille la peine de poser ici, à moins qu'on ne s'engage dans une discussion générale du Kantisme, est de savoir si, ce qu'il y a de réalisme avicennien dans le scotisme une fois admis, la preuve de l'existence de Dieu abandonne le terrain de l'être réel au moment précis où elle atteint sa conclusion.

Examinons de plus près cette dernière péripétie dialectique. Au point où elle se produit pour précipiter le dénouement, Duns Scot a déjà établi qu'une aptitude à causer absolument première est possible : *ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis*[1]. Que faut-il entendre par là? Exactement ceci, qu'une telle notion n'implique aucune contradiction. Celle de pouvoir causal n'inclut nécessairement de soi aucune limite : on peut donc le concevoir comme illimité. Plus précisément, on peut le concevoir comme appartenant à un sujet où il se rencontre sans aucune dépendance à quelque chose d'antérieur, c'est-à-dire dans une nature qui, en tant que cause efficiente, soit absolument première. S'il n'y a nulle contradiction à cela, et il n'y en a pas, un pouvoir causal absolument premier est « possible ». En outre, nous avons déjà fait voir qu'un tel être est « incausable » et qu'il l'est en tant même que premier ; il est donc contradictoire de supposer qu'un tel être soit possible en vertu d'un autre ; s'il est possible, et nous savons qu'il l'est, il ne peut l'être que par soi. Et c'est ici que se place le point critique de l'argumentation : si cet être possible ne peut pas tenir d'autrui sa possibilité, il ne peut la tenir que de lui-même, et comment l'en tiendrait-il, à moins d'exister? C'est ce que dit Duns Scot : « Ce qui n'existe pas par soi n'est pas un être par soi possible », autrement, en effet, sa possibilité ne lui venant ni d'un autre, puisque ce serait contradictoire, ni de lui-même, puisqu'on ne le pose pas comme existant, ou bien elle se créerait elle-même, ce qui ne se peut puisqu'il est « incausable », ou bien elle se créerait du néant, ce qui est absurde. Bref, la seule raison concevable pour qu'une cause absolument première soit possible, c'est qu'elle existe. On n'a jamais mieux mis en lumière cette vérité

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 14 ; t. I, p. 194. Ceci même, rappelons-le, est l'objet d'une démonstration *quia*.

Digitized by Google

fondamentale, que l'existence actuelle de Dieu est la racine même de sa propre possibilité.

Soit, dira-t-on, encore reste-t-il que l'existence apparaît ici soudainement au terme d'une dialectique où l'on n'a jamais manié que des concepts ! C'est là une erreur, assez excusable d'ailleurs, mais dont il importe de se défaire si l'on veut comprendre Duns Scot. L'existence n'apparaît pas soudainement au terme de la preuve, car celle qu'on y rencontre est celle même dont on est parti et que l'on n'a pas perdue de vue en cours de route. L'*effectibilitas* (aptitude de l'être à être causé) et l'*effectivitas* (aptitude de l'être à causer) sont des propriétés métaphysiques de l'être réel donné dans l'expérience[1] ; le premier *effectivum*, auquel conduit la preuve, n'est pas obtenu par un progrès dialectique différent de celui qui conduit ailleurs à poser un premier moteur immobile, la seule différence étant que, suivant sa propre voie, Duns Scot aboutit plus près de Dieu comme Dieu que s'il suivait celle de la physique aristotélicienne ; quant au dernier moment de la preuve, il ne consiste pas à décréter que si la cause première est possible *dans la pensée* elle existe en réalité, mais plutôt à faire voir que si elle est possible *en elle-même*, c'est précisément parce qu'elle existe. On dit bien : en elle-même, car la possibilité de l'essence est de l'être, et il s'agit précisément de montrer que l'existence de cette essence peut seule en causer la possibilité. Il ne s'agit pas ici de métamorphoser du possible en réel par une sorte de magie dialectique, mais, au contraire, de montrer dans un réel, dont l'intuition nous échappe, le seul fondement concevable de la possibilité que nous pouvons observer[2].

III. La fin dernière et l'être suprême

Comme on peut prouver qu'il existe une cause absolument première, on peut prouver qu'il existe une fin absolument ultime. D'abord en

1. Cf. *De primo principio*, cap. II, *éd. cit.*, p. 14 : « Et loquor de positivis, quae sola sunt proprie effectibilia », c'est-à-dire, selon le commentaire de M. du Port : « debet intelligi de positivis et entibus realibus ad differentiam negationum vel non entium vel respectuum rationis ».

2. La raison pour laquelle Duns Scot préfère ses preuves par le nécessaire est qu'elles dispensent de celles par le contingent, alors que le contraire ne serait pas vrai : « Sed malo de possibili conclusiones et praemissas proponere : illis quippe de actu concessis, istae de possibili non conceduntur, et non e converso. Illae etiam de actu contingentes sunt, licet satis manifestae ; istae de possibili sunt necessariae. » *De primo principio*, cap. I, art. 44. La possibilité de la cause première n'est pas ici invoquée pour fonder son existence, mais pour garantir que l'objet posé comme être satisfait vraiment à l'exigence fondamentale de l'être : « ergo si potest esse, quia non contradicit entitati... sequitur quod potest esse a se, et ita est a se. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 16 ; t. I, p. 197.

Digitized by Google

reprenant du point de vue de la finalité les arguments déjà proposés du point de vue de l'efficience. Ici encore le point de départ est l'observation empirique portée au degré d'abstraction proprement métaphysique. Aristote enseigne que toute « nature » agit en vue d'une fin, ce qui est vrai, mais moins évident que lorsqu'il s'agit d'un agent doué de connaissance intellectuelle. Puisque l'homme agit en vue de fins, il y a de la finalité dans l'être. Nous la considérerons métaphysiquement sous l'aspect commun du *finitivum* et du *finibile*, ce qui *est* fin et ce qui en *a* une[1].

Transposons, à titre d'exemple, le premier argument par l'efficience en argument par la finalité. Cet argument se fondait sur la collection totale des causes et des effets[2] et concluait à une cause efficiente première posée comme incausable. Si tout ce qui agit, agit en vue d'une fin, on peut considérer l'universalité des êtres comme agissant en vue de fins essentiellement ordonnées, c'est-à-dire tellement ordonnées que l'une soit fin en vertu de la finalité d'une cause supérieure. S'il en est ainsi, la collection totale de ces êtres, engagés dans ces rapports de finalité, dépend d'une fin qui n'y soit pas elle-même incluse, sans quoi, ou bien l'on irait à l'infini, ou bien l'on tournerait dans un cercle de fins qui soient leurs propres fins. Il faut donc poser une fin de l'univers qui soit extérieure à l'univers et qui, fin de tout le reste, n'ait pas soi-même d'autre fin.

Ceci posé, on peut ajouter que la fin première (ou ultime) est incausable dans l'ordre de la finalité, précisément parce qu'elle-même ne s'ordonne à aucune fin, et même qu'elle est incausable à l'égard d'aucune cause efficiente, parce que ce qui n'a pas de cause finale n'a pas de cause efficiente. En effet, si toute cause efficiente qui agit par soi, c'est-à-dire non par accident comme le hasard, agit en vue d'une fin, ce qui ne peut constituer la fin d'aucune action ne peut être l'effet d'aucune action. En d'autre termes, dans un univers où la finalité est coessentielle à l'efficience, ce qui ne peut servir de fin ne peut être causé. Ainsi, l'*infinibile* est de l'*ineffectibile* par définition[3].

1. Exactement : ce qui est susceptible d'en avoir une. Ce qui a une fin, c'est le *finitum*. L'antérieur est ici la cause finale, le postérieur est l'« ordinatum ad finem quod, ut brevius loquar, dicatur finitum ». *De primo principio*, éd. E. Roche, p. 10.

2. Point bien mis en évidence par FRASSEN, *Scotus Academicus*, nouvelle édition revue sur les corrections de l'auteur (Rome, 1900), t. I, p. 122 : « qui enim dicit *totam collectionem entium*, nullum aliud ens supponit, quod intra ipsam collectionem non involvatur, alias non esset omnium entium collectio. » On notera d'ailleurs, qu'écrivant au XVII[e] siècle, Frassen relègue l'argument par la finalité à une place secondaire ; t. I, p. 129.

3. S'il s'agissait de parler la métaphysique de Duns Scot en français, nous n'hésiterions pas, pour notre part, à dire « infinible » et « ineffectible ». Il est vrai que ces mots ne sont pas français, mais « infinibile » et « ineffectibile » ne sont pas latins.

Digitized by Google

On vient de prouver d'abord que le caractère de première appartient à une fin, ensuite que cette fin première n'a pas de cause. Il reste à prouver qu'elle existe. Puisque la finalité est une propriété de l'être et que ce fait, tel que nous l'observons, ne serait pas possible s'il n'existait pas une fin dont rien d'autre ne soit la fin, cette fin dernière existe certainement, si seulement elle est « possible ». En effet, elle n'est pas contradictoire, car il n'y a rien d'impossible à concevoir une fin qui n'ait pas elle-même de fin. On demande alors de quoi cette fin peut tenir sa possibilité. Pas d'une autre, puisqu'elle-même est ultime dans l'ordre de la finalité ; pas d'elle-même, puisqu'elle est strictement « incausable » ; pas du néant, puisque rien ne vient de rien. C'est donc parce qu'elle existe comme telle, qu'elle est possible. Bref, *primum finitivum est actu existens ;* cette primauté dans l'ordre de la fin appartient à quelque nature actuellement existante[1].

La même conclusion pourrait d'ailleurs être obtenue directement à partie de la cause efficiente, car la fin qu'une cause se propose en agissant est un être supérieur à cette cause. Il le faut bien, puisque cette cause se le propose comme fin. Si le premier à titre de cause efficiente est parfait en tant que cause, il agit en vue d'une fin ; non en vue d'une fin autre que lui, car celle-ci lui serait alors supérieure ; il ne peut donc agir en vue d'une fin plus haute que lui-même, ce qui revient à dire qu'il est la plus haute de toutes[2].

La troisième preuve se propose d'établir l'existence d'une nature absolument première dans l'ordre de l'éminence. Elle le fait en suivant, dans l'ordre de la cause formelle, la voie suivie pour établir l'existence d'une cause efficiente première. La réalité sur laquelle cette dernière preuve s'appuie est celle de la nature même, c'est-à-dire de la forme. Le rapport qui permet d'établir la preuve est la hiérarchie qui règne entre les formes. Cette hiérarchie tient à la distinction même des formes, car chacune d'elles définit, si l'on peut dire, une certaine quantité d'être, que l'on ne peut changer sans l'accroître ou la diminuer. C'est d'ailleurs pourquoi, dans un texte souvent cité, Aristote disait que les formes

En fait de langue, c'est du Duns Scot. Cf. les théorèmes préliminaires du *De primo principio*, cap. II, *éd. cit.*, p. 14 : « Quod non est finitum non est effectum », et, p. 16 : « Quod non est effectum non est finitum ».

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 17 ; t. I, p. 198.

2. « ... quia omne agens agit propter finem ; sed primum efficiens est perfecte agens ; igitur agit propter finem ; non propter finem alium a se, quia tunc illud esset eminentius primo efficiente : quia finis, qui est alius realiter ab agente intendente finem, est ens eminentius, cum causa finalis sit nobilissima ». *Rep. Par.* I, d. 2, q. 2, n. 8.

Digitized by Google

sont comme les nombres[1], leur distinction ne faisant qu'un avec la hiérarchie que constitue leur série. Or, dans la hiérarchie des formes, il faut admettre un premier terme et il faut l'admettre pour les mêmes raisons qu'une première cause efficiente, que les formes soient essentiellement ou accidentellement ordonnées. Il suffit d'ailleurs de le prouver dans le premier cas, celui où chaque terme de la série doit sa formalité même au terme supérieur, puisque les autres cas postulent finalement un ordre essentiel de ce genre. La preuve consiste à faire voir, une fois de plus, que les rapports de perfection inhérents à la totalité des formes, ne peuvent ni s'élever à l'infini, ni se causer circulairement, ni provenir du néant. On doit donc nécessairement poser une nature qui soit suprêmement éminente dans l'ordre de la formalité. Nous reconnaissons ici la version scotiste de la preuve par les degrés de perfection.

Suprême, cette nature est manifestement incausable, car étant suprêmement bonne, rien ne saurait être pour elle une fin, et étant suprêmement être, rien ne saurait le lui conférer. D'ailleurs, pour être causable, il lui faudrait être essentiellement ordonnée à une autre, auquel cas elle-même ne serait plus suprême. Ajoutons qu'une telle nature est possible, aucune contradiction n'apparaissant entre les notions de nature ou de forme et celle de primauté absolue dans cet ordre. Ici encore la conclusion s'impose : une nature suprêmement éminente, qui, par définition, ne peut tenir sa possibilité ni de rien ni d'autre chose, ne peut la tenir que de soi-même : son existence est la seule cause concevable de sa possibilité[2].

Dans chacun des trois cas envisagés, la preuve conduit à une nature première au sens absolu du terme, c'est-à-dire telle qu'aucune nature ne puisse être posée comme antérieure à elle. La primauté de chacune d'elles étant absolue, on peut montrer que ces trois natures n'en font qu'une, en faisant voir que ces trois primautés s'impliquent mutuellement. En effet, la première cause ne peut agir pour une fin qui lui serait supérieure, car il n'y en a pas de telle ; elle ne saurait davantage agir pour une autre fin qu'elle-même, sans quoi elle dépendrait de cette fin ; elle ne peut donc agir que pour une fin ultime qui soit identique à elle-même, ce qui revient à dire que la cause efficiente première et la fin ultime ne font qu'un. Quant à sa primauté dans l'ordre de la nature ou de la forme, elle n'est pas moins évidente en vertu de la causalité définie qui lui appartient[3]. La cause première est telle, parce qu'elle est cause de la collection totale

1. Aristote, *Metaph.* VIII, 3, 1043b 36-1044a 2.
2. *Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 18 ; t. I, p. 198. Cf. *De primo principio*, cap. III, *éd. cit.*, pp. 58-60.
3. *Op. Ox., ibid.*

Digitized by Google

des autres causes. A ce titre, nous l'avons vu, elle est littéralement hors série, ce qui revient à dire qu'elle ne cause pas les autres causes au sens où celles-ci, même essentiellement ordonnées, se causent les unes les autres. Elle ne les produit donc pas à titre de cause univoque, mais équivoque, comme plus noble, et plus éminente qu'elles. Ainsi, suprêmement éminent à titre de fin comme à titre de cause efficiente, le *primum efficiens* ne fait qu'un avec le suprêmement éminent[1].

De là sa nécessité et son unité. Cette triple primauté n'appartient pas seulement à la même nature, de telle sorte que qui possède l'une possède aussi les autres, leur identité est telle que ce qui est l'une est aussi les autres. Exactement, le premier efficient est unique en nature et en quiddité : *primum efficiens est tantum unum secundum quidditatem et naturam.*

En effet, puisqu'il est incausable, il ne doit à rien son existence, c'est-à-dire qu'il est nécessaire de soi-même, *ex se necesse.* Entendons cette formule au sens plein, comme signifiant qu'un tel être est essentiellement indestructible. Pour qu'il n'existât pas, il faudrait soit qu'il fût détruit par une contradiction interne, auquel cas il ne serait pas même possible, soit qu'il fût détruit par une cause externe, auquel cas il ne serait pas la nature suprême que nous avons dite. S'il est, comme cela est vrai, il ne peut pas ne pas être, et c'est ce que l'on nomme la nécessité.

Étant nécessaire, cette nature est une. D'abord, parce que s'il y en avait deux, on ne voit pas comment on pourrait les distinguer. Si deux natures sont des êtres nécessaires, chacune d'elles ne peut se distinguer de l'autre que par des raisons réelles qui lui soient propres. On peut alors faire deux hypothèses : ces raisons sont, formellement, des raisons d'exister nécessairement, ou elles ne le sont pas. Si elles ne le sont pas, aucun des deux êtres en question n'est nécessaire. Si elles le sont, il faudra que chacun de ces deux êtres les possède toutes deux, puisqu'elles conditionnent l'une et l'autre l'existence nécessaire. Dans ce dernier cas, chacun de ces deux êtres sera nécessaire en vertu de deux raisons réelles. Or cela est impossible, car pour que ces raisons soient deux, il faut qu'aucune n'inclue l'autre, et puisque chacune d'elles est une raison d'existence nécessaire, on pourrait supprimer l'une quelconque des deux sans porter atteinte à la nécessité de cet être. Assurément, une au moins

1. *Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 18 ; t. I, pp. 198-199. Définition de l'action univoque et de l'action équivoque : « quando agens agit univoce, hoc est, inducit in passum formam ejusdem rationis cum illa per quam agit ;... In agentibus autem aequivoce, id est in illis agentibus quae non agunt per formam ejusdem rationis cum illa ad quam agunt. » *Op. Ox.* I, d. 3, q. 9, a. 3, n. 27 ; t. I, p. 453.

Digitized by Google

est nécessaire, mais étant donné que ce peut être n'importe laquelle, l'être en question se trouve nécessaire en vertu d'une raison telle que, si on la supprimait, il n'en serait pas moins nécessaire, ce qui est manifestement absurde.

Ajoutons que deux êtres nécessaires sont inconcevables dans quelque genre de cause qu'on les imagine. Les espèces se distinguent comme les nombres ; l'idée de deux natures qui seraient distinctes en tant précisément que « cause première » ou « nature suprêmement éminente » est l'idée de deux natures qui seraient distinctes en tant qu'identiques. Quant à l'ordre de la cause finale, poser deux fins suprêmes reviendrait à poser deux systèmes d'êtres dont chacun serait ordonné à l'une de ces fins, c'est-à-dire à poser deux univers au lieu d'un.

D'une manière générale, d'ailleurs, aucun ordre donné ne saurait dépendre ultimement de deux termes, car on pourrait alors supprimer un de ces termes ultimes, tout en conservant l'autre, sans que la dépendance de l'ordre en question s'en trouvât affectée, ce qui prouve qu'il y a au moins un de ces deux termes dont l'ordre envisagé ne dépend pas. Bref, qu'il s'agisse de l'ordre de l'efficience, de la finalité ou de l'éminence des êtres, il ne saurait y avoir deux termes premiers achevant la série des êtres dans aucun de ces trois ordres de dépendance. Il y a donc une nature unique de qui les autres êtres dépendent dans cet ordre triple de dépendance ; en d'autres termes, considéré dans sa quiddité ou nature, le premier efficient est le même être que l'être suprême et que la suprême fin[1].

Ainsi s'achève la preuve de l'existence d'un être premier. Pour que la métaphysique atteigne le sujet dont traitera la théologie, il lui reste à prouver que cet être premier est infini. Pourtant, dès à présent, l'existence d'un être transcendant à l'ordre du contingent et du devenir est définitivement assurée, et elle l'est par une méthode qui consiste à déterminer une essence à laquelle il appartient nécessairement d'exister. Deux points doivent être ici relevés : d'une part, il est vrai que l'existence du Premier soit atteinte au moyen de l'essence, mais, d'autre part, cela même n'est possible que parce que l'existence est incluse dans cette essence conçue comme une impossibilité absolue de ne pas exister. On ne saurait suivre dans leur développement les preuves scotistes de l'existence de Dieu, sans se souvenir avec surprise de l'aspect qu'elles revêtiront plus tard chez certains disciples du Docteur Subtil. Il se peut que, par d'autres aspects de sa pensée, lui-même en soit indirectement responsable et l'on aurait

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 19 ; t. I, pp. 199-200. *Rep. Par.* I, d. 2, q. 3, n. 8.

Digitized by Google

d'ailleurs peine à croire que des hommes aussi profondément imbus de ses principes que François de Mayronnes par exemple, aient complètement trahi l'esprit de sa doctrine. Ce problème sera examiné ailleurs[1]. Pour le moment, il est juste de constater que rien, dans la dialectique de l'*Opus Oxoniense*, ne suggère l'idée d'une essence divine à partir de laquelle, traversant un nombre plus ou moins considérable de prédicats intermédiaires, on atteindrait finalement l'existence. Il semble même particulièrement insoutenable que Duns Scot ait situé l'existence de l'essence première après son infinité, puisque nous venons de constater au contraire que l'existence du Premier est définitivement établie avant que ne le soit son infinité. Bien loin de justifier le morcellement dialectique de l'essence divine qui se produira chez certains de ses disciples, l'argumentation de Duns Scot invite irrésistiblement à concevoir le Premier comme l'indissociable identité d'une essence et de son existence ou, si l'on préfère, d'une essence telle qu'elle existe de plein droit[2]. Ajoutons que cette adéquation parfaite de l'existence à l'essence s'étend, dans la théologie de Duns Scot, à tout ce que notre pensée détermine comme un constituant de l'essence divine. Entre l'entendement ou la volonté de Dieu et son être ou sa nature, il y a adéquation réelle et complète[3]. Quoi qu'il soit arrivé plus tard à la doctrine, les preuves de l'existence du Premier, telles que l'*Opus Oxoniense* les expose, ne supportent aucune autre interprétation.

IV. L'ÊTRE INFINI

Il vient d'être établi, à partir de ses « propriétés relatives », que le premier être existe. Pour prouver en outre son infinité, ce qui sera prouver que l'être infini existe, Duns Scot va commencer par faire voir, à partir

1. On notera la profonde remarque de Maurice du Port, dans son commentaire sur le *De primo principio:* « sed salvando Francisco, dico quod hic loquitur Doctor de ordine essentiali essentiarum, qualis non est in divinis ; Franciscus vero extendit ordinem essentialem ad ordinem essentialium perfectionum seu proprietatum ejusdem essentiae ».

2. « Ad secundum dici potest quod essentia et ejus existentia in creaturis se habent sicut quidditas et modus, ideo distinguuntur. In divinis autem existentia est de conceptu essentiae et praedicatur in primo modo dicendi per se, sic quod propositio illa per se est prima et immediata ad quam omnes aliae resolvuntur, ut patet in primo, d. 2, q. 2. Quaere in 4, 46 di, qu. 3, et primo reportationum di 45, 2 et di. 2, parte 2, q. 2, et *infra* q. 5, art. 3, et 2, dist. 1, q. 2, plura ad propositum harum objectionum ». *Quodl.* I, q. 1, n. 4, add. » Ce texte est une addition, qui peut n'être pas de la main de Duns Scot lui-même mais elle rend fidèlement sa pensée.

3. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 7, a. 3, n. 32 ; t. I, pp. 270-271. Cf. « ... essentia divina et quaecumque essentialis perfectio intrinseca sibi est indistinguibilis. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 7, a. 4, n. 34 ; t. I, p. 273. *De primo principio*, cap. IV, concl. 1 ; éd. E. Roche, p. 72.

Digitized by Google

de la triple primauté du premier être, que cet être est doué d'intelligence et de volonté, son intellection étant d'ailleurs celle d'une infinité d'objets distinctement saisis ; il prouvera ensuite que cette intellection est l'essence même de cet être, puis, de là, que son essence est distinctement représentative d'une infinité d'objets et, enfin, qu'elle-même est infinie.

Ces préambules supposent que le problème de l'existence de l'être premier soit déjà résolu. Il ne s'agit plus désormais de prouver qu'un être premier existe, mais plutôt de prouver que cet être premier, dont l'existence est désormais tenue pour établie, est infini. Peut-être n'est-il pas excessif de considérer cette distinction comme importante, ou, à toutes fins utiles, de la signaler au passage comme pouvant apparaître significative dans la suite de nos analyses. Duns Scot ne procède pas ici en métaphysicien qui poursuivrait des fins métaphysiques, mais en théologien qui use de la métaphysique aux fins de la théologie, et d'une théologie qui n'est pas seulement la théologie chrétienne en général, mais sa théologie chrétienne particulière. On peut assurément tenir, d'un point de vue suffisamment général, qu'il n'existe qu'une théologie catholique, celle de tous les théologiens catholiques, dont la théologie est une de l'unité de leurs conclusions. On peut également tenir qu'il existe une sorte de théologie « franciscaine », dont l'unité soit due à un « air de famille spirituelle » dans la manière de justifier ces mêmes conclusions. Dégager les traits communs auxquels cette ressemblance est due, voilà certainement un objet de recherche historique réel et légitime. Le fait subsiste pourtant que, si cette famille spirituelle existe, ses membres sont des individus et qu'on ne peut les distinguer un à un que par leurs différences individuelles. Ce troisième point de vue n'est sans doute pas moins légitime que les précédents et, dans une monographie doctrinale, il prend une importance particulière. Après tout, si Duns Scot avait pensé que ses prédécesseurs avaient parfaitement réussi dans leur entreprise, il n'aurait pas tenté la sienne. En fait, ses preuves de l'existence de Dieu ne sont pas celles de saint Bonaventure, ni d'Ockham, pas plus qu'elles ne sont celles de Thomas d'Aquin, d'Anselme ou d'Augustin ; ce n'est pas exagérer des différences que d'en prendre acte, là où elles existent, et c'est simplement constater un fait que de marquer le rapport de la métaphysique telle que Duns Scot l'entend à la théologie telle qu'il l'enseigne. Or il se peut que la voie suivie par ses preuves de l'existence de Dieu soit en effet significative, en ce sens qu'elle permette d'éclaircir plus tard certaines difficultés qui ne manqueront pas d'apparaître, notamment celle qui tient à la portée proprement philosophique de ses preuves. Nous ne la formulons pas ici, parce que Duns Scot lui-même ne l'y formule

Digitized by Google

pas. Le Docteur Subtil est ici professeur de théologie, est-ce exagérer que de le dire? Le Dieu dont il prouve l'existence est celui qui, « sujet » de la théologie en soi, doit être atteint comme « objet » de « notre » théologie, c'est-à-dire l'être infini. Puisqu'il entend prouver, il procède en philosophe, mais la voie qu'il suit l'a conduit à un Premier Être, transcendant sur la totalité des êtres et cause « équivoque » de leur collection totale, dont la démonstration constitue à elle seule la preuve de l'existence d'un certain dieu. On peut se demander si, dans la pensée de Duns Scot, ce dieu ne serait pas, à peu près, celui d'Aristote et des philosophes ignorants du Christianisme. Simple hypothèse, présentement dénuée de toute valeur de vérité, que l'on peut du moins formuler comme telle, pourvu seulement que les faits déjà connus nous y invitent. Or le plan que Duns Scot vient de s'assigner peut être compris comme une invitation à le faire, car enfin quel philosophe non chrétien a jamais établi l'existence d'un être premier doué d'une intelligence « infinie », d'une volonté « infinie » et par conséquent « infini » dans son essence même? En d'autres termes, quel philosophe non chrétien a jamais entrepris de prouver l'existence de Dieu, tel qu'il doit être conçu pour constituer l'objet de « notre » théologie entendue à la manière de Duns Scot? On peut suivre fidèlement le Docteur Subtil sans s'interdire de se demander si, à partir du point où nous en sommes, sa métaphysique ne se meut pas sur un terrain que lui-même sait spécifiquement chrétien[1].

a) *Préambules à la preuve de l'infinité*

Le premier préambule à la preuve établit que « le premier efficient est « intelligent et voulant » ; en d'autres termes, que la première cause efficiente est douée d'intelligence et de volonté[2]. En effet, ce premier

1. Nous disons bien « chrétien », et non pas seulement « théologique ». Rappelons d'ailleurs que la plus techniquement métaphysique des démonstrations de l'existence de Dieu chez Duns Scot commence par une prière et demande à Dieu l'intellection de sa parole : *Ego sum qui sum*. Toute la preuve du *De primo principio* cherche, par la raison naturelle, la vérité de cette parole de Dieu : *op. cit.*, éd. E. Roche, p. 2. Cf. *op. cit.*, cap. II, p. 12, p. 14.

2. L'intellect et la volonté peuvent être considérés comme des attributs divins, mais seulement en un sens large et, à vrai dire, impropre, du mot attribut ; à proprement parler, ce sont des perfections intrinsèques dans l'essence divine : « concedo igitur quod proprie vocando attributa illa sola quae quasi qualitates perficiunt in esse secundo rem praesuppositam in perfecto esse primo, scilicet quantum ad omnem perfectionem quae convenit rei ut substantia, hoc modo intellectus et voluntas non sunt proprie attributa, imo sunt quaedam perfectiones intrinsecae in essentia ut praeintelligitur omni quantitati et quasi qualitati. » *Op. Ox.* I, d. 26, n. 55 ; t. I, p. 1014. Cf. un peu plus loin : « vel aliter declaratur et melius : quia haec essentia ut haec essentia, praecedens omnem quasi qualitatem, est intellectualis et volitiva essentia, ita quod sicut ratio-

Digitized by Google

efficient agit par soi et non par accident, autrement il ne serait pas premier dans l'ordre de l'efficience. Or tout ce qui agit, même dans l'ordre des simples natures physiques, agit pour une fin. Usant d'un argument remarquable, Duns Scot fait alors observer que « tout agent naturel considéré précisément en tant que naturel, s'il n'agissait en vue d'aucune fin, agirait nécessairement et de la même manière que s'il était un agent indépendant ». En d'autres termes, si nous comprenons correctement l'hypothèse, une nature prise comme cause de son opération naturelle à l'exclusion de toute fin extérieure à cette opération même, se comporterait dans son action comme s'il n'y avait rien d'autre qu'elle. Or tel n'est pas le cas, puisque les natures agissent en vue d'une fin. C'est donc que ces natures tiennent d'ailleurs leur finalité. Pour qu'une nature agisse en vue d'une fin, il fait qu'elle dépende d'un agent qui aime cette fin. Ici encore, considérons la collection totale des êtres, *tota natura;* le seul dont elle dépende dans l'ordre de l'agir est le premier efficient ; il faut donc que ce premier efficient imprime à la nature entière la finalité qui s'y trouve, et comme il ne peut le faire à moins de connaître une fin et de l'aimer, il est nécessairement doué d'intelligence et de volonté.

Le deuxième argument procède ainsi : si la cause première agit pour une fin, cette fin agit sur la cause première ou bien comme aimée par un acte de volonté, ou bien comme aimée d'une manière seulement naturelle. Dans la première hypothèse, la cause première est douée de volonté et par conséquent d'intelligence. Dans la deuxième, on aboutit à une impossibilité, car la première cause ne peut pas aimer, de l'amour dont aime une nature, une fin autre qu'elle-même. Entendons par là que le « premier agent » ne peut pas tendre vers un autre être en vertu d'une tendance de *nature*, comme par exemple la matière tend vers la forme ou un corps pesant vers le centre de la terre. S'il en était ainsi, en effet, ou bien il aurait lui-même une fin, ce que nous avons démontré faux, ou bien il n'aimerait *naturaliter*, d'un amour de nature, que lui-même, ce qui n'expliquerait pas qu'il soit cause du reste. La seule raison concevable, pour que la première cause agisse en vue d'une autre fin que soi-même, c'est qu'elle la veuille. Elle a donc intelligence et volonté. Notons qu'une explication complète de l'argument appellerait l'exposé de la distinction

nalitas non est attributum homini, sic nec intellectualitas huic essentiae (*sc.* divinae) Istud patet per simile de infinito, quod alias negavi esse proprium attributum, quia dicit modum cujuslibet in Deo, tam substantiae quam cujuslibet attributi ; ita intellectualitas dicit modum intrinsecum hujus essentiae. Proprie autem attributa sunt sapientia et charitas et alio modo transcendentia, puta veritas et bonitas ».

Digitized by Google

fondamentale chez Duns Scot, entre l'action « naturelle » et l'action « volontaire », sur laquelle ce n'est pas ici le lieu de s'arrêter.

Le troisième argument n'engage pas des principes de portée moins étendue, car il met en question toute la métaphysique des causes et sous un aspect particulièrement important aux yeux de Duns Scot. Le point de départ en est une constatation empirique, le fait même qu'il y ait de la causalité contingente : *aliquid causatur contingenter*. Pour qu'il y ait de la contingence dans l'effet, il faut qu'il y en ait dans la cause. En effet, toute cause seconde cause en tant qu'elle est mue par la cause première ; si donc la cause première meut par nécessité, toutes les autres causes seront mues et causeront à leur tour par nécessité ; au contaire, si une cause seconde exerce une action contingente, c'est que la première exerce aussi une action contingente. Mais on sait d'autre part que le seul principe d'opérations contingentes est la volonté. Il faut donc que la première cause efficiente soit douée de volonté[1]. Le thème scotiste de l'opposition du naturel et du volontaire réapparaît dans cette preuve, lié au refus du nécessitarisme gréco-arabe : si la cause première agissait uniquemnt par nécessité de nature, le monde serait totalement soumis à sa nécessité.

On pourrait objecter à ce raisonnement, qu'Aristote reconnaissait de la contingence dans l'univers, sans admettre pour autant que l'action de la cause première fût contingente, ce qui est d'ailleurs exact ; mais quelle contingence Aristote admet-il ? Celle qui s'oppose au nécessaire et à l'éternel, comme dans le cas de l'accidentel ou du hasard. Dieu cause nécessairement un mouvement uniforme, mais la matière introduit de la difformité dans ses parties et par là de la contingence. Ceci ne suffit pas à satisfaire Duns Scot, car la contingence requise pour rendre raison de la finalité ne peut être celle du hasard seul, il faut que ce soit celle d'une volonté et, pour tout dire, d'une liberté. Ce n'est pas de l'*être contingent* qu'il s'agit d'expliquer ici, mais bien de *la causalité contingente ; ideo dixi : aliquid contingenter causatur, et non dixi aliquid esse contingens*. Le contingent dans l'ordre de la causalité est « ce dont l'opposé peut arriver lorsque cela arrive ». S'il en est ainsi, ajoute Duns Scot, je dis que le Philosophe ne peut pas sauver la contingence des effets en maintenant la nécessité de la cause. La raison qu'il en donne le montre résolument engagé dans un univers bien différent de celui d'Aristote. Dans quelle mesure en a-t-il conscience ? Ce sont là des questions auxquelles il est aussi difficile de répondre qu'il serait désirable de pouvoir le faire. Dans le cas présent, on notera du moins que Duns Scot ne fait rien pour

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 20 ; t. I, pp. 202-203.

Digitized by Google

décharger Aristote de la responsabilité doctrinale qui lui incombe. Sans nier aucunement que le premier moteur d'Aristote agisse par nécessité de nature, il remarque simplement que, tel étant le cas, le Philosophe n'a plus aucun moyen d'expliquer qu'il y ait de la causalité contingente et de la liberté dans le monde. En effet si le « mouvement total » *(iste totus motus)* est causé nécessairement et inévitablement lorsqu'il est causé, c'est-à-dire, si, lorsqu'il est causé, rien en lui ne peut être causé autrement qu'il ne l'est, tout ce qui est causé par une partie quelconque de ce mouvement total l'est aussi d'une manière nécessaire et inévitable.

La réponse serait la même si l'on disait que la première cause peut produire de la contingence sans être elle-même une volonté, parce que les choses mues de mouvement naturel peuvent s'empêcher mutuellement, ce qui les fait se mouvoir contrairement à leur nature, donc d'un mouvement « violent ». Ici encore, Duns Scot substitue au monde non créé d'Aristote un monde chrétien créé où rien n'échappe à l'efficace de la cause créatrice. En effet, *si* la causalité du Premier est nécessaire, comme dans l'univers d'Aristote, et *si*, en même temps, l'efficace du Premier atteint directement la totalité de l'être, comme dans l'univers chrétien, une causalité nécessaire à l'origine entraîne la nécessité de toute action causale ultérieure. Tout y serait soumis à la nécessité divine comme, dans le monde chrétien, tout est soumis à la providence divine. C'est pourquoi, ou bien rien ne se produit de manière contingente, c'est-à-dire n'est causé de manière évitable, ou bien le Premier cause immédiatement de telle manière qu'il pourrait aussi ne pas causer[1]. Rien ne permet encore de prévoir jusqu'où Duns Scot poussera le souci de sauvegarder la liberté de la causalité divine, mais elle est déjà posée comme l'origine première de toute autre liberté[2].

D'autres conclusions préalables sont encore requises avant d'établir l'infinité du Premier, et toutes ont trait à son intelligence et à sa volonté, qui viennent d'être requises par sa primauté absolue dans l'ordre de la causalité.

Lorsque la cause première agit, son intellection et sa volition ne sont autres que son essence, soit qu'il se connaisse et se veuille soi-même, soit qu'il connaisse et veuille autre chose que soi. Examinons d'abord le cas où le « premier agent » se veut soi-même. Avicenne dit, au tr. VI de sa *Métaphysique*, que de toutes celles qui portent sur les causes, la science

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 21 ; t. I, p. 204.
2. Duns Scot remet à plus tard la preuve que Dieu est intelligent et voulant. Cf. *Op. Ox.*, I, d. 35, q. unica.

Digitized by Google

qui porte sur la cause finale est la plus noble. En effet, comme nous avons eu déjà occasion de le faire observer, la cause finale précède en dignité la cause efficiente, parce qu'elle la meut à agir[1]. La causalité de la fin première est donc ultime et complètement incausable par une action causale quelconque en quelque genre de cause que ce soit. Bref, sa causalité est absolument « première ». De là, transportant comme à l'intérieur du Premier le rapport établi par Aristote entre le premier moteur et le premier mobile, Duns Scot induit que la causalité de la fin première consiste à mouvoir le premier efficient par l'amour qu'il lui inspire. Or, dire qu'un objet est aimé par la volonté, c'est dire que la volonté l'aime ; dire que la première fin est aimée par le premier efficient, c'est donc dire que le premier efficient aime la première fin. Cet amour est en lui incausable, car il est cause première. Donc il est de soi nécessaire, mais s'il est de l'*ex se necesse esse*, il est identique à la nature première, ce qui revient à dire que l'intellection et la volition, impliquées dans l'amour que le Premier a de soi-même, sont identiques à son essence.

Cette conclusion est féconde en corollaires. Duns Scot en énumère quatre : la volonté du Premier est identique à sa nature, car toute volition appartient à une volonté ; se connaître est pareillement identique à la nature première, car rien n'est aimé qui ne soit connu et si l'amour qu'elle se porte est de soi nécessaire, la connaissance qu'elle a de soi est aussi de l'*ex se necesse esse;* de même que l'identité de la volition à la nature première entraîne celle de la volonté, de même aussi l'identité de l'intellection à cette nature entraîne celle de l'intelligence ; enfin, puisque la raison de connaître précède toujours la connaissance, la raison que le Premier a de se connaître est aussi de l'*ex se necesse esse* et, à ce titre, elle est identique à lui[2].

La troisième conclusion préalable à la preuve de l'infinité divine concerne le cas où l'intellection et la volition du Premier portent sur autre chose que lui-même, de quelque objet généralement quelconque qu'il s'agisse. Duns Scot l'établit en prouvant, d'une manière tout à fait générale, qu'aucun acte d'intellection ne peut être un accident de la nature première. En effet, elle est cause absolument première ; elle a donc de quoi causer tout effet causable, à elle seule et sans aucune condition quelconque ; or, si elle n'en avait pas la connaissance, elle ne pourrait pas le causer ; il n'y a donc rien d'autre qu'elle dont la connaissance qu'elle en a soit autre que sa nature. Qu'elle ne puisse causer autre chose

1. AVICENNE, *Metaph.*, tr. VI, cap. 5, fol. 24va E.
2. *Op. Ox.* I, d. 2, a. 2, n. 22 ; t. I, pp. 205-206.

Digitized by Google

sans le connaître, rien n'est plus certain, car elle ne peut le causer que si elle le veut par amour de la fin dernière, et elle ne peut l'aimer sans le connaître ; son intellection et sa volition d'autre chose qu'elle-même sont donc bien identiques à son essence.

On pourrait établir directement le même point, en arguant que le rapport de toutes les intellections à un même intellect est le même. On le voit par notre propre intellect, où toutes les intellections sont reçues comme venant de quelque objet ; or nous savons déjà qu'au moins une intellection du Premier est identique à sa nature ; donc elles le sont toutes. Mais la preuve la plus élégante part du fait qu'un même acte d'intellection peut saisir plusieurs objets ordonnés les uns aux autres, et plus un acte d'intellection est parfait, plus il peut en appréhender à la fois. Si donc on envisage le cas d'un acte d'intellection si parfait qu'il soit impossible d'en concevoir un plus parfait, il suffira seul à saisir d'un coup tous les intelligibles. Telle est l'intellection du Premier ; donc elle saisit tous les intelligibles, et comme son intellection est identique à son intellect, qui lui est à son tour identique, son intellection et lui-même ne font qu'un[1].

Reste une quatrième et dernière conclusion préambulaire à la preuve de l'infinité du Premier : « L'intellect du Premier connaît toujours, par un acte distinct et nécessairement, tout intelligible, et la connaissance qu'il en a précède naturellement l'existence de cet intelligible en lui-même »[2].

Il est d'abord certain que le Premier peut saisir intellectuellement tout intelligible. La perfection de l'intellect consiste en effet à pouvoir connaître, distinctement et en acte, tout intelligible ; bien plus : pouvoir le faire appartient nécessairement à la nature de l'intellect, parce que l'intellect a pour objet l'être total pris dans sa communauté absolue *(omnis intellectus est totius entis communissime sumpti)* ; or on vient de prouver que le Premier ne peut avoir aucune intellection qui ne lui soit identique ; il a donc l'intellection de tout intelligible, actuelle, distincte et identique à lui-même, c'est-à-dire perpétuelle et nécessaire comme lui. Que d'ailleurs la connaissance qu'il a des autres choses soit antérieure à l'être de ces choses mêmes, cela n'est pas moins certain. Identique au Premier, cette connaissance est nécessaire comme lui, et puisque l'être

1. *Op. Ox.* I, d. 2, a. 2, n. 23 ; t. I, pp. 206-208.

2. « Quarta conclusio principalis praeambula de intellectu et voluntate Dei ad infinitatem probandam est ista : intellectus Primi intelligit semper et distincto actu et necessario quodcumque intelligibile, prius naturaliter quam illud sit in se. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 24 ; t. I, p. 208. *De primo principio*, cap. IV, concl. 8 ; éd. E. Roche, p. 100.

Digitized by Google

d'aucun autre intelligible n'est nécessaire, leur être est nécessairement postérieur à la connaissance qu'il en a[1]. Cas unique dans la doctrine de Duns Scot, où l'intellection précède l'intelligible. Il se limite d'ailleurs très précisément à la connaissance qu'a le Premier des intelligibles « autres que lui » et peut se réduire à la connaissance qu'a Dieu de sa propre essence, qui est antérieure à tout le reste.

Duns Scot tient désormais toutes les conditions requises pour établir l'infinité du Premier. En procédant à l'établissement de cette preuve, il va d'abord examiner la méthode suivie en cela par deux de ses prédécesseurs. La prise en considération de leurs preuves, à ce moment précis, se justifie par la raison que l'un et l'autre s'appuient sur l'efficience du Premier pour démontrer son infinité ; or la première des preuves scotistes se fondera elle-même sur la causalité efficiente ; il est donc naturel, sans s'interdire d'en chercher une démonstration nouvelle, de s'assurer d'abord si les preuves offertes par d'autres ne suffiraient pas à l'établir.

b) *La voie de l'efficience*

Il est remarquable que Duns Scot ait pensé d'abord à peser la valeur des arguments d'Aristote. Il en résume la doctrine dans cette ligne d'une correction historique parfaite : le Premier meut d'un mouvement infini, il a donc une puissance infinie. Les textes auxquels Duns Scot renvoie sont ceux de la *Physique* III, 5, et de la *Métaphysique* XII, 7, où Aristote affirme que le premier moteur immobile ne peut pas avoir de « grandeur » ni infinie, parce que la notion d'une grandeur infinie est contradictoire, ni finie, parce qu'il meut pendant un temps infini et que « rien de fini ne peut avoir une puissance infinie »[2].

On voit aussitôt en quoi le problème doit intéresser Duns Scot. Il s'agit d'abord d'un problème proprement philosophique, celui de l'existence d'un Premier, dont Duns Scot lui-même parle si purement en philosophe que, depuis qu'il a commencé d'en établir l'existence, il ne l'a pas une seule fois appelé Dieu. Tantôt il use d'un neutre, l'*Effectivum* ou le *Primum* par exemple, tantôt il en parle comme d'une *natura*, mais jamais (sauf erreur de notre part) il n'en parle, comme il faisait librement en discutant

1. *Op. Ox. ibid.*

2. Aristote, *Metaph.* XII, 7,1073 a 7. La question de savoir si Aristote lui-même renvoie ici (1073 a 5) à sa propre *Physique* est controversée. Bonitz pense qu'Aristote renvoie à *Phys.* 267b 17 ; Ross (*Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 382) estime qu'il renvoie simplement à la démonstration que la *Métaphysique* même vient de donner. Quoi qu'il en soit, la puissance infinie du Premier Moteur est affirmée déjà par la *Physique* (266 a 24-b 6)]et pour la même raison : il meut éternellement.

Digitized by Google

l'objet de la théologie, en le nommant *Deus*. Assurément, le Premier du philosophe est bien le même « sujet » que le Dieu du théologien, mais tout se passe comme si ce même sujet se présentait sous l'aspect de deux « objets » différents. Ici, c'est de l'objet de la métaphysique qu'il est question ; Duns Scot et Aristote se trouvent donc sur le même terrain.

D'autre part, sur ce terrain, Duns Scot a déjà dépassé Aristote et l'on peut même dire qu'il lui a faussé compagnie dès le départ. En refusant de fonder sa preuve sur le fait *physique* du mouvement, et en la fondant sur la causalité dans l'ordre de l'*ens*, il s'est' mis en route vers un Premier qui, s'il est infini, le sera autrement que dans l'ordre cosmologique de la motricité. C'est même pourquoi l'option initiale entre Avicenne et Averroès était décisive, Thomas d'Aquin se présentant toujours à la pensée de Duns Scot comme un métaphysicien qui choisit mal son point de départ et cherche à faire sortir la métaphysique d'une physique incapable de rendre les services qu'on lui demande. Assurément, Duns Scot voit bien que Thomas d'Aquin conclut en métaphysicien, mais, justement, pourquoi commence-t-il en physicien puisque, de toute manière, il lui faut être plus métaphysicien pour conclure à un *premier* moteur que physicien pour prouver que c'est un premier *moteur*? C'est pourquoi, s'installant d'emblée dans l'être commun, Duns Scot a directement atteint un Premier dont la connaissance embrasse la totalité des intelligibles et dont la volonté peut librement les aimer tous. Lorsqu'il se retourne à ce moment vers Aristote, comment ne verrait-il par qu'il l'a déjà laissé bien loin en arrière ? Parti d'un problème cosmologique, le Stagyrite n'en est pas encore sorti. En fait. il n'en sortira jamais et, sur ce point, Averroès est son fidèle interprète en soutenant qu'il appartient à la physique, non à la métaphysique, de prouver l'existence de Dieu. Quel premier principe peut-on rejoindre à partir du mouvement, sinon un Premier Moteur? Et quelle infinité peut-on légitimement attribuer à un moteur en tant précisément que tel, sinon celle de sa puissance de mouvoir? C'est ce que fait correctement Aristote. Le Premier meut éternellement, donc sa puissance motrice est inépuisable et sans limites, elle est infinie ; mais le Premier de Duns Scot ne peut pas être infini en ce sens limité, car il est déjà pour nous une essence première dont la triple causalité, dans les ordres de l'efficience, de la fin et de l'éminence, incluent une intelligence et une volonté sans limite, qui ne font qu'un avec elle. On pourrait sans inconvénient laisser cette énergie suprême du cosmos mouvoir éternellement notre monde, sans lui demander le secret d'un infini auquel Aristote lui-même n'a jamais pensé.

Digitized by Google

Mais il s'agit d'Aristote, dont l'autorité philosophique est grande et chaque fois que la chose est possible, même s'il ne se rend pas à une autorité, Duns Scot l'utilise. C'est ce qu'il nomme donner apparence à un argument, *colorare rationem*. Nul n'ignore qu'il a usé de cette méthode, dans un cas que nous retrouverons bientôt, avec le célèbre argument de saint Anselme, mais il soumet au même traitement celui dont use ici Aristote. Et il le faut bien, car sa prémisse même est inacceptable pour un chrétien. *Primum movet motu infinito*, voilà qui est vrai dans le monde éternel et incréé d'Aristote, ou qui le serait dans le monde dont Thomas d'Aquin reconnaît qu'il pourrait être créé de toute éternité, mais qui ne l'est pas dans le monde chrétien que Dieu a créé dans ou avec le temps. Pour utiliser Aristote, partons une fois de plus du *possible*. A titre de cause absolument première, l'essence peut mouvoir d'elle-même et sans l'aide de quoi que ce soit ; illimitée dans son pouvoir, puisque nulle condition extérieure n'est requise, elle peut produire un mouvement infini ; or ce dont l'effet peut être infini, est infini ; elle est donc infinie.

Cette interprétation de la preuve implique manifestement celle de toute la métaphysique des causes. Au lieu de se présenter comme un cas privilégié qui justifie l'attribution au Premier d'une infinité limitée, celle de sa puissance — et n'oublions pas qu'Aristote exclut formellement celle de la grandeur, qu'il lui refuse comme de soi corporelle — la causalité du mouvement ne se présente plus que comme un cas particulier d'une efficience absolument sans limites : le premier mouvant a la force de produire tous les effets qu'on peut produire par le mouvement ; or ils sont infinis, si le mouvement peut être infini ; donc, s'il meut à l'infini, il est infini[1]. Pourtant, même ainsi modifié, l'argument d'Aristote n'est pas encore sans reproches, précisément parce que l'infinité du mouvement n'autorise pas à conclure plus qu'une infinité de durée et de puissance motrice, ce qui n'est pas encore l'infinité pure et simple de l'essence que nous cherchons. Pour aboutir, c'est une infinité causale sans aucune restriction qu'il faut démontrer ; non pas celle qui peut causer indéfiniment des êtres de même espèce ; ni même celle, dont Aristote nierait d'ailleurs la possibilité, qui pourrait causer indéfiniment une infinité d'espèces différentes ; mais une infinité causale telle qu'elle puisse causer simultanément tous les effets compossibles ou, à son choix, n'importe lequel de ceux qui ne le sont pas. Entendons par là que, même si cette

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 25 ; t. I, p. 209. Primum movens simul habet in virtute sua omnes effectus possibiles produci per motum ; sed illi sunt infiniti si motus potest esse infinitus ; ergo si movet in infinitum, est infinitum. Résume *Rep. Par.* I, d. 2, q. 3, n. 5.

Digitized by Google

cause première ne peut pas causer du « blanc » qui soit du « noir », ell puisse du moins causer simultanément tout ce qui est simultanémen causable et causer séparément tout effet dont la simultanéité serai contradictoire.

Pour en arriver là, il faut décidément abandonner, non certes la con clusion d'Aristote, mais son principe, car le fait seul que le Premier puiss mouvoir éternellement ne fondera jamais une conclusion de ce genre Duns Scot en arrive donc à inventer lui-même une ultime justification qui lui vient à l'esprit pour éclaircir la conclusion d'Aristote. *Ultim probabilitas quae occurrit pro consequentia Aristotelis declaranda est ita* tout ce qui peut causer, simultanément aussi bien que séparément plusieurs effets dont chacun requiert dans sa cause la perfection parti culière qui lui est propre, est plus parfait s'il peut les causer simultanémen que séparément ; s'il peut en causer simultanément une infinité, lui-mêm est infini, et il le reste quand bien même la nature de certains effets inter dirait qu'ils fussent simultanément causés, puisque, quant à ce qui es d'elle-même, cette cause resterait capable d'en causer une infinité[1].

Pour concéder en ce sens la conclusion d'Aristote, il faut don bien plus que son principe et lui conférer une généralité qu'Aristote mêm n'avait pas prévue. Ce que prouve ici Duns Scot, ce n'est plus l'infin d'Aristote, c'est le sien. Ce Premier, qui possède *omnem causalitatem omnis causae possibilis formaliter et simul*, ce n'est pas encore le Tout Puissant de la théologie chrétienne, dont le Docteur Subtil fera toujour un objet de « foi », et non pas de certitude accessible à la seule raison naturelle, mais c'est du moins une « puissance infinie qui, en tant qu'i est d'elle-même, possède *éminemment* la causalité requise pour cause simultanément une infinité d'effets, si leur nature était telle qu'ils pussen être simultanément causés »[2]. En bref, un profond remaniement d

1. *Op. Ox. loc. cit.*, n. 26 ; t. I, p. 210.

2. « Licet ergo omnipotentiam proprie dictam secundum intentionem theologorum tantum creditam esse et non naturali ratione credam posse probari, sicut dicitu distinctione 42, probatur tamen infinita potentia, qua simul, quantum est ex se habet omnem causalitatem, qua simul posset in infinita, si simul essent factibilia. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 27 ; t. I, pp. 211-212. L'objection réfutée à l'art. 28 es que, même infinie, cette puissance ne serait pas encore cause totale, c'est-à-dire capabl de causer ses effets ultimes sans le concours des causes intermédiaires. Comme on l verra plus tard, une causalité absolue de ce genre est justement la « toute-puissance » telle que les théologiens l'entendent. Il n'est pas possible qu'aucun philosophe l démontre. Ce que l'argument d'Aristote ainsi modifié prouverait, c'est que la puissanc du Premier, qu'il puisse ou non se passer des causes intermédiaires, que les philosophe requièrent *propter imperfectionem effectus*, contient *éminemment* le pouvoir causa total de l'infinité des causes secondes possibles, ce qui suffit à prouver que cett puissance, est infinie.

Digitized by Google

l'argument d'Aristote est nécessaire pour en tirer l'infinité de la puissance divine accessible au philosophe, qui restera encore loin de la « toute-puissance » divine absolue dont connaît seule la foi du théologien.

On pourrait procéder autrement, sans quitter la voie de l'efficience, et soutenir que la puissance créatrice est infinie de plein droit. En effet, dans la création *ex nihilo*, dont les deux termes extrêmes sont la créature et le néant, la distance du néant à la créature est infinie ; donc le créateur est d'une puissance infinie[1]. Que vaut cet argument ?

Remarquons d'abord qu'il suppose admise la notion de création. Duns Scot lui-même s'est ailleurs demandé dans quelle mesure elle est accessible au philosophe[2]. Pour le moment il se contente de la poser comme objet de foi : *sed hoc antecedens ponitur tantum creditum.* Si le pouvoir qu'a le Premier de créer ainsi le monde est objet de foi, non de preuve, on ne peut se fonder sur lui pour démontrer philosophiquement que la puissance du Premier soit infinie. C'est sur quoi Duns Scot s'appuie pour écarter *a priori* cet argument. Pourtant, supposant même qu'on accueille sans réserves la notion de création parmi celles qui sont accessibles à la raison naturelle, on ne saurait s'appuyer sur elle pour prouver que le Premier soit infiniment puissant.

Une telle position peut surprendre, tant que l'on ignore comment Duns Scot la justifie. Les deux notions de « toute puissance » et de « création » sont liées dans les mémoires par le souvenir du symbole des Apôtres : *Credo in Deum patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae.* Tenons-nous assurés que Duns Scot lui-même ne l'oublie pas. Quoi qu'il en soit de ce point, une raison générale rend au contraire aisément compréhensible la méfiance de notre philosophe envers une preuve de ce genre. Après tout, la créature n'est que du « physique », et comment trouverait-on dans un donné fini de ce genre de quoi fonder une puissance infinie ?

La manière dont Duns Scot justifie sa critique est d'ailleurs hautement significative. On l'examinera d'autant plus soigneusement que nous y rencontrerons, pour la première fois, l'une des notions les plus importantes de la métaphysique de Duns Scot, qui n'est pourtant pas la plus facile à saisir, celle qu'il se fait de l'être créé.

L'argument en question se fonde sur cette idée que, d'un être quelconque au néant, la distance est infinie, ce que Duns Scot nie absolument.

1. On pourrait construire cet argument à partir de positions thomistes, mais, à notre connaissance, saint Thomas d'Aquin lui-même n'en a pas fait usage.
2. Voir *Quodl.* VII.

Digitized by Google

Pour qu'il y ait distance infinie entre deux termes, il faut que l'un d ces termes soit infini. Entre Dieu et la créature la plus parfaite possibl s'il y en avait une, la distance serait encore infinie, non à cause de l distance intermédiaire entre les termes extrêmes, mais à cause de l'infinit d'un des deux termes. Bref, la distance entre deux termes est d'autan plus grande que l'un d'eux est plus parfait. Or, dans le cas du coupl créature-néant, le terme le plus parfait est encore fini ; la distance qui l sépare du néant est donc elle-même finie et point n'est besoin d'un puissance infinie pour la franchir[1]. Que l'on ne s'y trompe pas : Duns Sco n'entend pas ici soutenir qu'un autre être que le Premier puisse crée mais, comme nous aurons plus ample occasion de le voir, il soutien expressément que si créer est un privilège divin, ce n'est pas pour cett raison[2]. Pour le moment, retenons l'enseignement, capital pour l'ontologi de Duns Scot, qui ressort de ce texte : la distance qui sépare un être d néant n'est pas mesurée par la distance infinie qui sépare exister de n pas exister, mais par la distance finie qui sépare être quelque chose d n'être rien[3]. L'argument d'Aristote par la cause efficiente pouvait êtr à la rigueur conservé après avoir subi les modifications nécessaires, celui- doit être purement et simplement rejeté.

c) *Les voies de l'intellect, de la volonté et de l'éminence*

Après avoir établi l'infinité du Premier suivant la voie de l'efficienc on peut l'établir en suivant celles de l'intellection, de la volonté et d l'éminence[4]. L'intellect de la cause absolument première conçoit simu tanément la totalité des intelligibles. Or les intelligibles sont infinis, comm il est facile de l'observer par rapport à notre intellect, qui n'en finira jamais de les appréhender l'un après l'autre[5]. On nommera « infini e puissance » cette infinité de termes successivement donnés qui, étan

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 29 ; t. I, pp. 213-214.
2. *Rep. Par.* I, d. 2, q. 3, n. 4.
3. Le degré propre à chaque être est défini par la perfection intrinsèque de so essence, indépendamment de sa référence possible à d'autres êtres : « Nam quaelib entitas habet intrinsecum sibi gradum suae perfectionis, in quo est finitum, si est fin tum, et in quo infinitum, si potest esse infinitum et non per aliquid accidens sibi. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 33 ; t. I, p. 218.
4. L'ordre d'éminence est cette division de l'ordre essentiel où « prius dicitu enimens, et posterius, quod est excessum. Ut breviter dicatur, quidquid est perfectiu et nobilius secundum essentiam est sic prius. » *De primo principio*, éd. E. Roche, p. Renvoie à Aristote, *Metaph.*, IX, 8, 1050 a 4 ; en fait, s'inspire de Denys, *De di nom.*, VII.
5. Le *De primo principio*, chap. IV (éd. E. Roche), p. 106, renvoie en outre Augustin, *De civ. Dei*, l. XII, ch. XVIII ; *Pat. lat.*, t. 41, col. 367-368.

Digitized by Google

simultanément donnés, seraient de l'« infini en acte »[1]. Si, comme nous l'avons indiqué à titre de préambule[2], l'intellect du Premier connaît toujours, par un acte distinct et nécessaire tout ce qui est intelligible, on peut conclure que le Premier connaît toujours et par un acte distinct, donc unique, l'infinité des intelligibles. Or un tel intellect est infini de plein droit, car il ne peut saisir d'un seul coup l'infinité des intelligibles sans inclure simultanément, à titre éminent, les perfections d'une infinité d'essences intelligibles dont chacune inclut la perfection correspondante à sa raison propre. Infinies et prises toutes à la fois, elles constituent une perfection infinie, et comme elles sont éminemment contenues dans l'intellect qui les conçoit, cet intellect est lui-même infini.

Le terme « éminemment » n'est pas subrepticement introduit dans cette démonstration, car il a été déjà prouvé, dans ses préambules, que les intelligibles sont dans l'intellect du Premier avant d'exister en eux-mêmes. Cet intellect ne résulte donc pas de leur amoncellement ; ils sont produits par lui. On ne voit d'ailleurs même pas comment leur addition pourrait le constituer, car chacun d'eux, qui est fini, ajoute quelque chose à la somme des autres, dont chacun est pareillement fini, mais aucun d'eux ne peut ajouter quoi que ce soit à sa cause, qui est infinie. C'est parce qu'il est infini, que le premier intellect conçoit simultanément une infinité de raisons intelligibles finies; celles-ci présupposant un intellect infini, elles ne sauraient le constituer. Le seul présupposé qui soit requis pour une intellection de cet ordre, c'est la *natura prima*, l'essence première elle-même, dont la seule présence à l'intellect du Premier suffit à causer en lui la connaissance de tout objet intelligible quelconque, sans le concours d'aucun autre objet. C'est dire qu'aucun autre objet ne peut ajouter d'intelligibilité à celui de l'intellection première ; l'intelligible premier n'est donc « fini » par rien, il est « in-fini », et il l'est dans son être même, puisque chaque chose est dans l'ordre de l'être comme elle est dans l'ordre de l'intelligibilité. Intellection infinie, intellect infini, être infini, trois moments d'une seule et même réalité[3].

Une preuve analogue peut se tirer de la raison de fin dernière. Notre

1. « Quaecumque sunt infinita in potentia, ita quod in accipiendo alterum post alterum nullum possunt habere finem, illa omnia, si simul actu sunt, sunt infinita actu : intelligibilia sunt hujusmodi respectu intellectus creati, satis patet ; et in intellectu increato sunt simul omnia intellecta actu quae a creato sunt successive intellecta ; ergo sunt ibi actu infinita intellecta. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 30 ; t. I, p. 214.

2. Voir pp. 49-50.

3. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 30 ; t. I, p. 215. Cf. *Rep. Par.* I, d. 2, q. 3, n. 7 et *De primo principio*, cap. IV, éd. E. Roche, pp. 100-106.

Digitized by Google

volonté peut désirer et aimer quelque chose de plus grand que tout obje fini, de même que notre intellect peut, en ce qui est de sa nature propre connaître quelque chose de plus grand que tout objet fini[1]. Allons plu loin, il semble même qu'une inclination naturelle nous porte à aime suprêmement un bien infini, car non seulement notre volonté, qui es libre, se porte vers un tel objet d'elle-même *(ex se)*, sans disposition acquis par un effort antérieur *(sine habitu)*, promptement et avec plaisir *(prompt et delectabiliter)*, mais il semble qu'elle ne puisse se reposer parfaitemen en rien d'autre. Cette expérience est importante et, à sa manière, décisive car s'il était contradictoire au bien d'être infini, la volonté ne tendrai pas si facilement vers le bien infini comme le terme de son repos. Ce poin sera d'ailleurs bientôt examiné de plus près, à propos de l'objet d l'intellect, mais on peut dire, dès à présent, que la tendance naturell de notre volonté libre vers un bien infini, implique l'infinité de son objet[2]

L'argumentation de Duns Scot sur ce point est simple, claire et rie n'autorise à penser qu'il ne la tienne pas lui-même pour strictemen philosophique. Elle l'est en effet à ses yeux, car s'il n'a pas admis qu l'homme eût une connaissance naturelle « distincte » et complète de s fin dernière, il a toujours enseigné, d'abord que l'homme est naturellemen ordonné à Dieu comme à sa fin, ensuite que l'homme peut le savoir et par là même, savoir que Dieu est sa fin[3]. Il faut pourtant se souvenir de limites qu'une telle connaissance doit nécessairement comporter, e vertu des principes posés par Duns Scot lui-même. Le concept de Die le plus parfait qui nous soit naturellement accessible est celui d'êtr infini. L'homme peut donc se connaître comme naturellement ordonné l'être infini et, pour autant qu'il s'éprouve tel, il peut savoir qu'il y a u être infini. Ceci ne signifie pourtant pas que le concept d'être infini nou permette de déduire ce qu'est Dieu en tant précisément que Dieu. L nature même de ce concept s'y oppose, *quia conceptus quosdam commune habemus de substantiis immaterialibus et materialibus*. Supposons qu'il

1. Voir *Mediaeval Studies*, X (1948), p. 54.
2. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 31 ; t. I, p. 216.
3. « Item homo naturaliter appetit finem istum quem dicis supernaturalem ; igitu ad illum finem naturaliter ordinatur ; ergo ex tali ordinatione potest concludi ist finis ex cognitione naturae ordinatae ad ipsum. » *Op. Ox.* Prol., q. 1, a. 2, n. 9 ; t. I p. 10. S'exprimant sur cette objection, Duns Scot déclare plus loin : « Sed in quantun adducitur (*sc.* auctoritas Augustini) contra illam responsionem de fine naturali e supernaturali, concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturalite adipiscendum, sed supernaturaliter. Et hoc probat ratio sequens de desiderio naturali quam concedo. » *Loc. cit.*, n. 11 ; t. I, p. 12. Immédiatement après, Duns Scot ni qu'Avicenne ait pu savoir, sans s'aider de la théologie, « ens esse primum objectun intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensi bilia ».

Digitized by Google

ait une figure géométrique « première », et que nous le sachions, mais que ce soit le triangle, et que nous ne le sachions pas, nous pourrions attribuer à cette figure première toutes les propriétés qui lui appartiennent en tant que figure, mais non en tant que triangle[1]. L'homme peut donc naturellement savoir que l'être premier est infini, parce qu'il peut observer sur soi-même qu'il en éprouve le désir, et il peut naturellement savoir de cet être tout ce qui appartient à un être, du fait qu'étant premier dans l'être, il est du même coup infini.

Après celles de l'intellection et de la volonté, une quatrième voie qui conduit à l'infinité du Premier, est celle de l'« éminence ». Cette éminence, nous l'avons fait voir, est absolue, c'est-à-dire suprême ; or il n'est pas contradictoire que quelque chose soit plus parfait que du fini, mais il l'est que quelque chose soit plus parfait que l'être suprêmement éminent dans l'ordre de l'être. Si donc il n'y a pas contradiction entre l'infinité et l'être, le Premier peut être infini, et puisqu'il est plus grand d'être infini que fini, l'être suprêmement éminent en tant qu'être est nécessairement infini.

On peut présenter le même argument sous une autre forme, où l'infinité sera naturellement prise au sens d'infinité « intensive », et non pas seulement « extensive » comme l'est celle du premier moteur d'Aristote mouvant indéfiniment le monde dans le temps. Voici donc l'argument : s'il ne répugne pas à sa nature d'être infini, un être n'est pas parfait, à moins qu'il ne soit infini ; en effet, il pourrait être infini ; si donc, par hypothèse, il ne l'est pas, il n'est pas parfait. D'où résulte que l'être suprêmement éminent dans l'ordre de l'être, et par conséquent tout parfait, est un être infini.

Le point délicat de cette preuve, comme d'ailleurs de celle qui se tirait de l'objet de la volonté, est la compossibilité qu'elle suppose entre l'« être » et l'« infini ». Duns Scot observe, à ce sujet, que leur compossibilité ne saurait être démontrée *a priori*, parce que la notion d'être étant première, on ne peut l'éclaircir par aucune autre. Du moins peut-on constater que, s'il y a quelque incompossibilité entre ces deux notions, elle n'apparaît nulle part. L'être est connu par soi, mais l'infini se conçoit par le fini. On peut décrire ainsi la notion que l'on en a communément : l'infini est

1. *Op. Ox.* Prol., q. I, a. 2, n. 16 ; t. I, pp. 16-17. A la fin de l'article, il est prévu que si l'on conteste le caractère « commun » de notre concept du Premier, il faudra du moins concéder son caractère « imparfait », puisqu'il est emprunté au sensible ; la conclusion reste la même dans les deux cas. Rappelons la définition de la connaissance naturelle : « Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate ; igitur sola illa cognitio naturalis est quae ab istis agentibus potest imprimi. » *Loc. cit.*, n. 21 ; t. I, p. 20.

Digitized by Google

ce qui non seulement n'excède un fini donné en aucune proportion finie précise, mais le dépasse en outre au delà de toute proportion assignable[1]. Ceci dit, aucune incompossibilité n'apparaît entre l'infinité et l'être. Rappelons-nous en effet que l'être en question est « commun », c'est-à-dire complètement indéterminé et que la « finitude » n'est pas de l'essence de l'être ainsi conçu : *de ratione entis non est finitas*. Elle n'est même pas un de ces transcendantaux qui sont convertibles avec l'être. On peut donc penser « être infini » sans s'engager dans aucune contradiction. Bien plus, on ne peut associer ces deux termes sans percevoir leur remarquable accord : « pourquoi l'intellect, dont l'objet est l'être, n'éprouve-t-il aucune répugnance à concevoir quelque chose comme infini? Pourquoi cela lui semble-t-il au contraire le plus parfait intelligible? Il serait surprenant qu'aucun intellect ne perçût une telle contradiction concernant son objet premier, alors qu'une dissonance blesse si facilement l'oreille. En effet, si une discordance est aussitôt perçue et si elle blesse, comment se fait-il qu'aucun intellect ne refuse aussitôt un intelligible infini comme ne lui convenant pas et comme détruisant même son objet premier? »[2]. Il y a donc compatibilité entre l'infinité et l'être, et si l'infinité est une perfection *possible* de l'être, l'être suprême est nécessairement infini.

Cet être suprême en tant qu'être, ou suprêmement éminent, Duns Scot le qualifie encore « être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand », et c'est pourquoi le fameux argument de saint Anselme se présente ici à lui comme utilisable, pourvu qu'on lui fasse subir la modification nécessaire, afin de transformer en preuve de l'infinité du Premier ce qui se donne pour une preuve de son existence. Que Duns Scot l'ait bien entendu ainsi, c'est ce qui ressort à la fois de ses propres déclarations et de la place qu'il assigne à l'argument du *Proslogion*, revu et corrigé par lui, dans l'ensemble de sa propre argumentation[3]. Rappelons en effet une fois

1. « Infinitum intelligimus per finitum, et hoc vulgariter sic expono : infinitum est quod aliquod finitum datum secundum nullam habitudinem finitam praecise excedit, sed ultra omnem habitudinem assignabilem excedit adhuc. ». *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 31 ; t. I, p. 216. Infinitum est quod quodcumque finitum datum ultra omnem proportionem excedit. » *Rep. Par.* 1, d. 2, q. 3, 1.

2. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 32 ; t. I, p. 217. « Quare intellectus, cujus objectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo aliquod infinitum, immo videtur perfectissimum intelligibile ? Mirum est autem si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa ejus primum ejus objectum, cum discordia in sono ita faciliter offendat auditum ; si enim disconveniens, statim ut percipitur offendit, cur nullus intellectus ab intelligibili infinito naturaliter refugit, sicut a non conveniente, suum ita objectum primum destruente ? » Cf. *Rep. Par.* I, d. 2, q. 3, n. 8.

3. En sens contraire, voir E. Bettoni, *L'ascesa a Dio...*, ch. II, pp. 30-31, et ch. IV, p. 79. L'auteur s'oppose à S. Belmond et à Z. Van Woestyne (*op. cit.*, p. 31, notes 2 et 3) qui soutiennent que Duns Scot a « coloré » l'argument en vue de prouver, non l'existence de Dieu, mais son infinité. Ces deux derniers interprètes se fondent sur le sens obvie

Digitized by Google

de plus, qu'au point où nous en sommes, l'existence même du Premier est irrévocablement établie. On pourrait néanmoins soutenir que Duns Scot fait ici appel à un argument supplémentaire, ne serait-ce qu'à titre de probabilité renforçant des preuves elles-mêmes tenues pour acquises. Entre ces deux hypothèses, l'examen du texte permettra seul de choisir.

On a beaucoup écrit sur le sens du verbe *colorare*, dans la phrase bien connue des historiens : *Per illud potest* colorari *illa ratio Anselmi de summo cogitabili*. En fait, il serait imprudent de lui attribuer d'abord un sens précis, pour interpréter ce qui suit en fonction du sens ainsi choisi. C'est plutôt la détermination exacte de ce que fait ensuite Duns Scot, qui nous éclairera sur le sens de ce verbe. Si l'on en jugeait par l'usage que Duns Scot lui-même vient d'en faire, en « colorant » un argument d'Aristote, ce verbe pourrait désigner une modification si profonde qu'elle équivaille à une transposition proprement dite. Mais pourquoi conclure d'un cas à un autre? Chaque cas se suffit.

Partant donc de la définition nominale du mot « Dieu » que propose saint Anselme dans le *Proslogion* II, et qu'il résume d'ailleurs à sa manière, Duns Scot propose d'ajouter à *Deus est quo cogitato majus cogitari non potest*, la clause importante : *sine contradictione*. Nous disons de cette clause qu'elle est importante parce que, si la définition en question impliquait contradiction, elle ne serait pas pensable. Or, précisément, Duns Scot lui-même vient d'éprouver quelque difficulté à prouver qu'il n'y a pas contradiction entre les deux notions d'« être » et d'« infini ». C'est la nature même du problème qui rend difficile de le résoudre, et ce que le Docteur Subtil a finalement trouvé de mieux, c'est, on vient de le voir, d'en appeler à cette sorte d'expérience collective de l'entendement humain qui, bien loin d'y entendre aucune discordance, perçoit plutôt une consonance intime et profondément satisfaisante entre les deux termes. S'il en appelle ici à saint Anselme, c'est précisément, semble-t-il, parce que l'argument du *Proslogion* permet d'établir la *possibilité* métaphysique de la notion d'être infini. Or cette possibilité n'est autre que son absence de contradiction. Si l'on montre que la notion d'être infini n'est pas contradictoire, soit qu'on la pose d'abord dans l'entendement, puis comme réalisée, on aura démontré la possibilité complète d'un tel être. Ceci ne prouvera pas qu'un être infini existe, mais bien que le

du texte de Duns Scot lui-même : « Quomodo autem ratio ejus (*sc.* Anselmi) valeat, dicitur in sequenti quaestione, art. 6, quod fiet ad infinitatem probandam. » *Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2, n. 8 ; t. I, p. 189.

Digitized by Google

Premier, dont on vient d'établir l'existence, *peut être atteint comme infini en suivant la voie de l'éminence*, ce que précisément il entend démontrer.

Que le suprême concevable existe en réalité, voilà donc ce qu'il s'agit d'établir : *summum cogitabile praedictum sine contradictione esse in re*. On le prouve d'abord pour l'être quidditatif *(esse quidditativum)*, c'est-à-dire pour l'être qui appartient à l'essence que désignent ces mots : ce qui est tel que rien de plus grand ne puisse être pensé. Si la formule impliquait contradiction, il faudrait en conclure que cette essence, prise comme essence, n'a pas d'être, ce qui reviendrait à dire que, dans l'ordre de réalité propre à l'essence, celle-ci n'existe pas « en réalité ». En fait, elle n'est aucunement contradictoire, mais comment Duns Scot le prouve-t-il? En faisant appel à l'expérience même qui justifie la mineure de sa *quarta via*, c'est-à-dire : *infinitum non repugnat enti*, et sa raison de l'affirmer reste celle qu'il a déjà proposée : « dans ce suprême objet de pensée *(in tali cogitabili summo)*, l'entendement trouve une satisfaction suprême *(summe quiescit intellectus)*; ainsi donc, cet objet suprême même inclut la raison de l'objet premier de l'intellect créé, à savoir l'être, et cela au suprême degré *(ergo in ipso summo est ratio primi objecti intellectus creati, scilicet entis, et hoc in summo)*. Pris dans son ensemble, ce premier temps de l'argument prouve donc bien que, parlant de la réalité de l'essence, celle de l'être infini, parce qu'elle est possible, existe en réalité.

Passons de l'*esse essentiae*, qui est en réalité mais dans la pensée seule, à l'*esse existentiae*, qui existe en réalité hors de la pensée. Il s'agit alors de montrer que le « suprêmement pensable » *(summe cogitabile)* n'existe pas seulement dans l'entendement qui le pense. On y parvient en deux moments, dont aucun n'est représenté dans l'argument de saint Anselme lui-même. Le premier consiste à prendre acte que le « suprêmement pensable » est possible, ainsi qu'il vient d'être établi. Le second consiste à montrer que, si cet être « possible » n'existait pas en réalité, il serait contradictoire, non pas du tout, comme l'avait soutenu saint Anselme, parce que la notion d'un tel être qui n'existerait pas serait en elle-même contradictoire, mais pour cette raison spécifiquement scotiste, qu'il est contradictoire à la notion d'un tel être d'exister par une autre cause. D'où, c'est-à-dire de sa propre preuve, Duns Scot conclut, non pas que le suprêmement pensable existe en réalité, mais que ce qui existe en réalité est un « pensable plus grand » que ce qui n'est que dans l'entendement *(majus igitur cogitabile est quod est in re quam quod est tantum in intellectu)*. Sur quoi il précise : on ne l'entendra pas en ce sens, que

Digitized by Google

cet objet de pensée serait plus pensable, s'il existait, mais bien en le sens que celui qui existe est un pensable plus grand que celui qui n'est que dans l'entendement seul[1].

Qu'a fait ici Duns Scot? D'abord, il a substitué à la preuve de l'existence de Dieu, proposée par saint Anselme, sa propre preuve de l'existence du Premier. S'il est contradictoire que le Premier n'existe pas, c'est, dit expressément le Docteur Subtil, *quia repugnat rationi ejus esse ab alia causa, sicut patuit prius in secunda conclusione de primo effectivo*. L'argument auquel nous sommes ici renvoyés, se proposait de montrer que le *primum effectivum*, dont l'existence était à ce moment déjà démontrée, devait être en outre tenu pour « incausable »[2]. Comment Duns Scot invoquerait-il ici un argument qui suppose l'existence du Premier déjà démontrée, s'il se proposait d'en démontrer l'existence? On peut penser qu'il fait plutôt ceci : ayant prouvé à sa propre satisfaction et à sa manière que le Premier existe, et même qu'il est infini, Duns Scot modifie l'argument du *Proslogion* pour lui faire correctement prouver cette même infinité du Premier. L'entreprise peut réussir, car si l'on a déjà prouvé l'existence d'une première cause efficiente elle-même incausable (ce qui ne se fait pas à partir de la définition nominale de Dieu mais à partir de la causalité de l'être) on peut prouver ensuite que, loin d'être contradictoire et impossible, la notion d'un être suprême et infini qui existe est « plus » pensable que celle du même être conçu comme n'existant pas. Si cette interprétation est correcte, c'est donc bien l'infinité du Premier que l'utilisation de l'argument de saint Anselme a pour objet de prouver[3].

Revenant sur l'ensemble de cet édifice dialectique afin d'en préciser le plan et l'objet sans équivoque possible, Duns Scot rappelle alors qu'il a successivement prouvé, premièrement, qu'il y a un être absolument premier *(simpliciter primum)*, de la triple primauté de l'efficience, de la fin et de l'éminence, et que cet être est si absolument premier qu'il ne peut rien y avoir avant lui ; par là, précise Duns Scot, l'être de Dieu se trouve établi « quant aux propriétés de Dieu relatives à la créature, ou

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 32 ; t. I, pp. 217-218. Duns Scot, qui vient d'écarter cette dernière interprétation, la reprend pourtant aussitôt pour « colorer » encore autrement la preuve d'Anselme *(vel aliter coloratur)*. On obtient alors ceci : ce qui existe est plus pensable, c'est-à-dire plus connaissable (parce qu'objet d'une *intuition* possible) que ne l'est ce qui, n'existant pas, ne peut être connu que par mode d'*abstraction*. Or la connaissance intuitive est plus parfaite que la connaissance abstractive : *ergo*.

2. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 16 ; t. I, pp. 195-196.

3. Cf. *De primo principio*, cap. IV, éd. E. Roche, pp. 122-124.

Digitized by Google

en tant qu'il détermine les rapports et les dépendances des créatures envers lui »[1] ; deuxièmement, il a prouvé suivant quatre voies, que ce Premier est infini, comme premier efficient, comme premier connaissant tous les connaissables, comme fin dernière et comme suprêmement éminent. Il ne reste plus à présent, conclut enfin Duns Scot, qu'à unir les conclusions précédentes de la manière que voici : il existe actuellement parmi les êtres un être triplement premier ; ce qui est triplement premier entre les êtres est infini ; donc quelque être infini existe. Par là se trouve prouvé l'être de Dieu, quant à la perfection absolue de Dieu la plus parfaite que nous puissions concevoir. Nous avons donc prouvé par là l'existence de Dieu, atteint sous le concept de Dieu le plus parfait qui nous soit concevable et que nous puissions en avoir[2]. La connaissance relative la plus parfaite que nous ayons de Dieu est qu'il est l'être « premier » ; la connaissance absolue la plus parfaite que nos ayons de lui est qu'il est « l'être infini » ; tout ce qui dépasse ce concept de Dieu, où ne s'y laisse pas relier par voie de conséquence nécessaire, échappe donc aux prises de la connaissance naturelle et nous demeure ici-bas inconnu, à moins qu'il n'ait plu à Dieu lui-même de le révéler.

A quel point Duns Scot a claire conscience d'avoir ici dépassé le plan de la philosophie grecque, on le voit par les réponses aux arguments qu'on en pourrait tirer contre lui. Si, s'objecte-t-il lui-même au nom des Anciens, il y avait un être infini, comment y aurait-il place pour autre chose que lui dans la nature et, plus particulièrement, comment y aurait-il place à côté de lui pour le mal? C'est que, répond le Docteur Subtil, on ne pense ici qu'à une force active infinie agissant par nécessité de nature, au lieu que le Premier, dont on vient de prouver l'existence, agit librement et volontairement ; il y a donc place pour autre chose en dehors de lui, pourvu seulement que lui-même y consente, et même pour le mal[3]. Cette opposition fondamentale entre une cause première

1. « ... et in hoc probatum est esse de Deo quantum ad proprietates respectivas Dei ad creaturam, vel in quantum determinat respectus dependentias creaturarum ad ipsum. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 34 ; t. I, p. 219. Nous entendons que, dans le second membre du phrase, le sujet de *determinat* est un *Deus* sous-entendu.

2. « Ergo aliquod infinitum ens existit actu. Et istud est perfectissimum conceptibile et conceptus perfectissimus, absolutus, quem possumus habere de Deo naturaliter, quod sit infinitus, sicut dicetur 3 dist. Et sic quantum ad conceptum vel esse ejus perfectissimum conceptibilem vel possibilem a nobis haberi de Deo. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 34 ; t. I, pp. 219-220.

3. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 3, n. 35 ; t. I, p. 220. Noter ici la réponse à l'instance : mais les Philosophes n'ont-ils pas admis qu'il y eût du mal dans l'univers, tout en maintenant que Dieu agisse par nécessité de nature ? Réponse ; oui, sans doute, mais il leur a fallu pour cela recourir à un artifice pour expliquer que du mal puisse se produire de manière contingente dans l'univers. Le Premier est alors conçu comme produisant

Digitized by Google

nécessaire et une cause première contingente, qui s'annonce déjà comme l'origine de beaucoup d'autres, nous servira pourtant de clef pour résoudre des problèmes que les Anciens ont mal résolus ou qu'ils ont même dû renoncer à résoudre. Comment une puissance peut-elle être infinie et pourtant mouvoir dans le temps? A cette question, comme à bien d'autres, nous verrons que la nouvelle notion du Premier, conçu comme l'« être infini », permet seule d'apporter une réponse satisfaisante. Réponse philosophique, certes, on l'a déjà dit et on le redira volontiers pour plaire à ceux de nos contemporains qui s'intéressent surtout à cet aspect du problème, mais il suffira de laisser la parole à Duns Scot pour voir à quel autre aspect du problème lui-même s'intéressait. Nous réfuterons ce point plus tard, dit-il, en argumentant contre les Philosophes qui soutiennent que le Premier fait nécessairement tout ce qu'il fait immédiatement lui-même ; mais l'argument ne fait pas difficulté pour les Chrétiens, car ils disent que Dieu agit de manière contingente[1]. Ceux qui refusent pour Duns Scot le titre de « philosophe chrétien », n'ont pas tort, car, après tout, lui-même ne se l'est jamais attribué, mais alors il faut aller jusqu'au bout et dire que le seul titre dont il se réclame ici n'est pas celui de Philosophe, c'est celui de Chrétien.

V. L'UNICITÉ DE L'ÊTRE INFINI

L'existence d'une « nature » ou « quiddité » infinie une fois démontrée, on peut encore se demander s'il n'y a qu'une nature qui soit telle, ou s'il y en a plusieurs. Au point de son commentaire sur Pierre Lombard où il se pose cette question, Duns Scot n'hésite pas à reprendre l'usage du nom « Dieu », auquel il avait provisoirement renoncé tandis qu'il prouvait l'existence du Premier. Il se demande donc, simplement et directement, s'il n'y a qu'un seul Dieu?

Aucune hésitation n'est possible sur la réponse. La conclusion est en effet certaine : il n'y a qu'un seul Dieu ; mais certains disent que cette conclusion n'est pas rationnellement démontrable et qu'elle ne peut être tenue que par la foi. Telle est, notamment, la thèse soutenue par certains

nécessairement des biens opposés, dont les causes se contrarient, d'où, accidentellement du mal. Vaine tentative d'évasion, a déjà fait observer Duns Scot (*Op. Ox.* I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 21 ; t. I, p. 204), car ce « contingent » même reste de l'« inévitable », si bien que l'on ne sort pas ici de l'ordre de la nécessité.

1. « Istud improbabitur dist. 8, q. ult., ubi in hoc arguetur contra Philosophos, qui ponunt Primum agere ex necessitate quodlibet quod immediate agit. Sed Christiani non est argumentum difficile, quia dicunt Deum contingenter agere. » *Op. Ox.* I d. 2, q. 2, a. 3, n. 36 ; t. I, p. 223.

Digitized by Google

théologiens que cite Moïse Maïmonide, selon qui la Loi religieuse seule nous assure que Dieu est unique[1]. Que faut-il en penser?

On notera d'abord sous quelle forme le problème se pose dans la doctrine de Duns Scot. Ce n'est pas celle d'une option entre deux réponses dont l'une exclurait l'autre. Il est possible, sans aucune contradiction, que l'unicité de Dieu soit en même temps un article de foi et un objet de démonstration rationnelle. Tel était déjà le cas de l'existence de Dieu, que Duns Scot tient pour un article de foi et dont on a vu qu'il ne considère pourtant pas comme impossible de la démontrer[2]. De même ici. Maïmonide a raison de dire que la Loi mosaïque impose la foi en l'unicité de Dieu et nul n'a d'ailleurs oublié le texte célèbre du *Deutéronome* V, 6 : *Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est*, à quoi l'on peut ajouter *Isaïe*, XLV, 5 : *Extra me non est Deus*. Il est donc bien vrai que l'unicité de Dieu est objet de foi, mais Dieu lui-même l'a révélée au peuple juif parce que, grossier et enclin à l'idolatrie, ce peuple avait besoin d'en être instruit par la loi divine. Lorsque Dieu dit, dans l'*Exode*, III, 14 : *Ego sum qui sum*, ou lorsque l'Apôtre enseigne, dans l'*Epître aux Hébreux* XI, 6, qu'il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe, ni Dieu ni saint Paul n'entendent nier que cette vérité soit démontrable. Il est utile que même ce qui peut être démontré soit enseigné à l'ensemble du peuple par voie d'autorité, à cause de la négligence dont les hommes font preuve dans la recherche de la vérité, de l'impuissance de leur intellect et des erreurs commises dans leurs démonstrations par ceux qui mêlent le faux au vrai dans la recherche de la vérité[3]. Lorsqu'ils suivent de telles démonstrations, les simples peuvent bien se demander laquelle croire[4] ; il est donc bon qu'une autorité assurée et infaillible ouvre une voie facile et accessible à tous.

C'est pourquoi, sans contester aucunement que l'unicité de Dieu soit une vérité révélée, on peut en chercher des preuves démonstratives qui ne relèvent que de la raison. Toutes ces preuves, sauf celle qui se fonde sur la nécessité du Premier, s'appuient sur l'infinité de Dieu, qui vient d'être démontrée. C'est même pourquoi nous pouvons à bon droit les tenir pour strictement rationnelles ; reposant sur le concept de Dieu le plus

1. Voir MAIMONIDE, *Guide des Égarés*, 1re partie, ch. LXXV ; trad. S. Munk (Paris, 1856), t. I, pp. 440-450. Cf. 2e partie, ch. I ; t. II, pp. 42-46.

2. Cf. *Op. Ox.* III, d. 24, n. 21.

3. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 3, n. 7 ; t. I, p. 230. Duns Scot renvoie ici à saint Augustin, *De civitate Dei* XVIII, 41 ; *P. L.*, 41, 600-602.

4. « ... et ideo quia simplices sequentes tales demonstrationes bene possent dubitare, cui esset assentiendum, ideo tuta est via et facilis et communis, auctoritas certa quae non potest fallere nec falli. » *Op. Ox.* I, d. 2, q. 3, n. 7 ; t. I, p. 230.

Digitized by Google

parfait qui nous soit naturellement accessible, elles n'empiètent à aucun moment sur le terrain réservé à la seule révélation.

Duns Scot aurait peut-être pu commencer par la cinquième de ses preuves, celle qui se tire directement de l'infinité absolue du Premier, car elle dispenserait au besoin des quatre qui la précèdent. L'absolument infini ne peut être dépassé ; puisque nous l'avons défini comme ce qui excède, au delà de toute proportion assignable, tout fini donné, sa notion même implique que rien ne le dépasse. Or, s'il y avait plusieurs infinis, il y aurait plus dans leur ensemble que dans un seul d'entre eux. En vertu de sa notion même, une pluralité d'infinis est donc contradictoire et impossible : *ergo infinitum in pluribus omnino numerari non potest.*

Appliquant ce même principe aux modes premiers de l'être divin, on peut faire voir d'abord qu'une pluralité d'intellects infinis est impossible. La preuve en est purement dialectique et s'établit, sinon par $A+B$, du moins par A et B. Un intellect infini connaît parfaitement tout ce qui est intelligible, en tant même que cela est, de soi, intelligible. Soient donc deux dieux donnés, A et B ; A connaîtra B aussi parfaitement que B est intelligible, c'est-à-dire qu'il le connaîtra parfaitement. Or cela est impossible. En effet A connaîtra B par l'essence de B ou il ne le connaîtra pas ainsi. S'il ne connaît pas B par l'essence de B, et que cependant B soit connaissable par son essence, A ne connaît pas B aussi parfaitement que B est connaissable ; mais s'il connaît B par l'essence de B, l'acte cognitif d'A lui-même est postérieur à l'essence de B, et ainsi A n'est pas Dieu. La conséquence est inévitable, car tout acte de connaître qui n'est pas identique à son objet, est postérieur à cet objet. S'il lui était antérieur ou simultané, il pourrait s'en passer ; puisqu'il en a besoin, c'est qu'il lui est postérieur. Un être dont l'essence implique un intellect infini, est donc un être unique[1]. On ne saurait pousser plus loin l'objectivité dialectique en matière de théologie naturelle : *ergo si sint duo dii, sint A et B...*

Procédons ensuite par la voie de la volonté. Une volonté infinie est une volonté droite ; elle aime donc tout ce qui peut être aimé, en tant précisément que cela peut être aimé. Revenons donc à nos deux dieux : si B est un autre dieu, il est un bien infini et, à ce titre, infiniment aimable ; donc la volonté de A aime B infiniment ; or cela est impossible, car puisque tout être aime naturellement son être plus que l'être d'autrui, une volonté droite, comme l'est toute volonté infinie, se préfère naturellement

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 3, n. 5 ; t. I, p. 228. Renvoie à saint AUGUSTIN, *De Trinitate* VII, 1, 1 ; *P. L.*, 42, 933. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I, q. 11, a. 3, Resp.

Digitized by Google

à tout le reste ; ainsi, se préférant soi-même à *B*, *A* ne saurait l'aimer infiniment. On pourrait d'ailleurs argumenter sur la volonté elle-même comme on vient d'argumenter sur son objet. Se référant à la distinction augustinienne classique entre *uti* et *frui*, Duns Scot raisonne ainsi : *A* jouit de *B* ou il en use ; s'il en use, sa volonté est ordonnée à un autre objet qu'elle-même, donc elle n'est pas infinie ; s'il en jouit, comme il jouit aussi de lui-même, il jouit à la fois de deux objets dont chacun suffit à lui donner une béatitude totale, ce qui est impossible. L'impossibilité de l'hypothèse est manifeste, car elle suppose qu'une volonté totalement béatifiée par un objet le soit en même temps par un autre dont, puisqu'elle est déjà parfaitement bienheureuse, la destruction n'affecterait en rien sa béatitude[1].

Une troisième voie, celle qui passe par la notion de bien, conduit à la même conclusion. Une volonté conforme à l'ordre peut désirer un bien plus grand qu'un autre et le désirer davantage ; or, s'ils étaient possibles, plusieurs biens infinis incluraient plus de bonté qu'un seul bien infini ; en un tel cas, une volonté pourrait, sans manquer à l'ordre, préférer plusieurs biens infinis à un seul ; elle ne trouverait donc son parfait repos dans aucun bien infini seul, et comme il est contradictoire qu'un bien infini ne suffise pas à satisfaire la volonté, une pluralité de biens infinis est impossible[2].

La quatrième voie part de la puissance infinie de Dieu, et l'on prévoit sans trop de peine pourquoi une puissance infinie ne saurait coexister avec une autre puissance également infinie, car chacune d'elles pouvant revendiquer la totalité des effets possibles, d'insolubles conflits de juridiction ne saurait manquer de les mettre aux prises. D'autre part, l'indémontable sang-froid dialectique de Duns Scot est en lui-même instructif. Il ne se contente pas d'indiquer, en gros, la direction générale que la pensée doit suivre ; jamais il ne se tient pour satisfait, tant que le mécanisme de la preuve n'a pas été ajusté et mis au point dans ses moindres détails. Ici, par exemple, il posera d'abord que deux causes ne sauraient être causes totales du même effet dans le même ordre de causes. On le lui accorderait sans doute sans discussion, mais lui-même ne l'entend pas ainsi, et il prouve son dire : car, si tel était le cas, quelque chose se trouverait être l'effet d'une autre chose, dont pourtant il ne dépendrait pas. En effet, si l'on pose deux causes totales du même effet, nous avons

1. *Op. Ox.* I, d. 2, q. 3 ; t. I, pp. 226-227. Comparer cette technique démonstrative à celle dont use Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, cap. VI.
2. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 4, p. 227.

Digitized by Google

l'impression de voir aussitôt que l'une de ces causes est superflue, mais, ici encore, Duns Scot ne se contente pas d'une adhésion confuse de ce genre, et il poursuit impitoyablement sa preuve. Rien ne dépend essentiellement d'une autre chose, lorsque son existence ne dépend pas de celle de l'autre ; mais, si *C* a deux causes totales, *A* et *B*, et cela dans le même ordre de causes, *C* existerait encore au cas où soit *A*, soit *B* cesserait d'exister. Et cela aussi se prouve, puisque *A* et *B* étant l'un et l'autre causes totales de *C*, *B* suffirait à causer *C* sans *A*, comme *A* suffirait à le causer sans *B*. La majeure ainsi démontrée, le syllogisme peut suivre son cours : deux causes ne peuvent être causes totales dans le même ordre de causes ; or une puissance infinie est cause totale de tout effet quelconque et elle l'est à titre de cause première ; aucune autre puissance ne peut donc être cause première d'un effet quelconque, ce qui revient à dire qu'aucune autre puissance infinie ne peut causer cet effet[1]. La puissance infinie est donc unique, ce qu'il fallait démontrer.

Ainsi que l'indique Duns Scot lui-même, toutes ces preuves reviennent à montrer que tout *premier* est *unique* en vertu de sa primauté même. L'argument par lequel il a précédemment établi que le premier dans un ordre se confond avec le premier dans un autre, vaut encore dans le cas présent, car le problème est le même, sauf seulement en ceci, qu'au lieu de prouver qu'il n'y a qu'un Premier, nous prouvons à présent qu'il n'y a qu'un infini. De même que rien ne peut être totalement causé par deux causes distinctes, rien ne peut être ordonné à deux fins qui seraient à la fois ses fins distinctes et ses fins ultimes. C'est pourquoi, comme le dit le cinquième argument que nous avons placé avant les autres, il ne peut y avoir qu'un seul et unique terme qui excède tous les autres, dans tous les ordres concevables et au delà de toute proportion donnée : de par sa nature même, l'infini se refuse à toute multiplicité numérique, il ne saurait y en avoir plusieurs, que l'on puisse « compter ».

Après avoir montré, de cinq manières à la fois conjuguées et distinctes que la nature même de l'infini implique son unicité, Duns Scot propose une sixième voie philosophique, nettement différente des précédentes, pour justifier la même conclusion. C'est la voie de la « nécessité ». Il convient d'être extrêmement attentif chaque fois que le Docteur Subtil s'engage sur ce terrain, car il le partage avec son principal adversaire, le nécessitarisme gréco-arabe et parce que c'est précisément là qu'il entend le défaire, lui-même ne s'y engage qu'avec d'extrêmes précautions.

Ici, c'est d'abord au nécessitarisme brut de la nature qu'il fait appel

1. *Op. Ox., loc. cit.* n. 4, pp. 227-228.

Digitized by Google

contre la thèse adverse. S'il pouvait y avoir plusieurs infinis, ils seraient autant d'individus d'une même espèce ; or, on peut le voir par les espèces des êtres corruptibles, chacune d'elles est compatible avec une infinité d'individus ; la seule différence est que, dans le cas de ce qui est nécessairement, non seulement il *pourrait* y en avoir, mais il y en aurait *nécessairement* une infinité : *si possent esse infinita necesse esse, sunt infinita necesse esse.* Or, ajoute Duns Scot, ce conséquent est faux, donc l'antécédent l'est aussi[1] : puisqu'il n'y a pas une infinité d'infinis, c'est que l'infini n'est pas une espèce et qu'il ne peut y en avoir qu'un seul. La même conclusion peut d'ailleurs être établie en recourant une fois de plus à minutieuse méthode dialectique par *A* et *B*. On s'applique alors à montrer que deux êtres nécessaires incluraient chacun nécessairement tout ce que doit nécessairement inclure l'autre, ce qui revient à dire que rien ne permet de les distinguer.

Il est donc hors de doute que l'auteur de l'*Opus Oxoniense* tienne l'unicité de Dieu pour une vérité rationnellement démontrable et qu'il y voie comme un corollaire de la notion, elle-même rationnellement justifiable, d'un être premier et infini. Certains arguments en sens contraire, qu'il laisse ailleurs sans réponse, se trouvent ici radicalement éliminés ; ou bien donc ils n'ont jamais été pour lui que des expériences dialectiques ; ou bien ils relèvent d'un autre ordre de recherches que celui de l'*Opus Oxoniense;* ou bien encore, après s'être un temps laissé retenir par eux, Duns Scot les a définitivement surmontés. Que ce soit pour l'une de ces raisons ou pour toute autre, c'est un fait que la grande synthèse théologique dont nous recueillons les maîtresses thèses philosophiques n'en a pas gardé la moindre trace. Tout se passe comme s'ils n'avaient jamais existé.

Ils ont au contraire laissé des traces dans le *De primo principio*, ch. III, concl. 21, où Duns Scot introduit un *protervus* qui refuse de se rendre tant qu'il lui reste une objection à formuler. On pourrait en effet, après avoir admis l'existence d'une nature unique, première à la fois dans l'ordre de l'efficience, de la fin et de l'éminence, maintenir l'existence de nombreuses autres natures qui, sans être premières à tous ces points de vue, ne seraient pourtant pas postérieures sous certains rapports. Duns Scot pense ici, et il le dit, à la doctrine d'Aristote, où l'on peut se demander si, postérieures à la Pensée Pure dans l'ordre de l'éminence et de la fin, les Intelligences séparées le sont dans l'ordre de l'efficience. On peut même se poser cette question à propos de la matière première,

1. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 5, p. 228.

Digitized by Google

qu'Aristote ne considérait peut-être pas comme causée par le Premier.

Ces remarques sont intéressantes, car elles permettent de donner au dialecticien obstiné du *Theorema* XV, 2, le nom qui lui convient. C'est un *protervus*. Se souvenant du polythéisme d'Aristote, il en conclut que puisque la position n'a pas semblé absurde au Philosophe, on doit pouvoir l'appuyer de quelques raisons. En effet, il y en a, mais elles sont réfutées dans le *De primo principio*, III, 21, qui met en lumière ce qu'une telle doctrine a d'irrationnel ou, pour mieux dire, d'incomplètement rationnel. Si le Premier est de soi nécessaire, et s'il est seul à l'être, tout le reste lui est nécessairement postérieur sous tous les rapports : éminence, efficience et finalité. En effet, s'il est la fin suprême, et si tout a une fin, tout lui est ordonné comme à sa fin ; s'il est suprêmement éminent, tout le reste se mesure par rapport à lui, à moins qu'on n'admette que des êtres puissent n'avoir aucun degré ; s'il est le suprême efficient, tout le reste est de l'effectué, à moins qu'on n'admette que des êtres puissent n'être ni causes ni effets. Bref, Duns Scot reproche au cosmos d'Aristote, tel que le *protervus* le décrit, d'admettre l'existence d'êtres qui ne soient ni le Premier, ni intégralement postérieurs au Premier, c'est-à-dire dont la place soit incomplètement définie dans l'ordre universel. C'est ce qu'il ne saurait admettre : *Positio etiam alicujus entis nullum ordinem habentis irrationalis est valde.* Nous sommes cette fois certains que les objections du *protervus*, argumentant au nom des philosophes, ont été pesées et rejetées par le théologien, mais ce n'est pas sa foi que celui-ci leur oppose ; poussant le plus loin possible l'intellection de l'*Ego sum qui sum*, il reproche à l'univers des philosophes son manque de rationalité.

VI. Nature et portée des preuves

La preuve de l'existence d'un être infini, qui est unique, est un des meilleurs exemples de la technique dont use Duns Scot lorsqu'il argumente à la manière des philosophes. On y voit aussi de quelle style eût été sa métaphysique s'il lui avait plu d'en construire une, mais l'esprit s'en laisse encore mieux discerner dans le *De primo principio* que dans l'*Opus Oxoniense*. Ce n'est pas que Duns Scot s'y présente plus en métaphysicien qu'il ne fait dans son commentaire sur Pierre Lombard. On soutiendrait aussi facilement le contraire, car l'ouvrage se présente comme une méditation sur la parole de Dieu : *Ego sum qui sum;* il commence par une prière, s'interrompt plusieurs fois pour des invocations à Dieu et se termine par une doxologie. Pourtant, la trame de la démons-

Digitized by Google

tration est des plus serrées et bien qu'elle soit substantiellement, parfois littéralement, la même que celle de l'*Opus Oxoniense*, l'armature méta physique en est plus apparente. Cet écrit peut être comparé sans trop d'inexactitude à un *Proslogion* de type anselmien dont l'auteur aurait maîtrisé, outre les ressources de la dialectique, celles de la métaphysique de son temps.

L'usage qu'il en fait est d'ailleurs original. Aristote y est très fréquemment utilisé, d'abord par mode d'appel à ses principes, ensuite pour justifier l'usage d'un terme ou en préciser la définition. Au ch. I, par exemple, il citera la *Métaphysique*, l. IX, ch. 8, pour montrer en quel sens il parle d'une priorité qui entraîne l'éminence et d'une postériorité qui implique l'infériorité. C'est, dit-il, ce genre de priorité qu'Aristote reconnaît à l'acte sur la puissance, et c'est exact, mais Aristote ne prend pas occasion de la distinction d'acte et de puissance pour s'élever, comme fait Duns Scot, à une définition générale de l'« ordre essentiel » dont « l'ordre d'éminence » est une division. Une autre division est l'« ordre de dépendance », où l'essentiellement postérieur dépend de l'essentiellement antérieur, et, ici encore, Duns Scot cite Aristote à l'appui, *Metaph.*, V, 11, mais c'est une fois de plus pour préciser ce que lui-même entend par là : « L'antérieur en nature et en essence est ce qui peut être sans le postérieur, alors que l'inverse n'est pas vrai ». Ce sont là des notions générales. Duns Scot n'emprunte pas au Philosophe sa preuve par le Premier Moteur et l'on ne retrouve chez lui aucune des preuves dialectiques développées par Duns Scot. Le climat métaphysique des deux doctrines est sensiblement différent.

La différence est moins marquée si l'on compare la démonstration de Duns Scot à celle d'Avicenne par le possible et le nécessaire. Les deux maîtres opèrent en pleine abstraction métaphysique et sans référence à aucune expérience sensible, sauf comme un point de départ pour la formation première des notions dont ils usent. Pourtant, il serait plus facile de rapprocher de la preuve d'Avicenne la *tertia via* de saint Thomas, *sumpta ex possibili et necessario*, que de la démonstration de Duns Scot. Ici, c'est le Docteur Angélique dont on peut dire qu'il avicennise, non le Docteur Subtil. Duns Scot ne se fait pourtant pas faute de citer Avicenne. Au ch. II du *De primo principio*, il cite la *Métaphysique* du philosophe musulman, P. VI, c. 5, pour confirmer que la fin est « la cause des causes » ; plus loin, il invoquera le même écrit, P. VI, c. 2, à propos de la manière dont Avicenne entend la notion de création, mais il ne s'agit toujours que d'empurnts matériels qui ne concernent pas la ligne générale de la démonstration.

Digitized by Google

Du côté des auteurs chrétiens, il faut reconnaître que saint Augustin n'est pas non plus à l'origine des preuves scotistes. Comme Aristote ou Avicenne, il est cité à l'occasion. Par exemple, au ch. II du *De primo principio*, Duns Scot allègue les *Confessions*, XII, 4, à propos de l'antériorité de la matière par rapport à la forme, mais on ne le voit à aucun moment emprunter une des preuves augustiniennes de Dieu par la transcendance de la vérité. De même en ce qui concerne saint Anselme, dont le *De primo principio* « colore » l'argument comme avait fait l'*Opus Oxoniense*, c'est-à-dire l'utilise, à la place qui convient dans l'ensemble de cette structure dialectique, moins comme une preuve de l'existence de Dieu que comme une raison à l'appui de son infinité[1]. Parmi ceux des maîtres chrétiens que nous connaissons, celui auquel il ressemble le plus en ce point nous paraît être Guillaume d'Auvergne, chez qui se rencontrent déjà beaucoup de ces couples de notions corrélatives que Duns Scot nommera des *passiones entis disjunctae* et dont il use, lui aussi, pour établir l'existence ou la nature de Dieu. On doit sans doute aller plus loin, car Guillaume d'Auvergne apparaîtra peut-être un jour comme un intermédiaire entre saint Anselme et Duns Scot, en ce sens du moins que la méthode, essentiellement dialectique, s'applique déjà chez lui aux relations entre notions métaphysiques comme fera celle du Docteur Subtil[2]. On retrouve des traces de ce mode d'argumentation chez saint Bonaventure[3], qui le mêle d'ailleurs à d'autres, et il semble que nous soyons ici en présence d'une tradition doctrinale que l'on n'a pas encore identifiée avec précision ni entrepris de suivre à travers l'histoire, mais qui reçoit une forme et une force nouvelles dans la théologie de Duns Scot.

Elle s'y présente d'abord comme une dialectique de la causalité, et de l'éminence, car il s'agit de prouver l'existence de Dieu à partir de certains de ses effets, mais elle tient son caractère propre des objets auxquels elle s'applique. Nous savons déjà que la métaphysique de Duns Scot porte sur les essences, qui sont le cœur même de l'être. D'autre part, nous aurons à préciser le genre de réalité sur lequel Duns Scot opère lorsqu'il parle des essences, mais il ne sera pas superflu de donner dès à présent quelques indications sur ce point, tant il est important

1. *De primo principio*, cap. IV, éd. E. Roche, p. 122 et p. 124.

2. Sur Guillaume d'Auvergne et les couples rationels dont il use, voir St, Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, München, 1900. — A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tommaso d'Aquino*, Milano, 1930, t. I, pp. 78-85.

3. Particulièrement dans l'*Itinerarium mentis in Deum*, V, 5-6 ; éd. minor, pp. 334-336.

Digitized by Google

pour l'interprétation générale du scotisme et d'ailleurs fertile en malentendus.

Notons d'abord que le mot « être » désigne chez Duns Scot à la fois l'essence et l'existence actuelle de ce qui est. Que toute la preuve de l'être infini présuppose l'existence de l'être en général et tende vers l'existence actuelle de celui qui s'est nommé : *Qui est*, nous aurons occasion d'y insister plus loin. Il s'agit ici d'autre chose, et précisément de ceci : le métaphysicien sait fort bien que si l'être n'existait pas, il n'y aurait ni métaphysique ni métaphysicien, mais c'est justement pourquoi ce présupposé général de tout objet de spéculation, qu'est l'existence, n'est pas lui-même objet de spéculation. Le métaphysicien n'a pas à démontrer qu'il existe des êtres, et par conséquent de l'être, mais à dire *ce qu'il est*. Or l'essence est précisément *ce que* l'être est. Le problème est de savoir quel genre d'être lui appartient.

En tant qu'elle est celle d'un sujet actuellement réalisé et posé hors de ses causes, l'essence possède l'existence de ce sujet. Il est donc correct de dire que les essences existent, en tant qu'elles sont celles d'êtres actuellement existants ; c'est même le seul genre d'existence actuelle qu'elles aient hors de la pensée, car « homme », « oiseau », « arbre », n'existent pas, sinon de l'existence des hommes, des oiseaux ou des arbres particuliers. En revanche, puisqu'il est impossible de définir un être particulier sans dire ce qu'il est, son essence fait partie de son être ; elle est donc de l'être et, à sa manière, elle est. On est donc ici, disions-nous, devant une double erreur à éviter : attribuer à l'essence une *existence* qui lui appartienne à titre d'essence, c'est-à-dire imaginer que les essences *existent;* ou refuser à l'essence tout *être* propre, toute *entitas* comme dit le plus souvent Duns Scot, c'est-à-dire imaginer que les essences ne *sont* pas.

Le seul moyen d'éviter à la fois ces deux erreurs est d'attribuer à l'essence le mode d'être qui lui est propre, c'est-à-dire celui d'une entité intelligible. Il y a une telle entité chaque fois que l'intellect appréhende un objet par un acte distinct d'intellection. C'est à cette définition qu'on devra se référer pour comprendre ce que sont les « formalités », les « distinctions formelles » et les « distinctions modales » de Duns Scot. Il suffira pour le moment de comprendre que, puisque toute intellection présuppose un intelligible, chaque intellection distincte présuppose un intelligible distinct, donc aussi doué d'une unité propre qui définit son être. L'entité de l'essence n'est pas une doublure abstraite de l'existence mais bien la réalité de l'intelligible en tant que tel. La métaphysique porte précisément

Digitized by Google

sur ces entités. Même lorsqu'elle parle des existants et de l'ordre existentiel, comme c'est le cas dans le problème de l'existence de Dieu, et d'ailleurs chaque fois qu'il s'agit de causes efficientes et d'effets, Duns Scot les aborde du point de vue de l'essence. Il ne faut jamais oublier, si l'on veut penser avec lui, que, la coordination des existences suivant celle des essences, il est toujours possible de substituer à un existant, ou à une activité existentielle quelconque, l'essence dont elle n'est qu'une réalisation particulière. On ne laisse rien perdre de ce qu'est « une cause » en la considérant comme un cas particulier de « la causalité de l'être ». C'est ce que fait toujours Duns Scot, à tel point qu'une page dont l'auteur adopte cette attitude ne peut guère être que de lui ou d'un de ses disciples. La technique des preuves scotistes de l'existence de Dieu illustre avec une clarté remarquable la méthode qui consiste à faire de l'entité essentielle le point d'appui et l'objet même du raisonnement : en tant que métaphysicien, *formalissime semper loquitur beatus Joannes Duns Scotus*. Certains ont dit la même chose de saint Thomas, mais ils le prenaient pour Duns Scot.

On comprend par là pourquoi le Docteur Subtil, au lieu d'argumenter sur des causes, des effets, des fins, des formes ou des matières pris en particulier, fait porter le poids de son raisonnement sur ce qui, dans les êtres, constitue l'essence de la causalité, de la finalité, de la formalité ou de la matérialité. On connaît encore trop mal l'histoire des théologies médiévales pour oser affirmer que cette attitude lui soit propre, mais un fait invite à le penser. Il semble bien que Duns Scot ait dû se créer une terminologie personnelle — celle même qui déroute d'abord ses lecteurs — pour définir sa position. L'*effectivum*, l'*effectibile* et l'*effectum* signifient respectivement ce qui produit à titre de cause efficiente, ce qui peut être produit par une cause efficiente et ce qui est produit par elle. Le *finitum* est ce qui est ordonné à une fin ; le *materiatum* est ce qui est causé à partir de la matière ; le *formatum* est ce qui est causé par la forme. Le physicien doit s'intéresser aux existants singuliers et dire quels sont effets, quels sont causes ; le métaphysicien n'a pas à se poser ces problèmes, mais à considérer ce qu'il y a de commun à toutes les causes efficientes et à tous leurs effets : l'essence même de l'« effectivité » et de l'« effectibilité », c'est-à-dire l'aptitude à produire ou à être produit.

Requise pour passer du physique au métaphysique, cette transposition en appelle une autre. Puisque le maître argumente sur des essences, il se tiendra dans le cadre de l'« ordre essentiel ». Or cet ordre est une hiérarchie. Il en est des essences comme des nombres. De même que, de

Digitized by Google

deux nombres distincts, l'un est toujours plus grand, l'autre plus petit, l'une de deux essences distinctes est toujours antérieure, plus noble ou plus efficace que l'autre : leur distinction repose, pour ainsi dire, sur leurs quantités de perfection. Le point le plus important est qu'en argumentant sur des rapports d'essences engagées dans un ordre hiérarchique de ce genre, le métaphysicien constitue comme une réplique abstraite de l'éminence et de la réalité concrètes. Il double les rapports existentiels concrets d'un ordre correspondant de rapports essentiels dont, puisqu'ils les traduisent, les termes conservent le dynamisme des premiers. Par exemple, si je dis : ce qui n'a pas de cause efficiente n'a pas de cause finale, je ne fais que formuler abstraitement un rapport défini qui reste valide, que le nombre des cas auquel il s'applique soit élevé, ou qu'il se réduise à un seul. En d'autres termes, parce que ce qui est vrai des des essences l'est des existences correspondantes, toute démonstration fondée sur des rapports abstraits entre essences s'appliquera au réel existant. La manière dont, à l'intérieur de l'*ordo essentialis*, les essences se distribuent et se conditionnent abstraitement les unes les autres, dévoile à l'intellect, avec la nécessité propre à la métaphysique, la manière dont se distribuent et se causent les singuliers concrets qui leur correspondent. Dans la doctrine de Duns Scot, la souveraine liberté de Dieu interdit que l'ordre et la connexion des choses soient les mêmes que l'ordre et la connexion des idées, mais si les singuliers ne s'en déduisent pas, ils s'y conforment toujours. La dialectique des essences pose les règles générales que, si la liberté divine leur confère l'existence, les contingents eux-mêmes seront tenus de respecter.

La preuve de l'existence de l'être infini met précisément en œuvre une métaphysique des causes où l'ordre d'éminence et de dépendance causale des essences est le ressort même de l'argumentation. C'est pourquoi, malgré son vocabulaire aristotélicien, le style philosophique s'en apparente à la tradition de l'*Elementatio theologica* et du *Liber de causis*. Le fait est moins apparent dans l'*Opus Oxoniense* que dans le *De primo principio*, où le maître prend soin de mettre en relief les présupposés techniques de la preuve, mais la doctrine est la même. Elle repose sur un ensemble de théorèmes, dont la forme aphoristique, immédiatement visible, rappelle l'œuvre de ces théologiens qui, de Boèce à Alain de Lille et Nicolas d'Amiens, tendaient vers une sorte de *theologia geometrico more demonstrata*. Certains de ces théorèmes en reproduisent parfois d'autres qui étaient déjà connus, mais c'est l'exception, et la raison en est simple : Duns Scot n'écrit pas un traité *de regulis theologiae*, ni même

Digitized by Google

un *De Causis* en général. Assurément, il a une métaphysique des causes, sur laquelle il s'est expliqué « ailleurs »[1] mais son objet étant de prouver l'existence d'une cause unique, qui est le « Premier Principe », le Docteur Subtil a dû créer lui-même à son usage les propositions dont il avait besoin pour sa propre démonstration. Toutes portent directement ou indirectement sur les lois qui régissent les rapports des êtres à l'intérieur de ce qu'il nomme l'« ordre essentiel », soit d'éminence soit de dépendance causale, et cet ordre lui-même naît de l'entité des essences, qui les distribue naturellement en supérieures ou inférieures, en efficientes ou effectuées, en fins ou rapportées à des fins. L'ordre essentiel sur lequel Duns Scot argumente n'est donc pas une création de l'esprit, mais l'être même dans sa distribution hiérarchique telle qu'elle résultait de ses essences. C'est sans doute ce que Maurice du Port, qui a si profondément compris Duns Scot, donnait à entendre, en écrivant dans son commentaire du *De primo principio* que l'ordre dont il s'agit en métaphysique scotiste est bien une propriété relative : *non tamen species relationis praedicabilis, sed transcendens, sicut causa et hujusmodi.* Et encore, d'une manière tout à fait générale au début de ses gloses : *ordo enim essentialis videtur passio quaedam respectiva ipsius entis a quo incepit Doctor.* On pourrait difficilement mieux dire et toute argumentation sur les thèses de Duns Scot qui les viderait de leur contenu réel pour en faire une logique, ou les lierait à l'existant singulier pour en faire une physique, se tromperait inévitablement d'objet.

On pourrait se demander quelle est la valeur des preuves scotistes de l'existence de Dieu. Ce serait les considérer en soi et faire œuvre de philosophe. L'historien, s'il ne veut être qu'historien, se pose une question différente : quelle était aux yeux de Duns Scot lui-même la portée de ses propres preuves. C'est la seule question que nous désirions ici discuter.

Tout d'abord, quelle est la nature de ces preuves? Appartiennent-elles au philosophe, c'est-à-dire au métaphysicien, ou au théologien? Nos connaissances relatives à Dieu se partagent nécessairement entre ces deux disciplines et le principe de leur répartition se trouve dans la notion même que Duns Scot se fait du savoir scientifique. Il estime, avec Aristote, que la science est un savoir *a priori* et par la cause, c'est-à-dire *propter*

1. *De primo principio*, cap. I ; éd. E. Roche, p. 10, qui renvoie à *Op. Oxon.*, I, d. 3, q. 7, n. 3. Maurice du Port renvoyait à un autre ouvrage dont l'authenticité lui paraissait suffisamment assurée : « illud *alibi* posset assignari in *Theorematibus*, ubi illa tangit egregie », ou encore « in physicis ». Il est en tout cas certain que les théorèmes *de causis* inclus dans les *Theoremata*, présupposés par les propositions du *De primo principio*, ne leur sont pas identiques. Tout problème d'authenticité mis à part, les deux écrits n'ont pas le même objet.

Digitized by Google

quid. C'est d'ailleurs pourquoi nous le voyons refuser d'admettre qu'une même connaissance puisse relever également de deux sciences distinctes par exemple que la rotondité de la terre relève simultanément de la physique et de l'astronomie. Il est vrai que l'astronome et le physicien peuvent l'un et l'autre en donner la preuve, mais, comme toute vérité celle-ci appartient en propre à la science qui peut la démontrer *a priori*. Or il n'y en a jamais qu'une. Ici, c'est la physique, car l'astronomie ne la démontre qu'*a posteriori*, c'est-à-dire à partir des effets.

Généralisons cette conclusion. Toute vérité appartient purement et simplement *(simpliciter)* à la science qui sait pourquoi elle est vraie *(propter quid)* ; quant à celle qui sait seulement qu'elle est vraie *(quia est)*, sans savoir pourquoi, elle ne lui appartient qu'indirectement *(secundum quid)*. Appliqué à notre problème, ce principe implique ceci : toutes les vérités relatives à Dieu qui, prises en elles-mêmes, sont connaissables par la cause *(propter quid)*, relèvent purement et simplement de la science qui traite de Dieu pris sous sa raison de divinité, c'est-à-dire de la théologie. Ainsi toute vérité qui, de par sa nature même, est démontrable de Dieu *a priori*, est proprement théologique. Nous savons, d'autre part, que le métaphysicien ne démontre rien de Dieu *a priori* et par la cause, mais seulement à partir de ses effets. Par conséquent, ce dont il établit au sujet de Dieu que c'est vrai *(quia est)*, relève d'abord d'une science qui peut savoir pourquoi cela est vrai *(propter quid)*. Toutes les vérités relatives à Dieu, que démontre le métaphysicien, appartiennent donc purement et simplement à cette dernière science, qui est la théologie. Pourtant, puisque la métaphysique les prouve à partir des effets, c'est-à-dire par une démonstration *quia*, elles appartiennent secondairement ou relativement *(secundum quid)* à la métaphysique[1].

La position de Duns Scot est ici particulièrement nette. Si l'on craignait pourtant de s'y tromper, lui-même se chargerait d'écarter toute incertitude, car il s'adresse l'objection suivante : « La métaphysique ne serait-elle pas science, purement et simplement ? Or, si elle l'est, elle porte directement sur les vérités qu'elle prouve au sujet de Dieu. Ces vérités appartiennent donc directement à ce qu'étudie la métaphysique ». A quoi lui-même répond, avec une subtilité qui ne va pas sans fermeté : « Dans

1. « Omnes veritates secundum se scibiles de Deo *propter quid*, sciuntur in illa scientia quae est de Deo secundum se sub ratione divinitatis, et ideo omnes veritates, quas metaphysicus vere probat de Deo simpliciter pertinent ad illam scientiam (scil. theologiam) ; sed quia metaphysica probat illas ex effectibus et demonstratione *quia sunt*, ideo secundum quid ad metaphysicam pertinent ». *Reportata Parisiensia, Prol.* III, *quaestiuncula* 1.

Digitized by Google

tout ce qu'elle dit de Dieu, la métaphysique est une science purement et simplement *quia;* or une science purement et simplement *quia* n'est qu'indirectement *propter quid;* aussi ces vérités n'appartiennent-elles qu'indirectement à la métaphysique »[1]. Il est donc impossible d'en douter : toute vérité relative à Dieu, démontrée *a posteriori* par le métaphysicien, appartient de plein droit à la théologie et, seulement à titre indirect ou relatif, à la métaphysique[2].

Ne cherchons ici aucune intention de dénigrer la métaphysique. Duns Scot la tient pour la plus parfaite des sciences naturellement accessibles à l'homme. Pour lui, comme pour Aristote, elle est la plus « science » de nos sciences. Fixée sur les vérités qui sont de soi les plus connues, les plus communes, les plus universelles et les plus certaines, elle est vraiment « sagesse » en tant que science des premiers principes et des premières causes[3]. D'accord avec sa pensée philosophique la plus profonde, Duns Scot assigne pour fin à la métaphysique la connaissance spéculative des essences *(speculatio scilicet essentiarum rerum)*, surtout celles des causes suprêmes et des substances séparées. Pour y atteindre, elle use de trois opérations : diviser et définir par les éléments constitutifs de l'essence (les *essentialia*), puis démontrer par les causes essentielles absolument les premières et les plus connues, principalement par les causes suprêmes. Ceci dit, Duns Scot constate simplement qu'en fait nous ne possédons pas cette métaphysique idéale et qu'Aristote lui-même

1. « Respondeo, quod metaphysica, quantum ad illud quod de Deo considerat, est simpliciter scientia *quia*, sed scientia simpliciter *quia* est secundum quid *propter quid*, ideo ad metaphysicam secundum quid pertinent illae veritates. » *Reportata Parisiensia, ibid.*

2. C'est d'ailleurs pourquoi Duns Scot n'estime pas que la métaphysique soit, en tant que telle, subalternée à la théologie. « Si ulterius quaeritur : an theologia sibi subalternet aliam (sc. scientiam) ? Dicendum quod non, quia non dicit *propter quid* respectu aliarum : quia aliae scientiae resolvunt suas conclusiones in principia immediata, quae primo sunt vera, etsi nihil aliud esset ». *Rep. Paris., Prol.*, III, *quaestiuncula* 4 ; « si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli » *(Ibid.)*. Comparer sur ce point la position de Suarez et l'opposition de Descartes, dans *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris, Alcan, 1913, p. 35 et sv. Il faudrait entièrement réécrire ces pages en fonction de ce fait nouveau. Voir aussi les justes remarques de P. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes* (Paris, Desclée de Brouwer, sans date), pp. 99-100 ; le texte de Suarez cité p. 131 et les objections de Cajétan à Duns Scot citées dans l'Appendice, pp. 169-172. Il y a donc eu vraiment, bien que ni M. P. Garin ni moi ne l'ayons cru, un théologien pour soutenir la thèse contestée par Descartes (à Mersenne, 6 mai 1630, éd. Adam-Tannery, t. I, p. 150) : « Si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae ».

3. Si le texte suivant est correct, la connaissance du grec ne semble pas avoir été très précise dans les milieux où étudia Duns Scot : « Igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia, et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a *meta*, quod est *trans*, et *physis*, *scientia*, quasi transcendens scientia quia est de transcendentibus ». *Quaest. subt. in Metaph., Prol.*, 5.

Digitized by Google

ne nous a laissé l'exemple d'aucune démonstration de ce genre, c'est-à-dire déduite *a priori* de l'essence[1]. Parce que l'intuition directe des intelligibles nous est à présent impossible, notre métaphysique est une science *quia*, qui infère les causes à partir des effets au lieu de déduire les effets de leurs causes. Nous prouvons, à partir des effets, que leurs causes existent, nous n'expliquons pas, à partir des essences des causes, pourquoi les effets existent. En usant d'une telle métaphysique aux fins de sa science propre, le théologien fait de la théologie avec le savoir naturel le plus parfait dont la raison humaine dispose dans l'état qui est présentement le sien.

Il n'est donc pas question de contester la rationalité des preuves. Puisqu'elles empruntent leur méthode de la métaphysique, elles sont rationnelles comme la métaphysique elle-même. Mais les difficultés d'interprétation ne font pas défaut.

Voici la principale. Nous connaissons la controverse, toujours présente à la pensée de Duns Scot lorsqu'il en revient à ce problème, qui opposait Averroès à Avicenne. Avicenne soutient que Dieu ne tombe pas sous les prises de la métaphysique, parce que nulle science ne prouve l'existence de son propre sujet ; or le métaphysicien prouve l'existence de Dieu ; donc Dieu n'est pas inclus dans le sujet de la métaphysique. Averroès, au contraire, soutient que l'existence de Dieu se prouve en physique ; il soutient, en conséquence, que ce même Dieu, dont l'existence a déjà été prouvée par le physicien, rentre dans le sujet qu'étudie le métaphysicien.

On sait aussi quelle est la position de Duns Scot sur ce point. Entre Avicenne et Averroès, il opte pour Avicenne au nom du principe : *nulla scientia probat suum subiectum esse*. Admettons-le avec lui. Il suit manifestement de là que la métaphysique a de quoi démontrer l'existence d'un « être premier », ce qu'elle fait en s'appuyant sur des propriétés métaphysiques disjonctives de l'être telles que l'« antérieur » et le « postérieur ». En effet, ainsi qu'en physique le mouvement présuppose un moteur, l'être postérieur présuppose, en métaphysique, un être antérieur. Il en va de même de ces propriétés que sont l'acte et la puissance, la finitude et l'infinité, la multiplicité et l'unité, beaucoup d'autres encore, dont la métaphysique peut conclure que Dieu existe, ou que l'être premier existe : *potest concludi in metaphysica Deum esse, sive primum ens esse*[2].

1. *Loc. cit.*

2. *Reportata Parisiensia, Prol.*, q. I, art. 1, schol. 1. Cf. *Op. Ox., Prol.*, q. III, a. 7, n. 20. L'inférence est ici possible parce que les propriétés de l'être sont extérieures à son essence : « Ens inquantum ens potest habere passionem aliquam, quae est extra

Digitized by Google

Suivons encore Duns Scot jusque-là ; qu'en résulte-t-il ? Apparemment, qu'il appartient à la métaphysique de démontrer l'existence de Dieu, dont il appartient ensuite à la théologie d'étudier la nature. S'il en est ainsi, ne doit-on pas dire que, pour Duns Scot lui-même, les preuves de l'existence de Dieu relèvent purement et simplement de la métaphysique ? Réponse simple à la fois et correcte, mais peut-être aussi quelque peu simpliste, car comment prouver l'existence de Dieu sans avoir au moins une définition nominale de sa nature ? Et si le théologien fournit au métaphysicien cette définition, comment ne pas voir qu'une influence théologique traversera et orientera de bout en bout sa démonstration métaphysique ? On soutiendra difficilement qu'en demandant à la métaphysique de prouver l'existence d'un être infini, celui qui lui propose cette tâche n'exerce aucune influence sur ses démarches à venir. Nous voici donc ramenés une fois de plus au problème, que nous avons déjà discuté, des objets respectifs de la théologie et de la métaphysique. Reprenons-en l'examen à partir d'autres données[1], en vue d'éclaircir la nature des preuves scotistes de l'existence de Dieu.

Voici le problème : « La connaissance suprême que nous pouvons naturellement avoir de Dieu s'obtient en métaphysique, selon les philosophes. Il faut donc chercher premièrement jusqu'où s'étend la connaissance métaphysique de Dieu ; deuxièmement, si une connaissance ultérieure nous est possible dans notre état »[2].

La première de ces deux questions nous intéresse le plus directement, et elle est ici traitée exactement comme le fait toujours Duns Scot, c'est-à-dire par réduction à la controverse « Avicenne-Averroès » : *An Deus sit primum subjectum in metaphysica* ? Supposant que la réponse soit négative, on se demandera jusqu'où s'étend notre connaissance de Dieu dans cette science dont il n'est pas le sujet.

La réponse aux deux questions présuppose une distinction que nous avons déjà rencontrée, mais qui se trouve ici formulée avec une insistance telle que l'historien n'éprouve plus de scrupule à en souligner à son tour l'importance. C'est celle de la « métaphysique en soi » et de la « métaphysique en nous ». En d'autres termes, il s'agit de distinguer entre la science métaphysique telle qu'elle serait, de plein droit et en vertu de sa

essentiam ejus inquantum est ens ; sicut esse unum vel multa, actus vel potentia, est extra essentiam cujuslibet inquantum est ens, sive *quid* in se ». *Quaest. subt. in Metaph.*, lib. I, qu. I, n. 23.

1. *Doctor subtilis de cognitione Dei*, Ms. Coll. Merton. Cod. XC., ff. 147r-154v. Ce texte a été publié par C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, Oxford, Clarendon Press, 1927 ; t. II, pp. 379-398.

2. *Op. cit.*, p. 379.

Digitized by Google

seule nature, dans un intellect qui la possèderait telle qu'elle est, et la science métaphysique telle que nous la possédons en fait. La distinction si fermement posée par l'*Opus Oxoniense* entre la théologie en soi et notre théologie, se double donc ici d'une deuxième, que l'*Opus Oxoniense* suggérait mais que ce texte impose, entre la métaphysique en soi et la métaphysique en nous. « Est distinctio quaedam de metaphysica in se et in nobis... » ; « ... metaphysica ut est scientia in nobis... » ; « patet ad quae se extendit metaphysica in se ; ... sed metaphysica nostra non se extendit sic... »[1] ; ces formules, et d'autres encore, lèvent toute hésitation.

De quelque manière qu'on entende la métaphysique, c'est-à-dire « en soi » ou « en nous », son sujet est le même. C'est l'être. Entendons par là : l'être en tant que tel, dans sa transcendance absolue, abstraction faite de toutes les déterminations que pourraient lui imposer les espèces. On ne peut douter qu'il en soit ainsi de la *metaphysica in se*, mais il importe de l'établir en ce qui concerne la *metaphysica in nobis*. Ce n'est d'ailleurs pas difficile, du moins en thèse générale. En effet, nous pouvons concevoir l'être. En outre, ce concept étant absolument simple, nous ne pouvons le concevoir que distinctement ; tout ce qu'il contient en soi, immédiatement et en vertu de sa raison propre, s'y trouve donc contenu, évidemment et d'une manière non moins immédiate, pour notre intellect. Par conséquent la métaphysique abstractive, qui est la nôtre, peut être, en son ordre, une science *a priori* et par la cause *(propter quid)*, de même qu'elle l'est en soi. En effet, le concept d'être, pris en soi, contient immédiatement certaines vérités sur l'être, au moyen desquelles nous pouvons en acquérir d'autres ; et comme ce concept peut être distinctement dans notre intellect, il y contient distinctement ces vérités[2].

On objectera naturellement que notre connaissance de beaucoup de conclusions métaphysiques est, en fait, une connaissance *quia*, c'est-à-dire qui remonte des effets à leur cause. Nous nous heurtons ici à cette métaphysique *a posteriori*, que l'on pourrait dire de second ordre, dont

1. *Op. cit.*, p. 379, 384. Cette insistance n'est pas surprenante. L'*Opus Oxoniense* se proposant de déterminer l'objet de la théologie, il était naturel que Duns Scot y insistât sur la distinction des deux théologies. La présente question portant sur l'extension de notre connaissance métaphysique de Dieu, il est naturel que son auteur insiste avec plus de force sur la distinction des deux métaphysiques.

2. *Op. cit.*, p. 379. Le texte précise immédiatement que, l'être distinctement conçu n'incluant que virtuellement ces vérités, il n'est pas nécessaire que nous les concevions aussi distinctement que l'être lui-même. On éprouve irrésistiblement l'impression d'entendre Duns Scot, lorsque le texte rappelle à ce propos la question sur l'univocité de l'être, où il est prouvé que l'être « n'est pas quidditativement inclus dans ses propriétés ». Bien entendu, dire que notre science de l'être soit, à sa manière, *a priori*, ne contredit pas, que comme science de Dieu, elle soit *a posteriori*.

Digitized by Google

Duns Scot n'a jamais nié la légitimité, mais qu'il a toujours refusé de tenir pour la meilleure, pour la plus vraiment « métaphysique ». La question que nous étudions donne de cette position une formule particulièrement ferme : « La métaphysique dont nous parlons, la transcendante, peut bien connaître certaines conclusions à partir des effets ; c'est-à-dire connaître la substance première en concluant sur l'être à partir de la connaissance de quelque sensible, ce qui n'est pas une propriété immédiatement évidente de l'être. Pourtant, la même propriété peut être sue *propter quid*, en commençant par le concept d'être *(a ratione entis)* et en suivant l'ordre de ses propriétés »[1]. C'est bien la métaphysique « transcendante », conçue à la manière de Duns Scot, qui se trouve ici justifiée.

Les considérations qui suivent apportent maint sujet de satisfaction à l'étudiant de Duns Scot, qui se demande parfois avec incertitude jusqu'où notre métaphysique est compétente pour parler de l'être infini. Laissons d'abord parler le texte : « Le métaphysicien descend, en concevant l'être, pris sous l'un des termes d'une propriété disjonctive, à partir de celle qui, en suivant l'ordre, dénomme l'être ainsi contracté ». Par exemple, il « descend » de l'être nécessaire à l'être possible ; ou bien, ajoute heureusement pour nous le philosophe, « ce qui vient peut-être en premier par ordre de nature : l'être infini ; et cette métaphysique là est selon soi et *a priori (secundum se et propter quid)*, parce que ce qu'on y suppose comme sujet premier est connu en soi *a priori*, et qu'en outre, à partir de ce sujet ainsi connu *a priori*, on peut connaître le reste »[2].

Pourquoi en est-il ainsi ? La raison que l'on en donne est extrêmement importante, en ce qu'elle confirme, avec une précision toute particulière, les remarques éparses de Duns Scot sur l'étroit apparentement des deux notions d'« être » et d'« infini ». La seconde est, pour ainsi dire, la première telle qu'elle s'offre spontanément à l'esprit lorsqu'il la prend en elle-même, telle quelle, comme si l'infini n'était que la détermination de l'être qui consiste à n'avoir aucune détermination. *Ratio entis*, dit notre texte, *est ratio compossibilitatis ejus ad infinitatem, sicut ad modum ejus proximum intrinsecum*. Et la nature même de l'être fonde sa compossibilité avec l'infini comme avec son mode intrinsèque prochain. Il n'y a rien, pas même son infinité, ou sa nécessité, que l'on ne puisse attribuer à « un certain être », à partir de l'être. En effet, si c'est à partir de l'être qu'on peut descendre à cette première propriété disjonctive qu'est l'infinité, il est évident qu'il n'y en a aucune, plus particulière, que l'on ne puisse

1. *Op. cit.*, p. 380.
2. *Op. cit.*, p. 380.

Digitized by Google

atteindre de la même manière. Allons plus loin : c'est parce que l'infini et la nécessité appartiennent à un certain être, que la finitude et la co tingence peuvent se rencontrer en d'autres. Il est donc certain que, pri *secundum se*, la métaphysique peut tout connaître *a priori* et par la caus en allant de la nature de l'être en tant qu'être à toutes les déterminatio qui le limitent.

Mais comment pouvons-nous savoir que l'être infini existe? En s état présent, l'homme ne peut le savoir d'une connaissance *propter qui* C'est à partir de lui, c'est-à-dire du concept d'être infini, qu'on pe démontrer pourquoi il est nécessaire, cause créatrice libre, et autr propriétés de ce genre, mais quant à l'existence de l'infini lui-même, el ne nous est connue que par ses effets. On ne s'expose pas à retomber p là dans une sorte d'empirisme métaphysique, car les effets en questi sont des propriétés essentielles de l'être en général, pris en tant q second, causé, conditionné et ainsi de suite. Étant donné la natu abstractive de notre connaissance en son état présent, ce sont les term inférieurs de ces couples disjonctifs de l'être que nous connaisso en premier et à partir desquels, par une argumentation *quia*, nous démo trons les autres : « Ce que les sens nous apprennent, c'est toujours q le membre imparfait d'une propriété disjonctive appartient à un être par exemple qu'un être est causé, possible, fini et ainsi du reste ; comme ces propriétés ne peuvent appartenir à un certain être à moi que les propriétés opposées, celles qui sont parfaites, n'appartiennent un autre, il convient que le métaphysicien démontre *a posteriori* et p les effets, qu'il existe un être infini, nécessaire, et ainsi de suite »[1].

Ce texte affirme donc explicitement que la démonstration de l'existen de l'être infini appartient au métaphysicien. Il n'en est que plus intéressa de voir pour quelle raison précise notre métaphysique ne peut démontr *a priori* ces diverses conclusions. C'est que, dans les propositions tell que « l'être infini existe », ou « l'être nécessaire existe », nous avons u concept distinct du terme « être », mais non des termes « nécessaire « infini » ou autres du même genre[2]. Observons à ce propos que même cet

1. *Op. cit.*, p. 380.

2. « Respondeo : oportet concedere quod termini concipiantur a nobis et distincte sed de illa parte disjuncti, puta infinito, necesse esse, et hujusmodi non oportet h concedere ; quia conceptus proprius hujus non includitur in conceptu entis, cu communis est et subjectum metaphysicae nostrae ; nec possumus devenire a conceptum proprium infiniti per conceptum entis quem habemus, sicut de passionibu convertibilibus pervenitur per substantiam [on peut atteindre, à partir de l'être, l transcendantaux convertibles, non les *passiones disjunctae*] ; nec aliquid aliud e motivum intellectus nostri, nec quod virtualiter contineat conceptum talis partis tal

Digitized by Google

métaphysique des essences aboutit à des concepts suprêmes que l'intellect est incapable d'enfermer dans une définition distincte, ceux précisément par lesquels elle transcende son objet pour livrer le sien à notre théologie. Nous ne sommes pas des anges et c'est de notre métaphysique qu'il faut nous contenter.

Cet infini dans l'être peut se concevoir de trois manières. D'abord positivement, c'est-à-dire comme un mode intrinsèque positif de l'être même. Par exemple, quand je vois du « plus blanc », sa supériorité en blancheur ne m'est pas connue comme un objet visible distinct. Je vois positivement cette supériorité comme un mode intrinsèque de cette blancheur même. Il n'y a là qu'un seul acte et qu'un seul objet : l'acte par lequel je perçois tel objet doué de telle perfection. C'est ainsi que l'ange voit l'essence de Dieu sous sa grandeur propre, qui est l'infinité.

L'infini peut en outre se concevoir privativement, c'est-à-dire cette fois encore comme un mode intrinsèque de l'être, mais conçu à partir de ce qui manque à un autre. Je sais, par exemple, que la clarté du soleil est plus grande que celle d'un flambeau, non que je perçoive positivement la plus grande luminosité du soleil comme un mode intrinsèque de sa lumière, mais plutôt parce que je perçois dans celle du flambeau un certain manque de visibilité, la privation de la luminosité qu'il n'a pas et que sa lumière pourrait avoir. Ceci est d'ailleurs plus aisé à concevoir dans l'ordre de l'intelligible que dans celui du sensible, car nous comprenons les négations mieux que nous ne les sentons. Prenons, par exemple, un entendement créé qui se saurait capable de comprendre n'importe quel objet fini ou du moins d'en connaître intellectuellement tout ce qu'il a d'intelligible ; s'il voyait ensuite l'essence de Dieu sans la comprendre toute, ou s'il la connaissait, sans en épuiser l'intelligibilité, il en connaîtrait l'infinité par la présence de cette privation dans la connaissance qu'il en aurait. Ou encore, si cet intellect comparaît la divinité à un intelligible fini, puis à un autre et ainsi de suite, il verrait bien qu'elle les dépasse tous, mais il ne saurait pas de combien parce qu'il ne pourrait l'en distinguer selon aucune proportion déterminée. Il en irait alors comme lorsque nous connaissons l'intensité de la lumière solaire en arguant qu'elle l'emporte sur toutes celles que nous percevons, mais sans savoir de combien. Et si nous percevions qu'une lumière l'emporte sur toute lumière finie possible, même sans savoir exactement de combien, nous

passionis disjunctae ; quia sensibilia omnia, secundum totum illud quod movent sensum et intellectum nostrum, continentur sub imperfecta parte disjuncti ». *Op. cit.*, p. 381. Cf. p. 390 : « Porro : metaphysica nostra... ».

Digitized by Google

connaîtrions « privativement » son infinité. C'est ainsi que nous connaissons, *privative*, l'infinité de Dieu.

La troisième manière de concevoir l'infini consiste à l'appréhender soit positivement soit privativement, comme inclus à titre de partie dans un concept. Les exemples de ce genre de connaissance ne sont pas rares touchant d'autres objets. Ainsi, l'intellect peut concevoir comme deux objets formels distincts d'une part une certaine essence et d'autre part son degré de perfection ou sa quantité d'essence, mais il peut aussi joindre ces objets distincts et en eux-mêmes absolument simples, pour en faire un seul concept. Dans le cas de l'être infini, le problème est un peu différent, car nous ne pouvons aucunement nous élever au-dessus du concept d'être pris sous sa raison intrinsèque d'être. Nous avons beau dire : « être infini », nous ne concevons vraiment qu'« être » et c'est même pourquoi, tel que nous le concevons, *ens infinitum* n'apaise pas notre intellect. On a donc en ce cas un concept total, dont une partie : *ens* est en effet un concept déterminé ; mais dont l'autre : *infinitum*, n'est l'objet d'aucun concept positif déterminé, pas même celui d'un mode. Car l'infinité est bien en soi un mode de l'être, et lorsque nous disons *ens infinitum*, nous concevons comme un mode de l'*ens* ce qui correspond au mot *infinitum*, mais nous n'avons de ce mode qu'un concept privatif, la négation de la finitude. Bref, nous attribuons à l'être un mode intrinsèque dont nous n'avons pas de concept positif. Au fond, pour nous l'être infini reste l'être tel que nous le connaissons par abstraction à partir du sensible, plus la négation de toute limitation possible, que nous incluons à titre de modalité dans son concept[1].

1. « Exemplum tertii : proportio non est in sensu, quia sensus non potest haberi pro distinctis objectis colorem et propriam quantitatem ejus intrinsecam ; intellectus autem potest habere pro formali objecto modum intrinsecum, id est, virtualem gradum vel quantitatem alicujus essentiae, sicut et ipsammet essentiam, et ex istis ut objectis simpliciter simplicibus potest facere unum conceptum. Nos autem intelligimus infinitatem negative, scilicet per remotionem finiti, et comparando infinitatem ad ens. Licet enim concipaimus illud quod subest conceptui nostro privative, esse modum intrinsecum entis cui convenit, non tamen concipimus ipsum praecise ut modum intrinsecum, sed habemus ipsum tanquam partem unius totalis conceptus, determinati tamen habemus alteram partem. Hoc probatur, quia conceptus entis hujus sub infinitate ut modo intrinseco esset conceptus entis simpliciter perfectioris in se in entitate, et ut perfectioris, ita quod non tantum denominatione illud ens dicatur esse perfectius, sed ipsum ens, ut causat actum, sit objectum in intellectu ut in entitate perfectum : nos videndo ens sub infinitate, non propter hoc habemus eum nisi ut abstractum a sensibilibus, et, ut sic, non est simpliciter perfectius et intrinsice illo a quo abstrahitur. Et haec est ratio quia ens infinitum, ut a nobis intelligitur, non quietat intellectum nostrum, quia non concipimus ens sub perfectiori ratione intrinseca entis ». *Op. cit.* t. II, p. 382. — En d'autres termes, ce mode de l'être qu'est l'infinité ne peut être objet d'aucun concept autre que celui de l'être ; or notre concept d'être, abstrait du sensible, ne représente pas l'infinité ; *ergo*, etc.

Digitized by Google

Ces remarques entraînent des précisions importantes touchant le sujet de notre théologie, celui de notre métaphysique, et leurs rapports.

L'être infini, disions-nous, est le sujet de notre théologie. C'est vrai, car elle n'en a pas d'autre, mais ceci n'implique pas que le concept d'être infini possède tous les caractères qui font du sujet d'une science un sujet parfait. On peut attendre du sujet d'une telle science, qu'il contienne virtuellement toutes les vérités dont elle se compose. Or, nous l'avons dit en son lieu, le seul sujet qui contienne toutes les vérités relatives à Dieu, est son essence : *Dei essentia ut haec.* Même l'existence de l'être infini n'est pas immédiatement évidente : il faut la démontrer à partir de la physique ou, plus immédiatement, à partir de la métaphysique. On dit donc du concept d'être infini qu'il est le sujet de notre théologie dans la mesure précise où, entre tous les concepts que nous pouvons former, celui-ci est le plus proche du concept même du sujet premier de la théologie en soi. Bien que l'infini ne soit pas pour nous l'objet d'un concept qui le représente comme un mode intrinsèque de l'être, le concept d'être infini, que nous avons, est une approximation intellectuelle de l'être intrinsèquement infini plus immédiate que ne sont nos autres concepts, ceux d'être premier ou d'être nécessaire par exemple[1]. Ce sujet de notre théologie ne contient donc pas toutes les vérités théologiques, mais il est le meilleur dont nous disposions.

Vient alors cette objection, capitale pour nous, que l'auteur s'adresse à lui-même : « S'il en est ainsi, notre théologie est subalternée à la métaphysique, ou à la physique, car l'une et l'autre peuvent prouver l'existence du sujet de notre théologie ». La première partie de la réponse va de soi, car elle revient à dire que la théologie *en soi* ne dépend pas de notre concept physique ou métaphysique d'être infini. Elle n'a donc pas besoin de ces sciences afin de prouver l'existence de son sujet. La deuxième partie de la réponse, au contraire, est très remarquable : *Theologia vero nostra, quae accipit a metaphysica de ente infinito si est, non habet principia immediata, quia nullum conceptum proprium positivum contentivum veritatum theologicarum possumus habere*[2]. Ceci n'est pas une révélation pour l'historien, mais cette thèse, que l'on sait d'ailleurs être celle de Duns Scot, trouve ici une formule remarquablement précise. Notre théologie ne tire pas ses principes de l'être infini tel que la philosophie le lui livre. A vrai dire, elle n'a pas de principes immédiats, parce

1. *Op. cit.*, t. II, p. 383.
2. *Op. cit.*, t. II, p. 384. La suite du texte est parfois obscure et il faut espérer que d'autres manuscrits permettent de contrôler celui que donne C. R. S. Harris.

Digitized by Google

que nous ne pouvons avoir un concept positif de l'infini, qui contienne les vérités théologiques. Ce n'est d'ailleurs pas nécessaire pour qu'elle puisse se constituer, car notre théologie s'appuie bien davantage sur la révélation divine. Il n'en est pas moins intéressant d'observer, au sein même de notre théologie, une certaine rupture de la continuité des sciences. A la différence de ce qui se passe entre la physique et la métaphysique, l'objet dont, sous le nom d'être infini, la métaphysique prouve l'existence, par raison naturelle, ne contient pas virtuellement tout ce qu'en sait le théologien auquel elle le livre. L'être infini du théologien est plus riche que celui du métaphysicien.

Revenant donc à la détermination du sujet premier de la métaphysique, nous dirons : premièrement, qu'il s'agisse de la métaphysique en elle-même ou en nous, ce sujet reste l'être, pris soit au niveau de ses propriétés universelles, soit en descendant à ce que l'on peut savoir de l'être déterminé par l'une ou l'autre partie de ses propriétés disjonctives. Deuxièmement, on peut voir en quel sens la métaphysique en soi diffère de notre métaphysique. La métaphysique en soi peut descendre, de l'être en tant qu'être, à toutes déterminations qu'il est possible d'en prédiquer ; la nôtre manque des concepts propres de ces déterminations et ne nous permet pas de les connaître comme incluses dans l'être. Assurément, si des vérités sont contenues dans notre concept d'un être déterminé par telles ou telles propriétés, celles de l'être premier ou nécessaire par exemple, notre métaphysique peut les atteindre, mais elle ne va pas au delà. Et la raison de cette différence d'étendue entre les aires respectives de ces deux sciences, se trouve dans leurs modes d'acquisition. Car la métaphysique en soi est une science *propter quid*, en ce sens que ceux qui la possèdent, peuvent descendre *a priori* et par la cause de l'intuition intellectuelle de l'être au concept propre et positif de chacune de ses déterminations. Tel n'est pas le cas de notre métaphysique, dont la description convient ici merveilleusement à celle de Duns Scot : une suite d'argumentations pour ainsi dire *a priori* et par la cause, mais qui, si étendue soit-elle, dépend toujours en fin de compte d'une connaissance *quia*, telle que celle de l'existence d'un être ainsi déterminé, ou du déterminant qui le définit. En fait on ne peut jamais prouver l'existence du nécessaire qu'*a posteriori* et à partir du possible, celle du parfait qu'à partir de celle de l'imparfait, celle de l'infini qu'à partir du fini[1]. Tout ce qu'il y a d'*a priori* dans notre métaphysique, repose sur une connaissance *a posteriori*.

1. *Op. cit.*, t. II, pp. 384-385.

Digitized by Google

Telle est la raison pour laquelle nous disions que Dieu ne saurait être le sujet ni de la métaphysique en soi, ni de la nôtre. Ces deux métaphysiques ont l'une et l'autre pour sujet l'être en tant qu'être, la théologie a pour sujet *Deus sub ratione deitatis*. Dieu comme Dieu et Dieu comme être sont objets de deux concepts distincts, et puisque chaque science a de l'essence de son sujet premier un concept distinct, ces deux concepts différents ne sauraient convenir à un seul sujet. Mais ceci n'est qu'une justification *a posteriori* de notre conclusion. La raison ultime qui la fonde, c'est que le sujet de la métaphysique n'est pas Dieu ; pas même Dieu connu sous la raison d'« infinité » qui est plus commune que celle de « déité ». Ou bien Dieu n'est le sujet d'aucune science, ou bien il est un sujet premier différent de l'être, qui est le sujet premier de la métaphysique .

Il est difficile de comprendre exactement ce que dit ici Duns Scot et, l'ayant compris, plus difficile encore de ne plus le laisser échapper. La métaphysique prouve l'existence de l'être infini et notre théologie accueille la conclusion de cette preuve, mais elle se l'incorpore plutôt qu'elle n'en fait son point de départ. Notre théologie s'organise le plus possible autour de l'*ens infinitum*, mais elle ne s'en déduit pas comme de son principe. Et, en effet, comme Duns Scot vient de nous le dire, il n'y a pas de tel principe : *Theologia vero nostra, quae accipit a metaphysica de ente infinito si est, non habet principia immediata, quia nullum conceptum proprium positivum contentivum veritatum theologicarum possumus habere.* Les vrais points de départ de notre théologie sont les paroles de Dieu dans l'Écriture, et bien que le concept d'être infini soit le plus parfait auquel, chaque fois que cela est possible, nous puissions relier leur interprétation rationnelle, nous ne saurions les en déduire.

Cette rupture, que la transcendance de Dieu introduit dans la rigoureuse continuité de la chaîne des sciences, entraîne donc la transcendance de la théologie. L'être infini dont hérite la théologie n'y est introduit que comme le foyer virtuel autour duquel toutes les vérités révélées, si nous ne nous contentons pas de les recevoir par simple foi, vont tendre à se rassembler et, si possible, à se coordonner. C'est pour cela qu'il est là, sans quoi la théologie le laisserait en métaphysique. Il se peut donc que nous posions une pseudo-question en demandant si les preuves de l'existence d'un être infini sont de la métaphysique ou de la théologie. Pour le métaphysicien, ce ne serait que de la philosophie ; pour le théologien, c'est l'œuvre d'un interprète de la parole de Dieu qui use de la métaphysique en vue de comprendre cette parole. C'est pourquoi, entre

Digitized by Google

ses mains, la métaphysique elle-même change d'aspect. Elle jette autant de lest physique que possible afin de remonter aussi près qu'elle peut du ciel métaphysique des essences. Dépassant l'ordre du mouvement elle cherche un Premier qui soit tel dans l'être, un infini qui soit tel dans l'être, et dont la perfection, parce qu'elle est celle de l'être, impliquant la liberté non moins que l'intelligence, soit au moins compatible avec la toute-puissance absolue du Dieu chrétien. Cette préparation métaphysique est propre à la théologie de Duns Scot. On ne trouve nulle part ailleurs ce massif dialectique du début de l'*Opus Oxoniense*, dont on peut dire qu'en ayant atteint le sommet, celui qui l'a gravi voit devant lui la route ouverte une fois pour toutes à la théologie du Dieu chrétien. Chaque fois que Duns Scot prouvera, par des raisons *nécessaires*, que la vérité révélée est *possible*, le principe de la preuve se trouvera depuis longtemps établi ce sera toujours quelque maillon de cette chaîne dialectique, où la primauté dans l'être requiert, avec l'infinité, la perfection absolue de la connaissance et de la liberté. Il fallait être métaphysicien pour le faire ; il fallait être théologien pour y penser[1].

Ceci n'autorise d'ailleurs pas à dire qu'il y ait ici la moindre confusion des genres. Le problème ne se pose pas dans les mêmes termes selon qu'on dit « théologie-métaphysique » ou « théologien-métaphysicien ». L'auteur de notre texte fait plus loin une remarque intéressante pour nous. Après avoir rappelé que le sujet de notre théologie est identiquement celui de la théologie en soi tel qu'il nous est accessible[2], puis qu'une science qui démontre *quia* l'existence de son objet peut ensuite appliquer à son essence des démonstrations *propter quid*[3], notre auteur fait observer qu'une science ne change pas de nature parce qu'on en parle dans un livre qui traite d'une autre science. Un argument logique reste de la logique même dans un traité de physique. Le physicien qui assaisonne

1. Le texte publié par Harris contient, p. 384, un passage difficile et dont le dernier mot est d'ailleurs incertain. Le voici : « Unde probando de infinito si est, non exigitur metaphysica, non ulterius probando de ente infinito, sicut a nobis concipitur quidquid in ratione ejus continetur ; et ideo concludo ; quodcumque cognoscimus demonstrationem per rationem entis infiniti pertinet etiam ad nostram ». Une note au dernier mot dit « ad etiam *Cod.* ». Si le texte donne *etiam*, c'est évidemment une faute. On peut admettre « nostram » (ou bien d'autres mots), mais on aimerait savoir si, au cas où ce serait « nostram », il se rapporte à « metaphysicam » ou a « theologiam ». Rien n'est plus dangereux que l'exégèse d'un texte incertain. L'ensemble de la pensée de l'auteur invite à comprendre : « ad nostram metaphysicam ».

2. Ce sont donc moins deux sujets immédiatement distincts et conçus par deux concepts irréductibles, qu'un seul sujet conçu par deux concepts hiérarchisés, l'inférieur étant de même espèce que le supérieur, « quia perfectum et imperfectum non mutant speciem ». *Op. cit.*, pp. 385-386.

3. *Op. cit.*, p. 386 : « Consequentia patet... ».

Digitized by Google

son livre de considérations métaphysiques ne les change pas pour autant en physique. Il fait alors ce dont certains veulent peut-être parler lorsqu'ils disent d'un physicien qu'il se métamorphose en métaphysicien, ou qu'il en assume la forme et la dignité[1]. Mais si le physicien peut s'habiller en logicien, on ne voit pas pourquoi le théologien ne s'habillerait pas en métaphysicien. Que fait-il en pareil cas? Il fait de la métaphysique à titre de théologien, à moins qu'on ne préfère dire : il fait de la théologie, car ce qu'il fait reste de la métaphysique *secundum quid*.

Nous ne saurions aller plus loin sans anticiper sur les résultats d'une enquête encore à ses débuts, mais il importera, chemin faisant, de ne pas perdre de vue ces premières données du problème. On est tenté de le faire pour tout simplifier. Par exemple, il est certain que Duns Scot tient la métaphysique pour compétente en toute matière où Dieu peut être saisi sous un concept métaphysique, c'est-à-dire non seulement l'être, mais l'être infini, nécessaire et ainsi de suite[2]. Comment le nierait-il? Le Docteur Subtil sait fort bien qu'Aristote, Avicenne et Averroès ont parlé de Dieu ; qu'ils l'ont identifié à l'être nécessaire et même, en un sens, infini. A plus forte raison sait-il que la métaphysique peut au moins démontrer son existence. Comment eût-il sans cela pris le parti d'Avicenne contre Averroès? Pourtant, ce n'est pas à ses yeux toute la question, car les philosophes ont tellement connu la nécessité de l'être divin que sa liberté leur a peut-être échappé. L'infinité qu'ils lui ont reconnue était-elle celle de la puissance ou celle de l'être même? Cette infinité de puissance qui ne s'enracine pas dans celle de l'être, en quel sens est-elle une toute-puissance? Autant de questions, et il y en a d'autres, qui nous invitent à réserver notre jugement. On ne peut pas argumenter dans l'abstrait sur les frontières de notre métaphysique et de notre théologie sans tenir compte de ce qui arrive selon que le métaphysicien fait de la théologie ou que le théologien fait de la métaphysique. Les résultats ne sont pas les mêmes et c'est pourquoi le théologien revendique pour sa propre science, de quelque méthode qu'il use pour les obtenir, toutes les connaissances qui relèvent du sujet dont elle traite. Au moins virtuellement, ce sujet les contient toutes[3]. Comment s'expliquerait-on autrement qu'usant de la même méthode et s'interrogeant l'un et l'autre sur le même problème, celui de la cause de l'être fini, la cause première dont les philosophes

1. *Op. cit.*, pp. 386-387.
2. C'est ce que dit notre auteur : « Metaphysica in se extendit ad omnia cognoscibilia de Deo concepto aliquo conceptu metaphysico ; hoc autem est, concepto non tantum in communi conceptu entis, sed concepto conceptu entis infiniti, necessarii et hujusmodi ». *Op. cit.*, p. 387.
3. *Op. cit.*, p. 391 : « Ex hoc etiam sequitur... ».

Digitized by Google

établissent l'existence ne soit pas la même que celle à laquelle conduit l démonstration du théologien?

Les remarques suggérées par ce texte s'accordent avec ce que disen les autres œuvres de Duns Scot, pourvu qu'on tienne compte de manières différentes dont il peut devoir dire la même chose selon le points de vue différents qu'il adopte successivement à l'égard d'un mêm problème. Par exemple, s'il l'envisage du point de vue de la métaphysiqu en soi, telle que pourrait la constituer un intellect humain encore capabl de connaître intuitivement les intelligibles, il n'est pas nécessaire d pousser jusqu'à la notion d'infini pour atteindre les limites accessibles la raison du philosophe. Même la notion de l'« être premier », conçu précisément comme tel et à part de son infinité, ne saurait constituer l sujet d'aucune science naturellement accessible à l'homme. Bien qu'i soit autre chose et plus que l'être premier, Dieu l'est. En d'autres termes « être premier » est la première notion sous laquelle Dieu nous soi accessible : *prima ratio Dei, quam concipimus de eo, est quod sit primum ens* Or, dès ce moment et sous cette forme la plus modeste, Dieu échapp déjà aux prises de notre raison naturelle. En quelque science naturell que ce soit, la raison s'appuie sur une intuition évidente de son sujet pou en déduire les conséquences. C'est le cas, entre autres, de la géométri ou de l'optique. Les conséquences y sont moins connues que les principes par qui seuls elles le sont. Ici, au contraire, les conséquences de l'efficac divine nous sont plus connues que leur principe. C'est à partir de se effets, le postérieur et le possible dont nous avons l'expérience immédiate que nous remontons vers lui, le Premier et l'Acte, dont nous n'avon aucune intuition intellectuelle. Quant à l'« être premier », dont nou n'avons aucune intuition sensible, il nous faut d'abord établir que ce deux termes, « être » et « premier », sont compossibles et peuvent être uni en une seule notion. On ne peut le faire qu'en établissant, à partir de effets, la nécessité de poser un tel être. Ceci fait, on sait quelque chos de ce qu'est Dieu par rapport aux autres êtres (sa primauté) mais on n'a pas encore dit ce qu'il est en lui-même et pour lui-même. Bref, faute d pouvoir former immédiatement une notion de Dieu qui lui soit propre aucune science naturellement acquise ne peut atteindre Dieu sous un notion simple qui lui soit propre : *nulla ratio propria Dei conceptibilis a nobis statim apprehenditur ab intellectu viatoris, igitur nulla scientia naturaliter acquisita potest esse de Deo sub aliqua ratione propria*[1].

1. *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 3, art. 1. En ce sens, la métaphysique porte bien comme le veut Aristote, « circa causas altissimas ». En effet, elle ne les a pas pour sujet

Digitized by Google

Si l'on pousse jusqu'à son terme l'analyse du problème, on découvre la raison profonde du dénivellement qui maintient toute connaissance naturelle au-dessous du niveau de la théologie. C'est que l'objet de celle-ci présente un caractère qui, le distinguant de ceux des autres sciences, distingue la théologie elle-même de ces sciences. Il n'y a de science que du général. Aristote le dit et c'est vrai de toutes les sciences naturellement accessibles à l'homme. La mathématique étudie l'être étendu en général ; la physique, l'être mobile en général ; la métaphysique l'être comme tel en général. Or la théologie porte sur cet être unique, que nous nommons Dieu. Il y a donc une science qui se distingue de toutes les autres en ceci : *subiectum illius est singulare*[1]. On voit aussitôt pourquoi Duns Scot a toujours maintenu la possibilité d'une science du particulier. Nier cette possibilité, c'est rendre toute science de Dieu intrinsèquement impossible, en raison de la nature même de son objet, qui est le plus singulier des singuliers : la théologie ne serait pas seulement impossible en cette vie, elle le resterait en l'autre. Quoi qu'il en soit de ce point, on ne sera pas surpris que, présentement réduit à la connaissance abstractive, donc générale, notre entendement se trouve démuni lorsqu'il aborde la seule science dont l'objet propre, *Deus ut hic*, soit un être singulier.

Nous revenons par cette voie à la même solution du problème. D'une part, aucune science n'établit son propre sujet : donc la théologie, science de Dieu, ne saurait en prouver l'existence, ce qui revient à dire que les preuves de l'existence de Dieu relèvent de la métaphysique non seulement quant à la méthode, mais même quant à leur objet *pour autant qu'elles ne visent Dieu qu'en tant qu'être.* D'autre part, l'être infini étant le sujet de notre théologie, tout ce qui le concerne est théologique et, même métaphysiques, les preuves de son existence sont l'œuvre du théologien. Duns Scot est donc un théologien aidé d'un métaphysicien qui, dans son travail, ne perd pas de vue ses fins théologiques. Ce métaphysicien sait que le sujet de la théologie est l'*ens infinitum;* s'il ne le savait pas, il ne s'apercevrait peut-être pas que la métaphysique peut en prouver l'existence ; mais il le sait, il s'aperçoit donc que la preuve en est possible et il l'établit.

Quelle est la portée de ces preuves? On sait qu'elles se fondent sur

mais pour terme : « Unde *circa* proprie notat circumstantiam causae finalis, sicut et causae materialis : unde metaphysica est circa altissimas causas finaliter, ad quarum cognitionem terminatur scientia metaphysicalis. » *Loc. cit.* L'intellect humain pourrait, de par sa nature, avoir un concept propre de Dieu, mais il faudrait pour cela que Dieu l'y créât en y infusant une lumière proportionnée à cet objet. *Rep Par.*, lib. I, d. 3, q. 1, nn. 8-10.

1. *Reportata Parisiensia, Prol.*, q. 3, quaestiuncula 3.

Digitized by Google

l'être et qu'elles consistent, en partant de propriétés de l'être qui son distinctes de sa quiddité d'être en tant qu'être, à établir l'existence d'u être infini. Elles s'accordent donc la nature de l'être que, selon Avicenne la métaphysique même n'a pas à démontrer. Elles tiennent aussi pou accordées l'existence de l'être en tant qu'être, dont la métaphysique elle même a déjà mis en lumière la quiddité, ou essence, ainsi que les propriété générales (l'un et le multiple, l'antérieur et le postérieur, etc.) ; celles-ci bien qu'extérieures à l'essence d'être en tant qu'être (encore selon l tradition d'Avicenne), lui appartiennent pourtant. Quelle sera la nature d'une démonstration fondée sur de telles données?

Son objet est d'atteindre un être existant[1], mais elle n'est pas construite en vue de faire jaillir finalement l'existence à partir de données où elle ne serait pas incluse. Pour éviter ce tour de prestidigitation, Thomas d'Aquin était parti de l'existence sensible ; Duns Scot l'évite d'une autre manière en partant de l'être, c'est-à-dire de ce qu'il y a de proprement métaphysique dans la réalité donnée. La formule : preuve de l'existence réelle, n'est pas sans inconvénients, justement parce qu'elle suggère à tort que l'existence est introduite soudainement au terme de la démonstration, mais elle offre l'avantage de rappeler que, l'objet de l'abstraction métaphysique étant de l'être réel, on est d'un bout à l'autre de cette dialectique en pleine réalité. Duns Scot prouve que l'être infini existe en démontrant que, dans l'être qui existe, on doit nécessairement en poser un qui se distingue des autres par son infinité. D'autre part, puisque la métaphysique travaille sur les quiddités, la preuve de l'existence

1. Duns Scot demande : « Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum » (*Op. Ox.*, l. I, d. 2, q. 1, n. 1; t. I, p. 179). Le sens exact est malaisé à rendre. On peut traduire : « Si, parmi les êtres, il y a un être infini actuellement existant » : l'accent porte alors sur l'existence actuelle. On peut aussi traduire : « si, dans les êtres, il y en a un qui soit actuellement infini » : l'accent porte alors sur l'infinité actuelle. La deuxième traduction est possible, car « aliquid actu existens infinitum » signifie normalement, dans ce latin : « quelque chose qui soit actuellement infini ». Elle nous semble en outre mieux adaptée à la ligne générale de l'argumentation, car bien que celle-ci vise une existence réelle, donc actuelle, elle se propose surtout d'établir que cet existant réel est un infini. Enfin, elle s'accorde avec d'autres rédactions citées par le P. C. Balić, *Les Commentaires de Jean Duns Scot...*, p. 63 : « utrum in entibus sit aliquod ens actu infinitum », et encore : « utrum in entibus sit aliquod ens in actu infinitum ». Il s'agit donc d'établir l'existence, dans les êtres, d'un certain être, celui dont l'être formel, qui est la déité, est l'entité suprêmement formelle, parce qu'il est tout entier forme: « Quia cuilibet entitati formali correspondet adaequate aliquod ens vel aliquid ens entitate tali. Ista autem deitas, quae est entitas formalissima, quia se tota est forma, non habet sic sibi aliquid correspondens nisi Deum », *Op. Ox.*, t. I, d. 4, q. 1, n. 2 ; t. I, p. 485. Duns Scot et Thomas d'Aquin s'accordent sur le primat de l'acte, mais Duns Scot reste fidèle à la métaphysique traditionnelle du primat de l'acte formel, au lieu que Thomas d'Aquin élève le primat de l'acte d'être au-dessus de celui de la forme.

Digitized by Google

présuppose la preuve de la possibilité de l'essence. Toute démonstration métaphysique de l'existence de Dieu exigera donc qu'on établisse d'abord la réalité de sa notion même ou, pour parler la langue de Duns Scot, celle de son « être quidditatif ». Procédant *a posteriori*, car notre métaphysique ne le peut autrement, le théologien prouvera d'abord que la notion d'« être premier » n'est pas fausse, c'est-à-dire contradictoire et impossible. Il prouvera, par là même, qu'elle possède un « être quidditatif », une essence réelle en tant qu'essence ; ensuite il établira que, puisqu'elle est quidditativement possible, elle existe, son actualité étant la seule cause concevable de sa possibilité. Ce théologien se demande donc d'abord si l'*ens primum* est une essence possible ; il le prouve ensuite en démontrant que la « primauté » appartient à un certain « être »[1] ; il conclut enfin, de la possibilité même de cette essence, à son actualité.

La nécessité d'en passer par la possibilité de l'essence suffirait à imposer aux preuves leur caractère purement métaphysique. Jamais, à partir de données empiriques empruntées à l'ordre sensible, on ne pourrait atteindre une essence telle que celle de l'« être infini » en tant précisément qu'être. Le concept le plus parfait qu'atteigne le physicien est celui de « premier moteur » ; le concept le plus parfait qu'atteigne le métaphysicien est celui de « premier être ». Or le concept de premier moteur est relatif (car mouvoir est une relation), au lieu que celui de premier être est absolu (car être, c'est être ce que l'on est). En outre, le concept de premier moteur est imparfait, car il n'est pas impossible d'être premier dans l'ordre des causes motrices sans être premier dans celui de l'être, donc sans être infini. Au contraire, le premier dans la ligne de l'être est, en tant que tel, absolument parfait, donc infiniment parfait, c'est-à-dire infini[2]. Supposons même que, partant du mouvement, on établisse l'existence d'un premier moteur qui, premier dans l'ordre des causes motrices, le soit aussi dans celui de l'être, on n'aurait pas encore la preuve de l'existence d'un être infini la plus forte qui se puisse. En effet, même si le Premier Moteur est, en fait, le Premier Être, il est accidentel au Premier Être d'être aussi le Premier Moteur. S'il ne créait rien, il n'aurait rien à mouvoir ; il n'en serait pas moins le Premier Être[3]. Telle est la raison profonde pour laquelle, sans condamner les preuves physiques de

1. Rappelons ce texte explicite : « *Si est* praesupponitur de subjecto, non de actuali existentia, sed quod habet esse quidditativum, scilicet quod ratio ejus non est falsa in se. Tale *si est* ostenditur demonstratione *quia* a metaphysico de primo ente. Ostenditur enim quod primum convenit enti alicui ». *Qu. subst. in Metaph.*, lib. VII, q. 4, n. 3.
2. *Qu. subt. in Metaph., loc. cit.*
3. *Qu. subt. in Metaph.*, lib. I, q. 1, n. 44.

Digitized by Google

l'existence de Dieu, Duns Scot dénonce leur infériorité : la contingence radicale de la motion divine par rapport à l'essence divine interdit au métaphysicien, s'il s'appuie sur la physique, d'atteindre l'être premier par un effet qui lui soit *nécessairement* lié.

Le théologien ne peut donc atteindre l'existence de Dieu par la voie métaphysique sans passer par son essence. Encore faut-il que le passage de l'une à l'autre soit possible. Duns Scot n'en doute pas ; c'est même la facilité du passage en question qui surprend certains lecteurs et qu'il convient par conséquent d'expliquer.

Le premier point à comprendre, si l'on se pose ce problème, est qu'en principe le problème n'a pas à se poser. Il se pose dans une métaphysique où l'essence est réellement distincte de l'existence. Il semble aussi s'imposer, même dans le scotisme, si l'on y introduit du dehors cette distinction, mais ce n'est pas Duns Scot qui en est responsable. Il ne se pose pas du tout dans le scotisme authentique, parce que l'existence n'y est pas réellement distincte de l'essence, dont elle est inséparable à titre de modalité.

L'*esse* se dit proprement de l'être complètement déterminé et posé dans l'être actuel par l'efficace de sa cause. Rien d'autre ne mérite pleinement ce titre[1]. Passons sur la distinction classique, maintenue par Duns Scot, entre l'être de raison, qui n'existe que dans l'âme, et l'être réel, qui existe hors de l'âme. Tout au plus convient-il de noter, pour lever toute équivoque sur la manière dont lui-même entendait sa doctrine, que le passage du logique au réel lui semble impossible. On ne peut jamais conclure de l'être pensé à l'être actuellement existant[2].

Le problème se pose différemment si l'on passe de l'être de raison à l'être de l'essence. Ce dernier se distingue aussi de l'être d'existence, mais

1. Le texte le plus précis se trouve dans *Quodlibet*, IX, 17 ; il sera discuté plus loin.

2. « Prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et ens in anima ; et illud extra animam potest distingui in actum et potentiam, essentiae et existentiae. Et quodcumque istorum esse extra animam potest habere esse in anima, et illud esse in anima aliud est ab omni esse extra animam. Et ideo de nullo ente nec de aliquo esse sequitur, si habet esse diminutum in anima, quod propter hoc habeat esse simpliciter, quia illud esse (sc. in anima) est *secundum quid* absolute, quod tamen accipitur *simpliciter* in quantum comparatur ad animam ut fundamentum illius esse in anima (sc., l'être dans l'âme est réel de la réalité de l'âme où il est) ». *Op. Ox.*, I, d. 36, quaest. unica, n. 9, t. I, p. 1176. On notera l'expression : « ens... extra animam potest distingui in... essentiae et existentiae ». Suarez aura donc quelque raison de classer Duns Scot parmi les partisans de la distinction d'essence et d'existence, mais, comme on va le voir, ce n'est pas d'une distinction réelle qu'il s'agit ici. Duns Scot n'a jamais admis que la modalité « existence » fût, au sein de la substance actuellement existante, un acte distinct de l'essence. C'est par son *essentia* qu'une chose est un *ens*, y compris même cette modalité de l'essence qu'est l'*esse*.

Digitized by Google

d'autre manière. Il y a coordination et correspondance entre l'ordre des essences et celui des existences, car toute essence « possible » est susceptible d'exister, si une cause efficiente lui donne l'existence. Lorsqu'elle reçoit ainsi l'existence, celle-ci ne s'y ajoute pas comme une chose à une autre, ce qui d'ailleurs aurait pour effet d'engendrer un être par accident. Pourtant, même dans un individu actuellement existant, l'existence n'est pas incluse de soi dans la nature de la substance. En d'autres termes, un être actuellement existant, cet homme-ci par exemple, est complètement défini dans sa substance (genre, espèce et individu), indépendamment du fait qu'il existe. Ainsi donc, bien que l'existence soit réellement identique à l'essence réelle, l'essence d'un homme reste formellement distincte de son existence. En tant précisément qu'essence, elle n'inclut pas son existence. C'est pourquoi, reprenant la terminologie d'Avicenne qu'il renforcerait plutôt sur ce point, Duns Scot parle de l'existence comme d'un « accident » de l'essence, ce qui veut dire que l'existence s'ajoute à l'essence comme une détermination complémentaire, non incluse dans sa définition[1]. Il est donc vrai de dire que, la nature de la substance étant constituée complètement comme telle en dehors de son rapport à l'existence, l'accidentalité de cette dernière est celle qui caractérise toujours un rapport entre deux termes dont l'un au moins peut être complètement défini sans l'autre[2]. Puisque la substance de

1. « Quando vocat (sc. Aristoteles) hominem in universali subjectum et individuum in genere substantiae existens, hoc non arguit ex se existentiam, nam quidquid est illius coordinationis, est in genere, antequam comparetur ad existentiam. Unde *hic homo* abstrahit ab existentia sicut *homo;* hic tamen homo existens non est ens per accidens tanquam aliquid compositum ex rebus diversorum generum ; sed existentia formaliter est extra rationem essentialem illius hominis et totius illius coordinationis in genere substantiae et pro tanto dicitur existentia sibi esse *accidens*. Unde existentia est conditio necessaria isti homini, ut terminet generationem. Nam *hic homo* non generatur per se et primo, sed *hic homo existens*, et eo modo existentia sequitur ipsum, ut comparatur ad generationem producentem ipsum in esse ; unde sic *hoc subjectum* generatur, et non subjectum ut praecise dicit individuum in genere substantiae, secundum ordinationem illius generis. » *Rep. Par.*, lib. III, d. 22, quest. unica, n. 13.

2. Duns Scot estime qu'Avicenne et Aristote sont d'accord sur ce point, parce qu'il ramène la distinction d'essence et d'existence au rapport de cause efficiente à effet. L'existence d'un effet est toujours accidentelle à son essence, car sa cause seule peut la lui donner : « Hoc autem probatur, quia quod capit esse ab alio, in sua quidditate non includit esse : sed intelligere quidditatem praecise, non includentem esse, est intelligere quidditatem ut in potentia ad esse, quod non est de se habens esse, ut intelligere humanitatem praecise in quantum humanitas est intelligere ipsam ut est in potentia ad esse, quia est in potentia ad omne illud quod nondum ex se habet, possibile tamen ipsi competere. Et sic loquitur Avicenna de quidditate V *Metaph.*, cap. I, ubi dicit omne tale esse accidens essentiae, quod non est de formali conceptu ejus, et quidditatem ad omne hujusmodi esse in potentia, ut ad unum et multum et caetera hujusmodi. » *Rep. Par.*, l. I, d. 8, q. 3, n. 19. — Notons qu'au temps de Duns Scot cette doctrine d'Avicenne était une banalité. Dans l'Ordre franciscain même, elle avait été exposée en détail, et acceptée avec ses conséquences noétiques,

Digitized by Google

l'individu est susceptible de définition complète, qu'on le conçoive comme existant ou non, tel est ici le cas. Et notons bien que l'être de l'essence n'est pas un simple être de raison, dont toute la réalité consisterait à être pensé et qui n'existerait que dans l'âme ; c'est un être réel hors de l'âme[1] ; formellement distinct de son existence, mais réellement identique à elle, c'est un *verum esse*, un *esse* qui n'est pas *secundum quid* et, en son ordre propre d'essence, participe à la réalité de l'existant[2].

Duns Scot refuse donc de confondre formellement l'essence et l'existence, car, pour une chose quelconque, « ce qu'elle est » ne se confond pas avec le fait « qu'elle est », mais il refuse aussi de les distinguer réellement dans l'être actuel, car la cause d'un être lui donne, à la fois et indivisément, l'essence en même temps que l'existence. Il a toujours soutenu, enfin, que l'être vraiment réel est une essence à laquelle la modalité « existence » survient pour en faire un être au sens plein du

par M, D'AQUASPARTA, *Qu. de Cognitione*, I, Quaracchi, 1903, p. 227. — Pour se protéger contre l'importance excessive que nous attribuons à Avicenne dans la spéculation métaphysique de Duns Scot, voir R. ARNOU, *Autour d'Avicenne (Ibn Sina)*, dans *Gregorianum*, t. X (1929), pp. 140-147. Il paraît que Pierre d'Auriole ne serait pas de notre avis, ce qui est bien regrettable, mais nous sommes tout à fait de l'avis de MAURICE DU PORT, dans sa note *In IV Metaph.*, q. 1 (Wadding, t. IV, p. 581) : « Favet namque Avicennae inter philosophos ubique, nisi sit contra fidem, et Paulo inter apostolos, et Joanni inter evangelistas, et nimirum, quia teste Boethio, omnis similitudo appetenda est ».

1. Voir le texte cité plus haut, p. 202, n. 2, où l'« ens extra animam » est distingué en « essentiae et existentiae ». A compléter par l'article suivant de l'*Op. Ox.*, I, d. 36, quaest. unica, n. 10, t. I, p. 1176, où Duns Scot écrit : « non quidem secundum esse essentiae vel existentiae, quod est verum esse ; sed secundum esse diminutum, quod esse est secundum quid etiam entis absoluti ». Et encore, à l'art. 11 : « *ens ratum* aut appellatur illud quod habet esse firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae, quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur : aut *ens ratum* dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae » (vol. I, p. 1177). Il ne suffit donc pas de prouver, comme il est facile, que l'être de raison n'a pas de réalité propre, pour établir que, chez Duns Scot, l'essence n'a pas d'être propre. Conclure de l'un à l'autre est confondre une fois de plus l'ordre logique et l'ordre métaphysique. Ce qui trompe ici le lecteur est qu'il se représente l'*esse essentiae* lui-même comme une existence, alors qu'il se situe nécessairement dans la ligne de la formalité essentielle de l'être, non dans celle de l'existence. Essence et existence sont à la fois distinctes et toujours simultanément données dans tout être réel au sens plein du terme. C'est pourquoi, après le texte qui vient d'être cité, Duns Scot ajoute immédiatement : « Si primo modo accipitur ens ratum, dico quod *homo* non est ex se ens ratum, sed ab efficiente, a quo habet esse verum et essentiae et existentiae » (p. 1177).

2. Ceci est vrai non seulement de l'espèce, mais même du genre. Bien entendu, il ne s'agit pas des concepts des genres, qui sont de simples êtres de raison, mais de la réalité objective que ces concepts désignent : « Intellectus concipiendo genus habet conceptum de aliquo quod est in re, et non loquor de secunda intentione generis, sed de eo quod concipitur objective. Sic enim propositio est vera ; aliter enim concipiendo animal, quod est genus, non conciperetur aliquid quod in quid diceretur de homine : sic etiam concipiendo differentiam objective, concipitur aliquid quod est in re ». *Rep. Par.*, l. 1, d. 8, q. 5, n. 4.

Digitized by Google

terme. Ce dernier point est important, car il situe Duns Scot sur la ligne traditionnelle de ceux qui, dans la structure métaphysique de l'être, font passer l'essence avant l'existence. Il faut ici choisir entre deux métaphysiques de l'être. Si l'existence est l'acte de l'essence, autant il y aura d'*esse*, autant il y aura d'êtres : c'est la position de Thomas d'Aquin[1]. Si l'existence est un mode de l'essence, autant il y aura d'essences réelles, autant il y aura d'*esse* : c'est la position de Duns Scot[2]. Nous la disons traditionnelle, parce qu'elle découle de principes classiques en théologie, dont Duns Scot se réclame expressément et qu'il interprète correctement. D'abord Augustin : « science » est à « savoir » comme « essence » à « être » ; ensuite Anselme : le rapport entre « lumière », « luire » et « luisant » est le même qu'entre « essence », « être » et « étant ». D'où Duns Scot conclut : *sed si sint duae luces, oportet esse plura lucere, igitur si plures naturae, plura esse*[3]. Autant d'essences, ou natures, autant d'existants. C'est là un point sur lequel notre Docteur est si ferme qu'il applique aux accidents eux-mêmes ce qu'il dit des substances. La doctrine thomiste d'un *esse* commun à la substance et aux accidents lui semble incompréhensible :

1. Par exemple, à propos de la question de savoir si, dans la personne du Christ, il y a deux *esse*, un pour chaque nature, ou un seul *esse*, qui est celui des deux natures : « Unumquodque secundum hoc dicitur ens, secundum quod dicitur unum, quia unum et ens convertuntur ; si ergo in Christo essent duo esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum ». THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, p. 111, q. 17, art. 2, Resp. Exactement résumé par Duns Scot : « Esse constituit ens, igitur si ibi sunt duo esse, Christus erit duo entia », *Rep. Par.*, lib. III, d. 6, q. 1, n. 1.

2. Ainsi, pour user du même exemple, Duns Scot maintient, contre Thomas d'Aquin, qu'il y a, dans le Christ, deux *esse existentiae*, un pour chacune des deux natures distinctes. Bref, il n'y a qu'un Christ possesseur de deux *esse*. En voici la raison : « Dico igitur, loquendo de esse actualis existentiae in re extra causam et extra intellectum, vel non est res in actuali existentia, vel non differt existentia a re extra causam suam nisi sola ratione. Loquendo igitur de isto esse existentiae, dico quod in Christo sunt duo esse existentiae ». *Rep. Par.*, lib. III, d. 6, q. 1, n. 7. — *Cf.* : « In Christo est duplex esse, quorum utrumque est esse Christi », *loc. cit.*, n. 8. Quant au principe « esse constituit ens », Duns Scot le retourne en objectant que, dans les êtres concrets, on compte les êtres selon le nombre des sujets et non pas inversement. Ici, il n'y a qu'un sujet concret, le Christ ; le fait qu'il ait deux *esse* ne l'empêche pas d'être un : « Non enim sequitur : iste habet duas scientias, igitur est duo scientes. Sic nec sequitur : Christus est habens duas voluntates, igitur est duo volentes ; nec sequitur : habet duas existentias, igitur est duo existentes ; nec valet, habet duo esse, igitur est duo entia ». *Rep. Par.*, lib. III, d. 6, q. 1, n. 9. — Même en Dieu, où il n'y a qu'un seul *esse* pur et simple de l'essence divine, il y a un « esse incommunicabile sive hypostaticum » par personne divine : *Quodl.*, IV, 30.

3. *Rep. Par.*, *loc. cit.* En écrivant « sicut scientia ad sapere, ita essentia ad esse », Duns Scot résume Augustin : « quemadmodum quia hoc est Deo esse quod sapere, sicut non tres essentias, ita nec tres sapientias dicimus » ; *De Trinitate*, lib. VII, c. 4, n. 9 ; *P. L.*, t. 42, col. 942. — En ce qui concerne Anselme : « Quemadmodum enim sese habent adinvicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens ». *Monologion*, cap. VI, éd. Schmidt, Bonn, 1929, p. 13.

Digitized by Google

sicut enim unumquodque habet essentiam, ita et esse[1]; comme l'accident a son essence, il a son exister.

Si fragmentaires soient-elles, ces indications déterminent suffisamment le plan sur lequel s'établit la preuve scotiste de l'existence d'un être infini. Elle prouve bien une existence actuelle, et elle la prouve *a posteriori*, c'est-à-dire, selon la parole de saint Paul, *a creatura mundi*, en remontant des effets à leur cause, mais, à la différence de celles de saint Thomas, elle ne se fonde pas sur l'intuition sensible d'existants actuels pour en inférer, par voie de jugement, un autre existant dont l'essence échapperait à nos prises ; elle s'appuie sur l'existence réelle de l'être commun, pour déterminer, par une dialectique progressive, celle de cet être singulier qu'est l'être infini.

De là leur premier caractère, qui les rapproche des « chevauchées » de saint Augustin. Mais ce sont des chevauchées à l'intérieur de l'essence de l'être, non à travers la hiérarchie augustinienne des êtres. Le théologien, usant de la métaphysique à ses fins propres, y détermine successivement toutes les propriétés constituant dans sa singularité l'être qui, premier en chacun des ordres distincts de la causalité et de l'éminence, est aussi l'être parfait et infini. C'est alors seulement, une fois rendu au terme, qu'il lui donnera le nom de Dieu.

Leur deuxième caractère est de porter directement sur une essence existante, celle de l'être. Elles n'ont donc pas à faire enfin jaillir l'existence à partir de l'essence, comme on le leur a reproché à tort, mais à établir, au sein de l'existence de l'être, celle d'un certain être. Ce n'est donc pas son *actus essendi* qu'il faut prouver pour établir son existence actuelle, mais la réalité et la possibilité de son essence, car si, *dans l'être réel* dont on part, il y a une telle essence, elle existe. On ne saurait comprendre les preuves de Duns Scot sans se pénétrer de l'entité réelle de l'*ens commune*, qui est l'objet propre de la métaphysique. L'être univoque n'est pas un être qui existerait en soi et à l'existence actuelle de quoi parti-

1. Parlant des accidents eucharistiques (*Sum. theol.*, P. III, q. 77 ; art. 1, ad 4 m). Thomas d'Aquin dit qu'avant la consécration les accidents du pain et du vin n'ont pas d'*esse* propre. Comme pour tous les accidents, leur *esse est inesse*. Après la consécration, au contraire, il faut bien qu'ils aient un *esse*, car ils subsistent : « post consecrationem ipsa accidentia quae remanent habent esse, unde sunt composita ex esse et quod est ». C'est justement là qu'est le miracle. Duns Scot s'y oppose : « Sed istud non capio. Sicut enim unumquodque habet essentiam, ita et esse, quia omnis essentia est actus, sicut probatum est ; sed accidens habet essentiam, et per se unam, et est alterius generis a subjecto suo, igitur, habet esse distinctum aliud ab esse subjecti ». *Rep. Par.*, lib. IV, d. 12, q. 1, n. 4. — L'examen du problème de la création et de celui de l'immortalité de l'âme nous permettra d'ailleurs d'ajouter quelques indications à celles qui précèdent.

Digitized by Google

ciperaient tous les autres, mais ce n'est pas non plus un simple être de raison ; c'est l'essence formellement commune aux êtres réellement distincts en qui seuls elle existe et où, sans perdre sa communauté formelle, elle se divise en êtres aussi distincts qu'ils le sont. Les preuves scotistes s'appuient sur la nature commune de l'être qui nous est donnée dans la réalité concrète. On peut refuser de s'y intéresser, mais, aux yeux de Duns Scot, c'est refuser de s'intéresser à la métaphysique, science non moins « réelle » que la physique, et qui l'est justement parce que son objet lui-même est réel. Assurément, cette science des essences est la plus abstraite des sciences, mais l'abstraction métaphysique n'est pas vide. Elle ne lâche pas le réel. Au contraire, elle n'en retient que ce qui lui mérite le nom d'« être » ; c'est pourquoi, travaillant dès le début en métaphysicien sur l'être actuellement donné, le théologien n'a pas à ajouter l'existence à l'essence de l'être infini lorsque, la détermination de cette essence étant complète, il atteint le terme de sa preuve. Duns Scot a posé correctement son problème : est-ce que, *parmi les êtres*, il en est un qui soit infini ?

De là le troisième caractère de sa démonstration. Justement parce qu'elle taille à même dans l'étoffe de l'être commun tel qu'il est inclus dans tout existant, son objet est de prouver l'existence d'une certaine essence au sein de l'être. Pas plus que saint Thomas d'Aquin, Duns Scot ne nous accorde un concept de l'essence divine en tant que telle. Pour lui aussi, *Deus ut hic* nous demeure inconnu en cette vie, mais il ne dirait pas, avec saint Thomas, que nous ne connaissons pas plus l'*esse* de Dieu que nous ne connaissons son *essentia*[1]. Nous ne connaissons pas l'*esse* de Dieu comme Dieu, ni comme être infini, mais nous le connaissons comme « être ». Nous connaissons ce en quoi il est être, purement et simplement. Non pas, comme chez Thomas d'Aquin, par analogie avec l'être sensible, mais par univocité à tout ce qui est lorsqu'on n'en retient plus que l'être. Peut-être même davantage si, comme nous le verrons, l'univocité scotiste s'étend de l'être aux autres essences et autorise une prédication positive des perfections créées, univoquement attribuables à Dieu comme autant d'attributs divins.

On voit par là ce qui légitime la méthode suivie par Duns Scot pour établir l'existence de Dieu, ou plutôt de l'être infini que le nom « Dieu » désigne. Cette preuve consiste en effet à justifier l'attribution métaphysique de la modalité d'« infini » à un certain être, car si, dans l'être, il y en a un qui soit infini, l'être infini existe. Nous sommes donc engagés d'emblée dans une *venatio essentiae* dont la détermination des attributs

1. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Pars I, q. 3, art. 4, ad 2 m.

Digitized by Google

divins sera le prolongement direct et que le théologien, épuisant les ressources que met à sa disposition la métaphysique de l'être, poursuivra sans relâche jusqu'à cette infranchissable barrière : la libre toute-puissance du Dieu chrétien.

Dans toute théologie qui cherche à s'exprimer rationnellement, la notion qu'elle se fait de Dieu est inséparable des preuves de son existence, et inversement. En d'autres termes, les preuves de l'existence sont toujours adaptées à la notion particulière de l'existant que l'on s'est formée. Chez saint Thomas d'Aquin, les cinq voies de la *Somme*, et plus encore la dialectique du *De ente et essentia*, conduisent vers le *Qui est* de l'Exode, entendu comme acte pur d'exister. Chez Duns Scot, la dialectique de l'*Opus Oxoniense* conduit vers le même *Qui est* de l'Exode, mais entendu comme l'essence dont la modalité propre est l'infinité, c'est-à-dire une richesse d'être infinie parce qu'elle excède tout être au delà de toute quantité assignable. C'est même pourquoi, chez Duns Scot, la notion d'infini acquiert une valeur nouvelle et joue un rôle beaucoup plus important que chez Thomas d'Aquin. Dans les deux doctrines, nous n'avons de l'infini qu'un concept négatif, qui est celui de non-fini, ou de ce dont l'essence exclut la limite, mais, chez Duns Scot, l'infinité elle-même est posée comme une modalité intensive ou, si l'on préfère, comme une intensité de l'être même. La définition négative qu'il en donne désigne une réalité positive : la modalité en vertu de laquelle l'Être dépasse tout être au delà de toute quantité ou proportion donnée. Le rôle que joue cette notion dans la théologie de Duns Scot est aussi nouveau que son contenu. Dans le thomisme, l'infinité n'ajoute rien à la notion de Dieu conçu comme l'acte pur d'*Esse*. On pourrait presque dire que saint Thomas n'en a pas besoin. Comme dit la *Somme théologique*, I, 7, 1 : *Illud quod est maxime formale omnium, est ipsum esse... Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens,... manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.* L'*infinitas* découle ici de l'*Esse* comme un corollaire, mais dans une métaphysique de l'essence, telle que celle de Duns Scot, il faut au contraire que l'infinité s'ajoute à l'être, comme sa détermination ultime, pour que l'on puisse atteindre une notion propre de Dieu. On ne trouve pas Dieu avant de rencontrer l'être infini ; après l'avoir rencontré, on ne peut rien lui ajouter. L'*infinitas* occupe donc nécessairement, dans la pensée de Duns Scot, une place suprême qui n'est pas la sienne dans la doctrine de Thomas d'Aquin.

Par une conséquence inattendue, mais d'autant plus remarquable, la manière la plus simple de tenir sous un même regard deux théologies aussi

Digitized by Google

différentes, est de se souvenir que l'*infinitas* joue dans le scotisme un rôle *analogue* à celui que joue l'*Esse* dans le thomisme. Les deux notions sont aussi irréductiblement différentes que le registre de l'essence l'est de celui de l'acte d'être, mais elles exercent des fonctions correspondantes et leur rapport même à l'essence divine apparaît tellement semblable, dans l'une et l'autre doctrine, qu'une sorte de nécessité métaphysique, incluse dans la notion même de Dieu, semble régir ici la pensée des deux théologiens. De même que, chez saint Thomas, Dieu est cet être unique en qui l'essence est la même chose que son acte d'exister, de même, chez Duns Scot, il est cet être unique dont on pourrait presque dire que l'essence se confond avec l'infinité. Il est vrai que la réduction est moins nette chez Duns Scot que chez saint Thomas ; la formule dont nous venons d'user ne se rencontre pas chez lui, mais, la tendance s'y trouve indubitablement, comme si même cette métaphysique de l'*essentia* avait éprouvé la nécessité de transcender le plan de l'essence pour atteindre l'objet de la théologie. Dans la mesure où le scotisme aspirerait, lui aussi, à surmonter les entraves de l'essence, c'est sans doute vers une spéculation sur l'Infini que son génie propre l'inviterait à se porter.

La simple histoire doctrinale peut déjà profiter de cette remarque, car il est clair que Duns Scot lui-même a cherché comment, dans le cas unique de Dieu, l'être peut s'individualiser par l'infinité. Ne lui tenons pas rigueur des embarras de son langage : saint Thomas d'Aquin a les siens et, parlant de Dieu, ces difficultés sont inévitables. Disons plutôt qu'en faisant de l'infinité le mode premier et immédiat de cette essence singularissime qu'est Dieu, il a poussé la réduction de l'*essentia* à l'*infinitas* aussi loin que le langage de l'essence, qui était le sien, lui permettait de le faire. Ne l'oublions pas : une modalité n'est pas un attribut accidentel, ni même nécessaire mais extrinsèque. L'« être infini » *est* l'infini ; faire de l'*infinitas* son mode propre, celui qui l'individue *ut hic*, c'est dire que l'infini est cela même qu'il est. En d'autres termes, comme nous tentions nous-mêmes de le dire pour lui, avec l'espoir de communier en sa pensée la plus profonde, le métaphysicien n'a d'autre terminologie que celle de l'essence univoque, mais lorsqu'il en vient à parler de Dieu pour aller au devant du théologien (ou lorsque le théologien hausse vers le sien le langage du métaphysicien) l'essence dont il est question devient celle dont le mieux serait de dire qu'elle est l'infinité même. Modalité propre de l'être divin, c'est l'infini qui est ce que nous appelons son être[1].

1. On pourrait inférer cette conclusion de la transformation imposée par Duns Scot à la notion aristotélicienne d'infini : « commutemus rationem infiniti in potentia, in

Digitized by Google

De là, chez Duns Scot, ces alternances particulières de langage qui lui font dire tantôt qu'en Dieu l'existence est incluse dans le concept de l'essence, tantôt que l'infinité est le mode propre de l'être divin comme tel, ce qui conduit à se demander, avec certains de ses disciples si, partant de l'essence, il ne faudrait pas traverser l'infinité pour atteindre l'existence. A vrai dire, oui et non. Oui, verbalement ; non, réellement. Car à prendre les choses en toute rigueur, une essence qui serait l'infinité même, c'est à-dire une infinité d'être, devrait nécessairement trouver en soi toutes ses autres modalités. Parce qu'*infinitum*, cet être il serait Celui Qu'il Est, et c'est par là qu'il serait aussi Celui Qui Est.

Cette dernière conclusion ne manquera pas de surprendre ceux pour qui *esse* veut dire *exister*. Mais ne mélangeons pas les métaphysiques : il faut distinguer pour choisir. L'*esse* que l'infinité conditionne n'est pas l'*actus essendi* du thomisme, c'est celui de l'être commun qui appartient de droit à toute *essentia*, dont il fait une *entitas*. A quelque place qu'il arrive, l'*esse* divin ne le fait pas exister ; il le qualifie seulement de cette modalité de l'être, qui ne saurait en aucun cas être ici première, puisqu'elle est univoque à tout ce qui est. Changeons donc de climat métaphysique pour comprendre où nous sommes. Le drame de l'être ne se joue pas ici entre l'existence et le néant, entre le fini et l'infini, mais plutôt, si l'on peut dire, au sein de l'être donné. Il y en a, puisque nous sommes. C'est pourquoi, partant de la réalité même de l'être en tant que tel, son *essentia*, nous concluons de la finitude du nôtre à l'infinité de l'être premier. Il va de soi que, même parlant de Dieu, notre langage continue de mettre en premier l'*essentia* qui est le point de départ de notre enquête, mais ce qui vient dernier dans l'inférence est premier en réalité : en Dieu, non pas l'essence, mais l'infini ; en nous, non pas l'essence, mais l'heccéité. Les pointes ulti-

quantitate, in rationem infiniti in actu, in quantitate si posset ibi esse in actu ». Procédant à une véritable intégration métaphysique, Duns Scot demande qu'on imagine l'infinité des nombres comme actuellement réalisée, puis qu'on conçoive l'être infini par analogie avec elle : « Si in entibus intelligamus aliquid infinitum in entitate in actu, illud debet intelligi proportionabiliter quantitati imaginatae in actu, sic ut ens illud dicatur infinitum quod non potest ab aliquo in entitate excedi, et ipsum vere habebit rationem totius et perfecti ». *Quodl.*, V, 3. C'est pourquoi, nous l'avons dit, « infinitum excedit in entitate finitum ultra omnem proportionem assignabilem ». Cette « infinitas intensiva » n'est pas un attribut extrinsèque de l'être, ni même un transcendantal comme le vrai ou le bien, mais un mode si intrinsèque, que même abstraction faite de tout le reste, l'être qui la possède reste encore infini : « immo infinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis, cujus est sic intrinsecum, quod circumscribendo quodlibet, adhuc infinitas ejus non excluditur, sed includitur in ipsa entitate, quae est unica ». *Loc. cit.*, n. 4. « Substantia ergo secundum quod habet rationem omnino primi in divinis ... est infinita et interminata ; sic autem non includitur in ea nec veritas, nec bonitas, nec aliqua proprietas attributalis ; ergo ipsa infinitas est magis modus intrinsecus essentiae quam aliquod attributum ». *Ibid.* — Cf. « divinitas est formaliter infinita », *Quodl.*, V, 17 ; et VI, 2, VI, 10.

Digitized by Google

mes du réel impliquent et posent tout le reste. Les preuves scotistes de l'existence de Dieu passent nécessairement par l'essence, mais ce qu'elles atteignent est cette essence unique dont le vrai nom humain est : Infini.

Un texte de Jérôme de Montefortino, scotiste attentif et intelligent, nous permettra peut être de faire dire par une voix plus autorisée que la nôtre, ce que nous aurions voulu mieux exprimer. Peut-être ne sera-t-il pas inutile même a certains scotistes, qui semblent avoir mis dans le vin de Duns Scot autant d'eau que certains thomistes en mêlent à celui de saint Thomas. Nous soulignerons nous-mêmes plusieurs formules dont l'exactitude nous semble parfaite et la portée considérable.

« Dieu est une unité singularissime, en ce qu'il possède par essence l'*esse* et l'infini, à tel point que sa singularité absolue ne tienne à rien d'autre qu'à son infinité. Parce qu'elle en fait comme un océan où s'absorbe toute la perfection de la substance, rien d'autre que lui ne l'égale ou ne lui ressemble, sans quoi il ne posséderait pas toute la perfection possible. Dieu est donc singulier et un parce qu'il est infini. On peut donc concevoir en un certain sens l'infinité comme un mode de l'entité par essence antérieur à celui qui en fait l'être singulier qu'il est *(esse hoc)*. Mais n'allons pas en conclure que l'existence ne soit pas incluse dans la raison quidditative d'un tel être. Au contraire, si elle n'entrait dans son concept quidditatif, il ne serait pas l'être infini, ni l'essence par soi qui possède de soi toute perfection. Mais s'il est par essence, possédant de soi toute perfection, il *est* assurément au sens plein du terme ; or il ne serait pas tel s'il n'était de son essence d'exister *(nisi essentialiter existeret)*, car les autres qui existent en vertu d'un *esse* distinct de leur essence, ne *sont* pas au sens plein du terme, mais ils s'emparent d'une certaine mesure de perfection dans l'être lorsqu'ils le reçoivent de leur donateur. Ainsi, ce qui a de soi toute perfection, possède par là même l'existence *(esse)* : il existe donc par essence, de sorte que l'*essentia* soit en lui identique à l'*esse*. Il semble donc que l'infinité doive être appelée « mode intrinsèque », en tant que l'on s'appuie sur elle pour dire « quel » être est Dieu ; mais en réalité *elle est ce qui constitue formellement l'essence de Dieu*, et c'est pour cela qu'on pense en voir découler, selon une sorte d'ordre, l'existence *(esse)*, et la nécessité, et l'aséité, puis toutes les autres perfections ; comme, inversement, c'est à la finitude que la créature doit d'être possible, d'être par autrui, puis les autres imperfections qu'entraîne la finitude de l'être participé et par autrui, *bien que nous le concevions dans l'ordre inverse*[1] ».

1. HIERON. DE MONTEFORTINO, *Ven. Joannis Duns Scoti... Summa theologica*, P. I, q. 3, a. 4, ad 1^m. Si l'on veut voir ce qui arrive à la pensée d'un maître aux prises

Digitized by Google

Ainsi, pour autant qu'on peut parler de ces choses. Dieu n'est pas infini parce qu'il est, il est parce qu'il est infini, l'infinité constituant formellement son essence et disant de lui « ce qu'il est ». Tel est probablement le point de vue le plus vrai d'où l'on puisse apercevoir dans ses grandes lignes l'« univers mental » de Duns Scot. En remontant vers Dieu par l'intellect, nous aboutissons finalement à l'Infini. Duns Scot a donc cherché et trouvé lui aussi, mais cette fois dans l'essence, un au-delà de l'essence, et c'est de là qu'après l'avoir trouvé, sa pensée se porte sur tous les problèmes qui concernent Dieu. En traversant au contraire la surface des qualités sensibles pour s'enfoncer vers les substances. les essences et les formes, la réflexion métaphysique de Duns Scot nous conduira jusqu'à cet ultime noyeau du concret : sa finitude, ce qui le fait être « ceci ». L'Infini et la finitude seront donc les deux pôles de cette doctrine, l'un marquant l'actualité suprême de l'essence divine, l'autre l'actualité suprême de l'essence finie, c'est-à-dire son « heccéité[1] ».

avec son objet, lorsqu'elle devient elle-même objet dans l'esprit d'un disciple, on lira l'étonnant *Alphabetum Doctoris Subtilis* publié par le P. Balić, pour enseigner la modestie aux historiens, je pense, dans *La questione Scotista* (*Riv. di filos. neo-scolastica*, t. XXX, 1938, pp. 247-250). L'auteur de ce petit rébus pose en Dieu, comme premier moment de nature, l'être indépendant et nécessaire, auquel il subalterne dix autres moments principaux. Le premier est son essence. Passons les trois suivants et venons-en au cinquième : « Quintum signum entis necessarii et independentis sunt modi intrinseci qui minus distinguuntur ab essentia et attributis quam attributa ab attributis. Et istud signum habet sub se septem signa subalterna (tout compté, cela fait, jusqu'ici, douze *signa*) : primum est realitas ; secundum est existentia ; tertium est actualitas ; quartum est contingentia ; quintum est infinitas ; sextum est vita ; septimum est hecceitas ». Ainsi, la modalité existence vient comme septième moment naturel de l'essence, l'infinité comme dixième, la singularité comme douzième. Sur les scotistes qui ont fait de l'existence un mode extrinsèque de Dieu, voir *Conciliationes locorum quodlibetalium*, Wadding, t. XII, p. 548, Conc. II, nn. 1 et 2.

1. On trouve la même position fondamentale dans Cl. Frassen, *Scotus Academicus*, t. I, p. 171 : « Ens infinitum radicaliter, seu infinitas radicalis, est formale constitutivum, et ultimo distinctivum, essentiae divinae ». Il se fonde sur le même texte de l'*Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, n. 18. Ainsi, ajoute-t-il, l'infinité appartient à Dieu avant la singularité, bien que l'une et l'autre lui soient essentielles. Sur quoi, s'engageant plus avant, il va jusqu'à dire que l'infinité est plus essentielle même qu'un mode : « Nec refert quod ibidem infinitatem modum entitatis appellet ; non enim vult eam esse tantum modum divinae essentiae, qualiter immensitas, aeternitas, etc., dicuntur modi Deitatis ; sed solum quod non habeat rationem perfectae et completae differentiae, nec sit conceptus adaequate distinctus ab ente quod Deum determinat et contrahit ». Duns Scot veut certainement dire cela : infini ne détermine pas être comme raisonnable détermine animal et, en général, comme la différence détermine le genre. Irait-il jusqu'à dire, avec Frassen, qu'« infini » est en Dieu plus radical encore qu'un simple mode ? C'est aux scotistes d'en discuter. Retenons du moins que Frassen pousse à la limite extrême l'identification de l'être divin à l'infini. On comprend d'ailleurs pourquoi : tous les attributs sont univoques à Dieu et à la créature (*intellectualitas*, *sapientia*, etc.), sauf en tant qu'ils impliquent l'infinité. L'infini n'est pas univoque : « Ergo is conceptus essentiae divinae ultimo constitutivus dicendus est, qui omnimode eam a creatura secernit, et in quo cum ea nullatenus convenit ; is autem est conceptus infinitatis radicalis, ac proinde censendus est formaliter essentiae

Digitized by Google

On imaginerait malaisément un monde plus différent de celui des « philosophes ». La preuve qu'il existe un être infini constitue le bloc doctrinal sur lequel repose toute la théologie de Duns Scot. On pourrait presque dire qu'elle y est virtuellement contenue, en ce sens que Duns Scot ne cessera de s'y référer pour lui emprunter les principes de ses démonstrations. Le Dieu dont elle prouve l'existence est celui-là même qu'il ne cessera d'opposer aux « philosophes » dans ses discussions avec eux, et pourtant elle-même est exempte de toute controverse avec les philosophes. On dirait plutôt qu'en citant, alléguant et utilisant si fréquemment Aristote, Duns Scot veuille moins le contredire que s'appuyer sur lui pour le dépasser. Qu'on se reporte, par exemple, au ch. IV du *De primo principio* : la quatrième conclusion prouve, à partir d'Aristote, que le premier Efficient connaît et veut ; c'est pourtant là qu'il pose la liberté divine à partir de la contingence dans les êtres finis : *aliquid causatur contingenter* : *ergo prima causa contingenter causat, igitur volens causat.* Or, et nous aurons mainte occasion d'y revenir, Duns Scot pose ainsi le fondement même de tous ses arguments contre le nécessitarisme des « philosophes ». On les voit d'ailleurs dès à présent esquissés. Il ne s'agit pas de savoir seulement s'il y a des contingents, ce qu'Aristote explique fort bien à sa manière, mais s'il y a de la causalité contingente, ce qu'il échoue à expliquer ; et aussi de savoir comment, si le Premier n'agit pas de manière contingente, il peut y avoir du mal dont il ne soit pas responsable, car répondre que « la matière n'obéit pas », c'est ne rien dire : Dieu pourrait la réduire à l'obéissance ; et enfin de savoir si le Premier, qui est cette volonté, ne s'aime pas aussi nécessairement qu'il se connaissait dans la métaphysique d'Aristote, par où s'introduit dans le monde un ordre de l'amour et de la charité qui ajoute à l'univers une dimension nouvelle inconnue du Philosophe. Ce ne sont là que des exemples, car il n'est guère de moment des preuves de l'être infini que l'on ne sente gros de conséquences dont il semble que le théologien doive faire effort sur lui-même pour ne pas les développer sur-le-champ. Pourtant, rien de plus directement constructif que cette dialectique ; pas de controverse avec

divinae constitutivus et distinctivus », *op. cit.*, p. 174. Cette interprétation concorde avec les textes où Duns Scot pose l'infinité comme ce qu'il y a de plus « actuel » en Dieu : « Tertio, quia illud secundum suam rationem propriam videtur esse actualius in se cui magis repugnat communicabilitas ad plura ad extra ; sed essentiae de se repugnat communicabilitas ad plura ad extra, et nulli proprietati attributali, nisi quatenus est istius essentiae, vel idem isti essentiae inquantum infinitae. Si dicatur quod quaelibet proprietas est infinita, et ideo incommunicabilis, contra : infinitas illa est propter infinitatem et identitatem cum essentia sicut ex radice et fundamento omnis perfectionis intrinsecae ». *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 4, n. 10 ; t. I, p. 54.

Digitized by Google

d'autres théologiens ; pas de réfutation des « philosophes » ; Duns Sco suit sereinement la voie qui peut seule le conduire au Dieu dont il enten prouver l'existence et il n'a souci de rien d'autre. Pour son historien auss un effort est nécessaire afin de ne pas développer aussitôt les conséquence de ce fait, car si la théologie de Duns Scot repose sur une preuve de l'êt infini, qui est pratiquement pure de controverse, le caractère essentie lement *positif* du scotisme peut être tenu dès à présent pour établi. L critique viendra plus tard, mais à partir des positions doctrinales qui l commandent, et puisqu'elle en résulte, elle ne saurait les fonder. En outr la manière dont le Docteur subtil atteint l'infinité de l'être suffit à situe l'ensemble de sa doctrine sur une ligne autre que celle où certains historien ont crû devoir la situer. L'infinité de l'Etre premier n'est pas d'abord cell d'une volonté ou d'une puissance, mais celle de l'essence et, dans cett essence, d'un intellect riche de l'infinité des intelligibles. S'adressant Dieu dans le ch. IV du *De primo principio*, Duns Scot lui demande per mission de tenter cette voie : *Infinitatem igitur tuam, si annuas, ex dicti de intellectu tuo prio conabor inferre.* Et il s'y engage. Dans un intellec créé, les intelligibles sont virtuellement infinis, au lieu que leur infinit est actuellement et simultanément connue dans l'intellect divin : *il sunt actu infinita intellecta.* Or l'intellect divin n'est pas un attribut d Dieu; mais son essence même, d'où résulte que cette essence est actuel lement infinie et qu'elle l'est d'abord en vertu de l'infinité de son intel ligibilité[1]. Dans cette infinité, toutes les primautés communiquent e s'identifient réellement sous leurs formalités distinctes; il est donc vra de dire que ce qu'il y a de plus formel en Dieu dans cette doctrine soit l'infinité.

Il faut aller jusque-là pour comprendre en quel sens la preuve d l'infini inclut virtuellement tout ce qu'il entre de métaphysique de l'êtr dans la théologie scotiste. Par elle, Dieu se trouve ontologiquemen séparé de tout le reste et, en même temps, établi dans une transcendanc telle que son essence y échappe à nos concepts pour devenir objet d jugement. La dialectique qui convient à l'infini exige qu'on affirm l'identité réelle du formellement distinct. C'est un cas unique. Partou

1. *De primo principio*, cap. IV, concl. 9 ; éd. E. Roche, p. 102. Ceci n'exclut naturelle ment pas la preuve de l'infinité de Dieu par la perfection de sa causalité (*op. cit.* pp. 106-114), mais cette première démonstration exclut que l'essence divine soit un volonté inintelligible, seul point qui soit ici en question. D'ailleurs, on peut voir plu loin (*op. cit.*, p. 118), que des cinq manières de prouver l'infinité divine, les troi premières se tirent « ex mediis sumptis de intellectu ». Les deux autres se fondent su la simplicité de l'essence et sur l'éminence.

Digitized by Google

ailleurs, la distinction des formalités entraîne la composition des êtres où elle se rencontre ; en Dieu seul ce qui est formellement autre est réellement identique dans l'infinité primordiale de l'essence. Ainsi, l'infinité de Dieu est la racine même de sa simplicité.

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA NATURE DIVINE

Que vaut notre connaissance rationnelle de Dieu, telle que Duns Scot la définit dans l'*Opus Oxoniense*? Le problème n'est pas aussi facile à résoudre qu'on pourrait d'abord l'imaginer. Assurément, un critère simple peut ici servir de guide, car rien n'autorise à penser que Duns Scot soit jamais revenu sur cette conclusion si ferme : la raison naturelle peut connaître de Dieu tout ce qu'elle peut connaître de l'être infini, et rien d'autre. Encore faut-il ne jamais la perdre de vue. Si, par exemple, on attendait d'observer un changement de méthode pour fixer le moment où Duns Scot passe du philosophique au théologique, on s'exposerait à plus d'un mécompte. Puisque, d'accord en cela avec Thomas d'Aquin, il ne voit pas de difficultés à ce que Dieu révèle des vérités rationnellement démontrables, il ne se fait pas faute de citer des autorités scripturaires avant de prouver ce qu'il entend rationnellement établir. Après tout, c'est dans un ouvrage de théologie qu'il entreprend de démontrer celles des vérités révélées qu'il juge rationnellement démontrables. Peu importe donc qu'il cite en pareil cas l'Écriture ; il ne déserte pas pour autant la méthode de la philosophie, l'Écriture, qui se suffit d'ailleurs dans son ordre, ne servant ici qu'à montrer ce que le philosophe se fait fort de démontrer.

Pas plus que la présence de l'Écriture n'exclut la philosophie, celle de la démonstration n'exclut la théologie. A aucun moment de son œuvre Duns Scot ne change de méthode et celle du philosophe y demeure celle du théologien. On attendrait vainement du Docteur Subtil qu'il se récuse devant l'incompréhensible mystère de la trinité divine par exemple. Assurément il ne prétend pas le comprendre, mais il n'a nullement l'impression de pénétrer alors sur un terrain hostile à la connaissance rationnelle, ou qui lui soit totalement étranger. La notion même d'« une seule essence en trois personnes » ne lui semble pas contradictoire, parce

Digitized by Google

qu'elle n'inclut pas qu'une même chose soit une et trine à la fois et sous le même rapport : unité de l'essence, trinité des personnes, aucune contradiction n'apparaît entre ces termes[1], et c'est pourquoi la dialectique de Duns Scot conservera sa rigueur entière lorsqu'elle décidera de s'y appliquer. Il le faut bien d'ailleurs, puisque c'est contre Aristote, contre Averroès, c'est-à-dire contre les arguments qui, dans leurs philosophies, rendraient la théologie chrétienne impossible, qu'il entend établir ses propres thèses. Qu'il s'agisse de prouver l'existence du Premier, ou de prouver qu'il peut y avoir et qu'il y a production interne dans l'essence divine, ou que ces productions intrinsèques sont et ne peuvent être que deux, ou qu'il y a et ne peut y avoir que trois personnes dans l'essence divine, son vocabulaire technique et ses méthodes de démonstration restent exactement les mêmes : *arguo sic*, *probatio antecedentis*, *probatur major prosyllogismi*. Jamais Duns Scot ne perd de vue qu'il peut être lu par des incroyants aussi bien que par des croyants et son argumentation tient compte des uns comme des autres : *istae rationes non declarant propositum per manifestius*, *neque fideli*, *neque infideli*. Avec une patience et une industrie inlassables, notre théologien continue de tisser la trame de ses syllogismes, pour éclairer le fidèle, et s'il se peut, persuader l'infidèle : *persuadere infideli*. A travers cette merveilleuse continuité, un signe, et un seul, nous avertit pourtant que le plan sur lequel nous nous mouvons n'est plus le même : à la différence de celles du métaphysicien, les conclusions du théologien ne se justifient pas exhaustivement et uniquement par recours à la notion d'« être infini ». Deux sciences distinctes collaborent ici à la même œuvre, et elles le font sous la direction de l'une d'entre elles, mais l'intimité de leur collaboration ne les amène pas à se confondre, car la distinction de leurs objets les retient sans cesse de le faire : le philosophe, en tant que métaphysicien, parle de l'être en tant qu'être ; le philosophe, s'il vise l'objet de la théologie, l'atteint dans la notion d'être infini ; le théologien, s'il use de la métaphysique en vue de ses fins propres, s'efforce d'éclairer par la notion philosophique d'être infini ce que la révélation nous dit de Dieu.

Le service suprême que la théologie puisse attendre de la métaphysique est donc qu'elle l'informe, aussi complètement qu'elle en est capable, sur ceux des attributs de Dieu que la raison peut atteindre à partir de la notion d'être infini. Elle ne les atteint pas tous, et c'est à la raison naturelle qu'il appartiendra de reconnaître ici ses limites en s'interdisant à elle-même d'excéder celles de son objet. Avant de s'engager dans cette voie, elle doit

1. *Op. Ox.*, I, d. 2, q. 4, a. 1, n. 1 ; t. I, p. 236.

Digitized by Google

pourtant procéder à une critique de portée beaucoup plus générale et déterminer la valeur de nos concepts en tant qu'ils prétendent exprimer Dieu.

I. La pluralité des noms divins

Dieu peut être nommé comme il peut être connu, c'est-à-dire que la possibilité de le nommer dépend d'abord pour nous de la possibilité de le connaître. Que signifient, en effet, les noms que nous lui attribuons, sinon ce que nous connaissons de lui? Or nous ne pouvons atteindre l'essence divine en elle-même, du moins en cette vie ; la seule manière de connaître Dieu qui nous soit accessible consiste à partir des créatures, comme nous l'avons fait pour démontrer son existence, et à former ainsi des concepts qu'une sorte de purification métaphysique permet d'attribuer ensuite à Dieu. S'il en est ainsi, nul concept distinct ne correspondant en nous à l'essence divine, il semble que nous ne disposions d'aucun nom pour la nommer.

Duns Scot ne conteste pas qu'en principe du moins en ne puisse nommer un être qu'autant qu'on le connaît, mais il limite la portée de cette remarque, car on peut nommer les êtres avec plus de distinction qu'on ne peut les connaître. L'expérience commune le confirme. Par exemple, nous usons fréquemment du mot « substance », et nous savons fort bien qu'il y a en effet des substances ; nous savons même que tel ou tel objet est une substance ; pourtant, quel concept avons-nous de la substance? Aucun qui lui soit propre. Tout ce que nous en savons tient pour nous dans le concept commun d'« être », que nous qualifions et déterminons de manière à lui faire représenter le genre d'êtres défini que nous nommons des substances. En disant qu'un être est une substance, on le nomme distinctement comme tel, on sait même distinctement qu'il est tel, bien qu'aucun concept de la substance distinct de celui de l'être ne corresponde à ce mot dans l'entendement. En fait, presque tous les noms de substances désignent quelque propriété accidentelle de ce qu'ils nomment ; ce qui n'est pas distinctement conçu, peut donc être distinctement nommé[1]

S'il en est ainsi, le fait que Dieu ne nous soit pas concevable dans la singularité de son essence, comme *haec essentia*, n'empêche pas qu'il puisse être nommé par nous d'un ou plusieurs noms, qui désignent cette essence singulière prise dans sa singularité même. Sans l'affirmer expressément, Duns Scot tient cette position pour au moins vraisemblable. Il est

1. *Op. Ox.*, I, d. 22, q. un., n. 2 ; t. I, p. 925.

Digitized by Google

donc vraisemblable que plusieurs des noms revendiqués comme siens par Dieu dans l'Écriture, ou enseignés à l'homme par un ange qui, lui, connaît Dieu lui-même, ou même trouvés par l'homme, signifient distinctement l'essence singulière qui est en effet la sienne. Tel le *tetragrammaton*, qui est le nom que les Juifs lui attribuent ; tel, par conséquent, ce *Qui est*, dont Dieu lui-même a dit un jour à Moïse que c'est là son nom pour l'éternité (Exode, III, 14-15) ; tel enfin ce nom d'*Adonaï*, dont Dieu lui-même a dit que c'était le sien (Exode, VI, 3).

La solution du problème dépend donc finalement de celle d'un problème de sémantique, celui de l'« imposition des noms ». Peut-on nommer plus distinctement qu'on ne peut connaître? Duns Scot incline visiblement à l'admettre, parce qu'en fait c'est là ce que nous faisons continuellement, mais à supposer même qu'on refusât de l'admettre, il resterait encore certain qu'on peut *user* distinctement d'un nom dont l'attribution ne se justifie par aucun concept distinct correspondant. Ce que Dieu désigne par *Qui est* peut échapper à notre entendement, ce n'en est pas moins l'essence de Dieu que *Qui est* désigne ; certains noms signifient donc son essence plus distinctement que nous ne pouvons la saisir[1], ou, si l'on préfère, Dieu est ineffable en ce sens qu'aucun nom ne l'exprime, mais non en ce sens qu'aucun ne puisse le désigner.

Il ne s'agit jusqu'ici que de noms qui seraient en quelque sorte des noms propres[2] et auxquels nulle essence définie ne répond dans l'entendement, mais le problème se présente sous un aspect tout autre lorsqu'on demande si certains noms communs, que l'homme attribue à Dieu, s'énoncent validement de son essence ou de sa substance et, par conséquent, s'ils la signifient[3]. Sur cette question, entendue en ce sens défini, Duns Scot a pris la position la plus nette, en écartant d'abord la réponse qui se contenterait d'une connaissance, non affirmative, mais purement négative, de l'essence divine. Il ne s'agit naturellement pas d'attribuer enfin ici à l'entendement humain cette notion distincte de l'essence de Dieu que

1. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 4 ; t. I, pp. 926-927. Sur le *tetragrammaton* voir MAÏMONIDE, *Guide des Égarés*, I, 61. Cf. I, 63.

(2) Le nom *Deus* lui-même est de ce genre : « *Deus* autem significat naturam divinam ut est nata praedicari de supposito ». *Op. Ox.*, I, d. 4, q. 2, n. 2 ; t. I, p. 490. Dieu désigne le sujet individuel dont la nature est la nature divine.

(3) Le problème est suggéré à Duns Scot par un passage de saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 5, 7, où *spiritus* est donné comme signifiant la substance de Dieu, alors que *justus, immortalis, aeternus, bonus, beatus* désigneraient des « qualités » de cette substance : voir *P. L.*, t. 42, col. 1061-1062. — Thomas d'Aquin, qui admet aussi que certains noms signifient la substance de Dieu, renvoie à un autre texte du *De Trinitate* : « Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, qua ejus substantia significatur ». Voir *Sum. theol.*, I, 13, 2, *Sed contra*. Le texte d'Augustin se trouve dans le *De Trinitate*, VI, 4 ; *P. L.*, t. 42, col. 927-928.

Digitized by Google

Duns Scot lui a jusqu'à présent refusée. La seule question est de savoir si la connaissance que nous avons de Dieu, quelles qu'en soient d'ailleurs les limites, s'applique ou non à son essence, et ce que Duns Scot refuse énergiquement, c'est d'admettre qu'une connaissance « négative » de l'essence divine soit concevable. Le problème déborde d'ailleurs ce cas particulier, car il s'agit d'abord de savoir si, généralement parlant, c'est connaître un objet que d'en connaître ce qu'il n'est pas.

La gaucherie même de la formule suffit à déceler ce qu'une telle notion a de confus et presque de contradictoire. Aucune négation n'a de sens que comme l'envers d'une affirmation : on ne peut nier que Dieu soit un corps sans affirmer qu'il soit incorporel. En fait, toutes les négations relatives à Dieu que nous tenons pour vraies présupposent autant d'affirmations qui les fondent. Nier de Dieu toute composition, c'est d'abord affirmer qu'il est simple. Généralement parlant, la pensée ne tient jamais une négation pour ultime : *negationes etiam non summe amamus*, dit Duns Scot[1] ; ce que la pensée aime par-dessus tout et à quoi seul finalement elle s'arrête, c'est l'affirmation.

La raison de cette préférence est simple : une négation, prise en elle-même et à part de tout sujet déterminé, peut signifier n'importe quoi en vertu de son indétermination même, ce qui revient à dire qu'elle ne signifie rien. Que signifie, par exemple, « non pierre »? On ne sait même pas s'il s'agit alors de quelque chose ou de rien, car le néant n'est pas pierre, une chimère ne l'est pas plus que ne l'est Dieu. Bref, une négation pure vaut pareillement pour l'être et pour le néant. Si la négation se présente comme liée à un sujet déterminé, ce n'est plus d'une négation pure qu'il s'agit. Si l'on dit, par exemple, que x n'est pas pierre, le problème se pose de savoir quel sorte de concept x représente. Si c'est un concept affirmatif, c'est lui qui donne un sens à la proposition, y compris la négation qu'elle inclut ; si c'est un concept négatif, on demandera de nouveau si cette négation doit être entendue absolument ou relativement à un sujet : au premier cas, elle conviendrait au néant aussi bien qu'à Dieu ; au second cas, c'est le sujet dont elle s'entend qui lui donne un sens. Bref, que l'on amasse au sujet de Dieu autant de négations que l'on voudra, si le concept de Dieu est lui-même négatif, on n'aura rien dit. Pour que de telles négations aient un sens défini, elles doivent s'appliquer à un concept premier, qui soit un concept affirmatif : *et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam nihil, vel stabitur in*

1. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 1, a. 2, n. 1 ; t. I, p. 305.

Digitized by Google

aliquo conceptu affirmativo, qui est primus[1]. Comme il est dès à présent facile de le prévoir, tout ce que l'on pourra dire de l'essence divine, dans le scotisme, présupposera, que le concept positif d'« être » s'applique univoquement à Dieu.

C'est d'ailleurs ce que Duns Scot lui-même établit, par une suite de déterminations progressives qui éliminent successivement toute autre interprétation.

Il refuse d'abord d'admettre que l'on puisse distinguer ici entre la connaissance *si est* et la connaissance *quid est*. Certains estiment en effet que l'entendement humain puisse avoir une connaissance positive de l'existence de Dieu sans avoir plus qu'une connaissance négative de son essence, mais ce n'est là qu'un subterfuge pour éviter la difficulté. Comment savoir d'une chose qu'elle existe, à moins d'avoir un concept de la chose dont on connaît l'existence? C'est la possibilité de ce concept même qui est ici en cause ; ne serait-ce que pour savoir que Dieu est, il faut avoir un concept simple, applicable à ce Dieu dont on sait qu'il est.

Duns Scot va plus loin et, précisant le point sur lequel il se sépare ici d'un adversaire dont l'identité ne fait guère de doute, il refuse de distinguer entre savoir la vérité de la proposition *si est* et savoir ce qu'est l'être de la chose en question. En effet, connaître la vérité de la proposition « Dieu est », c'est savoir que le prédicat *est* convient au sujet *Dieu*, et comment saurait-on que cette proposition est vraie, à moins que l'on n'en comprenne d'abord les termes? Il est donc impossible de se contenter de savoir que la proposition « Dieu est », est vraie, car on ne peut le savoir si l'on n'a pas d'abord un concept simple du sujet *Dieu*. Un tel concept nous est-il naturellement accessible, et cela dans l'état présent de l'homme, telle est précisément la question[2].

Ajoutons enfin que, pour être une connaissance digne de ce nom, un tel concept ne doit pas nous faire connaître Dieu simplement dans ses créatures, mais en lui-même. Assurément, et nous l'avons assez vu en prouvant son existence, Dieu ne nous est accessible que *per creaturam*, mais ce ne serait pas le connaître que de ne le connaître qu'*in creatura*. Même si notre connaissance discursive doit commencer par la créature, elle ne sera une connaissance de Dieu, que si elle se termine à un concept, de Dieu connu en lui-même : autrement, le terme de notre dialectique étant le même que son point de départ, nous n'aurions finalement aucune

1. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 1, a. 2, n. 2 ; t. I, p. 305. — Cf. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 9 ; t. I, p. 596.
2. *Op. Ox., ibid.*, t. I, p. 305.

Digitized by Google

connaissance de Dieu. Il s'agit donc, en somme, de savoir si l'homme peut naturellement former en cette vie un concept simple, par lequel il conçoive Dieu[1].

La réponse de Duns Scot à cette question marque une réaction contre la théologie négative de Denys l'Aréopagite, et s'il ne s'est pas contenté même de l'analogie, c'est que la négation l'y emporte en fin de compte sur l'affirmation. Aucun penseur médiéval n'a fait un effort plus résolu pour assurer à l'entendement humain une connaissance à la fois naturelle et positive de l'essence divine. Ceci ne signifie pas nécessairement que Duns Scot nous ait attribué une connaissance de Dieu exceptionnellement étendue et l'occasion d'en marquer les limites ne manquera pas de s'offrir. Nous connaissons d'ailleurs déjà la principale, puisque pour la connaissance naturelle, Dieu coïncide avec l'« être infini ». En revanche, à l'intérieur de ces limites, Duns Scot entend bien atteindre des concepts tels qu'ils nous assurent une connaissance positive de l'essence divine, *en tant qu'elle est connaissable comme être par la métaphysique*. Or elle l'est, et comment en pourrions-nous douter, puisque Aristote lui-même affirme que la métaphysique est théologie, et qu'il a situé la béatitude de l'homme dans la contemplation des substances séparées[2]? Ce qui fut possible pour Aristote doit l'être encore pour nous, et c'est précisément à cette connaissance à la fois positive et rationnelle du Premier que nous devons tenter de parvenir.

Le problème classique des « attributs divins » s'impose donc ici comme inévitable, mais sa solution suppose acquise celle d'un autre problème, que nous avons déjà discuté. Tout attribut s'affirme d'un sujet et l'union d'un attribut à son sujet engendre un concept « par accident », qui saisit l'essence du sujet en tant que déterminée par cet attribut. Que vaut un concept de ce genre? Assurément, sa valeur dépend en partie de celle du concept de l'attribut qu'il inclut, mais elle dépend aussi, et sans doute d'abord, de la valeur du concept de son sujet. La connaissance des attributs de Dieu ne sera donc une connaissance positive de Dieu, que si nous pouvons affirmer des attributs positivement connus d'une essence de Dieu elle-même positivement connue. Prenons comme exemple l'attribut « sage ». Pris en lui-même, il désigne une propriété, ou quelque chose comme une propriété qui, à titre d'acte second, parfait une nature. On ne peut donc entendre « sage », sans présupposer quelque chose qui soit pour ainsi dire le sujet auquel appartient cette sorte de propriété qu'est

1. *Op. Ox.*, *ibid.*, n. 2 ; t. I, p. 306.
2. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 1, n. 1 ; t. I, p. 304, *Contra.*

Digitized by Google

la sagesse. Bref, le concept d'un attribut quelconque présuppose un « concept quidditatif », c'est-à-dire celui d'une certaine quiddité, ou essence, à laquelle appartient cet attribut. Ce concept ne peut être ici qu'un concept quidditatif de Dieu, sans lequel aucune connaissance positive de Dieu ne serait possible, et nous savons quel est ce concept : c'est le concept univoque d'être, grâce auquel l'existence de l'être infini a été déjà démontrée[1].

Nous n'avons plus à définir pour elle-même la notion scotiste de l'univocité[2]. Il nous suffira de rappeler à quel critère on reconnaît l'unité du concept univoque, pour constater aussitôt que la notion d'être s'applique en effet univoquement à l'essence de Dieu. Un concept ne contient que ce qu'inclut distinctement sa définition, ou, comme préfère le dire Duns Scot, « tout intellect certain d'un concept et incertain de divers autres possède, de ce dont il est certain, un concept autre que les concepts sur lesquels il hésite ». C'est pourquoi le concept d'« être », pris en lui-même, s'applique selon le même sens à tout ce qui est, même à Dieu. Ceci n'est vrai que dans la mesure où notre connaissance de Dieu accepte de se limiter à celle de Dieu considéré « en tant qu'être », mais dans ces limites, c'est absolument vrai, car en tant précisément que Dieu est « être », tout ce qui est vrai de l'« être » est vrai de Dieu. Or l'intellect humain, même dans son état présent, peut être certain de ce que signifie le mot « être », bien qu'il reste provisoirement incertain si l'être en question est fini ou infini, créé ou incréé. En vertu de la règle que nous avons posée, il suit de là que le concept d'être se suffit et que, puisqu'il est concevable à part, il est un concept à part. C'est donc un concept distinct de ceux de « fini » ou d'« infini », de « créé » ou d'« incréé » ; il en est distinct puis-

1. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 1, a. 4, n. 5 ; t. I, p. 309. La distinction des modes divins et des attributs divins est clairement définie par Cl. Frassen, *Scotus Academicus*, t. I, pp. 176-177. « Modus seu perfectio modificans essentiam divinam, est praedicatum intime et soli essentiae conveniens, per quod ab ea removentur omnes creaturarum imperfectiones, et sine quo divina essentia concipi nequit conceptu quidditativo adaequato ». On ne peut concevoir l'essence divine en elle-même sans ses modes, mais on peut la concevoir sans ses attributs. En effet, « Attributum divinum est perfectio simpliciter simplex, quam a creaturis vel univoce vel analogice participatam et in eis relucentem, Deo tribuimus ; ipsique formaliter et intrinsece convenire judicamus per modum proprietatis afficientis divinam essentiam jam adaequate in ratione essentiae constitutam ». Renvoie à *Op. Ox.*, l. 1, dist. 8, q. 3 et 4. Tout ceci est authentiquement scotiste. La seule difficulté à laquelle on puisse penser est que, en Dieu, « intellectus » et « voluntas » ne sont pas à proprement parler des attributs, ni des modes. Mais c'est qu'en parlant d'« intellectus divinus », Duns Scot pense à l'essence infinie réelle, où tout est réellement identique en vertu de l'infinité. L'« intellectus » de Dieu est Dieu, ce n'est pas un attribut ; mais l'« intellectualitas » en est un, car elle est une formalité univoque à Dieu et aux créatures.

2. Voir plus haut, pp. 94-95.

Digitized by Google

qu'il ne les inclut pas, même s'ils l'incluent. Concevable à part de tou autre et sans aucune détermination surajoutée, le concept d'être est don univoque à tout ce qui est, pourvu seulement qu'on n'y considèr que l'être, indépendamment de toute détermination[1].

La règle de l'univocité ainsi entendue assure donc au métaphysicien dès le début de son enquête, un concept positif de l'essence divine qui pour autant que Dieu est être, lui permet de l'atteindre directement Il est sans doute superflu de rappeler que cette thèse serait strictemen impossible dans une doctrine où la quiddité de la substance matériell ne serait pas concevable, sous son aspect métaphysique de nature com mune, à part de toute détermination physique ou logique. Elle l'est dan la doctrine de Duns Scot, et c'est même pourquoi l'univocité ne nous assure pas seulement une connaissance positive de l'être divin lui-même mais une connaissance non moins positive de ses attributs. Comme celu de l'être, le concept de tout attribut n'implique nécessairement rie d'autre que celui de l'essence commune qu'il signifie et il la signifie e elle-même, sans aucune détermination ni modalité surajoutée. Ce qu compte, en pareil cas, c'est la « raison formelle » de l'objet en question e elle seule. Il est vrai que tous nos concepts sont empruntés à des créatures et même à des créatures matérielles, mais le fait devient sans aucun importance à partir du moment où la quiddité seule se trouve prise e considération. Tout au contraire, ne considérer que la raison formell d'un attribut, c'est la dépouiller de l'imperfection qui l'accompagne dan la créature et la rendre par là même attribuable à Dieu. Allons plus loin puisque nous savons que Dieu est l'être infini, il suffira de porter à l'infin chaque attribut considéré pour le rendre attribuable à Dieu seul. Ainsi la raison formelle de « sagesse », celle d'« intellect » ou celle de « volonté » si nous les considérons précisément en elles-mêmes et indépendamment de toute détermination adventice, sont univoques en vertu de leur « communauté » même ; primitivement empruntées aux créatures, elles valent néanmoins pour toute sagesse, tout intellect et toute volonté, y compris ceux de Dieu ; qu'on les conçoive alors comme infinies et parfaites, elles conserveront leur valeur de connaissance univoque et se trouveront pourtant conçues comme des attributs de Dieu[2].

1. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 1, a. 4, n. 6 ; t. I, pp. 309-310.

2. « Omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic : scilicet considerando rationem formalem alicujus, et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam haberet in creaturis, et reservando illam rationem formalem, et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali

Digitized by Google

La doctrine de l'univocité s'étend donc, outre le domaine de l'être, à la totalité des attributs divins, pris sous leurs raisons formelles propres : *omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum quem accipit ex creaturis*. La possibilité même de telles prédications univoques est liée à l'usage que Duns Scot fait de la modalité. Si un concept peut être univoquement prédiqué de l'être infini et des êtres finis, c'est que ce concept ne change pas de nature en changeant de modalité. Tout se passe comme si la neutralité de l'essence n'était en rien affectée par une détermination de ce genre. En effet, dans la formule « intellect fini », nous concevons distinctement « intellect », « fini » et « intellect fini », au lieu que dans « intellect infini », ce qu'est un tel intellect nous échappe, mais cela nous échappe parce que nous ne saisissons pas « infini », non parce que nous ne saisissons pas « intellect ». La règle d'or d'Avicenne vaut ici comme ailleurs : *intellectus est intellectus tantum*, ce qui signifie qu'il peut bien y avoir une différence infinie entre un intellect fini et un intellect infini, mais qu'une variation d'intensité dans l'être de l'essence, fût-elle même infinie, n'en affecte pas la raison formelle comme telle. C'est même pour cela qu'entre un intellect infini et un intellect fini la distance est infinie, car elle ne peut être conçue comme telle que si l'on reste dans le même ordre, c'est-à-dire que si, fini ou infini, ce dont on parle est dans les deux cas un intellect en tant qu'intellect. Supprimons par hypothèse l'univocité, il ne nous reste qu'un intellect fini et un x infini, que nous nommons intellect, mais dont nous n'avons aucun concept. A partir de ce moment, il n'est même plus possible de parler d'une distinction quelconque entre les deux termes ; le second terme faisant défaut, la possibilité même du rapport disparaît avec lui.

Cette doctrine de l'univocité des attributs divins est assurément originale et caractéristique de la théologie scotiste, mais il n'en est pas moins vrai qu'elle représente la formule philosophique nouvelle d'une très ancienne tradition. L'usage que fait ici Duns Scot de la « communauté » quidditative des essences avicenniennes n'appartient vraiment qu'à lui ; en tout cas, autant que nous sachions, il ne le tient que de sa propre réflexion. En revanche, sur le fond même de la doctrine, il semble bien qu'où les illusions de perspective inséparables de l'histoire nous feraient

ratione sapientiae, vel intellectus, vel voluntatis. Consideretur primo in se et secundum se ; et ex hoc quod ratio istorum non includit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, removeantur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis, attribuantur ista Deo perfectissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit habere conceptum eumdem univocum, quem accipit ex creaturis. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 10 ; t. I, pp. 311-312.

Digitized by Google

croire à un refus du thomisme, Duns Scot lui-même ne voyait que fidélité à l'augustinisme. Une phrase telle que celle d'Augustin, dans le *De Trinitate*, VII, 4, lui apparaissait comme décisive : *Ab eo quod est esse, appellatur essentia, propter quod Deus ipse, cui propriissime et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia.* Nul ne prétendra qu'Augustin enseigne ici la doctrine de l'univocité, mais il faudrait plus d'imagination encore pour y lire celle de l'analogie. Si l'une des deux doctrines peut se réclamer à bon droit du sens obvie de ce texte, c'est la première. Or ce qui est vrai de l'être est vrai des attributs en général, car *essentia* est à *esse* comme *sapientia* est à *sapere*, *potentia* à *posse* et *justitia* à *justum esse*. S'il y a quelqu'un dont les textes d'Augustin requièrent une exégèse laborieuse pour se les concilier, ce n'est pas Duns Scot, et de lui ou de Thomas d'Aquin, le Subtil n'est pas ici celui qu'on pense. Si Duns Scot commence par exclure, comme insuffisante, une connaissance de Dieu qui se contenterait de le connaître *in creatura*, c'est précisément qu'il a sous les yeux l'article de la *Somme théologique* où Thomas d'Aquin, si thomiste et si peu augustinien sur ce point, cherche pourtant une exégèse acceptable des textes de saint Augustin. Par quelque chemin qu'il y parvienne, sa conclusion est formelle : nous ne pouvons, en cette vie, connaître l'essence de Dieu telle qu'elle est en soi, *sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum, et sic nomina a nobis imposita eam significant*[1]. Duns Scot accorde la première partie de cette conclusion, mais non la deuxième, car « être », « force », « sagesse », « simplicité », ne représentent pas pour nous en Dieu ce que ces noms représentent dans ses créatures, ils représentent exactement et uniquement ce qu'ils signifient : l'être, la force, la simplicité et la sagesse. Où va-t-on, demande Duns Scot, si l'on adopte une autre attitude ? Si la « raison formelle » de « sagesse » est la même en Dieu qu'en l'homme, c'est qu'on l'entend au sens univoque ; si elle n'est pas la même, disons franchement que d'aucune raison formelle de quoi que ce soit que l'on puisse considérer dans la créature, il n'est possible de conclure quoi que ce soit concernant un attribut quelconque de Dieu. Comme nous l'avons déjà dit, Dieu n'est alors ni plus ni moins « sage » qu'il n'est « pierre », puisque, appliqués à Dieu, l'un ni l'autre concept ne signifient réellement plus rien.

S'il est un point sur lequel la fidélité profonde de Duns Scot à la tradition d'Augustin soit manifeste, c'est bien celui de la notion même qu'il

1. Cf. THOMAS D'AQUIN, I, 13, 2, ad 3^m. Le *Sed contra* est emprunté d'AUGUSTIN, *De Trinitate*, VI, 4, *P. L.*, t. 42, c. 927-928.

Digitized by Google

se fait de Dieu et de la connaissance que nous en avons. Non pas qu'Augustin ait été scotiste avant Duns Scot : l'attribut qui vient le premier, lorsqu'on pense au Dieu d'Augustin, n'est pas l'« infinité », mais plutôt l'« immutabilité »[1]. En revanche, ce à quoi l'immutabilité s'atribue chez Augustin comme l'infinité chez Duns Scot, c'est bien au fond la même chose : l'*essentia*. Que Dieu soit avant tout *essentia*, Augustin l'a plusieurs fois affirmé, en des textes qui ont retenu l'attention de Duns Scot[2]. Assurément, Dieu n'est pas parce qu'il est essence, il est essence parce qu'il est, mais comme il est immuablement et éternellement, il est essence au suprême degré et, pour ainsi dire, par excellence. Or c'est exactement cela qu'il est d'abord dans la pensée de Duns Scot. Si, pour user de son propre langage, on ne considère que la « raison formelle » d'« essence », son Dieu est beaucoup plus proche de l'*essentia* augustinienne que de l'*esse* thomiste. Ce à quoi Duns Scot pense, lorsqu'il parle de Dieu, ce n'est pas tant à un acte suprême d'exister, qu'à une *entitas realis, sive ex natura rei, et hoc in existentia actuali*. Cette *entitas realis actualis* est exactement pour lui ce à quoi pensait Augustin lorsqu'il désignait Dieu du nom d'*essentia*. Il ne s'agit pas ici d'une hypothèse historique, mais d'un fait : « Ista realis entitas quae est in Deo, cum sit prima ratio essendi simpliciter, rationabiliter a sanctis vocatur essentia. Unde Augustinus 7 *de Trinitate* cap. 1 in fine : *quod est sapientiae sapere, et quod est potentiae posse et aeternitati aeternum esse et justitiae justum esse, hoc est essentiae ipsum esse* ; et infra c. 4 : *ab eo quod est esse appellatur essentia, propter quod Deus ipse, cui propriissime et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia ;* et hoc primo dicente Augustino ibidem c. 5 : *manifestum est Deum abusive vocari substantiam, ut nomine usitatiori intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum oporteat dici essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis, idque nomen suum suo famulo enuntiavit Moysi, cum dixit; Ego sum qui sum* »[3].

1. L'infinité n'est même pas mentionnée parmi les autres attributs dans *Conf.*, I, 4, 4. Il serait donc excessif de tenir la théologie de Duns Scot, que domine la notion d'être infini, pour une simple réexposition de celle de saint Augustin, où, bien qu'elle soit un attribut de Dieu, l'infinité est difficile à découvrir.

2. AUGUSTIN, *De Trinitate*, V, 2, 3 : *P. L.*, t. 42, col. 912. *De civitate Dei*, XII, 2 ; *P. L.*, t. 41, col. 350.

3. *Quodl.* I, n. 3. Duns Scot interprète donc comme Augustin le texte fameux de l'Exode, mais il traduit cette interprétation dans sa propre langue : « In divinis necessario est aliqua entitas realis, sive ex natura rei, et hoc in existentia actuali, alioquin nihil esset ibi reale in actu », *loc. cit.*, n. 3 — « Primum omnino in divinis... est essentia, ut essentia ». *Quodl.*, V, n. 25. Immédiatement commenté par le texte classique de Damascène, suivant lui-même Grégoire de Nazianze, mais enrichi de la notion scotiste d'infini intensif : « essentia... est pelagus propter comprehensionem omnium perfectionum divinarum ; ita est infinita non tantum intensive in se, sed etiam virtualiter primo, et per se continens omnia intrinseca... », etc.

Digitized by Google

Il fallait citer, avec le regret de le couper encore trop tôt, cet écheveau de textes où l'*essentia* d'Augustin se présente si clairement comme « ce que » l'*essentia* univoque de Duns Scot se propose d'interpréter à son tour. C'est à cause d'elle que, dans la théologie scotiste, la considération de l'essence nue, c'est-à-dire prise comme « une entité absolue et absolument première », doit précéder toute autre considération[1]. La « raison formelle » d'essence réclame ici ses droits avec une rigueur telle que, pour introduire en Dieu autre chose que l'essence, les personnes divines par exemple, il faudra faire appel à d'autres « raisons formelles » que celle de l'essence. De même, et à plus forte raison, pour les attributs divins, car bien que tous les attributs soient inclus dans l'unité et l'identité de l'essence divine, cette essence, prise précisément en tant qu'essence, n'inclut pas *formaliter* toutes les perfections divines. Elles y restent distinctes *a natura rei et formaliter*, au sein de son unité.

II. Simplicité de l'essence divine

La structure même des preuves scotistes de l'existence du Premier atteste clairement l'unité absolue de son essence. Si l'on peut établir, selon la voie suivie par Duns Scot, que l'être infini existe, c'est que, chez un tel être, *existentia est de conceptu essentiae*. Le Premier est l'être tel que, s'il est possible, il existe. Quant aux déterminations impliquées dans la preuve, elles sont toujours immédiatement réduites par Duns Scot à l'unité de l'essence divine, comme dans le cas de l'intellect ou de la volonté, à moins qu'elles ne soient directement posées comme de simples modes de cette essence, telle l'infinité. Rien ne permet donc jusqu'ici de prévoir que le problème doive soulever aucune difficulté particulièrement ardue. Pourtant, il y en a au moins une, qui en entraîne d'autres à son tour, à tel point qu'on peut se demander si nous n'abordons pas ici le terrain où se produira, dans l'école scotiste, l'importante scission qui

1. Dans un passage important, Duns Scot s'adresse une objection fondée sur l'autorité de l'Exode, où Dieu se nomme lui-même : *qui est*. Ne résulte-t-il pas de ce texte, cité par Augustin et Damascène, que « existentia est prima entitas, et non essentia, ut essentia » ? Nous n'avons malheureusement la réponse que dans une addition, mais très précieuse, qui précise que si, dans les créatures, l'existence est à son essence dans le même rapport que le mode à la quiddité, ce qui implique une certaine distinction entre elles, il n'en va pas de même en Dieu, où l'existence est incluse dans le concept de l'essence, dont elle se prédique immédiatement et par soi : *Quodl.* I, 4 ; cf. V, 25. Duns Scot ne concède donc pas que Dieu soit d'abord existence, mais il précise que Dieu est l'essence à qui l'existence appartient immédiatement et de plein droit. C'est pourquoi *esse* est souvent synonyme d'*essentia ;* c'est la même chose : *Op. Ox.*, l. IV, d. 46, q. 3, n. 4-5.

Digitized by Google

la divisera jusqu'à la fin du moyen âge. Tant que Duns Scot lui-même a tenu l'unité de Dieu pour accordée, il l'a posée comme absolue et, bien entendu, il n'admettra jamais qu'on y introduise la moindre fissure, mais les choses changeront un peu d'aspect à partir du moment où, non content d'affirmer la parfaite unité interne de l'essence divine, il entreprendra de la démontrer.

Le problème s'impose à l'attention du théologien, et cela dès le plan de la connaissance naturelle même, aussitôt qu'il considère le rapport des attributs divins à l'essence de Dieu. Pour que l'essence divine soit absolument une, il faut qu'elle soit absolument « simple ». La simplicité est donc un attribut de Dieu, et il n'y aurait à cela nulle difficulté, si cet attribut signifiait que l'essence divine n'a pas d'attributs, mais la difficulté est au contraire extrême, s'il signifie, comme c'est le cas chez tout philosophe chrétien, que la parfaite simplicité de l'essence divine est la parfaite unité d'une multiplicité d'attributs divers. Ou bien ces attributs sont distincts, et l'essence n'est pas une, ou bien ils ne sont pas distincts, et l'essence n'a pas d'attributs. Ce problème n'est pas propre au scotisme, mais nous aurons à le considérer sous l'aspect particulier qu'il revêt dans une métaphysique où la notion d'être est ce qu'elle est chez Duns Scot.

Le premier moment de la discussion est celui qui comportera le moins de difficultés nouvelles. A vrai dire, il n'en comporte aucune, car il s'agit d'établir que Dieu est suprêmement et parfaitement simple sans faire intervenir le problème ultérieur de la prédicabilité des attributs. En d'autres termes, considérant la notion de l'être infini prise seule et en elle-même, peut-on prouver la simplicité parfaite du Premier? On le peut, et Duns Scot pourrait même le faire immédiatement, à partir de cette notion seule, mais il commence par éliminer de l'essence divine certaines compositions qu'on pourrait être tenté d'y introduire, ensuite de quoi il prouvera directement que le Premier est simple en vertu de son infinité et de sa nécessité.

La première composition à éliminer est celle de matière et de forme. En effet, la matière et la forme sont deux des quatre genres de causes, mais leur genre de causalité est tel qu'il implique nécessairement quelque imperfection, car elles ne sont causes qu'à titre de parties essentielles de l'être qu'elles constituent. Il n'en va pas de même de la causalité efficiente ou de celle de la cause finale, dont la notion n'implique de soi aucune imperfection. Tout au contraire, il faut une cause efficiente pour produire la composition de matière et de forme. Si le Premier était composé de matière et de forme, il faudrait une cause efficiente de cette composition ;

Digitized by Google

ce ne pourrait être lui-même, car rien ne se produit soi-même en unissant sa matière à sa forme ; ce serait donc une cause efficiente antérieure, mais alors le Premier ne serait plus cause efficiente première, ce que nous avons prouvé qu'il est. Le Premier n'est donc pas composé de matière et de forme[1].

Il n'est pas non plus composé de parties quantitatives. C'est d'ailleurs ce qu'Aristote lui-même semble avoir déjà vu, lorsqu'il a établi, dans sa *Physique* et dans sa *Métaphysique*, qu'une puissance « infinie » ne saurait être une « grandeur »[2]. En effet, une « grandeur infinie » est impossible ; si donc la puissance du Premier est infinie, lui-même ne saurait ni être une grandeur ni se composer de parties quantitatives comme font les grandeurs. Pourtant, l'argument d'Aristote ne semble pas décisif, car il suppose que la puissance d'une grandeur doive nécessairement être conçue comme proportionnelle à cette grandeur. Or cela n'est peut-être pas nécessaire. On pourrait concevoir une puissance infinie homogène à elle-même, qui serait tout entière dans chaque partie de la grandeur considérée comme l'âme est tout entière dans chaque partie du corps qu'elle anime. Il faut donc utiliser différemment l'argument dont use Aristote. Partons de cette conclusion antérieurement établie par lui : le premier moteur est un être immatériel ; s'il en est ainsi, l'infinité de sa puissance n'est liée à aucune extension dans l'ordre de la grandeur ni de la quantité ; ce n'est donc pas une de ces puissances qui, appartenant à une quantité, croissent ou diminuent avec elle. En d'autres termes, la puissance du premier n'est pas « extensivement » infinie, c'est-à-dire qu'elle est d'une efficacité dont, parce qu'infinie, l'intensité ne saurait être liée à aucune grandeur finie, et comme il n'y a pas de grandeur infinie, une puissance « intensivement » infinie ne saurait appartenir à aucune grandeur, quelle qu'elle soit. La preuve de Duns Scot repose donc sur la distinction de deux infinis, l'un extensif, l'autre intensif. La puissance divine est infinité dans l'ordre de l'« intensité » ; or, si toute grandeur est de soi finie, aucune puissance d'intensité infinie ne saurait être liée à une grandeur ; l'être du Premier n'a donc pas de parties quantitatives, parce que sa grandeur n'est pas

1. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 1, n. 2 ; t. I, p. 580. L'argument suivant *(ibid.)* n'est qu'une autre expression du même (il faut une cause efficiente pour soumettre la matière à la forme). Un troisième argument (pp. 580-581), prouve que l'*unité* d'un tel composé exigerait une cause qui, une fois de plus, en serait la cause efficiente.

2. Aristote, *Metaph.*, XII, 7, 1073 a 5-11. Cf. *Phys.*, III, 5, 204, a 9-12. L'interprétation de ces textes, qui sont de ceux auxquels Duns Scot a le plus profondément réfléchi, mériterait une étude distincte.

Digitized by Google

celle d'une quantité[1]. Bref, la notion d'une puissance « intensivement » infinie dans une « grandeur » est contradictoire et impossible.

Il suit enfin de là que le Premier ne saurait être composé de sujet et d'accident. En effet, n'étant ni matériel ni de l'ordre du *quantum*, il ne peut recevoir aucun des accidents matériels, qui ne conviennent qu'à des sujets eux-mêmes matériels. Le Premier ne pourrait donc recevoir que les accidents qui conviennent aux êtres spirituels, l'intellection et la volition par exemple ; mais on a fait voir, en prouvant son existence, que l'intellection et la volition sont en lui sa propre substance[2] ; elles ne sauraient donc être des accidents dont lui-même serait le sujet.

Ces diverses compositions ainsi éliminées, on peut prouver la simplicité divine directement, c'est-à-dire en établissant d'une manière générale que sa nature même exclut toute composition.

D'abord parce que le Premier est l'être nécessaire. Supposons en effet que l'être nécessaire soit composé. Désignons ses éléments composants par les lettres A et B. On demande d'abord si A est formellement et de soi de l'être nécessaire, ou s'il n'est que de l'être possible ; si A n'est que possible, l'être nécessaire se composera de possible et de nécessaire, de sorte qu'il ne sera plus de soi nécessaire ; si A est de l'être nécessaire, il est de soi suprêmement acte et ne saurait s'unir à rien d'autre pour former avec lui un composé *unum per se*. Ajoutons que si A et B étaient tous deux de l'être nécessaire, leur composé serait deux fois nécessaire et qu'il le serait, dans chaque cas, en vertu d'un composant dont la suppression ne changerait rien à sa nécessité, ce qui est absurde[3].

On prouve ensuite que le Premier est simple, parce qu'il est l'être infini. En effet, il ne peut ni entrer à titre de partie dans la composition d'autre chose, ni être lui-même composé. La première hypothèse est impossible, car toute partie est moindre que le tout, or l'infini ne peut être moindre que rien, donc l'infini ne saurait jouer le rôle de partie. La deuxième hypothèse n'est pas moins impossible, car si l'infini est composé, il l'est de composants finis ou infinis ; si ses composants sont infinis, ils ne peuvent entrer en composition, ainsi qu'on vient de le prouver ; s'ils sont finis,

1. « Et ex hoc sequitur quod omnis talis potentia extensa per accidens quamdiu est in magnitudine finita est intensive finita et non infinita, quia infinitas intensive non potest esse sine infinitate in efficacia. Et ex hoc sequitur quod potentia infinita in efficacia non est in magnitudine finita ; nec etiam potentia infinita intensive. Et tunc ultra, cum non sit aliqua magnitudo infinita, patet quod non est aliqua talis potentia infinita in magnitudine. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 1, n. 4 ; t. I, p. 582.

2. *Op. Ox.*, *ibid.*, p. 582.

3. Duns Scot se souvient sans doute ici de la thèse d'Aristote, selon qui le nécessaire au sens absolu et premier se confond avec le simple. Cf. *Metaph.*, V, 5, 1015 b 11-12.

Digitized by Google

lui-même ne sera pas infini, car on ne saurait composer de l'infini, au sen d'une infinité intensive de perfection dans l'être dont il est ici question[1]

Puisqu'elle est liée à la nécessité et à l'infinité du Premier, une tell simplicité n'appartient à aucune créature. Cette thèse n'avait rien d nouveau et Pierre Lombard, au livre I, dist. 8 du *Livre des Sentences*, l relevait déjà dans le *De Trinitate* d'Augustin, livre VI, ch. 6. Avan Duns Scot, certains théologiens avaient cherché dans la composition d matière et de forme la cause première du manque de simplicité ontolo gique dont souffre toute créature : saint Bonaventure peut être cit parmi les représentants de cette école. S'engageant dans une voie tout différente, saint Thomas d'Aquin avait ramené la composition fondamen tale de l'être créé à celle de son essence et de son existence. Il est remar quable que, dans l'*Opus Oxoniense*, Duns Scot ait négligé l'une et l'autr de ces deux solutions. Il n'en parle pas, même pour les réfuter. On com prend qu'il ait passé sous silence la doctrine de la composition hylémor phique des créatures spirituelles : sans doute lui paraissait-elle philoso phiquement périmée[2] ; mais on peut regretter l'absence d'une critiqu directe de la composition d'essence et d'existence, car elle eût été haute ment instructive touchant la doctrine scotiste de l'existant. Il y a quelqu chose de mystérieux dans l'attitude de Duns Scot sur ce point et l'on n sait comment l'expliquer. A-t-il vu la place centrale de la notion d'*ess* dans le thomisme et lui a-t-il attribué une importance telle qu'il a différ le moment de s'expliquer à fond sur elle ? Ou, comme il est probable, Dun Scot a-t-il suivi tranquillement sa propre voie sans souci d'une positio qui lui semblait inintelligible ? On peut hésiter entre ces deux hypothèses mais peut-être la question relève-t-elle, par delà les limites de l'histoire de cette psychologie individuelle du penseur dont on peut tout suppose parce qu'on ne la connaît pas.

Il est en tout cas certain que Duns Scot élimine implicitement l solution thomiste du problème, en rejetant comme insuffisante la compo sition de puissance et d'acte dans le créé. En effet, dans la mesur où la composition thomiste d'essence et d'existence est un cas particuli de la composition de puissance et d'acte, on peut dire que la première es impliquée dans l'élimination de la deuxième. Or c'est un fait que Duns Sco ne situe pas dans la composition d'acte et de puissance, à moins qu'on n

1. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 1, n. 5 ; t. I, p. 583. — Cf. « ex infinitate sequitur simplicitas quia infinitum nulli est componibile ut pars parti ». *Op. Ox.*, I, d. 26, n. 56, t. I, p. 1015

2. Cela seul suffit, de toute manière, à ébranler la thèse des historiens qu lui attribuent cette doctrine sur la foi de l'apocryphe *De rerum principio*. La questio sera examinée en son lieu.

Digitized by Google

l'entende comme lui-même le dira, la composition fondamentale de l'être créé. Ce à quoi s'en prend ici Duns Scot, c'est précisément une composition d'acte et de puissance conçus, pour user du langage d'un de ses interprètes, *tanquam entitatibus inter se realiter distinctis*[1]. Entendons par là : il n'y a pas nécessairement, dans toute créature, deux réalités distinctes, dont l'une serait puissance, l'autre acte. Par exemple, une certaine lumière peut être parfaitement pure, en tant qu'acte de luire, bien qu'elle soit d'une intensité limitée. Son actualité n'est pas impure en ce sens qu'il s'y mêlerait quelque entité positive autre que la lumière ; elle ne souffrirait donc pas d'une impureté d'essence, mais d'un manque d'intensité qui n'est qu'une variation de modalité[2]. Si Duns Scot a entendu la composition thomiste d'essence et d'existence comme un cas particulier d'une composition de puissance et d'acte, elle-même entendue comme une composition de deux entités réellement distinctes, on peut soutenir qu'il l'a ici implicitement éliminée.

Quoi qu'il en soit de ce point, la position de Duns Scot lui-même est claire. Il admet sans réserves que le Premier seul soit acte pur, mais il n'admet pas pour autant que toute créature soit « composée de choses ». En fait, certaines créatures sont simples, en ce sens qu'elles ne sont pas elles-mêmes des choses composées de plusieurs autres « choses ». La différence qui sépare les choses finies du Premier est qu'aucune créature n'est « parfaitement simple », parce que toutes sont composées ou aptes à entrer en composition avec d'autres : *composita vel componibilis*[3]. Duns Scot suit exactement ici l'axe de sa propre métaphysique : l'infini seul est essentiellement simple, parce qu'incomposable, et non pas seulement incomposé. Il exclut la possibilité même d'une addition. Tout fini peut être ajouté à un autre et quelque chose peut toujours lui être ajouté. L'accident compose avec la substance ; dans la substance corporelle, la matière compose avec la forme, et la substance immatérielle elle-même compose avec ses accidents. Or elle en a besoin pour sa propre perfection, comme on le voit dans le cas des Intelligences séparées les plus parfaites, qui ne jouissent de leur béatitude que parce qu'elles sont capables d'une

1. HIER. DE MONTEFORTINO, *Summa theologica*, I, 3, articulus incidens, 2ª obj. Saint Thomas, rappelons-le, ne l'entend pas non plus en ce sens, bien que ses adversaires, et parfois ses partisans, l'interprètent trop souvent ainsi.

2. « Non enim est actus purus qui caret aliquo gradu actualitatis, sicut non est lux pura quae caret aliquo gradu lucis, licet cum illa luce impura non misceatur aliqua alia entitas positiva, sed tantum carentia perfectioris gradus lucis ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 2, n. 3 ; t. I, p. 588.

3. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 2, n. 2 ; t. I, p. 586. Duns Scot n'admet pas que toute chose soit composée d'autres choses, parce que, si l'un des composants est simple, il est faux que tout soit composé, et si les deux éléments sont composés, on ira ainsi à l'infini.

Digitized by Google

intellection et d'une volition béatifiantes. Cette intellection et cette volition ne sont pas leur substance, sans quoi elles seraient formellement bienheureuses par elles-mêmes, ce sont donc en elles des accidents.

Non seulement toute créature compose avec d'autres, mais elle est ouverte à la composition par sa finitude même. Elle ne compose pas toujours actuellement, nous l'avons dit, avec une autre chose créée, mais bien avec l'être dont elle manque en tant que finie, ou, en d'autres termes, avec ce qu'il y a en elle de privation : *componitur igitur, non ex re et re positivis, sed ex re positiva et privatione.* Entendons bien ici le Docteur Subtil. Aucune créature ne possède l'être selon la perfection totale dont l'être lui-même est capable ; elle manque donc toujours d'une certaine perfection compatible avec l'être, ce qui revient à dire qu'elle en est privée en tant précisément qu'on la considère dans la ligne de l'être. Un exemple d'Aristote peut éclairer cette précision : on dit que la taupe est aveugle, parce qu'elle pourrait avoir la vue en tant qu'animal, bien qu'elle ne puisse pas l'avoir en tant que taupe[1]. De même ici, tout être fini, même s'il ne souffre d'aucune privation en tant qu'être de telle espèce déterminée, n'en reste pas moins privé, « en tant qu'être », de tout l'être qu'il n'est pas. Il est donc composé, non de deux choses, mais de la chose positive qu'il est et du manque d'un certain degré de perfection d'être. Ce degré ultérieur de perfection dont il manque, cet être particulier n'en est pas capable, mais l'« être lui-même » en est capable, de même que la taupe ne peut pas voir en tant que taupe, mais pourrait voir en tant qu'animal. Cette composition d'« être » positif et de « privation d'être » n'entraîne aucune composition dans l'essence même de la chose, car, en aucun être, la privation n'est un des constitutifs de l'essence, mais elle entraîne une composition d'acte et de « puissance objective ». En effet, tout être manquant d'une certaine perfection dans l'ordre de l'être est simplement « possible » à l'égard de l'être qu'il n'est pas. De même donc que l'être fini se compose d'être et de privation, de même aussi se compose-t-il d'acte et de puissance objective, cette puissance objective correspondant au manque de perfection « entitative » (c'est-à-dire au manque d'être) qui en fait un être fini. En effet, *si on le prend précisément en tant qu'être*, et non pas en tant que *tel être*, ce qu'il a d'actualité compose avec le possible qu'il pourrait être, et qu'il n'est pas[2].

On ne peut qu'être frappé du caractère personnel et quasi solitaire —

1. Aristote, *Metaph.*, V, 22, 1022 b 25.

2. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 2, n. 2 ; t. I, pp. 586-587. — Duns Scot élimine l'argument fondé sur le fait que toute créature est *ens per participationem*, car « participant » et « participé » ne composent pas « réellement » dans l'être créé : *loc. cit.*, n. 3, p. 588.

Digitized by Google

pour autant que nous sachions — de la route suivie, par Duns Scot mais le parallélisme de sa démarche à celle de Thomas d'Aquin est frappant. Son Dieu, qui est l'*ens infinitum*, tient sa simplicité de son infinité comme celui de Thomas d'Aquin, qui est l'*Esse* la doit à la pureté de son acte d'être. Pas plus que Thomas d'Aquin n'avait cédé aux facilités de l'hylémorphisme, Duns Scot ne cède à ce qui eût été pour lui la facilité de la distinction thomiste d'essence et d'existence. Il se refuse toute autre composition radicale de l'être créé, que celle qu'il peut trouver dans la finitude de cet être tel que lui-même le conçoit. C'est, si l'on peut dire, une certaine quantité d'essence réelle, ou, si l'on préfère, une certaine quantité d'être, qui changerait d'essence, si on lui ajoutait de l'être ou si on lui en retranchait. Certains de ces êtres comportent une matière, mais d'autres non : la composition de matière et de forme n'est donc pas constitutive du fini comme tel. En tant qu'ils sont réels, tous ces êtres existent, mais leur existence n'est qu'une modalité de leur essence, ce n'est donc pas dans une composition réelle d'essence et d'existence qu'on peut situer la caractéristique du fini comme tel. S'il existe une composition du fini, qui soit liée à sa nature même de fini, c'est donc celle qu'on pourrait nommer, en termes platoniciens, la composition de même et d'autre : la limite qui pose l'essence en définissant ce qu'elle est implique toujours la privation corrélative de ce qu'elle n'est pas. Or, remarquons-le, c'est précisément cette privation qui fait de l'essence finie un pur « possible » ; car là où il n'y a aucune privation, il n'y a aucune limite ; on entre donc alors dans l'infini et, du même coup, dans le nécessaire, puisque étant la totalité de l'être, il ne reste plus en lui de place pour aucune possibilité[1].

La manière même dont Duns Scot oppose la complexité interne de l'être créé à la pure simplicité de l'être premier rend pourtant difficile, pour ne pas dire à première vue impossible, toute prédication relative à l'essence de Dieu. Ceci n'est pas une aporie feinte à plaisir, car le Docteur Subtil l'a formulée lui-même et, à vrai dire, elle ne pouvait guère lui échapper. Dès le moment où il établissait l'univocité de l'être, il prévoyait et disait que, si l'être doit être tenu pour univoque à Dieu et aux créatures, tous les attributs divins doivent l'être pareillement et pour les mêmes raisons ; mais si l'être du Premier est absolument simple, non seulement on voit mal comment des attributs divers pourront en être prédiqués,

1. Puisque la modalité individuante de Dieu est l'infinité, qui entraîne la simplicité dans l'identité, la modalité propre à ce qui n'est pas Dieu doit être la finitude, qui entraîne la composition dans la différence. La cohésion métaphysique de la doctrine est irréprochable.

Digitized by Google

on ne voit plus du tout comment il est possible de lui attribuer l'être. Dieu, disons-nous, est suprêmement simple, en quoi nous le savons radicalement différent de toute créature ; s'il est à la fois simple en soi et radicalement différent du reste, comment trouverait-on en lui quoi que ce soit de « commun » avec la créature ? Mais si nul concept « commun » à Dieu et à la créature ne peut être formé, non seulement des attributs divins quelconques deviennent inconcevables dans cette doctrine, c'est l'univocité de l'être même que la parfaite simplicité du Premier remet en question[1].

Du point de vue de Duns Scot lui-même, cette difficulté n'est pourtant qu'une illusion. En dépit des précisions qu'il a inlassablement prodiguées, le Docteur Subtil voit la même méprise sur le sens de sa doctrine renaître à chaque nouvelle application qu'il en fait. Peut-être exprime-t-elle simplement la résistance spontanée de la pensée à l'effort d'abstraction suprême qu'exige d'elle une métaphysique de la « nature commune ». Concevoir des « natures » comme telles, c'est en effet concevoir des « raisons formelles » pures et prises en elles-mêmes, alors que la pensée tend sans cesse à les concevoir dans les individus où elles existent. Lorsque Duns Scot affirme, par exemple, que le concept d'être est « formellement neutre » et, par suite, qu'il est indifférent aux concepts de « créé » ou d'« incréé », on lui objecte que l'être même n'est pas neutre, puisqu'il est nécessairement créé ou incréé. Rien n'est plus vrai, et c'est même là ce qu'enseigne expressément Duns Scot. Tout « animal » existant est doué de raison ou ne l'est pas, ce qui n'empêche que le concept « animal » n'inclut « formellement » ni celui de « rationnel » ni celui d'« irrationnel ». Ajoutons qu'il ne les exclut pas non plus. Redisons-le, il est « neutre » à leur égard, et c'est exactement ainsi que le concept d'être est à la fois commun et neutre au créé comme à l'incréé, bien que tout être réel soit créature ou créateur[2]. On ne saurait donc maintenir que des concepts « communs »

1. « Item tertio sic : quia primo diversa in nullo conveniunt ; sed Deus est primo diversus a quacumque creatura, alioquin haberet quo conveniret et quo differret, et ita non esset simpliciter simplex ; ergo Deus in nullo convenit cum creatura, et ita nec in conceptu communi ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 2 ; t. I, p. 590. Cette objection est citée par Duns Scot à l'appui de la thèse à laquelle lui-même s'oppose : « cum simplicitate divina non stat quod aliquis sit conceptus communis univocus Deo et creaturae ». *Ibid.* On le voit, il s'agit de savoir si la simplicité divine est compatible avec l'univocité en général, qu'il s'agisse de celle de l'être ou de celle de ses attributs.

2. « Ad confirmationem de neutro dico, quod conceptus communis duobus est neuter formaliter, et ita concedo conclusionem, quod conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati. Si autem intelligatur quod iste conceptus est ita neuter quod neutrum contradictoriorum dicatur de eo, falsum est. Ita est in rationali et irrationali, quod conceptus animalis neuter est formaliter, et tamen illud quod concipitur non est neutrum, sed vere est alterum istorum ; alterum enim contradictoriorum

Digitized by Google

au créateur et à la créature soient incompatibles avec la parfaite simplicité de Dieu, car il est bien vrai que Dieu et la créature soient immédiatement et irréductiblement différents, à tel point que la réalité de l'un n'a rien de commun avec celle de l'autre, mais cela n'empêche pas le concept d'être de désigner une raison formelle commune à ces êtres qui n'ont *réellement* rien de commun[1].

Pour établir définitivement ce point, dont la possibilité même des attributs divins dépend immédiatement, Duns Scot doit éliminer un autre malentendu possible touchant le sens de l'univocité. C'était une thèse classique chez les théologiens chrétiens du XIII[e] siècle, que l'être n'est pas un genre. Elle pouvait se réclamer d'Aristote[2], et il suffisait de la rappeler pour établir que, bien qu'il soit être, Dieu lui-même n'est pas l'un des genres de l'être. Avicenne, que Duns Scot citera sur ce point, à la fois pour son autorité et pour la raison dont il appuyait sa thèse, avait expressément nié que Dieu fût être en ce sens qu'il serait inclus dans le genre « être ». En effet, le genre d'un être est une partie essentielle de cet être : celle même que détermineront la différence spécifique, puis l'individualité ; mais Dieu est simple ; il n'a donc pas de partie, ni par conséquent de genre. Si l'on peut dire qu'il a l'être, ce n'est pas à titre de genre qu'on peut le lui attribuer[3].

Duns Scot n'avait donc pas ici à poser un problème nouveau ni même à trouver une solution nouvelle, mais il lui fallait du moins chercher une justification nouvelle de cette ancienne réponse et il lui était indispensable de la trouver, car si une doctrine de l'analogie ne saurait être soupçonnée de situer Dieu dans l'être comme dans un genre, la doctrine de l'univocité de l'être appelle au contraire cette objection avec une force quasi irrésistible. Comment l'être ne serait-il pas un genre « commun », dans une doctrine où il se dit au même sens de tout ce qui est ?

Si l'on y regarde d'assez près, l'objection rappelle pourtant à s'y

dicitur de quolibet, et tamen oportet quemlibet conceptum esse formaliter alterum conceptum contradictoriorum ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 11 ; t. I, p. 598. — Nous parlons ici d'« abstraction suprême » en pensant à l'expression dont use parfois Duns Scot lui-même pour désigner l'abstraction requise pour concevoir la nature prise en elle-même : « abstractio ultimata ».

1. « Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus ; tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt ; et quomodo esse possit conceptus communis sine convenientia in re vel in realitate, in sequenti dicatur ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 11 ; t. I, p. 598. — Les arguments annoncés par Duns Scot seront examinés plus loin.

2. ARISTOTE, *Metaph.*, III, 3, 998 b 22. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica*, I, 3, 5, Resp.

3. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 16 ; t. I, p. 603. Renvoie à AVICENNE, *Metaph.*, tr. VIII, cap. 4.

Digitized by Google

méprendre celle que nous avons déjà récusée. Elle confond le concept commun d'être avec les sujets réels dont il se prédique. C'est d'ailleurs ce que Duns Scot suggérait déjà en disant, dès le moment même où il prouvait l'univocité de l'être, que ce concept ne saurait désigner un genre parce qu'il est trop « commun » pour cela. On le comprend ici sans aucune hésitation possible. En vertu de sa « communauté » totale, l'« être » se pose antérieurement à l'ordre de cet être particulier qui est dans le genre et dont par conséquent on peut prédiquer un genre. Au moment où l'intellect du métaphysicien conçoit « être », il ignore encore s'il y a des genres ou s'il n'y en a pas. S'il le sait, il n'y pense pas. Comment l'être serait-il un genre, alors que lui-même n'en inclut pas la notion ?

Il suffit de voir à quel moment apparaît le « genre » pour s'assurer qu'il en est bien ainsi. Comme l'a dit Avicenne, tout genre est dans un être à titre de partie. Il n'y a donc « genre » que là où il a composition, c'est-à-dire dans l'ordre de l'être fini. Or, à partir du moment où l'on est dans le fini, on a quitté l'« être commun », que sa parfaite communauté même rend neutre et comme indifférent au fini et à l'infini. En d'autres termes, le concept commun d'être est indifférent à celui de « fini » qui lui, ne peut pas être indifférent à celui de genre : un concept indifférent à quelque chose à quoi le concept de genre n'est pas indifférent, ne peut pas être le concept d'un genre. Tel est précisément le concept d'« être ». S'il s'applique à l'« être de Dieu », ce n'est plus le concept d'être, mais celui d'« être infini » ; s'il s'applique à l'« être créé », ce n'est plus le concept d'être, mais celui d'« être fini », lequel rentre en effet dans le genre ; pour s'appliquer en commun à Dieu et à la créature, à l'infini comme au fini, ce concept doit donc se limiter strictement à « l'être » comme tel, à propos duquel le problème du genre ne saurait encore se poser[1].

Le caractère éminemment scotiste de l'argumentation éclate aux yeux : ce qui rend impossible que l'être soit un genre, c'est qu'il est susceptible d'« infinité ». Sans la compatibilité ou, pour mieux dire, l'affinité profonde des notions d'« infini » et d'« être », on ne voit pas pourquoi l'être ne serait pas un genre. Mais Dieu est infini. Comme l'*esse* chez Thomas d'Aquin, l'*infinitas* tend chez Duns Scot à dévorer l'essence divine ; elle lui est si coessentielle et singulièrement propre que nommer l'une est pratiquement

1. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 16 ; t. I, p. 603. — Le concept d'être, dira plus loin Duns Scot, « non est de se infinitus positive, ita quod de se includat infinitatem... ; nec est de se finitus positive, ita quod de se includat finitatem... sed est de se indifferens ad finitum et infinitum ». Bref, bien que, de soi, notre concept d'être soit fini, il est « finitus negative, id est, non ponens infinitatem ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 28 ; t. I, p. 615.

Digitized by Google

nommer l'autre. En Dieu, toute réalité essentielle est « formellement » infinie, et c'est pourquoi, aucune réalité n'y étant en puissance à l'égard d'une autre, aucune composition n'est en lui possible, pas même celle de puissance et d'acte, qui est pourtant la moindre de toutes et suffirait à fonder une composition de genre et d'espèce[1]. Il ne reste aucune place pour le « genre » dans une essence dont la singularité même tient à son infinité.

La solution proposée par Duns Scot vaut pour l'attribution de l'« être », mais résout-elle le problème en ce qui concerne les attributs prédiqués de l'être divin lui-même? On peut se le demander, et le Docteur Subtil s'est d'ailleurs posé la question. Concédant que l'être ne se dise pas de Dieu à titre de genre, accordera-t-on qu'il en va de même d'attributs tels que « bon », « sage », etc.? Oui, et même, quoi qu'il en semble d'abord, pour la même raison. Tous les genres étant inclus dans l'être fini, l'être se divise en fini et infini avant de s'engager dans la division en genres. Tout ce qui se dit de l'être antérieurement à la première de ses divisions lui convient ainsi en tant qu'indifférent au fini et à l'infini et donc, par là même, en tant que « transcendant » et « en dehors de tout genre ». Telle est précisément la « transcendance » que nous avons reconnue déjà aux attributs divins. Est « commun » à Dieu et à la créature, tout ce qui convient à l'être en tant qu'indifférent au fini et à l'infini. Or « bonté » et « sagesse » sont de cet ordre : en tant qu'elles conviennent à Dieu, elles sont infinies ; en tant qu'elles conviennent à la créature, elles sont finies ; elles conviennent donc à l'être antérieurement à sa division en dix genres ; bref, tous les attributs de cet ordre sont « transcendants »[2].

On voit sans doute mieux par là, à quel point la théologie de Duns Scot implique la « communauté » de l'être. Celle-ci permet à notre intellect, usant des seuls concepts naturels dont il dispose, d'en trouver un certain nombre qui, bien qu'aucun d'eux ne soit le concept propre de Dieu, s'appliquent proprement et directement à lui. La théologie naturelle de Duns Scot, ne l'oublions pas, a commencé par s'assigner des limites précises : elle porte sur le sujet « Dieu », saisi sous les espèces de l'objet « être infini », lui-même atteint au terme d'une métaphysique de l'« être

1. *Op. Ox.*, *ibid.*, p. 604 : « Ista autem compositio.... ». A l'art. 17, qui suit immédiatement, Duns Scot fait observer que, de même que l'être n'est pas un genre, « fini » et « infini » ne sont pas des différences spécifiques, mais, comme nous l'avons déjà dit, des « modes intrinsèques » d'une même réalité : *loc. cit.*, t. I, p. 604. Cf. I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 26 ; t. I, p. 613. — Sur l'infinité formelle de tout ce qui se dit de Dieu, *loc. cit.*, n. 18, t. I, p. 605.

2. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 18 ; t. I, p. 605.

Digitized by Google

commun » ; mais elle a limité pour fonder car, dans ces limites, elle est la plus résolument positive qui se puisse concevoir[1].

En élevant tous les attributs essentiels de Dieu au niveau du transcendant, cette théologie s'assure enfin la possibilité de maintenir une pluralité de tels attributs sans porter atteinte à la parfaite simplicité de l'essence divine. De prime abord, il pouvait sembler que l'univocité dût rendre l'entreprise impossible parce que, pour devenir « commun » à Dieu et à la créature, un concept devrait d'abord prélever cette part « commune » sur l'essence de Dieu, qui n'a point de parts, et voici que, grâce précisément à l'univocité, les attributs se trouvent reculés au delà du point où leur concept s'appliquerait déterminément à Dieu où à la créature. La seule communauté qu'ils possèdent n'étant que celle de leur indifférence primitive, elle n'implique aucun prélèvement de partie opéré sur une essence à laquelle ils ne se sont pas encore appliqués : la bonté n'est que bonté, la sagesse n'est que sagesse, et lorqu'il faudra déterminer ces attributs pour les approprier à Dieu ou à la créature, on ne les traitera pas comme des genres déterminables du dehors par quelque différence spécifique, mais comme des entités formelles déterminables du dedans par leur propre modalité.

Lorsqu'il s'agit de l'essence divine, sa modalité propre est l'infinité, et puisque certains développements de l'école scotiste imposent le problème à l'attention de l'historien, à tel point que nous aurons bientôt à nous interroger sur ce qui peut les expliquer dans l'œuvre de Duns Scot lui-même, le moment est venu de citer celui de tous ses textes où s'exprime peut-être le mieux, avec la véhémence abstraite qui le caractèrise, l'intense sentiment de l'unité divine dont il fut animé. Se demandant si

1. Rappelons que l'« univocité » d'un concept tient à sa « communauté », qui tient elle-même à son imperfection. La possibilité même d'une connaissance positive de Dieu est donc liée, *pro statu isto*, à l'imperfection, que l'on dirait ici féconde, du concept initial d'être. C'est d'ailleurs pourquoi l'existence de concepts communs à Dieu et à la créature n'implique pas nécessairement qu'il y ait, en Dieu et dans la créature, une réalité de même « genre », que désignerait ce concept. Le concept appliqué à Dieu ne se distingue pas du même concept, appliqué à la créature, par l'addition d'une différence spécifique, mais comme le concept d'une même réalité prise sous un mode plus ou moins parfait : « Respondeo quod quando intelligitur aliqua realitas cum modo intrinseco suo, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo ; sed tunc est conceptus imperfectus illius rei. Potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus perfectus illius rei... Requiritur igitur distinctio inter illud a quo accipitur conceptus communis et illud a quo accipitur conceptus proprius : non ut distinctio realitatis et realitatis, sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci ejusdem ; quae distinctio sufficit ad habendum perfectum conceptum vel imperfectum de eodem, quorum imperfectus sit communis et perfectus sit proprius. Sed conceptus generis et differentiae requirunt distinctionem realitatum, non tantum ejusdem realitatis perfecte et imperfecte conceptae ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 27 ; t. I, p. 614.

Digitized by Google

l'on ne pourrait pas dire que, dans l'« être infini », l'être est malgré tout en puissance à l'égard de l'infini, et s'il ne faut pas du moins le concevoir comme *hoc ens* avant de le concevoir comme *infinitum*, Duns Scot répond : « Quand quelque être est de soi-même l'être qu'il est, et n'est pas seulement capable de recevoir cet être, il a aussi de soi-même toute condition nécessairement requise pour être ; or, tel que l'être convient à Dieu, c'est-à-dire par essence, il est l'être infini même et non pas celui à qui il convient seulement d'être infini ; et c'est pourquoi, étant de soi celui qu'il est, il est de soi infini, presque comme si l'on devait pour ainsi dire concevoir l'infinité comme un mode de l'être par essence avant de le concevoir lui-même comme celui qu'il est. Ainsi donc il ne faut pas se demander comment cet être là est infini, comme si la singularité lui appartenait avant l'infinité ». Bref, conclut Duns Scot, s'il s'agit d'un être qui soit par essence, et non par participation, c'est de lui-même qu'il est tel par essence, qu'il est infini et qu'il est cet individu même qu'il est[1].

Texte d'une admirable vigueur, mais non sans mystère en raison de la passion abstraite même qui l'anime, et dont on peut se demander s'il ne contient pas, avec la profession de foi la plus ferme en l'indestructible unité de l'essence divine que Duns Scot lui-même nous ait laissée, une tentation qui devait solliciter plus tard l'esprit de certains de ses disciples. L'intention qui le guide est parfaitement claire. Il ne veut pas que l'on conçoive l'essence divine comme recevant pour ainsi dire du dehors deux déterminations complémentaires, qui seraient la singularité et l'infinité. Il ne veut particulièrement pas que l'individu Dieu soit conçu comme un sujet à qui surviendrait, fût-ce éternellement, l'infinité dans l'essence. Il fait au contraire, non sans un *quasi* et un *aliquo modo*, passer l'infinité avant la singularité, pour rétablir la simplicité de l'essence divine menacée, non pour remplacer par un autre l'ordre des modalités divines qu'il refuse

1. « Sed saltem quaeres : quare entitas non habet proprium individuum in re quod sit in potentia ad individuum determinantis, ut primo intelligatur hoc ens quam infinitum ? — Respondeo, quod quando aliquid est de se esse, et non tantum capax illius esse, tunc etiam est de se habens quamlibet conditionem necessario requisitam ad esse : ens autem ut convenit Deo, scilicet ens per essentiam, est ipsum esse infinitum, et non aliquid cui tantum convenit ipsum esse ; et ideo ex se est hoc, et ex se infinitum, ut quasi per prius intelligatur aliquo modo infinitas esse modus entitatis per essentiam, quam ipsum intelligatur hoc esse ; et ideo non oportet quaerere quomodo hoc ens sit infinitum, quasi per prius conveniat sibi singularitas quam infinitas. Et ita est universaliter in his quae possunt esse entia per essentiam, non per participationem ; tale primo determinatur ex se ut sit tale per essentiam, et ut sit infinitum tale, et ut sit hoc de se ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 29 ; t. I, p. 616. Ce texte est l'une des origines les plus sûres des spéculations de François de Mayronnes et d'autres scotistes, qui les ont conduits à compter et à sérier les modalités de l'essence divine, quitte à ne plus lui attribuer l'existence qu'en troisième ou quatrième lieu. Cf. *L'être et l'essence*, Paris, J. Vrin, 1948, pp. 134-140.

Digitized by Google

d'accepter[1]. Si Duns Scot n'admet pas que la « singularité » appartienne l'essence divine avant l'infinité, on ne peut, sans forcer son texte, lui fair soutenir que l'infinité appartienne à cette essence avant la singularité En tout cas, lui-même ne le dit pas et la conclusion même de son text implique plutôt le contraire : c'est de soi qu'un tel être est par essenc qu'il est infini et qu'il est cet être même qu'il est. Pourtant, lorsque tou est dit, il reste que Duns Scot a suggéré de concevoir en Dieu l'infinit de l'essence avant sa singularité. Si l'on voulait à tout prix imaginer u ordre entre les modalités divines, semble-t-il dire à son adversaire, c serait *plutôt* celui-là.

Qui songerait à s'en étonner? Pour une doctrine où l'infinité est l modalité proprement divine de l'être, on ne voit pas ce qui, dans l'essenc de Dieu, pourrait la précéder. Que rien ne précède rien dans cette essenc parfaitement simple, c'est assurément ce que pense Duns Scot lui-même mais il n'a pas prévu qu'il aurait des disciples, ni qu'une École Scotist naîtrait d'un enseignement aussi personnel que le sien. Lui, qu'on voi avancer comme pas à pas au cours de l'*Opus Oxoniense*, proposer ave prudence des solutions dont la nouveauté ne lui échappe pas[2], s'y confir mer à mesure qu'il les met à l'épreuve, peser des objections surgies, entr deux leçons, à l'occasion de son enseignement même[3], ce chercheur infa tigable, dont il semble que les notes de cours soient sous nos yeux, es devenu la proie d'une postérité pour laquelle il n'écrivait pourtant pas

1. Ce texte nous semble confirmer fortement la position de Hier. de Montefortin que nous avons rapportée, en l'approuvant, p. 211.

2. Nous avons noté le fait en ce qui concerne l'univocité de l'être, que Duns Sco a d'abord proposée, « non asserendo, quia non consonat opinioni communi... ». *Op. Ox* I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 5 ; t. I, p. 309. Il en va de même pour la distinction formelle, qu Duns Scot introduit d'abord « sine assertione et praejudicio sententiae melioris... » *Op. Ox.*, I, d. 2, q. 4, a. 5, n. 41 ; t. I, p. 279. Tenons compte de ce qu'il peut y avoi de convenu dans ces clauses de style ; on citerait néanmoins difficilement des scotiste qui n'aient pas osé « affirmer » la distinction formelle et l'univocité. Duns Scot lui même semble d'ailleurs avoir de plus en plus fermement admis ces thèses à mesure qu'i les défendait et il est naturel que son école les ait si résolument défendues, mais l nuance que nous signalons reste un fait.

3. Il semble, par exemple, qu'en reprenant le problème de l'univocité (*Op. Ox* I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 2 ; t. I, p. 590), Duns Scot tienne compte d'objections nouvelle (« ad hoc ponuntur quaedam rationes prius non tactae », p. 590). Sans doute, il peu avoir imaginé lui-même ces objections, mais on ne peut lire cette question en « profes seur » sans penser que Duns Scot a été enchanté de saisir l'occasion qui s'offrait à lu de reprendre d'ensemble le problème de l'univocité, dont il avait longuement trait dans la dis. III, q. 3. Pour résoudre le nouveau problème qui offre l'occasion de cett reprise (*Utrum cum simplicitate divina stet quod aliquis sit conceptus communis univocu Deo et creaturae)*, il eût suffi de répondre à la troisième des quatre nouvelles objection soulevées ici contre l'univocité (p. 590 : *Item tertio sic...*). Tout ceci sous réserve de c que nous apprendrait sur ce texte une édition critique, car, après tout, une impressio irrésistible n'est encore qu'une impression.

Digitized by Google

parce qu'il ne l'avait pas prévue. Les esprits de haute qualité n'ont certes pas manqué parmi ceux qui se sont réclamés de sa doctrine, seulement, comme il est de règle dans toutes les écoles, c'est la doctrine même du Maître que ses disciples ont pris pour objet d'étude et non plus les problèmes que cette doctrine avait tenté de résoudre. Dès lors, on a pensé sur de la pensée au lieu de penser sur le rapport de cette pensée au réel, telle solution proposée par le Maître est devenue problème à son tour et certaines furent interminablement discutées pour elles-mêmes, dans un oubli quasi total des problèmes dont elles étaient les solutions. Pour l'historien, qui prophétise à coup sûr dans le passé, prouver que l'école *devait* sortir de la doctrine est une tentation presque invincible ; du moins le pouvait-elle, puisqu'elle en est sortie, et ce n'est pas excéder les limites de l'histoire que de le faire observer.

III. La distinction des attributs divins

Comment l'École Scotiste a pu sortir de Duns Scot, on ne le voit peut-être nulle part mieux qu'en abordant le problème, longtemps différé mais finalement inévitable, du fondement possible de la distinction des attributs divins. Accordons au Docteur Subtil qu'on puisse attribuer univoquement l'être à Dieu sans mettre en péril la simplicité de l'essence divine ; accordons-lui pareillement, comme d'ailleurs ses principes l'exigent, que tout attribut essentiel soit transcendant à l'ordre du genre et par conséquent à celui de l'être fini ; il restera pourtant à se demander comment ces attributs essentiels peuvent être distincts les uns des autres et trouver néanmoins un fondement de leur distinction dans l'essence parfaitement simple dont ils se prédiquent. Le problème se pose avec une urgence qu'il n'avait pas dans la doctrine de Thomas d'Aquin. Là, il était impossible que rien fût univoquement prédiqué de Dieu et des créatures, et, le seul *modus communitatis* admis entre le créateur et la créature étant celui de l'analogie[1], il suffisait, pour fonder la distinction des attributs divins, d'admettre qu'ils signifient le premier principe même des choses « en tant que préexiste en lui », sous un mode trop éminent pour que nous puissions le concevoir ou l'exprimer, ce que chacun d'eux signifie[2]. Le problème de leur unité en Dieu se noie dans le vague même de la connaissance que nous en avons. Ici, dans le scotisme, il se pose au contraire avec une précision rigoureuse. Du fait même qu'il est un transcen-

1. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 13, 5, Resp.
2. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 13, 2, Resp.

Digitized by Google

dantal, chaque attribut désigne une « quiddité » distincte dont la « raison formelle » est concevable à part ; d'autre part, Duns Scot enseigne que chaque attribut se prédique univoquement et positivement de l'essence divine même ; il faut donc bien admettre que les raisons formelles des attributs distincts soient distinctement présentes dans cette essence. En d'autres termes, il ne suffit plus d'admettre, avec Thomas d'Aquin, que la distinction des attributs ait un *fundamentum in re* dans l'éminente perfection de l'être divin, il faut admettre que chaque attribut distinct trouve ce fondement réel dans une raison formelle distincte au sein de l'essence même de Dieu. Comment alors sauver la simplicité de cette essence, c'est désormais la question.

La notion de « distinction formelle », en quoi tiendra toute la réponse, apparaît une première fois, *sine assertione et praejudicio sententiae melioris*, pour expliquer que l'essence divine, qui est une, ne soit pas « plurifiée » par la trinité des personnes. En vue de résoudre ce problème purement théologique, Duns Scot propose d'admettre une distinction entre l'*essentia* et les trois *supposita*, ou, plus exactement, entre la raison formelle de l'essence divine et celles de chacun des trois « suppôts » en question. Pour que la distinction envisagée puisse rendre le service qu'on attend d'elle, il faut qu'entre « la raison par laquelle le suppôt est formellement incommunicable, et la raison de l'essence en tant qu'essence, il y ait quelque distinction qui précède tout acte de l'intellect créé et incréé »[1]. La formule est de tout point remarquable, mais particulièrement la clause qui la termine. Il n'y a distinction formelle, que si elle peut être conçue comme *praecedens omnem actum intellectus creati et increati*. Assurément, il ne s'agit pas ici d'une précédence chronologique, mais Duns Scot veut dire que le formellement distinct n'est pas tel en vertu d'un acte de connaître qui le poserait à part du reste ; il est de soi distinct, il n'a donc pas à être distingué par la pensée afin de le devenir.

1. *Op. Ox.*, I, d. 2, q. 4, a. 5, n. 41 ; t. I, p. 279. L'école scotiste distinguera, avec Fr. DE MAYRONNES (*In I Sent.*, dist. 8, q. 1) quatre degrés de distinction réelle, qui sont, du plus fort au plus faible : *distinctio essentialis*, entre deux essences actuellement existantes (p. ex., Dieu et les créatures) ; *distinctio realis*, entre deux choses séparables (p. ex. la cause et l'effet, un mur et sa couleur) ; *distinctio formalis*, entre deux objets dont les concepts quidditatifs sont différents ; *distinctio modalis*, entre la quiddité et son mode ou degré (par ex. la sagesse finie et la sagesse infinie). Cl. FRASSEN (*Scotus Academicus*, t. I, p. 184) fait observer que la distinction formelle « inter duas formalitates seu conceptus objectivos seorsim conceptibiles », est moindre que la distinction réelle entre êtres qui peuvent exister à part, et plus grande que la distinction modale : « modus enim non variat rationem formalem rei, sed eam auget vel minuit intra eamdem rationem formalem ». Il conclut donc (p. 199), d'accord avec Duns Scot : « divina attributa invicem distinguuntur formaliter, et actu ex natura rei, et seclusa intellectus consideratione ». Il s'agit donc bien d'un genre de distinction autre que nominale, mais où l'existence distincte n'est pas impliquée.

Digitized by Google

Le problème à propos duquel Duns Scot introduit d'abord cette distinction ne relève pas de la philosophie, mais elle ne changera pas de nature en s'étendant au domaine de la métaphysique, dont il est d'ailleurs clair qu'elle provient[1]. En quoi consiste-t-elle? Considérons un objet formel quelconque, le concept « homme » par exemple. On peut le concevoir de deux manières différentes du point de vue grammatical : *homo*, *hominis;* il y a donc là une première distinction dans l'intellect, en tant que l'on conçoit comme distinctes deux formes grammaticales d'un même nom. Si le logicien conçoit la même distinction, elle prendra pour lui la forme *homo-humanitas*, mais ce sera toujours une distinction entre deux manières de concevoir le même objet. La distinction formelle est plus accusée que les précédentes, car elle n'existe dans l'entendement que lorsqu'il distingue, par deux actes, « deux objets formels ». Il se peut que deux êtres distincts correspondent à ces deux actes, comme c'est le cas lorsque je conçois « homme » et « âne »[2], mais on va voir que ce n'est pas nécessaire, la présence de deux raisons formelles distinctes dans un même sujet suffisant à fonder cette distinction.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il est clair que la distinction formelle se fonde sur celle des objets formels, et, puisqu'elle « précède tout acte de l'intellect », elle ne peut être qu'une distinction « réelle ». Elle l'est, en effet, mais c'est la plus petite des distinctions de ce genre : *minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem*[3]. A vrai dire, Duns Scot ne trouve aucun type de distinction reçue dont le nom s'applique exactement à celle qu'il veut ici définir. On peut la nommer une distinction réelle, mais ce n'est pas une distinction réelle proprement dite, car celle-ci suppose d'ordinaire qu'un au moins de ses termes désigne un être actuellement existant à part de ce que désigne l'autre. On peut l'appeler une distinction de raison, pourvu que *ratio* désigne ici la quiddité même de la chose, auquel cas c'est plutôt d'une distinction de « raisons » qu'il s'agit. C'est pourquoi, reprenant le problème à la base, Duns Scot préfère partir d'une classification générale des degrés d'unité, dans l'espoir qu'une exacte détermination de l'unité qui fonde

1. Notons pourtant que le problème théologique de la Trinité et le problème philosophique de la distinction formelle sont imbriqués l'un dans l'autre, car la distinction des deux modes « intellect » et « volonté » est à la base de la distinction des « émanations de personnes », le Fils étant conçu dans l'intellect et le Saint-Esprit dans la volonté. Sans une distinction interne de l'intellect et de la volonté de Dieu, les modes d'émanation des personnes divines ne pourraient eux-mêmes se distinguer. Voir *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 1, n. 7 ; t. I, p. 624 : « Item tertio sic... ». Cf. n. 8, p. 625 : « Item contra minorem... », et a. 2, n. 10, t. I, p. 627 : « Primo per tertiam... ».

2. *Op. Ox.*, I, d. 2, q. 4, a. 5, n. 42 ; t. I, p. 280.

3. *Loc. cit.*, n. 43, p. 282.

Digitized by Google

l'identité formelle comme telle, lui permettra de mesurer la différence qui naît du manque de cette unité.

Le premier et plus bas degré d'unité est celle de l'« ensemble », par exemple celle d'objets mis en tas et simplement rassemblés *(unitas aggregationis)*. Au-dessus vient l'unité d'ordre *(unitas ordinis)*. Elle suppose que le rassemblement n'est pas une juxtaposition pure et simple, mais que chacune des parties y occupe une place justifiable en vertu d'un certain principe. Au-dessus encore vient l'unité par accident *(unitas per accidens)*. Il ne s'agit plus simplement alors d'un rapport d'ordre, mais de l'unité d'un déterminé et de la forme qui le détermine. Si cette forme est accidentelle, on obtient l'unité par accident dont nous parlons ; si cette forme est substantielle, on obtient l'unité, supérieure à la précédente, qui naît des principes essentiels d'un être : c'est l'unité par soi *(unitas per se)*. Au-dessus encore de cette dernière, c'est-à-dire au delà de l'unité de composition comme de l'unité d'ordre, vient celle du simple *(unitas simplicitatis)*. C'est d'une véritable identité qu'il s'agit alors, car, à l'intérieur du simple, n'importe quoi est la même chose que n'importe quoi. On pourrait croire avoir atteint par là le terme de cette hiérarchie, mais il n'en est rien. Encore au delà de toutes ces unités, ajoute Duns Scot, se trouve l'« identité formelle », où l'identique inclut l'identique dans sa raison formelle même, c'est-à-dire immédiatement par soi[1]. Il suffit de renverser cette définition de l'identité formelle pour obtenir celle de la distinction formelle, car où la première manque, on a la deuxième : est formellement distinct de quelque chose, ce qui ne lui est pas « identique par inclusion dans sa raison formelle ». Il y a donc bien « distinction formelle » ou, comme préfère parfois s'exprimer Duns Scot, « non identité formelle », partout où se rencontrent deux quiddités dont les raisons formelles sont irréductibles l'une à l'autre. Notre problème est dès lors de savoir, si l'on peut concilier avec la simplicité de Dieu une distinction formelle ainsi entendue.

Duns Scot n'éprouve aucun doute quant à l'existence en Dieu de perfections essentielles formellement distinctes. Disons plus, il n'arrive même pas à se convaincre que ceux qui soutiennent le contraire, le pensent réelle-

1. « In quinto (*sc.* gradu) est unitas simplicitatis, quae est vere identitas ; quidquid enim est ibi est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis. Ita adhuc ultra omnes est identitas formalis. Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem in ratione sua formali et per consequens per se primo modo ». *Op. Ox., loc. cit.*, n. 44, p. 283. Duns Scot précise plus loin par un exemple, que l'« identité réelle » n'entraîne pas toujours et nécessairement l'« identité formelle », n. 45, p. 284. Justement, elle ne l'implique pas en Dieu.

Digitized by Google

ment. Certains d'entre eux enseignent bien que les relations entre attributs divins ne sont rien de plus que des distinctions de raison. Pourtant, observe avec humour Duns Scot, « à quoi bon remplir tant de cahiers à déduire les attributs les uns des autres, si leurs relations se réduisent à de simples distinctions de raison ? S'il en était ainsi, Dieu devrait être aussi parfaitement connu, quant à toute connaissance réelle ou tout concept réel qu'on peut en avoir, qu'on ne le connaisse que sous un seul de ses attributs ou qu'on le connaisse sous tous ses attributs, car connaître plus de relations de raison, touchant un sujet quelconque, ne rend pas plus parfaite la connaissance réelle qu'on en a »[1]. Quelque portée philosophique qu'on lui accorde, la valeur psychologique de la boutade n'est pas négligeable. On dit parfois que certains, qui sont thomistes lorsqu'ils enseignent, sont molinistes lorsqu'ils prêchent ; il est en tout cas certain aux yeux de Duns Scot que ceux qui enseignent que les attributs divins sont analogues, les imaginent comme univoques.

Duns Scot lui-même a ici le mérite d'imaginer comme il pense. Il refuse absolument d'admettre, qu'il n'y ait entre les attributs divins d'autre distinction que celle qui tiendrait à nos différentes manières de concevoir un même objet formel. Les perfections essentielles de Dieu ne sont pas simplement la même essence divine conçue par nous selon des modes différents. Disons plus, elles ne se distinguent pas seulement à titre d'objets formels *distincts dans notre entendement*, car s'il en était ainsi, le fait que nous distinguons les attributs de Dieu dans notre pensée ne les empêcherait pas de se confondre réellement en lui et d'y être interchangeables ou formellement identiques. Ils seraient, ce que l'on nie pourtant qu'ils soient, synonymes[2]. On doit donc affirmer davantage. Dieu est l'être absolument parfait, sans quoi il ne serait pas l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand. Si Dieu est absolument parfait, il possède toutes

1. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 19 ; t. I, p. 634.

2. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 2, n. 14 ; t. I, p. 631 ; notamment « et tunc ultra, cum nulla sit distinctio in re, sive secundum opinionem, sive secundum expositionem opinantium, sequitur quod bonitas et veritas sint formaliter synonyma, quod ipsi negant, ... ». Il n'est pas impossible que Duns Scot vise ici Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 13, 4, Resp. — L'argument principal de Duns Scot semble plutôt théologique : Dieu se connaît intuitivement ; or l'intuition intellectuelle ne perçoit dans son objet aucune distinction, à moins qu'elle n'y existe ; il faut donc admettre que Dieu lui-même ne se connaisse aucun attribut, ou, s'il s'en connaît, qu'ils soient réellement en lui : *Op. Ox., loc. cit.*, n. 15 ; t. I, p. 631, à quoi renvoie *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 17, t. I, p. 633. L'homme n'ayant, *pro statu isto*, aucune connaissance intuitive, l'argument ne saurait être tenu pour philosophiquement valable ; à moins, bien entendu, qu'on ne tienne pour philosophiquement démontrable que Dieu a la connaissance intellectuelle intuitive de ses attributs, saisis sous leurs raisons formelles propres, ce que Duns Scot ne refuserait peut-être pas de soutenir.

Digitized by Google

les perfections et elles sont en lui infinies ; or, pour qu'elles y soient, il ne faut pas qu'elles soient en lui seulement comme objets de connaissance, mais comme des objets existants. A moins donc de supposer, ce qui serait absurde, qu'il existe réellement dans la créature imparfaite des perfections qui n'existeraient qu'idéalement dans l'être suprêmement parfait, il faut admettre que tout ce qui est perfection finie dans la créature est perfection infinie en Dieu[1]. Entendons par là que ces perfections y sont réellement en elles-mêmes, car toute autre manière d'entendre qu'elles y soient revient pratiquement à dire qu'elles n'y sont pas. Si la sagesse est en Dieu, elle y est comme sagesse ; si la bonté est en Dieu, elle y est comme bonté ; or la sagesse réelle n'est pas « formellement » la bonté réelle ; il faut donc admettre que sagesse, bonté et tous les autres attributs essentiels, puisqu'ils *sont* en Dieu, y soient de la seule manière dont ils y puissent être, c'est-à-dire comme formellement distincts.

On objectera peut-être à cela que, puisque tout ce qui est en Dieu est infini, et que les attributs divins le sont, tous se confondent pareillement en un seul, qui est l'infinité même. Ce serait oublier que l'infinité n'est pas à proprement parler un attribut de Dieu, mais le mode propre de l'essence divine. Ce qu'entraîne l'infinité de l'essence, c'est que tout ce qui appartient à cette essence soit l'infini. La sagesse de Dieu est donc l'infini, la bonté de Dieu est pareillement l'infini, et l'une comme l'autre l'est en vertu de l'infinité de l'essence divine même. Il ne suit pourtant pas de là que la sagesse infinie soit « formellement » la bonté infinie. Comme le dit fort clairement Duns Scot : « L'infinité ne détruit pas la raison formelle de ce à quoi on l'ajoute, car en quelque degré que l'on considère une perfection, pourvu que ce soit un degré de cette perfection même, la raison formelle de cette perfection n'est pas ôtée par ce degré »[2]. En d'autres termes, l'infinité n'est de la raison formelle d'aucun attribut comme tel. Si elle l'était, elle serait incluse dans la définition de chacun d'eux et il n'y aurait alors de sagesse ou de bonté qu'infinies, ce qui est manifestement faux. Le fait qu'une sagesse, comme celle de Dieu, soit infinie, ne saurait donc faire que l'infinité soit incluse dans la raison formelle de la sagesse. La « non-identité formelle » de la sagesse, de la bonté et des autres attributs subsiste donc intacte, dans l'essence divine même, en dépit de leur infinité[3].

Reste le point le plus délicat : comment cette distinction ou, si l'on

1. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 2, n. 13 ; t. I, p. 630.
2. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 17 ; t. I, p. 633.
3. *Loc. cit.*, n. 18 ; t. I, pp. 633-634.

Digitized by Google

préfère, cette « non-identité » formelle, est-elle compatible avec la simplicité divine? Au moment où Duns Scot se pose le problème à propos des attributs divins, il l'a déjà résolu à propos des « propriétés » du Père, en étudiant le dogme de la Trinité. Le fait qu'il se retranche ici derrière cette démonstration antérieure, dont nul ne doutera qu'elle relève de la théologie, montre bien à quel point la même méthode vaut pour lui dans les deux domaines. Notons donc d'abord que, si nous exposions ici pour elle-même la théologie de Duns Scot, nous dirions simplement que la compatibilité de la simplicité divine avec la distinction formelle des deux « propriétés » du Père, l'« innascibilité » et la « paternité », garantit, *a fortiori*, la compatibilité de la simplicité de l'essence divine avec la distinction formelle de ses attributs[1]. Il nous faut pourtant chercher si Duns Scot ne nous ouvre aucune voie directe vers la solution de notre problème.

On en trouve une, semble-t-il, si l'on pose la même question sous cette forme à peine différente : comment se fait-il que les attributs de Dieu soient « formellement » distincts, s'ils sont « réellement » identiques en vertu de l'absolue simplicité de Dieu? Duns Scot développe sa réponse à cette question, en éliminant l'objection redoutable que l'on pouvait tirer d'un texte célèbre d'Augustin : « La sagesse et la justice sont deux qualités dans la créature, mais non en Dieu, car celle qui est en lui la justice même, y est aussi la bonté »[2]. Tel est bien en effet l'« argument principal » qu'il lui faut éliminer, et c'en est un de poids, moins en raison de l'autorité d'Augustin que pour ce qu'il contient de vérité assurée et expressément enseignée par Duns Scot lui-même : tout ce qui est en Dieu est identiquement un seul et même être, l'être de Dieu.

La solution proposée par le Docteur Subtil peut être comptée parmi les plus profondes et les plus originales de ce puissant esprit. Il ne pouvait d'ailleurs ici que créer, ou reculer devant un problème que sa propre métaphysique de l'être rendait à la fois inévitable et, semblait-il, insoluble. Deux vérités apparemment contradictoires, mais l'une et l'autre certaines, exigeaient ici d'être accordées, car il était également certain, aux yeux de Duns Scot, que prédiquer quoi que ce soit de Dieu fût prédiquer l'identique de l'identique, et que prédiquer de Dieu deux attributs essentiels quelconques fût lui attribuer deux quiddités formellement distinctes.

1. *Loc. cit.*, n. 21 ; t. I, p. 636. Nous disons, *a fortiori*, parce que, comme on va voir, l'infinité des perfections divines (qui n'appartient pas *formaliter* aux propriétés du Père) assure leur compatibilité avec la simplicité de l'essence de Dieu.

2. Augustin, *De Trinitate*, XV, 5 ; *P. L.*, t. 42, col. 1061-1062, cité par Duns Scot, *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 1, n. 1 ; t. I, p. 618.

Digitized by Google

Comment l'une et l'autre thèse, dont la vérité propre ne fait aucun doute, pouvaient-elles être vraies à la fois?

C'est que, pense Duns Scot, notre entendement ne dispose que d'une seule logique, celle de l'identité formelle. Logique d'être créé qui convient pour parler d'êtres créés. L'identité formelle est la seule que nous connaissions, et nous ne pouvons en connaître d'autre, parce que nous ne connaissons que des êtres finis, dont l'identité est en effet liée à celle de leur raison formelle propre. Or, comme on va le voir, il n'en est pas de même en Dieu. On n'a jamais entendu parler, dans l'ordre des créatures, de deux logiques de la prédication, l'une qui serait vraie dans l'ordre formel *(alia formaliter vera)* et l'autre qui serait vraie « par identité » *(et alia per identitatem)*. Ce que nous avons à montrer, c'est que, dans les choses divines *(in divinis)*, il peut y avoir une prédication qui soit vraie « par identité » et qui pourtant ne soit pas une prédication formelle.

« La raison de cette différence est, à mon avis, celle-ci... ». Cet *ut puto* semble bien avertir que le Docteur Subtil s'engage ici sur une terrain vierge et que lui-même n'a pas encore complètement exploré. Quoi qu'il en soit, voici cette raison. Concevons un abstrait quelconque. Pris au degré ultime de l'abstraction[1], il est conçu comme une quiddité, sans relation à quoi que ce soit d'autre que ce qu'inclut sa propre raison formelle de quiddité. Rappelons-nous l'adage : *humanitas est humanitas tantum*. Dans un monde métaphysique où régnent les essences ainsi comprises, la pensée se heurte inévitablement au problème de leurs relations. Séparées les unes des autres par leur pureté même, elles sont incapables de communiquer ou, plutôt, le fait qu'elles soient elles-mêmes, et rien d'autre, leur interdit de le faire. C'est ce que Duns Scot a admirablement vu et dit : « Si l'on conçoit de cette manière les termes (des propositions), il n'y aura jamais de vérité dans leur union, à moins précisément que la quiddité de l'un des deux termes soit la même que la quiddité de l'autre terme. Or cela n'arrive pas dans les créatures, car lorsqu'on y abstrait les réalités, qui sont dans un même sujet, par exemple celles du genre et de la différence, et si on les considère en toute précision, chacune d'elles est finie et aucune des deux n'est parfaitement identique à l'autre. Elles ne se trouvent présentement être identiques entre elles, qu'en raison de la présence d'un troisième terme auquel elles sont identiques. C'est même pourquoi, abstraction faite de ce troisième terme, il ne reste aucune raison de les tenir pour identiques et la cause de la vérité de la proposition, qui unit ces deux termes, disparaît »,

1. Pour le sens d'« abstractio ultima », ou « ultimata », voir plus haut, p. 116, n. 3.

Digitized by Google

Autrement dit, de telles essences, prises sous leur raison formelle abstraite de quiddités pures, ne sauraient communiquer directement à cause du caractère « fini » de chacune d'elles. Dans un être fini, l'essence a pour unique fonction de délimiter la quantité de perfection d'être qui le spécifie comme tel. C'est pour cela, disions-nous, que tout être fini est composé d'acte et de privation, la raison formelle qui le fait être ce qu'il est lui interdisant du même coup d'être autre chose. On peut le vérifier ici, car il est clair que si toute définition se fait par le genre et la différence, c'est précisément parce que le genre n'*est pas* la différence, et inversement. Il est vrai que l'homme est un animal raisonnable, mais l'« animalité » n'est pas la « rationalité ». Lorsqu'on pousse jusqu'au bout l'abstraction formelle, on aboutit à des termes qui ne sont plus vraiment identiques et dont l'un ne peut plus être prédiqué de l'autre. On ne peut encore le faire, que si ces deux termes sont tenus pour identiques entre eux comme identiques à un troisième *dont on les abstrait*. Dans l'exemple choisi, on les abstrait du terme « homme », et il faut bien les en abstraire pour obtenir des quiddités formelles ultimes, mais l'abstraction même qui les libère à l'état pur supprime la cause de la vérité affirmative qui les unit[1].

La nature finie du créé rend donc inévitable que toute prédication vraie, relative aux créatures, le soit simultanément dans l'ordre « formel » et dans celui de l'identité. Il en va tout autrement en Dieu, parce que l'essence divine est infinie et que tout ce qui participe à cette essence, participe à son infinité. Le rôle de lien des essences que jouait l'*esse* dans le thomisme, va donc être une fois de plus tenu dans le scotisme, *au niveau de l'essence divine*, par l'« infinité ». Notons d'ailleurs que Duns Scot ne contredit ici en rien ce qu'il enseigne ailleurs touchant le caractère purement « modal » de l'infinité. Au contraire, c'est ce caractère même qui permet à l'infinité de dénouer une situation métaphysique dont on peut bien dire qu'elle serait autrement sans issue. Parce qu'elle est une modalité de l'« être », l'infinité peut être commune à des raisons formelles quidditativement irréductibles et leur conférer l'*identité dans l'être* sans supprimer leur *distinction dans la formalité*. C'est pourquoi l'usage simultané de deux logiques serait ici nécessaire, l'une où la prédication d'identité serait vraie de l'être, tandis que l'autre attribuerait en toute vérité à cet être, comme « formellement » distinctes, des quiddités dont on sait par ailleurs qu'elles sont « ontologiquement » identiques.

Prenons un exemple. Si l'on abstrait, dans le créé, sagesse et bonté, on obtient deux essences ultimes, dont aucune ne peut communiquer avec

1. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 25 ; t. I, p. 639.

Digitized by Google

aucune autre parce que, chacune d'elles étant ontologiquement finie, elle ne peut être rien d'autre que ce que sa raison formelle lui impose d'être. Si l'on abstrait sagesse et bonté en Dieu, la situation est toute différente. En effet, « abstraction faite de tout ce qui est étranger à la raison formelle de chacune d'elles, chacune de ces quiddités, prise précisément comme telle, demeure formellement infinie ». Elle l'est à titre d'être et en vertu de l'infinité même de l'essence divine, si bien que, « l'infinité étant la raison de l'identité des deux termes, leur identité persiste en dépit de leur état d'abstraction totale, car ils n'étaient pas précisément identiques à cause de leur identité à un troisième terme dont on les eût abstraits, mais à cause de l'infinité formelle de l'un et l'autre »[1]. Ainsi, il reste vrai de dire avec saint Augustin, que la sagesse de Dieu « est » sa justice, mais il est non moins vrai de dire, avec Duns Scot, que « ce qu'est » la sagesse de Dieu n'est pas ce qu'est sa justice, car la justice de Dieu n'est pas formellement identique à sa sagesse, mais, puisque justice et sagesse sont infinies, chacune d'elles « est » identiquement ce qu'est l'autre. En vertu de cette conclusion antérieurement acquise, que deux êtres infinis sont incompossibles, l'infinité de l'essence assure la simplicité réelle de l'être divin dans la distinction formelle des attributs.

Duns Scot n'a donc pas voulu se contenter d'une distinction des attributs divins fondés sur la connaissance que Dieu a de soi comme diversement « imitable » par les créatures[2]. Les quiddités sont dans les créatures, et puisque tout ce qu'il y a de perfection dans la créature est d'abord en Dieu, ces quiddités sont d'abord en Dieu. Ce qui retient plusieurs de l'admettre, c'est qu'ils ne parviennent pas à distinguer la « raison formelle » du « mode de l'essence ». Ils ne voient pas que, de soi, la perfection d'être que définit une raison formelle, n'est ni finie, ni infinie, mais finie dans une essence finie et infinie dans une essence infinie. Il est donc vrai que, dans un être fini, la quiddité limite l'être en même temps qu'elle le spécifie, mais écartons de cette quiddité une limitation qui n'est

1. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 26 ; t. I, p. 639. Cf. « bonitas et magnitudo et caetera hujusmodi sunt eadem quasi identitate mutua, quia utrumque est formaliter infinitum, propter quam infinitatem utrumque est idem alteri » ; *loc. cit.*, n. 23, p. 638 ; et encore, n. 6, p. 624 : « quodlibet attributum continet essentiam divinam secundum omnem rationem perfectionis idealis, ... quia ratio idealis correspondet perfectioni creaturae, in quantum ea perficitur in esse quidditativo, et per consequens sub ratione illa qua essentia est limitata. Unde et secundum diversos gradus limitationis distinguuntur, non autem in quantum ista essentia est perfecta simpliciter, qua sic correspondet omnibus unum attributum in Deo, ut bonitas aut perfectio simpliciter ».

2. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 15, 2. Resp. : « Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae ».

Digitized by Google

pas incluse dans son essence, que reste-t-il? Une certaine « perfection » d'être. Portons cette perfection, en tant même que perfection, à l'infini : elle contient, à titre de « perfection infinie », toute perfection possible. Tels sont précisément les attributs divins, dont chacun, en raison de son infinité même, contient l'essence divine tout entière avec toutes les raisons formelles auxquelles la sienne propre n'est pas identique[1]. La simplicité parfaite de l'essence divine est donc, non seulement sauve, mais plus fortement confirmée que jamais. On ne voit pas qu'à aucun moment elle soit mise en péril dans la pensée de Duns Scot lui-même. Qu'elle l'ait été plus tard, dans la doctrine de certains *formalizantes* qui se réclamaient de ses principes, c'est possible ; si cela s'est produit, que la chose ait pu se produire en raison de la nature de ces mêmes principes, c'est au moins vraisemblable, mais toute doctrine étant un équilibre, elle implique une possibilité de rupture d'équilibre. Savoir à qui incombe la responsabilité de telles ruptures, excède sans doute la compétence de l'histoire ; tout ce que peut faire ici l'historien comme tel, c'est de marquer le point où, dans une doctrine, la rupture pouvait se produire et attendre qu'elle se soit produite avant de la commenter.

Il n'y en a pas trace dans l'œuvre de Duns Scot lui-même, pour une raison qui suggère peut-être la seule manière de l'éviter. Sa pensée est autre que celle de Thomas d'Aquin. Plus proche d'Anselme et d'Augustin, il situe dans l'*essentia* le cœur de la réalité, mais il doit, lui aussi, expliquer la coexistence des essences dans l'unité de l'être divin, et puisqu'il ne peut le faire en identifiant l'*essentia* de Dieu à son *esse*, il le fait par une dialectique de l'infinité. La distinction formelle des essences n'empêche pas la parfaite unité ontologique de l'infini. Tout ce qui est de soi formellement distinct, et le reste, y devient pourtant un en vertu de l'infinité d'être qui lui est commune. Comment en serait-il autrement? Une métaphysique des essences ne peut chercher ses solutions que dans l'essence elle-même. Duns Scot trouve celle de son problème dans la modalité proprement divine de l'être premier, qui est l'infinité. La double prédication d'identité qui en résulte exige un effort d'abstraction vraiment suprême, car on ne peut la pratiquer sans attribuer identiquement le même « être » à tout ce qui est de l'essence divine, tout en n'attribuant aux déterminations de cette essence, prises une à une, que leur essence ou quiddité particulière. En d'autres termes, alors que la limitation de l'être fini n'autorise à lui attribuer par mode d'identité que ce qu'inclut son essence, la distinction formelle des attributs de Dieu ne détermine en

1. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 1, n. 6 ; t. I, pp. 623-624.

Digitized by Google

lui aucune limitation d'être. C'est pourquoi la distinction formellement réelle des attributs n'y porte aucun préjudice à leur identité ontologique, tout ce qui est Dieu étant aussi infiniment « être » que lui.

Si l'on perd tant soit peu de vue que l'objet de notre théologie est l'*ens infinitum*, toutes les modalités ou formalités de l'être divin perdent le lien qui les unit dans la simplicité de l'essence divine. C'est alors que l'on commence à les séparer, pour les hiérarchiser et parfois même les compter. Duns Scot lui-même s'oriente fermement en une direction inverse. Il faut docilement le suivre si l'on ne veut pas que l'unité de sa doctrine éclate en fragments que rien ne permettra plus de rassembler.

IV. — L'IMMUTABILITÉ DIVINE

Bien que l'infinité de Dieu soit, aux yeux de Duns Scot, la marque par excellence de l'essence divine, son immutabilité ne doit pas être négligée, d'abord parce qu'elle était l'essence même de Dieu selon saint Augustin, ensuite parce qu'il importe de l'établir pour s'assurer de cette conséquence importante que Dieu seul est immuable. Cette entreprise ne recèle aucune difficulté exceptionnelle pour Duns Scot lui-même, mais elle en réserve d'assez épineuses à qui veut en écrire l'histoire, parce qu'elle intéresse une fois de plus le rapport des philosophes au théologien.

Pierre Lombard, suivant la voie d'Augustin, avait parlé de l'immutabilité de Dieu avant de parler de sa simplicité. Duns Scot fait le contraire, parce que l'immutabilité lui semble se déduire de la simplicité divine plutôt qu'inversement. Bien que le nom en soit négatif, il s'agit ici d'une perfection éminemment positive, comme on le voit d'ailleurs à la preuve que Duns Scot en propose. Il est établi déjà que Dieu est infini et, en vertu de son infinité même, qu'il est simple. Étant simple, Dieu ne peut recevoir aucune forme nouvelle qui s'ajouterait à son essence, ce qui équivaut à dire qu'il ne peut subir aucun changement dans l'ordre de la causalité formelle. A plus forte raison ne peut-il en subir aucun dans celui de la détermination accidentelle ; bref, Dieu ne peut d'aucune manière devenir autre que ce qu'il est. On voit combien cette absence de mutabilité se présente aux yeux de Duns Scot comme un caractère positif : elle traduit, par une formule indirecte, la plénitude d'une essence absolument infinie dont l'actualité même rend absurde l'hypothèse qu'elle ne *soit* pas assez pour pouvoir encore *devenir*.

Encore moins Dieu pourrait-il changer pour cesser d'être. C'est là le plus radical des changements, celui que saint Jean Damascène nommait

Digitized by Google

versio, et qui consisterait à passer du néant à l'être ou de l'être au néant par voie de création ou d'annihilation. Rien de tel ne peut arriver à Dieu, dont on a prouvé qu'il est premier dans l'ordre de l'efficience et nécessaire en vertu de cette primauté. L'être nécessaire ne saurait passer du non-être à l'être ni inversement, car il ne peut pas ne pas être. C'est pourquoi, exempt de toute modification substantielle, formelle ou accidentelle, Dieu jouit par essence d'une complète immutabilité[1].

La thèse est sûre en elle-même et ce qu'elle rencontre de difficultés vient d'une cause extrinsèque, donc accidentelle, qui n'affecte en rien sa certitude. N'oublions pas qu'entre théologiens la question n'est pas de savoir si Dieu est immuable, car tous l'accordent, mais ils ne justifient pas tous cette thèse de la même manière et les controverses qui les divisent portent, ici comme ailleurs, sur la meilleure manière de la justifier. Certains d'entre eux, auxquels pense particulièrement Duns Scot, se contenteraient volontiers des arguments qu'on peut tirer de la *Physique* d'Aristote, où le Philosophe prouve que le Premier Moteur est immobile, car un Premier immobile et un Premier immuable, c'est la même chose. Mais la démonstration d'Aristote est-elle pleinement satisfaisante? Telle est, pour Duns Scot, la question, et elle n'est pas sans rapport à notre propos, car elle est liée à cette autre dont l'intérêt philosophique est considérable : la différence entre l'immobilité du Premier d'Aristote et l'immutabilité du Dieu de Duns Scot correspond exactement à celle des deux principes premiers dont ils ont prouvé l'existence et des méthodes mêmes dont ils ont fait usage pour la démontrer.

Développer cette critique n'était pas chose facile dans une œuvre théologique telle que l'*Opus Oxoniense* ; d'autant moins facile même que pour engager utilement ce dialogue avec le Philosophe, il fallait aborder un autre problème : peut-on concilier l'immutabilité de Dieu avec sa liberté? Duns Scot n'en donne pas moins ici quelques indications sommaires qui contiennent deux réserves expresses sur les preuves de l'immutabilité divine contenues dans la *Physique* d'Aristote. La première, plutôt extérieure, est que ces preuves devraient être plus longuement exposées pour que leur valeur concluante apparût : *indigent majori expositione ad hoc ut rationes illae ostendantur valere.* On peut d'ailleurs se demander si cette réserve porte sur la démonstration d'Aristote lui-même ou sur le résumé succinct qu'il vient lui-même d'en donner. Nous inclinerions vers cette deuxième interprétation, n'était la manière dont Duns Scot formule la réserve suivante : et, même si elles se trouvent valables *(et si forte*

1. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 1, n. 2 ; t. I, p. 642.

Digitized by Google

valeant), elles n'ont qu'une portée limitée *(tamen diminute concludunt)* comme on le fera voir ailleurs. Elles concluent peut être en effet seulemen que le Premier ne peut être mu au sens où le sont soit les corps, soit le forces situées dans des corps, soit même les âmes qui se meuvent pa accident lorsque leurs corps sont mus[1]. De quelque manière qu'on inte prête la première de ces deux réserves, la deuxième porte certainemen sur le fond de la preuve telle qu'elle se lit dans la *Physique* d'Aristot Le Philosophe n'ayant pas démontré l'immutabilité divine par la voi métaphysique de l'infinité, mais par celle, toute physique, de la caus motrice, Duns Scot doute que l'immobilité du Premier Moteur dépass la simple exemption de mouvement local et soit l'immutabilité positiv d'une essence première dans l'être même. Le problème se laisse clairemen reconnaître ici pour ce qu'il est. C'est le problème par excellence, autou duquel tourne sans cesse la pensée de Duns Scot.

On peut le formuler de plusieurs manières. Historiquement, il s'agi une fois de plus de choisir entre Avicenne et Averroès. Philosophiquement il faut choisir entre le physicisme et le métaphysicisme, c'est-à-dir décider une fois pour toutes si la science métaphysique possède où no un objet propre, et se distingue ou non de la physique. De ce point d vue, l'existence même de la métaphysique comme science distincte es en jeu. Théologiquement, il faut choisir entre s'appuyer, comme fai Thomas d'Aquin, sur une métaphysique de l'abstraction première à partir du sensible, ou, comme fait Duns Scot, sur une métaphysique d l'abstraction ultime *(abstractio ultimata)*, ce qui revient, de son point de vue, à prolonger plutôt la technique d'Averroès ou plutôt la technique d'Avicenne. On aboutit dans les deux cas, mais moins profondément dans le premier que dans le second, car en usant d'une métaphysique empiriste qui n'est qu'une promotion immédiate de la physique, il est difficile d'aboutir à un autre Dieu que celui d'Aristote, clef de voûte du cosmos plutôt que sa cause transcendante et moins son libre créateur que le premier anneau d'une longue chaîne de nécessités.

L'omniprésence du problème dans l'œuvre de Duns Scot le dispense d'en reprendre la discussion détaillée chaque fois que se présente l'occasion de le faire, mais il réaffirme souvent les principes qui en commandent la solution. Rappelons les principaux moments de la preuve d'Aristote, telle qu'on la trouve dans sa *Physique* et qu'on la retrouve, presque identique, dans sa *Métaphysique*. Il y a du mouvement et ce fait implique l'existence d'un moteur qui soit premier, c'est-à-dire non mu et par

1. *Op. Ox., ibid.*, t. I, p. 642.

Digitized by Google

conséquent immobile ; puisque le mouvement est éternel et infini, la puissance de ce moteur immobile est elle-même éternelle et infinie ; mais la notion d'une grandeur corporelle infinie est contradictoire, car une quantité infinie actuelle est impossible ; il est donc démontré que le Premier Moteur immobile n'est pas un corps[1].

On ne saurait trop insister sur le fait que Duns Scot ne s'en prend pas ici aux conclusions d'Aristote, mais à la méthode dont il use pour les justifier. Le problème de l'existence de Dieu domine tout ce débat, car la manière de concevoir Dieu dépend des voies que l'on suit pour démontrer son existence. Si l'on estime avoir prouvé l'existence de Dieu en établissant celle d'un Premier Moteur, son immutabilité ne sera jamais qu'une immobilité, c'est-à-dire l'exemption de tout mouvement corporel subi soit directement, soit indirectement à l'occasion de celui dont il est cause. C'est ce que dit Duns Scot : Aristote prouve bien que le Premier n'est pas mû à la manière d'un corps, puisqu'il est incorporel ; et même qu'il ne l'est pas comme le sont, par accident, les forces qui s'exercent dans des corps ou les âmes qui les meuvent, car étant absolument premier, il est « séparé ». Il n'en faut d'ailleurs pas davantage pour justifier Averroès, car son Dieu n'est en somme que la première et la plus haute des Intelligences séparées dont chacune préside au mouvement de la sphère dont elle a charge[2], mais cette immutabilité, qui est vraie, n'en reste pas moins une simple immunité physique à l'égard de tout mouvement directement ou indirectement subi.

Duns Scot a souvent formulé les mêmes réserves sur la méthode qui consiste à démontrer des conclusions métaphysiques par des voies essentiellement physiques. Pour atteindre l'immutabilité de l'être, il faut argumenter directement sur l'être en tant qu'être, objet de la métaphysique, et non sur l'être en tant que mobile, objet de la physique. On ne saurait légitimement conclure sur l'être à partir de quoi que ce soit d'inférieur à l'être. D'autre part, et nous l'avons déjà dit, *notre* métaphysique est une connaissance *a posteriori*. Il faut donc s'appuyer ici sur une propriété de l'être telle qu'elle autorise à conclure, non pas, comme le mouvement, à quelque perfection suprême dans un genre de

1. Aristote, *Métaph.*, XII, 7, 1073 a 7-13. Cf. *Phys.* VIII, 10, 267 b 17 et sv. — Sur l'impossibilité d'une « grandeur » infinie, voir *Phys.* III, 5, 205 a 7-b 1. On peut joindre *De Caelo*, III, 5, où Aristote prouve que le monde est fini, d'abord parce qu'un mouvement circulaire spatialement infini est impossible, ensuite parce qu'un mouvement rectilinéaire infini est impossible, d'où résulte qu'un corps infini est impossible.

2. Voir sur ce point la critique scotiste des preuves de l'existence de Dieu tirées du mouvement, p. 158.

Digitized by Google

l'être, mais à la perfection suprême dans l'être. C'est pourquoi le point de départ ne doit pas être physique, mais « transcendant » à l'égard du physique, c'est-à-dire métaphysique. On peut légitimement conclure de la vérité ou de la bonté à l'être en tant qu'être, parce que, pris absolument, vérité et bonté sont des transcendants univoques, antérieurs à l'engagement de l'être dans la finitude des genres. On peut également partir des relations de priorité ou de postériorité dans la causalité ou dans l'éminence pour conclure à l'être en tant qu'être. Au contraire, argumenter sur le mouvement local, c'est s'enfermer d'abord dans la catégorie finie de la quantité, et si la déduction conduit à lui assigner une cause infinie, parce que le mouvement en question est lui-même d'une durée infinie, on aura droit de la poser comme une puissance infinie dans l'ordre de la causalité motrice, mais non pas comme infinie dans l'ordre de l'être[1]. Pareillement, en prouvant que le Premier est immobile en vertu de sa primauté dans l'ordre des causes motrices, le Philosophe ne prouve pas qu'il soit immuable dans l'ordre de l'être. On n'atteindra jamais cette dernière conclusion en remontant de cause en cause dans la série physique des moteurs et des mus, mais en établissant l'existence d'un être nécessaire, infini et simple précisément en tant qu'être, d'où résulte cette fois, sans équivoque possible, son essentielle immutabilité. Or, notons-le, c'est à cette conclusion précise qu'il faut arriver si l'on veut prouver, comme s'y est engagé Duns Scot, ce que d'anciens scotistes nommaient l'*immutabilitas Dei secundum entitatem* et l'*immutabilitas Dei ad formam*. Il ne suffit pas de savoir que Dieu ne bouge pas, pour avoir droit de conclure qu'il ne saurait acquérir l'être ou le perdre, ni changer par l'arrivée ou le départ de quelque forme accidentelle ou substantielle. C'est un des points où l'on voit le plus clairement combien, même lorsqu'il emprunte

1. On peut user ici, nous semble-t-il, des principes tout à fait généraux posés ailleurs par Duns Scot : « Respondeo nunquam ad summum in inferiori sequitur summum in superiori, nisi illud inferius sit nobilissimum contentum sub illo superiori... Igitur non sequitur optimum sive perfectissimum ens ad perfectissimum aliquid eorum quae continentur sub ente, nisi illud sit simpliciter perfectissimum sub ente : quantitas autem non est tale, nec aliquid alicujus generis, quia quodlibet est limitatum, imo nihil est tale nisi quod est perfectio simpliciter, quod ex se potest esse infinitum ; et ideo non sequitur : perfectissima quantitas, ergo perfectissimum ens, nec etiam sequitur de aliqua re alicujus generis ; sed tamen sequitur : perfectissima veritas vel bonitas, ergo perfectissimum ens. Ita ergo et cum infinito, quod non tantum dicit perfectionem summam, sed etiam non possibilem excedi, non sequitur infinitum ens, nisi praecise ad infinitum tale quod est perfectissimum, in quo est ratio entis, quod scilicet dicit perfectionem simpliciter ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 21 ; t. I, p. 608. La remarque s'applique à la position d'Aristote qui, dans son exposition de la doctrine, déduit l'impassibilité et l'immutabilité de Dieu de son immobilité : *Metaph.* XII, 7, 1073 a 11.

Digitized by Google

le langage d'Aristote, Duns Scot reste fidèle à la ligne qu'il a choisie en vue d'atteindre son propre but.

Il est en effet à craindre, si l'on se contente de l'immobilité divine dont parle Aristote, que ce qui dépend du Premier immobile ne soit nécessaire comme lui. Un cosmos éternellement mû par un premier moteur, dont la puissance seule est infinie, est régi par une nécessité absolue, exclusive de toute contingence. La nécessité de l'immobile s'étend naturellement à ce qui dépend de l'immobile et ce n'est pas alors la permanence, l'uniformité ni la nécessité, mais bien la contingence et la nouveauté qu'il devient difficile d'expliquer. Or il y en a dans le monde : il faut donc lui assigner une cause telle que leur présence y soit explicable, et puisque cette cause est immuable, le problème est de savoir comment son immutabilité peut être absolue sans que les effets en soient nécessairement déterminés. En d'autres termes, le principe premier d'un univers tel que le nôtre, doit être à la fois nécessaire en soi et libre à l'égard du reste : problème insoluble du point de vue d'Aristote, mais qui admet une solution si l'on fonde son immutabilité sur sa simplicité, qui découle elle-même de son infinité. Il ne s'agit plus alors du mouvement physique ni de sa cause première, mais de l'être métaphysique et de son Premier Principe. Chez l'être infini en tant qu'être, l'immutabilité de l'essence n'implique aucune limitation, car étant à la fois l'infinité totale du possible, tout peut arriver par lui sans que rien lui puisse jamais arriver. Un tel Dieu, dont la richesse d'être est intensivement infinie, n'est pas un Dieu qui ne puisse rien faire de nouveau sans changer ; c'est, au contraire, un Dieu qui peut éternellement produire une infinité d'êtres nouveaux sans pouvoir changer lui-même, quoi qu'il fasse. L'infini actuel est tel que les notions de changement et de limite sont abolies par sa transcendance même. C'est pourquoi l'immutabilité de l'essence infinie laissant la voie libre à la contingence du fini ou, plutôt, étant la seule à pouvoir l'ouvrir, Duns Scot préfère en relier la notion à sa preuve de l'existence d'un *ens infinitum*.

La notion d'immutabilité divine ainsi comprise est une des données essentielles du problème de la liberté de Dieu et, par là, de celui de la liberté pure et simple. Elle conduit en effet à admettre que liberté et nécessité ne sont pas incompatibles sous tous les rapports. La preuve en est que Dieu s'aime nécessairement, car la volonté désire nécessairement son objet propre, et, en vertu de sa perfection même, la volonté infinie de Dieu ne peut pas ne pas aimer le bien infini qu'il est. Comme le dit Duns Scot dans le *Quodlibet* XVI, 2 : *in actu voluntatis divinae est necessitas*

Digitized by Google

simpliciter ; et encore : *Deus necessario est beatus, igitur necessario videt et etiam diligit objectum beatificum.* Allons plus loin : s'il veut ce qui n'est pas lui, Dieu est tenu par une « nécessité d'immutabilité », qui exclut qu'il veuille le contraire, et par une « nécessité d'inévitabilité », qui exclut que le contraire de ce que Dieu veut puisse arriver.

Ces remarques sont importantes. Elles en introduisent immédiatement une autre, qui qualifiera une fois pour toutes ce que l'on dira et redira plus tard sur l'opposition scotiste entre l'ordre de la nature et de la nécessité, et l'ordre de la volonté avec la liberté qui lui est inhérente[1]. Cette opposition est réelle et, sur un point, elle est absolue, mais elle ne l'est pas sur tous les points et la liberté s'accommode de certaines nécessités, pourvu que ce soit elle qui les fonde. Par rapport à son objet propre, la volonté elle-même se comporte à la manière d'une nature. Comment en serait-il autrement? Désir du bien en général, elle ne peut pas ne pas vouloir ni, si le bien absolu lui est donné, ne pas le vouloir. Pourtant, elle est libre. Pourquoi? Parce que la volonté est le cas unique de ce dont la nature[2] est d'être une spontanéité ou, comme dit plutôt Duns Scot, un choix, une option dont elle est elle-même la source. C'est pourquoi, après avoir rappelé, dans le *Quodlibet* XVI, 11, qu'il y a en Dieu un ordre quadruple de nécessité (il vit nécessairement ; il connaît nécessairement ; il « respire » nécessairement le Saint-Esprit ; il s'aime nécessairement), Duns Scot demande : *In quo igitur est libertas volendi?* Et voici sa réponse : *Respondeo quia delectabiliter et diligibiliter elicit actum et permanet in actu.* La liberté de Dieu réside dans l'« éligibilité » radicale

1. La distinction scotiste entre *natura* et *voluntas* couvre celles d'Aristote entre *secuhdum propositum* et *non secundum propositum* (Cf. *Phys.* II, 196 b 18) ; puis entre *ab intellectu* et *a natura ;* enfin entre *rationales* et *non rationales potentiae* (*Metaph.* IX, 2, 1046 b 1-2), mais Duns Scot précise que l'intellect se tient en fait du côté de la nature au lieu que « voluntas... semper habet suum modum causandi proprium, scilicet libere, et ideo quando concurrit cum intellectu in productione artificialium, totum dicitur produci libere et a proposito, quia propositum est principale et immediatum principium illius productionis extrinsece ». C'est pourquoi Duns Scot ramène ces distinctions à celle du naturel et du volontaire : *Quodl.* XVI, 13.

2. L'expression est authentiquement scotiste car, au sens large, où « nature » s'étend à tout ce qui est, on peut parler d'une *natura voluntatis.* « Sic enim extensive loquendo necessitas in ente quocumque posset dici necessitas naturalis, et tunc cum voluntas saltem divina ex sua perfecta libertate habet necessario aliquid velle, ista necessitas perfectae libertatis potest dici isto modo necessitas naturalis ». Mais ceci n'exclut pas la distinction des deux ordres entre *natura* au sens strict et *libertas,* ou encore, entre ce qui arrive *a per se causa* et ce qui se fait *per propositum.* En ce sens précis, « voluntas per se loquendo nunquam est principium activum naturaliter, quia esse naturaliter activum et esse libere activum sunt primae differentiae principii activi ». Bref, « non magis igitur potest voluntas esse naturaliter activa, quam natura ut est principium distinctum contra voluntatem potest esse libere activa ». *Quodlibet* XVI, 13 et 15.

Digitized by Google

de son acte, dont la permanence reste celle d'un choix parce qu'il élit librement d'être immuable, ou, si l'on préfère, dont l'immutabilité n'y est que la perfection même du choix.

La rigueur dialectique de la conclusion contraint l'assentiment à cette thèse, mais un nouvel effort permet de la comprendre. Faute de l'avoir fait, adversaires et parfois même défenseurs du scotisme se sont engagés dans un labyrinthe inextricable à propos de la controverse *de auxiliis gratiae* ou de la liberté des bienheureux. Toutes les nécessités, y compris celle d'immutabilité, sont compatibles avec la liberté, sauf une seule qui est la *necessitas coactionis*. Celle-ci une fois éliminée comme contradictoire avec l'essence même de la volonté, le seul problème est de savoir si l'objet de la volonté lui est nécessairement donné ou non. S'il l'est, la volonté le veut nécessairement, mais d'une nécessité qui est celle de l'objet, non de la volonté. Tel est le cas de Dieu. Nécessaire, son être est nécessairement donné à sa volonté, donc il est nécessaire que Dieu se veuille ou s'aime soi-même : *necessitate naturae habetur actus*, dit Duns Scot, mais il ajoute : *sed non vult objectum necessitate naturae*. La nature de l'objet est telle que l'acte de le vouloir est rendu nécessaire, mais cet acte n'est pas voulu par une nécessité de nature, il l'est par l'élection délectable, libre et librement immuable de la volonté de Dieu.

De quelque manière qu'on l'entende, l'immutabilité de Dieu est communément admise et peut d'ailleurs être démontrée, mais il n'est ni universellement reconnu ni facilement démontrable que « rien d'autre que Dieu ne soit immuable ». Il suffit en effet de se souvenir du monde d'Aristote, où d'autres moteurs que le premier sont immobiles, pour voir que le problème a reçu des solutions différentes. Duns Scot définit d'ailleurs ici sans ambages les adversaires en présence : « Sur cette partie du problème, les Philosophes sont en désaccord avec les théologiens et inversement »[1]. En d'autres termes, philosophes et théologiens s'accordent sur l'immutabilité de Dieu, mais les théologiens seuls soutiennent que cette perfection lui soit exclusivement réservée. Il va sans dire que Duns Scot lui-même se range parmi les théologiens et que toute son argumentation sera théologique. Comment en serait-il autrement? Prouver

1. « Sed pars negativa illius exclusivae, scilicet quod nihil aliud a Deo habeat immutabilitatem, habet majorem difficultatem. Circa istam partem philosophi a theologis discordant et e converso. Ad quod considerandum primo oportet videre quae fuerit intentio philosophorum, et quae motiva pro eis, et quae sunt rationes contra eos ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 3 ; t. I, p. 643. On verra plus loin qu'il s'agit bien de ce que disent, non pas *des* mais *les* philosophes : « Contra istam conclusionem, in qua communiter concordant philosophi, quod prima causa necessario et naturaliter causat primum causatum, arguitur sic : ... » ; *loc. cit.*, n. 13, p. 650.

Digitized by Google

que l'Infini seul est immuable, c'est parler de l'objet propre de notr théologie, mais, précisément parce qu'elle se définit du point de vue d son objet, la théologie n'exclut pas l'usage des méthodes philosophique C'est pourquoi, une fois de plus, la controverse ne se développera pa sur le plan philosophie-théologie, où elle serait à vrai dire une perpétuel équivoque, mais entre un théologien parlant aux philosophes leur propr langage et qualifié par conséquent pour converser avec eux.

Les « philosophes » sont, d'une manière générale, tous ceux qui accorden à l'univers une nécessité propre et, pour autant, une certaine immutabilité Leurs représentants principaux sont Aristote et Avicenne, dont la pensé n'a d'ailleurs peut-être pas été toujours interprétée correctement pa certains de leurs critiques. Duns Scot adopte ici, à l'égard des philosophe une attitude remarquablement objective que les théologiens n'ont pa toujours adoptée à son égard. Loin de leur attribuer les positions le moins acceptables à la théologie chrétienne, il commence par montre qu'on leur a parfois imputé, sur ce point précis, des erreurs qu'il n'ont peut-être pas réellement commises[1]. Lui-même se gardera de donne dans ce travers. « Quelle fut l'intention de ces philosophes, Aristote e Avicenne, je n'en sais rien, mais je ne veux pas leur faire dire plu d'absurdités qu'ils n'en disent ou qu'il n'en découle nécessairement d ce qu'ils ont dit. J'entends donc prendre leurs paroles au sens le plu raisonnable ». Ceci ne signifie pas qu'il leur donnera raison, mais qu'a lieu de réfuter des erreurs imaginaires, Duns Scot entend s'opposer à cell dont on ne peut douter, sur la foi de leurs écrits, qu'ils l'aient réellemen commise : « Je réponds donc : Aristote et Avicenne ont tous deux soutenu que le rapport de Dieu aux êtres autres que lui et extérieurs à lui, es un rapport nécessaire. D'où il résulte que tout le reste est dans un rappor nécessaire à son égard, lorsqu'il s'y rapporte de manière en quelqu sorte immédiate, c'est-à-dire sans mouvement intermédiaire ; car en mêm temps qu'ils posent l'uniformité dans l'ensemble de l'être mobile, il admettent de la difformité dans ses parties, de sorte que les être engendrables et corruptibles ne sont pas liés à Dieu par des rapport uniformes[2] ».

1. La discussion scotiste de certaines interprétations d'Aristote exigerait un exégèse minutieuse, dont la conclusion n'affecterait pas notre analyse de Duns Scot car après avoir rapporté plusieurs arguments, empruntés d'Aristote, de Philopo et d'Averroès, qui exonéreraient le Philosophe du nécessitarisme dont on le charg (I, 8, 5, 2, 3-4 ; pp. 643-644), il établit que ces arguments ne s'accordent pas avec l pensée d'Aristote ni d'Avicenne : *loc. cit.*, 6-7 ; pp. 644-646. Même s'il ne veut pa imposer au Philosophe plus d'erreurs qu'il n'en a commises, Duns Scot tient sa doctrin pour une métaphysique de la nécessité. Cf. *loc. cit.*, 10-11 ; pp. 647-649.

2. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 8 ; t. I, p. 647.

Digitized by Google

On voit nettement ici comment se présente aux yeux de Duns Scot l'univers des « philosophes ». Au sommet, Dieu, qui est nécessaire et immobile. Au-dessous, ce qui est immédiatement produit par Dieu et, en vertu de cette immédiateté même, est comme lui nécessaire et immuable. Au-dessous encore, l'être en devenir dont le mouvement, effet d'une cause nécessaire et immobile, présente naturellement une uniformité d'ensemble, mais aussi des irrégularités de détail dues à la matière. Ces « difformités » accidentelles sont le seul genre de contingence que tolère un tel monde et la seule exception à la règle de l'uniformité. Ainsi, même en exonérant les « philosophes » de toute autre erreur, il reste que deux d'entre eux, et qui ne sont pas loin de représenter la philosophie dans son ensemble, s'accordent sur celle-ci, dont la gravité est manifeste, car elle porte sur la causalité divine. Il s'agit de savoir si, comme l'ont soutenu Aristote et Avicenne, la relation de Dieu à autre chose que lui est nécessaire. Car ils l'ont soutenu : *posuerunt Deum necessario se habere ad alia extra se.* Et il le faut bien, car si l'on admet avec eux que le Premier soit une « cause nécessaire », on est inévitablement conduit à soutenir que ses effets immédiats sont à la fois causés et nécessaires. Comment ce qui résulte d'une cause obéissant à sa propre nécessité ne serait-il pas soumis à la nécessité ? Mais le nécessaire est immuable, de sorte qu'en pareil cas l'immutabilité de la cause s'étend naturellement à ses effets.

De quelle nécessité peut-il s'agir ici ? Un être autre que Dieu mais immédiatement causé par lui, par exemple une Intelligence séparée et, singulièrement, la première de toutes, peut être nécessaire en trois sens différents. Premièrement, il peut être de soi *formellement nécessaire*, mais être *causalement* par autrui. Deuxièmement, si nous passons de l'ordre de la causalité à celui de l'éminence, il peut être *formellement nécessaire* mais *en dépendance* à l'égard d'autrui, comme il arrive lorsqu'il est contradictoire qu'un être postérieur soit sans un être antérieur dont il dépend dans l'ordre essentiel, mais non pas inversement. Troisièmement, il peut être *formellement possible par soi*, mais *nécessaire par autrui*, si l'efficace de sa cause est elle-même nécessaire. Il s'agit de savoir laquelle,

1. « Potest enim aliquid aliud a Deo, puta intelligentia alia a prima, tripliciter poni esse immutabilis et necessaria : uno modo, quod ex se formaliter sit necesse esse, sed ab alio causaliter ; secundo modo, quod ex se formaliter sit necesse, sed ab alio dependenter, sic quod propter ordinem essentialem contradictio esset secundum esse sine primo, et non e converso, et est ordo inter perfectius et minus perfectum, non inter causam et causatum ; tertio modo aliquid habet esse ex se formaliter possibile, necessario autem ab alio est, quia illud aliud necessario causat. » *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 3 ; t. I, p. 643.

Digitized by Google

ou lesquelles de ces nécessités sont impliquées dans les métaphysique d'Aristote et d'Avicenne et quelle sorte d'immutabilité elles entraînen pour l'univers qu'elles décrivent.

En ce qui concerne Aristote, la situation paraît claire. Partant de c principe que la causalité du Premier est nécessaire, il ne se contredi aucunement, bien qu'on l'ait prétendu, en posant ses effets comme égale ment nécessaires[1]. Aristote admet donc certainement la première de trois nécessités que nous avons distinguées : celle de ce qui, formellemen nécessaire en soi, l'est en même temps par la nécessité de sa cause. Un Intelligence séparée peut donc être à la fois causée et pourtant nécessaire Mais Aristote admet non moins certainement le deuxième genre d nécessité, celui qui convient au postérieur dans l'ordre de l'éminence, ca il enseigne que « les principes des êtres éternels sont nécessairement vrai au suprême degré[2] » : il y a donc des êtres éternels qui ont des principes dont ils dépendent dans l'ordre de la vérité de l'essence et auxquels quoique immuables, ils sont subordonnés. Or, Avicenne s'accorde su ces deux points avec Aristote, et aussi sur ce troisième, dont on peu même dire qu'il est plus visible chez lui que chez le Philosophe : il existe du possible de soi rendu nécessaire par la causalité de sa cause, bref, du *necessarium ab alio causaliter*. Ni l'un ni l'autre de ces philosophes n'a vu aucune contradiction dans ces thèses et, jusqu'ici, on ne voit pas qu'il y en ait.

En revanche, on peut légitimement se demander si Avicenne ne s'est pas contredit en ajoutant que ce qui est nécessaire par autrui, en ce troisième sens, peut néanmoins rester un possible par soi. Ce serait alors, comme le dit en effet Avicenne, du « possible-par-soi-nécessaire-par-autrui » ; mais une telle notion est-elle elle-même possible ? Ce n'est pas certain, car si un être est de soi possible, il peut, de soi, ne pas exister ; on ne saurait donc prétendre en outre que sa cause soit nécessaire, car la cause d'un effet possible est elle-même possible ; ni qu'elle le produise nécessairement, car un effet nécessairement produit ne peut pas ne pas

1. Duns Scot renvoie (*loc. cit.*, n. 8, p. 647) à *Metaph.*, V, 5, 1015b, 10, où Aristote distingue, parmi les choses nécessaires, celles qui ont hors d'elles-mêmes la cause de leur nécessité et celles qui, l'ayant en elles-mêmes, sont causes de la nécessité d'autres choses. Il y a donc bien chez lui, selon cette interprétation, du « nécessaire par autrui ». « Dicemus ergo secundum Aristotelem quod agens omnino immutabile non habens causas medias activas vel receptivas diversae dispositionis, non potest causare aliquid novum alterius rationis ; sed aliqua istarum conditionum deficiente non habebimus secundum Aristotelem unde concludamus aliquam novitatem in Deo ». *Quodl.*, XXI, n. 15.

2. Aristote, *Metaph.*, II, 1, 993 b 28-29. C'est le passage où Aristote formule l'adage célèbre : « autant une chose a d'être, autant elle a de vérité » (*loc. cit.*, l. 30-31).

Digitized by Google

exister. Tel est précisément le point, où, faute de pouvoir se prononcer sur les intentions d'Avicenne, Duns Scot entend interpréter sa doctrine au sens le plus raisonnable qu'il puisse lui attribuer. On peut en effet admettre que, se référant à sa doctrine générale de l'être et de l'essence, Avicenne ait voulu dire ceci : chez l'être par autrui, l'existence n'est pas incluse dans le concept de l'essence ; il est donc, en ce qui est de lui, indifférent à être ou à ne pas être, de la même manière que, par exemple, l'*humanitas* est de soi indifférente à la singularité ou à la pluralité. Ainsi comprise, la position d'Avicenne n'inclut aucune contradiction. Elle ne signifie pas, comme on le lui fait dire, qu'un effet puisse être nécessaire en vertu de sa cause et, néanmoins, puisse ne pas exister, ce qui serait absurde ; elle signifie que même tandis qu'il existe nécessairement en vertu de sa cause, un effet reste de soi possible s'il n'inclut pas son existence dans son essence. De soi possible, il n'est alors nécessaire que par autrui.

Notons une fois de plus de quelle pénétration Duns Scot fait preuve dans l'interprétation des doctrines. Ce souci, historique et philosophique à la fois, de découvrir ce qui rend une thèse intelligible et vraie aux yeux de son auteur, c'est-à-dire de comprendre avant de discuter, était chose rare au moyen âge. Elle n'est pas devenue commune de nos jours. Quoi qu'il en soit, le Docteur Subtil a raison. Les deux premières thèses sont communes à Aristote et Avicenne ; la troisième, au sens qui vient d'être défini, ne se rencontre que chez Avicenne, parce qu'elle est en effet liée à la doctrine proprement avicennienne de la neutralité existentielle de l'essence, où l'on peut voir une interprétation légitime de l'aristotélisme, mais qu'on ne saurait lui attribuer. Peu importe d'ailleurs. Que cette dernière thèse d'Avicenne soit contradictoire ou non, il s'accorde avec Aristote sur ce principe faux, que Dieu est une cause nécessaire, et sur cette conséquence également fausse, que tout ce qui dépend de Dieu soit immédiatement, soit par un intermédiaire immuable comme lui, est à son égard dans un rapport de nécessité[2].

Cette manière, indirecte en apparence, d'aborder le problème de la

1. Duns Scot (*loc. cit.*, n. 7, p. 646) renvoie à AVICENNE, *Metaph.*, tr. VI : « ubi dicit quod causatum, quantum ex se inest ei ut non sit ; quantum vero ad suam causam est ei ut sit. Quod autem est ei ex se, apud intellectum prius est, non duratione, eo quod est ei ex alio. Et hoc apud sapientes vocatur creatio, dare scilicet esse rei post non esse absolute. Contra ipsum arguitur, quia iste modus includit contradictionem ; quia si, per impossibile, ponitur non esse, sequitur non tantum falsum, sed etiam impossibile secundum ipsum, scilicet causam necessariam non necessario causare et dare esse ».

2. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 9 ; t. I, p. 647.

Digitized by Google

mutabilité des créatures, est éminemment scotiste. D'autres se contenteraient de cette évidence sensible au regard : les choses changent, donc leur nature n'est pas immuable, mais Duns Scot connaît trop bien Aristote et Avicenne pour ne pas savoir qu'on peut imaginer un monde où tout changerait sans cesse et où pourtant il n'arriverait jamais rien. Si l'ensemble de la cause première et de la totalité des effets forme un bloc de nécessité tellement lié que, sauf les déchets dus au hasard, aucune initiative n'y soit possible, on peut bien dire que le mouvement y est immobile et que le changement même y est immuable. En d'autres termes, et pour reprendre une distinction familière à Duns Scot, il se rencontre là du contingent, mais rien n'y agit d'une manière contingente. Dans un univers où l'on peut aller de la première à la dernière des causes par une suite ininterrompue de relations causales nécessaires, tout se passe selon les exigences d'une stricte immutabilité.

Toute cette vue du monde est finalement liée à une seule thèse : c'est avec la nécessité d'une nature que la première cause produit le premier causé[1]. Le problème de la mutabilité des créatures en rejoint donc manifestement, dans la pensée de Duns Scot, un autre qui mettait pareillement aux prises « philosophes » et « catholiques » ou « théologiens » : comment le Premier exerce-t-il sa causalité ? A la manière d'une nature, ou à la manière d'une volonté ? Le souvenir de la condamnation de 1277 domine ici encore le débat, où l'on peut bien dire qu'il y va de tout puisqu'il s'agit de choisir entre le nécessitarisme grec et la liberté chrétienne. Deux conceptions antinomiques sont aux prises, avec leurs suites possibles : celle qui cherche en tout la nécessité pour y trouver partout l'intelligibilité rationnelle ; celle qui tient que le réel, tel qu'il est, postule une liberté comme cause de cette nécessité, et cela aussi, à sa manière, est une exigence d'intelligibilité. Il s'agit en somme de savoir, comme Duns Scot l'a vu avec profondeur, s'il est vrai de dire que la nécessité soit partout supérieure à la contingence : *in omni differentia entis necessitas est perfectior contingentia*[2]. On répondra oui, si la causalité du Premier est celle d'une nature ; non, si elle est celle d'une volonté, car si le Premier cause à la manière d'une nature, non seulement il est immobile, mais on peut bien dire que tout le reste l'est avec lui.

1. *Loc. cit.*, n. 13, p. 650 : « Contra istam conclusionem, in qua communiter concordant philosophi, quod prima causa necessario et naturaliter causat primum causatum, arguitur sic : ... ». On peut hésiter entre traduire *communiter* par « conjointement » ou par « communément » (au sens faible de : d'ordinaire). Au fond, la différence serait ici assez faible car « les » philosophes sont principalement pour lui Aristote et Avicenne.

2. *Loc. cit.*, n. 12, p. 649.

Digitized by Google

Il peut d'abord sembler que le problème ait été résolu dès le moment où Duns Scot lui-même avait prouvé que le Premier est intellect et volonté, et cela est vrai, mais non pas tout à fait, car la preuve de l'existence d'un être infini ne comportait aucun dialogue avec les philosophes. Or il se trouve qu'Avicenne, lui aussi, avait conçu le Premier comme doué d'intelligence et de volonté ; ce philosophe avait même ajouté, déférant à la suggestion du *Timée*, que le Premier agit hors de soi par libéralité pure, sans attendre aucun avantage des effets dont il est la cause, car il n'a pas de fin à atteindre, fût-ce lui-même, il l'est[1]. On peut donc dire que le Dieu d'Avicenne est libre, au moins au sens où l'est l'Un de Plotin, dont tout émane et dépend sans que lui-même dépende de rien. Sa liberté est la libéralité d'une transcendance ontologique absolue, mais ce n'est pas celle d'un choix, car elle s'exerce avec la nécessité d'une nature[2]. Il ne suffit donc pas de prouver que le Premier connaît et veut pour établir que sa causalité n'est pas celle d'une cause nécessairement déterminée à produire ses effets. En discutant plus tard ce problème, nous aurons à chercher s'il est vrai de dire, avec Avicenne, que l'entendement de Dieu détermine sa volonté, car l'intellect est une nature et si la libéralité divine se règle infailliblement sur les déterminations nécessaires de l'entendement divin, elle n'échappe pas à la nécessité.

Henri de Gand, dont Duns Scot reprend et renforce ici les raisons[3], avait déjà démontré que Dieu n'agit point à la manière d'une nature. D'abord, toute production naturelle ajoute à sa cause quelque perfection, et puisque rien ne peut être ajouté au Premier, qui est parfait, ce ne peut être à titre de « nature » qu'il produit des êtres autres que lui.

1. Duns Scot (*loc. cit.*, n. 13, p. 650), renvoie à AVICENNE, *Métaph.*, tr. VI, cap. ult. Il a déjà allégué cette notion de production à titre « libéral », en se fondant sur le même texte d'Avicenne, pour justifier la « production » intérieure à l'essence divine dans le dogme de la Trinité (*Op. Ox.*, I, d. 2, q. 6, a. 2, n. 4 ; t. I, p. 243). La production « libérale » est celle d'un agent mu par la seule plénitude de sa propre perfection, et qui n'attend par conséquent de son activité productrice aucun avantage personnel.

2. La rupture du nécessitarisme avicennien par la liberté divine sera étudiée plus loin, p. 317 sv. Ce nécessitarisme lui-même n'est pas douteux : « Il faut bien noter que l'émanation à partir du Principe s'exerce, aux yeux d'Avicenne, de la même façon nécessaire et intemporelle que concevait Plotin. Pour Dieu, comme pour chacune des Intelligences, *créer* n'est rien d'autre que *penser*, en acceptant que cela même qu'on pense naisse à l'être du seul fait qu'on le pense. Nulle place pour la liberté ou l'initiative volontaire dans ce déploiement de la pensée divine ». J. PAULUS, *Henri de Gand, essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, J. Vrin, 1938, p. 262. L'auteur note ensuite, avec non moins de justesse, combien ce « retour à l'hellénisme » éloigne des conceptions coraniques. Il ne faut pas prendre les philosophes de langue « arabe » pour des philosophes « musulmans ».

3. C'est ce qu'il fera remarquer au moment de proposer ses propres arguments : « Istis rationibus cujusdam doctoris aliqualiter sic fortificatis, addo alias rationes » ; *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 17 ; t. I, p. 653. Cf. J. PAULUS, *op. cit.*, pp. 295-298.

Digitized by Google

Ensuite, une volonté, même nécessairement fixée sur une certaine fin, ne veut nécessairement que les moyens nécessaires à cette fin ; or Dieu ne veut nécessairement que soi, et puisque aucune créature ne peut lui ajouter quoi que ce soit, aucune ne s'impose à son choix comme un moyen nécessaire[1]. Comme le dit plus techniquement Duns Scot : « C'est ce que l'on voit chaque fois que la volonté porte sur la fin même ; car cette fin ne la détermine à aucun être qui s'y rapporte, à moins qu'on ne puisse conclure, par un syllogisme pratique, que tel être soit nécessaire à cette fin. Or l'intellect divin ne connaît rien d'autre que Dieu qui soit d'une manière quelconque nécessaire à sa fin ultime ; la volonté divine, en tant que volonté nécessaire de sa fin, ne veut donc nécessairement rien d'autre que cette fin »[2].

A ces arguments d'Henri de Gand, quelque peu renforcés, Duns Scot ajoute les siens, qui sont au nombre de cinq. Le premier se fonde sur la nécessité divine : « Si un être est de soi parfaitement nécessaire, c'est-à-dire aussi nécessaire qu'on puisse concevoir qu'un être le soit, il ne peut pas ne pas exister, même s'il n'existe aucun autre être que lui ; or Dieu est souverainement nécessaire, au sens qui vient d'être défini, de sorte, que même si rien d'autre que lui n'existait, il n'en résulterait pas que lui-même n'existât point ; mais s'il avait un rapport nécessaire à son premier effet, Dieu n'existerait pas si cet effet n'existait pas ; donc le rapport de Dieu à cet effet n'est pas nécessaire[3] ». L'argument revient en somme à dire qu'un être nécessaire, au sens où l'est Dieu, étant plus nécessaire que tout ce qui peut provenir de lui, le non-être du reste est toujours moins impossible que le sien ; d'où il résulte que son être étant complètement indépendant de l'existence de quoi que ce soit d'autre, il ne saurait dépendre nécessairement de l'existence de ses effets[4]. On

1. Ceci se prouve par « induction ». En effet : « omne agens naturale aut actione sua perficitur in se (comme l'intellect lorsqu'il connaît), aut in suo simili (comme le feu lorsqu'il brûle), aut in toto (comme le soleil, en engendrant des animaux imparfaits, profite de cet accroissement de perfection de l'univers, dont il fait partie), aut per suam productionem natura ejus accipit esse in alio (comme, en Dieu même, le Père engendre le Fils)... Sed si Deus naturaliter produceret creaturam, nullum istorum contingeret : nec enim perficeretur in se ex tali productione, nec in simili, nec in toto, nec natura sua acciperet esse in producto (l'effet étant cette fois, par hypothèse, non une personne divine, mais une créature) ; ergo nec creatura naturaliter producitur ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 14 ; t. I, pp. 651-652. En bref, la notion de production *naturelle* d'une *créature* est contradictoire lorsque la nature productrice est celle d'un Dieu parfait.

2. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 16 ; t. I, p. 653.

3. *Op. cit.*, n. 17, p. 653.

4. Chacune de ces propositions se démontre à part. Pour ne pas laisser croire que le Docteur Subtil a complètement usurpé son titre, donnons ici la démonstration de la majeure (qui pourrait sembler quasi évidente à certains), le parfaitement nécessaire ne peut pas ne pas exister, même si rien d'autre n'existe : « Majorem probo, quia ex

Digitized by Google

observera que Duns Scot argumente ici sur le rapport à Dieu du premier de ses effets, qui décide de tous les autres. Si même l'existence de la première des Intelligences séparées n'est pas nécessairement voulue par Dieu, aucune autre ne l'est. Notons en outre que si Duns Scot peut user ici de la logique d'Aristote contre la métaphysique d'Aristote, ce n'est pas qu'il soit plus habile logicien que son maître, mais plutôt que la notion de l'être nécessaire sur laquelle ils argumentent n'est pas la même. La nécessité du Premier n'est plus, comme elle l'était pour Aristote, celle qui résulte d'une intelligibilité totale et achevée de l'être, mais celle qu'implique l'infinité de l'essence et la perfection qui suit de son infinité. Un être nécessaire ainsi conçu est donc suffisant de plein droit. Il y a un Dieu, et ce Dieu suffit, dira Leibniz ; oui, ajouterait Duns Scot, mais d'abord, il se suffit. Qu'il y ait autre chose que lui, comment feindre d'en douter, puisque c'est à partir de ses effets que nous prouvons son existence ? Il n'en reste pas moins vrai que si le Premier est nécessaire et infini *dans l'ordre de l'être*, rien ne serait changé pour lui si le reste n'existait pas. Une contingence ontologique radicale sépare de Dieu ce qui n'est pas Dieu ; si donc Dieu cause un être autre que lui, la relation d'un tel effet à une telle cause doit être, elle aussi, radicalement contingente, et comme toute nature cause en vertu de sa nécessité essentielle, le rapport des effets de Dieu à Dieu ne relève pas de l'ordre de la causalité « naturelle », il n'est pas soumis à sa nécessité[1].

minus impossibili non sequitur impossibilius, sicut nec ex minus falso sequitur falsius. Et hoc probo, quia si falsius habeat duplicem rationem falsitatis, et minus falsum tantum unicam, circumscribamus a falsiori illam rationem falsitatis in qua excedit minus falsum, stante alia, et a minus falso illam quam habet ; tunc falsius erit falsum, et minus falsum non erit falsum, quia circumscripta est ratio falsitatis minus falsi ; ergo, hoc posito, falsius erit falsum, et minus falsum erit verum, et tunc ex vero sequitur falsum. Ex hoc etiam patet tunc quod ex minus impossibili non sequitur impossibilius » (*loc. cit.*, p. 654). Essayons : si le plus impossible a deux raisons de l'être, et le moins impossible une seule, enlevons au plus impossible la raison d'impossibilité qu'il a de plus que le moins impossible, et enlevons au moins impossible la seule raison d'impossibilité qu'il ait ; le plus impossible devient alors impossible et le moins impossible cesse d'être impossible. Si donc on soutenait que le plus impossible découle du moins impossible, on soutiendrait alors que l'impossible découle du possible, ce qui est absurde. Donc, si nécessaire que soit un effet du Premier, il l'est moins que le Premier, et il pourrait ne pas exister sans que l'existence du Premier devint pour autant impossible.

1. Duns Scot a fort bien senti que, dans sa métaphysique (il dirait peut-être plutôt « théologie »), le rapport d'effet à cause est un rapport d'« être », ce que n'est pas le rapport de conséquence à principe. Une conclusion n'est qu'une « vérité partielle », c'est-à-dire, une partie de la vérité du principe ; il en va tout autrement dans le cas du rapport d'effet à cause : « in entibus autem ens causatum non est quaedam entitas quasi partialis causae, sed est omnino alia entitas dependens ab entitate causae » (*loc. cit.*, n. 17, p. 654). Sa pensée se meut donc dans un univers tout autre que celui de l'être avicennien, où les rapports de causalité sont comme la transcription, en termes d'être, des rapports intelligibles de principe à conséquence qui se nouent éternellement dans l'intellect du Premier.

Digitized by Google

Le deuxième argument présuppose une observation empirique, ce que Duns Scot n'hésite pas à faire, pourvu que le moment empirique y soit aussitôt dépassé. *Aliquid fit contingenter in rebus;* il y a des événements contingents dans la réalité. Le Docteur Subtil a souvent argumenté à partir de ce fait, parce que les philosophes contre lesquels il dispute l'ont eux-mêmes admis. On peut donc abstraire de ce fait l'élément métaphysique qu'il inclut, la contingence, et poser à Aristote cette question : comment se fait-il que des événements se produisent de manière contingente dans un univers dont l'origine même est nécessaire? *Antecedens concedunt philosophi*, c'est vrai, mais il est également vrai que les « philosophes » concèdent l'autre antécédent et qu'on ne voit pas comment les accorder. « Supposons que le rapport de la première cause à la cause suivante soit nécessaire (et il le faut bien si elle cause à la manière d'une nature), et soit B cette cause suivante, alors B sera mû d'une manière nécessaire par la cause première ; mais B meut la cause qui le suit comme lui-même est mû par la cause première ; donc B meut de manière nécessaire en mouvant C, et C en mouvant D ; on pourra parcourir ainsi toutes les causes, rien ne s'y produira de manière contingente si la première cause agit de manière nécessaire[1] ».

L'argument nous est déjà familier. C'est celui dont avait usé Duns Scot pour établir que le Premier est une volonté. C'est en effet tout le problème, car on n'a le choix qu'entre deux types de causalité, celui des « natures » qui engendre toujours nécessité, et celui des « volontés », qui, à l'égard du fini engendre toujours contingence. Dès ce moment, Duns Scot était parti du même fait : *aliquid causatur contingenter*, pour en conclure que, s'il y a de la contingence quelque part dans le monde, il doit y en avoir à son origine, et comme *nullum est principium operandi nisi voluntas, vel aliquid concomitans voluntatem*, il faut bien que l'existence du monde dépende, non d'une nature, mais d'une volonté[2]. Le caractère empirique du point de départ n'ôte donc pas à la preuve sa portée métaphysique, car c'est d'un empirisme scotiste qu'il s'agit ici. Le fait qu'il y ait du contingent invite l'entendement à former l'un de ces couples de « corréla-

1. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 19 ; t. I, p. 655.

2. Nous aurons en effet occasion de voir que, l'intellect se comportant comme une « nature », la source de la contingence ne peut être qu'une volonté : « Oportet ergo contingentiam istam quaerere in voluntate divina, vel in intellectu divino ; non autem in intellectu ut habet actum primum ante omnem actum voluntatis, quia quidquid intellectus intelligit hoc modo intelligit mere naturaliter et necessitate naturali, et ita nulla contingentia potest esse in sciendo aliquid quod non scit, vel in intelligendo aliquid quod non intelligit tali intellectione prima : primam ergo contingentiam oportet quaerere in voluntate divina ». *Op. Ox.*, I, d. 39, a. 3, n. 14 ; t. I, p. 1215.

Digitized by Google

tifs » qui correspondent à des *passiones disjunctae* de l'être. Fini-infini, effet-cause, contingent-nécessaire : autant de propriétés de l'être qui lui appartiennent nécessairement l'une *ou* l'autre. L'observation empirique se traduit donc aussitôt en un principe purement métaphysique : l'être est nécessaire *ou* contingent. Principe, disons-nous, parce qu'on ne peut démontrer que l'être doit être l'un ou l'autre et que c'est bien de propriétés immédiates de l'être qu'il s'agit ici. Ainsi entendue, la proposition *aliquod est contingens* signifie moins : « cet être ici est contingent », que : « il y a de l'être auquel appartient la contingence ». Il n'en reste pas moins vrai que l'existence de la contingence est elle-même contingente. Si Dieu n'avait pas créé librement le monde, aucune contingence n'existerait, et puisque ce suprême acte libre ne saurait être déduit d'aucune cause nécessaire, on ne saurait démontrer *a priori* pourquoi il y a de la contingence : *et ideo videtur ista, aliquod ens est contingens, esse vera primo et non demonstrabilis propter quid*[1].

On voit une fois de plus que le débat entre « théologiens » et « philosophes » porte sur autre chose qu'un problème de correction dialectique. Tel que le conçoit Aristote, le Premier peut agir nécessairement sans que la contingence soit pour autant exclue d'un univers dont il n'a pas créé la matière, source de l'accidentel et du contre nature. Il se peut aussi qu'un tel univers comporte du hasard, car nulle providence créatrice n'y veille à ce que les rencontres de séries causales, dont chacune est ordonnée vers une fin, soient elles-mêmes ordonnées vers une fin. Il n'y a pas de hasard dans un univers chrétien, où *tout* a une fin. Bref, c'est l'« être » même des Premiers qui diffère dans ces deux métaphysiques et leur différence dans l'ordre de l'être entraîne celle de leurs causalités respectives. L'univers de Duns Scot ne se justifie pas par la réfutation dialectique de celui d'Aristote, mais par la justification dialectique d'une notion de Dieu qu'Aristote n'avait pas conçue. Le Dieu nature d'Aristote est la clef de voûte d'une métaphysique conçue comme le terme d'une physique, le Dieu infini de Duns Scot est la charnière d'une métaphysique et d'une théologie.

Le troisième argument ramène un thème non moins familier à la métaphysique scotiste et n'est qu'une application du précédent au cas où le « contingent » à expliquer se trouve être du « mal ». *Aliquod malum fit in universo, ergo Deus non necessario causat* : il se produit du mal dans le monde, « les philosophes » l'accordent et Duns Scot se charge de prouver que, s'il en est ainsi, Dieu ne peut pas causer de manière nécessaire. C'est

1. *Op. Ox.*, I, d. 39, a. 3, n. 13 ; t. I, pp. 1214-1215.

Digitized by Google

donc d'un problème de « théodicée » qu'il s'agit cette fois : on ne pourrait exonérer Dieu de toute responsabilité quant à l'existence du mal si tout se produisait nécessairement à partir de lui. En effet, un Premier que nous savons bon, s'il agissait nécessairement, produirait nécessairement chaque chose aussi bonne qu'elle peut l'être ; il n'y aurait donc pas de mal dans l'univers[1]. Il est vrai qu'Aristote peut ici encore s'évader de la difficulté en expliquant le mal, comme il vient d'expliquer le contingent, par la « difformité » due à la matière[2]. Cette « évasion », qui a souvent retenu l'attention de Duns Scot, semble l'avoir aidé à distinguer sa propre position de celle d'Aristote. Pour le philosophe grec, la contingence est un fait empiriquement donné, dont on peut dire que la cause se réduit à une absence de cause. Il n'y a donc pas lieu de se demander ce qui cause la contingence, la pure et simple absence de cause finale suffit à l'expliquer. La contingence à laquelle pense Duns Scot est toute différente ; c'est une contingence vôulue et qui réside dans la cause avant de se renconter dans l'effet. Le contingent scotiste n'est pas seulement, comme le contingent aristotélicien, du non éternel et du non nécessaire, c'est *id cujus oppositum possel fieri quando illud fit*[3]. Sa contingence résulte d'un choix. L'« évasion » du Philosophe échoue donc inévitablement si l'on entend autrement que lui la contingence dont il parle. Or un univers chrétien comme celui de Duns Scot, et saint Augustin l'avait déjà dit, ne réserve aucune place au hasard absolu. Tout, sans exception, y dépend de la causalité divine, et si cette causalité était celle d'une nature, le Premier, qui est le Bien suprême, ne saurait causer que du bien ; or *aliquod malum fit in universo, ergo Deus non necessario causat.* D'ailleurs, même en admettant qu'on puisse expliquer comme le veut Aristote la présence du mal dans la nature, c'est-à-dire qu'il y ait du mal, on n'aura pas expliqué pour autant qu'il s'en fasse. Or le mal moral se fait sous nos yeux, et il se fait de manière contingente ; à moins donc d'admettre que le contingent puisse résulter du nécessaire, il faut reconnaître que la cause première ne cause pas *necessario*[4].

Le troisième argument fait appel à un autre aspect de la causalité naturelle, sa « puissance ». Toute cause naturelle agit de manière nécessaire et s'emploie totalement dans son action. Elle agit, dit Duns Scot, *secundum ultimum potentiae suae*, c'est-à-dire de tout son pouvoir. En effet, n'étant pas une cause volontaire, elle n'a pas le choix. De même

1. *Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 20 ; t. I, p. 202.
2. *Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 21 ; t. I, p. 203.
3. *Op. Ox., loc. cit.*, t. I, p. 204.
4. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 19 ; t. I, pp. 655-656.

Digitized by Google

donc qu'il ne dépend pas d'elle d'agir ou de ne pas agir, il ne dépend pas d'elle non plus d'agir plus fortement ou plus faiblement. Mais, en ce qui est d'elle-même, la cause première peut causer tout ce qui est causable ; si donc elle cause tout ce qu'elle peut causer, elle causera tout le causable et aucune cause seconde ne causera rien.

La preuve est intéressante, en ce qu'elle montre, une fois de plus, qu'il n'y a guère d'« univers mental » qui ne se soit offert au moins une fois à la pensée d'un métaphysicien. L'hypothèse cosmique, avec laquelle joue un instant l'imagination de Duns Scot, n'est aucunement contradictoire et il lui eût suffi de la prendre au sérieux pour construire un univers analogue à celui de Spinoza. Or c'est précisément cet univers que Duns Scot veut rendre impossible. Il sait, par la première proposition du *Liber de Causis*, que la cause d'une cause est la cause des effets de cette cause : *causa causae est causa causati* ; si donc la cause première agit selon la totalité de son pouvoir, elle doit nécessairement causer tout ce que la cause seconde semble causer, ce qui revient à dire que la cause seconde ne cause rien, et comme ce qui est vrai de la cause seconde l'est pareillement des suivantes, il n'y aurait dans un tel univers d'autre causalité que celle du Premier. Il est vrai que certains philosophes ne voient pas d'inconvénient à refuser toute efficace aux causes secondes, mais même si l'on se résignait à le faire, une conséquence plus impossible encore suivrait de cette position, car la pluralité même des êtres se perdrait alors dans un monisme absolu. La totalité des effets produits par le Premier constituant un seul effet, tout est un. On arrive alors à cette absurdité que d'une part, le Premier peut causer tous les effets possibles et que, d'autre part, il ne peut en causer qu'un seul. Au fond, Duns Scot ne perd pas de vue le Dieu chrétien qui est le sien. Ce qu'il se représente ici n'est pas un Premier dont la toute-puissance pourrait engendrer tous les effets possibles, les uns par les autres et selon une chaîne ininterrompue de causes essentiellement ordonnées. Un tel univers serait celui du *Liber de Causis*, mais ce n'est pas le sien, car le Premier auquel il pense est tout-puissant en un autre sens que celui auquel pensent les philosophes. Le Premier de Duns Scot, nous le verrons, peut causer de lui-même et à lui seul tous les effets possibles, avec ou sans le concours des causes secondes. Si l'on place un tel Premier à l'origine de tout, *et qu'on le conçoive comme agissant à la manière d'une nature*, quelle place resterait-il pour une autre causalité que la sienne[1] ?. On assisterait alors à l'actualisation éternellement

1. « Primum habens in se causalitatem omnem causae secundae, quantum ad quodlibet quod est perfectionis, potest immediate causare ex se omne causabile, sicut

Digitized by Google

totale d'une cause infinie, posant d'un seul coup dans l'être un seul effet.

Ce quatrième argument diffère des précédents, en ce qu'il implique une notion de la toute-puissance divine dont Duns Scot lui-même prouvera qu'elle est d'ordre proprement théologique. En outre, il accule les philosophes à des impossibilités qui, pour certains d'entre eux, n'auraient rien de contradictoire. Duns Scot connaissait des philosophes arabes pour qui le Premier seul était cause, mais quant à la thèse, dénoncée par lui comme plus insoutenable encore, que Dieu causerait à la fois, *omnia et unum solum*, les « philosophes » lui opposeraient que de l'Un ne peut sortir que l'un. Le Docteur Subtil s'en est aperçu. Passant en revue ses propres arguments avant de conclure, il notera que, « bien que certains d'entre eux ne convaincraient peut-être pas les philosophes au point de les laisser sans réponse, ils sont néanmoins plus probables que ceux qu'on invoque en faveur des philosophes, et peut-être même certains d'entre eux sont-ils nécessaires »[1]. Leur probabilité ne deviendrait une certitude que si la toute-puissance absolue de Dieu pouvait être démontrée.

La cinquième et dernière raison, alléguée par Duns Scot contre les « philosophes », appelle une réserve de ce genre. Elle se fonde en effet sur le même principe : « Par le même moyen, tiré de la causalité totale d'une cause soumise à la nécessité, on aboutit à conclure qu'elle ne saurait mouvoir dans le temps, ou, tout au moins, que le ciel ne sera pas mu dans le temps, ce qui reviendrait à dire que le ciel n'est pas mu à proprement parler ». Duns Scot veut dire qu'un Premier, dont la puissance infinie possède la perfection de la causalité efficiente, à tel point qu'il pourrait produire seul ce qu'il peut produire avec le concours de causes secondes, peut causer immédiatement, dans les sphères célestes, la totalité des effets qu'il y cause par les Intelligences séparées. Si donc on suppose que ce Premier, conçu comme tout-puissant en ce sens absolu, agisse néanmoins

et cum causa secunda. Et si consequens ultimum, quod scilicet causae secundae priventur actionibus suis, non habeatur pro inconvenienti, duco ad majus inconveniens : quod causabit et omnia et unum solum, ita quod omnia erunt tantum unum ; quia si causabit omnia causabilia, propter hoc quod causat omnia quae potest causare, ita etiam in quacumque causatione causabit quantum potest causare, et ita perfectissimum, et ita omnia illa erunt illud unum causatum, et tunc omnia erunt unum ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 20 ; t. I, pp. 656-657. Un tel univers résulterait du nécessitarisme intellectualiste d'Avicenne, si le Premier y agissait à la manière d'une nature douée de la toute-puissance absolue du Dieu chrétien. Une nature intelligible infiniment puissante ne pourrait pas ne pas tout réaliser à la fois.

1. « Ad quaestionem, quantum ad exponentem negativam istius exclusivae, respondeo concedendo conclusiones istarum rationum, quarum licet forte aliquae non convincerent philosophos, quin possent respondere, sunt tamen probabiliores illis quae adducuntur pro philosophis et forte aliquae necessariae ». *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 22 ; t. I, p. 657.

Digitized by Google

à la façon d'une « nature », il produira d'un seul coup et à lui seul la totalité de ses effets. S'il la produit d'un seul coup, il ne la produira ni dans le temps, ni par le mouvement. Mais on ne peut admettre que le Premier produise d'un seul coup dans les sphères célestes tout ce qu'il peut y produire, car, si cela était, il n'y aurait aucunes générations ni corruptions successives dans le monde sublunaire. Or les philosophes reconnaissent qu'il y en a ; ainsi donc, selon les philosophes eux-mêmes, l'hypothèse d'où résultent de telles conséquences doit être tenue pour fausse[1].

Il est donc certain que, selon Duns Scot, Dieu seul est immuable, car rien d'autre que Dieu n'est « formellement » nécessaire, c'est-à-dire nécessaire en vertu de cela même qu'il est. Assurément, il y a une immutabilité négative, qui tient à ce que les choses n'existent pas assez pour pouvoir changer elles-mêmes ou devenir le sujet de quelque changement, mais nous parlons ici d'immutabilité positive, due à la perfection même de ce qu'un être immuable est actuellement et en réalité. S'il y avait, hors de Dieu, un seul être immuable en vertu de sa perfection même, ce serait la première des Intelligences ; or elle-même change d'intellection en intellection, car bien qu'elle puisse connaître tous les intelligibles, ce dont en droit notre intellect lui-même est capable, elle ne saurait les saisir tous à la fois dans une intellection unique, ce qui supposerait qu'elle fût une Intelligence infinie. Même la plus haute des Intelligences passe d'une intellection à une autre, elle est donc soumise à la mutabilité.

Il serait imprudent de préciser, plus que ne le fait Duns Scot lui-même, ce qui relève ici de l'argumentation philosophique et ce qui dépend de la vérité théologique. Du moins est-il certain que ce qui implique la toute-puissance de Dieu, au sens théologique et absolu de la formule, dépasse le plan de la philosophie proprement dite. Ceci ne signifie pourtant pas que l'immutabilité exclusive de Dieu ne soit pas métaphysiquement démontrable. Elle l'est, pour autant qu'elle suit d'une notion métaphysiquement démontrable de Dieu. Or le Premier de Duns Scot n'est pas seulement nécessaire, il est en outre, à titre d'infini, un intellect et une volonté. C'est pourquoi sa nécessité n'entraîne pas les impossibilités auxquelles conduit celle du Dieu des philosophes, car si le Premier des philosophes est nécessaire de la nécessité d'une nature, tout le reste est nécessaire, et non seulement lui-même est immuable, mais tout le reste l'est avec lui. Notons que cette conséquence, valable pour l'immutabilité d'une nature, ne l'est plus s'il s'agit de l'immutabilité d'une volonté. Je peux, sans

1. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 21 ; t. I, p. 657.

Digitized by Google

altérer ma propre volition, vouloir que des effets prévus par moi se produisent, au moment où j'ai prévu qu'ils devaient se produire. Il en est ainsi plus évidemment encore dans le cas de la volonté divine : « Dieu a voulu de toute éternité que quelque chose d'autre que lui existât en un temps donné, et alors il l'a créé quand il a voulu que cela existât ».

Les objections d'Averroès contre cette thèse sont sans force, car elles reposent sur une confusion entre la volonté de Dieu et celle des hommes. Une volonté parfaite n'*est* pas dans le temps, elle n'a donc pas, comme on l'objecte, à *attendre* que le moment de produire l'effet soit venu. Elle veut, hors du temps, à la fois le temps et le moment du temps où l'effet en question sera produit. Pareillement, lorsqu'on objecte que la mutabilité des effets présuppose l'indétermination et la mutabilité de leurs causes, on oublie qu'il s'agit toujours ici d'une volonté, non d'une nature. Même en nous, l'indétermination de la volonté n'est pas une imperfection. Elle n'est pas l'indétermination passive d'une matière déterminable du dehors, mais une indétermination active, capable de choisir entre les contraires. Dans le cas de Dieu, cette indétermination active est illimitée ; elle peut choisir entre tous les contraires en vertu de sa parfaite liberté. Pourquoi elle choisit l'un des contraires plutôt que l'autre, ce n'est pas une question qu'il convienne de poser. La volonté divine est un principe premier pour tout ce qui n'est pas Dieu, et c'est la marque d'une mauvaise formation philosophique, dit Aristote, de chercher pour tout des démonstrations et des causes. Il n'y a pas de démonstration du principe de la démonstration, il n'y a pas de cause du principe de toute cause. La chaleur chauffe, c'est un fait et aucun moyen terme ne s'interpose entre cet effet et sa cause ; la volonté veut, c'est un autre fait, et cette seconde relation n'est pas moins immédiate que la précédente. Seulement la première est une relation de nature, la deuxième est une relation de liberté. Du fait que la volonté divine a voulu ceci, il n'y a pas d'autre raison à rendre sinon que la volonté est la volonté[1]. Bref, le fait que la volonté de Dieu veuille quelque chose, est la cause à

1. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 3, n. 24 ; t. I, p. 659 : « Immediatum autem principium est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista : sicut immediatum est calorem esse calefactivum, licet hic sit naturalitas, ibi autem libertas ; et ideo hujusmodi, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas : sicut hujus, quare calor est calefactivus, nulla est causa, nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa ».

Digitized by Google

la fois contingente et immédiate de son effet, car du nécessaire ne sort que le nécessaire et le contingent ne peut venir que du contingent[1].

Tel qu'il apparaît au terme de ces analyses, l'univers scotiste se présente donc comme l'effet contingent et muable d'une volition contingente mais immuable. Il importe de noter que cette contingence radicale n'affecte pas seulement l'origine première du monde, elle le pénètre de part en part et, si l'on peut dire, elle en imprègne toutes les parties. Dans un univers où le rapport du premier effet à la première cause est contingent, « aucune relation d'effet à cause n'est absolument nécessaire, elle ne l'est que relativement ». Si l'on y pense, aucune cause seconde ne cause que parce que la cause première a déjà causé ; dépendante de la causalité du Premier, qui est absolument contingente, la cause seconde ne peut causer que *contingenter*. Du moins, objectera-t-on, cette causalité conditionnée de la cause seconde est-elle nécessaire, la volition contingente de Dieu qui la cause une fois posée. Oui, répond Duns Scot, mais même cette nécessité conditionnée n'est pas absolue, car elle implique bien que la cause seconde ne puisse pas ne pas causer, en ce qui la concerne et pour ce qui est de sa propre part, mais il reste la part de Dieu. La chaleur ne peut pas ne pas chauffer, en ce qui la concerne ; pourtant, absolument parlant, elle peut ne pas chauffer, si Dieu ne coopère pas à son action, *sicut perfecte apparuit de tribus pueris in camino ignis*[2].

Il y a donc ici double contingence de la causalité seconde : une contingence théologique, due à la possibilité toujours présente du miracle, et une contingence philosophique, due à la liberté de la première cause qui réduit la nécessité des causes secondes à l'état de nécessité conditionnée. On parlerait à bon droit, ou du moins par un anachronisme qui ne serait pas complètement injustifiable, d'une « contingence radicale des lois de la nature » dans l'univers scotiste, et « radicale » serait ici le mot propre, puisque la racine même de la nature y est une volonté libre. C'est pourquoi le problème de l'immutabilité divine conduit, chez Duns Scot, aux développements inattendus que nous venons d'observer. Il ne suffit pas de savoir que Dieu est immuable ; si l'on ne sait aussi que lui seul est

1. *Op. Ox., ibid.*, p. 659. Avicenne objecterait que le Premier agit *per essentiam* et que son action ne peut être « accidentelle » ; ce que Duns Scot concède : « verum est, quia suum velle est sua essentia ; tamen contingenter transit supra hoc objectum vel illud, sicut infra de futuris contingentibus dicetur », Duns Scot résume parfaitement sa position (*ibid.*, p. 660) de la manière que voici : « Cum necessitate Dei stat quod illud ad quod immediate se habet sit mutabile ; quia immediate ab immutabili est mutabile, sine mutatione immutabilis, quia contingens habitudo est immutabilis ad proximum sibi, et ideo extremum illius habitudinis est contingens et mutabile, licet fundamentum sit immutabile ».

2. *Dan.*, III, 50. *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 3, p. 25 ; t. I, p. 660-661.

Digitized by Google

immuable, on se fait une idée fort insuffisante de son immutabilité. Être muable, c'est être muable dans son être même. La *vertibilitas*, dont Duns Scot emprunte l'idée à Jean de Damas, implique avant tout dans sa pensée la possibilité absolue de ne pas exister. Le fait empirique de l'existence du changement ne permet donc à lui seul de rien conclure. Si toutes les natures suivaient nécessairement d'une première qui les causât elle-même à titre de nature, la totalité des effets produits par ces natures serait « inévitable » ; ni au cours de leur développement dans le temps, ni à leur origine, nulle part, en un mot, on ne décèlerait cette « possibilité de ne pas être » qui est essentielle à la contingence proprement dite, et la pseudo-contingence de l'accidentel, dont Aristote et Averroès se contentent, ne serait même pas possible, puisque rien ne permettrait alors de concevoir que ce qui est arrivé eût pu ne pas arriver. La dialectique où elle cherche sa justification est complexe, mais l'intuition métaphysique même de Duns Scot est simple : s'il y a de la contingence dans la nature, il faut qu'il y en ait d'abord dans sa cause, mais si la nature est l'effet d'une cause contingente, toute existence est contingente dans la nature, même celle de la nécessité. Un tel univers n'est concevable que si l'on tient Dieu pour une cause première parfaitement libre, c'est-à-dire tel que les « Catholiques » le conçoivent : *nulla causatio alicujus causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare, et hoc ponendo in prima causa perfectam causalitatem, sicut Catholici ponunt*[1]. Philosophes et théologiens cheminent ensemble quelque temps et vers le même but ; ils ne se contredisent qu'à partir du point où les philosophes s'arrêtent, alors que les théologiens poursuivent leur chemin.

1. *Op. Ox.*, I, d. 39, a. 3, n. 14 ; t. I, p. 1215.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

L'ORIGINE DU CONTINGENT

I. Les idées divines

Duns Scot était trop pénétré de saint Augustin pour ne pas faire place aux idées divines dans sa doctrine. Comme chez saint Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta, et d'ailleurs saint Thomas d'Aquin, ses réflexions sur ce point s'inspirent du texte fondamental du *Livre des* 83 *questions* : « Les idées sont certaines formes principales, ou raisons des choses, stables et immuables, qui, n'étant pas elles-mêmes formées, sont éternelles, demeurent toujours dans le même état et sont contenues dans l'intelligence divine »[1]. Reprenant à son compte cette définition, et la nourrissant de ce qu'Augustin lui avait ajouté en la commentant, Duns Scot la résume techniquement dans la formule suivante : « L'idée est, dans la pensée

1. Augustin, *De div. quaest.* 83, q. 46, 1-2 ; *P. L.*, t. 40, c. 29-30. — On notera pourtant, dans le *De primo principio*, cap. IV, n. 37, ce curieux texte : « Multa de ideis dicuntur, quibus tamen nunquam dictis, imo nec nominatis ideis, non minus de tua perfectione sciretur. Hoc constat, quia tua essentia est perfecta ratio cognoscendi quodcumque cognoscibile, sub quacumque ratione cognoscibili. Appellet ideam qui vult ; hic non intendo circa graecum illud et platonicum vocabulum immorari ». Duns Scot n'est pas incapable d'une boutade contre les philosophes, mais s'il a vraiment écrit ce texte tel quel, on peut y voir l'expression du sentiment très vif qu'il eut toujours de la transcendance de la théologie sur la philosophie. Ce qui importe à ses yeux, c'est de savoir que Dieu connaît *par son essence seule* à la fois sa propre essence et celles de tous les possibles (voir plus loin, p. 282, note 1). Telle est la vérité et l'on se passe fort bien, pour l'exprimer, de ce mot « idée » que les philosophes ont chargé de tant de querelles. Cette remarque s'allie peut-être, dans la pensée de Duns Scot, à la critique des Idées de Platon, telles que les entend Aristote (*In Metaph.*, l. 7, q. 18, n. 3). Si d'ailleurs l'on entend par Idée une substance « séparée du mouvement et des accidents, ne contenant en soi rien d'autre que la nature spécifique séparée et parfaite autant qu'elle peut l'être », il n'y a là rien à reprendre : même en Dieu, l'entité de l'Idée est bien à peu près cela. En fait, Aristote ne soutient pas que les Idées soient impossibles, mais qu'il n'est pas nécessaire de les poser, parce qu'elles ne servent à rendre compte ni des êtres ni de la science que nous en avons.

Digitized by Google

divine, une raison éternelle, selon laquelle quelque chose peut être formé, hors de cette pensée, selon sa raison propre »[1].

Justifions cette formule. Dieu cause tout, ou peut tout causer. Il ne le fait pas irrationnellement, mais rationnellement ; Dieu a donc toujours une « raison » selon laquelle il forme. D'autre part, des êtres différents requièrent des raisons différentes, Dieu forme chaque chose selon sa raison intelligible propre. En outre, puisque Dieu n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour agir, ces « raisons » ne sauraient être hors de lui ; c'est donc selon des « raisons » intelligibles incluses dans sa pensée qu'il forme les choses. Or, tout ce qui est dans sa pensée étant immuable comme lui, Dieu peut former toute chose formable selon une « raison » à la fois propre à chaque chose formée et éternelle dans sa pensée. Cette « raison » est précisément ce que l'on nomme « idée »[2].

Jusqu'ici, Duns Scot suit littéralement Augustin, mais dès qu'il commence d'introduire son propre commentaire, maintes questions surgissent auxquelles on chercherait vainement des réponses dans les écrits de l'évêque d'Hippone, parce que lui-même ne se les est pas posées. « Il semble donc, ajoute Duns Scot, que la pierre connue par l'intellect puisse se nommer *idée* ». Notons soigneusement ce point qui n'est pas sans importance et dont il n'est pas évident qu'Augustin l'eût concédé sans réserves. Dire que l'idée de pierre est « la pierre en tant que connue par l'intellect », n'est peut-être pas exactement la même chose que dire : l'idée de pierre est la raison selon laquelle, si Dieu la crée, la pierre sera formée. On peut se demander si, par un infléchissement intentionnel ou non de l'augustinisme authentique, Duns Scot ne commence pas ici à accentuer le rapport de l'idée à l'objet plus que n'avait fait saint Augustin.

La question nous paraît légitime et Duns Scot est si visiblement préoccupé de ce qu'a dit Augustin sur cette question qu'on ne peut guère éviter de comparer sans cesse les deux doctrines, mais c'est une raison de plus pour se garder de l'erreur de perspective à laquelle on s'expose en les comparant. Ce qui intéresse avant tout Duns Scot, ce n'est pas l'exégèse de ce qu'ont dit avant lui sur ce point Platon et Augustin, c'est la nature de la connaissance divine et celle de ses objets en tant que ceux-ci représentent des êtres finis possibles. Il sait, par Augustin, que Platon désignait ces objets du nom d'« idées » et puisque ce mot est entré dans

1. *Op. Ox.*, lib. I, dist. 35, qu. unica, n. 12 ; t. I, p. 1160.
2. *Loc. cit.*, p. 1160. — Sur les divers sens du terme *ratio*, voir Quodl. III, n. 9. Il est pris ici au sens de principe intelligible définissant la nature d'un être possible.

Digitized by Google

la théologie, autant le conserver, mais il n'est pas nécessaire et un théologien pourrait traiter de la question sans user de ce terme philosophique. Nous venons de citer sa propre remarque, au ch. IV de son *De primo principio* : « On dit sur les idées beaucoup de choses, qui pourraient n'être pourtant jamais dites sans qu'on en sache moins sur Ta perfection, même si les idées n'étaient pas nommées *(immo nec nominatis ideis)*. Une chose est sûre, c'est que Ton essence est raison parfaite de connaître tout le connaissable sous quelque raison qu'il soit connaissable. L'appelle idée qui voudra, je n'ai pas ici l'intention de m'attarder à ce vocable grec et platonicien ». Tout l'essentiel est là et nous ne devrons jamais oublier que le seul objet que se propose Duns Scot, en discutant la nature des idées, est de comprendre comment, en quel sens, l'essence divine est cause unique et suffisante de sa connaissance des objets. Ce point est important en ce qu'il règle dès l'abord une question fondamentale : quoi qu'en dise Duns Scot, tout ce qu'il dira des idées devra s'interpréter en ce sens, que ce que les philosophes nomment « idée » n'est en fin de compte que l'essence même de Dieu[1]. Il pourra sembler parfois dire autre chose pour mettre en lumière certains aspects du problème ; en fait, il ne dira jamais que cela. C'est aussi pourquoi, si importante que soit à ses yeux la doctrine augustinienne des idées, et de si près qu'il en commente les textes, ce n'est pas elle, mais la vérité de la question, qui est l'objet de son commentaire. Nous ne pourrons éviter de dire, autant que nous le verrons, dans quelle mesure il lui restera fidèle, mais ce ne sera pas afin de juger sa fidélité à l'augustinisme authentique, dont il ne se fait pas une fin en soi. Ces comparaisons n'auront d'autre objet que de définir plus précisément le sens de sa propre doctrine, en gardant présent à l'esprit, que puisque Duns Scot eût pu dire tout ce qu'il avait à dire de la connaissance divine sans prononcer une seule fois le mot « idée », le cœur du problème ne peut être à ses yeux le sens authentique de ce terme dans les textes de saint Augustin.

Il n'est donc pas surprenant que le Docteur Subtil s'engage immédiatement dans une voie personnelle. La formule dont il vient d'user : l'idée de pierre, c'est *lapis intellectus*, va se justifier dans sa pensée par une minutieuse dissection métaphysique de l'acte par lequel Dieu connaît

1. Duns Scot a exprimé ce fait sous une forme indirecte, mais frappante, en disant que la connaissance qu'a Dieu des idées n'ajoute rien à la cognoscibilité de son essence : « Si igitur intellectionem intuitivam habet Deus de lapide, ipso nullo modo causante, oportet quod lapis in cognoscibilitate etiam propria nihil addat cognoscibilitati essentiae Primi per quam lapis sic cognoscitur ». *De primo principio*, cap. IV, concl. IX, additio ; éd. E. Roche, p. 110.

Digitized by Google

l'idée. Dans un premier moment (non de temps, mais de nature et d'ordre métaphysique) Dieu connaît son essence sous une raison purement absolue. Dans le deuxième moment, il produit la pierre en être intelligible et connaît intellectuellement la pierre. Il y a déjà, dans la pierre intellectuellement connue, relation à l'intellection divine ; mais il n'y a encore dans l'intellection divine aucune relation à la pierre, car l'intellection divine termine la relation de la pierre connue à cette relation même. La pierre est intellectuellement connue et c'est tout. Vient alors un troisième moment, car l'intellect divin peut comparer son intellection à n'importe quel intelligible auquel nous pourrions comparer une des nôtres, et en se comparant ainsi à la pierre intellectuellement connue, causer en soi la relation de raison qui existe entre le sujet connaissant et l'objet connu. Enfin, dans un quatrième moment, l'intellect divin peut en quelque sorte réfléchir sur cette relation causée par le troisième et c'est alors seulement que cette relation sera connue. On voit par là en quel sens l'idée est objet de l'entendement de Dieu. Il y a relation entre elle et lui, mais cette relation ne fonde pas l'objet, elle le présuppose. Il y a d'abord la connaissance que Dieu a de soi ; ensuite celle qu'il a de la pierre ou de toute autre idée ; puis la relation de raison de l'intellect divin à cet objet ; enfin la connaissance que Dieu a de cette relation. Ni cette relation de raison ni la connaissance qu'en a Dieu ne sont formellement exigées pour que Dieu connaisse la pierre à titre d'objet ; l'idée paraît dès que l'entendement divin produit la pierre dans son être intelligible[1] et rien d'autre n'est requis pour qu'elle soit.

Duns Scot ne doute pas que cette description de l'idée ne soit fidèle à la pensée d'Augustin. En effet, la pierre connue par l'intellect *(lapis intellectus)* satisfait à toutes les conditions requises par la définition augustinienne de l'idée. Elle est la « raison » d'une chose qui peut être faite par Dieu hors de lui ; cette « raison » est propre à la chose en question, au sens où l'on peut dire que le coffre conçu par le menuisier est la

1. *Op. Ox.*, lib. I, dist. 35, qu. unica, n. 10 ; t. I, p. 1158 : « Deus in primo instanti intelligit essentiam sub ratione mere absoluta. In secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem lapidis intellecti ad ipsam. In tertio instanti forte intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum potest causare in se relationem rationis. Et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis cognita erit. Sic igitur non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem tamquam prior lapide ut objectum, imo ipsa ut causata est posterior, quia in tertio instanti ; et adhuc posterior erit ipsa ut cognita, quia in quarto instanti ». — *Cf. Rep. Par.*, l. 1, d. 36, q. 2, n. 34.

Digitized by Google

« raison » du coffre de bois qu'il fera ; en outre, cette raison est éternelle dans la pensée divine, car elle existe en vertu d'un acte de l'intellect divin, et rien de nouveau ne peut résulter en Dieu d'un acte de son intellect[1]. Nous sommes même, semble-t-il, d'accord avec Platon, de qui Augustin a emprunté le nom d'idée, mais Duns Scot n'en est pas certain car on n'est pas sûr de ce qu'a pensé Platon. Si, comme le soutient Aristote, Platon a vu dans les Idées des quiddités subsistantes en elles-mêmes, il a eu tort ; mais si, d'accord avec Augustin, il les a posées dans la pensée divine, il a eu raison. Car c'est exactement là ce « monde intelligible » dont on parle parfois d'après Platon. Quoi qu'il en ait pensé lui-même, les idées sont bien les essences des choses existant à titre d'objets connus dans l'intellect divin : *quiddilates rerum... habentes esse cognitum in intellectu divino*[2].

Pour simple et claire qu'elle soit, cette manière de concevoir l'idée divine n'en présupposait pas moins une décision dont la portée paraîtra mieux lorsqu'on verra pourquoi, dans son analyse, Duns Scot fait passer l'idée après l'essence divine mais *avant* les relations qu'elle noue ensuite avec l'intellect divin qui la conçoit. Poser l'idée comme un *objectum cognitum* terminant l'acte de l'intellect qui la produit, c'est admettre qu'elle n'est pas directement et immédiatement une connaissance de l'essence divine comme telle[3]. Il y a plus. En posant l'idée comme connue par l'intellect de Dieu *avant* (métaphysiquement parlant) que ne soit connue sa relation à l'acte qui la connaît, Duns Scot refuse d'inclure cette relation dans la raison intelligible qui constitue l'idée même. Si, comme

1. Sur ce point, voir *Op. Ox.*, lib. I, d. 30, q. 1, et 2, n. 9 ; t. I, p. 1090.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 35, q. unica, n. 12 ; t. I, p. 1160. C'est pour respecter scrupuleusement la doctrine d'Augustin que Duns Scot maintiendra, comme nous le verrons, que l'intellection divine d'autres objets que l'intellect divin lui-même requiert des relations distinctes entre ces intelligibles distincts et l'intellect divin qui les connaît. A ceux qui soutiennent le contraire, il répond : « videtur quod haec dicta destruant sententiam Augustini de ideis ». *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 2, n. 31. — En ce qui concerne Platon : « Hoc etiam probatur per Platonem, qui primo induxit nomen ideae ; posuit enim mundum sensibilem extra et mundum intelligibilem in mente divina ; et mundum intelligibilem in mente divina vocavit ideam mundi sensibilis in re extra ; mundus autem intelligibilis non est nisi mundus extra, ut est objective in esse cognito in mente divina ; idea igitur mundi in re extra non est nisi mundus intelligibilis, sive mundus in esse cognito, nec est curandum ad propositum, si mundo in re extra correspondeat una idea vel duae. Item hoc patet ex alio, quia sicut Plato induxit nomen et rationem ideae, sic Augustinus imitatur ipsum. Nunc autem Plato vere posuit ideam in mente divina, non eo modo quo Aristoteles falso sibi imponit eas posuisse in re extra, ut per Commentatorem patet supra primo *Ethicorum* ». *Rep. Par.*, *loc. cit.*, n. 33.

3. Nous disons bien : une connaissance, car il va de soi que, connue en Dieu comme un objet distinct de Dieu, l'idée n'y est pas comme un objet autre que Dieu : « ideae non sunt ibi objecta alia a Deo, ut cognita sunt a mente divina, in qua sunt objective ». *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 2, n. 31.

Digitized by Google

c'est le cas chez Thomas d'Aquin, l'idée était ici la connaissance qu'a Dieu de son essence en tant qu'imitable par une créature possible, Duns Scot ne pourrait pas définir l'idée de pierre par la formule simple et directe : *lapis intellectus*. Ce ne serait plus la pierre intelligible, mais l'essence divine en tant qu'imitable par celle de la pierre, qui serait l'objet de l'intellect divin. Bref, il n'y aurait pas, entre la connaissance qu'a Dieu de son essence et celle qu'il a de l'idée, la distinction si nette que Duns Scot introduit entre le premier et le deuxième « instant » de son analyse et qu'il marque par cette formule lourde de sens : *in secundo instanti producit (Deus) lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem.* On ne peut lire ces mots sans se souvenir de tant de controverses sur l'origine des idées divines et se demander si nous n'assisterions pas, avec cette « production » des idées, à une rectification de la doctrine, plusieurs fois condamnée dans sa lettre mais dont l'esprit restait vivace au XIV^e^ siècle, de la production des idées en Dieu[1].

Disons d'abord que jamais, sous aucune forme, Duns Scot n'a proposé, ne fût-ce que comme une hypothèse défendable, la doctrine de la création des idées divines. A cet égard, il reste hors de la tradition qui, s'inspirant de Denys l'Aréopagite, passe par Scot Erigène et les doctrines condamnées au XIII^e^ siècle, puis au XIV^e^ siècle[2]. A plus forte raison n'a-t-il rien de

1. Voir sur ce point le remarquable ouvrage d'A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme? Le traité* De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum *d'après Jean de Ripa*, Paris, J. Vrin, 1944.

2. Pour l'histoire sommaire de cette doctrine en ce qui concerne Jean Scot Érigène, voir *La philosophie au moyen âge*, Paris, Payot, 1944, pp. 207-208 et 209-214. — Pour la suite, G. C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210 : III. — Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel* (Bib. Thomiste., XVI), Paris, J. Vrin, 1932, particulièrement, pp. 89-111. — Un développement imprévu de cette histoire nous a été révélé par le travail de l'abbé A. COMBES, *Un inédit de Saint Anselme? Le traité* De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum *d'après Jean de Ripa*, Paris, J. Vrin, 1944. Quoi que l'on pense de l'authenticité anselmienne du traité, cette admirable étude prouve que, sous une forme évoluée, l'érigénisme vivait encore au XIV^e^ siècle, ce qui est très important pour situer Duns Scot dans l'ensemble de cette histoire. Redisons-le, le Docteur Subtil n'enseigne, ni directement ni indirectement, la création des idées divines, mais de même que (on le verra plus loin) l'*esse intelligibile* se situe dans sa doctrine entre l'être existant et le simple être de raison, sa thèse de la « production » de l'idée à l'être intelligible s'insère entre la doctrine de la création des idées divines et celle qui les identifie absolument à l'essence divine comme telle. L'historien est ici garanti contre toute erreur d'interprétation par la critique de cette doctrine qu'on lit chez un élève de Duns Scot : Fr. GUILLELMI ALNWICK, O. F. M., *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quodlibet*, éd. Athanase Ledoux, O. F. M., Firenze-Quaracchi, 1937. De même qu'il s'acharne à prouver qu'il n'y a pas d'être intermédiaire entre l'être réel et l'être de raison, Alnwick établit que, si l'être intelligible de l'idée est réel, sa « production » est une création, et, inversement, que si cette production n'est pas un acte de causalité efficiente, l'idée ne peut avoir aucun être propre et distinct de l'essence divine à quelque degré que ce soit. Cf. *Op. cit.*, pp. 111-113. Cette position intermédiaire est pourtant celle de Duns Scot et même, selon le P. Ledoux, « fere omnium scotistarum, quorum nomina habentur apud Mastrium, *Disp. theol.*, disp. 3,

Digitized by Google

commun avec un volontarisme, comme celui de Descartes par exemple, où l'intellect, la volonté et la puissance de Dieu ne font qu'un. Aucun doute n'est possible sur ce point, car si Descartes niera que Dieu crée les vérités éternelles par un acte de volonté antérieur à l'acte de connaissance qu'il en a (puisqu'en Dieu les deux actes se confondent) Duns Scot a mainte fois et explicitement nié que la connaissance divine des idées dépende d'un acte de la volonté divine. Produites par l'intellect de Dieu, les idées et leur vérité sont tellement indépendantes du vouloir divin que si, par impossible, Dieu n'avait pas de volonté, les idées divines et leurs vérités resteraient exactement ce qu'elles sont[1]. Le soi-disant « primat de la volonté sur l'entendement » que l'on a cru trouver chez Duns Scot est donc une légende, au moins sur le plan de la connaissance spéculative où nous sommes ici placés.

Un deuxième point, plus délicat, est le rapport de la solution scotiste

q. 2, p. 180 » (*op. cit.*, p. 120, n. 1). Alnwick lui-même soutient le contraire. Selon lui, si l'*esse intelligibile* est de l'être réel, si peu que ce soit, sa production ne peut être qu'une création, ce qu'il est hérétique de soutenir (*op. cit.*, p. 124). D'où sa propre conclusion : « Respondeo igitur ad quaestionem quod esse intelligibile conveniens creaturae ab aeterno non est productum ab intellectu divino » (p. 136). En soutenant à la fois que Dieu « institue » l'être intelligibile des créatures, et que pourtant son essence suffit à représenter tout le reste, Duns Scot se contredit donc : « Unde Johannes Duns... dicit expresse opposita » (p. 137). Si ces positions sont contradictoires, c'est au philosophe de le dire, mais l'historien trouve chez Alnwick une sérieuse garantie que Duns Scot les a en effet soutenues. C'est aussi l'avis du P. A. Ledoux : « Revera hae duae assertiones inveniuntur apud Scotum » (*op. cit.*, p. 137, n.1). En tout cas, Alnwick rejette toute production de l'être intelligible (*op. cit.*, p. 162), et ceci au nom de l'opinion « omnium loquentium de ideis » (*op. cit.*, p. 429). Son excellent éditeur nous le présente comme un « scotista independens ». Pour en discuter, il faudrait savoir à partir de quel degré d'indépendance on cesse d'être un scotiste.

1. « Ideae mere naturaliter repraesentant illud quod repraesentant et sub ratione sub qua aliquid repraesentant. Quod probatur ex hoc, quia ideae sunt in intellectu divino ante omnem actum voluntatis divinae, ita quod nullo modo sunt ibi per actum voluntatis divinae : sed quidquid naturaliter praecedit actum voluntatis est mere naturale ». *Op. Ox.*, l. I, d. 39, q. un., a. 2, n. 7 ; t. I, p. 1209. — « Hoc autem existente determinate vero, essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum ; et hoc naturaliter quantum est ex parte essentiae, ita quod sicut naturaliter intelligit omnia principia necessaria, quasi ante actum voluntatis divinae, quia eorum veritas non dependet ab illo actu, et essent cognita ab intellectu divino si per impossibile non esset volens, et ita essentia divina est ratio cognoscendi ea in illo priori instanti naturae, quia tunc sunt vera : non quidem quod illa vera moveant intellectum divinum, nec etiam termini eorum ad apprehendendum talem veritatem, quia tunc intellectus divinus vilesceret, quia pateretur ab alio ab essentia sua, sed sicut essentia divina est ratio cognoscendi simpli ia, ita et complexa talia ». *Op. Ox.*, l. I, d. 39, q. un., a. 3, n. 23 ; t. I, p. 1224. — La thèse de Wilhelm Kahl (*Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, Strasbourg, 1886) est un travail intéressant, mais qui peut engager sur une fausse piste. Nous avons essayé de rétablir la situation, en ce qui concerne Duns Scot, dans *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913, pp. 137-149. Ces conclusions nous semblent encore vraies. Nous dirons plus loin, en étudiant la volonté humaine, sur quel point et dans quelles limites il y a en nous primat de la volonté. En Dieu, le seul primat concevable est celui de l'essence infinie, qui *est* à la fois intellect et volonté.

Digitized by Google

à la solution thomiste du problème. Il ne s'agit pas ici d'une comparaison abstraite des deux doctrines, mais bien de ce que Duns Scot lui-même a pensé de la doctrine des idées enseignée par saint Thomas, car il l'a connue, discutée et critiquée. Ici encore, quelles qu'aient été finalement leurs divergences, on doit commencer par souligner leur accord sur un point fondamental. Dans le scotisme, pas plus que dans le thomisme, il n'est permis de dire que l'intellect de Dieu soit mû par un autre objet que l'essence divine elle-même. Le nombre des moments que Duns Scot distingue dans son analyse n'y change rien. Chose plus importante, le fait même que Duns Scot s'oppose à Thomas d'Aquin sur la manière de concevoir la relation de l'idée à Dieu, n'y change rien non plus. Nous sommes ici sur un terrain où le dogme chrétien imposait l'unité à toutes les spéculations sur la connaissance divine : il n'existe rien qui ne tienne de Dieu son intelligibilité et son être, il n'existe donc rien, hors de Dieu, qui puisse naturellement déterminer un acte quelconque de son intellect[1].

C'est à l'intérieur de cet accord fondamental que se manifestent des différences qui, pour secondaires qu'elles soient, n'en donnent pas moins naissance à deux doctrines distinctes des idées. Parmi celles qu'a critiquées Duns Scot, il en est une qui rappelle de près la position thomiste. La connaissance de l'idée serait celle de l'essence divine elle-même connue comme imitable, par une créature. Exprimant cette doctrine dans son propre langage, Duns Scot dit que cette manière de concevoir les idées revient, sinon à en faire des relations de raison, du moins à subordonner la connaissance qu'a Dieu de chacune d'elles à celle d'une relation de raison. Ces relations, précise-t-il, seraient ici dans l'essence divine en tant qu'elle est objet connu. En effet, dans l'intellection absolument première de Dieu, cette essence serait appréhendée par l'intellect d'une manière globale. Pour qu'ensuite la créature fût connue, l'intellect divin devrait comparer son essence ainsi connue à la créature et la concevoir comme imitable par elle. C'est alors, en concevant son essence comme imitable, qu'il concevrait la créature. Celle-ci serait donc bien connue dans l'essence divine, qui reste l'objet premier de l'intellect divin, mais dans cette

1. Rappelons qu'en définissant l'objet de la « théologie divine » (connaissance que Dieu a de lui-même) Duns Scot pose l'essence de Dieu comme le premier objet de la connaissance divine. Or ce premier objet inclut la totalité de tous les intelligibles connus en acte, simultanément et distinctement. Dès ce moment, le problème des idées est résolu : *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 4, n. 11 ; t. I, p. 54-55. Cf., d. 2, q. 1 et 2, a. 2, n. 24 ; t. I, p. 208 : « Intellectus Primi intelligit semper et distincto actu et necessario quodcumque intelligibile, prius naturaliter quam illud sit in se ». Thèses rappelées dans *Op. Ox.*, l. I, d. 35, q. unica, n. 2 ; t. I, p. 1152.

Digitized by Google

essence connue comme imitable, c'est-à-dire dans cette essence connue sous cette relation de raison qu'est l'imitabilité[1].

Il ne semble pas douteux qu'une doctrine semblable à celle de saint Thomas soit ici visée, bien que Duns Scot la formule en un langage calculé pour mettre en évidence ce qui, selon lui, en est le point faible. Si l'idée divine est l'essence divine connue comme imitable, la relation d'imitabilité est intrinsèque à l'idée, si bien que la connaissance divine de l'idée implique nécessairement, on pourrait presque dire, présuppose la connaissance de cette relation. Une telle doctrine ne pouvait satisfaire Duns Scot. Si les idées sont connaissables par l'intellect divin, il faut qu'elles-mêmes, et non des relations quelconques, terminent cet acte de connaître. Ce sont elles, non des relations, qui doivent être l'objet de cette connaissance divine. En effet, on ne voit pas comment l'essence divines qui est « formellement infinie », pourrait être déterminée par des relation, de raison. En tant que telle, elle reste toujours infinie sous quelque aspect qu'on la conçoive ; il est donc impossible qu'aucune relation la limite à la représentation d'une essence finie. En outre, si les essences finies n'étaient pas conçues par Dieu directement, mais seulement par les raisons intelligibles qui les déterminent, ces raisons elles-mêmes en présupposeraient d'autres et ainsi de suite à l'infini. Dieu ne les connaîtrait donc jamais, à moins d'admettre qu'avant de connaître chaque essence, et pour la connaître, il doive en connaître une infinité d'autres. Ce que Duns Scot veut faire comprendre, c'est que l'essence divine est toujours la raison propre et suffisante de toutes les connaissances qu'a l'intellect divin. Prise dans sa nudité, l'essence divine cause, à titre d'objet premier, la connaissance qu'a Dieu de lui-même, et c'est encore elle qui cause la connaissance qu'a Dieu des idées, ou essences des choses, connues à titre d'objets secondaires de son intellect. Ne disons pas que les essences causent la connaissance que Dieu en a, ce qui serait dégrader l'intellect divin en le soumettant à des objets finis, mais ne laissons pas dire non plus que Dieu ne puisse connaître par sa seule essence, en quelque sorte toute nue, à la fois lui-même et les essences des êtres finis[2].

On voit ici le point précis sur lequel porte la critique de Duns Scot. Il redoute une certaine interprétation de la thèse thomiste et, pour cette

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 35, q. unica, n. 4 ; t. I, p. 1153.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 35, q. unica, n. 5 ; t. I, p. 1154. C'est pourquoi, liée à son essence, l'idée offre à Dieu un objet de complaisance, qui laisse d'ailleurs libre sa volonté : « licet necessario voluntas divina habeat actum complacentiae respectu cujuscumque intelligibilis, inquantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci sive determinativa illius ad existendum ». *Quodl.*, XVI, 7.

Digitized by Google

raison même, il lui préfère une autre thèse où cette interprétation erronée soit impossible. Dieu est imitable par les créatures? Soit ! mais, ici comme partout, l'essence est le fondement de la relation ; l'imitabilité est dans l'essence divine avant, pour ainsi dire, que l'intellect divin ne rapporte celle-ci, comme imitable, à ce qui peut l'imiter. Allons plus loin, car s'il est vrai que l'essence de Dieu, connue par son intellect, est ce par quoi Dieu atteint la connaissance de la pierre, il n'en semble pas moins capable de connaître ensuite la pierre en elle-même et sans avoir à lui comparer sa propre essence. Ne sommes-nous pas nous-mêmes capables de le faire? Ne pouvons-nous penser la pierre sans la rapporter à autre chose[1]? Dieu peut donc le faire. Visiblement, Duns Scot veut que l'idée, objet secondaire de la connaissance divine, soit connue par Dieu directement, indépendamment de toutes relations et antérieurement à elles. Celles-ci présupposant l'idée, ce ne sont pas elles qui peuvent la fonder.

Nous sommes ainsi conduits à cette conclusion : lorsque l'intellect divin produit une idée, il y a d'abord relation entre cette idée et l'intellect divin, non entre lui et elle. Ce rapport unilatéral, si l'on peut dire, est tout différent de celui qui unit un intellect fini à son objet. Dans ce deuxième cas, les deux termes sont unis par un rapport de coexistence, qui est un rapport mutuel. Il n'en va pas ainsi dans l'acte par lequel l'intellect divin connaît autre chose que l'essence divine elle-même. Aucune relation mutuelle en pareil cas ; c'est l'objet seul qui, en tant que connu, est en relation de dépendance à l'égard de l'intellect divin[2]. Bref, il existe en Dieu des relations éternelles aux objets qu'il connaît, mais elles ne sont pas en lui naturellement antérieures à ces objets ; au contraire, ces relations s'établissent d'abord naturellement entre ces objets et lui, n'étant que les relations de dépendance des objets connus à l'intellect divin qui les connaît.

L'analyse des divers moments métaphysiques de la connaissance divine trouve ici la plénitude de son sens. Au premier moment, disait Duns Scot, Dieu connaît son essence absolument et en elle-même. Au deuxième moment, il produit la pierre à l'être intelligible, la seule relation alors

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 35, q. unica, n. 8 ; t. I, p. 1157.

2. « Non oportet igitur propter intellectionem alicujus objecti praecise quaerere relationem nec in utroque extremo nec in altero. Ergo oportet aliquid aliud addere propter quod sit relatio in utroque extremorum vel in altero : illud autem non videtur esse nisi vel mutua coexistentia, si est relatio mutua, vel dependentia in altero extremo si non est mutua. Hic autem quando Deus intelligit aliquid aliud a se, non potest poni mutua coexistentia in utroque extremo, ut videtur ; ergo praecise sufficit ponere relationem in altero extremo, ubi est dependentia : illud est objectum ut cognitum » *Op. Ox.*, l. I, d. 35, q. unica, n. 9 ; t. I, p. 1158.

Digitized by Google

existante étant, dans l'idée de la pierre même, celle qui la rapporte à l'intellection divine. C'est seulement ensuite que Dieu peut, s'il le veut, comparer son intellection à celle de cet intelligible et connaître la relation de raison qui s'établit alors entre son intellect et l'objet connu. Le moment décisif de cette analyse, en ce qui concerne l'idée, est évidemment le deuxième : *in secundo instanti producit (Deus) lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem.* Pour qu'elle soit produite, il faut, sans doute que l'idée ait une certaine entité propre, une certaine réalité, un certain être, mais comment Duns Scot peut-il enseigner que Dieu produit l'être de l'idée sans revenir à la doctrine mainte fois condamnée de la création des idées, que ni directement ni indirectement, il n'a jamais admise?

Duns Scot passe pour un « réaliste » et l'on a même parfois qualifié son réalisme d'excessif, mais il en eût été surpris, car on le compare ici à Thomas d'Aquin, alors que lui-même se comparaît à Henri de Gand. Selon ce dernier, Dieu est cause formelle première dans l'ordre des essences comme il est cause efficiente première dans celui des existences. A titre de cause formelle, Dieu produit éternellement les Idées, douées d'un être formel d'essence qui n'entraîne pour elles aucune existence propre. Cette position avait de quoi tenter Duns Scot, car elle s'inspire d'Avicenne ; il n'en est que plus remarquable de le voir refuser, non pas la légitimité de la notion d'*esse essentiae*, car lui aussi admet une entité formelle de l'essence, mais que ce genre d'être soit celui des idées divines. C'est même parce que l'essence a un être réel en son ordre, qu'il refuse de l'attribuer aux idées, afin de ne pas introduire en Dieu de l'être réel distinct de Dieu. On ne peut donc situer Duns Scot sur ce point sans user de deux coordonnées, Thomas d'Aquin d'une part et, d'autre part, Henri de Gand, qui attribuait à l'essence une *réalité* en tant qu'exemplaire éternellement produit par Dieu, et une *existence* en tant qu'effectivement causée par lui dans le temps[1]. C'est par rapport à cette doctrine que Duns Scot

1. « Essentia enim, ut dictum est, dicitur res ex respectu ad Deum, inquantum ab ipso exemplata est ab aeterno. Dicitur autem existens ex respectu ad Deum, inquantum ipsa est effectus ejus ex tempore ». Henri DE GAND, *Summa quaestionum ordinariarum theologiae*, Parisiis, 1520 ; XXI, 4, art. 9. Henri n'admet pas non plus que les idées aient un être propre hors de Dieu, mais elles en ont un en Dieu : « Sed sciendum est quod secundum rationes ideales Deus *alia a se* intelligit dupliciter. Uno modo secundum quod sunt essentiae vel existentiae quaedam in se. Alio modo secundum quod sunt quaedam operabilia a Deo », *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo*, Parisiis, 1519 ; Quod. VIII, q. 1. Cf. E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, F. Alcan, 1913, pp. 39-40 ; et surtout J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 285 : « L'*esse essentiae* représente à ses yeux quelque chose de non moins objectif, résistant et solide, que l'être existentiel » ; avec ce qui suit, sur la nécessité où s'est par conséquent trouvé Henri, de « le déduire de Dieu ». C'est pour éviter d'avoir à déduire de Dieu, fût-ce en Dieu, un être distinct du sien, que Duns Scot va substituer l'être de raison de l'idée à l'être d'essence que lui attribuait Henri de Gand.

Digitized by Google

demande si, en tant que connue par Dieu, l'idée possède un véritable être d'essence[1] ? Sa réponse est négative, car il ne voit pas comment, si Dieu crée les existants d'après des idées déjà douées d'un être d'essence qui leur soit propre, on peut encore parler de création *ex nihilo*[2]. Pour que la pierre soit créée de rien, il faut que *lapis intellectus* ne soit pas déjà quelque chose. Assurément, on pourrait soutenir, avec Jean Scot Érigène, que les idées sont déjà, en un certain sens, des créatures, mais on retomberait alors dans les impossibilités qui frappent la notion d'idées éternellement créées, et comme Henri de Gand lui-même refuse de l'admettre, il n'y a aucun refuge de ce côté[3]. On a donc le choix entre deux thèses : Dieu crée les êtres du néant, il les crée d'après des idées déjà pourvues d'un être propre. Si l'on veut maintenir la notion de création, c'est à la deuxième de ces thèses qu'il faut renoncer. Duns Scot y renonce donc ; pourtant, à moins que Dieu en tant qu'idée ne se distingue en rien de Dieu en tant que Dieu, il faut bien que, pour lui aussi, l'idée possède en Dieu le minimum d'entité formelle propre sans lequel elle

1. « Utrum creatura in quantum est fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae, ex hoc quod est sub tali respectu » ? *Op. Ox.*, l. I, d. 36, q. unica, n. 1 ; t. I, p. 1169.

2. Les historiens de Duns Scot ont parfois rompu sur ce point l'équilibre de sa doctrine. « Les existences, dit Pluzasnki, sont créées par Dieu et, avant les existences selon Scot, les possibles sont créés en tant que possibles » (*Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 184). C'est fausser sa pensée. Toute création a pour effet une existence actuelle, or ni les idées ni les possibles n'ont d'être actuel propre ; ils ne sont donc pas créés. L'entendement divin produit les Idées comme l'artiste les projets de ses œuvres possibles ; la volonté divine choisit certains de ces possibles, et fait du *possibile* un *creabile*, comme l'artiste décide d'exécuter tel projet plutôt que tel autre ; c'est seulement ensuite que la création intervient, quand la puissance exécute l'ordre de la volonté, mais son effet est l'être fini actuel, non son idée ni sa possibilité. Une fois de plus, on cède ici à l'illusion qui transforme en distinctions d'êtres réels les distinctions d'être formels familières à Duns Scot. Même une distinction réelle dans l'ordre de la formalité n'entraîne de soi aucune distinction d'être réel, surtout en Dieu, où l'infinité de l'essence exige que tout ce qu'elle est soit réellement identique. A strictement parler, il n'y a pas de distinction « réelle actuelle » entre des formalités : « Sed numquid haec distinctio dicitur realis ? Respondeo : non est proprie actualis realis, intelligendo, sicut communiter dicitur, realis actualis illa quae est differentia rerum et in actu... », *Op. Ox.*, l. I, d. 2, q. 7, n. 43 ; t. I, p. 282. C'est pourquoi l'on ne pourrait introduire une distinction « realis actualis » entre l'être de l'Idée et celui de Dieu sans en faire une créature et rendre impossible toute autre création *de nihilo* : « Primo quia creatio est productio de nihilo : sed si lapis praehabuit esse verum reale, igitur quando producitur ab efficiente, non producitur de nihilo ». *Op. Ox.*, l. I, d. 36, q. unica, n. 3 ; t. I, p. 1171. — Pour l'arrière-plan historique de cette controverse, voir J. Paulus, *Henri de Gand*, pp. 293-298. Noter, p. 296, que la doctrine d'Henri de Gand, dont Duns Scot se sépare, était déjà une réforme d'Avicenne.

3. « Et quinto, secundum idem medium de creatione : quia productio rei secundum illud esse essentiae verissime est creatio ; ipsa enim est mere de nihilo ut de termino a quo, et ad verum ens ut ad terminum ad quem : et productio ista, secundum eos, est aeterna ; ergo et creatio est aeterna ; cujus oppositum nititur ostendere, et dicit se habere demonstrationes ». *Op. Ox.*, l. I, d. 36, q. unica, n. 3 ; t. I, p. 1171.

Digitized by Google

même ne serait rien. C'est ce genre d'être attribuable à l'idée qu'il va s'efforcer de définir.

Il n'est naturellement pas question d'un être d'existence, qu'Henri de Gand même lui refusait. Nous sommes jusqu'ici dans l'ordre de la connaissance proprement dite, c'est-à-dire de l'intellection divine pure, prise en elle-même et avant toute intervention de la volonté. Celle-ci n'a pas à intervenir tant que Dieu ne choisit pas entre les idées pour décider quelles d'entre elles seront imitées par des existants librement créés hors de lui. L'acte par lequel l'intellect divin produit l'être intelligible de l'idée, n'a donc pas pour effet de poser l'objet connu dans une entité réelle autre que celle de l'essence divine ; il le rend simplement présent à l'intellect divin comme le connu l'est au connaissant. L'idée divine en tant que telle est donc antérieure à l'ordre de la possibilité existentielle proprement dite, car un être possible étant toujours autre que Dieu, qui seul est nécessaire, la volonté divine est requise pour le déterminer[1]. L'intellect de Dieu ne se comporte donc pas, à l'égard des intelligibles autres que lui, comme sa volonté à l'égard des objets autres que lui qu'il peut vouloir. En effet, l'intellect divin peut saisir nécessairement tous les intelligibles, en tant qu'ils lui sont présents, sans que quelque chose d'autre que Dieu soit par là nécessairement posé dans l'être réel[2]. L'idée produite par l'acte divin d'intellection n'a donc pas de réalité propre hors celle de l'essence divine, ce qui revient à dire une fois de plus que sa production n'est pas une création.

Soit, mais alors quel sorte d'être peut-on attribuer à l'idée, qui ne soit ni celui d'une créature, ni celui d'une essence subsistante éternellement dans l'entendement divin[3], ni celui de l'essence divine directement en

1. C'est pourquoi Duns Scot contredit Henri de Gand. L'idée n'a qu'un être de raison. D'ailleurs l'*esse essentiae* n'étant pas, dans sa doctrine, réellement séparable de l'*esse existentiae*, on ne peut admettre que les idées aient un *esse* réel quelconque sans assimiler leur production à une création. Cf. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 2, n. 7 ; t. II, p. 29.

2. « Quod instatur de intellectu non est simile ; quia intellectum esse necessario respectu alicujus objecti non ponit illud esse aliquid in entitate reali aliud a primo objecto, quia esse cognitum ab intellectu divino non ponit illud esse aliquid in entitate reali aliud a primo objecto, quia esse cognitum ab intellectu divino non ponit illud esse in se, sed in intellectu praesentialiter... Non est igitur intellectus divinus ita se habens ad intelligibilia alia a se sicut voluntas ad alia volibilia, quia ille intellectus potest esse necessario omnium intelligibilium, quatenus sunt sibi praesentia ; nec per hoc ponitur aliquid aliud a Deo formaliter necessarium in esse reali. Voluntas autem non posset esse necessario aliquorum aliorum volibilium, nisi illa alia essent aliquando necessaria in aliquo alio esse reali, alio ab esse divino ». *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 16 ; t. I, p. 653. Si Dieu avait éternellement choisi de ne rien créer, sa connaissance des idées serait exactement ce qu'elle est.

3. *Op. Ox.*, l. I, d. 36, q. unica, n. 7 ; t. I, p. 1174. — Il s'agit en somme de concevoir cet être intermédiaire malaisé à saisir, qui est « debilius esse reali et majus esse rationis ». Cet *esse intelligibile* scotiste restera dans l'école du maître une pomme de discorde. C'est,

Digitized by Google

tant que telle ? Duns Scot a fort bien vu la difficulté et nul ne l'a formulé plus clairement que lui : « La première production n'est pas seulemen celle de quelque relation, car il n'y a de relation que pour l'absolu ; ayan donc concédé, dans la question précédente, que Dieu produit les chose à l'être intelligible, selon que la chose connue est dite être une idée, i faut en conséquence poser dans ce deuxième moment quelque entit absolue de la chose produite, pour fonder, dans l'être absolu qui possèd cette entité, sa relation à ce qui le produit ». Bref, si la relation de l'idé à Dieu est postérieure à l'idée, il n'est pas possible que l'idée elle-mêm ne soit absolument rien.

Le problème eut été insoluble en toute autre doctrine que celle de Dun Scot, où tout ce qui est objet de concept distinct possède un être propre de quelque degré d'ailleurs que soit cet être. Celui qu'il attribue à l'idé divine est un *ens secundum quid*, c'est-à-dire un être relatif ou, comm il dit encore, un *ens diminutum*[1] : un être réduit. On est excusable d'hésite sur le sens de ces formules, qui ont donné de la tablature à plus d'u interprète de Duns Scot, et celà dès le moyen âge, mais lui-même ne s' est arrêté que parce qu'elles pouvaient exprimer sa pensée et il a pri plusieurs fois la peine de les expliquer. L'idée n'est qu'en tant qu connue : c'est ce qu'on exprime en lui attribuant un être *secundum quid* c'est-à-dire, qui n'a de réalité que par le lien de dépendance qui l'unit à sa cause. Ici, la cause est l'intellection divine, dont la réalité est cell d'un être pur et simple et, en ce sens, l'*ens secundum quid* de l'idée n' d'autre être absolu *(ens simpliciter)* que celui de l'intellection à laquell on peut le réduire. Cette remarque s'applique à l'ordre de l'être propre ment dit, mais elle laisse ouverte une autre question, car si l'idée divin n'a pas d'autre être réel que celui de l'intellection et de l'Essence infini qui la causent, elle a son entité formelle propre, que cette intellectio

en tout cas, une pièce essentielle de la doctrine, inséparable de l'ontologie de Duns Scot On peut l'accepter ou la rejeter, mais il n'est pas possible de la rejeter et de se dir disciple de Duns Scot.

1. Voir A. MAURER, *Ens diminutum : a Note on its Origin and Meaning*, dan *Mediaeval Studies* (Toronto), XII (1950) 216-222. L'expression remonte à une traductio latine d'une traduction arabe d'ARISTOTE, *Metaph.*, VI, 4, 1027 b 33. Au sens large Duns Scot identifie l'*ens diminutum* avec l'*ens rationis : Op. Ox.*, IV, d. 1, q. 2, n. 3 (*art. cit.*, p. 221, n. 26). C'est un « ens logicum proprie », *In Metaph.*, l. VI, q. 3, n. 15 (*ibid.*, n. 27). Ajoutons que, dans le cas de l'idée divine dont il est ici question, l'*entitas* propre de cet être de raison, qui est celle d'un être d'objet, n'est pas un pur néant d'être réel. C'est une entité d'être intelligible qui, dans l'unité parfaite de l'être divin, la pose formellement à part. La critique serrée de cette entité de l'Idée par Guillaume d'Alnwick garantit que telle fut bien la position de Duns Scot. Mais il y avait plus « réaliste » que lui à cette époque : voir les textes d'Henry de Harclay, dans sa question *De Ideis*, cités par le P. LEDOUX, *G. Alnwick, Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, Firenze-Quaracchi, 1937, p. 29, n. 1.

Digitized by Google

comme telle ne suffit pas à expliquer. En effet, il est également vrai de toutes les idées divines qu'elles n'ont pas d'autre être que celui de Dieu qui les connaît ; pourtant, elles sont distinctes ; ce que représente l'une n'est pas ce que représente l'autre, bref, leur *talitas* n'est pas la même. Ici, invoquer la réalité de l'être divin ne suffit donc plus, car si l'intellection divine (identique à l'*essentia* de Dieu) est tout l'être réel de l'idée, elle ne l'est pas « formellement », en ce sens que ce n'est pas elle qui la fait être « telle idée ». Cette *talitas* appartient en propre, dans l'unité de l'être divin, à l'idée même. L'être relatif de cette dernière n'a d'être réel que celui de l'intellection divine, mais en tant qu'*objet* de cette intellection, l'idée de la pierre doit posséder le minimum d'entité et de distinction formelles pour être « tel objet »[1].

Deux erreurs doivent donc être évitées : accorder à l'idée un être réel indépendant de celui de l'intellect divin ; en conclure qu'elle ne possède en propre aucune entité formelle. Cette deuxième erreur reviendrait à dire que l'aptitude de l'idée à représenter soit un pur néant. Or ce serait vraiment une erreur. Assurément, l'idée n'est de soi ni une existence, ni même une essence ; elle n'est donc en aucun sens une réalité actuelle, mais à titre d'objet d'un intellect, elle n'est pas rien. Elle est, rappelons-le, au moins assez pour fonder une relation. En d'autres termes, puisqu'elle est le fondement d'une relation d'objet connu à un intellect connaissant, elle doit avoir l'être relatif qui convient au terme d'une relation.

C'est ce que Duns Scot veut dire lorsqu'il qualifie de réduit, « diminutif » *(diminutum)*, un être de ce genre. Prenons un exemple. Voici César et une statue qui le représente ; si César est annihilé, sa statue reste et continue de représenter César ; César continue donc d'être représenté. Considérons formellement et en soi cet « être représenté » *(esse repraesentatum)*. Il est d'une autre nature que tout être proprement dit, soit d'essence, soit d'existence. Il n'est même pas l'être réduit de César, c'est-à-dire une partie de ce qu'était César lui-même, moins le reste. Si l'on dit d'un Éthiopien qu'il est blanc en un sens restreint *(diminute albus)*, c'est parce qu'il n'a de blanc que les dents, donc qu'il est blanc quant aux dents bien qu'il ne le soit pas quant à la peau. Au contraire, le fait d'être représenté par sa statue ne faisait partie ni de l'existence ni

1. « Et si velis quaerere aliquod esse verum hujus objecti ut sic, nullum est quaerere nisi secundum quid, nisi dicatur quod istud esse secundum quid reducitur ad aliquod esse simpliciter, quod est esse hujus intellectionis ; sed istud esse simpliciter non est esse formaliter ejus quod dicitur esse secundum quid, sed est ejus terminative vel principiative, ita quod ad istud verum esse illud esse secundum quid reducitur, ita quod sine isto vero esse istius non esset illud esse secundum quid ». *Op. Ox.*, l. I, d. 36, q. unica, n. 10 ; t. I, p. 1177.

Digitized by Google

de l'essence de César quand il était encore vivant, et on le voit bien au fait qu'il continue de l'être après sa mort. L'*esse repraesentatum* de César n'est donc ni rien ni un être réel distinct du sien, c'est l'être, tout relatif, de la représentation à ce qu'elle représente, c'est-à-dire du terme d'une relation à son principe. C'est l'être même de ce terme qui est « diminutif », parce qu'il n'est en effet que l'être qui appartient au représentatif comme tel dans sa relation au représenté. Ce qui est vrai de la statue de César par rapport à César l'est bien plus encore de l'idée divine par rapport à l'intellect divin, car la représentation de César existe hors de César, au lieu que l'être restreint de l'idée est totalement inclus, à titre d'objet, dans l'intellect divin qui la connaît[1].

Rappelons une fois de plus que, dans la doctrine de Duns Scot, tout ce qui possède une entité intelligible concevable à part, possède une entité formelle correspondante. Pouvons-nous concevoir le « connu » en tant que tel? Assurément, car connu ou non, l'objet pris en lui-même reste exactement ce qu'il est. Fondement de la relation de connu à connaissant, il s'en distingue ; elle se distingue donc de lui. Ainsi, l'« être connu » n'est pas l'être plein de l'objet connu lui-même ; il n'est qu'en relation, mais cet être en relation se suffit en son ordre et n'exige pas de soi la réalité plénière de l'être absolu[2]. Pour comprendre la position de Duns Scot, il faut donc admettre que même s'il s'agit d'une relation, l'objet de la définition possède une entité propre, indépendamment de l'existence du défini.

Il n'est guère de moment de sa doctrine où le comprendre soit plus nécessaire. Lui-même sait fort bien ce qu'est un être réel et pleinement constitué comme tel. En un sens large, on peut attribuer l'être vrai à tout ce qui n'est pas de soi contradictoire et impossible, mais, au sens propre, l'être réel *(ens ratum)* est ce qui possède celui d'une essence ou

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 36, q. unica, n. 10 ; t. I, p. 1176. — En sens contraire, voir G. ALNWICK, O. F. M., *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quodlibet.* Élève de Duns Scot, mais non point exactement disciple, Alnwick refuse de distinguer l'être représenté de la forme qui le représente : « Esse repraesentatum alicujus objecti non est res distincta a forma repraesentante, sicut esse repraesentatum Caesaris per statuam repraesentantem non differt a statua repraesentante nisi in modo significandi ». *Op. cit.*, p. 15. En somme, d'accord avec la tradition anselmienne suivie par saint Thomas d'Aquin, Alnwick reprend strictement la thèse classique : *in Deo creatura est creatrix essentia :* « sicut igitur res creata aut creabilis prout continetur in essentia divina perfectionaliter et eminenter non est aliud ab essentia divina, et prout continetur virtualiter in Deo non est aliud quam potentia Dei, sic prout habet esse repraesentatum in essentia divina non est aliud quam essentia divina repraesentans et prout habet esse scitum sive cognitum in scientia Dei non est aliud quam scientia Dei ». *Op. cit.*, p. 16. Cf. pp. 44, 67.

2. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 12 ; t. I, p. 1179. Contre la notion d'*esse secundum quid* ainsi entendue, voir la critique acharnée d'Alnwick, *op. cit.*, pp. 41-43.

Digitized by Google

d'une existence, et peu importe d'ailleurs lequel, car de quelque manière qu'on les distingue, ils sont inséparables. Sans doute l'essence ne possède l'*ens ratum*, que lorsqu'elle existe actuellement en vertu de sa cause efficiente, mais cela n'implique ni que l'essence prise en soi ait une existence propre, moindre que celle de l'*ens ratum*, ni qu'elle n'ait aucune entité et qu'il ne puisse y avoir définition que de ce qui existe. La définition est « la connaissance distincte du défini selon toutes ses parties essentielles » et la connaissance d'un objet peut être également distincte, qu'il existe ou qu'il n'existe pas[1]. Produite par l'intellect divin, l'idée peut donc avoir éternellement en lui un être d'objet connu, pris en soi et en tant que tel, sans pourtant qu'il en résulte aucune créature ni que sa production soit aucunement une création[2].

Tel est aussi, comme d'ailleurs Duns Scot le remarque expressément lui-même, le seul point de vue d'où sa propre version de l'illumination augustinienne devienne intelligible. Tous les augustiniens, à quelque degré qu'ils le soient, admettent avec leur maître que l'homme connaît la vérité *in rationibus aeternis*, mais comme tous ne conçoivent pas ces raisons éternelles, ou idées divines, exactement de la même manière, ils ne s'accordent pas sur la nature de l'illumination. Chez Duns Scot, c'est par l'*ens objectivum* de ses idées, que Dieu meut notre intellect à connaître des vérités pures. Bien entendu, puisqu'elles n'ont qu'un être relatif, c'est son être absolu qui, par elles, meut notre intellect, mais c'est pourtant selon leur être relatif qu'est mû notre intellect à connaître la vérité[3]. Il y a donc vraiment chez Duns Scot connaissance du vrai dans les idées divines, car elles ont en Dieu un « être objectif » suffisamment distinct pour mouvoir l'intellect humain.

Rien n'invite à penser que Duns Scot ait attribué ce genre d'être aux idées afin de donner une réponse satisfaisante au problème de l'illumination divine ; des raisons tirées de sa propre doctrine l'ont conduit à cette conclusion, mais on ne peut douter qu'il l'ait accueillie avec plaisir

1. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 1, t. I, p. 1169 et n. 11, t. I, p. 1177.

2. Alnwick ne se bat donc pas contre un fantôme, et son éditeur le P. Ledoux, dit avec raison, en fait : « quia secundum Scotum esse repraesentatum mediat inter esse reale et esse rationis » (*éd. cit.*, p. 6, n. 1). En fait, car Duns Scot maintiendrait sans doute que l'idée est un être de raison, et qu'un tel être n'est pas un pur *nihil*.

3. « Ex hoc autem apparet quoddam dictum superius dist. 3 de cognitione in regulis aeternis, videlicet quod motio intellectus nostri a quidditatibus intelligibilibus reducitur ad ipsum intellectum divinum, per cujus esse simpliciter ista objecta habent esse secundum quid, scilicet esse objectivum, secundum quod esse movent intellectum nostrum ad cognoscendum veritates sinceras, et propter motionem earum dicitur intellectus ille movere, sicut ista habent suum esse secundum quid propter simplicitatem esse illius ». *Loc. cit.*, n. 10 ; t. I, p. 1177.

Digitized by Google

lorsqu'il se demanda en quel sens il était vrai de dire, selon Augustin, que les vérités infaillibles sont connues par l'intellect *dans* les raisons éternelles. Car Augustin l'avait dit, donc il valait mieux l'admettre[1], mais en quel sens on pouvait le soutenir, voilà qui eût été moins clair si l'*ens diminutum* des idées n'était venu à point lever la difficulté.

L'histoire du problème est connue, au moins dans ses grandes lignes. Tous les docteurs du XIII[e] siècle, y compris Thomas d'Aquin, ont admis que l'intellect humain connaît la vérité grâce à la lumière divine et même, en un certain sens, dans cette lumière. Certains d'entre eux, particulièrement dans l'école franciscaine, inclinaient même à penser que toute connaissance d'une vérité nécessaire par l'intellect humain, requérait une « illumination spéciale », distincte à la fois de l'action générale exercée par Dieu sur toutes ses créatures et de la lumière propre de l'intellect dont il doue l'homme en le créant. Chacun de ces docteurs nuançait sa réponse à sa manière, mais tous se réclamaient pareillement de l'autorité de saint Augustin, dont la théorie de la connaissance est d'ailleurs, sur ce point précis, une pomme de discorde entre les historiens[2].

Duns Scot devait trouver difficile de prendre parti contre cette doctrine, d'abord parce que, franciscain, il lui eut fallu pour cela contredire les « anciens » de son Ordre, mais surtout parce que ses aînés avaient apparemment réussi à mettre saint Augustin de leur côté et que lui-même avait le plus grand respect pour l'autorité d'Augustin. On n'est donc pas surpris de le voir établir, par une exégèse dans le détail de laquelle il n'est pas nécessaire d'entrer pour comprendre sa propre doctrine, qu'aucun texte de saint Augustin n'invite à lui attribuer une thèse de ce genre, c'est-à-dire la nécessité d'une illumination spéciale pour connaître les vérités nécessaires : l'illumination générale suffit[3].

1. « Propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur aut intelliguntur aut cognoscuntur in regulis aeternis ». *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 18 ; t. I, p. 376.

2. Voir E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 1re éd. Paris, 1929, ch. V, sect. 2, pp. 103-125. — *La philosophie de saint Bonaventure*, 2e éd. Paris, 1943; ch. XII, pp. 304-324. — Pour des interprétations différentes de l'illumination augustinienne, voir Johannes HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1931, pp. 98-113.

3. L'illumination admise par ses prédécesseurs, sur la foi d'Augustin tel qu'ils le comprenaient, était, quoique « spéciale » une illumination « naturelle ». C'était même là, comme on le voit chez M. d'Aquasparta, une de leurs principales difficultés. Duns Scot ne l'entend pas ainsi. En alléguant les textes du *De Trinitate*. IV, 15 ; IV, 16 ; IX, 6, où Augustin dit que les philosophes païens ont connu beaucoup de vérités grâce à la lumière divine et à la sagesse éternelle, il donne à entendre que, commune à tous les hommes, cette illumination ne peut avoir été « spéciale ». Ceci implique qu'une illumination spéciale, donc autre que la lumière naturelle, serait surnaturelle de plein droit. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 21 ; t. I, p. 379. Noter la conclusion : « ibi maxime removetur illustratio specialis et sufficit sola generalis ».

Digitized by Google

Reste pourtant à voir en quel sens il est vrai de dire que nous voyons ces vérités *in regulis aeternis*, car s'il n'a rien dit de plus, Augustin a au moins dit cela. On comprend d'ailleurs qu'il l'ait dit, car tous les intelligibles tiennent d'un acte de l'intellect divin leur être intelligible, et comme toutes les vérités qui s'y rapportent brillent en eux, l'intellect, qui les connaît, connaît aussi par elles toutes les vérités nécessaires qui s'y rapportent. Il voit donc en elles, comme en des objets, ces vérités nécessaires. Ces intelligibles eux-mêmes, en tant qu'objets secondaires de l'intellect divin[1], sont des « vérités », car ils sont conformes à leur modèle, qui est l'intellect divin ; ils sont « lumière », car ils font voir ; ils sont enfin « immuables » et « nécessaires » comme l'intellection divine elle-même. Leurs caractères sont donc bien ceux qu'Augustin attribue aux idées, y compris même l'« éternité ». Remarquons pourtant que l'éternité d'un être est une de ses conditions propres, liée à sa nature et mesurée par elle ; or, les idées divines n'ayant d'existence que *secundum quid*, leur éternité n'est, elle aussi, qu'une éternité *secundum quid*. C'est là un premier sens acceptable de l'expression « voir dans la lumière éternelle », qui signifie alors : voir dans l'objet secondaire de l'intellect divin, qui est la vérité ou la lumière éternelle ainsi entendue.

Mais Augustin s'exprime parfois autrement. Dans un texte célèbre du *De Trinitate* XIV, 15, 21, il parle de règles éternelles écrites « dans le livre de cette lumière qu'on nomme la vérité ». C'est une deuxième manière de dire la même chose. Le livre de la lumière éternelle est l'intellect divin lui-même, en tant qu'il contient les vérités. Nous ne voyons pas le livre lui-même, ce qui serait déjà voir Dieu par une vision béatifique, mais bien les « quiddités » ou les vérités qui y sont écrites. On peut dire pourtant qu'ici encore notre intellect voit les vérités « dans la lumière éternelle », c'est-à-dire dans ce livre, en tant qu'il contient l'objet que nous y voyons, car nous y lisons, sans le voir, ce qui y est écrit[2]. En d'autres termes, ces quiddités sont dans la vérité divine, et nous les voyons, nous voyons donc *dans* la vérité divine, comme le dit à juste titre saint Augustin.

Voilà donc deux sens acceptables de la formule augustinienne. On dira peut-être que c'est là jouer avec les mots, car enfin, comment peut-on lire dans un livre qu'on ne voit pas? Plus exactement, si nous ne voyons

1. « Inquantum sunt objecta secundaria intellectus divini », l'essence divine étant elle-même l'objet premier de l'intellect divin.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 18 ; t. I, pp. 376-377. Cf. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIV, 15, 21 ; *P. L.*, t. 42, c. 1052.

Digitized by Google

pas l'intellect divin où sont ces vérités, comment pouvons-nous les voir dans la lumière incréée elle-même ?

C'est ici qu'apparaît l'importance de la distinction formelle, si minime soit-elle, que Duns Scot introduit entre les idées et l'essence de Dieu prise comme objet de son intellect. N'étant que des objets seconds de l'intellect divin, les idées n'ont aussi qu'un être relatif *(secundum quid)*. Or nul être relatif n'exerce directement et comme tel aucune opération ; il ne les exerce qu'en vertu de l'être absolu dont il dépend lui-même. Ici, ces objets secondaires de l'intellect divin ne meuvent notre intellect que, précisément, en vertu de l'intellect divin, qui est un être absolu. Nous voyons donc dans « la lumière éternelle relative » que sont les idées comme dans un *objet* prochain, mais nous voyons dans la lumière incréée, comme dans la *cause* prochaine en vertu de laquelle l'*objet* prochain meut notre intellect[1].

Ce sont là des expressions assez fortes. A les prendre littéralement, on attribuerait aux idées divines un être assez distinct pour qu'elles puissent être les « objets prochains » de notre intellect, sans que pourtant l'intellect divin lui-même soit connu. Connaître dans l'idée comme dans un objet prochain, c'est vraiment s'avancer fort loin sur la voie bonaventurienne de l'illumination. Il n'y a aucune raison de minimiser ces textes, mais il faut aussi se souvenir que nous parlons ici de distinctions formelles d'objets. La connaissance d'une idée divine par notre intellect n'est aucunement pour nous une connaissance de l'essence divine, précisément parce que, en Dieu lui-même, l'idée est un produit de son intellect, non une vue de son essence connue sous un certain rapport. Si Dieu produit l'idée comme objet connu, c'est justement parce que l'objet de l'idée n'est pas directement son essence. L'intellect humain peut donc connaître la pierre, objet de l'idée divine, sans connaître aucunement l'essence de Dieu ni de l'intellect divin. Nous connaissons en lui, en tant qu'il est cause de l'objet de notre connaissance ; lui-même pourtant n'en est pas l'objet.

La position de Duns Scot sur ce point ne se confond avec aucune autre, mais elle représente la distinction la plus atténuée que l'on puisse concevoir entre les idées de Dieu et son essence. Nous voulons dire que Duns Scot les en distingue aussi peu qu'il est possible de le faire lorsqu'on veut pourtant les en distinguer. C'est leur « talité » formelle, à titre d'objet de connaissance, qui les distingue à la fois entre elles et de Dieu

1. « Sic igitur in luce aeterna secundum quid sicut in objecto proximo videmus ; sed in luce increata videmus secundum tertium modum, sicut scilicet in causa proxima cujus virtute objectum proximum movet ». *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 19 ; t. I, p. 377.

Digitized by Google

lui-même ; c'est elle aussi qui leur confère cette raison d'objet, par laquelle elles meuvent directement notre intellect à *telle* connaissance certaine[1]. Encore faut-il pour cela que l'intellect divin produise la « talité » formelle de ces objets, en quoi leur être intelligible consiste. Si elle n'était rien, celle-ci ne serait pas plus produite que ne l'est, comme objet, l'essence divine elle-même. Il y a donc bien, entre l'essence divine comme objet et l'idée divine comme objet, la distinction à la fois minime et irréductible qui convient à des termes dont tout l'être se réduit à « être-des-objets ».

Duns Scot se sépare donc ici de certains de ses prédécesseurs franciscains, en ce qu'il nie résolument qu'une « illumination spéciale » soit requise pour connaître dans les règles éternelles[2]. Il n'admet pas non plus, contre d'autres docteurs dont nous ignorons l'identité, que la volonté divine intervienne dans la production des idées, ni même pour que, lorsqu'il les connaît, notre intellect conçoive la nécessité de leurs rapports. C'est, pour ainsi dire, antérieurement à la volonté divine que l'intellect divin les produit ; c'est donc aussi sans intervention de sa volonté que l'intellect de Dieu coopère en nous, par ses idées, à produire cet effet naturel qu'est la conformité aux idées de l'intellect humain qui les appréhende. Sans doute, c'est volontairement que Dieu coopère ou non à ce que nous composions entre elles les idées, mais s'il y coopère et que nous les formions, leur composition est en nous déterminée par la nature de leurs termes, tels que Dieu les cause naturellement en nous dans leur être intelligible[3]. C'est même pourquoi, redisons-le, tout ceci relève de l'« influence générale » de Dieu, non de quelque action particulière, mais il reste certain que le rapport de l'idée à Dieu est celui d'un effet à sa cause. On observe même ici une « double causalité de l'intellect divin », qui est la vraie lumière incréée : d'abord en tant qu'il produit ses objets secondaires dans l'être intelligible, ensuite parce que c'est en vertu de lui que ses objets secondaires, ainsi produits, meuvent actuellement notre intellect[4].

1. « Videmus in luce increata sicut in causa proxima objecti in se ; nam intellectus divinus producit ista actu suo in esse intelligibili, et actu suo dat huic objecto esse tale, et illi tale, et per consequens dat eis talem rationem objecti, per quam rationem primo movent intellectum ad cognitionem talem certam ». *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 19 ; t. I, p. 377. Duns Scot ne parle pas ici de *talitas ;* c'est nous qui introduisons ici ce terme, bien connu dans l'école scotiste, pour exprimer commodément le point de vue du *tale* où se place ici Duns Scot.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 20 ; t. I, pp. 378-379 : « Ex isto apparet... ».

3. *Op. Ox., loc. cit.*, « Et si objicias... ».

4. « Ista igitur duplex causalitas intellectus divini, qui est vera lux increata, videlicet, quod producit objecta secundaria in esse intelligibili, et quod est illud virtute cujus objecta secundaria etiam producta movent actualiter intellectum, potest quasi integrare unum tertium membrum de causa propter quam dicamur vere videre in luce aeterna ». *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 19 ; t. I, p. 378.

Digitized by Google

Disons, si l'on veut, que cette double causalité définit une troisième manière de justifier l'expression augustinienne, « voir dans la lumière éternelle ». Il serait également abusif de porter ces interprétations au compte de saint Augustin lui-même et de dire que sa pensée n'est pour rien dans celle de Duns Scot.

Le Docteur Subtil se tient en effet ici, bien qu'il use d'une technique différente, dans la ligne de ce que l'on peut nommer l'augustinisme franciscain, si du moins on veut bien admettre que cet augustinisme lui-même n'était pas une simple répétition de saint Augustin. En fait, et pour reprendre ses propres expressions, il se tient ici dans la ligne de saint Bonaventure. C'est pourquoi, par delà le Docteur Séraphique, il rejoint la tradition augustinienne et plotinienne du « monde intelligible » entendu comme l'ensemble des Idées subsistant éternellement en Dieu. En admettant toutes les nuances ou différences propres à chacun de ces philosophes et théologiens, il reste que les idées possèdent, selon eux, une entité plus distincte de l'essence divine que ce n'est le cas, par exemple, chez saint Thomas d'Aquin[1]. N'oublions pas que, pour Duns Scot, Augustin a conçu l'idée divine comme un « objet connu »[2] ; de là sa nature, telle que nous venons de la définir, de là aussi les caractères principaux que lui reconnaît Duns Scot.

On peut en effet déterminer par là de quoi il y a idée en Dieu. Tout ce qui est « faisable », que ce soit une substance, un accident ou une relation, bref tout ce qui est quelque chose d'autre que Dieu, est pour l'intellect divin un objet distinct. Il est naturel que Duns Scot raisonne ici sur la connaissance divine d'après ce qu'il sait de la connaissance humaine. Dans notre intellect, c'est-à-dire dans un intellect créé, tout ce qui peut être fait constitue un objet connaissable distinct, donc une réalité positive exprimable par une idée distincte : *omne positivum distinctum cognoscibile habet distinctam ideam*[3]. Le « monde intelligible » produit par l'intellect de Dieu est donc bien le modèle du monde réel. Possédant

1. « Respondeo ergo ad quaestionem, primo sequendo alium Doctorem antiquum, scilicet Bonaventuram, et dico quod idea, sive accipiatur ut ratio et principium cognoscendi, sive ut exemplar et principium operandi, quia quaelibet idea, ut credo, utroque modo potest accipi, ipsa est cujuslibet alterius positivi a Deo, sive sit factibile in se, sive in altero, sive sit absolutum, sive respectivum, ita quod cujuslibet istorum est propria idea in Deo ». *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 20. L'influence de saint Augustin est beaucoup plus forte chez Henri de Harclay qui, parce que l'évêque d'Hippone avait dit des idées : « non enim formatae sunt », en conclut que les idées ont une entité réelle, distincte *a parte rei, non per operationem intellectus*, dans l'intellect divin. Voir les extraits de sa question *De ideis* dans G. ALNWICK, O. F. M. *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, éd. A. Ledoux O. F. M. Firenze-Quaracchi, 1937, p. 29, n. 1.

2. *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 20.

3. *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 20.

Digitized by Google

son *esse*, ou son *entitas* propre, tout ce qui est, à quelque degré que ce soit, y a son idée. Naturellement, d'abord les substances, mais aussi tout ce qui n'est pas une simple privation. Comme le mal qui n'en est qu'un cas particulier, la privation n'a pas de forme propre, donc pas d'idée propre ; Dieu connaît la privation par l'idée de l'être positif dont elle est absente ; il n'a pas d'idée distincte de ce qui, de soi, est un manque d'être[1], mais il connaît distinctement, par mode d'idée, tout ce qui est distinctement.

Ainsi, la matière a en Dieu son idée parce que, dans la doctrine de Duns Scot elle possède, à son degré propre, un être propre. Rien ne sert d'objecter que nous ne pouvons la concevoir que par analogie à la forme, car cela est vrai, mais le rapport de la matière à la forme est tout autre que celui de la privation à l'être. Elle n'est pas une privation de forme. Prise en soi, la matière est ce qui reçoit la forme, c'est-à-dire une réalité. Assurément, notre intellect ne peut pas la concevoir sans rapport à la forme, mais la substance, comment la concevons-nous, sinon par rapport à ses accidents[2], et la forme elle-même, sinon par rapport à son opération ? Nous distinguons les formes les unes des autres selon les opérations propres qu'elles exercent. De même pour la matière. Notre intellect ne connaît qu'à partir du sensible. Voyant que certains êtres subissent des transmutations d'un contraire à l'autre, sans pourtant qu'eux-mêmes puissent être totalement transformés en leurs contraires, nous concluons de là que quelque chose doit subsister sous cette transmutation pour recevoir successivement les deux contraires. C'est ce que l'on nomme « matière ». Notre intellect connaît donc la matière par son rapport aux formes contraires qui se succèdent en elles, mais il ne la connaît pas plus relativement à la forme que la forme relativement à la matière. Dans les deux cas, ce sont bien des entités distinctes qu'il connaît. La matière est le sujet permanent en quoi s'effectuent les transmutations formelles de contraire à contraire. Si nous la connaissons, selon son entité propre, à combien plus forte raison l'intellect divin ne la connaît-il pas ainsi ? C'est donc par une idée propre de la matière que Dieu la connaît[3].

1. *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 23.

2. « Et mirum est quod aliqui intelligentes ex hoc concludant quod materia secundum se non sit cognoscibilis, quia non est cognoscibilis a nobis nisi per analogiam ad formam... Unde et perfectionis esset in intellectu nostro si posset cognoscere materiam, sicut perfectionis est in sensu quod potest cognoscere minimum sensibile ». *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 10.

3. *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 23. Au fond, la raison décisive qui décide ici de tout est que la matière est créable, donc elle a une idée : « Materia secundum se est ens ; igitur per se factibilis ; igitur per se habet ideam ». *Loc. cit.*, n. 9. Selon saint Thomas

Digitized by Google

Le même principe, que tout objet distinct a en Dieu une idée distincte, oblige à conclure dans le même sens à propos des parties d'un tout quelconque. Nous ne sommes pas ici dans le monde thomiste de l'*esse*, acte premier qui confère au tout de chaque être son unité en même temps que son existence, mais dans le monde scotiste de l'essence, où ce qui est concevable à part possède une entité formelle à part. Or chaque partie d'un tout peut être conçue en elle-même ; elle a donc en Dieu une idée distincte. Et rien ne sert d'objecter que, la partie étant inséparable du tout, il faut alors que Dieu en ait deux idées, l'une qui la représente en elle-même, l'autre qui la représente comme incluse dans le tout, car tel est en effet le cas. Dieu a une idée de la partie représentée distinctement et adéquatement en elle-même, et une autre idée, celle du tout, qui représente aussi la partie, non plus adéquatement ni distinctement en elle-même, mais comme incluse dans le tout[1]. Il y a donc en Dieu deux idées de la même partie, parce qu'elle est connue de lui sous deux raisons formelles d'objet différentes et, en ce sens, comme deux objets différents.

Pour la même raison, les genres ont en Dieu des idées distinctes, non qu'ils puissent exister à part des espèces et des individus, mais ils en font partie ; or quand l'artiste produit un tout, il n'a pas seulement l'idée distincte du tout, mais celle de chaque partie comme telle. S'il en était autrement, Dieu produirait quelque chose sans le connaître, ce qui, parlant du suprême et parfait artisan, serait chose absurde à dire[2]. Il en va de même des accidents inséparables de la substance, car ils sont connus de Dieu distinctement, donc par une idée distincte. Ce ne serait pas nécessairement vrai d'un artisan humain, qui peut fabriquer un objet sans connaître toutes ces propriétés. Un menuisier, par exemple, peut faire un coffre sans savoir s'il pourra ou non flotter sur l'eau. Tout ce qu'il a besoin de savoir, c'est ce qu'il faut pour faire un coffre. Dieu, au contraire, sait d'avance la totalité de ce que peut être un objet, dans son ensemble et toutes ses parties, comme substance et avec tous ses accidents. Il n'en serait pas la cause efficiente totale s'il ne connaissait pas exhaustive-

d'Aquin, la matière a son idée en Dieu, mais non à part de l'idée du composé, car la matière ne peut ni exister ni être connue en elle-même : *Sum. theol.*, p. 1, q. 15, a. 3, ad 3m.

1. *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 23. Au début de cette question, Duns Scot prend directement à partie saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, p. 1, q. 15, a. 3 ; voir *Rep. Par.*, *loc. cit.*, n. 6.

2. *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 11.

Digitized by Google

ment tous les éléments qui le constituent ; Dieu a donc des idées de tout, même des accidents[1].

Autant dire qu'il a les idées des individus pris dans leur singularité même. On objecte parfois à cela que l'individu n'a pas d'idée propre, d'abord parce qu'il est individué par la matière, dont on prétend qu'elle n'a pas en Dieu d'idée distincte ; ensuite parce que l'intention de la nature se termine à l'espèce, qui est plus parfaite que l'individu. La première raison ne tient pas, car nous savons que la matière a en Dieu son idée distincte. Quant à la seconde, Duns Scot ne tarit pas en réponses contre elles. On ne peut pas soutenir à la fois que l'intention de la nature se termine à l'espèce et que la providence divine vise avant tout les individus[2], car si la nature n'agit que sous la direction de Dieu, elle ne saurait terminer son intention aux espèces, mais aux individus dont prend soin la providence. Une telle position est d'autant moins tenable que, substances premières, les individus sont éminemment substances. Chacun d'eux a donc un être réel et une unité réelle qui lui sont propres, ce qui n'est pas le cas de l'espèce, dont l'unité et l'entité, de quelque manière qu'on les entende, n'ont pas le même degré de réalité. Puisque la nature tend toujours vers le maximum de réalité et de perfection, il serait surprenant que son intention se limitât à l'espèce sans pousser jusqu'à l'individu[3]. En fait, le contraire est vrai, car la nature tend à l'espèce comme plus parfaite que le genre et à l'individu comme plus parfait et plus réel que l'espèce[4]. Il y a donc en Dieu une idée distincte pour chaque individu.

1. *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 12. Ceci est entièrement d'accord avec cette autre thèse, que l'accident a un *esse* propre, distinct de celui de la substance. — Selon saint Thomas, au contraire, il n'y a pas en Dieu d'idée du genre distincte de celle de l'espèce, ni d'idées des accidents inséparables, distinctes de celles de leurs substances : *Sum. theol.*, p. 1, q. 15, a. 3, ad 4[m].

2. Ceci paraît viser directement saint Thomas, *Sum. theol.*, p. 1, q. 15, a. 3, ad 4[m], fin de la réponse.

3. *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 14. Selon saint Thomas d'Aquin, Dieu connaît les individus dans leur singularité même, parce qu'il est leur cause et que sa connaissance s'étend aussi loin que sa causalité ; il les connaît jusque dans leur principe d'individuation, qui est leur matière (*Sum. theol.*, p. 1, q. 14, a. 11, Resp.), sans avoir besoin pour cela d'une idée de leur matière distincte de celle de leur forme.

4. « Intentio naturae in specie sistit, tanquam in perfectiore quam sit genus, et sistit in individuo, tanquam in entitate perfectiori et realiori quam sit entitas speciei » *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 25. La controverse vise ici directement Thomas d'Aquin : « Quando enim dicit quod individuum non est de intentione naturae, et tamen providentia divina est primo circa individua, videtur esse contradictio, quia natura non est agens propter finem, nisi quatenus dirigitur a cognoscente finem ; igitur natura agens propter finem non intendit finem nisi ut directa in finem a cognoscente et providente ; igitur si natura producit individuum inquantum dirigitur a Deo et Dei providentia, et non solum sistit in speciebus, sed principaliter est circa individua, oportet ut intentio naturae non solum sistat in natura speciei, sed etiam per se in individuo », *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 14. — « Item individua sunt maxime substantiae, quia sunt primae

Digitized by Google

Peut-être est-ce pour éviter de poser en Dieu une infinité d'idées, que certains ont refusé d'admettre qu'il y ait en lui des idées des individus et des idées distinctes des parties contenues dans les tout. S'il en fut ainsi, ce fut à tort, car on doit plutôt admettre avec l'ancien docteur Bonaventure, qu'il y a en Dieu une infinité d'idées. Eux-mêmes ne peuvent éviter cette conséquence, car ils accordent que Dieu connaît une infinité d'objets, parce que son intellection est infinie. On ne voit aucune raison pour que cette infinité d'objets ne soit pas connue par une infinité d'idées. D'ailleurs, le nombre des individus peut être infini ; si donc chacun d'eux doit avoir en Dieu son idée, le nombre des idées divines doit être lui-même infini. Point n'est pour cela nécessaire que Dieu les produise, il suffit que Dieu puisse les produire pour qu'il doive en avoir les idées. Ajoutons enfin qu'en comprenant son essence propre, qui est infinie, Dieu comprend une infinité d'objets finis, et comme l'idée est un objet connu, il doit y avoir une infinité d'idées dans sa pensée. Réduirait-on les idées aux rapports de l'essence divine à ces objets connus, puisqu'il connaît une infinité d'objets, ses idées seraient encore infinies. L'infinité qu'il connaît en se connaissant est la plus parfaite de toutes, puisque c'est celle d'une essence. Comment ne connaîtrait-il pas en même temps cette autre infinité, inférieure et dérivée, dont celle de son essence est cause? Il n'y a donc aucune raison de ne pas poser une infinité d'idées dans l'entendement divin[1].

substantiae. Unde de illis non est dubitatio quin quodlibet eorum dicat unitatem realem et entitatem ; .... cum igitur natura maxime intendat illud quod est maximae entitatis et perfectionis, mirum videtur quod natura solum intendat de specie et non de individuo », *ibid.* Position parfaitement cohérente ; si la réalité ultime de l'individu relève de la « coordination de l'essence », rien d'autre qu'une idée distincte ne peut la représenter en Dieu. Toutes les ressources possibles de l'*esse* thomiste relèvent d'une autre perspective et l'on ne peut voir le réel de l'une et l'autre à la fois.

1. *Rep. Par.*, l. I, d. 36, q. 4, n. 26-27. Duns Scot se réclame ici expressément de la tradition doctrinale de son Ordre, et, plus précisément, de son « ancien », Bonaventure. D'abord sur la définition même de l'idée ; qu'on l'entende, « sequendo alium doctorem antiquum, scilicet Bonaventuram », soit comme « ratio, et principium cognoscendi », soit comme « exemplar, et principium operandi », il y en a une en Dieu pour tout ce que Dieu peut faire, c'est-à-dire pour tout ce qui est « factibile in se » ou « in altero » (*loc. cit.*, n. 20). Ensuite sur l'infinité des idées : « dicendum est, cum antiquo doctore Bonaventura, quod in Deo sunt infinitae ideae. Propter tamen infinitatem vitandam forte negaverunt alias esse ideas esse individuorum et partium in toto ; sed frustra hoc intendunt vitare, quia concedunt in Deo esse infinita cognita, quia infinita intelligit, sed non est ratio quare Deo magis repugnat infinitas idearum quam cognitorum, quia non arguit compositionem una infinitas, sicut nec alia, nec sequitur aliqua imperfectio magis ex infinitate idearum, quam ex infinitate cognitorum », *loc. cit.*, n. 26 (Références dans *La philosophie de saint Bonaventure*, 2e éd., Paris, J. Vrin, 1943, p. 131, n. 1). Par delà saint Bonaventure, Duns Scot remonte ici à saint Augustin : « Item infinitas intelligibilium specie concluditur ex numeris et figuris per Augustinum XII *De civitate Dei*, c. 18 », *De primo principio*, cap. IV, concl. 9, éd. E. Roche, p. 106. Ainsi, par delà Augustin, sa doctrine de l'être infini remonte à Plotin, dans la mesure où l'infinité des intelligibles permet d'affirmer celle de Dieu.

Digitized by Google

Connaissances d'êtres faisables, les idées sont directement orientées vers une production possible. C'est sans doute pourquoi, au livre VI de son *De Trinitate*, ch. 10, saint Augustin dit qu'il y a en Dieu un art — *ars quaedam* — qui ne peut être que ces mêmes idées dont il parle ailleurs comme de modèles d'après lesquels tout est formé[1]. En tant qu'elle porte sur les idées de choses à faire, la science de Dieu est donc finalement une science pratique. On entend par « science pratique » non seulement la connaissance qui précède immédiatement l'opération et prescrit la manière dont une chose doit être faite, mais aussi la connaissance des principes pratiques qui inclut virtuellement cette connaissance immédiate et même la connaissance formelle des essences, ou quiddités, que désignent les termes inclus dans ces principes. Assurément, bien des artisans savent ce qu'il faut faire et comment le faire, sans savoir pourquoi il faut procéder précisément ainsi. Ils ne pourraient justifier leur technique par les principes qui la commandent, ni comprendre les termes dont ces principes se composent. Mais ce n'est pas d'eux que nous parlons ici. Il s'agit de Dieu, artisan infini et parfait, dont on ne saurait penser qu'il ignore aucune raison de ses actes possibles. C'est donc bien la connaissance intégrale de toutes les conditions intelligibles de la production des êtres possibles, que nous devons lui attribuer[2]. Les idées en font partie, du moins au certain précis qui vient d'être défini. Objets secondaires de la connaissance divine, sur le modèle desquels les êtres autres que Dieu sont formés par lui, elles sont ces essences ou quiddités incluses dans les principes mêmes des opérations divines *ad extra*[3], mais de savoir si la science qu'en a Dieu est premièrement, immédiatement et en soi une science pratique, c'est une autre question.

On doit même nier qu'il en soit ainsi, car c'est seulement comme élément nécessaire de la connaissance des choses à produire, que l'idée se trouve incluse dans la science pratique. Quant à la connaissance directe que Dieu en a pour elle-même et en elle-même, c'est-à-dire en tant qu'objet simplement connu, elle n'est pas une science pratique, mais spéculative. Pour se trouver incluse dans la science pratique de Dieu, une intervention de sa volonté est d'abord requise. En effet, Dieu a les idées d'une infinité de créatures qu'il ne produira jamais. Pour celles

1. « ... tanquam Verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium ; et omnes unum in eo, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum ». AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. VI, cap. 10, art. 11 ; *P. L.*, t. 40, col. 931. Cf. AUGUSTIN, *De div. quaest. LXXXII*, q. 46 ; *P. L.*, t. 40, col. 29-31.
2. *Op. Ox.*, l. I, d. 38, n. 2 ; t. I, p. 1199.
3. *Op. Ox.*, l. I, d. 38, n. 5 ; t. I, p. 1201.

Digitized by Google

qu'il produira, ce n'est pas sa connaissance intellectuelle de leurs idées qu'il meut à les produire. Elles ne sont pas de soi les termes de principes pratiques nécessaires que Dieu ne pourrait pas ne pas former et auxquels il devrait ensuite conformer son action. Tel serait le cas dans le monde d'Avicenne, entre lequel et le monde chrétien nous devons une fois de plus choisir et c'est du monde chrétien de la liberté que nous parlons ici.

En effet, la connaissance qu'a Dieu de lui-même comme objet premier, et des idées comme objets secondaires de son intellect, précède en lui tout acte de la volonté. Elle est donc purement naturelle et par conséquent nécessaire. Il suit de là que si la connaissance divine des idées, avec celle des principes dont elles sont les termes et que leurs quiddités déterminent, était de plein droit science pratique, Dieu saurait nécessairement que ceci ou cela doit être fait. Il y aurait donc, dans sa connaissance, une règle déterminante à laquelle, sous peine d'être fautive, sa volonté ne pourrait se soustraire. Elle ne le ferait pas, dira-t-on. Sans doute ; mais une volonté parfaitement droite, telle que celle de Dieu, n'est pas seulement telle qu'elle ne contredit jamais la raison, elle ne peut pas la contredire. De quelque manière qu'on envisage la question, il est impossible de concevoir un Dieu parfait et infini, que la science avertirait naturellement de la nécessité de faire certaines choses et qui pourtant ne les ferait pas. C'est impossible, disons-nous, à moins d'accepter que tout soit régi par une nécessité pure[1]. On est ainsi ramené au problème fondamental de la liberté divine à l'égard des possibles, ligne de partage entre l'univers chrétien de la contingence et l'univers gréco-arabe de la nécessité.

II. Le possible et le contingent

Toute la théologie de Duns Scot est centrée sur la notion d'*ens infinitum*. D'autre part, dans cette doctrine où les distinctions d'être se traduisent toujours en concepts distincts, un même concept, celui d'*ens univocum*, vaut à la fois pour Dieu et pour les créatures. C'est même pour cela que l'*esse* ne peut se distinguer de l'*essentia* dans cette doctrine, car si chaque essence possédait un *esse* distinct qui lui fût propre, il n'y aurait pas deux essences dont l'être fut le même, donc univoquement prédicable. On serait en pleine analogie thomiste et dans une épistémologie du jugement plutôt que du concept.

Or nous n'y sommes pas, mais nous restons pourtant dans un univers

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 38, n. 2 ; t. I, p. 1199.

Digitized by Google

chrétien ou chaque créature est un être fini, donc infiniment distant de Dieu. Pour assurer cette distinction à l'intérieur de l'univocité de l'être, on ne dispose pas ici de la distinction thomiste entre l'*esse* et l'*essentia*. Chaque créature étant une essence indistincte de son existence, la coupure qui doit la séparer de son créateur ne tiendra plus à ce que, à l'intérieur de l'être créé, l'*esse* serait contingent par rapport à l'essence. Il faut donc chercher une autre ligne de partage des êtres, une autre cause qui pose la créature hors de Dieu et comme radicalement distincte de lui..

Ce qui est au sommet de l'être, chez saint Thomas, c'est l'*Ipsum esse*. S'il y a d'autres êtres, c'est que l'acte suprême d'exister les crée, la création consistant justement, dans le thomisme, au libre don de l'*esse*. La contingence radicale de la créature est ainsi assurée dès son origine même, car Dieu, qui est l'acte infini d'exister, y produit de rien ces *esse* finis, dont l'existence n'ajoute rien à la sienne et qu'il pourrait annihiler sans s'amoindrir. Chez Duns Scot, nous sommes sur le plan de l'essence. La *summa essentia* y crée donc les *essentias*, mais comme l'*esse* y est inséparable de l'*essentia*, ce n'est pas dans sa contingence que passera la ligne de partage entre la créature et le créateur. Ceci est tellement vrai que, nous le verrons, donner l'*esse* à un être quelconque n'est pas le privilège du créateur. Si Dieu seul peut créer, ce n'est pas pour cette raison qu'il serait le seul, étant lui-même l'*ipsissimum esse*, à pouvoir produire un *esse*. Au contraire, dès lors qu'elle produit un effet quelconque, toute cause finie lui confère l'*esse*, sans quoi, ne produisant rien, elle ne serait pas une cause. Il faut donc situer ailleurs la coupure. La distinction thomiste d'*essentia* et d'*esse* est souvent suppléée chez Duns Scot par celle de *natura* et de *voluntas*[1]. La liberté va tenir sur le plan de la causalité le rôle séparateur que l'*esse* ne peut y jouer sur le plan de l'être, et comme la distinction de la créature et du créateur doit y être radicale, il faut que la liberté divine

1. Comme l'intellect, la volonté est une perfection absolue, donc Dieu la possède, et elle est en lui identique à son essence, infinie comme elle. Il y a pourtant, entre elle et l'essence divine, ou entre elle et les autres perfections divines, une distinction qui n'est pas simplement de raison, car la volonté comme telle n'est pas l'intellect comme tel. On doit donc admettre, au sein de cette identité essentielle, « aliqua distinctio ex parte rei secundum quid », c'est-à-dire une « non identité formelle » entre l'intellect, la volonté et l'essence : « Et intelligo per non identitatem formalem aliquorum, quando unum non est de formali ratione alterius, ita quod si definiretur, non pertineret ad definitionem ejus ; igitur per non identitatem formalem intelligo non identitatem quidditativam non pertinentem ad definitionem alterius, si definiretur ». *Rep. Par.*, l. I, d. 45, q. 2, n. 9. Nous aurons à revenir, à propos du rapport de l'âme aux puissances, sur la compatibilité de la distinction formelle, même réelle, avec l'unité réelle de l'être, mais rappelons qu'en Dieu l'infinité est cause de l'identité : « Deitas non esset realiter infinita, nisi esset realiter eadem sapientiae et voluntati : ergo si deitas sit formaliter infinita, est eadem formaliter voluntati ». *Loc. cit.*, n. 16.

Digitized by Google

atteigne et conditionne l'être fini dans son essence même. Or son essence dépend d'abord de la connaissance que Dieu en a. Il faut donc que la liberté divine se trouve en un autre sens à l'origine des essence créées et de la connaissance que Dieu en a. Notons qu'il s'agit là d'une obligation métaphysique absolue. Dans un univers d'existants, la contingence des êtres s'explique en eux-mêmes, par celle de leurs actes d'exister ; dans un univers d'essences réelles, si la source de leur contingence ne peut être dans leur essence elle doit être dans le libre choix qu'en fait la volonté du créateur.

On voit poindre ici le prétexte saisi par tant d'historiens, de parler du « volontarisme de Duns Scot ». Aucune épithète unique n'a jamais suffi à caractériser exactement aucune doctrine, celle-ci pas plus que les autres. Il n'est donc pas surprenant qu'on ait protesté contre l'usage imprudent que certains en ont fait. « Duns Scot, dit un de ses disciples, n'a nullement l'intention d'enseigner que la volonté arbitraire de Dieu peut fabriquer à son gré toute vérité, même, par exemple, les lois et les principes logiques, métaphysiques, mathématiques, ou que Dieu puisse faire, selon son bon plaisir, que tels attributs ou tels accidents appartiennent ou non aux choses et aux substances. Mais il veut exactement mettre en lumière que la connaissance de Dieu, en tant qu'elle n'est pas purement spéculative mais pratique (c'est-à-dire en tant que cause de l'existence des choses) n'est pas nécessaire, mais libre, ou encore, que s'il s'agit de l'existence actuelle des choses concrètes, avec tous leurs attributs, Dieu la connaît en vertu des décrets de sa volonté, et non pas en vertu d'idées nécessaires, parce qu'autrement les choses ne seraient pas contingentes et même qu'aucune contingence ne serait possible dans le monde »[1].

Cette position du problème est claire, mais on voit aussitôt quelle difficulté l'accompagne. Il s'agit ici de sauver la contingence contre ceux qui la mettent en péril, sans pour cela mettre la volonté de Dieu à l'origine des idées. Même dans une doctrine où l'existence n'est pas réellement distincte de l'essence, la volonté de Dieu peut exercer sa liberté sur le choix des essences à réaliser par l'acte créateur ; il y aura donc réellement contingence, mais elle sera plutôt dans la cause extrinsèque des êtres que dans ces êtres mêmes, car elle ne tiendra pas à ce que leur essence serait distincte de leurs propres actes d'exister, mais au libre décret divin qui leur confère l'existence actuelle. A partir de ce moment, le problème de la possibilité des futurs contingents va se poser avec une acuité particulière, parce que ce ne sera plus d'abord en eux, mais hors d'eux, que

1. P. MINGES, *J. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, vol. II, p. 101.

Digitized by Google

sera la racine de leur contingence. Sans prétendre distinguer ces deux problèmes plus que leur nature ne le permet, nous examinerons donc successivement la connaissance divine des contingents et les conditions de leur existence.

Le point important, aux yeux de Duns Scot, est ici de savoir si la connaissance divine des contingents peut s'expliquer par le seul intellect divin, ou si, comme lui-même le pense, il n'est pas nécessaire de faire intervenir la volonté divine pour comprendre que cette connaissance soit possible. Afin de justifier sa propre position, le Docteur Subtil commence par en critiquer deux autres, selon lesquelles l'intellection divine suffirait à fonder cette possibilité.

Une première solution cherche dans les idées divines elles-mêmes, ou, plus exactement, dans leur perfection, la racine de la certitude de la science divine quant aux existants possibles et à toutes leurs conditions d'existence. Cette perfection est celle de leur aptitude à représenter les existants *(propter perfectionem earum in repraesentando)*. En effet, selon cette doctrine, les idées divines représentent leurs objets, non seulement dans la totalité de ce qu'ils sont, mais encore dans toutes les relations dont ils peuvent être l'un des termes. L'intellect divin serait donc la raison suffisante de la connaissance qu'a Dieu, non seulement de la simple appréhension de ces idées, mais de celle de leur association, avec toutes les combinaisons requises pour qu'ils existent[1].

On a identifié cette doctrine comme étant celle de saint Bonaventure, sinon quant à la lettre, du moins pour le sens[2]. Il se peut, en effet, que Duns Scot y ait pensé, car saint Bonaventure considère les idées divines comme « exprimant » leurs objets, non seulement au suprême degré *(summe)*, mais *secundum omnes conditiones*. Il s'agit donc pour lui d'une expression dans les moindres détails *(discretissimam expressionem)*[3]. Quel que soit l'auteur de cette thèse, Duns Scot la rejette. Car sa question porte sur la connaissance des contingents, c'est-à-dire d'événements ou d'êtres particuliers dont la réalisation est toujours celle d'ensembles complexes ; par exemple : tel individu faisant telle chose en telles circonstances, à tel moment déterminé. Puisque, par hypothèse, il s'agit ici de contingents, il ne suffit pas que les termes d'une combinaison possible soient donnés pour qu'elle en résulte nécessairement. S'il en était ainsi,

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 39, q. unica, n. 7 ; t. I, p. 1208-1209.
2. P. Minges, *op. cit.*, t. II, p. 102.
3. S. Bonaventure, *In I Sent.*, d. 35, art. unicus, q. 2, ad 3^m. Quaracchi-Firenze, 1934 (éd. minor), t. I, p. 483. — Dieu a les idées de tous les individus : l. I, d. 35, art. un., q. 4, Resp. ; p. 486. — Dieu connait comme présentes et simultanées les idées de tous les futurs : l. I, d. 39, a. 2, q. 3, Resp. ; t. I, p. 553.

Digitized by Google

c'est-à-dire si le complexe résultait nécessairement de l'ensemble des termes qui le composent, il ne serait pas contingent, mais nécessaire. C'est pourquoi la perfection des idées divines ne suffit pas à résoudre le problème. Ce n'est pas l'intellect divin, c'est la nature même de l'objet qui s'y oppose. Si parfaite soit-elle, la connaissance divine des éléments d'un complexe contingent n'explique pas que Dieu le connaisse, parce que ce complexe lui-même ne suit pas *nécessairement* de ses éléments[1].

Un deuxième argument, tiré d'un des principes les plus typiquement scotistes, se fonde sur le caractère purement « naturel » de la connaissance par idées. « Naturel » s'oppose ici à « volontaire », et non pas au « surnaturel ». Ce que Duns Scot veut dire est que, prises précisément comme objets d'une connaissance intellectuelle possible, les idées ne dépendent aucunement de la volonté de Dieu, mais seulement de son intellect. Il suit de là, que même s'il connaît l'infinité des combinaisons possibles de ses idées, Dieu ne peut savoir, par leur seule inspection, lesquelles d'entre ces combinaisons seront réalisées de préférence à d'autres. Et, en effet, du point de vue de la connaissance intellectuelle seule, il n'y a pas de préférence. Prenons deux termes quelconques, *homo* et *albus* par exemple ; si, de soi, ils exigeaient d'être composés, Dieu ne pourrait les connaître à part l'un de l'autre ; si, de soi, ils exigeaient d'être disjoints, Dieu ne pourrait les connaître comme unis ; s'ils incluaient les deux à la fois, ils incluraient contradiction et, même pour Dieu, seraient impensables. La seule connaissance purement intellectuelle du complexe *homo albus* qu'on puisse concevoir, est donc celle qui l'appréhende comme une combinaison de termes possible, non comme une combinaison qui sera réalisée.

Ceci nous conduit à cette troisième raison, qu'une telle doctrine ne permet pas de distinguer entre les simples possibles et les possibles futurs. Souvenons-nous que, dans la pensée de Duns Scot comme dans celle d'Avicenne, la science fait abstraction de l'existence[2]. Tel est ici le cas, l'idée d'*homo albus* étant connue de manière identique soit qu'un homme blanc existe ou qu'il n'en existe pas. Il en va de même dans tous les autres cas : « Les idées des possibles qui ne doivent pas se réaliser sont les mêmes que celles des possibles qui doivent se réaliser, car la seule

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 39, q. unica, n. 7 ; t. I, p. 1209. Cf. l. II, d. 3, q. 11, n. 11 ; t. II, pp. 342-343.

2. Ce n'est pas Duns Scot qui a mis en circulation chez les Latins cette thèse fondamentale d'Avicenne. On la trouve déjà chez un autre Frère Mineur, Matthieu d'Aquasparta, où elle justifie, comme chez Avicenne, la possibilité de connaître ce qui n'existe pas. La conséquence va de soi, car l'intellection abstractive ne connait pas l'existant comme existant. La connaissance abstractive a donc toujours pour terme, avec un

Digitized by Google

différence qu'il y ait entre les possibles non futurs et les possibles futurs vient d'un acte de la volonté divine ; l'idée d'un futur possible ne le représente donc pas plus comme devant avoir lieu que l'idée d'un possible qui n'aura pas lieu ». Ceci est d'autant plus vrai que, pour représenter un possible comme devant être réalisé, son idée devrait inclure, non seulement le temps, mais tel moment du temps plutôt que tel autre[1]. Rien de tout cela n'étant inclus dans l'idée d'aucun être possible, en tant que purement possible, on ne peut demander à la perfection représentative des idées divines de fonder en Dieu la connaissance des futurs contingents.

Une autre manière de fonder cette connaissance sur le seul intellect divin, consiste à dire que Dieu connaît les futurs contingents avec certitude, parce que le cours entier du temps est présent à son éternité, avec tout ce qu'il contient. Impossible cette fois d'hésiter sur la doctrine visée : c'est celle de saint Thomas d'Aquin[2], mais elle ne satisfait pas Duns Scot mieux que la précédente. S'il ne s'agissait que d'un simple possible, l'explication suffirait. Dieu me connaît certainement de toute éternité tel que je puis être : assis, par exemple, ou debout. Cette connaissance étant purement spéculative, l'intellect y suffit ; mais il en va tout autrement de cette autre question : l'intellect divin suffit-il seul à connaître que j'existerai un jour et qu'à tel moment déterminé de mon existence, je serai assis? Il s'agit alors de la connaissance des futurs contingents, non plus dans leur être abstrait de possibles, mais *quantum ad esse existentiae*, et c'est pourquoi, cette fois, la solution thomiste ne suffit

être d'essence, un non-être d'existence. Matthieu se réfère à Avicenne, qui dit dans sa *Métaphysique*, V, 2 et V, 8, *et in multis locis:* « In omni creato differt quidditas et esse, nec esse est de intellectu quidditatis, immo indifferenter se habet ad esse et non esse ; et ideo nihil refert intelligere quidditatem rei absque eo, quod res sit in actu. Hoc enim quod dico : homo est animal, quae est essentia vel quidditas hominis per nomen explicata, non respicit hominis existentiam vel non existentiam, immo nullo homine existente, ista est vera : homo est animal ». *Qu. disp. de fide et cognitione*, Quaracchi, 1903, p. 230. Et p. 231 : « Nam, nec re existente, quidditas, ut est in rebus, est intellectus objectum ». On voit que Duns Scot avait, dans son Ordre même, au moins un prédécesseur, et qu'il s'insère dans une tradition.

1. *Op. Ox., loc. cit.*, p. 1209.

2. « Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul : quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse : aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus... Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem : et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata ». Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 14, a. 3, *Resp.* — Cf. Duns Scot : « aliter ponitur quod certam notitiam habet Deus de futuris contingentibus, per hoc quod totus fluxus temporis praesens est aeternitati et omnia quae sunt in tempore ». *Op. Ox., loc. cit.*, n. 8 ; t. I, p. 1210.

Digitized by Google

plus. Pour que les futurs contingents fussent présents à l'éternité de Dieu *in esse existentiae*, il faudrait que sa volonté les eût déjà choisis, voulus et même produits. Alors ils ne seraient plus futurs, mais présents. A moins peut-être d'admettre qu'après les avoir produits une fois à l'existence dans son éternité, Dieu les reproduise une deuxième fois à l'existence dans le temps, c'est-à-dire qu'il les fasse deux fois exister[1] !

Supposons d'ailleurs que le futur contingent soit présent à Dieu, non plus comme un existant présent, mais comme un existant futur, cela même ne servirait de rien. En effet, ce n'est pas l'objet fini qui cause la certitude de la connaissance divine. L'essence divine est l'unique objet de l'intellect divin, et celui-ci ne saurait se tourner vers un autre sans déchoir. Par exemple, je suis assis, et Dieu le sait, mais le fait que je sois assis n'est pas cause de la connaissance que Dieu en a : *non enim movet sessio intellectum ejus*. Ainsi, même si l'on accordait que tous les futurs contingents fussent éternellement présents à la connaissance divine, et cela à titre d'existants futurs, ce ne seraient pas eux qui donneraient sa certitude à la connaissance qu'en aurait l'entendement divin. La raison de cette certitude doit donc être ailleurs que dans une présence quelconque de ses objets à l'intellect éternel de Dieu[2].

Duns Scot examine ensuite une troisième position, que lui-même rapporte à Boèce, mais dont on peut dire que, pour l'essentiel, c'est encore une position thomiste. Voyons d'ailleurs là le signe que ce ne sont pas les docteurs, mais les doctrines qui lui importent. En effet, Boèce avait dit dans son *De consolatione philosophiae*, liv. V, prose 6, que le même futur, qui apparaît nécessaire du point de vue de la connaissance que Dieu en a, peut apparaître comme exempt de nécessité si on le considère dans sa nature propre. Reprenant la même idée en termes plus précis, saint Thomas fait observer que les futurs connus par Dieu « sont contingents en vertu de leurs causes prochaines, bien que la science de Dieu, qui est la cause première, soit nécessaire »[3]. Exactement ce que dit à son tour Duns Scot en d'autres termes : « Bien que certaines choses soient nécessaires au regard de la science divine, il n'en suit pas qu'elles ne puissent être contingentes au regard de leurs causes prochaines ». Nouvel exemple, entre cent, de l'exactitude avec laquelle Duns Scot reproduit les thèses qu'il combat[1].

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 39, q. unica, n. 9 ; t. II, p. 1211.
2. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 10 ; t. II, p. 1212.
3. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 14, a. 13, ad 1[m].
1. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 12 ; t. I, p. 1213.

Digitized by Google

Nous atteignons un point crucial, car le Docteur Subtil est ici en présence de la thèse qu'il a le plus à cœur d'éliminer : la cause première des futurs est la science divine ; cette science divine est nécessaire, et bien qu'elle soit une cause nécessaire, il en résulterait des effets contingents. Qui ne voit que c'est impossible? Si vous placez la nécessité au début de la série, jamais vous ne trouverez de contingence à la fin. Il ne peut y avoir aucune contingence dans la manière dont une cause produit son effet, à moins que la première cause ne se comporte de manière contingente à l'égard de celle qui la suit immédiatement, et qui est son effet. On peut d'ailleurs voir pourquoi. Considérons une cause intermédiaire quelconque. A titre d'intermédiaire, elle meut en tant qu'elle est mue. Si elle est mue nécessairement, elle meut nécessairement. Donc, si une cause seconde est mue nécessairement par la cause première, c'est nécessairement qu'elle va mouvoir à son tour et produire son effet. Or ce raisonnement, qui vaut pour une cause, vaut pour la série entière des causes : « L'ordre tout entier des causes, jusqu'au dernier des effets, produirait nécessairement, si le rapport de la première cause à la suivante était nécessaire »[2].

La série des causes n'a d'ailleurs pas nécessairement à intervenir dans l'argument. Dieu, qui est tout-puissant, pourrait produire immédiatement ce qu'il produit par l'intermédiaire d'une série de causes, ce qui revient à dire que, si la première cause — la science de Dieu — est nécessaire, elle devrait pouvoir créer nécessairement un effet contingent ! Mais il est inutile de faire aucune supposition. En fait, Dieu pourrait actuellement créer n'importe quel effet sans aucune cause intermédiaire. Bien plus, il le fait, car il crée immédiatement aujourd'hui les âmes comme il a jadis créé le monde, de manière contingente. Si Dieu connaît les futurs dans la science nécessaire qu'il en a, et si cette science est leur cause première, comment comprendre qu'à chacune des âmes qu'il crée, cette cause nécessaire produise un effet contingent[3]? Mieux vaut renoncer complètement à toute explication de ce genre et remettre de la contingence à l'origine d'un monde de futurs contingents.

Par ce qui précède, on prévoit où Duns Scot va chercher et trouver le principe de sa propre réponse à la question, mais on ne peut comprendre cette réponse que si l'on saisit exactement le sens de la question. Celle-ci

2. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 12 ; t. I, p. 1213. — Les philosophes ont donc admis une position implicitement contradictoire; en soutenant à la fois qu'il y a de la contingence dans le monde et que la cause première cause nécessairement : *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 16 ; t. II, p. 44.

3. *Op. Ox., ibid.* — Cf. *Rep. Par.*, l. I, d. 39, q. 2, n. 2-5.

Digitized by Google

n'est pas de savoir s'il y a de la contingence. Il y en a, et c'est un fait à constater, non une conséquence à déduire d'aucun principe. En effet, *necessarium* et *contingens*, sont des *passiones disjunctae entis*, et nous savons déjà que dans tous les cas de ce genre on peut inférer le supérieur à partir de l'inférieur, mais non pas inversement : s'il y a de l'être fini, il y en a d'infini ; s'il y en a de contingent, il y en a de nécessaire, mais l'inférence inverse n'est jamais bonne. Dans tous les cas, l'imparfait postule le parfait, le parfait ne postule jamais l'imparfait, à moins, bien entendu qu'il ne s'agisse de deux termes corrélatifs comme ceux de « cause » et d'« effet ». Mais tel n'est pas le cas de « nécessaire » et « contingent » dont le premier ne postule aucunement le second. S'il en est ainsi, la proposition « quelque être est contingent » est une vérité première et que l'on ne saurait démontrer *a priori*. On peut toutefois, sans la démontrer, manifester son évidence. Si quelqu'un la nie, il faut le soumettre au traitement oriental recommandé par Avicenne pour mettre à raison ceux qui disputent contre le principe de contradiction, c'est-à-dire les frapper ou leur griller les pieds jusqu'à ce qu'ils reconnaissent que battre ou ne pas battre, brûler ou ne pas brûler, ne sont pas une seule et même chose à la fois et sous le même rapport. Pour ceux qui nient la contingence, on les mettra à la torture, jusqu'à ce qu'ils admettent qu'il soit possible de ne pas les torturer[1].

C'est à partir de ce point seulement que la question se pose : « Admettant comme une vérité évidente qu'il y a de l'être contingent, on demande *comment* peut s'expliquer la présence de la contingence dans les choses » ? A la question ainsi posée, il n'y a qu'une réponse, et elle est simple : « L'action d'aucune cause ne peut respecter la contingence, à moins de poser celle de la première cause comme immédiatement contingente, et cela en attribuant à la cause première une causalité parfaite, comme font les Catholiques »[2].

Notons ce point capital, dont chacun tirera les conséquences qu'il voudra selon l'idée qu'il désire se faire de la doctrine de Duns Scot.

1. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 13 ; t. I, p. 1215. — La contingence peut donc être prouvée *a posteriori*, mais non *a priori : Rep. Par.*, l. I, d. 40, n. 6.

2. « Nulla causatio alicujus causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare, et hoc ponendo in prima causa perfectam causalitatem, sicut Catholici ponunt ». *Op. Ox., loc. cit.*, n. 14 ; t. I, p. 1215. Cette « causalité parfaite » telle que l'entendent les Catholiques sera éclaircie plus loin à propos de la toute-puissance divine dont, puisque toute l'argumentation de Duns Scot présuppose que Dieu puisse causer *immediate* n'importe quel effet, la notion est dès à présent à l'œuvre dans ce qui vient d'être dit. La *perfecta causalitas* et l'*omnipotentia* des Catholiques, c'est la même chose.

Digitized by Google

Pourquoi n'y aurait-il pas quelque contingence même en ces matières? Voici du moins celles qu'il nous semble légitime d'en tirer. Selon le Docteur Subtil, la contingence est un fait que chacun constate, ou qu'avec un peu de doigté même les récalcitrants peuvent être amenés à constater ; mais s'il s'agit de savoir *comment* ce fait est possible, il faut remonter à une conception de la cause première qui présuppose elle-même la foi catholique. Il n'y a donc pas de justification purement métaphysique de la contingence, position qui s'accorde d'ailleurs avec le fait, déjà noté et sur lequel nous reviendrons, que les métaphysiques grecques sont des philosophies de la nécessité. Tout se passe comme si nous vivions dans un univers de la contingence, dont la structure serait inexplicable à tout autre entendement que celui du Chrétien.

Telle est précisément la raison qui dresse Duns Scot contre une théologie d'esprit intellectualiste. Comment ceux qui la soutiennent ne voient-ils pas qu'en le faisant ils ramènent au dieu grec le vrai Dieu du christianisme? Car enfin, lorsqu'il s'agit de *factibilia*, la science qu'en a Dieu est une science pratique. Si l'intellect divin pouvait en avoir une connaissance certaine avant tout acte de sa volonté, il l'aurait d'une manière purement naturelle et nécessaire. Dieu saurait donc nécessairement qu'il doit faire ceci ou cela, et puisque une volonté droite ne saurait s'écarter en rien de la raison pratique, la volonté de Dieu voudrait nécessairement agir selon sa connaissance. C'est le Dieu d'Avicenne que nous voyons se reconstituer sous nos yeux à la place du Dieu chrétien. Un intellect prédéterminant une volonté nécessairement et d'une nécessité purement naturelle, une volonté qui se conforme nécessairement à l'intellect, c'est à coup sûr la suppression de toute contingence dans le monde[1]. Pour éviter ce péril, c'est donc à la causalité parfaite de la première cause — *sicut Catholici ponunt* — qu'il faut recourir.

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 38, q. unica, n. 2 ; t. I, p. 1199. Cf. « Primum autem est causans per intellectum et voluntatem, et si ponatur tertia potentia executiva alia ab istis, non juvat ad propositum, quia si necessario intelligat et velit, necessario producit. Oportet ergo contingentiam istam quaerere in voluntate divina, vel in intellectu divino ; non autem in intellectu ut habet actum primum ante omnem actum voluntatis, quia quidquid intellectus intelligit hoc modo, intelligit mere naturaliter et necessitate naturali, et ita nulla contingentia potest esse in sciendo aliquid quod non scit, vel in intelligendo aliquid quod non intelligit tali intellectione prima : primam ergo contingentiam oportet quaerere in voluntate divina ». *Op. Ox.*, l. I, d. 39, q. unica, n. 14 ; t. I, p. 1215. Ajoutons que, plus profondément encore, la connaissance seule ne peut rien produire : « essentia mere intellectualis non est principium alicujus productionis, nisi ut coincidit cum memoria et voluntate ». *Quodl.*, II, 26. Ceci est d'abord vrai en Dieu lui-même et *ad intra ;* à plus forte raison *ad extra*.

Digitized by Google

de le soumettre à la torture, jusqu'à ce qu'il admette comme *possibl* qu'on cesse de le torturer[1].

Il y a donc de la contingence, c'est un fait. La deuxième question es alors de savoir comment il se peut qu'il y en ait. A quoi l'on ne peu répondre qu'en revenant à notre position fondamentale : il est impossibl qu'aucune cause produise un effet contingent quelconque, à moins qu la Première Cause elle-même n'agisse d'une manière contingente, soi envers celle qui la suit immédiatement, soit envers son effet. Si l deuxième cause est mue nécessairement par la première, la troisième l sera par la deuxième, de sorte que si le rapport de la première cause la deuxième est nécessaire, toute la suite des causes et des effets le ser pareillement[2].

La présence d'effets contingents dans la réalité présuppose donc qu la première cause agisse d'une manière immédiatement contingente, e ceci en lui attribuant une causalité parfaite, telle, nous l'avons dit, qu l'entendent les Catholiques, c'est-à-dire une efficace causale infini première et libre, parce qu'elle ne requiert elle-même aucune conditio pour s'exercer. On ne peut la situer en Dieu que dans l'intellect ou dan la volonté. Or elle ne peut se trouver dans l'intellect, dont le premie acte, antérieur à tout acte de la volonté, est purement naturel et naturel lement nécessaire. La première intellection divine connaissant d'un cou tout l'intelligible, nulle place n'y reste pour la contingence, puisqu'i faudrait pour cela que Dieu apprenne quelque fait à venir qu'il ignorerai encore, ou qu'il comprenne enfin un intelligible qui aurait échappé à s première intellection. C'est donc bien dans la volonté divine qu'est l source de toute contingence[3] ; il n'y aurait dans le monde que du néces saire si Dieu lui-même ne le causait dans la liberté.

Ce n'est pourtant là qu'une partie du problème, car il ne peut y avoi du contingent que s'il y a du possible, mais dire que Dieu est libre d causer le contingent ne dit pas en quoi le possible lui-même consiste. De deuxième point de vue, c'est vers l'intellect divin qu'on doit se tourne d'abord pour obtenir une réponse. C'est d'elle-même et formellemen que la pierre est possible. Comme terme ou objet d'un acte de la puissanc divine, le possible doit remplir deux conditions : que sa nature ne répugn pas à l'existence et qu'il n'existe pas nécessairement par soi. Le possibl est donc, si l'on peut dire, à mi-chemin entre l'impossible et le nécessaire

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 39, a. 3, n. 13 ; t. I, p. 1215.
2. *Op. Ox.*, l. I, d. 39, a. 2, n. 12 ; t. I, p. 1213.
3. *Op. Ox.*, l. I, d. 39, a. 3, n. 14 ; t. I, p. 1215.

Digitized by Google

Or la pierre produite à l'être intelligible par l'intellect divin se trouve exactement là. Elle n'est pas nécessaire et elle ne répugne pas de soi à l'existence. C'est donc formellement et d'elle-même qu'elle est possible, en vertu du seul acte de l'entendement divin qui la connaît. La volonté divine intervient ensuite, si Dieu veut donner l'existence à ce possible, *sed ante omnem productionem rei ad extra res habet esse possibile*[1]. Bref, c'est dans l'intellect divin seul qu'est la raison première de la possibilité.

On pourrait vouloir raffiner et chercher pourquoi la pierre ou l'homme, par exemple, sont de telle nature qu'il ne leur répugne pas d'exister. Ce serait une fausse question, car tout objet conçu est un être possible, sans quoi, étant contradictoire, il ne pourrait être conçu[2]. Ainsi s'explique la nature du possible en tant qu'il s'oppose à l'impossible, mais il reste à expliquer celle du possible en tant qu'il s'oppose au nécessaire. Usant d'un autre langage que celui de Duns Scot, on pourrait nommer le premier un « possible d'essence », le second un « possible d'existence ». De quelque manière qu'on les nomme, il s'agit là de deux ordres distincts de possibilité, car la notion d'un être impossible, parce que contradictoire, n'existe pas à proprement parler. Comme celle de « chimère » par exemple, elle se décompose en deux autres, plus la vue de leur incompossibilité. Où la possibilité de l'essence fait défaut, aucune existence contingente n'est possible ; mais la possibilité de l'essence ne suffit pas à fonder celle de l'existence, car on pourrait admettre, comme certains philosophes l'ont en effet admis, que l'existence de toutes les essences possibles soit d'un certain point de vue nécessaire. Tel est le cas chez Avicenne, non dans la doctrine de Duns Scot. Ainsi qu'on l'a vu, la première motion de toutes, dans les êtres, est nécessairement naturelle, parce que toute motion volontaire en présuppose une naturelle, et que s'il y a dans les êtres une motion qui ne soit pas naturelle, c'est éminemment celle de la volonté. Le premier être que l'on puisse considérer, au sens large, comme un mobile mû par une cause motrice naturelle, est l'intellect divin, dont le premier moteur naturel est l'essence divine, premier objet de cet

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 43, n. 3 ; t. I, p. 1277 : « Lapis est possibilis esse ex se formaliter ; ergo reducendo quasi ad primum principium extrinsecum, intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide ».

2. « Sed unde habet homo quod sit talis natura, cui non repugnat esse ? Dico quod ab intellectu divino, quia est tale intelligibile ». *Rep. Par.*, l. II, d. 1, q. 2., n. 16. Cf. « Res producta ab intellectu divino in esse tali, scilicet intelligibili, in primo instanti naturae, habet seipsa formaliter esse possibile in secundo instanti naturae, quia seipsa formaliter non repugnat sibi esse, et seipsa formaliter repugnat sibi habere esse necessarium ex se, in quibus duobus stat tota ratio possibilis... ». *Op. Ox.*, l. I, d. 43, q. unica, n. 5 ; t. I, p. 1279.

Digitized by Google

intellect : *essentia divina est motiva immediate sui intellectus*[1]. Cette première action est suivie, non point dans le temps mais en ordre de nature, par une deuxième, celle de la volonté divine. De même que l'intellect de Dieu connaît nécessairement son essence et l'exprime nécessairement, de même aussi la volonté divine aime nécessairement son essence et exhale son amour. On voit à quelles vérités théologiques conduit cette double constatation : Dieu engendre le Verbe en connaissant son essence, il exhale le Saint-Esprit en l'aimant.

Un amour éternel est donc l'origine et la cause de toute communication de l'essence divine, et bien que cet acte ne soit pas « naturel », car c'est un acte de volonté, il est nécessaire. Le Saint-Esprit est produit par la volonté divine, principe capable d'aimer d'un amour infini un objet lui-même infini. Elle peut donc produire un amour infini, et comme l'essence divine seule est infinie, cet amour est l'essence divine. Produit par elle, il s'en distingue personnellement, car rien ne se produit soi-même[2] ; cet amour est donc bien une personne divine subsistante, éternellement produite par la volonté de Dieu. Pourtant, disions-nous, cette production est nécessaire, ce dont on peut s'étonner, si du moins il est vrai que la liberté suit la volonté comme la nécessité suit la nature. Ce n'est pourtant pas contradictoire, car il s'agit ici de l'amour adéquat d'une volonté infinie pour un bien infini. Or une volonté infinie est nécessairement droite, car toute volonté tend vers le bien et l'on ne voit pas comment une volonté infinie pourrait ne pas vouloir nécessairement le bien infini : de plus, elle ne peut pas ne pas être en acte, car elle serait sans cela en puissance, donc finie ; elle est donc nécessairement en acte de vouloir le bien infini que lui présente l'intellect. Mais la même nécessité s'impose si l'on passe de la volonté divine à son objet, car cet objet est l'essence divine qui, étant un bien infini, est de soi infiniment digne d'être aimé[3]. Étant donné un bien absolu et une volonté éternellement en acte de vouloir le bien, comment cette volonté pourrait-elle ne pas

1. *Quodl.* XIV, 17. *Cf.* « Omnino primum mobile motione naturali, extensive loquendo, est intellectus divinus, et ideo primum motivum motione naturali est essentia divina, ut est primum objectum intellectus sui ; igitur omnino prima motio est naturalis motio intellectus divini a suo objecto ». *Loc. cit.*, n. 14.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 10, n. 2 ; t. I, p. 679.

3. *Op. Ox.*, l. I, d. 10, n. 11 ; t. I, pp. 686-687. En Dieu, le mot *natura* signifie d'abord l'essence divine même en qui sont les trois personnes ; en un deuxième sens, *natura* signifie le principe actif naturel et, ainsi entendue, la nature est une force qui produit le semblable à partir du semblable, par exemple, la puissance qu'a le Père d'engendrer ; « tertio modo dicitur natura quaelibet vis naturaliter existens in natura prima modo dicta, quae scilicet vis etsi sit libera, tamen hoc modo potest dici natura ; et sic voluntas in Deo dicitur natura, quia scilicet est naturaliter potentia existens in natura divina naturaliter ». *Loc. cit.*, n. 3 ; t. I, p. 680. *Cf. Quodlibet*, XIV, n. 14.

Digitized by Google

vouloir ce bien et ne pas exhaler son amour pour lui? Il y a là proportion parfaite entre la volonté, son objet et l'amour dont elle l'aime, ce qui n'est qu'une autre manière de dire que, bien que la volonté de Dieu aime librement son essence, l'inévitabilité de son amour équivaut à une nécessité[1].

La volonté de Dieu se comporte tout autrement, lorsque son objet est un bien fini. Ici, en effet, l'éternelle nécessité où elle est d'aimer le bien continue de déterminer son acte, mais il n'y a plus aucune nécessité du côté de l'objet. Celui-ci n'étant que possible, il n'y a pour la volonté divine aucune nécessité de le vouloir[2]. Un deuxième ordre d'actes commence donc, qui présuppose le premier acte mais n'est pas présupposé par lui. Car l'infini ne saurait avoir pour condition le fini, qui, au contraire, le présuppose.

Nous savons en effet que l'essence divine meut l'intellect divin à l'intellection simple des intelligibles, c'est-à-dire des idées, éternellement produites à l'être intelligible par la connaissance même qu'en a l'entendement de Dieu. Ce sont là les « objets secondaires » de sa connaissance, l'objet premier étant son essence. Cette intellection simple des idées est le terme de ce que l'on pourrait nommer en Dieu sa connaissance « naturelle » et « nécessaire d'une nécessité de nature ». En effet, l'essence de Dieu seule ne meut pas déterminément son intellect à la connaissance distincte de toutes les vérités relatives aux événements contingents qui se produisent dans le monde créé. On peut l'affirmer avec certitude, car il y a de la contingence dans le monde, et il n'y en aurait pas si, en déterminant l'intellect à produire les idées, l'essence divine le déterminait à

1. « Et si quaeras, quomodo stat libertas cum necessitate ? Respondeo secundum Philosophum quarto Metaphysicae, non est quaerenda ratio eroum quorum non est ratio : « Demonstrationis enim principii non est demonstratio ». Ita dico hic, quod sicut ista est immediata et necessaria : voluntas divina vult bonitatem divinam, nec est alia ratio nisi quia haec est talis voluntas et illa talis bonitas ; sic voluntas divina contingenter vult bonitatem seu existentiam alterius, et hoc quia est talis voluntas et illud est tale bonum, nisi addamus generaliter unum breve, quod voluntas infinita necessario habet actum circa objectum infinitum, quia hoc est perfectionis ; nam imperfectionis est necessario determinari ad posterius, et perfectionis requisitae est sic determinari ad prius, et perfectionis concomitantis ad illud quod est simul natura ». *Quodl.* XVI, n. 9. Une volonté ne cesse pas d'être libre parce qu'elle est si parfaite qu'elle ne peut errer sur son objet. Pour soutenir le contraire, il faudrait prétendre que la liberté est incompatible avec l'acte de la volonté, en raison de la perfection même de cet acte : *loc. cit.*, n. 8. En somme, la volonté divine ne veut ici nécessairement que parce qu'elle est parfaitement volonté, c'est-à-dire liberté. Cf. *Ordinatio*, t. II, p. 88, n. 132.

2. « Non est autem ita quando voluntas infinita respicit bonum amabile finitum ; quia licet ibi actus sit infinitus quantum est ex parte voluntatis divinae, non tamen est infinitus quantum est ex parte objecti ». *Op. Ox.*, l. I, d. 10, n. 11 ; t. I, p. 687. Cf. *Quodl.* XVI, n. 7.

Digitized by Google

la connaissance distincte de la vérité de telle ou telle de leurs comb naisons. S'il en était ainsi, ces combinaisons finies seraient nécessair en vertu de l'essence divine, de telle sorte qu'elles, et elles seules, s réaliseraient nécessairement. Supposons, par exemple, que l'intellect divi soit éternellement mû à connaître comme vraie l'une des deux propositio possibles touchant un futur contingent (*sc.* il se produira ou il ne s produira pas), ou bien la volonté divine serait nécessitée à le vouloir, qui détruirait sa contingence, ou bien elle ne le serait pas, ce qui sauvera le contingence de ce contingent, mais exposerait l'intellect divin à tromper[1]. Des deux côtés on se heurte à une conséquence impossibl c'est donc au principe même qu'il faut renoncer.

Jusqu'où la connaissance de Dieu s'étend-elle en vertu de son se intellect? Elle comprend d'abord l'infinité des idées possibles, ensuit toutes les propositions vraies et nécessaires dont ces idées sont les terme mais elle s'arrête là. C'est dire qu'elle s'arrête au seuil de l'existenc L'intellect divin, pris précisément comme intellect et avant toute inte vention de la volonté divine, ne connaît la vérité d'aucune propositio relative à l'existence d'un contingent quelconque. En effet, portant su un contingent, une telle proposition, prise en elle-même, n'implique aucu vérité déterminée[2]. Assurément, l'intellect est capable de savoir se qu'à telle date, il y aura ou non combat naval, mais ce n'est pas là savo laquelle des deux propositions disjonctives est vraie. C'est donc ne rie savoir de la vérité de l'une ni de l'autre. Si l'une de ces deux propositio était déterminément vraie, l'événement correspondant ne serait plu contingent ; il se produirait nécessairement.

Ainsi donc, au terme de l'ordre des motions nécessaires, la motio contingente commence, et puisque celle-ci ne peut avoir pour cause un nature, dont la motion serait nécessaire, sa cause ne peut être que l

1. « Completo autem toto isto processu originis respectu primi termini, scilic essentiae divinae communicandae, sequitur ordo alius respectu termini secun essentiae, scilicet creabilis ; et quidem essentia ipsa divina in isto secundo ordine mov primo ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis, et haec intelligentia ut jam e in tribus suppositis ; non autem movet ad distinctam notitiam veritatis cujuscumqu complexionis, quia si moveret determinate ad cognoscendum alteram partem futuris contingentibus, cum naturale movens necessario moveat, sequitur quod intelle tus divinus necessario intelligeret hanc partem contradictionis fore veram, et ita v posset errare, vel oppositum non posset evenire, et tunc non esset contingens, se necessarium, illud quod ponitur esse contingens ». *Quodl.* XIV, n. 15.

2. « (Primum intelligibile) naturaliter movet, et per consequens necessario ad cogn tionem cujuscumque quod est possibile naturaliter et necessario cognosci ; hujusmo est quodcumque objectum simplex et etiam quodcumque complexum verum necess rium ; non autem tale est aliquod complexum de existentia contingentis, quia non e natum esse determinatum ad veritatem ». *Quodl.* XIV, n. 16.

Digitized by Google

volonté. Il faut qu'il y ait d'abord en Dieu une motion libre, par quoi la volonté même se détermine à vouloir que l'une des deux propositions disjonctives soit vraie. Sans cette décision de créer l'existence contingente de l'un des deux possibles, aucune des deux propositions ne sera jamais vraie, parce qu'il n'arrivera jamais rien. La volonté divine se détermine d'abord à vouloir que tel événement contingent se produise ; deuxièmement, voyant cette détermination infaillible de la volonté, l'intellect connaît que cet événement se produira. La motion contingente suit donc un ordre inverse de la motion nécessaire. Dans la motion nécessaire, le principe premier est la nature, et c'est pourquoi elle est déterminée ; dans la motion contingente, le principe premier est la volonté et c'est seulement en conséquence de son acte libre que l'action naturelle de l'intellect se produit.

La motion contingente interne ainsi achevée par la volonté précède la motion extérieure par la puissance. Celle-ci est donc tout entière contingente et dépend immédiatement de la volonté comme de son principe. Nous sommes ici au point crucial de la doctrine scotiste des possibles, en tant qu'elle permet de comprendre qu'il y ait de la contingence dans le monde. Il s'agit avant tout, pour Duns Scot, d'interdire qu'aucune vérité sur l'existence actuelle d'un possible quelconque ne s'impose à l'intellection divine d'elle-même et comme de plein droit. Céder sur ce point eut été pour lui se condamner au monde gréco-arabe de la nécessité, car si la vérité d'un contingent ne pouvait être que constatée par l'intellect divin sans que Dieu lui-même en fût la cause, c'est le possible qui déterminerait l'intellect divin, lequel à son tour déterminerait la volonté divine. Ce serait l'univers d'Avicenne. Pour en briser la nécessité, il faut que la volonté de Dieu dispose à son gré de la vérité du contingent, qu'elle soit maîtresse de décider, entre les possibles, ceux qui sont appelés ou non à se réaliser[1]. Ce n'est donc jamais une vérité contingente qui meut l'essence divine comme telle à la connaître en vertu d'une motion naturelle ; c'est la volonté divine, cause de cette vérité contingente, qui la propose d'abord à l'entendement divin. Il n'y a, dans la connaissance divine, aucune consécution nécessaire des contingents, à laquelle la volonté serait tenue de consentir.

Ce point décide de tout. Duns Scot sait qu'il a ici contre lui les philosophes, particulièrement les deux qu'il tenait pour les plus célèbres, Aristote et Avicenne[2]. Lorsqu'on en vient à se demander s'il y a de la

1. *Quodl.* VII, n. 16.

2. « Primo inquiretur intentio philosophorum in hac quaestione, scilicet Aristotelis et Avicennae, qui magis sunt famosi inter philosophos ». *Rep. Par.*, l. I, d. 8, q. 3, n. 4.

Digitized by Google

contingence à l'origine du monde, *philosophi a theologis discordant et e converso*[1]. Pour les philosophes, l'immutabilité et la nécessité de Dieu ne font pas plus difficulté que pour les théologiens ; c'est la mutabilité et la contingence des êtres finis qui les embarrasse. Duns Scot connaissait bien leurs doctrines et les interprétations qu'on en avait proposées avant lui, mais refusant une fois de plus de leur imposer plus d'absurdités qu'ils n'en ont effectivement soutenues, ou qu'on n'en doit nécessairement déduire de leurs écrits, il en a proposé l'interprétation qui lui semblait la plus raisonnable[2], bien que, même réduite à ces limites, elle fût encore inacceptable pour un théologien. Nous exposerons successivement cette doctrine des philosophes et les raisons qui contraignent à la rejeter.

Notons d'abord que Duns Scot considère Aristote et Avicenne comme d'accord sur ce point fondamental : quelque chose peut être de soi possible, et pourtant nécessaire par un autre, en tant que nécessairement causé par lui. Il estime qu'Aristote a attribué ce mode d'être à toutes les Intelligences séparées en deçà de la première et qu'en reprenant cette même position, Avicenne a expliqué la pensée d'Aristote sans le contredire[3] ; nous pouvons donc partir de la doctrine avicennienne des possibles avec la certitude de ne pas nous tromper sur l'adversaire de Duns Scot.

Selon Avicenne, le nécessaire est l'être dont la non-existence implique contradiction ; le possible, au contraire, est ce dont ni l'existence ni la non-existence n'impliquent contradiction. Rien de particulièrement remarquable jusqu'ici, mais ce qui suit l'est davantage, car Avicenne ajoute qu'un être qui n'est de soi que possible, peut être en même temps nécessaire par sa cause, si elle-même est nécessaire dans son être et produit nécessairement cet effet. Il n'y voit aucune contradiction, car l'être tel que le conçoit Avicenne est entièrement défini par son essence. S'il n'est pas tel par essence que son existence soit nécessaire, il est possible, et quand bien même une cause extérieure devrait nécessairement le causer, il n'en resterait pas moins ce qu'il est, c'est-à-dire un être simplement possible. La nécessité de son existence peut être absolue, elle ne lui appartient pourtant aucunement, parce qu'elle ne tient aucunement

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 3 ; t. I, pp. 642-643.

2. « De intentione istorum philosophorum Aristotelis et Avicennae, nescio : sed nolo eis imponere absurdiora quam ipsi dicant, vel quam ex dictis eorum necessario sequitur, et ex dictis eorum volo rationabiliorem intellectum accipere quem possum ». *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 8 ; t. I, pp. 646-647. Voir, n. 6-7, pp. 644-646 et n. 10, pp. 647-649, les interprétations du nécessitarisme d'Aristote et d'Avicenne qu'il estime arbitraires et dont, par conséquent, il refuse de leur faire porter la responsabilité.

3. *Rep. Par.*, l. I, d. 8, q. 3, n. 19. — Sur la position d'Avicenne, voir l'essai de G. Smith, S. J., *Avicenna and the Possibles*, dans *The Neo-Scholasticism*, oct. 1943 (vol. XVII), pp. 340-357.

Digitized by Google

à son essence. Un tel être, tandis même qu'il existe nécessairement en vertu d'une nécessité qui n'est pas sienne, est donc bien « un possible-par soi-nécessaire-par-autrui » : *possibile per se necesse ex alio.*

Ce n'est pas tout, car si ce qui n'est nécessaire que par autrui reste toujours possible par soi, on est sûr lorsqu'un possible par soi accède à l'existence, qu'il n'est nécessaire, que par autrui. En effet, s'il était impossible par soi, rien ne pourrait le faire exister ; s'il restait un simple possible par soi, il pourrait exister, mais il n'existerait pas et rien ne distinguerait les possibles qui existent de ceux qui n'existent pas. La seule disposition nouvelle qu'on trouve alors en lui, c'est l'existence, et puisque rien ne serait changé pour lui s'il ne s'agissait que d'une existence possible, on ne peut l'expliquer que par l'acte d'une cause nécessaire. Avicenne ne songeant pas à la cause, à la fois nécessaire de soi et libre envers le reste, que sera le Dieu de Duns Scot, l'existence actuelle du possible réalisé ne peut s'expliquer pour lui que par la nécessité de sa cause. Tout possible réalisé est donc nécessaire par autrui.

L'interprétation que Duns Scot donne de cette doctrine témoigne une fois de plus de sa remarquable perspicacité. Il en voit avec raison le centre dans cette même notion avicennienne de l'essence à laquelle tant de chemins divers ne cessent de nous ramener. Prise en elle-même, l'essence est uniquement ce qu'elle est, telle que sa définition la fixe dans sa quiddité propre et indépendamment de toute autre détermination. L'essence n'est donc de soi ni une ni multiple, ni singulière ni universelle, mais parmi toutes les déterminations accidentelles auxquelles elle est et reste toujours indifférente, la plus remarquable est l'existence. Une essence reste exactement ce qu'elle est, qu'elle existe ou n'existe pas. C'est d'ailleurs pourquoi elle est le type même du possible, mais c'est aussi pourquoi, tandis même qu'elle existe sous l'action nécessaire d'une cause elle-même nécessaire, elle reste de soi pure possibilité. L'existence qu'elle reçoit lui demeure étrangère en tant qu'elle-même est essence. C'est donc bien l'accidentalité avicennienne de l'existence qui justifie cette doctrine du « possible nécessaire », et c'est ce que Duns Scot a magistralement exposé dans la justification que lui-même propose de la thèse d'Avicenne, avant, bien entendu, de la réfuter : « Ce qui reçoit d'autrui l'existence, n'inclut pas l'existence dans sa quiddité ; or concevoir précisément la quiddité comme n'incluant pas l'existence, c'est la concevoir comme en puissance à l'égard de l'existence, c'est-à-dire comme n'existant pas de soi. Par exemple, concevoir l'humanité précisément[1] en tant qu'humanité, c'est

1. Il est à peine besoin de noter que *praecise* a ici valeur technique ; il signifie : concevoir « humanité » précision faite de toute détermination accidentelle à l'essence.

Digitized by Google

la concevoir comme en puissance à l'égard de l'existence, comme elle l'est d'ailleurs à l'égard de tout ce qu'elle n'a pas et dont elle est susceptible. C'est ainsi qu'Avicenne parle de la quiddité lorsqu'il en dit, au tr. V de sa *Métaphysique*, ch. 1, que pour tout être de ce genre, l'existence est un accident de l'essence, parce qu'elle n'est pas incluse dans son concept formel, et que la quiddité est en puissance à toutes les déterminations de ce genre, telles que l'un et le multiple, etc. Je dis donc qu'Aristote a posé toute Intelligence autre que la première comme étant en ce sens possible de soi et en puissance à l'égard de l'existence, parce qu'aucune d'entre elles n'inclut l'existence dans son concept formel. Aristote et Avicenne sont donc d'accord »[1]. Précisons : ils s'accordent, avec une cohérence parfaite, sur les conséquences du principe faux sur lequel ils se sont d'abord accordés, savoir : Dieu se comporte d'une manière nécessaire à l'égard de tout ce qui est hors de lui, que son action l'atteigne immédiatement ou médiatement[2].

Cette discussion conduit à l'une de ces divergences primitives entre philosophes et théologiens où nulle conciliation n'est possible parce que des principes sont aux prises. Pourquoi Aristote et Avicenne estiment-ils que Dieu agit nécessairement? Sans doute parce qu'à leurs yeux la nécessité est un mode d'être plus parfait que la contingence, d'où suit que la cause la plus parfaite doit agir avec nécessité. Ajoutons, car Duns Scot le sait, que l'argument dont il vient d'user en faveur de la contingence semble pouvoir se retourner en faveur de la nécessité. Il y a de la contingence dans le monde, disions-nous, donc il doit y en avoir dans la première cause. Sans doute, mais il y a aussi de la nécessité dans le monde, donc, peut-on dire, la première cause doit causer son effet avec nécessité. Qu'il y ait de la nécessité dans le monde, il suffit de voir agir les causes naturelles pour s'en convaincre ; or les causes sont essentiellement ordonnées et, dans un ordre de ce genre, ce qui vient après ne peut être nécessaire que si ce qui vient avant l'est aussi ; les connexions des effets à leurs causes étant essentiellement ordonnées, aucune d'entre elles ne peut être nécessaire à moins que la connexion du premier effet à sa cause ne le soit déjà[3].

1. *Rep. Par.*, l. I, d. 8, q. 3, n. 19.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 9; t. I, p. 647. Dans ce qui précède immédiatement : « Respondeo igitur, quod Aristoteles simul et Avicenna posuerunt Deum necessario se habere ad alia extra se ; et ex hoc sequitur quod quodlibet aliud necessario se habet ad illud ipsum quod quasi immediate comparatur ad ipsum, vel non mediante motu... Tenendo illud falsum fundamentum, scilicet Aristotelis, ponendo ipsum esse causam necessariam, non videtur contradicere sibi ponendo causatum necessarium ». — Cf. AVICENNE, *Métaph.*, tr. V, cap. 1 ; éd. 1508, f° 86 v.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 12 ; t. I, pp. 649-650.

Digitized by Google

La réponse de Duns Scot est instructive, car elle fait clairement voir que, la position des philosophes étant liée à une certaine notion de la cause suprême, c'est cette notion même qu'il faut transformer si l'on veut éviter la conséquence qu'ils en tirent. En effet, ils argumentent en remontant de la causalité naturelle à Dieu, comme si ce qui est vrai des causes secondes l'était aussi de la cause première. C'est oublier que les modes de causalité dépendent toujours du mode d'être des causes. Un agent naturel second n'agit que parce qu'il a besoin soit de produire, soit de ce qu'il produit ; sa causalité est en un certain sens nécessaire à sa propre perfection, mais il n'en va pas de même de la cause première, qui ne tire aucun avantage de ses effets[1]. C'est donc bien l'idée nouvelle d'un être infini et parfait *dans l'ordre de l'être même*, qui sépare les deux conceptions de l'univers.

Il est vrai, et Duns Scot ne l'ignore pas, qu'Avicenne lui-même interprète la causalité du Premier comme une « libéralité ». La fécondité platonicienne du Bien reparaît dans sa doctrine. L'effet du Premier n'est pas la fin de son acte, et si causer de la perfection dans un autre résulte de la perfection de son être, la perfection qu'il cause n'ajoute rien à la sienne, elle en découle seulement[2] ; il ne semble donc pas impossible que le Premier cause à la fois nécessairement et par libéralité pure, ce qui permettrait de comprendre que le monde soit à la fois l'œuvre d'une cause parfaite et pourtant nécessairement causé[3]. En effet, dans un univers ainsi conçu, il reste vrai de dire que le Premier agit en vue d'une fin, qui est lui-même, non parce qu'il a besoin de cette fin, mais parce qu'il l'est.

Pour répondre à cette objection, il faut serrer de plus près encore le point où les deux doctrines se séparent, c'est-à-dire le rapport de la cause première aux possibles. Selon Avicenne, les intelligibles découlent nécessairement de Dieu, en ce sens que son intellect les connaît nécessairement à la fois en eux-mêmes et dans l'ordre de leurs connexions nécessaires. La totalité du possible s'offre donc à lui dans un état de détermination complète et sa libéralité, qui n'est qu'un autre nom de sa volonté, n'a rien d'autre à faire que de leur donner l'existence selon l'ordre même où son intellect les connaît. Il n'y a pas trace ici de cette volonté du Dieu

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 13 ; t. I, p. 650.
2. *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 13 ; t. I, pp. 650-651. Cf. AVICENNE, *Metaph.*, tr. VI, cap. 5.
3. Duns Scot fait lui-même usage de cette notion de « libéralité » pour exprimer la fécondité d'un être dont l'action jaillit de la plénitude de sa perfection : *Op. Ox.*, l. I, d. 2, q. 7, a. 2, n. 4 ; t. I, p. 243.

Digitized by Google

de Duns Scot qui, choisissant librement entre l'infinité des essences créables, décrète quelles d'entre elles seront effectivement réalisées. Le Premier d'Avicenne n'a pas le choix ; un possible qui, au cours d'une durée infinie, ne serait jamais appelé à se réaliser, serait en fait un impossible ; c'est pourquoi tout le possible existe nécessairement une fois en vertu du Premier.

On voit mieux que jamais quelle importance avait pour Duns Scot la démonstration de l'existence d'un *ens infinitum*, car si Dieu est vraiment infini « en être », et non pas seulement en puissance ou en intelligence, il est du même coup infiniment parfait, de sorte que rien de ce qui peut être hors de lui ne lui est relié par un rapport nécessaire. Parce que son essence est un bien parfait sa volonté ne peut pas ne pas la vouloir, mais il n'y a rien d'autre qu'elle veuille d'une volonté nécessaire, parce que rien d'autre n'est un bien tel qu'il doive être nécessairement voulu. Une volonté fixée sur une essence par soi et nécessaire, n'est pas tenue de vouloir ce qui n'a qu'un rapport accidentel à cet objet. Or les créatures n'ont aucun rapport essentiel à Dieu, dont l'essence se suffit ; il n'a donc pas à les vouloir pour lui, comme si elles étaient des moyens essentiellement ordonnés à la fin qu'il est lui-même. Elles ne lui ajoutent rien, il n'a besoin d'elles ni pour être ni pour se connaître[1] ; elles ne s'imposent donc pas nécessairement à sa volonté.

On voit en même temps pourquoi, tout en attribuant aux idées divines un être « diminutif » d'objet connu, Duns Scot a toujours refusé de faire de cet *esse objectivum* un être subjectivement réel. Si, au lieu de poser l'idée comme un objet dont toute l'entité tient dans le fait d'« être connu », il lui avait attribué une réalité subjective propre, il eût fait de l'intellection divine une créatrice d'êtres éternels et nécessaires comme elle. La volonté de Dieu doit intervenir librement dans le choix des possibles à réaliser pour que lui seul soit nécessaire[2]. Encore convient-il de noter que même ce choix volontaire n'est pas créateur d'être. De même que l'intellect divin produit l'idée à l'*esse cognitum*, la volonté divine produit le possible à l'*esse volitum*. Ces deux opérations, qui sont éternelles, ne causent d'elles-mêmes aucune existence ; c'est même pourquoi la liberté de Dieu à l'égard du contingent réside premièrement et par soi, non dans le pouvoir de produire un acte qui se confond avec son essence, mais de transformer un *esse volibile* en *esse volitum*. Le « voulable » étant produit

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 15 ; t. I, p. 652. L'importance de ce point a été fort bien vue par PLUZANSKI, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 188.
2. *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 16 ; t. I, p. 653.

Digitized by Google

comme « voulu », la volonté divine atteint en cela son terme[1] ; pour que le voulu devienne à son tour un existant, il faut que le pouvoir exécutif de Dieu intervienne. La création des contingents par sa puissance achève ce qu'a commencé leur élection par sa volonté.

IV. — Création des contingents

Ce n'est pas du côté des choses, mais du côté de Dieu, qu'un rapport de nécessité entre elles et lui s'avère impossible. Un être suprêmement nécessaire est un être qui se suffit, c'est-à-dire qui peut exister tel qu'il est, même si rien d'autre que lui n'existe. Poser qu'un possible lui soit lié par un rapport nécessaire, si l'on prend ici nécessaire au sens plein du terme, c'est admettre non seulement que l'effet ne puisse exister sans sa cause, mais que sa cause soit elle-même nécessairement déterminée à le produire. Autant dire qu'elle ne pourrait pas plus exister sans l'effet que lui sans elle ; elle ne serait donc pas nécessaire. Pour qu'elle le soit, il faut qu'elle puisse exister sans lui et que, si elle le cause, elle le cause librement[2].

Causer librement des êtres possibles dont l'existence ne soit aucunement nécessaire, c'est les créer. Assurément, la notion de création se heurte, dans la pensée des philosophes, à des difficultés que nous avons déjà signalées. Ce sont exactement les mêmes ou, plutôt, c'est la même. Nous avions à choisir entre un univers de l'immutabilité, de la nécessité et de

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 39, q. un., a. 3, n. 21-22 ; t. I, pp. 1222-1223. La conciliation de la science divine, qui est infaillible, et de la contingence des êtres n'est pas impossible. L'intellect de Dieu offre à sa volonté des termes simples dont les différents modes de composition sont objets de connaissance purement spéculative. Sa volonté choisit une de ces complexions possibles, et, en la voulant, « facit illud determinate esse verum : hoc erit pro A ». Ceci est contingent, car Dieu pourrait vouloir le contraire ; mais puisqu'il veut et connaît par son essence, Dieu sait par essence ce qu'il veut ; Dieu sait donc infailliblement et par essence, en conséquence du décret de sa volonté, qu'il est vrai que x existera au moment A. Dieu connaît donc infailliblement la vérité des futurs contingents, et il la connaît comme celle des Idées, par son essence ; en même temps, « stat contingentia objecti cogniti, quia voluntas, volens hoc determinate, contingenter vult hoc » ; *loc. cit.*, n. 24, t. I, pp. 1224-1225. — La prédestination est proprement un tel acte de la volonté divine choisissant un ange ou un homme pour la gloire céleste (*op. cit.*, l. I, d. 40, n. 2 ; t. I, p. 1240). Elle est infaillible, car étant immuable, Dieu ne peut pas successivement ne pas prédestiner une créature après l'avoir prédestinée, ni, parce que c'est contradictoire, ne pas prédestiner un prédestiné ; mais elle reste contingente, car Dieu pourrait damner celui qu'il prédestine, ou inversement. En ce sens, il reste éternellement vrai de dire qu'un prédestiné peut être damné et que le damné peut être prédestiné à la gloire. L'immutabilité d'un décret contingent n'ôte rien à sa contingence intrinsèque : il reste immuablement et éternellement contingent. Cf. *Op. Ox.*, l. I, d. 40, q. un., t. I, pp. 1240-1242. Cette notion de la liberté sera reprise plus en détail à propos de la volonté humaine.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 17 ; t. I, p. 653.

Digitized by Google

l'éternité, ou un univers de la nouveauté, de la contingence et de la temporalité. La création ne fait que poser sous une forme extrême le même problème, car pour que Dieu crée le monde de rien, on doit admettre que lui-même fasse quelque chose qu'il n'avait jamais fait, c'est-à-dire qu'il soit soumis à la mutabilité. D'autant plus qu'on voit mal pourquoi Dieu prendrait subitement cette décision. Ce ne pourrait être par hasard, car il agit pour lui-même, étant fin suprême. Ce ne pourrait être par nature, car ce qui agit par nature n'a pas le choix du moment. Ce ne pourrait être par volonté, car ayant puissance de produire le monde à tout moment, on ne voit pas pourquoi un temps lui semblerait meilleur qu'un autre. Pourtant, la genèse le dit : *In principio creavit Deus coelum et terram.* Et non seulement l'Écriture l'affirme, mais la raison l'approuve, car il y a de la contingence dans le monde et il ne peut y en avoir que si le monde est créé.

Qu'entend-on par créer *ex nihilo*? Le néant n'étant rien, on ne peut entendre par là que le néant soit une matière dont serait fait le monde, comme un coffre est fait de bois par exemple. Le seul sens possible de l'expression est que, avant la Création, il n'y a rien, et qu'après la création l'être contingent existe. Il s'agit donc ici d'un ordre de succession et, si l'on peut dire, de durée. Encore faut-il préciser ce sens, car on ne voit pas immédiatement comment quelque chose pourrait venir « après rien » ou du non-être précéder l'être.

Pour trouver un sens positif à cette formule, revenons une fois de plus à la notion de « nature ». Prise en elle-même, celle-ci n'inclut aucune détermination, pas même l'existence. Elle ne l'exclut pas non plus, car elle peut la recevoir, mais elle ne l'inclut pas, car elle ne l'aura que si sa cause efficiente la lui donne. La nature est donc d'elle-même en néant d'existence et, en ce sens, on peut dire que l'absence d'existence « précède » son existence. L'air n'est pas lumineux de lui-même ; supposons pourtant qu'il soit éternellement illuminé, cela ne l'empêcherait pas d'être ténébreux par nature « avant » d'être lumineux en fait, car si l'on fait abstraction de la cause dont il tient sa lumière, on le retrouve tel qu'il est de lui-même, c'est-à-dire non lumineux. Bref, indifférent de soi à la lumière ou à l'obscurité, il reste essentiellement dépourvu de l'une et de l'autre. De même ici. L'essence créable, telle que Dieu la connaît, est d'elle-même sans aucune existence, de sorte que son propre néant d'*esse* la précède en quelque sorte[1]. Créer une nature de rien, c'est lui conférer l'existence après le néant d'existence dont, en tant précisément que nature, elle

1. *Rep. Par.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 3.

Digitized by Google

souffre en permanence, et c'est en ce sens que nous cherchons si la création est possible.

Il importe d'établir ce que Duns Scot pense au juste de la position des philosophes sur ce point. On concevrait difficilement qu'il ait pu attribuer à Aristote la doctrine de la création *ex nihilo*, moins à cause de la difficulté de trouver des textes pour appuyer cette thèse, que parce que faire du Dieu d'Aristote un créateur proprement dit, eût été le rapprocher étrangement du Dieu de la théologie chrétienne. Duns Scot ne dit donc pas que le Dieu d'Aristote crée le monde *ex nihilo*, mais il soutient avec beaucoup d'adresse que rien n'interdisait à Aristote de le soutenir à partir de ses propres principes[1]. Après tout, c'est la seule chose qui importe, car même s'il devait refuser de souscrire aux conséquences qu'on peut déduire de ses principes, il resterait vrai de dire que le Philosophe eût dû démontrer par la raison naturelle la possibilité de la création[2].

Il est en effet certain, d'après Aristote lui-même, que Dieu peut causer immédiatement un effet en ce sens qu'il n'y ait entre eux nul autre effet interposé. Or un effet immédiat de Dieu est causé par lui totalement ; donc Dieu peut causer totalement un effet, ce qui est exactement le créer. Que Dieu puisse créer immédiatement un effet, c'est évident, car il faudrait, pour le nier, admettre qu'avant ce premier effet il doive y en avoir un autre, puis un autre avant celui-ci et ainsi de suite à l'infini, ce qui reviendrait à dire que Dieu ne peut rien causer du tout. Que ce premier effet soit causé dans la totalité de son être, c'est non moins évident ; car puisqu'il n'y a rien entre une cause et son effet immédiat, elle le cause tout entier. C'est en ce sens que dépendent de Dieu, dans la doctrine d'Aristote, la première Intelligence séparée, le Ciel et, comme il le dit lui-même, toute la nature[3]. Conséquence d'ailleurs inévitable, car l'univers est fait de parties essentiellement ordonnées entre elles et à la première cause ; or tout ce qui est essentiellement ordonné à la première cause, précisément parce qu'il en dépend dans son essence, n'existe que par elle. Ainsi l'univers entier dépend d'un effet premier et immédiat, qui dépend

1. « Dico ergo ad istum articulum, quod, etiam ex mente Philosophi, Deus potest sic creare, hoc est, quod potest creare aliquid post nihil ordine naturae, sine aliquo praesupposito quod sit pars causati, et non solum sicut forma causatur de novo, quia licet nihil ejus praeexistebat, tamen aliquid praesupponebatur, quod recipit formam. Sic non est in creatione, quia nihil preaesupponitur, nec tanquam pars nec tanquam recipiens, sed post non esse totale ordine naturae, datur esse ». *Rep. Par.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 8.

2. « Patet ergo per rationem naturalem quod etsi Philosophus hoc non diceret, quod possit probari aliquid esse a Deo causabile hoc modo ». *Rep. Par.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 9.

3. ARISTOTE, *Metaph.* XII, 7, 1072 b 14.

Digitized by Google

lui-même totalement de la première cause et dont on peut dire à bon droit qu'il est créé, puisqu'il reçoit l'être après son propre non-être, sans présupposer d'autre cause que Dieu seul[1].

Il s'agit uniquement, jusqu'ici, de la création immédiate de substances séparées, formellement nécessaires et éternelles. Duns Scot a donc choisi un cas où la matière n'entrait pas en ligne de compte ; et il était en droit de le faire, car son intention se bornait à prouver qu'on trouve dans la doctrine d'Aristote au moins un cas de production totale d'un être par Dieu : celle de la première Intelligence séparée. C'en est assez pour établir que la notion de création est rationnellement justifiable, ce qu'il fallait démontrer.

En revanche, on ne trouve rien chez Aristote qui suggère que la création du monde dans le temps soit philosophiquement démontrable. Cette deuxième thèse ne suit pas manifestement de la première, car il ne s'agit plus cette fois de prouver que l'existence de la nature contingente lui soit métaphysiquement postérieure, mais bien qu'elle lui soit postérieure dans l'ordre de la durée, en ce sens qu'après une éternité de non-existence, cette nature commencerait enfin d'exister. Aristote n'a rien dit de *tel*, ajoute Duns Scot, mais ceci ne prouve pas que ce ne soit pas démontrable par la raison naturelle, car on peut connaître par la raison naturelle bien des choses dont les philosophes n'ont rien dit, comme, inversement, ils affirment bien des choses qui sont rationnellement indémontrables[2]. Or il se trouve justement que la *possibilité* d'une création temporelle soit au nombre des vérités que la raison naturelle seule peut démontrer.

1. *Rrp. Par.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 8.

2. « Secundum membrum principale est de creatione, secundum quod est de nihilo, sive post nihil ordine durationis. Et dico quod Aristoteles non dixit Deum aliquid creare isto modo ; nec propter hoc sequitur quod contrarium non possit esse notum per rationem naturalem ; nec sequitur, Philosophi hoc posuerunt, igitur est notum demonstratione per rationem naturalem. Multa enim non posuerunt philosophi, quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem ; et multa ponunt quae non possunt demonstrari, quia per nihil, quod nobis apparet, potest demonstrari quod sint plures motores orbium, quando sufficeret Deus tantum ». *Rep. Par.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 11. Remarquer, une fois de plus, que Duns Scot parle des « philosophes » et non pas de la « philosophie » ; comme on le voit par la suite immédiate du texte, le débat se poursuit entre *philosophi* et *catholici*, conçus comme tantôt s'accordant et tantôt ne s'accordant pas. Même lorsqu'ils usent tous deux de la raison naturelle pure le « philosophe » et le « catholique » ne cessent pas de rester ce qu'ils sont. En ravanche, ce texte invite à limiter la portée d'une observation que nous avons faite plusieurs fois : au moins sur le plan de la critique des doctrines, le théologien peut encore créer du nouveau dans l'ordre philosophique. Comme il doit établir par la raison que l'objet de la foi n'est pas « impossible », il est naturellement conduit à élargir considérablement le champ des possibilités philosophiques. Il y en a beaucoup auxquelles les philosophes n'ont jamais pensé.

Digitized by Google

Nous examinerons successivement le problème de la création, puis celui de la création dans le temps.

Définissant la création : « aliquid *de* nihilo producere in effectum », Duns Scot fait observer que *de* peut s'entendre comme indiquant soit une antériorité de nature, soit une antériorité dans le temps. Au premier sens, il est clair que les philosophes admettent la possibilité de la création. On peut d'ailleurs s'en assurer en lisant Avicenne[1], car ce philosophe a d'autant plus certainement enseigné une certaine doctrine de la création, qu'elle lui a plus tard attiré la critique et même les sarcasmes d'Averroès. C'est même ce qui rend difficile d'interpréter ici la pensée de Duns Scot. Averroès a fort bien vu quelles modifications Avicenne avait imposées à la doctrine d'Aristote et il en a correctement dénoncé la cause générale. C'est que, dit-il, Avicenne a écouté les théologiens musulmans et fait un mélange de sa théologie et de la leur[2]. Ce reproche, nous sommes sûrs que Duns Scot le connaissait, puisqu'il l'a emprunté à Averroès pour le diriger à son tour contre une autre doctrine d'Avicenne. Or s'il est un point où le reproche porte, c'est bien celui dont il est ici question. Duns Scot invoque donc ici l'exemple d'un homme dont il sait que la métaphysique se ressent d'une certaine théologie, pour établir qu'on peut rationnellement démontrer la création dans le temps. Sans doute pensait-il que si la raison peut trouver des preuves en faveur d'une conclusion, peu importe ce qui l'a d'abord suggérée, pourvu que ce soient vraiment des preuves. Ceci n'est qu'une hypothèse vraisemblable, mais elle a pour elle un fait : dans le cas de la création (qui n'est pas le même que celui du premier objet naturel de l'intellect) la preuve que Duns Scot emprunte à Avicenne repose sur un principe dont lui-même n'a jamais douté qu'il fût accessible à la seule raison.

Il s'agit naturellement, de la distinction avicennienne entre l'essence

1. AVICENNE, *Metaph.*, tr. VI, cap. 2 ; 92 r c.

2. « Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore ; et iste audivit Loquentes in nostra Lege, cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientiam divinam ». AVERROÈS, *In IV Metaph.*, 3 ; éd. Venise, 1552, t. VIII, f° 32r. Il ne s'agit pas ici directement de la création, mais la remarque est de portée générale, et comme la distinction avicennienne de l'*esse* et de l'*essentia* s'explique, dans la pensée d'Averroès, par le fait qu'Avicenne avait emprunté la notion de création aux théologiens musulmans, nous sommes exactement au centre du sujet. On peut confirmer ce point par AVERROÈS, *Destructio destructionum*, disp. VIII ; éd. cit., t. IX, f° 43v : « Et debes scire quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est ejusdem speciei cum innovatione quae apparet hic... Quod vero existimat secta Assaria quod natura possibilis sit innovata, et creata ex nihilo, est id in quo certant cum eis philosophi... ». L'opposition averroïste entre philosophie et théologie n'est pas sans avoir laissé des traces. La condamnation de 1277 lui avait donné un sens concret.

Digitized by Google

et l'existence dans l'être fini, ou plus exactement, de cette neutralité existentielle de l'essence que Duns Scot a héritée d'Avicenne. On pourrait même dire qu'il l'a renforcée, car chez Avicenne le possible finira toujours par exister et l'existence que l'essence possible n'inclut pas dans sa notion, la Cause nécessaire par soi finira tôt ou tard par la lui donner, au lieu que le Dieu de Duns Scot, en vertu de sa liberté même, peut éternellement laisser dans le néant une infinité de possibles. Il n'y a donc aucun lien directement ou indirectement nécessaire entre l'essence, telle que la conçoit Duns Scot, et son existence actuelle.

Ceci dit, voici l'argument d'Avicenne repris par Duns Scot : « Considérée *ex se* (d'elle-même), la nature de l'effet n'a pas de quoi exister ; mais considérée par rapport à sa cause, elle a de quoi exister. Or, pour l'intellect, ce qu'elle a d'elle-même *(ex se)* est antérieur (quoique non d'une antériorité de durée) puisque sa nature est d'être par autrui. Et c'est ce que l'on nomme *création* chez les Sages », savoir : donner l'être à une chose qui n'était absolument rien[1]. En d'autres termes, dans l'ordre de la durée, l'essence ne peut rien avoir elle-même avant que son être n'ait été créé, car jusqu'à ce moment, elle n'est rien ; mais dans l'ordre de nature pour l'intellect qui la conçoit en elle-même, elle n'a pas de quoi exister, car l'existence n'est pas incluse dans sa notion. Précisons pourtant que, de soi, la quiddité de l'existence n'implique ni qu'elle existe ni qu'elle n'existe pas. Elle ne contient ces déterminations ni ensemble ni séparément. Ne pas inclure l'être est autre chose qu'inclure le non-être. Ce que veut dire Avicenne, selon Duns Scot et en réalité, c'est que, précisément en tant que telle « la créature n'aurait aucun moyen d'exister si une cause extrinsèque ne lui conférait l'être », ou pour mieux dire, « si une cause extrinsèque n'excluait son non-être en lui donnant l'être ». Disons donc, non pas que la nature de la créature soit de ne pas exister, mais que, prise formellement et en elle-même, sa nature n'est pas d'exister[2]. Bref, s'il existe des essences qui n'ont pas en elles-mêmes leur propre raison d'être, leur existence ne peut résulter que d'une création.

La position de Duns Scot vis-à-vis d'Aristote et d'Avicenne est ici digne d'attention. Pour lui, ces deux philosophes sont pareillement dans l'erreur, en ce qu'ils conçoivent l'un et l'autre comme nécessaire la relation de Dieu à tout ce qui vient de lui soit immédiatement, soit par un intermédiaire immuable. La seule contingence qu'ils reconnaissent

1. Ce texte d'Avicenne (*Metaph.*, tr. VI, cap. 2) est cité par Duns Scot dans *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 7 ; t. I, p. 646, et une deuxième fois dans *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 2, n. 3 ; t. II, p. 24.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, a. 2, n. 3 ; t. II, p. 25.

Digitized by Google

est celle du hasard et du mal, qui s'explique par l'interposition de la matière entre la cause première et ses effets ultimes. En cela, ils ont tort ; mais Avicenne n'a pas tort de soutenir, en dépit d'Averroès, qu'un effet qui n'est de soi que possible, puisse devenir nécessaire par sa cause. Quoi qu'on en ait dit, il n'y a là aucune contradiction, précisément parce que, selon Avicenne, un possible n'est de soi ni nécessairement existant ni nécessairement non existant. Puisqu'il n'implique aucune de ces déterminations, en aucun sens, on voit mal pour quelle raison il ne recevrait pas indifféremment l'une ou l'autre, ni même, successivement, l'une et l'autre[1].

Retenons seulement de ceci que, selon Duns Scot lui-même, la neutralité existentielle de l'essence finie a pour conséquence nécessaire que, si elle existe, son existence doit lui avoir été donnée par autrui, et cela complètement, intégralement, absolument. Et il le faut bien : puisque son essence n'inclut strictement *rien* qui lui permette d'exister, c'est vraiment *de rien*, en ce qui est d'elle-même, qu'elle existe. Causée *de rien*, elle est créée. Toute existence actuelle finie présuppose donc sa création.

L'argument est clair, mais on peut se demander une fois de plus s'il s'agit ici d'une preuve de « philosophe » ou d'une preuve de « théologien ». Sans doute, elle se réclame d'Avicenne, mais outre que ce dernier n'était pas indemne de toute théologie, sa position n'était pas identique à celle de Duns Scot. Avicenne admettait qu'un ange pût créer *ex nihilo*, bien qu'il fût lui-même créé. Duns Scot ne l'admet pas, car la notion de création est inséparable dans son esprit de celle de causalité immédiate, alors que l'ange est une cause médiate, dont l'être au moins doit avoir été créé avant qu'il ne crée à son tour. La preuve authentiquement scotiste de la possibilité de l'acte créateur, celle qu'il propose comme sienne après avoir rejeté les autres, c'est que Dieu peut « immédiatement causer et faire quelque chose ». Cela est si vrai que, s'il ne pouvait causer certains êtres immédiatement, c'est-à-dire sans causes intermédiaires, il ne pourrait causer aucun effet, même médiatement, puisqu'il ne serait pas la cause de la cause. Impossible d'hésiter ici sur le sens de la doctrine. Dire que Dieu crée, c'est autant dire : *immediate producit, nullo alio praesupposito*[2]. Or on sait d'ailleurs que ce pouvoir de production immédiate, sans cause intermédiaire nécessairement requise, est cela même que Duns Scot nomme la toute-puissance divine, entendue au sens où l'on verra que « les catholiques » la croient sans pouvoir la démontrer. Si la preuve

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, sect. 1, n. 8 ; t. I, p. 647.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 2, n. 4 ; t. II, p. 26.

Digitized by Google

scotiste de la création présuppose une donnée de foi, peut-on la tenir pour une preuve de philosophe?

Il faut distinguer. Duns Scot ne doute pas qu'Avicenne[1], peut-être même Aristote, n'aient enseigné la « production immédiate » par Dieu de la première des Intelligences séparées. Il y a donc au moins un être que Dieu a créé dans la doctrine des philosophes. D'où il semble résulter que la notion de création soit naturellement démontrable. La position de Duns Scot diffère de celle des « philosophes » sur d'autres points que celui-là. D'abord, la toute-puissance divine, telle que les « catholiques » la conçoivent, est libre : Duns Scot n'a jamais prétendu que les « philosophes » eussent conçu comme libre la production du premier être créé par le créateur. Ensuite, la création dont parlent les « philosophes » s'arrête au premier causé, parce qu'il est le seul être qui soit immédiatement » causé. Si l'on admet, avec Duns Scot, que créer soit causer tous les êtres *ex nihilo*, immédiatement et sans causes intermédiaires, la notion de création requiert celle de toute-puissance telle que l'entendent les *Catholici*, pour qui Dieu a tout créé à la fois, directement et immédiatement, sans que le plus humble et le dernier de ses effets doive quoi que ce soit à une autre cause que sa toute-puissance créatrice. C'est pourquoi, en lisant Duns Scot, nous n'avons pas tort de penser qu'il y a ici dépassement du philosophe par le théologien car, à ses yeux, les faits prouvent que la notion de création est naturellement accessible à la raison jusqu'au point qu'ont effectivement atteint les philosophes, au delà duquel elle reçoit un sens beaucoup plus absolu, que la raison naturelle approuve, certes, mais qu'elle n'a pas su découvrir et ne saurait démontrer.

Peut-être le verra-t-on mieux en examinant cette deuxième partie du problème : la raison prouve-t-elle que le monde ait été créé de toute éternité, ou qu'il ait commencé dans le temps? Naturellement, le bloc des « philosophes » se retrouve ici solidement uni contre celui des théologiens. Entendue comme impliquant une durée finie du temps, au moins dans le passé : *negatur communiter creatio a philosophis*. C'était inévitable. Puisqu'ils enseignent que Dieu produit nécessairement ce qu'il produit immédiatement, et puisque ce qu'il produit médiatement, c'est-à-dire par l'entremise de causes secondes, c'est encore lui qui le produit, on peut dire que pas un seul des effets de Dieu, immédiat ou non, n'est produit de rien d'une manière contingente[2], d'où résulte que la création existe de toute éternité.

1. *Ibid.*
2. *Loc. cit.*, n. 5 ; t. II, p. 26. Notons d'ailleurs que même créé de toute éternité, le monde ne serait pas éternel au sens où Duns Scot entend l'éternité, c'est-à-dire comme excluant toute succession : *Quodl.*, VI, 14.

Digitized by Google

Assurément, un Dieu dont l'action est ainsi nécessaire, et naturellement nécessaire, ne saurait rien produire qui soit nouveau ; mais au point où nous en sommes, Duns Scot a déjà prouvé que Dieu cause de manière contingente tout effet extérieur à lui. La discussion de l'immutabilité divine lui offrant l'occasion de le faire, il l'avait immédiatement saisie. La question n'est donc plus désormais de savoir si Dieu peut causer un effet contingent, mais un effet contingent qui soit nouveau. Or on ne voit aucune raison pour que ce soit impossible. Puisque la volonté de Dieu est immuable, on ne peut admettre que, voulant l'existence du contingent A, il change ensuite d'avis et veuille que A n'existe pas. Nous n'admettrons donc en aucun cas qu'il puisse y avoir du nouveau par rapport à la volition divine elle-même. Mais s'il s'agit de la « production » d'un effet nouveau, et non plus d'une « volition » nouvelle, le problème est différent. Le produit peut être nouveau sans que la volition du producteur cesse d'être immuable. Prenons un exemple, d'ailleurs imaginaire et imparfait, mais qui suggérera le sens de cette thèse. On peut admettre que le soleil soit toujours également lumineux et répande toujours également sa lumière autour de lui. Supposons que l'on crée un milieu transparent à portée de ses rayons : le soleil va l'éclairer sans pour cela modifier en quoi que ce soit sa propre action. Mais supposons en outre que l'énergie solaire ait de quoi conserver ce milieu dans l'être, le soleil le conserverait en continuant d'agir comme il agit. Or ce qui serait vrai de ce soleil l'est bien plus encore de Dieu. Produire n'exige du créateur aucun effort et, s'il crée, c'est à la créature, non à lui, qu'il arrive quelque chose. Éternelle ou temporelle, la création n'engage en rien l'essence divine ; il est donc à cet égard sans aucune importance que ce que Dieu produit soit éternel ou nouveau. Ce qui est vrai, c'est que, *si Dieu causait nécessairement*, sa causalité s'exercerait éternellement et ses effets seraient nécessairement éternels. En ce sens, il est naturel qu'ayant conçu l'action de Dieu comme nécessaire, les philosophes aient soutenu l'éternité du monde, mais puisque Dieu cause de manière contingente, il peut causer du nouveau comme il pourrait causer de l'éternel[1]. Il suffit à cela que sa libre volonté ait éternellement voulu l'existence d'un être temporel.

La création d'un être temporel par une première cause libre est donc rationnellement *possible*, mais on ne saurait remonter au delà et dire pourquoi ce possible s'est actuellement réalisé. En d'autres termes, puisque notre premier principe d'explication est ici une volonté libre,

1. *Loc. cit.*, t. II, pp. 26-27.

Digitized by Google

la question de savoir quelle peut en avoir été la cause est dénuée de sens. C'est cette volonté qui est ici la cause, elle-même n'en a pas. Aristote a dit qu'il n'y a pas de démonstration des principes de la démonstration[1] ; or cela reste vrai même des contingents, car ceux-ci ne pouvant résulter du nécessaire, il faut s'arrêter à un premier contingent ou aller à l'infini dans la série des causes. Ainsi donc, « c'est *ce* vouloir même de Dieu, par lequel il veut *cet* effet que voici et le produit *à tel moment*, qui est la cause immédiate et première dont il n'y a pas à chercher d'autre cause. De même en effet qu'il n'y a pas de raison pour qu'il ait voulu que la nature humaine existât en tel individu particulier, et qu'elle y fût possible et contingente, de même il n'y a pas de raison pour qu'il ait voulu que telle chose fût à présent et non plus tard. C'est seulement parce qu'il a voulu qu'elle fût, qu'il a été bon qu'elle fût, et chercher la cause de cette proposition, bien qu'elle soit immédiatement contingente, c'est chercher la cause ou la raison de ce dont il n'y a pas ni cause ni raison à chercher »[2]. Duns Scot paraît se souvenir ici qu'au livre de la *Genèse*, Dieu créa d'abord les êtres et dit seulement ensuite qu'ils étaient *valde bona*.

Ce dernier point n'est pas sans importance. Tournant en dérision l'idée d'une création du monde dans le temps, Averroès demandait ce que Dieu pouvait bien avoir attendu pour se décider à créer? Évidemment, rien ! En un sens, Averroès avait donc raison, mais non pas comme il le pensait, car son ironique question suppose que la volonté de Dieu tienne sa bonté de l'objet même qu'elle veut, ce qui n'est le cas que de la nôtre. Lorsque notre volonté est droite, et si ce qu'elle veut est bon, elle le fait tout de suite, à moins qu'elle n'ait quelque raison de préférer autre chose, auquel cas elle attendra un moment plus favorable pour réaliser son premier projet. Il est donc permis de demander, à propos d'un homme, quelle raison il a d'attendre pour agir. Mais nous parlons ici de Dieu. Sa volonté ne doit pas sa bonté à celle de son objet ; tout au contraire, c'est de la bonté de sa volonté que son objet tient la sienne. Il n'y a donc aucune raison nécessaire que Dieu veuille une chose à présent ; absolument parlant, il n'y a même pas de raison nécessaire pour que Dieu veuille aucune chose ; bref, Dieu ne peut trouver aucune occasion d'« attendre » dans la nature de ce qu'il veut[3].

La thèse est impressionnante dans sa pureté, on dirait presque dans

1. Aristote, *Metaph.*, IV, 6, 1011 a 8-10.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 2, n. 9 ; t. II, p. 31. Précisons que la liberté divine fait ici que l'existence de tel contingent soit bonne, mais elle ne fait pas que son essence soit ce qu'elle est.
3. *Loc. cit.*, n. 10 ; t. II, pp. 31-32.

Digitized by Google

sa dureté, mais il faut la comprendre en la situant à son plan, qui est celui du théologien parlant au philosophe la seule langue que ce dernier comprenne. Que fait ici Duns Scot? Il établit, contre Averroès, Avicenne et Aristote, la *possibilité* de la création du monde dans le temps. Pour être valable, sa preuve doit être purement rationnelle, et le principe sur lequel elle repose l'est en effet : l'être infini ne peut avoir que lui-même pour objet nécessaire de sa volonté. Ainsi, par rapport à l'*ens infinitum*, tout le reste est contingent. Mais dire que le reste est contingent, c'est équivalemment dire que rien, dans ce reste, n'a de quoi mouvoir la volonté divine avec assez de force pour en motiver le choix. On aura beau accumuler en imagination toutes les « raisons de vouloir », jamais elles n'expliqueront que Dieu veuille autre chose que lui-même, parce qu'entre autre chose et lui, la distance est infinie. D'ailleurs, avant que Dieu ne le veuille, il n'y a pas d'« autre chose que lui », et comment trouverait-on des « raisons de le vouloir » dans ce qui ne peut avoir rien de bien, parce qu'il n'a pas encore d'être? Strictement parlant, la pure volonté de Dieu est donc la seule cause concevable de la création du monde où nous sommes avec le commencement dans le temps qu'il comporte. Mais le théologien parle raison au philosophe à partir d'une notion de l'être infini qui transcende le plan de la spéculation métaphysique et que, précisément en tant que tel, le philosophe n'atteint pas. Même lorsqu'il parle de volonté, le théologien pense « charité » et « amour ». Nulle part l'historien de ce qu'il y a de spéculation rationnelle chez Duns Scot n'a plus qu'ici conscience de l'erreur de perspective à laquelle, même s'il s'en gardait lui-même, il exposerait son lecteur. Il n'y a pas de « synthèse métaphysique » de Duns Scot, ou, s'il y en a une, elle ne représente pas la vue totale du monde qui fut la sienne. La seule synthèse complète que Duns Scot ait conçue est une synthèse théologique, dont le centre se trouve dans la parole de saint Jean : *Deus caritas est* (I *Joan.* 4, 16). C'est de là,on l'a dit avec raison, que s'éclairent toutes les thèses maîtresses touchant les rapports de Dieu *ad extra*[1], y compris la seule raison concevable

1. Voir la remarque de SEEBERG, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig, 1900, pp. 169-172; et l'approbation que lui donne E. LONGPRÉ, O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924, p. 140, n. 1. Une vaste esquisse de cette synthèse théologique se trouve dans ce livre, pp. 140-147. On conçoit l'irritation ressentie par le R. P. Ephrem Longpré à la lecture du livre de B. LANDRY, *Duns Scot*, Paris, Alcan, 1922 ; mais pour excuser ce dernier, on doit se souvenir que dans la pensée de son auteur, et d'ailleurs sur les titres courants, l'ouvrage s'intitulait : *La philosophie de Duns Scot*. Il est arbitraire de juger la pensée de Duns Scot sur ce que ce dernier acceptait pour des raisons purement philosophiques, et B. Landry a parfois donné dans ce travers ; mais il est arbitraire aussi (quoique moins dommageable à sa pensée) de lui attribuer comme philosophiques des conclusions que lui-même tenait pour

Digitized by Google

de la création du monde et le motif de l'Incarnation. Ce serait une injustice, et d'abord une absurdité, de retrécir aux dimensions de la métaphysique une vue du monde qui fut avant tout celle d'un théologien.

Il reste à situer la position de Duns Scot par rapport à celles de ses prédécesseurs, ce que lui-même a fait plusieurs fois. Sa propre conclusion revient à dire, d'abord, que Dieu peut produire *ad extra* et le faire de manière contingente ; ensuite, que rien ne le nécessite à produire le monde de toute éternité[1]. Si donc la révélation enseigne que le monde créé a eu un commencement, il y a des preuves métaphysiques que ce n'est pas *impossible*. Ce sont même des preuves nécessaires de la possibilité du fait. La théologie ne peut attendre ici rien d'autre de la dialectique. Certains théologiens adoptent pourtant des positions plus extrêmes. L'un veut que la création dans le temps ne soit vraie que pour la foi et craint que l'on ne ridiculise notre croyance aux yeux des infidèles en la justifiant par des arguments sophistiques[2] ; l'autre soutient au contraire qu'on peut démontrer l'impossibilité d'une création éternelle, ce qui implique, puisque le monde existe, qu'il ait eu un commencement[3].

Touchant le premier point, Duns Scot est entièrement d'accord avec saint Thomas sur le principe qu'il est mauvais, et dommageable à la foi même, d'invoquer des raisons sophistiques pour la défendre, mais Duns Scot maintient qu'il est bon d'invoquer des raisons nécessaires, s'il y en a. Ce n'est en tout cas dangereux pour personne, qu'il s'agisse de fidèles ou d'infidèles. Ce ne l'est pas pour les fidèles, car en usant de raisons pour retrouver la vérité de ce qu'ils croient, les théologiens catholiques ne se proposent pas d'évacuer le mérite de la foi. Comme Anselme et Augustin, qui suivaient d'ailleurs en cela l'injonction d'Isaïe (VII, 9), tout leur effort vise à comprendre ce qu'ils croient. Comment blâmer un chrétien de chercher l'intelligence de sa foi ? Mais ce n'est pas dangereux non plus pour les infidèles, car on ne prétend pas leur prouver par raisons nécessaires l'article de foi lui-même, mais simplement sa possibilité. Or cela seul n'est pas sans intérêt, car en établissant ces raisons, celui qui les allègue persuade du moins l'incroyant qu'il ne doit pas rejeter

théologiques. De patientes recherches s'offrent encore à ceux qui voudront bien aborder le détail de ce dernier problème. Jusqu'ici, tout le monde est allé un peu vite en besogne ; ce n'est ni d'attaquer ni de plaider que nous avons besoin, mais d'observer et de réfléchir.

1. *Rep. Par.*, l. II, q. 1, q. 3, n. 11.

2. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 46, a. 2. Duns Scot discute saint Thomas sur ce point dans *Rep. Par.*, l. II, d. 1, q. 4, n. 18.

3. Cf. *La philosophie de saint Bonaventure*, ch. VI ; 1re éd., Paris, J. Vrin, 1924, pp. 183-189.

Digitized by Google

les articles de foi sous le seul prétexte qu'ils sont rationnellement impossibles[1]. Si c'est pour cela qu'il leur résistait, on aura supprimé du moins cet obstacle et, pour autant, contribué à le persuader.

La position de Duns Scot est donc moins opposée à celle de saint Thomas qu'il ne semble au premier abord. Ils usent de deux langues différentes pour dire à peu près la même chose. Les *rationes necessariae et verae demonstrationes*[2] dont parle ici Duns Scot visent à prouver simplement que, Dieu étant libre, il aurait aussi bien pu créer le monde éternel que limité dans le temps. C'est en somme ce qu'avait dit saint Thomas, pour qui la foi seule nous assure que le monde n'a pas toujours existé. Quant aux soi-disant démonstrations de ceux qui croient pouvoir prouver que le monde a eu un commencement, Duns Scot se contente d'établir contre elles qu'elles n'ont rien de nécessaire. C'en est un assez bon indice, que les philosophes aient pu enseigner l'éternité du monde sans y voir aucune contradiction[3]. Et les raisons ne font pas défaut. D'abord, nous l'avons dit, il n'y a aucun moyen de trouver une cause à la volonté de Dieu, qui est sans cause : on ne peut donc prouver qu'il ait dû vouloir créer le monde temporel plutôt qu'éternel. C'est la raison fondamentale et celle à laquelle tient Duns Scot lui-même : le *verum necessarium* qui règle la question. D'autres sont dialectiques, en ce sens qu'elles ajoutent à la possibilité de l'éternité du monde un vernis de probabilité, mais il y a des probabilités aussi en sens contraire, et rien n'est plus naturel, puisque nous savons que Dieu *aurait pu* créer le monde éternel comme il l'a créé temporel. Qu'il l'ait fait ou non, ces raisons demeurent les mêmes ; on ne trouvera jamais de raison nécessaire pour justifier *a priori* un acte contingent.

D'une part, la durée d'une créature n'ajoute rien à sa perfection. Un homme qui vit dix ans n'est pas plus parfait que celui qui vit un jour. Une création éternelle ne serait donc pas plus parfaite, ni moins possible, que celle qui a commencé dans le temps. Ajoutons que ce qui fait la créature comme telle, c'est de ne pas tenir de soi son existence. On dit que, laissée à elle-même, elle tend au néant : *tendit in non esse... quia est ex nihilo*. C'est vrai, mais ce serait aussi vrai d'une création éternelle. S'il

1. *Oo. Ox.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 10 ; t. II, pp. 40-41.
2. *Loc. cit.* ; t. II, p. 41.
3. « Confirmatur etiam, quia non videtur probabile quod tam praeclari philosophi, et tam diligenter veritatem inquirentes, et tam perspicaciter rationem terminorum concipientes, non vidissent contradictionem inclusam, si fuisset inclusa in terminis ». *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 5 ; t. II, p. 36. Noter qu'il ne s'agit pas ici d'une preuve, mais d'un *confirmatur ;* lui-même d'ailleurs n'hésite pas à dire que les « philosophes » se sont contredits lorsqu'il pense les prendre sur le fait.

Digitized by Google

y en avait une, elle tendrait d'elle-même éternellement au néant. Tel est d'ailleurs, en fait, le cas des anges et des âmes, qui ne cesseront jamais ni de dépendre de Dieu dans leur être, ni pourtant d'exister. Il n'y a donc aucune contradiction entre être un univers éternel et être un univers qui, en ce qui est de lui, tendrait vers le néant[1]. Quant à la fameuse objection, que s'il s'était écoulé un nombre infini de jours (ce qui serait le cas dans l'hypothèse d'un monde éternel), Dieu aurait dû déjà créer une infinité d'âmes, elle est d'une excessive naïveté. On se représente alors Dieu créant une âme par jour, d'où la conclusion qu'un nombre infini de jours entraînerait un nombre infini d'âmes, bien qu'un nombre infini actuel soit impossible. Mais comment ne voit-on pas que le problème est le même pour un monde qui ne dure qu'un seul jour? Car un jour se compose d'une infinité d'instants. Une seule heure, même, se compose d'une infinité d'instants, en chacun desquels Dieu peut créer une âme comme il aurait pu le faire en chacun des jours d'un passé infini, s'il y en avait eu un. Assurément, l'existence actuelle d'une infinité d'âmes est impossible ; créer cette infinité d'âmes n'est pas, en soi, chose faisable, parce que l'infini actuel dans le nombre implique contradiction. C'est pourquoi Dieu ne crée pas en un jour une infinité d'âmes ; mais, pour la même raison, il n'aurait pas créé cette infinité d'âmes s'il y avait eu une infinité de jours dans l'éternité du passé[2].

D'autre part, on peut argumenter pour établir que la notion de « création sans commencement » est une notion contradictoire. On dira, par exemple, que dans un univers éternel, sa conservation et sa création par Dieu seraient identiques. En d'autres termes : il n'y aurait pas lieu à création, mais seulement à conservation. — Ou encore, que la créature a été possible de toute éternité, et, à ce titre, capable d'être ou de ne pas être. Pour qu'elle ait l'être, il faut qu'elle l'ait reçu, acquis. Son non-être a donc dû précéder dans la durée l'être nouveau qu'elle a acquis lors de sa création. — Ou encore, ainsi que nous venons de le dire, si le monde n'avait pas commencé, il y aurait une infinité d'âmes[3]. Il est vrai que l'argument est réfutable et même que nous l'avons réfuté, mais ceci n'empêche pas que la thèse en question puisse de soi être vraie. Or cela seul nous importe : il est rationnellement possible que la durée du monde

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 4 ; t. II, pp. 35-36.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, 3, 20 ; t. II, pp. 48-49. Duns Scot note pourtant, ce qui est en effet le point, que certains philosophes ne tiennent pas pour impossible une infinité d'êtres « accidentellement ordonnés » ; mais, ajoute-t-il à l'argument suivant, un univers éternellement créé serait-il dans le temps, ou dans l'*aevum*? Avant de se demander si une succession infinie d'êtres serait possible, il faudrait savoir s'il y aurait succession.

3. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 6-7 ; t. II, pp. 36-38.

Digitized by Google

ait eu un commencement. Duns Scot renvoie donc dos à dos les défenseurs de ces deux positions contraires, parce qu'ils poursuivent le même fantôme : la raison nécessaire d'un effet contingent.

V. — La production de l'être

Les théologiens accordent communément qu'être créé engage l'être fini dans une relation à Dieu, mais ils ne s'entendent pas sur la nature de cette relation. Nous entendrons ici le mot « création », non au sens en quelque sorte actif qu'il a lorsqu'il désigne l'acte créateur, mais au sens passif qu'on lui donne lorsqu'il désigne, dans la créature, le fait qu'elle est créée. On voit sans peine ce qui justifie cette acception du terme. Même si le fait d'être créé n'est qu'une relation à Dieu, la nature de cette relation pose des problèmes. On peut la considérer comme réelle ou comme un être de raison. Si on la pose comme réelle, on peut encore la poser comme réellement distincte de l'être de la créature ou comme identique à lui, sauf à l'en distinguer abstraitement de manière ou d'autre. La décision qu'on prendra devant affecter le statut ontologique du fini dans sa totalité, il n'est pas sans intérêt de savoir ce que Duns Scot pense de la question.

Dans cette relation, la créature joue le rôle de fondement, car c'est à partir du moment où elle existe que se pose le problème de son rapport à Dieu. Selon Duns Scot, cette relation est la même pour toutes les créatures, et elle est réellement identique à son fondement. La création n'est donc que la créature même dans son rapport de dépendance à Dieu. Pourtant, puisque on parle de création, le nom doit se distinguer de la créature en quelque sens. C'est ce que Duns Scot concède. A ses yeux, la création n'est pas formellement la créature ; elle ne lui est donc pas adéquatement identique ; exactement, elle est la créature formellement prise comme fondement de sa relation à Dieu.

Établissons d'abord le premier point. On peut considérer comme réellement identique à son sujet, ce qui s'y trouve uni de telle sorte que, sans lui, ce sujet ne saurait exister. En d'autres termes, s'il est contradictoire qu'un être existe sans une certaien relation, celle-ci lui est identique. Tel est le cas de la créature, une pierre par exemple. La relation à Dieu est proprement inhérente à la pierre et, sans elle, il serait contradictoire que la pierre existât ; cette relation est donc identique à la pierre. Mais allons plus loin. Ce qui est proprement inhérent en un être à titre de relation, s'y trouve comme dans son fondement. Or le fonde-

Digitized by Google

ment est naturellement antérieur à la relation qu'il fonde. Si donc, comme c'est ici le cas, le fondement ne peut exister sans la relation qu'il fonde, il lui est réellement identique. En effet, de même qu'il est contradictoire à l'état de créature que la pierre existe sans Dieu, il l'est que la pierre existe sans dépendance à l'égard de Dieu. On ne saurait donc introduire de distinction réelle entre la créature et cette relation nécessaire à Dieu dont elle est le fondement : la création[1].

On peut établir autrement la même conclusion. Un rapport à Dieu qui peut s'affirmer uniformément de tout ce qui n'est pas Dieu, ne saurait être accidentel ; or ce qu'on nomme « création » est une relation commune à toute créature et se dit uniformément de tout ce qui n'est pas Dieu à l'égard de Dieu. Ce ne saurait donc être un accident en aucune créature. C'est dans son essence qu'elle se fonde. Elle est donc réellement identique à son fondement. On peut d'ailleurs s'assurer qu'il en est ainsi. Supposons que la relation d'effet à cause soit accidentelle à la pierre, elle aurait, à titre d'accident, son être propre (car n'oublions pas que chez Duns Scot, l'accident a son être comme la substance a le sien) ; elle serait donc autre chose que la pierre et, à ce titre, elle devrait elle-même avoir à l'égard de Dieu une relation d'effet à cause ; mais, à son tour ,cette relation serait un accident dont l'être exigerait une autre relation, et ainsi à l'infini. Il faut donc nécessairement que, dans le rapport de créature à créateur, la relation soit identique au fondement[2].

Mais nous disions aussi que la relation de la créature à Dieu n'est pas formellement identique à son fondement. Pourquoi cette distinction formelle ?

Notons d'abord que la distinction formelle n'introduit aucune diversité réelle entre les termes qu'elle distingue. Il y a distinction formelle entre deux termes, ou plutôt ces termes sont formellement deux, lorsque l'intellect les appréhende sous deux raisons différentes. Est formellement identique, au contraire, tout ce que l'intellect appréhende sous une seule et même raison. Or, ici, l'intellect appréhende d'abord la créature en elle-même et comme un absolu ; il appréhende ensuite le rapport d'effet à cause qui lie cette créature à Dieu. Sans doute, la créature ne peut exister sans ce rapport, et c'est pourquoi ils sont réellement identiques, mais la raison formelle de l'absolu se suffit sans celle du rapport, et même, si l'on y pense bien, la raison formelle de rapport n'inclut pas celle de l'absolu qui, pour être saisi en lui-même, requiert une intellection distincte.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 5, n. 21 ; t. II, pp. 69-70.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 5, n. 23 ; t. II, p. 70-71.

Digitized by Google

Allons plus loin : même si nous appréhendons le terme absolu comme « fondement », il n'est pas encore précisément la relation, car le fondement d'une relation n'est pas une relation, pas plus qu'une relation ne peut être le fondement d'une autre[1]. On voit par là comment il peut y avoir à la fois identité réelle et distinction formelle entre le fondement et la relation. Dans l'être, la créature est identique à la création sans laquelle elle ne serait rien ; dans notre pensée, la création par quoi la créature existe, est un objet formellement distinct de cet autre : l'être qui sert de fondement à cette relation.

Il semblera peut-être que, cette fois, Duns Scot subtilise sans nécessité, mais souvenons-nous que ce théologien féru de métaphysique est ici sur son vrai terrain. Le problème qui l'intéresse est le rapport de la relation au fondement réel et ce qu'il entend établir, est que, dans ce rapport, c'est le fondement qui inclut réellement la relation. Il en est manifestement ainsi où la relation entre personnes divines est identique à son fondement, non en vertu de la perfection de la relation, comme si celle-ci contenait l'essence par mode d'identité, mais en vertu de l'infinité formelle de l'essence, qui donne à l'essence de contenir en soi la relation par mode d'identité. Nous avons scruté en son lieu cette dialectique de l'identité, propre à Dieu en raison de son infinité. Pourtant, même en Dieu, le contenant n'est pas « formellement » le contenu[2] : l'essence précisément en tant que telle n'est pas la relation précisément en tant que telle. A plus forte raison en est-il ainsi dans les créatures. Le contenant n'y est pas formellement le contenu, mais comme c'est le sujet qui fonde la relation, il est aussi parfait que si le contenu lui était extérieur et qu'on le lui eût ajouté. Disons plutôt que sa réalité n'en est ainsi que plus parfaite, car c'est en vertu de sa perfection qu'elle contient toute autre entité. Tel le fondement dans le cas en question. La relation qu'il fonde lui est identique, parce qu'il la contient pour ainsi dire si parfaitement dans sa substance, qu'elle ne peut être pour lui un accident. C'est donc

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 5, n. 17 ; t. II, p. 66.

2. Notons au passage le scrupule qu'éprouve Duns Scot à parler, de « distinction formelle » dans l'essence divine ; il préfère parler de « non identité » formelle. On observera, à propos de la distinction formelle de Duns Scot, un phénomène analogue à celui qui s'est produit à propos de l'analogie chez saint Thomas. Ces deux doctrines sont partout à l'œuvre chez leurs auteurs, plus comme des outils de travail que comme matière à spéculation. C'est plutôt chez les disciples qu'elles sont devenues des objets en soi. Nous ne voulons pas dire que leurs auteurs ne les ont pas définies (cf. Duns Scot, *Op. Ox.*, l. I, d. 2, q. 7), mais que ses disciples seuls ont écrit des traités *De formalitatibus*. Sur l'histoire de la doctrine, voir les excellents articles de Bernhard Jansen, S. J., *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio Formalis*, dans *Zeitschrift für Katolische Theologie*, t. 53 (1929), pp. 317-344 et pp. 517-544. Sur Duns Scot en particulier, *op. cit.*, pp. 321-332.

Digitized by Google

dans la perfection du sujet créé que cette identité se fonde. Essence d'abord, dans la créature comme en Dieu.

Mais qu'est-ce que l'acte créateur lui-même? La créature, qui en est le terme, y est-elle pour quelque chose, ou faut-il dire que cet acte est intégralement et exclusivement l'œuvre de Dieu?

Les théologiens concèdent généralement cette deuxième conclusion, et peut-être faut-il en effet l'admettre, mais toutes les raisons que l'on en donne ne sont pas valables. L'être pur et simple *(esse simpliciter)*, disent certains, est l'effet propre de Dieu ; or l'être pur et simple est le terme propre de la création, qui consiste à donner l'être ; donc Dieu seul peut être créateur. On reconnaît immédiatement ici la doctrine de Thomas d'Aquin *de modo emanationis rerum a primo principio*[1]. Le cœur du problème est de savoir s'il est vrai de dire qu'*esse simpliciter est proprius effectus Dei*, ce qui s'impose dans le thomisme où, Dieu étant l'*Esse* absolu, son effet propre ne peut être en effet que l'*esse*. Mais le scotisme n'est pas une doctrine de l'*esse* au sens d'*actus essendi*. Au lieu d'être son acte d'exister, ce qu'il nomme l'*esse* de la chose est cela même qu'elle est. Dans une perspective scotiste, toute cause qui produit un effet quelconque, produit nécessairement de l'*esse*. C'est ce que Duns Scot objecte tranquillement à Thomas d'Aquin, comme si l'argument et la réponse ne se posaient pas dans deux univers métaphysiques étrangers l'un à l'autre : « par quelque cause efficiente que soit engendré le composé, c'est elle-même qui cause effectivement l'*esse* du composé ; or il y a des composés engendrés par des causes créées », donc une cause créée peut causer de l'*esse* et celui-ci n'est pas l'effet propre de Dieu[2]. Ce qu'a dit

1. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 45, a. 5, Resp. : « Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur lib. *De Causis* (prop. 3), quod neque Intelligentia, vel anima nobilis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina ». Cf. Duns Scot : « Prima ratio sumitur ex parte termini creationis, quae talis est : effectus universaliores oportet in causas universaliores reducere ; sed inter omnes effectus universalissimus est ipsum esse ; ergo est proprius effectus causae universalissimae. Unde dicitur in lib. *De Causis*, quod nec Intelligentia, nec anima rationalis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina ». *Op. Ox.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 5. — Sur ce dernier argument, Duns Scot répondra plus loin (n. 8) que le texte du *De Causis* implique au contraire que l'Intelligence puisse donner l'*esse* (ce qui est exact) et il ajoutera même que l'on se trompe sur le sens de la fameuse prop. 4 : « prima rerum creatarum est esse », si du moins, comme certains l'affirment, elle ne signifie pas que l'*esse* soit le terme immédiat de la création, mais que la première des créatures est l'Intelligence qui vient immédiatement après Dieu. Tout historien reconnaîtra que cette exégèse est la bonne. Roger Bacon l'avait déjà dit, plus fermement encore que Duns Scot.

2. *Op. Ox.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 7. Cf. *Rep. Par.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 5.

Digitized by Google

Thomas d'Aquin de l'*esse* dont l'essence est d'exister n'est pas réfuté ; tout se passe plutôt comme si cela n'avait pas été dit.

Mais il y a plus intéressant encore, car Duns Scot a fort bien vu quelle équivoque se cache dans les mots « universel » ou « plus universel ». Saint Thomas lui-même l'avait d'ailleurs dénoncée en avertissant ses lecteurs de ne pas confondre l'universalité causale, qui tient à la perfection de la cause, avec l'universalité de prédication, qui n'est que la simple généralité. Duns Scot a même fort bien vu que, pour que l'argument de Thomas d'Aquin eût un sens, il fallait que l'universalité y fût entendue au sens causal, c'est-à-dire comme celle de l'efficace même de la cause. Seulement, et c'est ici que le malentendu offre un intérêt passionnant, Duns Scot nie que l'universalité de l'*esse* puisse être entendue en ce sens. Ne permettons pas que cette occasion privilégiée de confronter, en son point central, l'opposition de ces deux métaphysiques de l'être, soit perdue pour nous. Dans l'argument thomiste, Duns Scot voit une majeure : Dieu est cause universelle, où l'universalité de la cause ne peut être que celle de sa perfection. Duns Scot voit ensuite une mineure : or l'être est l'effet le plus universel, où, pour que l'argument ne fût pas équivoque, il faudrait que l'universalité de l'effet fut également celle de sa perfection. Mais c'est précisément ce que Duns Scot tient pour impossible : « En effet, l'*esse* n'est pas l'effet le plus parfait, car ce qui est inclus en beaucoup d'autres, ne peut être plus parfait que l'un quelconque de ceux où il est inclus ». Impossible d'en sortir : Dieu est cause universelle en perfection, donc on ne peut lui attribuer en propre un effet universel en prédication ; ou si l'*esse* est un effet universel d'une universalité de prédication, il faudra que l'universalité de sa cause, qui est Dieu, soit aussi de l'ordre de la prédication. Bref, si la majeure est vraie, la mineure est fausse : si la mineure est vraie, la majeure est fausse. Nous sommes au rouet[1].

Toute cette dialectique est excellente en soi, mais elle cache le nœud du débat. Il s'agit exactement de savoir si, parce qu'il est inclus en beaucoup d'autres, il est vrai de dire : *non enim esse est perfectissimus effectus*. Ce n'est plus alors de dialectique, mais d'une option métaphysique qu'il s'agit. Tout dépend du sens qu'on donne au mot *esse*. Pour Thomas d'Aquin, comme pour Duns Scot, *esse includitur in multis*, mais chaque être a son *esse* propre, en vertu duquel précisément il est un être,

1. *Op. Ox., loc. cit.* Cf. « esse non est nobilissimus effectus Dei, sed imperfectissimus, quia per se includitur in effectu ejus imperfectissimo ; nihil enim est in universo ita imperfectum, quin includat esse, et omne agens quodcumque potens super aliquod, potest super esse : commune enim est secundum se perfectis et imperfectis ». *Rep. Par.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 7.

Digitized by Google

et qui est en lui ce qu'il a de plus intime : *illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest*[1]. C'est bien pour cela que Dieu seul peut en être la cause et que son omniprésence au sein de ses effets peut être rationnellement démontrée ! Tout s'enchaîne : *Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior ; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus*, quod inter omnia est magis intimum rebus ; *sequitur, quod Deus in omnibus intime operetur*[2]. Il y a donc la chose ; dans la chose il y a la forme ; dans la forme il y a l'*esse*, qui est de tous les effets le plus universel, non point simplement dans l'ordre de la prédication mais dans celui de la perfection, parce qu'il y a un *esse* dans chaque être et que, comme c'est l'acte de tout le reste, il y est ce que cet être a de plus parfait : *actus actuum, perfectio perfectionum*. Et toute cette dialectique aussi est excellente, mais si l'on y substitue l'*esse* scotiste à l'*esse* thomiste, rien ne va plus, car l'*esse* de Duns Scot n'est autre que l'être univoque, cet *ens commune* dont l'indétermination même fonde la généralité de la prédication. Ce que pense Thomas d'Aquin ne joue aucun rôle dans cette affaire, et c'est trop naturel, car un philosophe qui en lit un autre en traduit toujours la langue dans la sienne. En fait, pour Duns Scot, Thomas d'Aquin n'a pas le droit d'attribuer à l'*esse* créé une autre universalité que celle de la prédication.

Nous ne sommes heureusement pas au terme de ces malentendus si instructifs, car Thomas d'Aquin a proposé, en faveur de sa conclusion, la deuxième raison principale que voici. L'efficace d'une cause efficiente ne se mesure pas seulement à la substance de ce qu'elle produit, mais à sa manière de le produire. Une chaleur plus intense ne chauffe pas seulement plus, mais plus vite. Dans le cas de la création, on pourrait soutenir que créer un effet fini ne requiert pas une puissance infinie, mais il faut une puissance infinie pour le créer *ex nihilo*. En effet, la cause productrice doit être d'autant plus puissante que ce qu'elle produira est plus éloigné d'être en acte. Dans le cas d'une production naturelle, la cause n'a jamais qu'à faire passer son effet de la puissance à l'acte, et comme la distance d'un acte à sa puissance est toujours finie, une cause finie peut y suffire ; mais dans le cas de la création, il s'agit de faire passer un être du néant

1. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I., q. 8, a. 1, Resp. — En sens contraire, Duns Scot : « Nullum esse dicit aliquid additum essentiae, quia si sic, quaerendum esset de isto addito, cum ipsum sit ens, an suum esse dicit additum supra essentiam, et sic esset processus in infinitum ». *Rep. Par.*, l. II, d. 1, q. 2, n. 3. Duns Scot ramène donc à l'*ens* cet *esse* qui, chez Thomas d'Aquin, est cause de l'*ens*.

2. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 105, a. 5, Resp.

Digitized by Google

à l'acte, et comme d'un acte quelconque à son propre néant il n'y a aucune proportion, une puissance infinie peut seule le produire de cette manière. Aucune créature n'ayant une puissance infinie, Dieu seul peut créer[1].

L'argument convenait parfaitement à la critique de Duns Scot, car il revenait à ceci, que du néant à l'existence la distance est infinie, de sorte que si pauvre de substance soit-il, pourvu seulement qu'il soit, un être ne peut recevoir l'existence à partir du néant qu'en vertu du pouvoir infini de Dieu. Ce raisonnement n'a de sens que si l'on prend en considération l'*esse* thomiste, c'est-à-dire un *actus existendi* entre lequel et le néant on ne conçoit en effet aucun moyen terme. Mais si l'on supprime cet *esse*, que devient l'argument?

On y parle de distance infinie. Du point de vue de Dieu, il est clair que la distance sera toujours infinie entre lui et la créature la plus parfaite possible, mais ceci ne tient qu'à l'infinité de Dieu lui-même. En effet, la distance entre lui et n'importe quelle créature se mesure à la quantité d'être dont il l'emporte sur cette créature, et comme cette quantité est infinie, la distance entre eux est nécessairement infinie. C'est donc sa propre grandeur, non la petitesse de la créature, qui met entre eux cette distance, et l'on ne change pas la nature du problème en substituant le néant à une créature comme point de départ de l'argumentation. Car le néant ne diffèrant de l'être que par défaut, un néant ne peut manquer de plus d'être que l'être dont il est le néant n'en comporte. En d'autres termes, la distance d'un être au néant est toujours proportionnelle à ce qu'il est. En Dieu, elle est infinie parce que lui-même est infini ; dans la créature, elle est finie comme l'être de la créature elle-même. Tel est le principe qui domine cette réponse : *non plus autem deficit nihil ab ente, quam ens illud ponat*[2]. Si un néant d'être ne peut pas manquer de plus d'être qu'il n'y en aurait dans cet être, et la preuve en est qu'entre un néant et un autre il n'y a pas de distance, la création du fini ne requiert pas une puissance infinie ou, de toute manière, pas pour cette raison. Conclusion logique dans une doctrine où, la substance réelle de l'être consistant avant tout dans ce qu'il est, on n'a pas à poser à part le pro-

1. *Op. cit.*, P. I, q. 45, a. 5, ad 3^m.

2. *Op. Ox.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 11. Par exemple, « terminus ad quem creationis est finitus : ergo non potest concludi ex hoc quin super ipsum possit virtus finita », *ibid.* — Et encore, n. 13 : « positivi autem ad non positivum nulla est proportio, sicut nec entis ad nihil, ... : » etc. — Cf. « Ergo tanta est distantia inter contradictoria quantum est extremum nobilius ; ut inter terminos creationis *esse* et *non esse*, gratiae et non gratiae, extremum nobilius, ut *esse* gratiae, est finitum ; ergo et distantia inter illa est finita ». *Rep. Par.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 10.

Digitized by Google

blème de l'existence. Il y a une distance infinie entre exister et ne pa exister, mais la distance de ce que l'on a d'être au néant est exactemen mesurée par la quantité d'être finie que l'on est.

En fait, les philosophes ont admis qu'un être créé puisse créer à so tour. C'est le cas d'Avicenne, qui enseigne que la deuxième Intelligenc produit la troisième, laquelle produit à son tour la quatrième et ainsi d suite[1]. A la manière dont il en parle, on voit que la deuxième Intelligenc est à ses yeux une créature, et que ces productions sont bien des créations c'est-à-dire des productions *de nihilo, id est, post nihil, non ordine dura tionis, sed naturae*[2], bref, des productions sans aucun présupposé. On sai d'ailleurs comment les choses se passent dans sa doctrine, où, une caus absolument une ne pouvant produire immédiatement qu'un seul effet une pluralité d'Intelligences ne peut émaner immédiatement de la caus unique et simple qu'est Dieu. Thomas d'Aquin pense réfuter Avicenne e objectant que ce qui participe une certaine nature ne peut la communique à son tour qu'en l'induisant dans une matière donnée ; or Dieu seul es son propre *esse ;* donc aucune créature ne peut donner l'*esse* pur et simple c'est-à-dire créer. C'est particulièrement évident lorsqu'il s'agit de Intelligences, qui sont formes pures et que, faute de matière à laquell s'appliquer, on ne peut produire sans les créer. Ainsi, dit Thomas d'Aquin on peut admettre qu'une Intelligence agisse sur une autre pour la parfaire mais non pour la produire[3].

Rendu en ce point, Duns Scot lui-même sent que le dialogue devien impossible. Thomas d'Aquin raisonne comme si l'homme était individu par sa matière, ce qui est faux ; comme si l'Intelligence séparée étai individuée par sa forme, ce qui est faux ; comme si ce qui participe à l'être n pouvait le produire à son tour qu'en le transmettant à autre chose, alors qu la notion même de « participation possible à l'être » est contradictoire puisque, pour y participer, il faut être, c'est-à-dire l'avoir pour être même de la recevoir. Enfin, car c'est toujours là qu'il en faut revenir qu'est-ce que ce fameux *esse* dont on nous parle? Est-il postérieur l'essence et participé par elle comme quelque acte autre qu'elle-même Où est-il son acte premier, c'est-à-dire identique à elle? Dans la premièr interprétation, rien ne prouve qu'un être fini ne puisse pas créer, car l'*esse* présuppose une essence qui le reçoive, cette essence même n présuppose rien, de sorte que, bien que l'effet ne soit pas créé selo

1. AVICENNE, *Metaph.*, tr. IX, cap. 4 ; § 104-105.
2. AVICENNE, *Metaph.*, tr. VI, cap. 2 ; § 92 r c.
3. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, P. I, q. 45, a. 5, ad 1^m. Duns Scot a complètemen disséqué cet article et n'en a à peu près rien laissé sans réponse.

Digitized by Google

l'existence, il le serait de toute façon selon l'essence. Dans la deuxième hypothèse, il est trop clair que créer de l'être est chose possible à la créature, car chaque fois que l'une d'elles en produit une autre, elle la fait exister. Chaque individu participe à la nature de l'espèce, mais celle-ci peut être origine de la génération dans un individu et termé dans un autre. Elle est donc, dans chaque singulier, à la fois participée et cause productrice d'un autre singulier. La matière ne joue aucun rôle en cette affaire, car elle n'est pas requise afin que la production de l'être soit possible, mais parce que la forme, qui fait partie de la nature participée, est celle d'un être matériel[1].

Duns Scot n'admet donc pas que Thomas d'Aquin ait efficacement réfuté Avicenne, mais il n'en conclut pas qu'Avicenne ait eu raison. Reste seulement à le mieux réfuter, ce qui peut d'ailleurs se faire en préparant la solution directe du problème. Car lorsqu'il dit qu'une Intelligence produit la suivante, Avicenne pense qu'elle la produit par deux actes, l'un de son intelligence, l'autre de sa volonté, qui sont des accidents de la substance angélique. Or l'accident est inférieur à la substance, et puisque le moins parfait ne saurait produire le plus parfait, il est impossible d'admettre que des accidents d'une Intelligence séparée produisent la substance d'une autre Intelligence séparée : *nihil autem est formale principium producendi aliquid perfectius seipso ; si enim univoce producat, est aeque perfectum ; si aequivoce, oportet quod sit perfectius*[2]. Pour que cet argument soit efficace aux yeux de Duns Scot, il faut que la notion de création signifie dans sa pensée l'acte de produire la substance. Évidemment, une cause agissant par sa substance est seule capable de produire la substance prise dans sa substantialité même. Or un ange ne connaît pas par sa substance, sans quoi il serait infini comme le seraient les objets

1. *Op. Ox.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 17. *Cf.* : « Alio modo accipitur creatio solum excludendo causam materialem concausantem, et isto modo creatio est productio alicujus de nihilo, quia de nulla materia, et hoc modo accipiendo eam, difficile est prohibere quin possit creatio competere agenti creato respectu multorum, ut respectu formarum per se subsistentium, cujus modi sunt angeli, si sunt formae simplices, et etiam respectu formarum quae non educuntur de potentia materiae ut animae intellectivae... De primis autem formis ponit. Avicenna *IX Metaph.*, cap. 4, quod Intelligentia superior creavit aliam Intelligentiam sibi proximam, non quod omnes Intelligentiae sint a Primo immediate productae vel creatae... Et si Aristoteles concors sit cum eo in istis duabus propositionibus, scilicet quod Intelligentiae sint productae, et non ex se, et quod ab aliquo non possit esse nisi unum, idem poneret ipse, quod una scilicet Intelligentia crearetur ab alia, accipiendo creationem prout esse ipsius producti est per creationem et sequitur sum non esse, natura et non duratione, ut Avicenna loquitur de creatione ». *Rep. Par.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 12.

2. *Op. Ox.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 18.

Digitized by Google

de sa connaissance[1]. Ni sa volonté ni sa puissance ne sont identique à sa substance, ce qui n'est vrai que de Dieu lui-même. On voit dès présent, non seulement qu'une substance seule peut produire la substanc d'un autre être, mais encore qu'elle ne peut le faire que si elle est elle même infinie. La raison proprement scotiste pour laquelle Dieu seu peut créer est qu'il est l'« être infini », non l'acte pur d'exister.

Qu'est-ce en effet que créer, au sens plein et strict du terme? C'es produire un être à titre de cause principale et première, c'est-à-dire pa une action indépendante de toute autre cause qui lui serait supérieure En d'autres termes, la cause créatrice est absolument première, indé pendante, suffisante, capable de produire directement et seule la subs tance même de son effet. Il est immédiatement clair, et tous les théologien l'accordent, que Dieu seul peut exercer une action créatrice[2]. Ce n'es donc pas dans la perfection de son *esse*, mais dans l'infinité de son essence qu'il faut situer la raison du privilège exclusif qu'a Dieu de créer N'oublions pas ce que nous ont appris les preuves de son existence parce qu'il est premier dans l'être, il l'est aussi dans la causalité.

Admettons donc qu'au sens absolu, Dieu seul cause l'être à titre de principe, mais si l'on entend *principaliter* en un sens moins absolu, les opinions divergeront de nouveau. En effet, on peut convenir d'appeler « cause principale » celle qui n'est pas instrumentale, mais agit par elle-même, en vertu de sa forme intrinsèque et propre, bien que son action soit subordonnée à celle d'une cause supérieure. On se demande alors s'il est possible de prouver qu'une cause seconde ainsi entendue, c'est-à-dire qui présuppose sa cause première, soit incapable de produire totalement la totalité d'un être sans rien présupposer *du côté de l'effet*. En ce sens précis, la créature produirait un tel effet du néant de cet effet, ce qui serait exercer, quoique par délégation divine, une activité proprement créatrice. Pourquoi pas? Il suffirait pour cela qu'une cause naturelle contînt éminemment, donc virtuellement et activement, la perfection totale de son effet. Si, comme on le verra plus loin, il peut y avoir plusieurs anges de même espèce, pourquoi un ange ne pourrait-il produire un autre ange comme du feu allume un autre feu? Certains théologiens estiment que même si cela est impossible, on ne peut le démontrer, mais seulement

1. *Op. Ox.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 22. « Et sic creatio est productio alicujus in esse sine quacumque alia causa concreante primo creanti, excepta causalitate finis. Finis enim, ut dictum est, movet efficientem ad agendum, et non potest ab ejus actione excludi. Et isto modo concedo quod Deus solus creat », *Rep. Par.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 12.

2. *Op. Ox.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 5 : « Ad propositum... ». — Duns Scot enseigne naturellement que la relation de la créature à l'action conservatrice de Dieu est la même qu'à son action créatrice, *Quodl.*, q. XII, n. 2-3.

Digitized by Google

le croire. D'autres se contentent de dire que toute cause seconde requiert une matière sur laquelle elle puisse agir, au lieu que l'action créatrice de Dieu n'en présuppose aucune, ce qui est vrai mais ne nous avance guère. En effet, dire qu'une cause requiert une matière pour produire, c'est dire que son efficace est limitée ; or on demande justement s'il est impossible qu'une cause seconde ait assez d'efficace pour produire un effet sans matière préexistante ; répondre simplement que non, c'est supposer la question résolue[1]. Il faut chercher ailleurs le principe de la solution.

A vrai dire, il n'y a pas de principe valable pour tous les cas et l'on doit user de plusieurs selon les natures diverses dont il s'agit. Pour commencer par elle, on dira que « nulle nature purement intellectuelle créée ne peut créer une substance ». Pourquoi ? On vient de le dire en réfutant Avicenne : entre une telle nature et son effet s'interpose toujours un accident, tel que son intellect ou sa volonté .« Il n'en va pas ainsi de Dieu, dont l'intellection et la volonté sont son essence ; c'est pourquoi Dieu peut produire une substance par son intellection et sa volition, ce qu'une créature ne peut faire ». Passons à la forme matérielle : la réponse sera la même, mais pour une autre raison. Car une forme créée est, par nature (non point nécessairement dans la durée) produite par sa cause avant qu'elle n'informe sa matière, ou n'actue sa puissance, autrement, il y aurait « information », non création ; or aucune créature ne peut produire une forme matérielle hors de sa matière, sans quoi, capable de la produire à part, elle pourrait la conserver à part, ce qui répugne à la notion même de forme matérielle, que sa nature incline nécessairement à être l'acte substantiel ou accidentel d'une matière. Ainsi, nulle forme matérielle ne peut créer quoi que ce soit parce que le terme d'une action ne peut être plus indépendant de la matière que ne l'est la forme, et que si l'existence d'une forme présuppose la matière où elle est, son action présuppose nécessairement la matière sur laquelle elle agit[2].

Voici donc une première conclusion : *nulla creatura potest principaliter creare*, mais une créature ne pourrait-elle créer à titre de cause instrumentale ? On sait que Pierre Lombard pensait ainsi ; cependant, Duns Scot n'admet pas que ce soit possible. D'abord, il n'est pas certain que toute cause instrumentale soit active au sens propre du terme, car un instrument n'agit qu'en vertu d'une disposition antérieure qui en prévoit l'usage et qu'en vue du terme auquel tend son action. Or la création ne présuppose aucune disposition antérieure. Elle ne présuppose pas davan-

1. *Op. Ox.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 27.
2. *Op. Ox.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 28.

Digitized by Google

tage quoi que ce soit qui puisse aider l'efficace de la forme active à atteindr son terme et réaliser son objet. Aucune créature ne saurait donc être à l fois cause instrumentale et cause créatrice parce qu'il y a là contradictio entre les termes[1]. Ainsi en aucun sens généralement quelconque ni à aucu titre, une créature ne peut créer.

Cette notion de la création, on a pu s'en assurer, est intimement d'accor avec l'esprit général du scotisme et la métaphysique de la substanc qu'il met partout en œuvre. Lorsqu'il en vient aux problèmes d'efficace toutes les solutions présupposent l'intervention de causes dont chacune agissant entre les limites d'une essence, ne peut donner que ce qu'elle a L'essence divine est seule par soi, en vertu de son infinité ; elle seule peu donc être cause unique et totale de l'être participé. Comme celui-ci n'es que par Dieu, qui le crée et le conserve, Dieu seul peut l'annihiler e cessant de le conserver[2]. En revanche, tant que Dieu conserve le créé celui-ci peut agir de lui-même selon sa nature et l'efficace convenable à son degré d'être. Il n'est besoin d'aucune influence nouvelle créée par Dieu dans la cause seconde pour que celle-ci puisse exercer son action et produire ses effets. Assurément, tout ce que fait la cause seconde, elle le fait bien plus en vertu de la cause première qu'en vertu d'elle-même, car sa vertu propre lui vient de la cause première, mais celle-ci, qui peut se passer de la cause seconde, ne peut faire que cette cause produise des effets que sa nature particulière ne l'habilite acunement à produire. La cause seconde possède entre les limites de sa nature une efficace propre, que l'influence générale de la cause créatrice lui permet précisément d'exercer.

Ces conclusions attirent l'attention sur un point important. Plus on réfléchit sur la doctrine de Duns Scot, plus on se persuade de deux principes : d'abord que toute entité, réalité ou substantialité rentre dans l'ordre de la quiddité de l'essence ; ensuite, que toute production d'existence, rentre finalement dans l'ordre de la causalité, de la liberté et de la volonté. Or, dans le scotisme, l'efficience de la cause ne jaillissant pas de l'*actus essendi*, qui n'entre pas à titre d'*esse* distinct dans la structure de l'être, ce n'est pas non plus au *Qui est* de l'Exode, entendu au sens existentiel pur, que la causalité peut remonter comme à sa source. Où donc situer celle-ci ? Évidemment dans l'essence infinie de Dieu, mais, au sein de cette essence, tout est nécessaire, même l'amour et la volition libre par laquelle Dieu se veut lui-même. En tant qu'elle présuppose le libre choix

1. *Op. Ox.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 31.
2. *Op. Ox.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 33.

Digitized by Google

de contingents auxquels rien ne nécessite l'essence divine, la création appelle donc, chez Duns Scot, un autre mode de coupure que celui qu'introduit d'emblée, chez Thomas d'Aquin, le seul fait de ne pas être l'*esse* qu'on a. Dans une théologie dont la métaphysique porte sur les essences, la coupure doit remonter à quelque rapport entre des essences et, en effet, elle passe chez Duns Scot entre l'essence infinie et les essences finies. C'est leur finitude même qui, leur interdisant de nécessiter la volonté infinie du bien infini, fonde la contingence radicale de leur rapport au vouloir et à l'être divins.

Jusqu'ici, nous avons parlé de création du seul point de vue de la volonté divine, mais il reste à considérer l'exécution. Le problème n'est pas moins important si l'on s'intéresse à définir la compétence des philosophes. On vient de voir ce qui leur a manqué pour concevoir la création comme les Chrétiens l'entendent : ce n'est pas d'avoir conçu la production totale d'un être par un autre, mais d'avoir entendu comme il se doit la contingence de cette production. Le même problème va se poser touchant le mode de cette production même. Ce que veut la volonté de Dieu, sa puissance l'exécute, et, pour créer, il faut qu'elle soit une toute-puissance : *potentia activa Dei est sua omnipotentia.* Assurément, la possibilité intrinsèque des essences lui échappe. Celle-ci, nous l'avons dit, ne relève ni de la puissance ni de la volonté de Dieu, mais de son entendement. C'est l'existence seule qui tombe directement sous les prises de la toute-puissance divine : *Omnipotentia divina non est principium alicujus nisi secundum esse existentiae*[1]. Là encore, les philosophes ont fait une partie du chemin sans en atteindre tout à fait le terme. Qu'ont-ils connu, qu'ont-ils ignoré de la toute-puissance du Dieu chrétien?

VI. — La toute puissance divine

Le Chrétien croit que Dieu est tout-puissant ; c'est pour lui un article de foi, à tel point qu'il ne peut redire le symbole des Apôtres : *Credo in Deum patrem omnipotentem*[2], sans affirmer qu'il le croit. Suit-il pourtant de là que la toute-puissance divine soit une vérité démontrable par la

1. *Rep. Par.*, l. I, d. 43, q. 1, n. 7. Il va de soi que, chez saint Thomas aussi, la libre volonté de Dieu cause la contingence de la créature, mais non point *per se et primo* comme chez Duns Scot. La ligne de coupure entre l'infinité thomiste de l'*esse* et l'*esse* fini produit le même effet que celle qui passe entre l'infinité scotiste de l'*essentia* et la finitude de l'*ens creatum*, mais les fondements métaphysiques des deux doctrines sont différents.

2. *Rep. Par.*, l. I, d. 42, q. 2, n. 3.

Digitized by Google

raison naturelle? La manière la plus simple d'éclaircir ce problème est de se demander si les philosophes ont démontré que Dieu soit tout-puissant et, d'abord, s'ils l'ont su. Nous connaissons déjà cette attitude coutumière de Duns Scot. L'usage de ce que l'on pourrait appeler « la preuve par les philosophes » lui est coutumier. C'est souvent une preuve par l'absence et tel est ici le cas : « Pas un philosophe usant de la raison naturelle, et si parfaitement qu'il ait considéré Dieu du point de vue de son efficience, n'a admis que Dieu soit tout-puissant au sens où l'entendent les Catholiques »[1]. Il y a donc une notion proprement chrétienne de la toute-puissance divine, qui semble inaccessible à la raison naturelle des philosophes posant le problème en tant que tels.

Quelle est cette notion? C'est d'abord celle d'une puissance active, non passive et, plus précisément, d'une puissance active causale. Celui qui la possède ne peut l'exercer ni à l'égard de lui-même ni à l'égard d'un autre dont l'essence ne serait pas causable. Elle ne se définit donc pas d'abord par rapport au possible en général, c'est-à-dire au simple opposé du contradictoire et de l'impossible. Elle ne se définit pas non plus par opposition au nécessaire en soi, c'est-à-dire à ce dont l'être est mais ne peut être produit. Cette puissance ne s'étend à tout le possible qu'au sens de « causable », et si on la nomme une « toute »-puissance, c'est afin de marquer son caractère d'universalité en cet ordre. Il n'y a rien de causable qu'elle ne soit capable de causer, puis, d'autre part, puisque « possible » est synonyme de « causable » *(prout possibile idem est quod causabile)* et qu'il s'agit ici de causer l'être, on dira aussi bien que la toute puissance s'étend à la totalité du créable : *omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cujuscumque creabilis*. Ajoutons une dernière précision : une puissance causale peut exercer son action médiatement ou immédiatement, c'est-à-dire soit par l'intermédiaire d'autres causes, soit en produisant son effet,

1. « Nulli philosophi utentes naturali ratione, etiam quantumcumque perfecte considerarent Deum sub ratione efficientis, concesserunt Deum esse omnipotentem secundum intellectum catholicorum ». *Op. Ox.*, l. I, d. 42, n. 1 ; t. I, p. 1266. — « Philosophi utentes ratione naturali, non concesserunt Deum esse omnipotentem, quia non concesserunt ipsum esse causam alicujus contingentis ; igitur *etc.* Item non posuerunt quod aliquid posset fieri de nihilo, quod requiritur ad omnipotentiam secundum nos ». *Rep. Par.*, l. I, d. 42, q. 1, n. 1. On notera que, selon ce dernier texte, la création se trouverait dans le même ordre de connaissances que la toute-puissance divine, dont elle est un cas particulier. De même *Op. Ox.*, l. I, d. 2, q. 1, sect. 2, a. 2, n. 29, t. I, p. 213. Pourtant il en donne une démonstration par la raison naturelle, en précisant que les philosophes n'ont pas démontré tout le démontrable, dans *Rep. Par.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 11. Cf. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 2 et l. IV, d. 1, q. 1, n. 11. C'est sans doute qu'une puissance infinie suffit pour créer, bien qu'elle ne soit pas encore une toute-puissance au sens absolu du terme.

Digitized by Google

si éloigné soit-il, sans causes intermédiaires[1] : la toute-puissance absolue, telle que les Chrétiens l'entendent, est le pouvoir de créer immédiatement tout le créable sans passer par les causes intermédiaires, et c'est précisément celle qu'ils attribuent à Dieu.

A la question de savoir si la toute-puissance divine ainsi entendue est démontrable, on ne peut répondre simplement par un oui ou par un non. Trois réponses différentes sont légitimes du point de vue de la démonstration par la cause *(propter quid)*, et deux autres le sont dans l'ordre de la démonstration à partir des effets *(demonstratio quia)*. Examinons successivement ces cinq conclusions.

Touchant la démonstration par la cause, on peut se demander d'abord si cette proposition est en soi démontrable, ou si sa nature n'est pas plutôt telle que, ses termes étant connus, sa vérité s'impose à l'intellect comme évidente. Rappelons qu'un *verum notum per se* est tel en lui-même et qu'il le reste, dans la doctrine de Duns Scot, indépendamment des limitations de l'intellect qui la connaît. Si cet intellect est incapable d'en percevoir l'évidence, la proposition n'en demeure pas moins en elle même une vérité connue par soi. C'est ce qu'elle est dans la théologie de Dieu. Dans celle des bienheureux, la toute-puissance de Dieu, médiate et immédiate, est au moins réductible à l'évidence d'un principe. Pour tout intellect qui connaît intuitivement l'essence de Dieu, c'est-à-dire *Deus ut hic*, il n'y a en Dieu aucune distinction réelle des puissances, mais elles ont en lui un ordre formel. On peut donc dire, en un certain sens, que la nature divine précède l'intellect, que suivent d'abord la puissance et enfin la volonté d'agir au dehors. Si cet ordre formel était en Dieu un ordre de distinctions réelles, sa nature aurait tel intellect, donc telle volonté, donc telle puissance, et puisque son essence est absolument infinie, sa puissance serait une toute-puissance dans tous les sens du terme. Puisque l'ordre de connaissance suit toujours l'ordre réel de cognoscibilité, l'appréhension directe de l'essence divine telle qu'elle est, entraîne donc la connaissance médiate de sa toute-puissance absolue,

1. *Quodlib.* VII. 4. — C'est ce que Duns Scot nomme la toute-puissance entendue au sens théologique *(theologice)*, *Op. Ox.*, l. I, d. 42, n. 2 ; t. I, p. 1266. Il ajoute : « Et hoc modo omnipotentia videtur esse credita de primo efficiente et non demonstrata ». Cf. « Habere potentiam ad omnia quae significantur per omnipotentiam, potest intelligi dupliciter, vel ad quaedam immediate et ad quaedam mediate, vel ad omnia possibilia immediate. Primo modo verum est quod potest probari ratione naturali omnipotentiam esse. Sed non sequitur ex hoc quod potest immediate movere lapidem, quamvis sit potentiae infinitae, quia non est possibile secundum philosophos nisi quod est possibile secundum ordinem causarum... Secundo modo omnipotentia conceditur a Catholicis, et sic est tantum credita ; unde dicitur in Symbolo : *Credo in Deum patrem omnipotentem* », *Rep. Par.*, l. I, d. 42, q. 2, n. 3.

Digitized by Google

telle qu'elle convient à son intellect et à sa volonté. En ce sens, l'intellect d'un bienheureux, par exemple, peut connaître *propter quid*, c'est-à-dire par l'essence divine comme par la cause, que la toute-puissance absolue de Dieu suit nécessairement de son essence. On hésitera peut-être sur le caractère « médiat » de cette connaissance, mais ce serait à tort, car la toute-puissance divine implique un rapport à autre chose que Dieu *(respectum ad extra)*; comme telle, elle ne convient tout à fait immédiatement ni à Dieu ni à aucune personne divine ; c'est donc une vérité connue par soi et en vertu de ses termes, y compris l'ordre selon lequel le premier, qui est l'essence, implique la toute-puissance absolue, qui est ici le dernier.

Descendons d'un degré, pour demander si, dans l'état présent de l'homme, c'est-à-dire en dehors de la vision béatifique ou de tout ravissement surnaturel tel que celui de saint Paul, la toute-puissance divine absolue est démontrable par la cause. Duns Scot répond à cela qu'elle l'est, du moins en théologie et pour le théologien. Il parle bien ici de « notre » théologie prise telle que nous la connaissons. En effet, même sous cette forme, elle est science. Il est vrai qu'elle ne repose sur aucune connaissance intuitive de Dieu, mais l'intuition n'est pas nécessairement requise pour qu'il y ait science. Il suffit de l'abstraction. Le fait que nous n'ayons ici-bas aucune connaissance intuitive de Dieu ne nous interdit donc pas d'en avoir une connaissance scientifique. Il en serait autrement si l'existence était incluse de droit dans l'objet de la science, car nous ne pourrions alors avoir ici-bas aucune science de Dieu, sauf, bien entendu, dans les cas exceptionnels de ravissement mystique, mais puisque le savoir scientifique fait abstraction de l'existence, une science théologique reste possible sans l'intuition de son objet. Connaissance abstractive, comme le sont toutes celles que nous avons ici-bas dans l'état où nous sommes, elle ne requiert que des concepts suffisamment précis pour définir leur objet, non l'intuition de son existence[1]. La preuve en est que, selon la remarque faite par Aristote (*Metaph.* VII, 13), toute démonstration reste immuablement telle, sans qu'il lui arrive jamais de cesser d'être vraie. Les objets de la démonstration peuvent être corruptibles et cesser d'exister sans que ni leurs définitions ni les démonstrations qui

1. « Etsi cognitio abstractiva possit esse rei non existentis aeque sicut et existentis, tamen intuitiva non est nisi existentis ut existens est ; cognitio autem hominis abstractiva et definitiva potest esse non existentis et existentis... Et patet ex se, quia ita habetur si res non existat, sicut si existat ; ergo illa cognito definitiva est citra cognitionem intuitivam objecti definiti universalis ». *Quodlib.* VII, 8. Nous reviendrons sur cette distinction.

Digitized by Google

s'y rapportent en soient affectées. Pour que la connaissance scientifique subsiste dans l'âme quand ses objets n'ont plus d'existence actuelle, il faut que l'existence n'ait pas de soi raison d'objet connaissable ou, plus exactement, qu'elle n'entre pas dans la raison de l'objet en tant précisément qu'il est connaissable. C'est pourquoi nous disons que le connaissable demeure immuable dans la connaissance, et sous sa raison même de connaissable, alors qu'il a cessé d'exister dans la réalité. Bref, la science faisant abstraction de l'existence, et celle-ci n'étant pas incluse dans le scientifiquement connaissable[1], le fait que notre théologie ne comporte aucune intuition de Dieu comme existant, ne l'empêche pas d'être science sinon au sens parfait, du moins au sens propre de ce mot.

Si l'on accorde ce point, il est clair que la théologie de l'homme voyageur peut justifier, par des raisons nécessaires, la possibilité de la toute-puissance divine. D'où l'impossibilité pourrait-elle venir? Un intellect capable d'un concept incluant virtuellement toutes les vérités nécessaires qui en dépendent, prises dans l'ordre où elles en dépendent, peut avoir la science complète de cet objet. Or, rappelons-le, le sujet de notre théologie, qui est Dieu, nous est connu par un concept très distinct, celui de l'*ens infinitum*. Ce concept nous est accessible en dehors de toute connaissance intuitive ; il contient virtuellement et évidemment toutes les vérités nécessaires qui dépendent de son sujet. Quant aux vérités contingentes, leur contingence même excluant qu'elles soient nécessairement incluses dans un sujet, on ne saurait les connaître en lui de cette manière, mais on peut du moins avoir des connaissances nécessaires touchant leur possibilité. Le concept de Dieu n'inclut pas nécessairement qu'il crée, ni qu'il ressuscite des morts, car rien ne nécessite Dieu à le faire et, même s'il le fait, c'est en vertu d'une volonté contingente ; mais ce concept inclut du moins nécessairement que Dieu puisse créer, ressusciter, donner la béatitude à telle de ses créatures, et ainsi de tous les articles de foi touchant ses actes contingents. Un homme serait donc en cette vie

1. « Omnis scientia est de re non praecise ut existens est, quod intelligo sic, quod ipsa existentia, etsi sit ratio intellecta in objecto, vel citra objectum, tamen non necessario requiritur ut actualiter conveniens objecto, inquantum objectum est scibile ». *Quodl.* VII, 8. — « Ex hoc ergo habeo istam propositionem, quod cum ratio in anima possit manere non manente existentia actuali objecti, sequitur quod existentia non est per se ratio objecti ut scibile est, quia ratio scientifica non potest manere eadem in anima, non manente illo eodem quod est per se ratio scibilis, ut scibile est ; sive autem scibile possit existere in re, sive non, saltem ratione ejus, ut scibile est, potest manere eadem in anima non manente existentia ; abstrahit ergo scientia ab existentia, ita quod non includit eam in ratione scibilis ». *Loc. cit.*, n. 9. Il est superflu de noter avec quelle force ces textes soulignent le caractère « essentialiste » de la connaissance métaphysique chez Duns Scot : « metaphysica quae est de quidditatibus ».

Digitized by Google

parfait théologien si, concevant Dieu sous le concept le plus parfait que nous en puissions avoir hors de toute connaissance intuitive, il connaissait aussi, selon leur ordre, toutes les vérités nécessaires qui suivent de ce concept[1]. La toute-puissance absolue étant l'une d'entre elles, elle peut être justifiée par le théologien.

Il n'en va plus de même si l'on passe de la connaissance théologique, fondée sur la révélation, à la connaissance purement naturelle. Le métaphysicien, qui ne dispose que des lumières de la raison et de la connaissance philosophique, ne peut démontrer par sa cause la vérité de cette proposition : Dieu est tout-puissant. Pour qu'une proposition soit démontrable, il faut qu'elle soit médiate, c'est-à-dire justifiable à partir d'une proposition antérieure qui soit elle-même immédiatement évidente en vertu des termes dont elle se compose. Or nous n'avons en cette vie aucun concept naturel de Dieu où l'on puisse voir avec évidence le rapport nécessaire qui, en fait, lie sa toute-puissance à son essence. Le philosophe est par suite incapable de démontrer *a priori* que Dieu soit tout-puissant.

La raison première de cette impossibilité est donc la nature du concept de Dieu que l'homme peut se former à l'aide de sa seule lumière naturelle et dans son état présent. C'est un concept produit par l'intellect agent et les espèces sensibles, ou phantasmes, seuls objets qui puissent naturellement agir sur l'intellect humain selon la loi commune. Or les phantasmes et l'intellect agent ne peuvent causer en nous un concept de Dieu tel qu'il inclue virtuellement et avec évidence toutes les vérités qui conduisent de l'essence divine à cette conclusion que Dieu est absolument tout-puissant. Le concept simple le plus parfait que l'homme puisse avoir de Dieu en cette vie, et grâce aux seules ressources de la lumière naturelle, ne dépasse pas la connaissance simple la plus parfaite qui soit accessible au métaphysicien. La connaissance de foi elle-même, on le sait d'ailleurs, n apporte pas de nouveaux concepts simples qui s'ajouteraient à nos connaissances naturelles ; elle nous incline seulement à donner notre assentiment à certaines propositions que nous ne penserions pas à former sans elle, parce que la liaison des termes dont elles se composent n'est pas évidente pour la raison. La foi ne nous apporte donc aucun concept simple, outre ceux qui sont naturellement accessibles au métaphysicien. C'est d'ailleurs un fait évident, car lorsqu'un métaphysicien croyant et un métaphysicien incroyant se contredisent au sujet de Dieu, l'un d'eux affirmant ce que l'autre en nie, ce n'est pas seulement sur un mot qu'ils

1. *Quodl.* VII. 10.

Digitized by Google

disputent, mais sur un concept. Ils ont donc exactement le même, sans quoi ils ne se contrediraient pas.

Ce point accordé, il apparaît qu'aucun concept de Dieu naturellement accessible à l'homme ne permet d'en déduire *a priori* la toute-puissance divine. On admettra, par hypothèse, que de nombreux philosophes ont dû naturellement atteindre les concepts de Dieu les plus parfaits possibles ; ils n'ont pourtant jamais atteint cette vérité à partir de ces concepts. C'est donc qu'ils n'ont jamais eu de concept simple dont la toute-puissance divine absolue puisse être déduite, sans quoi ils l'eussent vue comme une évidence quasi immédiate, quitte à revenir ensuite sur leurs pas afin de la justifier comme vérité médiate au moyen de raisons nécessaires. Ainsi, usant une fois de plus de l'« expérience par les philosophes », Duns Scot argumente comme s'il tenait pour pratiquement indémontrable par la seule raison naturelle ce qu'en fait les plus grands génies philosophiques n'ont jamais démontré.

Il y a d'ailleurs à cela une raison de droit, car nous parlons de démonstration *propter quid*, c'est-à-dire par la cause, or le métaphysicien ne peut démontrer aucune propriété de Dieu, pas même son existence, que par une démonstration *quia*, c'est-à-dire à partir des effets. Sa première démarche est de former une proposition particulière affirmant particulièrement de l'être un prédicat qui convienne à l'être créé, ensuite de quoi, partant de cette prémisse, le métaphysicien conclut particulièrement de l'être un prédicat propre à Dieu. Voici quelques exemples de tels raisonnements : quelque être est causé, donc quelque être est une cause incausée ; ou, quelque être est fini, donc quelque être est infini ; ou, quelque être est possible, donc quelque être est nécessaire. Toutes ces conséquences sont justifiées par le principe, qu'une condition imparfaite ne peut se rencontrer en aucun être, à moins qu'elle ne se rencontre plus parfaitement en un autre, car l'imparfait dépend du parfait. Or il est évident que ce sont là des démonstrations *quia*, de l'effet à la cause[1]. Jamais, par conséquent, le métaphysicien ne peut rien démontrer de Dieu par la cause, et sa toute-puissance pas plus que le reste.

Rabattons-nous donc sur la démonstration *quia* et demandons-nous si, par cette voie, il est possible de prouver cette conclusion en philosophe. Rappelons qu'il s'agit de la toute-puissance « absolue », c'est-à-dire d'une cause capable de produire, immédiatement et à elle seule, n'importe quel effet. On doit même préciser, car l'immédiateté d'une cause à l'égard de son effet peut s'entendre en deux sens. Il peut y avoir, entre une cause et

1. *Quodl.* VII, 11-12.

Digitized by Google

son effet, des effets intermédiaires qui ne soient pas causes de cet effet. Dire qu'une cause efficiente produit immédiatement son effet peut donc signifier soit que son action exclut toute cause efficiente intermédiaire, soit qu'elle exclut tout effet intermédiaire antérieur à celui qu'elle-même produit. Duns Scot pense que non seulement les philosophes, mais même les théologiens, nieraient que Dieu puisse être tout-puissant, d'une toute puissance excluant à la fois toute cause et tout effet intermédiaires. C'est le principe de contradiction lui-même qui s'y oppose, car la notion d'effet implique relation à quelque terme qui lui soit antérieur, soit par nature soit dans le temps. Dire que Dieu produit un *effet* que rien ne précéderait dans l'être en aucun sens, ce serait dire qu'il produit la relation d'effet à cause sans produire d'abord la cause qui en est le fondement. Il serait donc contradictoire de soutenir que Dieu puisse produire immédiatement un *effet* quelconque sans que nul autre effet causé ne le précède. Ce ne serait plus là « causer », mais « créer *ex nihilo* ». Assurément, la création est possible pour Dieu, mais c'est un autre problème. Ce que l'on nie précisément ici, c'est que, dans l'univers tel qu'il existe, Dieu puisse produire un effet qui ne soit pas celui d'une cause. La notion même en est absurde, il faut donc d'abord l'éliminer. Pour le moment, il s'agit précisément et uniquement de ceci : peut-on démontrer *a posteriori* que Dieu puisse causer un effet quelconque sans l'entremise d'un ou plusieurs des éléments de la série causale naturellement requise pour le produire, c'est-à-dire soit d'une cause intermédiaire, soit d'un effet antérieur ou préparatoire à l'effet en question?

Revenons une fois de plus à l'expérience collective que représentent les philosophes. Ils ont démontré par la raison naturelle l'existence d'une cause efficiente première ; or, de là qu'elle est première, il suit nécessairement que sa puissance s'étend à la série totale des causes prochaines ou éloignées. Elle est donc toute puissante en ce sens, c'est-à-dire qu'elle peut tout, soit immédiatement, soit médiatement. S'il s'agit au contraire d'une toute-puissance au sens théologique du terme, c'est-à-dire capable de produire immédiatement tout effet possible, en supprimant telle cause ou tel effet intermédiaires, le problème devient tout différent. Dire que le premier efficient, pris en tant que premier, est d'une puissance infinie, ne suffit pas à le résoudre, car l'existence d'un être infini est comme le terme ultime que la raison naturelle puisse atteindre dans la connaissance de Dieu et l'on ne saurait, à partir de là, prouver cette toute-puissance absolue de Dieu. Il est vrai qu'une cause première contient éminemment en soi l'efficace de la série totale des causes secondes et de leurs effets *causa causae est causa causati*, mais il ne suit pas de là que

Digitized by Google

la cause première puisse produire immédiatement l'effet immédiat de la cause seconde. L'ordre hiérarchique des causes supérieures et inférieures ne le permet pas, car même si l'on admettait que le soleil, par exemple, possède une causalité plus éminente que le bœuf ou tout autre animal, on ne serait pas tenu d'admettre qu'il puisse immédiatement engendrer un bœuf. Aucun bœuf ne serait engendré s'il n'y avait pas de soleil, mais la génération d'un bœuf exige un autre bœuf[1].

Il n'est donc pas surprenant que, loin d'attribuer à Dieu la toute-puissance ainsi entendue, les philosophes aient soutenu qu'elle est impossible. Tout se passe comme si leur position reposait entièrement sur le principe suivant : un principe nécessaire et absolument parfait ne produit rien d'une manière contingente *(principium necessarium et omnino perfectum ad nihil contingenter se habet)*. Une fois de plus, les philosophes se confondent dans la pensée de Duns Scot avec les doctrines gréco-arabes de la nécessité condamnées à Paris en 1277. Comment y aurait-il de la contingence dans un tel monde? D'où viendrait-elle? Son premier principe est absolument nécessaire, il n'y a donc pas de raison pour qu'un changement s'introduise dans son action causale. D'autre part, il est parfait ; rien ne lui manque pour agir, rien ne peut l'empêcher d'agir, rien d'autre que lui-même n'est requis pour que son action s'exerce ; il n'y a donc rien, hors de lui, qui puisse modifier sa causalité[2]. Le monde des philosophes étant tel que l'efficace de la première cause n'y peut esquiver aucun échelon intermédiaire, la toute-puissance divine — au sens où la théologie catholique entend ce terme — y est impossible. Entre l'univers chrétien de la contingence et l'univers philosophique de la nécessité, on ne saurait espérer aucune conciliation[3].

C'est bien ici qu'est la racine des divergences entre ces deux conceptions du monde. Aristote et Avicenne ont toujours soutenu que les actions de Dieu *ad extra* sont nécessaires, parce que la nécessité est à la fois en lui

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 42, n. 2 ; t. I, pp. 1266-1267.
2. *Quodl.* VII, 16.
3. « Praeterea, si philosophi non potuerunt per rationem naturalem concludere Deum posse contingenter causare, quanto magis nec posse immediate in quemcumque effectum vel in quodcumque quod potest producere mediantibus aliis causis secundis ? ». *Op. Ox.*, l. I, d. 42, n. 3 ; t. I. p. 1267. Les philosophes sont ici surtout Aristote et Avicenne qui ont tous deux enseigné : « Deum necessario se habere ad alia extra se ». *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 8 ; t. I, p. 647. Dans *Op. Ox.*, l. I, d. 42, n. 3, à « Praeterea si Philosophi posuerunt... » (t. I, p. 1267), Duns Scot demande ce qui arriverait si l'on admettait un Dieu qui agît nécessairement comme celui des philosophes, et qui fût tout-puissant comme celui des théologiens. Ce Dieu produirait seul et nécessairement tout le possible ; il n'y aurait donc place dans le monde pour aucune autre cause que lui. — Au contraire : « Theologi autem non concedunt Deum agere naturali necessitate circa creaturam ». *Quodl.*, q. XII, n. 14.

Digitized by Google

et dans les choses mêmes. Or s'il pouvait causer n'importe quel effet sans cause seconde, il pourrait faire qu'aucune cause seconde n'ait d'action propre ; mais si les êtres n'avaient pas d'actions propres, ils n'auraient pas d'essences propres, et comme Aristote enseigne qu'il y a hors de Dieu des êtres formellement nécessaires, il est contradictoire d'admettre que, même par Dieu, leurs essences puissent être détruites[1]. Ce n'est pas seulement la nécessité de certaines essences qui est ici en cause, mais aussi leur ordre, car si Dieu pouvait causer un effet quelconque sans tenir compte de l'ordre des causes dans l'univers, il n'y aurait plus d'ordre nécessaire ni par conséquent d'ordre essentiel dans la série des causes, ce que les philosophes refusent d'accepter[2].

Bien d'autres obstacles les empêchaient d'ailleurs d'imaginer que la toute-puissance, conçue à la chrétienne, fût attribuable à Dieu. Entre la pensée pure qu'Aristote place à l'origine du monde et la multiplicité des effets particuliers qui suivent de son efficace, un philosophe doit nécessairement introduire des intermédiaires. Par exemple, une puissance infinie ne peut pas mouvoir immédiatement un corps dans le temps, sans quoi une puissance finie, douée d'une force motrice suffisante, pourrait mouvoir ce corps dans le même temps qu'elle. Manifestement, Aristote n'admettrait pas que Dieu, qui est hors du temps, puisse causer immédiatement un mouvement qui, parce qu'il est successif, se déroule nécessairement dans le temps[3].

Ce qui est vrai du mouvement l'est de tout effet matériel, car il faut, pour le causer, une transmutation matérielle antérieure. Souvenons-nous des arguments d'Aristote prouvant contre Platon l'inefficace causale des Idées qui, séparées de la matière, ne peuvent agir directement sur elle. Ils valent également contre l'hypothèse d'un Dieu agissant immédiatement sur les corps pour y produire directement un effet quelconque[4]. Entre l'esprit pur et les corps, un philosophe niera toujours qu'une relation causale soit possible. Seul un corps peut agir sur un autre corps.

Pour comprendre l'attitude des philosophes sur ce point, il faut se

1. Duns Scot appuie cette interprétation d'Aristote sur Averroès, *Metaph.*, l. IX, cap. 4, com. 7 : « Moderni autem ponunt unum agens omnia entia sine medio, scilicet Deum, et contingit istis, ut nullum ens habeat actionem propriam naturaliter, et cum entia non habuerint actiones proprias, non habebunt essentias proprias. Actiones enim non diversantur nisi per essentias diversas. Et ista opinio est valde extranea a natura hominis, et qui recipiunt hujusmodi, non habent cerebrum habilitatum naturaliter ad bonum ».

2. *Quodl.* VII, 17.

3. Cf. Aristote, *Metaph.*, VI (Z), 8, 1033 b 26-28 ; et Averroès, *In Metaph.*, l. VII, cap. 8, n. 28.

4. *Quodl.* VII, 18.

Digitized by Google

représenter comme eux le rôle des causes secondes. S'ils enseignent qu'elles doivent nécessairement concourir à l'action divine, ce n'est pas afin d'expliquer la perfection de l'effet, mais plutôt ses imperfections. Dans un univers comme celui des Grecs, où un premier principe parfait agit de façon nécessaire, c'est l'imperfection qui est difficilement explicable. Les effets d'un être parfait, qui agit nécessairement selon sa perfection, ne sauraient être eux-mêmes que parfaits. Pour expliquer qu'ils ne le soient pas, les philosophes recourent aux causes secondes. Comme la causalité immédiate de la Première Cause, qui est parfaite, ne peut produire un effet imparfait, ils font concourir à son acte une autre cause, qui est imparfaite. Ainsi, au lieu de s'exercer directement et de produire immédiatement un effet qui, ne dépendant que de la Première Cause, serait parfait comme elle, la puissance de Dieu se borne à mouvoir une cause imparfaite, par laquelle il produit un effet imparfait et limité[1]. On arrive à cette curieuse conclusion que, dans le monde gréco-arabe de la nécessité, ce n'est pas faute de puissance que Dieu ne peut pas produire immédiatement n'importe quel effet. C'est plutôt faute de liberté. Comme une nature, qui ne peut agir sans s'engager tout entière dans son acte, il ne saurait librement canaliser sa puissance ni en limiter à son gré les effets. Les causes secondes peuvent seules le faire, et puisque ce sont elles qui le font pour lui, comment pourrait-il se passer d'elles? On ne saurait démontrer qu'une cause parfaite et nécessaire puisse produire immédiatemetn un effet fini quelconque, alors que le concours de causes médiates est requis précisément pour qu'elle puisse produire de tels effets.

Duns Scot a clairement discerné l'importance de sa propre position, et qu'elle en commandait beaucoup d'autres. « On voit par là, dit-il, que cette proposition : *tout ce que la cause efficiente première peut avec une cause seconde, elle le peut immédiatement par elle-même*, n'est connue ni en vertu de ses termes ni par la raison naturelle, mais seulement par la foi. Car si la toute-puissance elle-même, dont elle dépend, nous était connue par la raison naturelle, il serait facile de prouver aux philosophes eux-mêmes beaucoup de vérités et de propositions qu'ils nient ; il serait même facile de leur prouver au moins la possibilité de bien des choses que nous croyons et qu'ils nient pareillement »[2]. La ligne de partage entre philosophes et théologiens suit celle que trace la liberté divine ; si celle-ci était démontrable à la rigueur, la toute-puissance de Dieu, au sens catholique du terme, le serait aussi, mais la première vérité ne l'étant pas,

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 42, n. 2 ; t. I, p. 1267. — *Rep. Par.*, l. I, d. 42, q. 2, n. 5.
2. *Op. Ox.*, l. I, d. 42, n. 3 ; t. I, p. 1268.

Digitized by Google

nous ne pouvons que croire la seconde. La liberté divine, avec toutes ses suites, reste une connaissance exclusivement réservée au Chrétien. Il ne peut que la croire, en ce sens précis qu'il ne peut en apporter aucune démonstration rationnelle suffisamment rigoureuse pour qu'un philosophe, usant de la seule raison naturelle, soit contraint de l'accepter. Duns Scot n'en reste pourtant pas là. D'abord, si la toute-puissance divine absolue est un article de foi, elle est une vérité et, puisqu'elle est vraie, il est impossible que les arguments dirigés contre elle par les philosophes soient concluants. Si l'on ne peut prouver rationnellement que cette thèse soit vraie, on peut encore moins prouver rationnellement qu'elle soit fausse. D'où, pour le théologien, cette première tâche : établir que les conclusions des philosophes en sens contraire ne sont pas nécessairement démontrées. Ce n'est pas tout, mais on ne peut mieux dire ce qui reste à faire qu'en laissant la parole à Duns Scot : « Bien que la toute-puissance prise en ce sens ne soit pas suffisamment démontrée, elle peut cependant être prouvée avec probabilité comme quelque chose de vrai et de nécessaire ; plus probablement même que certains autres objets de croyance, car rien n'empêche que certains soient plus évidents que les autres »[1]. Ne prenons pas « évidents » au sens fort, qui ne comporte pas de degrés. On comprend sans peine que, parmi les articles de foi, la Trinité divine, par exemple, soit plus éloignée que la toute-puissance d'une complète justification rationnelle. Ce qui est plus surprenant, au premier abord, est que Duns Scot admette qu'on puisse prouver comme probable qu'une certaine vérité soit nécessaire. Il l'admet pourtant et, si nous voulons suivre le développement de sa doctrine, nous devons l'admettre avec lui.

Répondons d'abord aux arguments des philosophes, notamment à celui qui se fonde sur l'impossibilité de priver la cause seconde de son action sans la priver de son être. Le théologien accorderait en effet qu'on ne peut faire l'un sans faire l'autre, mais il ajouterait que Dieu peut faire les deux, car il peut anéantir les êtres. En outre, il n'est pas certain que, pour priver une cause seconde de son action et l'exercer lui-même à sa place, Dieu doive anéantir jusque à son être. En pareil cas, les êtres subsistent sans causer leurs effets. Un morceau de bois brûle ; si un écran l'empêche de mettre le feu à un autre morceau de bois situé près de lui, cela ne l'empêche ni de brûler lui-même ni de pouvoir brûler l'autre. L'effet qu'il ne cause pas, il pourrait le causer. Quand Averroès

1. « Omnipotentia tamen hoc modo sumpta, licet non sufficienter demonstretur, probabiliter tamen potest probari sicut verum et necessarium, et probabilius quam quaedam alia credita ; quia non est inconveniens quaedam credita esse evidentiora quam alia ». *Op. Ox.*, l. I, d. 42, n. 3 ; t. I, p. 1268.

Digitized by Google

écrit des êtres, que s'ils n'ont plus leurs actions propres, ils n'auront plus leurs essences propres, ce n'est pas d'un cas particulier et accidentel qu'il entend parler. Il veut dire que, l'efficace causale étant inséparable de l'essence, on ne peut concevoir qu'un être soit dépourvu de son aptitude virtuelle à exercer certaines actions, qu'il les exerce actuellement ou non. Ainsi, tandis même que Dieu substitue son efficace à celle d'une cause, il respecte l'aptitude de cette cause à exercer la sienne[1]. N'oublions d'ailleurs pas qu'il s'agit ici d'interventions exceptionnelles de la toute-puissance divine. Averroès argumente contre des modernes qui soutiennent que Dieu, cause unique, produit tout à lui seul et sans intermédiaires. Tel n'est pas le Dieu chrétien qui, selon Augustin, « administre les choses qu'il a créées, de manière telle qu'il les laisse causer leurs propres mouvements » (*De civ. Dei*, VII, 30). Assurément, s'il le voulait, ce Dieu pourrait tout faire lui-même ; ce faisant, il ne détruirait pas les êtres qu'il a créés, il les laisserait simplement oisifs et inefficaces. Nous constatons d'ailleurs que, tout au contraire, il a préféré leur attribuer une vertu active et une action propre en même temps qu'il leur donnait l'être. Dieu n'a donc pas refusé à l'ensemble des choses la perfection dont elles étaient capables[2], et il continue de ne pas le faire, même dans les cas où sa toute-puissance suspend accidentellement pour elles l'exercice de leur action. Toute cette réponse a pour objet de réserver la possibilité du miracle ; elle est en effet valable contre le philosophe grec et son Commentateur, si l'on substitue à l'*entitas* éternelle et nécessaire du monde grec, l'*entitas* temporelle et contingente du monde chrétien et à l'être nécessaire des philosophes l'être infini du théologien.

Pour une raison toute semblable, le théologien niera que Dieu ne puisse agir directement sur la matière pour la transmuer. Il n'est d'ailleurs pas certain qu'Aristote lui-même ne le nierait pas. C'est Averroès qui, pour réfuter la doctrine de la Création, fait dire à Aristote que toute cause motrice de la matière est nécessairement elle-même un corps. Lorsqu'on a le choix entre un texte d'Aristote susceptible d'un sens acceptable et un commentaire d'Averroès dont le sens est inacceptable, pourquoi choisir Averroès ?

On aurait d'autant plus tort de le faire, dans le cas en question, qu'il s'agit d'un passage où Aristote établit, contre Platon, que les Idées ne sont pas nécessaires à la génération, car il suffit d'un individu pour engendrer un individu, et que les Idées ne pourraient pas engendrer

1. *Quodl.* VII, 23.
2. *Quodl.* VII, 24.

Digitized by Google

des individus, parce qu'un autre individu peut seul le faire. L'argument est excellent et nous pouvons l'accepter, parce que les Idées de Platon ne sont pas des individus ; si elles engendraient, leurs effets seraient univoques, c'est-à-dire spécifiquement identiques les uns aux autres. Aristote a donc raison de dire que les Idées ne sont pas nécessaires à la production d'êtres composés et matériels ; il suffit, pour les produire, de causes composées et matérielles comme le sont leurs effets. Quant au deuxième point, que les Idées ne peuvent pas engendrer, il est également vrai ; mais nous ne parlons pas des Idées, nous parlons de Dieu, qui n'est pas une espèce réalisée, mais un singulier. Ajoutons à cela que Dieu ne cause pas la génération des êtres comme cause univoque, mais comme la cause équivoque suprême dont tous dépendent, en quelque ordre que ce soit. Rien n'interdit donc d'admettre que Dieu, être spirituel, soit la cause éminente d'effets matériels ; il ne cause pas le feu comme un corps enflammé en enflamme un autre, mais c'est bien lui qui cause ces corps et le feu qui les consume. Il s'agit ici d'un tout autre ordre de causalité. Les positions philosophiques d'Aristote et d'Averroès, niant que Dieu puisse mouvoir immédiatement un corps, doivent donc être niées à leur tour par le théologien.

Reste enfin cette thèse générale, qui confirme les trois positions précédentes : Aristote enseigne que Dieu cause d'une manière absolument nécessaire tout ce qu'il peut causer immédiatement[1]. A quoi l'on doit répondre que ceci n'est pas tout à fait exact. Ce qui est vrai, c'est que, selon lui, Dieu fait nécessairement tout ce qu'il peut faire immédiatement, c'est-à-dire sans qu'aucune cause efficiente ni condition préparatoire soient requises de son côté ou de celui de l'effet. La raison qu'on en donne est que, si Dieu produisait un effet de manière contingente, la nouveauté de cet effet ne s'expliquerait finalement que par quelque nouveauté en Dieu lui-même, où il ne peut y en avoir aucune. Mais s'il s'agit de ce que Dieu peut causer immédiatement et sans causes *efficientes* intermédiaires, bien que des causes préparatoires ou, tout au moins, des effets antérieurs soient requis comme conditions d'un certain effet, Aristote ne dirait plus que Dieu le causerait de manière absolument nécessaire, mais seulement d'une nécessité d'inévitabilité, c'est-à-dire de manière inévitable ces conditions une fois posées.

Dans aucun de ces deux cas le théologien ne serait d'accord avec Aristote. Pour lui, Dieu agit par sa volonté, librement et de manière contingente, à l'égard de tout ce qu'il peut causer hors de lui-même.

1. *Rep. Par.*, l. I, d. 42, q. 2, n. 4.

Digitized by Google

Aucune nécessité ne le lie, ni celle de l'inévitabilité des choses, ni celle de sa propre immutabilité. Fidèle à ses propres principes, Aristote nierait de son côté que Dieu puisse causer immédiatement une multiplicité d'effets dont la production comporte aucune contingence. C'est pourquoi, même quand le théologien a formulé ses réserves, il reste vrai de dire que, bien que ce soit vrai, nous ne pouvons pas démontrer, à partir des effets, que la toute-puissance de Dieu s'étende immédiatement à tout ce qui peut être causé[1].

Que peut donc prouver le philosophe? Que Dieu est tout-puissant, en ce sens qu'il peut produire tout ce qui peut être causé, soit immédiatement, soit par l'entremise de quelque moyen lui-même soumis à sa causalité. Ceci est démontrable à partir de ses effets, c'est-à-dire par une démonstration *quia*. Il s'agit cette fois, non de la toute-puissance absolue du Dieu chrétien, capable de produire immédiatement n'importe quel effet, mais de celle d'un Dieu capable de produire tous les effets possibles, les uns immédiatement, les autres médiatement[2].

Nous revenons ainsi à un univers semblable à celui d'Aristote, où tous les effets possibles sont produits, le premier immédiatement, les autres par une chaîne continue de causes entièrement soumises à la causalité de Dieu mais nécessaires à son exercice. C'est donc naturellement au Philosophe que Duns Scot emprunte sa première démonstration. L'universalité des effets a une cause, qui ne peut faire elle-même partie de cette universalité, sans quoi elle serait sa propre cause ; donc elle est en dehors de cette universalité. S'il y a ainsi, hors de l'univers, une cause de l'univers, ce n'est pas seulement chaque effet en particulier, c'est leur ensemble même qui est causé par un principe extérieur à lui. En d'autres termes, il est impossible de remonter à l'infini dans la série des causes, mais il faut s'arrêter à une cause première, de laquelle dépendent tous les effets.

On peut prouver autrement la même conclusion. Une cause efficiente est d'autant supérieure qu'elle est plus parfaite en causalité. Si donc on

1. « Concedo ergo quod Aristoteles secundum sua principia negaret Deum multa posse immediate causare, puta omnia illa, in quorum productione est simpliciter contingentia, absque utraque necessitate praedicta ; sed in hoc theologus contradicit sibi, sicut dictum est. Est ergo de demonstratione, conclusio principalis et ordine quarta, ista, scilicet quod Deum habere omnipotentiam immediate, respectu cujuscumque causabilis, licet sit verum, non tamen est nobis demonstrabile, demonstratione quia ». *Quodl.* VII, 26.

2. *Quodl.* VII, 27 : « Quinta conclusio principalis est ista, quod demonstrabile est viatori demonstratione quia, Deum esse omnipotentem mediate vel immediate, hoc est, quod possit causare quodcumque causabile, vel immediate vel per aliquod medium, quod subsit causalitati ejus ».

Digitized by Google

pose au-dessus d'elle une autre cause, infiniment supérieure en efficace, elle sera infiniment supérieure en causalité, ce qui revient à dire qu'elle aura une causalité infiniment parfaite. Or une causalité elle-même causée, c'est-à-dire dépendante dans son efficace causale, n'est pas infiniment parfaite, car elle est imparfaite au regard de celle dont elle dépend ; si donc on remonte à l'infini dans la série des causes, on arrivera à une cause elle-même infinie, entièrement incausée et indépendante dans son efficace causale. C'est à celle-là qu'il faudra s'arrêter, et puisqu'elle causera tout sans dépendre elle-même d'aucune autre, toute autre causalité sera contenue en elle ou, du moins, s'exercera en vertu de la sienne. En effet, tout ce qu'une cause inférieure peut faire immédiatement ou médiatement, la cause supérieure le peut aussi, précisément par l'entremise des causes inférieures. Elle fait et peut tout ce qu'elles font et peuvent. La première cause est donc toute-puissante au sens limité dont il est ici question[1].

Duns Scot, on le voit, ne reproche rien à la philosophie comme telle. Il ne mène contre elle aucune guerre. Le contraire serait plutôt vrai, car il défend régulièrement Aristote contre ceux qui lui imposent gratuitement des erreurs dont il n'est pas certain que le philosophe grec les ait commises[2]. C'est pour lui une question de fait : que peut démontrer la philosophie, et à partir de quel point le nécessairement vrai s'y efface-t-il devant le probable? Ici, par exemple, le Docteur Subtil s'oppose à des interprétations restrictives qui, selon lui, diminuent arbitrairement la portée des conclusions d'Aristote. Certains, dit-il, prétendent que la puissance du Dieu aristotélicien n'est pas infinie *intensive*, mais seulement *extensive*. En d'autres termes, la puissance divine serait infinie, en ce sens qu'elle est inépuisable et capable de produire éternellement un mouvement dont la durée dans le temps est infinie. Bref l'infinité de la puissance divine serait elle-même une infinité de durée, non celle d'une cause capable de produire tout le possible, immédiatement ou médiatement.

S'il avait eu l'intention de déprécier la philosophie le plus possible, rien n'empêchait Duns Scot d'accepter lui-même cette interprétation

1. *Quodl.* VII, 27. A l'art. 28, Duns Scot formule deux objections : 1° la première cause efficiente n'est pas nécessairement Dieu, mais l'Intelligence motrice du premier ciel, au delà de laquelle Dieu ne meut que comme cause finale ; 2° la première cause efficiente n'a puissance que sur la seule série de causes qui dépend d'elle ; pour prouver qu'elle peut causer tous les possibles, il faudrait établir qu'aucun autre système de possibles n'existe en dehors de celui-là. — Il les élimine en répondant qu'il n'y a qu'un être par soi, donc une seule cause efficiente indépendante dans son action : *loc. cit.*, n. 28.

2. Exemples de cette préoccupation : *Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 8 ; t. I, pp. 646-647. Cf. *Quodl.* VII, 38.

Digitized by Google

d'Aristote. En fait, il l'a vigoureusement combattue. Aristote, dit-il, admettait qu'un corps fût capable d'une durée infinie et d'un pouvoir moteur infini comme elle. Tel est particulièrement le cas du ciel qui, bien que doué de dimensions, comme tous les corps, meut le reste du monde pendant une durée infinie. Tout ce qui est éternel, chez Aristote, est formellement nécessaire, de sorte que s'il est doué d'une puissance active, celle-ci doit être infinie en durée. Or le Dieu d'Aristote est un être tout différent et supérieur à l'ordre des corps. En effet, c'est parce qu'il a une puissance infinie, qu'Aristote conclut qu'il ne peut ni se trouver dans l'étendue ni avoir une étendue, soit infinie, car une étendue infinie est impossible, soit finie, car une puissance dans une étendue finie ne saurait être infinie. Bref, Aristote conçoit l'être infiniment puissant comme beaucoup plus puissant qu'il lui suffirait de l'être pour mouvoir éternellement le monde des corps. Or, au-dessus de cette puissance infiniment étendue dans la durée, on n'en conçoit qu'une autre, celle qui est infinie en intensité avant de l'être en extension. La question de savoir si Aristote lui-même a conclusivement démontré sa thèse est un autre problème. Qu'il y ait réussi ou non, le sens de sa doctrine n'est pas douteux. La puissance qu'il attribue à la Première Cause est bien celle d'une efficace infinie, capable de produire immédiatement ou médiatement tout le possible[1].

Reste à savoir comment Aristote l'a prouvé. Nul n'ignore que, dans sa doctrine, Dieu meut éternellement le monde, parce que le monde lui-même est éternel dans le passé comme dans l'avenir. Les théologiens le nient, parce qu'ils tiennent pour article de foi que, le monde ayant été créé par Dieu *ex nihilo*, il a eu un commencement. Beaucoup d'entre eux admettent néanmoins que Dieu aurait pu le mouvoir d'un mouvement infini avant, comme tous admettent qu'il peut le mouvoir d'un mouvement infini après. En d'autres termes, ils nient que Dieu ait créé le monde de toute éternité, mais reconnaissent que Dieu aurait pu le créer et par conséquent le mouvoir de toute éternité. Ce qui les sépare des philosophes, c'est que ceux-ci considèrent une telle puissance comme nécessitée à l'exercice de son acte. Ce qu'un être immuable et nécessaire peut faire, il le fait nécessairement. Les théologiens le nient. Ils ne pensent pas qu'entre deux extrêmes l'un et l'autre immuables, Dieu et le ciel par exemple, la relation ait obligatoirement un caractère de nécessité. D'abord parce que, Dieu étant posé, le ciel ne l'est pas nécessairement ; ensuite parce que, même le ciel une fois posé par Dieu, il ne suit pas de là que

1. *Quodl.* VII, 29. Cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.* Z, 3, 1139 b 23-24 ; *De Coelo*, A, 12, 282, a 21-b9.

Digitized by Google

Dieu doive nécessairement le mouvoir. Aristote lui-même en conclut seulement, dans le *De Coelo*, que Dieu peut le mouvoir pendant un temps infini, mais cela suffit pour établir l'infinité de la puissance divine. Même s'il ne le fait pas, il suffit que Dieu puisse mouvoir éternellement le monde à la fois *a parte ante* et *a parte post*, pour qu'il soit infiniment puissant[1].

Mais s'agit-il alors d'une puissance infinie en intensité, ou seulement par l'extension infinie de sa durée? Sous une forme différente, Duns Scot pose ici le même problème qu'avait discuté Averroès, et après lui saint Thomas d'Aquin, lorsqu'ils s'étaient demandé si le Dieu d'Aristote doit être tenu pour la cause de la substance même des êtres, ou seulement de leur mouvement. Tous deux avaient choisi la première réponse. Duns Scot n'hésite pas davantage à reconnaître au Dieu d'Aristote le pouvoir causal le plus haut qu'on lui puisse attribuer sans en faire un créateur proprement dit. Ici comme ailleurs, il tient à faire au Philosophe le plus large crédit possible. Or sur quoi Aristote se fonde-t-il pour attribuer au premier moteur une puissance infinie? Sur ce qu'étant premier dans l'ordre des causes, il meut par lui-même un univers où tout est mû par autrui. S'il en est ainsi, c'est bien la toute-puissance au sens intensif du terme qu'on lui doit attribuer, car si c'est par soi qu'il est cause, c'est par soi qu'il est être. Possédant par soi la perfection de l'être et du pouvoir d'agir, rien ne peut le limiter, en lui ni hors de lui, dans aucun de ces deux ordres, ce qui revient à dire que sa puissance n'est pas seulement infinie par la perpétuité de son efficace, mais d'abord en intensité[2].

Il semble que la position personnelle de Duns Scot se dégage ici en pleine clarté. La puissance active du Dieu grec est infinie, et il est au moins un sens où tout le monde l'accorde : l'infinie durée de son efficace. L'histoire la plus objectivement scrupuleuse ne saurait d'ailleurs le contester. Mais Duns Scot lui-même va plus loin, car il tient cette puissance pour une véritable « toute-puissance », en tant du moins qu'elle est infinie *intensive*. En effet, une puissance infinie ne peut être dépassée et l'on ne peut même pas concevoir qu'elle le soit ; or si nulle puissance qui peut être dépassée n'est une toute-puissance, celle qui ne peut pas être dépassée en est une. Il est donc vrai de dire qu'une puissance active infinie est une vraie toute-puissance. Pourtant, *licet infinita potentia activa sit vere omnipotentia*, on ne peut en conclure par la seule raison naturelle, qu'il s'agisse là d'une toute-puissance immédiate à l'égard de tout le possible, telle que l'admettent les Chrétiens. Aristote lui-même nierait

1. *Quodl.* VII, 30.
2. *Quodl.* VII, 31.

Digitized by Google

qu'une telle conséquence puisse être validement déduite de ses principes. Il dirait sans doute que la notion d'un seul et même être, dont la toute-puissance s'étendrait *immédiatement* à tout le possible, implique contradiction comme détruisant l'ordre essentiel des causes[1]. Une fois de plus, ce n'est pas la puissance qui manque au dieu grec pour être tout-puissant au sens chrétien du terme, c'est la liberté.

Il est remarquable que l'obstacle principal, qui rend ici la démonstration rationnelle impossible, soit la présence, dans l'univers gréco-arabe, de substances inférieures à la Première Cause, mais éternelles et nécessaires comme elle. Dans le monde chrétien de Duns Scot, tout ce qui n'est pas Dieu est causé volontairement par lui, de sorte que lui seul est nécessaire, tout le reste étant contingent dans son origine même. C'est pourquoi la proposition : un ange peut avoir une cause, est tenue par certains pour indémontrable et simple objet de foi. Tel qu'on le comprend d'ordinaire, et ainsi qu'on le voit d'ailleurs au livre XII de sa *Métaphysique*[2], Aristote a conçu les Intelligences séparées, qui sont pour le Chrétien des anges, comme des êtres éternels, immuables et nécessaires. Il ne peut donc avoir admis simultanément, dit-on, ces deux propositions contradictoires : les Intelligences sont nécessaires, ce qu'il a clairement affirmé, et elles sont causées par autrui. Elles sont même, ajoute-t-on, douées elles aussi d'une puissance infinie, d'où il résulte encore plus manifestement qu'elles sont des êtres par soi, dont la nature même exclut qu'elles soient causées.

Ce n'est pas ainsi que Duns Scot interprète Aristote. Il refuse une fois de plus de lui attribuer une opinion fausse ou absurde, à moins qu'Aristote lui-même ne l'ait expressément professée où qu'on ne puisse la déduire avec évidence de ses paroles. Or il est faux qu'un ange soit un être par soi, on peut démontrer le contraire et, loin de l'avoir nié, Aristote lui-même l'a accordé. Duns Scot a prouvé qu'il n'y a qu'un seul Dieu, c'est-à-dire un seul être infini et par soi. Il est donc impossible que les anges soient, eux aussi, infinis et par soi et, puisqu'ils sont, ils ne peuvent être que parce que causables et causés. Nous disons en outre qu'Aristote lui-même l'a concédé. En effet, au livre XII de sa *Métaphysique*[3], il dit que toutes choses ont un ordre essentiel entre elles, et plus encore à l'égard d'un être premier. Or nous savons que ce premier être, étant par soi,

1. *Quodl.* VII, 32, dont voici la conclusion : « Verum est ergo quod suprema potentia activa, sive potentia infinita est omnipotentia, sed non est notum per rationem naturalem, quod suprema potentia possibilis etiam intensive infinita, sit omnipotentia proprie dicta, quae scilicet potest in quodcumque possibile immediate ».

2. ARISTOTE, *Métaphysique*, XII, 7, 1073 a 5-10 et 8, 1073 a 14-b 1.

3. ARISTOTE, *loc. cit.*

Digitized by Google

est infini au sens intensif du terme. Il ne peut donc être subordonné essentiellement à aucun autre ; tout au contraire, ce sont les autres qui lui sont subordonnés comme à leur principe et à leur fin. Si l'on objecte à cela qu'ils en dépendent dans leur ordre, comme des nombres dans une série, mais non pas comme des effets dépendent de leur cause, Duns Scot refusera encore d'admettre que telle ait été la vraie pensée d'Aristote. C'est une dépendance ontologique à l'égard du Premier qui lui subordonne tous les êtres dans le monde du Philosophe. Duns Scot en trouve la preuve au même livre XII de la *Métaphysique*, ch. 4, où Aristote dit que Dieu meut l'Intelligence la plus proche de lui ; or l'acte intellectuel de connaître est la substance même de l'Intelligence ; dire que Dieu meut l'Intelligence à connaître, c'est autant dire qu'il la produit[1].

Cette interprétation rencontrerait des résistances chez plus d'un interprète moderne d'Aristote, mais on aurait tort de l'attribuer à quelque influence de la pensée chrétienne tendant à rapprocher l'univers aristotélicien de celui des théologiens. Averroès, dont on sait avec quel soin il excluait toute religion de sa philosophie, ne l'avait pas compris autrement et, après saint Thomas, Duns Scot l'a suivi sur ce point. Au ch. 2 de son *De substantia orbis*, le Commentateur écrivait : « Le corps céleste n'a pas seulement besoin d'une force qui le meuve localement, mais aussi pour lui donner l'être, sa substance et une permanence éternelle ». Et il ajoutait ceci : « Certains ont dit que la cause du ciel n'était que motrice, non efficiente, mais c'est absurde au dernier point ». A plus forte raison en est-il ainsi selon Avicenne, comme on peut le voir au traité IX de sa *Métaphysique*, ch. 4, où il dit expressément que toute Intelligence est causée par le Premier. Non seulement Avicenne ne contredit pas ici Aristote, mais il explique la nature et l'ordre de cette production, qu'Aristote lui-même n'a pas expliqués. Même en admettant qu'Aristote refusât l'ordre proposé par Avicenne et soutînt que la production des Intelligences par Dieu est immédiate, ce désaccord ne les empêcherait pas de s'accorder sur le fait que ces Intelligences sont produites. D'ailleurs, touchant le mode même de cette production, Avicenne ne l'a jamais conçu comme quelque mouvement ou changement offrant un caractère de nouveauté. L'être total de l'Intelligence, avec son essence distincte, existe toujours pour lui en vertu du Premier, comme le Fils subsiste toujours pour nous dans son essence propre en vertu du Père, ou comme,

1. *Quodl.* VII, 40. Duns Scot écarte ensuite l'objection que « mouvoir » n'est pas ici vraiment « causer », car l'objet est vraiment cause efficiente de l'intellection.

Digitized by Google

pour Aristote, le soleil cause toujours sa lumière dans les corps diaphanes que n'atteint jamais aucune ombre[1].

Duns Scot est d'un temps où l'on connaissait bien l'œuvre d'Aristote, avec les diverses interprétations que l'on en peut proposer. Il sait, par exemple, que les substances séparées dont parle le Philosophe sont « formellement » nécessaires, mais il nie, avec textes à l'appui, qu'il soit contradictoire aux yeux d'Aristote qu'un être soit nécessaire et pourtant causé[2]. Bref l'univers de la raison naturelle est à ses yeux l'œuvre d'une première cause efficiente, dont la puissance infinie mérite vraiment le nom de « toute-puissance », mais qui suit nécessairement d'une nécessité au lieu d'être, comme le monde de la foi chrétienne, l'œuvre d'une liberté.

On voit en même temps quelle est l'attitude véritable de Duns Scot à l'égard de ce que nous nommons communément aujourd'hui « philosophie ». Le mot nous est inévitable, mais lui-même n'en use pas ici. Il ne parle que des « philosophes ». Ce sont eux qui ont posé le problème du point de vue de la seule raison naturelle, si bien que ce qu'ils ont connu et n'ont pas connu délimite assez exactement l'aire du connaissable par la seule raison naturelle. Ne pressons point trop les formules de Duns Scot, car nul n'exprime jamais toute sa pensée, avec toutes ses nuances, en une seule phrase ; mais constatons que le seul fait que les philosophes n'aient pu prouver la toute-puissance immédiate de Dieu par la seule raison naturelle, et même que leur raison les ait plutôt conduites à la conclusion contraire, est à ses yeux une *preuve* que cette thèse soit objet de foi : *Quod autem sic sit tantum credita, et quod non possit probari per rationem naturalem, probatur, quia philosophi solum innitentes rationi naturali non potuerunt secundum principia sua hoc ponere, quia posuerunt causam primam necessario agere*[3]. Duns Scot ne dit pas que les philosophes aient démontré le contraire, mais qu'étant donné leurs principes, ils sont naturellement arrivés à leurs propres conclusions[4]. Pour éviter ces conclusions, il faut partir d'autres principes, ou, plutôt, de propositions qui soient vraiment principes et d'où, par là même, on puisse atteindre la vérité.

1. *Quodl.* VII, 42. Cf. AVERROES, *De substantia orbis*, cap. 2, et AVICENNE, *Metaph.*, tr. IX, cap. 4 ; f° 104 v b.

2. *Quodl.* VII, 43. Renvoie à ARISTOTE, *Metaph.*, II, 1, 993 b 26-31, et V, 5, 1015 b 9-15.

3. *Rep. Par.*, l. I, d. 42, q. 2, n. 4. Cf. n. 7 : « licet suppositis principiis philosophorum, non possit probari Deum posse producere immediate quidquid est possibile produci, tamen aliter dicendum est secundum fidem ».

4. En fait, les philosophes jugeraient *contradictoire* la toute-puissance immédiate de Dieu : « imo philosophi dicerent quod omnipotentia secundo modo dicta, non posset concipi sine contradictione » ; *loc. cit.*, n. 6.

Digitized by Google

VII. — Omniprésence et providence

Le caractère suprarationnel de la croyance chrétienne en la toute-puissance divine entraîne une série d'importantes conséquences touchant l'immensité, l'omniprésence et la providence de Dieu. Du moins en est-il la cause immédiate, car l'ensemble de ces thèses dépend lui-même d'une certaine notion de l'être fini conçu comme essence substantielle plutôt que comme manifestation d'un acte d'exister.

Si l'omniprésence de Dieu pouvait être nécessairement inférée de sa toute-puissance, elle ne serait toujours pas une vérité rationnellement démontrable, car ce qui se déduit d'un article de foi relève essentiellement de la foi, mais, en fait, on ne peut même pas l'en déduire. Cette particularité mérite de retenir l'attention, car son explication conduit à des remarques instructives sur l'attitude générale de Duns Scot en matière philosophique.

Distinguons d'abord la notion d'omniprésence de celle d'« immensité », qui lui est si proche qu'on les confond parfois. On entend par « immensité » l'attribut par lequel Dieu, qui est l'être infini, est nécessairement là où il y a quelque chose. L'« omniprésence » est une notion plus précise. Elle signifie, non seulement que Dieu est partout (ce qui est son immensité), mais qu'il est « présent à » tout ce qui existe.

Ce sont là, disions-nous, deux notions distinctes bien qu'apparentées. En effet, Dieu peut être dans les choses de quatre manières différentes. Premièrement, comme cause efficiente et conservatrice de toutes choses : on dit alors qu'il est présent à toutes choses *per potentiam*. Deuxièmement, comme connaissant tout, à nu et ouvertement, par sa science infinie ; en ce sens, tout lui est présent, et comme c'est par ses propres idées que les choses lui sont présentes, on peut dire qu'à son tour Dieu est en elles *per praesentiam*. Troisièmement, en raison de son immensité d'être infini, Dieu est en toutes choses *per essentiam*, parce que, dit Duns Scot, *omni rei illabitur ratione suae illimitatae immensitatis*. Quatrièmement et enfin, en tant qu'il confère leur forme surnaturelle aux opérations et actes de l'homme dont il est le terme, Dieu leur est présent *per gratiam et charitatem*.

Telle que la pose Duns Scot, la question est de savoir si l'on peut prouver que Dieu soit partout en vertu de son « immensité », mais plus particulièrement que Dieu soit présent à tout *per potentiam* et *per essentiam*. Pour un théologien qui pense aux Grecs lorsqu'il parle des philo-

Digitized by Google

sophes, le succès de l'entreprise s'annonce douteux, car enfin, pour que cette intime présence de Dieu aux choses soit démontrable, il faut pouvoir s'appuyer sur une doctrine de la création et de la toute-puissance divine qui leur faisait défaut en tant que ces notions impliquent la liberté. Au contraire, munis de ces croyances, certains théologiens chrétiens s'imaginent capables de prouver l'omniprésence divine, mais le problème est précisément de savoir s'ils font honneur à leurs engagements.

Saint Thomas d'Aquin est un bon exemple de ces théologiens et Duns Scot l'a certainement ici présent à l'esprit, car la réfutation de cette thèse qu'il propose s'adapte si exactement aux arguments de la *Somme théologique* (I, 8, 1) qu'on peut à peine en douter. Le principe philosophique de l'argumentation, que Duns Scot cite au début de sa question, est emprunté à Aristote : *omne agens est praesens passo.* C'est exactement le point de départ de l'argument de saint Thomas : « Dieu est en toutes choses, non certes comme partie de leur essence ni comme accident, mais comme l'agent est présent à ce en quoi il agit. En effet, tout agent doit être conjoint à ce en quoi il agit immédiatement et le toucher par sa vertu active. D'où, au livre VII de la *Physique*, la preuve que ce qui meut et ce qui est mû sont nécessairement simultanés »[1]. Partant de là, saint Thomas revient droit à son propre principe : Dieu est, par son essence, l'exister même *(cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam...)*, d'où il infère aussitôt que l'être créé *(esse creatum)* est l'effet propre de Dieu comme brûler est celui du feu. Or Dieu ne cause pas cet effet dans les choses seulement au moment où elles commencent d'exister, mais aussi longtemps qu'il les conserve, et comme leur *esse* est ce qu'elles ont de plus intime, Dieu leur est intimement présent en tant qu'il cause en elles leur acte d'exister. Il est donc exact que la présence de Dieu aux êtres se fonde ici sur la puissance créatrice. Assurément, Thomas d'Aquin admet, comme après lui Duns Scot, qu'il existe en Dieu une omniprésence de connaissance : *Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus;* mais Dieu est en toutes choses par mode de puissance parce que rien ne lui échappe, et il l'est par mode d'essence parce qu'il est en tout être à titre de cause : *est in*

1. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 8, a. 1. Resp. Le texte d'Aristote est dans *Phys.*, VII, 2, 243 a 4. C'est sur lui que repose l'argument principal critiqué par Duns Scot : « Omne agens est praesens passo, secundum Philosophum VII *Phys.*, et hoc immediate, si immediate posset agere in illud, vel mediate si agat in illud mediate : omnipotens autem potest agere in quodlibet immediate ; ergo est praesens cuilibet immediate ». *Op. Ox.*, l. I, d. 27, q. unica, n. 1 ; t. I, p. 1191.

Digitized by Google

omnibus per potentiam inquantum omnia ejus potentiae subduntur... est in omnibus per essentiam inquantum adest omnibus ut causa essendi[1]

Cette démonstration présuppose qu'on admette comme vraie la propo sition : *esse est proprius effectus Dei.* Elle est en effet un des piliers d thomisme, en ceci du moins qu'elle implique que Dieu soit conçu comm l'acte pur d'*esse*. Mais nous touchons ici l'un des points où la divergenc du scotisme par rapport au thomisme apparaît primitive, fondamenta et décisive, parce qu'elle porte sur la notion de l'être même. En relisan saint Thomas, on voit en quel sens il use de sa comparaison entre l causalité divine et celle du feu : l'*Esse* produit de l'*esse* comme le fe produit du feu. Ceci implique, dans sa pensée, que le feu ne produit pa l'*esse* du feu qu'il allume, parce que son essence n'est pas d'être *esse* mais d'être « feu ». Duns Scot s'empare au contraire de la comparaiso pour la tourner contre son auteur : puisque le feu engendre du feu, i engendre l'être du feu, donc il cause de l'être. Il n'y a donc pas que Die dont l'action cause de l'être, ce qui revient à dire que l'être *(esse)* n'es pas l'effet *propre* de Dieu.

On ne peut, sans une sorte de vertige intellectuel, essayer de teni simultanément sous le regard les deux thèses : c'est regarder deux monde à la fois. La réplique de Duns Scot n'a de sens que si le terme *esse* n connote plus d'abord l'acte d'exister mais plutôt l'être de la substanc définie par sa quiddité. Assurément, même dans sa doctrine, créer rest le privilège de Dieu, parce qu'il s'agit alors de causer *ex nihilo* et *de nihilo* mais ce n'est pas le fait de produire de l'être qui est ici unique — toute les causes en produisent — c'est la manière de le produire. On peut donc localiser avec précision l'origine de cette divergence doctrinale et la situer dans la notion d'*esse*. Chez saint Thomas, aucune créature ne cause jamais l'*esse* d'aucun effet ; donc, au sens où *esse* désigne, non pas l'être de la substance, mais l'acte d'exister, l'*esse* est vraiment l'effet propre de Dieu : celui que Dieu seul peut produire. Chez Duns Scot, la notion d'une cause qui agirait sans produire l'*esse* de son effet, est contradictoire et absurde ; on vérifie donc une fois de plus que sa pensée se meut sur un plan où les rapports d'être à être incluent l'existence plutôt qu'ils ne la supposent. L'être produit par Dieu est univoque avec l'être produit par les effets de Dieu.

C'est d'ailleurs pourquoi, visiblement, Duns Scot ne sait que faire des

1. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, P. I, q. 8, a. 3, Resp. — Comparer au résumé de DUNS SCOT, *Rep. Par.*, l. I, d. 37, q. 2, n. 3. On retrouve le même problème, à propos de la présence de l'ange au lieu, dans *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 6, n. 3 ; t. II, pp. 135-136.

Digitized by Google

thèses qu'il critique et jamais elles ne le surprennent plus profondément que lorsqu'il leur cherche des justifications possibles. On pourrait dire, par exemple, que Dieu cause l'*esse* des êtres et que les causes secondes leur ajoutent le reste, ou inversement, mais cela n'a pas de sens : si Dieu cause l'*esse* du feu, ce feu existe, donc la cause seconde n'a plus rien à produire : « Je ne comprends donc pas comment l'agent créé causerait la substance, que Dieu revêtirait ensuite *(supervestirel)* de cet accident qu'est selon eux l'*esse* »[1]. En effet, qui le comprendrait? Mais faut-il rappeler que, pour l'adversaire que vise Duns Scot, l'*esse* est l'acte suprême de la substance, donc le contraire d'un accident?

Cet adversaire soutient que, de toute manière, il faut bien que Dieu cause l'*esse* des choses aussi longtemps qu'il les conserve[2]. Oui, mais ce n'est pas la question. Il s'agit de savoir si Dieu est dans le monde *en vertu de sa puissance*. Or rien ne prouve que Dieu ne puisse conserver ce monde sans lui être présent comme la cause l'est dans l'effet. L'autorité d'Aristote est ici dénuée de valeur, car il est vrai que le moteur et le mobile sont toujours ensemble et conjoints, mais ce n'est vrai que dans l'ordre des causes naturelles. Encore celles-ci n'agissent-elles les unes sur les autres que par leurs qualités ; elles se touchent pour ainsi dire, mais elles ne sont pas les unes dans les autres par leurs essences. Or c'est bien à l'essence des choses que l'essence de Dieu devrait être présente pour qu'il fût en elles comme la cause intime que l'on dit. Dieu peut donc agir sur les choses, et même les causer, sans être en elles[3]. Assurément, il est en elles, et le Chrétien le sait, mais aucun philosophe ne peut le lui démontrer. On peut même argumenter en sens inverse en se tenant au point de vue de la cause. Plus un agent est puissant, plus il peut agir à distance ; tel le soleil, qui engendre de loin des animaux sans être dans ces animaux. Or Dieu est une cause beaucoup plus parfaite que le soleil, et si sa perfection prouve quelque chose, c'est qu'il peut agir sur les choses sans être dedans[4].

Duns Scot manque rarement d'arguments, mais ici il en surabonde. Qui agit par volonté peut produire un effet sans que sa volonté soit présente où l'effet se produit. Par exemple, si Dieu était assis dans le ciel sur un trône — *ut velulae imaginantur* — il pourrait tout produire de là sans se déranger. — En outre, avant la création, Dieu n'était pas plus présent ici, où il y a un univers, qu'il n'est aujourd'hui présent hors de

1. *Rep. Par., loc. cit.*, n. 4.
2. Cf. Thomas d'Aquin, *loc. cit.*, I, 8, 1, Resp. : « sed quamdiu in esse conservantur ».
3. *Rep. Par., loc. cit.*, n. 5.
4. *Loc. cit.*, n. 6.

Digitized by Google

l'univers, là où il n'y a rien ; ainsi, quand Dieu créa l'univers, ce n'était pas qu'il fût présent là où l'univers se trouve ; s'il n'avait pas alors besoin d'y être pour le créer, il n'a pas besoin d'y être pour le conserver aujourd'hui. — Enfin, ce qui n'est rien ne peut être présent à Dieu ; d'où résulte qu'une chose ne peut lui être présente avant d'être créée ; il faut donc que Dieu la crée *avant* qu'elle ne lui soit présente et, par conséquent, l'action de Dieu dans un être n'implique pas qu'il lui soit présent[1].Concluons avec Duns Scot : *Non videtur mihi quod possit demonstrative probari Deum esse ubique per essentiam; sed ipsum tantum est mihi creditum et non probatum*[2].

Inutile de faire effort pour retrouver en quelque au delà métaphysique une position commune aux deux docteurs. C'est dans la foi qu'ils se rejoignent, et totalement. On ne peut même pas les comparer *historiquement*, c'est-à-dire sur le mode du récitant qui ne s'engage pas dans son texte. Du point de vue thomiste, il manque chez Duns Scot une doctrine de l'*actus essendi* dont l'absence réduit la métaphysique de l'être à une métaphysique de la substance, c'est-à-dire (chose extravagante pour Duns Scot) à une philosophie de la nature. Du point de vue scotiste, il y a en trop chez saint Thomas une métaphysique irréelle de l'*esse* comme acte d'exister, appendice imaginaire d'un être auquel il advient toujours soit trop tôt, lorsque rien n'est encore là pour le recevoir, soit trop tard, lorsque l'être n'a plus besoin de lui pour exister. C'est pourquoi, dans l'univers accessible aux philosophes, Duns Scot ne voit que des essences individualisées agissant sur d'autres essences individualisées, par des vertus causales dont l'exercice respecte la séparation des essences. Pour un philosophe, ceci reste vrai même de Dieu. Le Dieu du philosophe ne se met pas plus dans son effet que ne s'y met aucune autre cause. La preuve en est que Dieu « peut causer quelque chose hors de l'univers, et pourtant il n'est pas là selon son essence »[3], puisqu'il n'y a rien hors de l'univers, et que Dieu lui-même ne saurait être présent à ce qui n'est rien.

Ce parallèle serait hors de propos, si la résistance opposée par Duns Scot au thomisme ne nous instruisait sur le sens de sa propre position. Négligeant avec lui le sens métaphysique de l'*esse* thomiste, quel sens *rationnel* peut offrir cette proposition : Dieu est dans les êtres par sa puissance? Aucun. Pour la maintenir encore, il faut recourir aux prestiges de l'imagination, c'est-à-dire, au lieu d'affirmer par l'intellect que chaque *actus*

1. *Loc. cit.*, n. 7-8.
2. *Rep. Par.*, l. I, d. 37, q. 2, n. 10.
3. *Op. Ox.*, l. I, d. 37, q. unica, n. 1 ; t. I, p. 1191.

Digitized by Google

essendi fini est, en chaque instant du temps, une participation à l'*esse* suprême de *Qui Est*, se représenter Dieu comme devant « être quelque part » afin d'y pouvoir exercer sa puissance. Il ne reste plus alors qu'à en rire : « N'allons pas imaginer avant la création du monde un vide infini, comme si Dieu y avait été présent selon son essence avant de produire l'univers. Tout au contraire, c'est sans être présent nulle part selon son essence que Dieu eut la puissance de produire le monde »[1]. Ce qui alors fut vrai l'est encore aujourd'hui : Dieu n'a pas besoin d'être quelque part afin d'y agir ; on ne saurait donc inférer son omniprésence de sa puissance, ni des effets que celle-ci produit sous nos yeux.

Est-ce là l'univers mental de Duns Scot lui-même? Non, redisons-le une fois de plus ; mais cet univers où la puissance de Dieu n'implique pas sa présence intime au cœur des êtres est à ses yeux celui des philosophes qui ne sont que philosophes. Ne soyons pas surpris de le voir argumenter comme eux pour établir que, de leur point de vue, leurs conclusions ne sauraient aller plus loin. Voyez les relations de cause à effet telles que nous les pouvons observer. Les causes naturelles sont véritablement en contact, direct ou indirect, avec leurs effets, comme le poisson torpille qui engourdit la main du pêcheur par contact avec le filet (bien que le filet lui-même ne sente rien) ; mais la puissance active de la cause ne requiert des intermédiaires qu'en raison de son imperfection et l'on peut imaginer une puissance assez parfaite pour s'en passer. Elle agirait alors à distance sans plus y être qu'elle n'est dans l'effet prochain sur lequel elle s'exerce. En fait, il suffit de voir les astres engendrer des minerais au sein de la terre, ou même certains mixtes inanimés ou animés, pour s'assurer que, dans les êtres créés, plus une forme est parfaite, plus elle peut agir de loin[2].

Qu'a tout ceci à voir avec saint Thomas d'Aquin? Rien, ou beaucoup, selon la perspective que l'on adopte. Car si la métaphysique thomiste se prétend purement métaphysique, elle doit concevoir l'être comme le conçoivent les philosophes ; et sa causalité comme la conçoivent les philosophes ; et le rapport de la « présence » à la « puissance » comme il se conçoit en philosophie ; or jamais un philosophe n'a pensé qu'une cause dût être *dans* son effet afin de pouvoir le produire. Sans doute, il y a bien cet *esse* dont on nous parle. Mais qui nous dira ce que c'est?

Il importe extrêmement de ne pas oublier ce point, si l'on veut éviter des conséquences dommageables à l'intelligence de la doctrine. Duns Scot

1. *Loc. cit.*, n. 3 ; t. I, p. 1193.
2. Nous simplifions ici à l'extrême une argumentation très complexe, *loc. cit.*, n. 2 ; t. I, pp. 1191-1192.

Digitized by Google

ne peut critiquer la doctrine thomiste, lorsqu'il le fait, que telle qu'il la comprend, et la manière dont un philosophe comprend les philosophies des autres dépend toujours de celle dont lui-même entend la philosophie. Qu'eût-il pensé de la métaphysique thomiste s'il y avait discerné le sens de l'*esse*? Nous l'ignorerons toujours. Ce que nous savons, parce qu'il l'a dit, c'est que lorsqu'on lui parle de la distinction d'essence et d'existence, Duns Scot répond : *non capio*. On insisterait donc vainement et la seule chose qu'il nous reste à faire est d'essayer de voir comment, à travers sa théologie, il apercevait l'univers des philosophes, c'est-à-dire celui qui eût été le sien, s'il n'avait eu la grâce d'être chrétien et l'honneur d'être théologien.

On peut dès lors s'attendre à ce qu'ayant réservé à la foi la certitude d'un Dieu tout-puissant au sens absolu du *Credo*, puis l'omniprésence de Dieu au plus intime des êtres, il s'en remette à elle du soin de garantir la providence divine. Assurément, on en trouvera dans ses écrits autant de démonstrations « nécessaires » que l'on en peut désirer, mais si elles présupposent la toute-puissance divine au sens où celle-ci n'est garantie que par la foi, la notion de providence demeure à son tour un *dogma fidei*, et ne peut devenir objet de démonstration métaphysique.

Le cas de la providence divine ne se présente pourtant pas comme ceux de la toute-puissance et de l'omniprésence. Nous ne connaissons pas de texte où Duns Scot dise expressément que cette vérité ne soit pas démontrable par la raison sans l'appui de la foi. Un seul texte semble le dire : celui du *De primo principio*, où la providence est énumérée parmi les attributs que reconnaissent à Dieu les Catholiques, outre ce que les Philosophes démontrent de lui[1] ; mais le texte de ce traité n'est pas très sûr et tout ce que l'on en peut conclure est que, dans l'entourage immédiat de Duns Scot, quelqu'un a tenu pour certain que la providence divine était une certitude de foi aux yeux du maître. L'information n'est pas sans valeur, mais elle n'est pas décisive.

En l'absence de déclarations explicites sur lesquelles il puisse fonder une conclusion certaine, l'historien ne peut que procéder ici par déterminations progressives. En effet, le problème n'est pas plus simple que celui de la toute-puissance divine et il se peut que la raison puisse démontrer une certaine providence sans être pour autant capable de

1. « Praeter praedicta de te, a Philosophis probata, saepe Catholici te laudant omnipotentem, immensum, ubique praesentem, verum, justum et misericordem, cunctis creaturis, et specialiter intelligibilibus providentem, quae ad tractatum alium proximum differentur ». *De primo principio*, cap. IV, éd. M. F. Garcia, O. F. M., Quaracchi, 1910, pp. 699-700. Ed. E. Roche, p. 146.

Digitized by Google

justifier la notion de providence que les catholiques tiennent de la foi. Par exemple, on distinguera entre la providence générale par laquelle Dieu gouverne le monde et la providence spéciale selon laquelle il gouverne les hommes. Celle-ci comporte une « élection », en conséquence de laquelle Dieu pourvoit à chaque homme selon ses mérites présents ou futurs, qui sont d'ailleurs pour Dieu toujours présents. Ces jugements et ces mérites sont occultes pour nous, et l'on peut même douter que leur existence en général soit accessible à la seule raison naturelle, car ils sont liés à la fin dernière de l'homme. Or on sait assez, par tout le prologue de l'*Opus Oxoniense*, que cet ordre surnaturel ne nous est connaissable que par la révélation. Il serait, semble-t-il, contraire à ce que l'on sait de plus sûr touchant la doctrine de Duns Scot, de tenir le fait que Dieu décide librement de prédestiner certains hommes à la béatitude pour un objet de démonstration métaphysique. C'est d'ailleurs ce qu'admettent généralement les interprètes de Duns Scot qui sont en communion intime avec sa pensée. Ils peuvent même interpréter en ce sens la formule du *De primo principio* que nous venons de citer : *Catholici te laudant... cunctis creaturis et specialiter intelligibilibus providentem.* La providence spécialement exercée par Dieu envers les êtres intelligibles n'est célébrée que par les Catholiques, parce qu'à eux seuls, non aux philosophes, le mystère de l'élection des justes est révélé[1].

Reste la providence « générale » de Dieu envers le monde, y compris l'homme conçu comme un être purement naturel. Ce n'est pas assez, pour l'établir, de rappeler que, selon Duns Scot, on peut rationnellement démontrer que Dieu soit créateur et conservateur du monde, ni même que rien ne s'y fait sans son concours. Ce sont là des connaissances qu'il concède à Aristote, auquel on attribuerait difficilement une doctrine de la providence divine à l'égard des individus. Mais faisons toutes les concessions possibles en ce sens. Admettons que le Dieu d'Aristote crée, conserve, coopère et connaisse tous les effets qui sortent ainsi de lui,

1. P. Minges, O. F. M., *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, t. II, p. 280, art. 2. Nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur sur ce point. Quant aux autres, on le trouvera aussi embarrassé de prouver que la providence divine est rationnellement démontrable chez Duns Scot, que nous le serions de citer un texte clair pour établir qu'elle ne l'est pas. Lui-même en a conscience : « Scotus videtur tenere, etiam conservationem et gubernationem mundi generalem a parte Dei ex naturalibus posse cognosci » (p. 281). Plus loin : « Scotus ergo non videtur negare cognoscibilitatem naturalem concursus et providentiae generalis, sed non nisi concursus et providentiae specialis, seu talis, quam Thomistae profitentur » (p. 283). En somme : la premotion physique! On pourra voir les arguments, assez généraux, allégués par l'auteur en faveur de sa thèse, p. 281, art. 1-4. Encore une fois, pas un texte précis de Duns Scot n'est cité pour l'établir, sauf celui du *Quodl.* XXI, n. 15, dont le sens sera discuté un peu plus loin.

Digitized by Google

on pourra sans doute parler d'une certaine sorte de providence, mais de quel ordre? Tout, dans le monde rationnel et naturel des philosophes, est régi par la nécessité. A supposer que le Dieu des philosophes exerce cette sorte de providence, celle-ci ne comportera aucun choix libre de sa part, aucune intention d'aucune sorte même envers la nature. Tel que les philosophes l'entendent, le dialogue entre Dieu et le monde suit une loi en quelque sorte mécanique, l'action générale de la cause première demeurant toujours identique à elle-même et produisant des effets différents selon les diverses dispositions des différentes matières qui la reçoivent. Énergie divine éternellement en acte d'une part, matière éternellement passive d'autre part, à laquelle, parce qu'elle subit toujours à chaque moment ce qu'elle en peut capter, Dieu ne pourvoit jamais en particulier. Qu'il y ait ici production, conservation, concours divin à la génération et au développement de tout être, on peut l'accorder à cette interprétation d'Aristote, mais qu'il s'agisse de la providence chrétienne même sous sa forme générale et naturelle, on doit en douter. Pas un seul passereau ne pourrait naître dans ce monde philosophique sans l'énergie du Premier Moteur immobile, mais c'est seulement dans le monde de l'évangile que « pas un seul passereau n'est oublié devant Dieu »[1].

Ces considérations générales seraient sans intérêt historique, si elles ne s'appuyaient sur l'interprétation constante qu'a proposée Duns Scot de la philosophie d'Aristote. Or il se trouve qu'un texte précieux met précisément en rapport cette conception du monde et la notion de providence : « Selon Aristote, Dieu influe uniformément sur n'importe quel être dans toute la mesure de son pouvoir, et parce que celui-ci est disposé, au lieu que celui-là ne l'est pas, Dieu pousse celui-ci à tel dessein dont il tirera avantage, mais ne pousse pas celui-là, parce qu'il ne trouve pas en lui la disposition dont nous avons parlé. La position d'Aristote dans le *De bona fortuna* s'accorde donc avec sa position au livre VIII de la *Physique*, savoir, que Dieu ne peut causer un nouveau monde, ou un nouveau ciel et un nouveau mouvement en vertu de sa causalité. Mais selon la foi et la vérité, il faut dire que Dieu exerce sur tout une providence générale et qu'il gouverne les choses comme il est de leur nature d'être gouvernées »[2].

Il n'y a pas de texte qu'on ne puisse discuter et, en dernier ressort, chaque jugement personnel décidera du sens de celui-ci. Ainsi, le P. Parth.

1. Luc, XII, 6.
2. *Quodl.* XXI, n. 15. Vise probablement *Phys.* VIII, 6, 258 b 10-259 20, d'où l'on peut en effet inférer cette conséquence.

Digitized by Google

Minges déclare : « La cognoscibilité naturelle semble même exprimée en propres termes : sed secundum fidem *et veritatem...* »[1]. Donc, *et veritatem* lui semble expressément désigner la vérité de la raison naturelle. Ce n'est pas impossible, et qui prouvera le contraire ? Mais aussi, qui le prouvera ? D'abord, il n'est guère d'expression plus naturelle sous la plume d'un théologien que « selon la foi et la vérité », c'est-à-dire : comme nous le croyons et comme il est vrai. On semble transformer ici une « veritatem fidei » en « veritatem rationis ». Mais concédons la traduction. Que faisons-nous alors dire à Duns Scot ? Ceci, que la providence générale de Dieu est connaissable par la raison, puisque, selon Aristote, l'action de Dieu s'exerce toujours uniformément sur les choses, et qu'elle atteint les unes plutôt que les autres selon qu'elles sont ou non disposées à la recevoir. C'est prouver que la providence est philosophiquement connaissable en alléguant une philosophie qui l'ignore.

On insistera peut-être en disant : « Scot ne reproche pas à Aristote d'enseigner que Dieu influe sur les choses, mais seulement d'affirmer que Dieu ne peut rien causer de nouveau »[2]. Ce n'est pas tout à fait exact. Duns Scot fait simplement observer que la position d'Aristote dans l'apocryphe *De bona fortuna* s'accorde avec celle qu'il occupe au livre VIII de la *Physique*, où il enseigne que Dieu ne pourrait causer un monde nouveau. Et c'est bien de cela qu'il s'agit[3]. Que le monde aristotélicien

1. P. MINGES, *op. cit.*, t. II, p. 282, art. 4.
2. P. MINGES, *ibid.*
3. Le *Quodlibet* XXI est un remarquable exemple du soin qu'apporte Duns Scot à limiter exactement sa critique d'Aristote. Supposant que le *De bona fortuna* soit d'Aristote, il demande si le Philosophe s'est contredit en soutenant à la fois que Dieu meut éternellement le monde à titre de moteur immobile et que pourtant il inspire à certains hommes, nés avec une « bonne fortune », des conduites qui leur réussissent ? Pour les théologiens, ce *bene fortunatus... sine ratione habens impetum ad bona, et haec adipiscens*, est inspiré par la providence spéciale divine, qu'Aristote ne semble pas avoir connue. Pourtant, le Philosophe ne se contredit pas, car s'il est vrai que son Premier immobile ne peut causer immédiatement aucun effet nouveau, il le peut médiatement, par l'intermédiaire des causes actives et passives dont la diversité permet celle des effets et, par suite, une certaine nouveauté. Comme le soleil fond la glace et coagule la boue sans varier lui-même son action, Dieu exerce uniformément son action sur des matières dont la diversité varie ses effets : « ita, secundum Aristotelem, hoc corpore organisato Deus necessitate immutabilitatis causat hanc animam, et prius non, quia materia non erat disposita ; ... sic in proposito Deus influit uniformiter in quodlibet inquantum potest secundum Aristotelem, et quia iste est dispositus, ille non, ideo Deus impellit istum ad tale propositum, ad quod consequitur commodum, illum autem non impellit, quia non invenit in eo dispositionem illam quam diximus prius ». Il n'y a donc aucune contradiction entre la *Physique*, l. VIII, où Aristote dit que Dieu ne peut causer un nouveau ciel ou un nouveau monde, et le *De bona fortuna*, où il dit que Dieu peut guider un homme par d'heureuses inspirations. Duns Scot va donc aussi loin que possible pour justifier Aristote d'avoir enseigné une sorte de providence générale et impersonnelle qu'en fait, il n'a même pas enseignée. Il invente pour lui une providence limitée compatible avec sa physique. C'est d'ailleurs alors que Duns

Digitized by Google

soit pénétré de raison et d'ordre par l'influence du Premier Moteur c'est un point hors de doute, mais justement parce qu'il ne peut rien faire de nouveau, le dieu d'Aristote n'a rien choisi ni préordonné, il n'a pourvu à rien. On ne saurait maintenir simultanément que le dieu d'Aristote soit providence et qu'il obéisse dans son action productrice et conservatrice à sa propre nécessité. C'est pourtant ce que Duns Scot soutiendrait s'il alléguait Aristote comme exemple d'un philosophe démontrant la providence, dans un texte où ce philosophe enseigne expressément que Dieu n'adapte son action générale à aucune nature particulière, mais que ce sont les diverses dispositions de ces natures qui diversifient l'effet de son action. Ce n'est pas ainsi que nous entendons la providence : *sed secundum fidem et veritatem dicendum est, quod Deus habens providentiam generalem de omnibus, regit res secundum quod natae sunt regi.*

Telle nous semble être, et de loin, l'interprétation la moins tourmentée du texte de Duns Scot. On peut toujours plaider une cause historique, mais il est généralement plus sage d'accepter ce que dit un auteur, tel qu'il le dit, car bien qu'il ait aujourd'hui encore des défenseurs et des adversaires, ni les uns n'ont intérêt à glorifier sous son nom une doctrine qui ne serait pas la sienne, ni les autres à combattre un homme qui n'aurait jamais existé. Tel que nous le voyons, *et salvo meliori judicio*, Duns Scot aurait admis sans hésitation que les philosophes pouvaient démontrer l'existence d'une cause première créatrice et conservatrice d'être et d'ordre, mais il ne nous semble pas avoir admis que cette action divine méritât le nom de « providence » au sens chrétien du terme. Après tout, le cas d'Aristote témoigne vraiment en faveur de cette thèse, et si le dieu de la *Physique* et de la *Métaphysique*, clos dans sa propre nécessité, est en gros celui des philosophes, on ne saurait être surpris qu'il n'exerce pas tous les privilèges du Dieu chrétien.

C'est de ce point de vue seulement que nous pouvons ici comparer le scotisme au thomisme, et c'est un point de vue purement philosophique, car le nombre et l'étendue des satisfactions données à la théologie par une philosophie n'est pas un critère de sa valeur comme telle. Il va de soi que la théologie ne peut tolérer aucune contradiction philosophique. Toute philosophie qui contredit la révélation est *ipso facto* condamnée comme fausse par le théologien portant sentence au nom de la foi. Ensuite,

Scot ajoute, dans une formule que nous retrouverons : « Sed secundum fidem et veritatem dicendum est quod Deus, habens providentiam generalem de omnibus, regit res secundum quod natae sunt regi, secundum quod dicitur VII *De civitate Dei*, cap. 30 : *Sic Deus res quas condidit*, etc. » Duns Scot note les limitations de la philosophie par rapport à la théologie, il ne cherche pas la contradiction.

Digitized by Google

ce même théologien peut user de la métaphysique pour établir que, du point de vue de la philosophie et de la raison naturelle, la thèse en question est rationnellement fausse. Enfin, comme Duns Scot le fait toujours et systématiquement en chaque point de sa doctrine, le théologien peut démontrer par des raisons nécessaires que la vérité de foi est rationnellement au moins « possible », peut-être probable et parfois plus probable que le contraire. On peut dire que tous les grands théologiens du moyen âge sont d'accord sur l'ensemble de ces positions.

C'est un accord théologique, dont la nature permet des divergences dans le détail de l'exécution, mais dont on remarquera qu'il ne couvre pas une autre question. Car on peut vouloir aller encore plus loin dans le même sens et se demander si, dans le contenu de la révélation, il existe des vérités communes au philosophe et au théologien, quelles elles sont et jusqu'à quel point la philosophie les connaît par sa propre méthode. Sur ce point précis, le critère n'est plus théologique, mais philosophique, car si l'on préférait, en principe, la philosophie qui se flatte de démontrer le plus de vérités révélées, on irait à des surenchères dont la hauteur ne garantirait pas les mises. Le vrai problème est alors de savoir si la raison démontre vraiment ce qu'elle prétend prouver. Bref, pour le théologien comme pour le philosophe, ce qui fait la valeur d'une preuve philosophique est sa vérité. La meilleure philosophie dont il puisse assumer le concours à ses fins propres, est celle qui démontre vraiment tout ce qui peut être démontré, jusqu'où cela peut être démontré et ne prétend pas démontrer, fût-ce *ad abundantiam*, ce qui échappe aux prises de la raison naturelle.

Ceci doit être dit, pour qu'en essayant de comparer sur ce point scotisme et thomisme, l'historien ne puisse être soupçonné de s'ériger en juge dans un débat qui n'est pas de sa compétence. Comme historien, il ne sait pas, de Duns Scot ou de saint Thomas, lequel a raison d'accorder plus ou moins à la lumière de la raison naturelle en ces matières, mais il peut légitimement se demander pourquoi, c'est-à-dire en vertu de quelle conception de la connaissance philosophique, l'un accorde plus, l'autre moins.

Pour des raisons complexes, à la fois de formation première et de pensée personnelle qui nous échappent, Duns Scot n'a pas suivi Thomas d'Aquin sur la voie d'une métaphysique de l'*esse*. Avec saint Augustin et saint Anselme, donc en bonne compagnie, nous le rencontrons dans la grande tradition de l'*essentia*. Celle-ci d'ailleurs se nourrit dans sa pensée de l'enseignement d'Avicenne sur la *natura communis*, qu'il a non seulement assimilé, mais renforcé en son propre sens. Car, bien qu'Avicenne

Digitized by Google

soit, avec Aristote, *le* philosophe de Duns Scot, il ne l'a pas complètement suivi sur un point crucial, qui est précisément le rapport de l'essence à l'existence. Avicenne considère celle-ci comme un appendice de l'essence que l'on convient, chez les Latins, de nommer un « accident » ; pour Duns Scot l'existence est plutôt une modalité de l'essence, de sorte que l'être réel est l'essence sous le mode de l'existant. Si elle fait usage d'une philosophie pour se construire, sa théologie sera donc doublement une doctrine de l'*essentia*.

Pour que son Dieu *essentia* ne se confonde pas avec une nature quelconque, Duns Scot doit lui trouver un acte formel propre. C'est, nous l'avons vu, l'*infinitas*, qui se présente à notre pensée comme un mode intrinsèque de l'essence divine — car notre pensée va de l'essence à ses déterminations modales — mais qui, dans la réalité, est la « formalité » propre de l'essence divine comme telle. L'*infinitas* joue donc en Dieu, dans la théologie de Duns Scot, un rôle analogue à celui de l'*esse* dans celle de Thomas d'Aquin. De l'infinité, comme d'un centre, naissent l'intelligence et la volonté, la liberté, la toute-puissance, l'omniprésence, la providence et tout ce qui compose pour nous la notion de l'essence divine. C'est l'*infinitas* qui, dans le scotisme, identifie Dieu comme Dieu et le divise de tout autre être, exactement comme, dans le thomisme, Dieu se pose à part dans son acte pur d'exister.

De là, semble-t-il, certaines divergences dans l'emploi que nos deux docteurs font de la philosophie. Si l'on part, avec Thomas d'Aquin, de l'acte d'exister empiriquement donné, tout ce qui a l'*esse*, à quelque titre et dans quelque mesure que ce soit, requiert comme sa cause l'*esse* de Dieu. Inversement, posant Dieu comme l'*esse* absolu, on peut être certain que tout ce qui est, à quelque degré que ce soit, n'existe qu'à titre d'effet propre et immédiat de Qui Est. Le nombre des causes, intermédiaires dans la durée ou dans la hiérarchie de l'être, n'y change rien. Il compte exactement pour zéro, car les dépendances substantielles peuvent être innombrables, elles pourraient même être infinies dans un monde éternel, sans que la dépendance existentielle du cosmos et de toutes ses parties en devînt moins immédiate. Il est donc vrai pour le philosophe comme pour le théologien qu'*in ipso vivimus et movemur et sumus*. Assurément, même dans le thomisme, le philosophe ne sait pas tout. L'ordre de la grâce lui échappe et Dieu transcende son plus haut concept, pourtant, quoique ignorant ce qu'est l'*esse* divin, le philosophe sait du moins qu'il pénètre tout être en son intimité même. L'omniprésence divine est ici impliquée dans la preuve de l'existence de Dieu. Mais si l'on part, avec

Digitized by Google

Duns Scot, de la finitude de l'être, ou plutôt même de sa *finibilitas*, on se trouve, en un sens, plus près de Dieu, parce qu'on argumente sur une notion de l'être univoque à Dieu et aux créatures, mais en inférant ainsi l'infini à partir du fini, c'est au sein de l'être même qu'il faut les séparer, pour que son univocité ne conduise pas à les confondre en un seul existant. On sait alors que l'existence du fini présuppose celle de l'Être infini comme sa cause, mais la raison naturelle seule ne voit pas pourquoi ni comment l'Infini serait dans le fini. C'est ici que l'objection de Duns Scot au fondement empirique des preuves de l'existence de Dieu prend tout son sens. Comme il n'admet pas, pour des raisons liées à sa propre philosophie, qu'elles ont pour objet de capter dès leur départ l'acte métaphysique d'exister, il lui semble qu'elles s'installent gratuitement dans la contingence, mais en s'installant dans la nécessité des essences, lui-même s'engage dans un ordre de rapports de cause à effet où la présence de la cause dans l'effet, quoique possible en soi, ne se laisse pas reconnaître. Le cas des Philosophes prend à ses yeux une importance considérable, et à bon droit, parce qu'en effet le dieu d'Aristote agit sur le monde sans y être et que l'univers s'y présente comme un cosmos de substances étroitement liées par des rapports de causalité, mais toujours les unes en dehors des autres. Tout informé qu'il est de bout en bout par une même Sagesse, ce monde n'est pas maintenu hors du néant par l'intime présence, à chacun des êtres qui le composent, d'un même acte d'exister.

Il s'agit ici, pour l'historien, excusons-nous de le rappeler inlassablement, de *philosophie*. Il doit y avoir une raison pour que, chez Duns Scot, le philosophe ne sache pas ce qu'il sait, ou croit savoir, chez Thomas d'Aquin. Dans les deux théologies, l'article de foi est identique ; il s'agit seulement de savoir ce que le philosophe en peut connaître, c'est-à-dire, en l'occurrence, comment deux philosophies différentes peuvent relier à Dieu l'individuel concret. Dans celle que nous cherchons à comprendre, la présence de l'être infini à l'être fini ne saurait être déduite ni inférée, car la raison n'y découvre qu'un rapport soit de cause à effets soit d'effets à causes où, puisque l'*esse* n'entre pas en jeu, la relation n'est pas nécessairement immédiate. Elle peut l'être, mais comment prouver qu'elle le soit? De là, on l'a certainement remarqué, l'insistance de Duns Scot sur le fait qu'en philosophie la cause première n'atteint immédiatement que le premier effet, qui est la plus haute des Intelligences séparées, et le reste seulement à travers elle. Dans sa propre perspective, il n'y a rien dans l'être *philosophiquement connu* qui implique la présence intime de la cause à l'existant

Digitized by Google

qu'elle produit. L'absence de l'*esse* interdit la certitude démontrable de l'immédiateté sans laquelle on ne peut rationnellement établir la toute-puissance, l'omniprésence, ni même la providence générale de Dieu entendues au sens chrétien.

Ce Dieu tout-puissant, omniprésent et qui pourvoit à chaque créature selon ce qu'elle est, le perdons-nous pour autant? Assurément non, car le théologien peut encore montrer que les philosophes se sont avancés vers lui par la raison seule, par exemple en prouvant l'infinité de la puissance divine et l'influence générale de Dieu sur la production et la conservation du cosmos, ce qui est une sorte de providence. Il peut même faire voir que l'article de foi ne se heurte à aucune impossibilité rationnelle. Enfin, et surtout, ce devant quoi la philosophie capitule, la théologie s'en empare. Le débat se limite donc ici à celui d'une métaphysique des essences et d'une métaphysique des actes d'exister.

Digitized by Google

CHAPITRE V

L'ANGE

Le problème de l'ange fait assurément partie de la philosophie, du moins dans une certaine mesure, car Duns Scot savait qu'Aristote, Avicenne, Averroès et beaucoup d'autres encore en avaient parlé avant lui. Or c'étaient des philosophes. Que sont les Intelligences séparées, sinon des anges ? Et comment expliquer sans elles la structure de l'univers, le mouvement des astres avec les générations et corruptions qui en résultent ? On ne saurait donc les omettre d'une étude sur ce que fut, aux yeux de Duns Scot, l'interprétation philosophique du monde où nous vivons. Les anges sont d'ailleurs, avec la matière, l'un des deux pôles de la création : eux, près de Dieu ; elle, près du néant. Cette parole d'Augustin, que nous retrouverons en son lieu sous la plume de Duns Scot, est une invitation à définir d'abord ces deux extrêmes, entre lesquels il deviendra plus facile de situer l'être humain.

I. — Nature de l'ange

Pour définir et décrire des êtres dont l'homme n'a pas d'expérience intuitive, la méthode comparative s'impose. S'il existe de telles substances séparées, elles sont des sortes d'âmes sans corps, subsistant en elles-mêmes et pourvues du nécessaire pour être et pour opérer. Le mieux à faire est donc de les situer dans la hiérarchie des êtres à partir de l'âme humaine, dont nous n'avons pas non plus de connaissance intuitive, mais dont nous connaissons indirectement les opérations par la vue de ses effets.

Y a-t-il une différence d'espèce entre l'ange et l'âme ? La question était plus complexe aux yeux de Duns Scot que dans l'esprit de certains autres théologiens. On sait que l'intellect humain, tel que le conçoit

Digitized by Google

Duns Scot, n'a pas un objet naturel premier moindre que celui de l'ange. Leur fin est la même et la distance qui les sépare dans la perfection de l'être doit se tenir entre des limites telles, qu'elles permettent cette communauté de destin. Comme l'ange, l'homme peut être élevé au privilège de voir Dieu ; il doit donc être incomparablement plus proche de l'ange que l'animal sans raison ne l'est de l'animal raisonnable. En fait, il n'est pas évident que n'importe quel ange soit plus parfait que n'importe quelle âme, celle de la Vierge Marie par exemple, et le contraire l'est encore moins. Il le faudrait pourtant s'il y avait entre l'âme et l'ange une différence spécifique ; entre des individus d'espèces distinctes, la supériorité et l'infériorité seraient toujours du même côté.

Quel qu'en soit le poids, cet argument ne touche pas le fond du problème, car si les anges sont distincts des âmes, ils ne peuvent l'être que spécifiquement. On peut dire, d'une manière générale, que plus un être est noble, plus sa structure implique de ces degrés de perfection qui font sa noblesse. Ainsi, le mixte comporte plus de formes que l'élément, l'animé plus de formes que l'inanimé et les animaux probablement plus que les plantes. Il faut donc qu'une nature intellectuelle pure en comporte, à son tour, plus que la forme animatrice d'un corps ; c'est là d'ailleurs qu'est la preuve décisive. Les formes de même degré exercent leurs actes de la même manière, ou, plutôt, les mêmes actes ; or l'âme intellectuelle est naturellement l'acte d'un corps organisé, dont elle est la forme ; au contraire, l'ange n'est l'acte d'aucune matière ; l'âme et l'ange ne sont donc pas de même espèce[1].

Il reste pourtant à voir quel est, dans l'être même de l'ange, le fondement de cette différence. Certains le situent dans le fait que la nature angélique n'est pas unissable à la matière, au lieu que l'âme lui est unissable. Mais cette *unibilitas* de l'âme la spécifierait par rapport à la matière ; or les formes ne se distinguent pas en vue de la matière ; au contraire, la distinction de la matière est là en vue de celle de la forme. Les membres du cerf diffèrent de ceux du lion parce que l'âme du cerf diffère de celle du lion. Il doit donc y avoir une différence spécifique

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 6, n. 2 ; t. II, p. 80. — Ceci exclut la possibilité d'une composition hylémorphique de l'ange. Les textes du *De rerum principio* sur lesquels on s'est appuyé pour lui attribuer cette doctrine, ne sont pas de Scot et le P. Parth. Minges (*J. D. Scoti doctrina...*, t. I, pp. 46-47) aurait pu s'épargner la peine de les gloser. L'autorité des *Qu. de Anima* (q. 15, n. 3 ss. ; t. III, p. 554 ss.) est plus sérieuse, mais outre qu'elle n'est pas à l'abri de toute discussion, dire que la composition hylémorphique de l'âme est une opinion « probable » ne signifie pas que Duns Scot l'ait prise à son compte. En tout cas, elle ne semble pas s'accorder avec la doctrine de l'*Opus Oxoniense* et il nous paraît que si Duns Scot avait admis une thèse de cette importance on en trouverait quelque trace irrécusable dans un de ses écrits authentiques.

Digitized by Google

primitive entre ces deux actes distincts que sont une âme et un ange. La nature de l'un doit différer en soi de la nature de l'autre et c'est cette différence primitive qu'il faudrait savoir définir[1].

On dit encore que le degré supérieur d'intellectualité est ce qui distingue l'ange de l'âme. Ne distinguons-nous pas diverses âmes sensitives dans les animaux d'après les degrés divers de leurs aptitudes à sentir? Et il s'agit bien là de différences spécifiques. Pourquoi n'y en aurait-il pas une entre deux degrés de perfection dans l'intellect? Car notre connaissance intellectuelle est naturellement discursive, celle de l'ange ne l'est pas ; il semble donc bien y avoir ici deux modes d'intellectualité spécifiquement distincts.

Cette thèse néglige quelques faits. D'abord, il n'est pas exact que toute notre connaissance soit discursive : celle des conclusions l'est, celle des principes ne l'est pas. Si donc une intellectualité distincte correspond à chacun de ces modes d'intellection, il y aura deux intellectualités spécifiquement distinctes en chaque âme humaine, une pour la connaissance des principes, une pour celle des conclusions[2]. Surtout, il n'est pas exact que la connaissance angélique ne soit jamais discursive. Pourquoi ne le serait-elle pas? L'ange serait-il incapable, connaissant les principes, d'en déduire les conclusions? Ne croyons pas qu'elles lui soient toutes simultanément présentes dans l'appréhension des principes. Mais le seraient-elles, qu'importe? S'il le voulait, Dieu pourrait imprimer dans un intellect humain, avec la connaissance de tous les principes, celle de toutes les conclusions qui en découlent. Cet intellect n'aurait plus matière à discours, et ce ne serait pas chez lui manque de puissance, mais plutôt excès. La seule raison pour laquelle cet intellect ne pourrait acquérir des connaissances nouvelles serait qu'il les aurait déjà ; pourtant, sa nature resterait la même ; il ne serait pas une intelligence angélique, mais un intellect humain. Que prouve, demandera-t-on, cette hypothèse que ne vérifie aucun fait[3]? Il lui suffit d'être possible, c'est-à-dire non

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 6, n. 2 ; t. II, p. 80. Cf. *Quodl.*, q. IX, n. 4. Bien entendu, l'ange n'est pas unissable à la matière à titre de forme ; Duns Scot prouve simplement que ce n'est pas là sa différence essentielle avec l'âme.

2. Théologiquement parlant, la vision béatifique n'est pas discursive, mais intuitive. Ni l'ange ni l'âme n'en sont naturellement capables sans la lumière divine, pourtant « utraque visio essentialiter dependet ab intellectualitate naturae cujus est ». Cette *intellectualitas* est la même dans les deux cas ; il n'y a donc pas de différence spécifique entre ces deux visions béatifiques ni, par suite, entre ces deux intellects. S'il y en a une, ce doit être pour une autre raison : *Op. Ox., loc. cit.*, n. 3, p. 81. Ceci, philosophiquement parlant, *ad abundantiam*. — Cf. *Quodl.*, q. IX, n. 7.

3. Théologiquement, il y a un fait : « Hoc modo anima Christi non discurrebat, sed ipsa novit habitualiter omnia principia et conclusiones in principio, et tamen ipsa non fuit natura angelica ». *Op. Ox., loc. cit.*, n. 3, t. II, p. 82.

Digitized by Google

contradictoire avec la nature de l'intellect humain, pour prouver que la distinction spécifique entre l'ange et l'homme ne repose pas sur des degrés d'intellectualité.

Le défaut de toute explication de ce genre est qu'elle repose sur une opération. Or, avant l'acte second qu'est l'opération, il y a toujours un acte premier dont elle découle. L'analogie du rôle joué par l'heccéité dans le scotisme avec celui que joue l'*esse* dans le thomisme est ici apparente. Chez Thomas d'Aquin, il faut toujours remonter à l'*esse* pour rendre raison des opérations. L'être *(ens)*, pris globalement, n'est pas leur origine absolument première ; celle-ci est l'*esse* constitutif de l'*ens*. De même, chez Duns Scot, la source des opérations ne se trouve pas dans la *natura* indéterminée. Assurément, comme l'*ens* thomiste, la *natura* scotiste est principe des actes seconds que sont les opérations, mais l'entité première de l'être n'est pas la nature indéterminée d'où suivent ses opérations, elle est cette nature individuée : *natura sua ut in se est haec*. Il faut donc remonter, pour atteindre un être en lui-même, au delà des opérations et même de la nature dont elles découlent. C'est bien la même nature qui est l'acte premier de l'être et le principe de ses opérations, mais c'est en tant qu'individuée qu'elle est cet être dont elle exerce les opérations[1].

La distinction de l'ange et de l'âme ne porte donc même pas sur le rapport de leurs facultés à leurs essences. Duns Scot n'admet de distinction réelle entre l'âme et ses facultés ni dans le cas de l'ange ni dans celui de l'âme raisonnable. Ce qui situe ces deux types d'êtres dans deux espèces différentes, c'est que leurs natures elles-mêmes sont différentes. Parce que l'une est *haec natura*, elle est principe de telle opération, et non pas inversement. On sait que le soleil a le pouvoir d'engendrer en ce bas monde beaucoup de mixtes, des plantes par exemple ; pourtant, ce n'est pas le pouvoir de les engendrer qui distingue le soleil des plantes, car si ce pouvoir était communiqué à un autre être, celui-ci ne deviendrait pas le soleil et il ne se distinguerait pas pour autant du soleil comme s'en distinguent les plantes. La vraie cause de leur distinction, c'est que la

1. « Dico tunc ad quaestionem, quod quicquid est potens agere est aliquod habens actum primum ; et prior est sibi secundum naturam ratio actus primi secundum se quam in comparatione ad actum secundum cujus potest esse principium, ita quod licet illud quo tale ens est principium actus secundi non sit aliud a natura sua, non tamen prima entitas sua est natura sua ut est principium talis actus secundi, sed natura sua ut in se est haec. Et ita prima distinctio entis non est per naturam suam in quantum est principium talis operationis, sed per naturam suam ut haec natura, licet per identitatem ipsa sit principium talis actus secundi ». *Op. Ox.*, l. II, d. 1, a. 6, n. 4 ; t. II, p. 82.

Digitized by Google

forme du soleil n'est pas ce qu'est la forme de la plante et c'est cette différence qui entraîne celle des opérations[1].

Reste à savoir en quoi, prises précisément en elles-mêmes, la forme de l'ange diffère de celle de l'âme. Ici, la réponse de Duns Scot pourra surprendre, car se proposant d'établir une distinction spécifique entre l'ange et l'âme, il dit d'abord qu'ils ne se distinguent pas d'abord comme « deux espèces ». Mais on voit aussitôt pourquoi. Sous cette forme, en effet, le problème était mal posé, car il n'y avait pas correspondance entre les deux termes : un ange est un être, mais une âme n'est être qu'au titre de partie de cet être qu'est l'homme. Les comparer, même pour les distinguer, c'est mettre en rapport une espèce, l'ange, avec une partie d'espèce, l'âme. C'est justement ce qui les distingue. L'âme est la raison première de la distinction entre l'ange et l'homme, c'est-à-dire entre l'espèce de l'ange et celle dont l'âme fait partie. En d'autres termes, puisqu'elle est raison première de la distinction de son espèce, c'est bien en elle qu'est le principe de sa distinction[2]. Le même raisonnement n'est pas nécessaire dans le cas de l'ange, espèce complète en soi, donc spécifiquement distincte de cette demi-espèce qu'est l'âme. A moins d'admettre qu'une espèce soit spécifiquement identique à une demi-espèce, il faut admettre leur distinction.

On pourrait d'abord croire que Duns Scot en revient ici à la solution de l'*unibilitas* qu'il avait écartée, car pour quelle raison l'âme n'est-elle qu'une demi-espèce, sinon parce qu'elle est unissable à un corps, et même qu'elle lui est unie ? Mais ce serait une erreur de perspective sur sa doctrine. En effet, Duns Scot ne doute pas que l'âme soit unissable au corps, ni qu'elle se distingue à ce titre de l'ange, être subsistant par soi[3], mais il ne voit dans cette cause de distinction que la conséquence d'une autre, qui lui est antérieure. C'est parce que la substance spirituelle angélique est de soi une espèce complète qu'elle est inconcevable comme forme d'un corps, mais c'est sa perfection substantielle qui la spécifie, non l'absence toute négative d'*unibilitas* qui en découle. Inversement, ce n'est pas son *unibilitas* qui spécifie l'âme ; c'est sa condition de partie de l'espèce « homme » qui exige son union avec un corps. On dira peut-être que ce retournement de la position est sans grande importance, mais ce serait une autre manière de dire qu'on ne s'intéresse pas à la métaphysique.

Une autre objection, beaucoup plus pertinente, est celle que nous

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 6, n. 4 ; t. II, pp. 82-83.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 6, n. 5 ; t. II, p. 83.
3. *Quodl.* IX, n. 1.

Digitized by Google

annoncions dès le début de cette analyse. Lorsqu'il parle de l'objet naturel et premier de l'intellect humain, Duns Scot insiste avec force sur le fait qu'étant par nature intellect, son objet ne saurait être inférieur à celui d'aucune autre nature intellectuelle, fût-ce l'ange. Si l'homme est astreint à l'abstraction, ce n'est pas qu'ainsi le veuille la nature de son intellect, ni même le lien naturel qui l'unit au corps. En droit, nous devrions pouvoir connaître intuitivement l'intelligible, comme font les anges. Bref, lorsqu'il compare la connaissance humaine à la connaissance angélique, tout se passe comme si Duns Scot allait à l'extrême limite du rapprochement possible : *paulo minuisti eum ab angelis*. Or voici la tendance renversée. Ayant à situer l'ange par rapport à l'homme, Duns Scot en fait deux espèces différentes et va même jusqu'à tenir pour la simple partie d'une espèce, cet intellect humain qu'il refuse pourtant d'asservir en droit au sensible. Comment ces deux démarches inverses peuvent-elles se concilier?

Lui-même a fort bien vu cette difficulté et il l'a résolue en disant que l'ange et l'âme peuvent différer spécifiquement, sans que l'intellectualité de l'un diffère spécifiquement de celle de l'autre, prise précisément en tant qu'intellectualité. Autrement dit, l'ange et l'âme appartiennent à deux espèces différentes si nous les considérons comme actes premiers, c'est-à-dire absolument et en eux-mêmes, mais ceci n'implique pas que la perfection cognitive qu'ils incluent virtuellement, et par laquelle ils sont principes d'actes seconds, rentre dans deux espèces différentes. Tout au contraire, on reconnaît que l'intellect de l'ange et l'intellect de l'homme sont de même espèce à ce qu'ils portent sur les mêmes objets. Un exemple le fera comprendre. L'âme du bœuf et l'âme de l'aigle ne sont pas de même espèce, mais ceci ne prouve pas que la faculté de voir de l'un soit spécifiquement différente de celle de l'autre. Il y a « vue » dans les deux cas.

Il ne s'agit pas ici d'un expédient calculé pour résoudre un cas particulier. Des contenants d'espèce différente peuvent comporter des contenus de même espèce. Il y a d'innombrables espèces d'êtres, qui tous possèdent les propriétés transcendentales de l'être, sans que ces propriétés y deviennent pour autant spécifiquement distinctes. « Homme » et « pierre » sont des espèces différentes, mais l'unité d'un homme n'est pas en lui spécifiquement distincte de l'unité dans la pierre. Ces deux unités ne diffèrent, à vrai dire, que numériquement.

On voit ici clairement le sens de la réponse. Il n'y a pas contradiction à attribuer un intellect de même espèce à l'ange et à l'homme tout en

Digitized by Google

en faisant deux espèces distinctes. Nous l'avons dit, ce n'est ni par leurs opérations ni par leurs facultés opératives que se distinguent les êtres, mais par les actes premiers constitutifs de leurs substances. Le fait que l'ange et l'homme aient en commun l'intellectualité n'a donc aucun rôle à jouer dans leur distinction spécifique. Ce sont deux espèces distinctes douées l'une et l'autre d'un intellect. Inégales en perfection substantielle, elles n'en communient pas moins univoquement dans la nature commune de l'*intellectualitas*[1]. Doctrine d'ailleurs constante chez Duns Scot et qui lui permet d'affirmer que l'objet premier de notre intellect est l'être pris dans son indifférence totale à toute détermination : *objectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est specialius intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno, et ab alio*[2].

Cette position implique un nouveau problème touchant le rapport de l'individu à l'espèce dans la substance angélique, et même dans l'espèce humaine. Réservons ce dernier cas dont la discussion n'est pas ici nécessaire. En ce qui concerne l'ange, il est immédiatement évident que, n'ayant pas de matière et n'étant forme d'aucune matière, ce n'est pas à celle-ci qu'il doit son individuation. Thomas d'Aquin en avait convenu, mais il inférait de là que chaque ange constituait une espèce. En effet, dans une doctrine telle que la sienne, où les êtres de même espèce, mais numériquement différents, s'accordent par la forme mais se distinguent par la matière, un être qui n'est que forme est nécessairement unique. Il ne saurait donc y avoir deux anges de même espèce[3].

1. « Hoc etiam declaratur per aliud : quia sicut in eodem possunt contineri per identitatem illa quorum est distinctio formalis quasi specifica, sicut in eadem anima includuntur perfectiones intellectivae et sensitivae, quae ita sunt distinctae formaliter sicut si essent duae res, ita et e converso, potest aliquid indistinctum contineri in distinctis. Et si hoc est verum, tunc planum est quod angelus et anima sic non distinguuntur specie primo per talem et talem intellectualitatem, immo nec primo nec non primo, quia talis intellectualitas in eis non distinguitur specie. Aut si istud non est verum, sed relinquatur istud modo sicut dubium, saltem primum dictum videtur satis clarum, scilicet quod per istud non est prima distinctio eorum ». *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 6, n. 5 ; t. II, pp. 83-84. Cette dernière réserve ne saurait jeter un doute sur la pensée de Duns Scot lui-même. Toute sa doctrine de l'objet premier de l'intellect prouve que, pour lui, *intellectualitas in eis non distinguitur specie*. Ensuite, sa doctrine de la nature commune l'exige : *intellectualitas est intellectualitas tantum*. Enfin saint Augustin le confirmait dans cette position, car Duns Scot cite, au début même de cette question 6, n. 2 (t. II, p. 79), la parole du *De libero arbitrio*, III, 11, 32 (*P. L.*, t. 32, c. 1287) : « Animae sunt enim rationales, et illis superioribus (sc. les anges) officio quibus impares, sed natura pares ». La parité de nature des hommes et des anges s'accorde, chez Augustin comme chez Duns Scot, avec l'affirmation la plus ferme de la supériorité des créatures angéliques : « Tales sunt optimae, et sanctae, et sublimes creaturae caelestium vel supercaelestium potestatum, quibus Deus solus imperat, universus autem mundus subjectus est » *(ibid.)*.

2. *Quodl.*, XIV, n. 13.

3. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 50, a. 4, Resp. Duns Scot a critiqué la position thomiste, selon laquelle les formes spirituelles ne sont pas numériquement

Digitized by Google

Selon Duns Scot, au contraire, toute quiddité est de soi communicable ; même celle de Dieu, qui est parfaite ; même celle des substances corruptibles, qui est imparfaite. La différence est que la quiddité divine seule est communicable dans l'identité numérique, parce qu'elle est infinie, au lieu que toutes les autres sont communicables dans la distinction numérique, parce qu'elles sont finies. L'ange est donc numériquement multipliable comme le sont tous les êtres finis[1].

Souvenons-nous d'ailleurs de l'indifférence primitive de la nature à l'égard de l'individuation. Nous pouvons la concevoir comme universelle, ce qu'il serait contradictoire de faire si, de soi, elle était *haec*. On ne saurait donc prétendre que, de soi, la quiddité angélique implique l'universalité, ni, par conséquent, que l'existence de plusieurs anges de même espèce soit impossible.

Mais les arguments de loin les plus intéressants dont use Duns Scot,

multipliables sans matière, dans *Quodl.* II, n. 3, Il y vise *Sum. theol.*, I, q. 41, a. 6. Après avoir maintenu que les formes de même espèce peuvent être multipliables sans matière, et traité la position contraire de douteuse, ou même de fausse, selon l'avis de plusieurs, il invoque contre elle la condamnation de 1277 : « Et articuli damnati tres videntur istum articulum prima facie reprobare. Unus est a domino Stephano condemnatus, qui dicit sic, quod *quia Intelligentiae non habent materiam, Deus non posset ejusdem speciei facere plures; error.* Secundus, *quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia; error.* Tertius, *quod formae non recipiunt divisionem nisi secundum divisionem materiae, error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiae;* ergo de formis non eductis de potentia materiae hoc dicere, est error » (*Quodl.* II, n. 4). Ces trois articles se trouvent dans le *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 548, n. 81 ; p. 549, n. 96 ; p. 554, n. 191 ; ils sont invoqués, contre la même thèse, par H. DE GAND, *Quodl.*, II, q. 8 : « Unde et inter erroneos articulos nuper ab episcopo parisiensi damnatos... », etc. Si l'on veut apprécier la modération de ton dont use Duns Scot, on lira ce passage d'Henri de Gand dans le même *Quodlibet:* « Quid mirum ergo si Philosophus dicit quod in formis separatis in una specie, id est essentia, non est nisi unum individuum? Hoc enim de necessitate sequitur, non tam ex illo quod falso posuit non esse plura individua sub eadem specie nisi per materiam, quam ex alio sacrilego quod tanquam sacrilegus posuit, quod scilicet quaelibet earum deus quidam sit et quoddam necesse esse. Nostri ergo philosophantes si velint sequi Philosophum in hoc... » etc. Au contraire, Godefroid de Fontaines compte cette thèse parmi celles dont, bien que condamnées en 1277, « videtur litteratis et peritis quod possit licite aliter opinari », *Quodl.* XII, q. 5. Cf. M.-H. LAURENT, *Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277*, dans *Revue Thomiste*, t. XIII (1930), pp. 273-281.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 7, n. 3 ; t. II, p. 279. — « Dico igitur quod omnis natura quae non est de se actus purus potest, secundum illam realitatem secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam qua est haec natura (sc. l'*hecceitas* des scotistes) et per consequens potest esse haec, et sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita non repugnant sibi quotcumque tales entitates, et ita potest in quotcumque talibus inveniri. In Eo tamen quod est necesse esse ex se, est determinatio in natura ad esse haec (quia tantum est quantum potest esse), quia quicquid potest esse in natura est ibi, ita quod determinatio non potest esse per aliquod extrinsecum ad singularitatem, si possibilitas sit in natura per se ad infinitatem ; secus est in omni natura possibili, ubi potest cadere multitudo ». *Loc. cit.*, n. 5 ; t. II, pp. 280-281. — Cf. *Quodl.*, II, 6, intéressant pour comparer le cas de l'ange à celui de l'âme.

Digitized by Google

sont ceux qu'il tire de la comparaison des anges et des âmes raisonnables, car, bien qu'elles soient les actes d'une matière, ces dernières sont à ses yeux des « formes pures » : *sunt formae purae licet perfectivae materiae.* Or il y a plusieurs âmes dans l'espèce humaine. Il n'est donc pas impossible que des formes pures soient numériquement distinctes au sein de la même espèce, car tout argument qui le prouverait pour les anges le prouverait aussi pour les âmes, dont on sait pourtant que c'est faux. Rien ne pourrait mieux faire prévoir combien la relation de l'âme au corps deviendra différente dans le scotisme de ce qu'elle était dans le thomisme. Certes, Duns Scot ne nie pas qu'il y ait dans l'âme une inclination naturelle à parfaire la matière d'un corps, mais cette inclination n'est pas dans l'âme une entité absolue, car toute inclination est celle de quelque chose ou de quelqu'un, c'est-à-dire de quelque entité absolue et distincte. Parce qu'elle est « cette âme-ci », une âme a telle inclination, et non pas inversement. Ce n'est donc pas son inclination vers un corps qui individualise l'âme ; au contraire, la nature de son inclination découle de son individualité[1].

Le problème de l'individuation de l'ange et celui de son rapport à l'espèce se trouvent donc réglés d'un seul coup et la racine de leur solution commune est, une fois de plus, l'indétermination de l'essence à l'égard du singulier comme de l'universel. La notion de matière ne joue aucun rôle dans la discussion de cette question et Duns Scot ne l'y introduit que pour l'en exclure en montrant que le problème se pose pour l'âme comme pour l'ange, car elle est comme lui une nature commune, qui ne peut être individuée que par son principe propre d'individuation.

On voit aussi par là ce qui définit la position de Duns Scot par rapport à celle de saint Thomas d'Aquin. Partant de la *quidditas* indéterminée et commune de la substance angélique, il considère celle-ci comme toujours déterminable par un principe d'individuation qui la rende singulière. On ne saurait donc concevoir aucun cas où un ange serait individuel *en tant qu'ange*, de telle sorte que l'actualisation de sa nature rendît impossible l'existence d'autres anges. C'est pourquoi, dans cette doctrine où l'individuation n'a pas la matière pour cause, l'espèce ange est aussi multipliable en individus que l'espèce homme. Ce point du moins est clair, mais il y a deux difficultés.

La première vient d'Aristote. Ce n'est pas son autorité qui intervient dans la discussion, mais sa pensée, d'autant plus importante ici que Duns Scot lui-même la considère sur ce point comme vraie. Il reconnaît

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 7, n. 4 ; t. II, p. 279.

Digitized by Google

sans hésiter que, dans la doctrine d'Aristote, tout être dans la composition duquel n'entre pas la matière, est immédiatement identique à son essence, donc, par conséquent, individuel de plein droit : *omne tale quod quid est ponit per se hoc*[1]. Duns Scot ne conteste pas un instant que, s'il se proposait de suivre en tout Aristote, il devrait admettre l'identité de l'espèce et de l'individu dans les substances immatérielles. Mais telle n'est pas son intention, car la vraie raison pour laquelle le Philosophe a crû devoir soutenir cette doctrine est à son avis différente. Il remarque avec profondeur, en nous ramenant par là au cœur même de sa doctrine, qu'Aristote a conçu toute substance immatérielle comme « formellement nécessaire ». Or, dans une nature formellement nécessaire, tout ce qui la compose est nécessairement donné avec elle. La puissance ne s'y distingue pas de l'acte. Si donc plusieurs individus de même espèce que cette substance étaient possibles, ils existeraient nécessairement, et comme leur nombre serait illimité, il y en aurait une infinité. Bref, Aristote ne voit pas comment, sauf pour les êtres dont l'individuation par la matière limite le nombre, la multiplication de l'espèce à l'infini rencontrerait un obstacle. Il ne peut y en avoir qu'un ou une infinité, et comme une infinité actuelle de mêmes natures est impossible, toute substance immatérielle est nécessairement unique dans la doctrine d'Aristote. Mais, répond Duns Scot, « nous ne sommes pas d'accord avec lui sur le principe que toute quiddité sans matière est formellement nécessaire, et c'est pourquoi nous ne sommes pas d'accord sur la conclusion. Lorsque un théologien n'est pas d'accord avec un philosophe sur un principe, parce que ce théologien maintient une certaine conclusion, il est plus raisonnable de sa part de refuser la conclusion du philosophe que de se tromper avec lui sur cette conclusion, et d'être en désaccord avec lui sur le principe qui l'a conduit à l'erreur. S'accorder ainsi avec lui ne serait ni philosopher ni penser en théologien. En effet, celui qui le ferait n'aurait aucune raison de le faire qui fût valable auprès d'un philosophe, puisque le philosophe lui-même n'accorderait cette conclusion qu'en vertu de ce principe ; et il n'a pas non plus de principe théologique pour sa conclusion, puisque précisément, elle a un principe philosophique, que lui-même nie »[2].

1. ARISTOTE, *Metaph.*, VII, 6, 1031 a 15-19, où il est demandé pourquoi l'individu serait quelque chose d'autre que sa substance ou *quod quid erat esse ?* Dans un être immatériel, la substance et l'individu ne font qu'un.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 7, n. 6 ; t. II, p. 281. Notons que, sur ce point, son principe le conduit à se séparer d'Avicenne lui-même, qui soutient « quod tantum sit unus angelus in una specie ; sed propositio cui haec conclusio innititur, scilicet quod angelus superior creat inferiorem, a nullo theologo vel catholico conceditur ; quare nec ejus conclusio debet concedi ab aliquo theologo », *loc. cit.* — Même raisonnement, *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 7, n. 11 ; fin ; t. II, p. 286.

Digitized by Google

En d'autres termes, si le théologien est sûr qu'il peut y avoir plusieurs anges de même espèce, il aurait théologiquement tort d'admettre que ce soit impossible, et il n'aurait philosophiquement raison en aucun sens, car Aristote ne le tient pour impossible qu'en vertu d'un certain principe philosophique, et si l'on estime que son principe est philosophiquement faux, lui-même n'admettrait pas que, niant le principe, on concédât sa conclusion.

Sur ce point, tout est clair, car nous savons que la liberté de Dieu à l'égard des « natures », point sur lequel Duns Scot s'est toujours opposé au nécessitarisme grec, justifie la position de notre Docteur. Il n'en va pas de même lorsqu'on se demande, non plus comment l'espèce « ange » peut comprendre une pluralité d'individus, mais comment, dans la doctrine de Duns Scot, elle-même peut comporter des sous-espèces, telles que les Archanges, Puissances, Dominations, etc. Que Duns Scot ait parlé de diverses espèces d'anges, on n'en saurait douter. Lorsqu'il écrit, par exemple, « quod nulla *species* angelorum quantum ad omnia *individua* totaliter perierat »[1], son langage suppose qu'il classe les anges dans des espèces distinctes. On ne saurait donc soutenir que Duns Scot ait pensé le contraire, mais nous n'avons relevé aucun texte où il explique sa position sur ce point et nous ne connaissons personne qui en ait cité[2]. On pourrait, avec un peu d'imagination, combler cette lacune. S'il était là pour nous répondre, Duns Scot dirait peut-être que les substances qui forment la hiérarchie angélique, se distinguent en nature et en dignité par leurs fonctions. Après tout, ces « espèces » sont proprement des « ordres » et ce ne sont peut-être des espèces qu'*improprie dicta*. Mais il est assez vain, en histoire des idées, de prétendre se substituer à la pensée d'un autre, que l'on n'est pas.

2. — L'ange et la durée

La durée de l'ange est étudiée dans le même esprit que sa nature, c'est-à-dire par rapport à sa substance[3]. Il le faut d'ailleurs, car chaque

1. *Loc. cit.*, n. 5 ; t. II, p. 280.

2. Par exemple, dans son *J. D. Scoti doctrina philosophia et theologica*, t. II, p. 285, Parth. Minges déclare, contre Schwane : « Falsa est assertio, omnes angelos secundum Scotum non nisi unam speciem constituere ». Mais il en donne seulement comme preuve deux textes où Scot « mentionne expressément » plusieurs espèces d'anges. Ceci prouve que Duns Scot a fait usage du mot « species » à propos des ordres angéliques, mais ne nous dit pas en quel sens. L'excuse de Schwane (*Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 1882, p. 201) est qu'on voit mal comment, chez Duns Scot, il y aurait des espèces de l'espèce « ange », mais son génie disposait de ressources que nous n'avons pas.

3. Duns Scot se demande d'abord si, dans l'existence actuelle de l'ange, il existe formellement quelque succession (*Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 1, n. 1 ; t. II, p. 89) ; mais sa longue discussion de ce problème ne conduit à aucune solution.

Digitized by Google

être dure selon ce qu'il est : l'homme dans le temps, l'ange dans l'éon *(aevum)*, Dieu dans l'éternité. Mais cette manière de parler suscite un problème, car on peut se demander si les êtres sont *dans* leur durée et mesurés par elle, où si leur durée se confond avec leur être, de sorte qu'elle soit leur manière propre d'exister. Dans le cas de Dieu, la réponse est déjà connue : l'éternité de Dieu est Dieu, mais on peut hésiter au sujet de l'ange. D'où la question posée par Duns Scot : dans un ange actuellement existant, faut-il poser quelque chose qui mesure son existence ou la durée de celle-ci, et qui soit réellement distinct de l'existence même[1] ?

Puisque la durée propre de l'Intelligence pure est l'éon, la question revient à savoir si cette durée est une mesure extérieure à laquelle l'être de l'Intelligence doit être rapporté. Duns Scot pense que le contraire est vrai, car si l'éon est réellement distinct de l'ange, par quoi lui-même dure-t-il ? On ne peut mesurer de la durée qu'avec de la durée, mais une durée qui ne serait celle de rien, par quoi durerait-elle ? On répondra peut-être : par elle-même, mais alors pourquoi l'existence de l'ange ne durerait-elle pas formellement par elle-même ? Ce que l'on pourrait imaginer d'autre ne serait en rien plus parfait que cette existence, qui est une propriété de l'être même de l'ange. D'ailleurs, si l'on posait l'éon comme doué d'un être propre, il faudrait dire ce qui mesure sa durée, puis ce qui mesure celle de sa mesure, et ainsi à l'infini[2]. Ainsi, la mesure de l'existence angélique ne s'en distingue pas réellement.

Cette réponse est liée à celle de Duns Scot sur le rapport de la « création » à l'être créé. Rappelons-en le principe : tout ce qui, s'il était distinct d'un être, lui serait postérieur par nature, est nécessairement identique à cet être, si celui-ci ne peut être sans lui. Parce que, disions-nous, la relation de « création » est à la fois postérieure au créé et inséparable de lui, elle lui est identique. De même ici : s'il est impossible qu'un ange existe sans quelque chose d'extrinsèque qui soit la mesure de son existence actuelle, cette chose extrinsèque serait naturellement postérieure à l'existence actuelle de l'ange et, par conséquent, ne serait pas autre qu'elle. Que si, au contraire, on voulait la poser à la fois comme autre et comme postérieure, il ne serait pas contradictoire que l'existence actuelle fût sans elle et il n'y aurait donc pas nécessité de la poser.

On voit par là quelles conditions sont requises, dans cette doctrine, pour qu'il y ait distinction entre deux êtres. Il faut, ou bien que ces êtres soient actuellement séparés ; ou qu'ils soient potentiellement

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 2, n. 1 ; t. II, p. 107.
2. *Ibid.*

Digitized by Google

séparables ; ou que leur rapport soit analogue à celui de deux autres êtres dont l'un soit séparable de l'autre. Cette troisième condition est importante. Supposons, par exemple, qu'il n'existât aucun homme sans chair et aucun cercle qui ne fût d'airain, on pourrait encore prouver, par la définition du triangle et du bois, qu'une figure géométrique est séparable de l'airain, donc aussi que le cercle en est distinct. Mais tel n'est pas le cas de l'éon et de l'ange, car ils ne sont pas actuellement séparés et personne ne prétend qu'ils soient, ni séparables, ni dans un rapport analogue à celui de deux êtres séparables. Au contraire, il suffit que l'ange existe pour que l'éon existe avec lui. Il est donc impossible de les distinguer[1].

Reste à savoir si l'existence actuelle de l'ange n'est pas mesurable par quelque mesure *intrinsèque* et pourtant distincte du mesuré. Mais, d'abord, qu'est-ce que mesurer? C'est déterminer une quantité inconnue à l'aide d'une quantité connue. L'opération peut être mentale et se faire, comme dit Duns Scot, *imaginatione;* par exemple, un ouvrier peut souvent mesurer à l'œil une quantité quelconque, grâce à la mesure qu'il a dans l'imagination. Mais l'opération peut être réelle, c'est-à-dire comparer la quantité inconnue à une autre quantité réellement existante, soit plus grande, soit plus petite, soit égale. La première de ces trois méthodes est celle dont on use pour mesurer les quiddités, où la plus grande est toujours la mesure des autres ; telles, celle de la blancheur dans l'ordre des couleurs ; ou celle de Dieu, mesure première de tout ce qui est contenu dans un genre quelconque. La deuxième est communément usitée, chaque fois qu'une grandeur plus petite est mieux connue que celle qu'on veut mesurer ; par exemple, on peut se servir d'un mouvement bref, en le répétant autant de fois qu'il est nécessaire pour en mesurer un long. La troisième méthode, qui consiste à superposer deux grandeurs égales, exige que celle qui sert de mesure soit naturellement plus connue que celle du mesuré et que leur égalité ressorte de leur nature même. Notons pourtant que la quantité de la mesure n'a pas nécessairement à être plus connue en soi, c'est-à-dire en vertu de sa nature. Elle peut ne l'être qu'accidentellement. Par exemple, si je connais la longueur d'une aune, je peux m'en servir pour mesurer celle d'une étoffe, non que l'une soit naturellement plus connue que l'autre, mais parce que je me trouve connaître la première et ignorer la deuxième.

Ces quatre méthodes ont ceci de commun, que la mesure y est toujours distincte du mesuré. C'en est assez pour régler la question ; or nous

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 2, n. 3 ; t. II, pp. 108-109.

Digitized by Google

savons déjà que, dans l'ange, il n'y a pas de mesure extrinsèque au mesuré. Ainsi, d'une part, la durée de l'ange n'a pas de mesure extrinsèque ; d'autre part toute mesure est extrinsèque ; il ne saurait donc y avoir, dans l'ange, aucune mesure de sa durée qui soit à la fois intrinsèque et autre que lui. S'il y a en lui une mesure de sa durée, ce ne peut être que du dernier genre : celle où mesure et mesuré sont égaux. Il faudrait donc que ce fût son existence même qui servît à se mesurer, comme la quantité sert à se mesurer elle-même lorsqu'on applique une longueur connue à une longueur inconnue ; mais, et cette précision est précieuse pour nous, l'existence de l'ange n'est pas une extension dans la durée, mais un indivisible *(cum ista existentia sit indivisibilis)*. On ne saurait donc y concevoir des parties de longueur confusément ou clairement connues, puisqu'elle n'en a pas[1].

C'est donc l'existence indivisible de l'ange qui est la mesure de son existence actuelle, et celle-ci n'est que l'acte, ultime en son ordre, c'est-à-dire hors de la coordination des essences, qui pose l'ange hors de sa cause. *Non est pluralitas ponenda sine necessitate;* ce serait manquer à cette règle que d'ajouter à l'existence une « mesure » superflue. Ni une mesure qui soit un être absolu, ni même une mesure qui serait une relation quelconque. Il y a déjà là une relation : celle de l'ange à la cause qui le crée et le conserve ; or nous avons établi qu'elle se confondait avec lui-même, qui est le fondement de cette relation. C'est d'ailleurs pourquoi l'on ne saurait dire s'il y a ou non succession dans un être de ce genre, car il y a bien pluralité dans ses opérations, mais puisqu'elles s'accomplissent dans le *nunc* permanent d'une existence indivisible, donc pur de toute quantité proprement dite, nous manquons d'un concept qui puisse signifier un changement soustrait à la distinction de l'« avant » et de l'« après ».

Ceci n'implique pourtant pas qu'il y ait autant d'éons distincts qu'il y a d'êtres éviternels. Certains l'imaginent : *quot sunt angeli, tot sunt aeva.* Mais c'est une illusion et, au fond, c'est la même qui consistait à imaginer l'éon de l'ange comme mesuré par une règle distincte de l'ange même. Le langage est ici décevant, mais de quelque manière qu'on s'exprime, le fait est qu'aucun éviternel n'a son éon et que l'éviternel suprême, ou ange suprême, n'a pas un éon propre auquel on pourrait mesurer les autres, *quia nihil tale habet in se*[2].

Nous avons jusqu'ici parlé de l'être de l'ange, mais que dire de ses

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 2, n. 10-11 ; t. II, pp. 114-116.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 3, n. 3 ; t. II, p. 118.

Digitized by Google

opérations? Le problème n'est plus le même, car si l'ange n'est mesuré par rien dans son existence, celle-ci, qui est l'éon même, peut mesurer ses opérations. Certains estiment au contraire que certaines des opérations de l'ange peuvent se dérouler dans une sorte de temps, d'ailleurs bien différent du nôtre, et qu'ils nomment un temps discontinu. Ce temps serait une variété de la quantité discontinue, comme le nombre, mais différente de lui en ceci que ses parties se détruiraient à mesure qu'elles se succèdent, ce qui n'est pas nécessairement le cas du nombre ; ou analogue à la parole, dont les parties se détruisent aussi à mesure qu'elles se succèdent, mais diffèrent d'elle en ceci que chaque partie de la parole se continue dans la suivante avant de se détruire. Ce temps discontinu serait donc fait sur mesure pour s'adapter aux opérations de l'être angélique, et il le faut bien, car la mesure doit s'adapter au mesuré, permanente s'il l'est, fluente s'il est fluent. Or les connaissances des anges sont transitoires, car l'ange n'a pas en tout une seule connaissance qui serait la seule qu'il puisse avoir, mais beaucoup de connaissances, qui s'écoulent et passent selon un ordre et l'une après l'autre. Pourtant, à ce qu'on nous assure, ces connaissances sont sans connexion, car l'ange ne discourt pas de l'une à l'autre, et elles sont même sans succession, du moins à l'intérieur de chacune d'elles, car l'ange n'est jamais en train de les acquérir ou de les perdre, mais, tant qu'elle est là, chacune est à la fois entière et indivisible. Voilà pourquoi on a imaginé ce *discretum tempus*, composé, lui aussi, de parties transitoires, ordonnées, indivisibles et sans connexion entre elles[1].

Mais c'est peine perdue, car la notion d'un temps quelconque ne saurait s'adapter à l'être permanent. Considérons l'une quelconque des connaissances que peut avoir un ange ; il est certain qu'elle changera et que, par conséquent, l'existence de l'ange durera plus que celle de cette connaissance. Néanmoins, *tandis qu'elle dure*, elle a le même mode de permanence que l'existence de l'ange, par laquelle seule elle existe. Ainsi, bien que cette connaissance ne dure pas autant que l'ange lui-même, la mesure en est de même nature que celle de l'existence de l'ange. C'est l'éon qui la mesure, non du temps. Encore même qu'un ange dût finalement être annihilé, la mesure de son existence n'en serait pas moins celle de ses opérations, tant qu'il existerait pour les accomplir[2]. Ajoutons d'ailleurs que ce temps discontinu est bien difficile à concevoir, car enfin, on admettra qu'un ange puisse connaître, par des actes de connaissance

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 4, n. 2-3 ; t. II, p. 121-123.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 4, n. 4 ; t. II, pp. 123-124.

Digitized by Google

distincte, tous les objets naturels qui se succèdent au cours d'une de n journées, par exemple pierres, bois, fer, eau et ainsi de suite dans l'ord même où ils se succèdent. Son temps correspondant à cette journée composerait donc d'autant de parties que le nôtre, se succédant selon même ordre et pourtant sans aucune position déterminée par rapport a temps qu'on dit être le sien, ce qui est absurde[1].

Concluons donc sur ce point, avec Duns Scot, que les intellections l'ange ont pour mesure l'éon, et non seulement ses intellections, ma en général toute existence actuelle dont la nature soit d'être invariabl c'est-à-dire telle qu'elle ne comporte d'elle-même aucun devenir. Leu caractère transitoire, nous l'avons dit, n'entre pas ici en ligne de compt Leur mode d'être, tandis qu'elles sont, seul importe. Sans progrès décadence, complètement étrangères à l'ordre du temps, les intellectio angéliques sont éviternelles tandis qu'elles sont[2].

Les argumentations qui précèdent n'ont de sens, que si l'on a correc tement compris la nature de l'éviternel et particulièrement le genre d permanence qui le distingue. Il ne s'agit pas d'une permanence d'éta ou de condition, comme le temporel même en offre maint exemple, ma d'une permanence d'être. On ne peut comparer même le transitoire d'u acte éviternel avec celui d'un acte temporel, parce qu'ils sont ontolog quement incommensurables. A supposer qu'on tente cette opératio dénuée de sens, une intellection humaine prolongée ne durerait en rie plus « longtemps » qu'une intellection éviternelle instantanée, car celle- participe à la durée de l'éon qui est l'existence actuelle même du pu Intellect. Ce sont là deux mondes dont les rythmes de durée s'entrecroisen souvent, mais jamais ne s'accompagnent vraiment et dont on chercherai en vain comment obtenir que leurs événements se correspondent, su deux lignes parallèles, chacun à chacun[3].

La condition générale de l'éviternel scotiste se découvre d'ici dans un clartée nue qui fait plaisir à l'entendement. Ce qui s'offre d'abord à l vue, c'est l'écoulement même de la forme *(fluxus formae)*, qui se mesur essentiellement par le temps, car sa raison formelle exclut sa permanenc et, lui interdisant de demeurer la même, veut qu'en elle une partie succèd

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 4, n. 6 ; t. II, p. 125.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 4, n. 9 ; t. II, p. 127.
3. Ceci ne veut pas dire que l'intellection angélique soit toujours instantanée, n qu'elle ne puisse durer pendant ce que *nous* appelons « un certain temps », ni qu'un durée d'éon ne puisse demeurer pendant que la nôtre dure ni, de notre point de vu « aussi longtemps » ; mais nous disons que ces deux événements n'ont jamais lie « en même temps » parce que l'un d'eux n'est aucunement dans le temps : *loc. cit* n. 14 ; t. II, pp. 131-132.

Digitized by Google

toujours à l'autre. Immédiatement après s'offre la forme elle-même en tant que, par l'acte du mouvement, elle est source de cet écoulement. Et nous sommes encore dans le temps. En troisième lieu vient la même forme, en tant qu'elle peut causer un tel flux de parties successives, mais dans l'acte du repos ; et comme, bien qu'elle ne cause pas alors ce flux, elle est de nature à pouvoir le causer, sa durée est toujours celle du temps. En quatrième lieu viennent ces formes entièrement différentes, qui ne sont pas mesurables en elles-mêmes par le temps et ne sauraient par conséquent être dites ni en mouvement ni même en repos, comme les Intelligences motrices, mais que suivent nécessairement des formes soumises au mouvement, comme celles des corps célestes. On dira de celles-là qu'elles sont de soi dans l'éon, mais en repos par accident, en comparaison avec les formes mouvantes qui leur sont liées. En cinquième et dernier lieu, c'est-à-dire à l'opposé de l'écoulement de la forme, se trouve ce dont l'essence exclut tout devenir et dont l'existence même n'en présuppose aucun. Celui-là demeure invariablement le même tandis qu'il demeure ; il n'est donc aucunement mesuré par le temps, soit en tout, soit en partie, soit même par accident[1]. C'est l'*esse invariabile* d'un tel être qui le fait éviternel.

3. — L'ange et le lieu

L'ange n'est donc pas dans le temps, mais est-il dans le lieu ? S'il y est, en quel sens et comment y est-il ? Sur ce point, Duns Scot s'oppose à deux adversaires, dont l'un enseigne que l'ange est dans le lieu par son opération dans ce lieu, et l'autre que l'ange est dans le lieu par mode d'application à ce lieu.

La première de ces deux doctrines se réclame de textes du *De fide orthodoxa* de Jean Damascène, ch. 13 et ch. 16, qui ne la soutient d'ailleurs pas expressément, mais dont le Docteur Subtil dit avec raison que la présence de l'ange dans le lieu y semble toujours associée à quelque opération, « comme si, pour l'ange, être dans le lieu était la même chose qu'opérer dans le lieu ». Contre cette thèse, la première réaction de Duns Scot est théologique. Ceci, dit-il, semble avoir été condamné, « à titre d'article condamné et excommunié par l'évêque de Paris. On aura beau dire que l'excommunication ne franchit pas la mer ou les limites du

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 4, n. 9 ; t. II, p. 128. — Noter l'intéressante critique d'une doctrine du *Liber de Causis*, *loc. cit.*, n. 1. (p. 121) et n. 14 (p. 131), où la réponse implique Avicenne dans l'affaire.

Digitized by Google

diocèse, quand un article a été condamné comme hérétique, il est parto condamné comme hérétique, et non pas seulement par l'autorité dioc saine, mais par celle du pape... A tout le moins, une opinion est suspec lorsqu'elle a été solennellement condamnée dans quelque université

C'est bien d'ailleurs pourquoi, soucieux d'éviter le terme suspe d'« opération », d'autres disent que l'ange est dans le lieu par son « app cation » au lieu. Mais c'est là dissimuler la même idée sous un autre term En effet, cette « application » ne peut être qu'un acte second, non acte premier ; mais, si c'est un acte second, c'est une opération ; et n'est même pas une opération immanente, comme l'intellection ou volition, car l'opération immanente de l'ange est aussi soustraite au li que son essence ; en fait, si un ange s'applique à un lieu, il exerce sur corps une opération transitive[2]. Il n'y a donc aucune différence, sin verbale, à soutenir que l'ange est dans le lieu parce qu'il y opère, ou par qu'il s'y applique, et si la première est condamnée, ou du moins suspect la deuxième l'est aussi.

Quoi qu'il en soit, Duns Scot se contentera de réfuter la premiè formule comme s'il n'en fallait pas davantage pour ruiner la deuxièm à laquelle pourtant, on le voit par ses arguments, il ne cesse de pens Sa critique offre d'ailleurs cet intérêt, qu'elle est liée à certaines de s positions fondamentales, car le cas de la présence de l'ange est comparab à celui de l'omniprésence de Dieu. Fort du principe aristotélicien que moteur est toujours ensemble avec le mû, saint Thomas concluait que Di est partout présent parce que partout il est cause. S'il s'agissait simpl ment de dire que Dieu est présent partout où il cause, il n'y aurait à ce aucune difficulté. C'est même plutôt une tautologie. Mais si l'on ente prouver que Dieu est présent *partout*, parce qu'il cause *quelque part*, c'e une autre affaire. A vrai dire, l'immensité en vertu de laquelle Dieu e partout présent est ce qui explique qu'il puisse opérer quelque pa Il est donc présent comme immense, par une antériorité de nature, ava

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 6, n. 1 ; t. II, p. 134. Duns Scot fait allusion à l'un d articles condamnés en 1277 par Étienne Tempier, évêque de Paris : « Quod substanti separatae sunt alicubi per operationem ; et quod non possunt moveri ab extremo extremum, nec in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio, aut in extrem — Error, si intelligatur, sine operatione substantiam non esse in loco, nec transire loco ad locum ». Art. 204, dans *Chart. Univ. Parisiensis*, t. I, p. 554.

2. La deuxième thèse ici visée est celle de Thomas d'Aquin : *Sum. theol.*, P. q. 52, art. 1, Resp. « Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locu qualitercumque dicitur angelus esse in loco corporeo ». Le *qualitercumque* doit êt pris au sens fort, car saint Thomas vient de dire que, par rapport à la manière dont corps est dans le lieu, l'ange s'y trouve « aequivoce ».

Digitized by Google

de l'être comme cause[1]. Tel est aussi le cas de l'ange, dont l'essence doit être présente à un lieu quelconque, avant (d'une antériorité de nature) qu'il y puisse exercer quelque opération. Il en est même plus nécessairement ainsi pour l'ange que pour Dieu, car il semble qu'une cause de puissance infinie, telle que Dieu, devrait pouvoir agir à n'importe quelle distance, au lieu qu'une cause de puissance finie, comme l'ange, doit ne pas être trop éloignée pour exercer efficacement son action. Que la présence soit requise antérieurement à l'opération, est donc plus nécessaire encore dans le cas de l'ange que dans celui de Dieu[2].

Duns Scot interprète donc littéralement la thèse contre laquelle il argumente, comme si l'opération était invoquée, non pas au titre de signe d'une présence, mais de condition. Entendue en ce sens, la thèse en question entraîne en effet mainte conséquence curieuse et, d'abord, qu'un ange qui ne fait rien dans le lieu, n'est nulle part : puisque le ciel empyrée est immuable et immobile, l'ange n'y serait nulle part. Ou encore, un ange qui traverserait la distance du ciel à la terre sans rien trouver à faire en cours de route, ne serait ni au ciel qu'il a déjà quitté, ni sur la terre où il n'est pas encore, ni dans l'entre deux, parce qu'à moins d'être l'intelligence motrice d'une des sphères, il n'y fait rien. Bien d'autres impossibilités de ce genre sont concevables, mais elles n'offrent d'intérêt que dialectique. Le fond de la question est autre : il gît dans la nature même du lieu.

Celui-ci n'est pas une notion simple, telle qu'on puisse dire sans plus de précision que l'ange y est ou n'y est pas. En un premier sens, tout corps autre que l'enveloppe extérieure du monde est dans le lieu, c'est-à-dire dans son contenant immobile immédiat[3]. Le lieu n'est donc pas « forme », mais très précisément « contenant », et nous le disons immobile, en tant que l'immobilité s'oppose au mouvement local, mais non à

1. Contre THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, P. I, q. 8, a. 1, où le texte d'Aristote dont parle Duns Scot est en effet allégué. Il peut être intéressant de noter que Thomas d'Aquin ne fait pas du terme « immensitas » le même usage que Duns Scot, probablement parce que, pour lui, ce ne serait qu'un autre nom de la « présence intime » de Dieu aux créatures. Chez Duns Scot, au contraire, elle doit porter un nom distinct, parce qu'elle est ce qui, dans l'essence de Dieu, fonde sa présence à l'être fini.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 6, n. 3 ; t. II, p. 135. On perçoit ici quelle différence de climat distingue ces deux métaphysiques de l'être et de la cause. L'idée que la présence *secundum essentiam* de l'ange à son effet soit plus nécessairement requise que celle de Dieu est parfaitement justifiable dans une métaphysique où, justement, il s'agit de l'*essentia* qui, plus elle est parfaite, plus elle peut opérer à distance, mais non dans une métaphysique de l'*esse* qui, plus il est parfait, plus il est nécessairement présent à son effet.

3. ARISTOTE, *Physique*, III, 5, 205 a 7-9, et IV, 4, 211 b 10-17. Ceci est vrai pour les philosophes, mais, *secundum catholicos*, Dieu pourrait créer une pierre qui ne fût logée en aucun lieu : *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 6, n. 10 ; t. II, p. 141.

Digitized by Google

l'indestructibilité, car chaque fois qu'un corps change de lieu, celui qu' occupait cesse d'exister. Bref, un corps est toujours dans un lieu, mais e passant dans un nouveau, il détruit l'ancien[1]. Deuxièmement, ur quantité corporelle ne peut être dans un lieu que si elle existe actuell ment, de sorte qu'elle fasse pression sur les parois du corps contenar et les distende pour s'y loger[2]. Troisièmement, puisque leur quantité e la même, le corps exige un lieu de quantité égale à la sienne. Quatri mement, et pour la même raison, le corps est commensurable à son lie de sorte qu'une partie du contenu corresponde à une partie du contenar et tout le corps à tout le lieu. Cinquièmement, chaque corps a un lie déterminé qui le loge. Sixièmement, son lieu lui appartient en tant qu ce corps est un corps naturel, car c'est en tant qu'il a une forme substa tielle déterminée et des qualités déterminées que ce corps peut êt conservé par un lieu et corrompu par un autre. On dit qu'un corps e dans son « lieu naturel » lorsqu'il est dans son contenant naturel, et c'e là qu'il est dans le milieu le plus apte à le conserver. Pourtant, « naturalité » du lieu naturel est très accidentelle au lieu, qui est toujou lieu, qu'il soit naturel ou non.

Considérons successivement le rapport de l'ange à chacune de c propriétés du lieu. Premièrement, l'ange n'est pas nécessairement dar un lieu. On conçoit fort bien que des anges soient créés sans qu'il y a aucune créature corporelle ou que, des corps étant créés, ces anges n'aier aucun rapport avec eux. Ajoutons pourtant que, même alors, l'ang serait en puissance passive à l'égard du lieu, en ce sens qu'il *pourra* s'y trouver. C'est pour lui une possibilité naturelle qui tient soit à s substance, soit au fait qu'elle est une nature limitée actuellement existant soit à une cause extrinsèque quelconque. Qu'on ne cherche donc pa pour quelle raison intrinsèque l'ange doit nécessairement être dans l lieu, car il n'y en a pas, et disons simplement qu'il y a en lui une possibilit toute passive d'être dans le lieu, parce que cela ne répugne pas à sa nature

Deuxièmement, si l'ange est dans le lieu, il peut ne pas y être en act

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 6, n. 9 ; t. II, pp. 140-141 : « Sic dico in proposito, quod locu est immobilis per se et per accidens localiter ; est tamen corruptibilis, moto subject localiter, quia tunc amplius non manet in eo illa relatio ; et tamen non est corruptibil in se et secundum aequivalentiam ; quia necessario succedit illi corpori, in quo fui ista ratio loci, aliud corpus in quo est alia ratio loci numero a praecedenti, et tame eadem praecedenti secundum aequivalentiam per comparationem ad motum localem — Sur la doctrine du lieu, *Quodl.*, q. XII, n. 15.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 6, n. 10 ; t. II, p. 141. Tel n'est pas le cas de la partie dans l tout, car elle n'y est pas comme le logé est dans le lieu et n'actualise pas de cett manière la surface qui la contient en puissance. Cf. ARISTOTE, *Physique*, IV, 4, 211 29-34.

Digitized by Google

car il n'y est pas comme un contenu exerçant une pression latérale qui distende les parois du contenant.

Le troisième point, au contraire, fait difficulté. Nous disions en effet que le lieu contenant est toujours égal à son contenu ; or on admet communément, mais non pas unanimement, qu'un ange ne pourrait pas se trouver dans un lieu de n'importe quelle grandeur, parce que c'est le propre de Dieu. D'où résulte qu'il ne saurait non plus être dans un lieu de n'importe quelle petitesse, comme on peut l'établir par la 35e proposition du livre I d'Euclide, où celui-ci démontre que, chaque *locabile* ayant un lieu déterminé, tout ce qui peut être en un lieu peut être en un autre lieu égal, pourvu que sa configuration le permette[1]. Partant de là, on raisonne ainsi : tout ce qui peut être dans un lieu peut être dans un autre lieu égal, pourvu que la configuration du contenant ne répugne pas à celle du contenu ; mais l'ange n'a aucune configuration qui puisse répugner à celle d'un lieu ; si donc il peut être dans l'un quelconque de deux lieux égaux, il peut être dans l'autre. D'autre part, si l'on admettait que l'ange puisse être dans un lieu de dimensions quelconque, il faudrait admettre aussi qu'il puisse être dans un carré aussi petit et étroit que l'on voudra. Mais, si on l'admet, il en résultera cette nouvelle conséquence, que l'ange pourrait être dans un quadrangle aussi long que l'on voudra, pourvu que ce quadrangle soit égal au petit carré dans lequel il peut être. Le raisonnement ne tiendrait pas s'il s'agissait d'eau, par exemple, qui n'est pas indéfiniment extensible en longueur, mais puisque l'ange est sans dimensions quantitatives, rien n'interdit qu'il emplisse un quadrangle infiniment étroit dont les côtés s'étendraient à l'infini[2]. La possibilité d'occuper un lieu infiniment petit entraînerait donc ici celle

1. Sur la tradition mathématique oxonienne antérieure à Duns Scot, voir Karl Balić O. F. M., *Bemerkungen zur Verwendung mathematischer Beweise und zu den Theoremata bei den scholastischen Schriftstellern*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. III (1936), pp. 192-193 ; chez Duns Scot lui-même, pp. 194-197. Tous les exemples relevés chez Duns Scot par le P. Balić sont empruntés à Euclide, livres I à VII. Le P. C. Balić cite (p. 196, n. 23) cette amusante remarque de Rabbi O. S. Aug. († 1746) : « Commentatores Principum Scholarum oportet esse etiam in mathematicis eruditos. Nos in gratiam candidatorum theologiae ac praesertim Scotistarum, qui ageometrae sint, argumentum idem paulo fusius et maiori qua poterimus claritate exponemus ». Il s'agit justement de savoir si, selon Duns Scot, l'ange peut occuper un lieu si petit qu'il n'en puisse occuper un plus petit encore. Le P. C. Balić, qui tient les *Theoremata* pour authentiques, au moins quant à la doctrine, les rattache à cette tradition avec beaucoup de pénétration, *op. cit.*, pp. 204-217.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 6, n. 12 ; t. II, p. 143. Duns Scot démontre ensuite que, s'il y a dans l'ange une « quantitas virtutis » proportionnelle à un certain lieu, il peut l'exercer dans un lieu infiniment plus grand ou infiniment plus petit. Autant dire que sa puissance est infinie, ce qui est faux. Si la conséquence est fausse, l'antécédent l'est aussi.

Digitized by Google

d'occuper un lieu infiniment grand, ce qui, nous le disions, est le prop de Dieu et par conséquent impossible pour l'ange. En fait, et pour conclu sur ce point, il semble que l'ange ait un lieu déterminé, mais entre d limites indéterminées, en ce sens qu'il y a une limite à la grandeur ou la petitesse du lieu que peut occuper l'ange. Disons, du moins, du li « continu », car il n'est pas impossible que l'ange puisse être en un point

Sur le quatrième point, aucune difficulté : l'ange ne peut pas être da le lieu *commensurative*, parce qu'il n'a pas de parties qui puissent corre pondre à celles du lieu chacune à chacune.

Cinquièmement, c'est-à-dire sur la question de savoir si l'ange est da le lieu en vertu de celui qui le contient, on répondra qu'il est nécessa rement dans tel ou tel lieu, parce qu'il n'est pas partout. En d'autr termes, il s'agit ici encore d'une détermination indéterminée. N'étant p doué d'ubiquité, l'ange est toujours dans un lieu, mais comme une surfa a toujours une couleur ; car la surface n'est pas nécessairement blanch ou noire, ou d'aucune couleur déterminée, et l'ange n'est pas nécessair ment dans tel lieu plutôt que dans tel autre. Bref, il n'est déterminé lieu qu'en général[2].

Sur le sixième et dernier point (le lieu convient au corps à titre de cor naturel), on dira que l'ange n'est jamais dans le lieu en raison de nature, car la nature d'une substance immatérielle n'implique aucu rapport avec le lieu. L'ange n'y serait astreint que contre sa nature dans un état « violent ». Il faudrait d'ailleurs pour cela supposer qu'u corps, à titre de lieu naturel de l'ange, ait pouvoir de le conserver, qu'un autre corps ait pouvoir de le détruire, ce qui est absurde.

En conclusion, l'ange ne peut être dans le lieu que selon son essenc mais la puissance passive d'être dans le lieu qui se trouve chez lui, n'e ni naturelle, en ce sens que sa nature inclinerait d'elle-même à quelq lieu comme la pierre au sien ; ni violente, en ce sens qu'être dans le li répugnerait à sa nature ; elle est neutre, exactement comme la surfa l'est au blanc ou au noir[3].

1. *Op. Ox.*, *loc. cit.*, n. 13 ; t. II, p. 144. L'article suivant réserve pourtant d'autr possibilités ; par exemple, que l'ange ait un lieu de quantité déterminée et proportio nelle à sa puissance ; ou même que l'ange ait un lieu « adéquat » à son essence et à puissance, bien que, par sa volonté, il puisse en occuper un plus grand ou un plus peti *loc. cit.*, n. 14, p. 144. En tout cas, l'ange n'étant pas « contenu » dans le lieu, il n'e pas contradictoire à sa nature d'être présent en plusieurs lieux à la fois, au moins p la puissance divine (*loc. cit.*, q. 7, n. 2 ; p. 148), ni même que deux anges soient simult nément dans le même lieu, toujours par la puissance divine : *loc. cit.*, q. 8, n. 2 ; t. I p. 152. Au contraire, THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, P. I, q. 52, a. 3.

2. *Loc. cit.*, n. 15 ; t. II, p. 145.

3. *Loc. cit.*, n. 16 ; t. II, p. 145.

Digitized by Google

4. — L'ange et le mouvement

L'ange est donc dans le lieu, non pas indirectement et par son efficace seulement, mais, si l'on peut dire, en personne et *secundum essentiam*. De même, il peut s'y mouvoir. En effet, l'ange n'est jamais dans un lieu qui serait déterminé à l'avoir pour forme : réellement présent dans un lieu défini, il n'est jamais circonscrit par lui. D'autre part, l'ange n'est pas un être illimité, que son immensité dispenserait de se mouvoir. Il peut donc se mouvoir, c'est-à-dire changer de lieu, et il doit se mouvoir pour changer de lieu.

Ajoutons que l'ange se meut d'un mouvement continu, car, entre deux positions dans le lieu, il y a une infinité de positions intermédiaires *(inter duo ubi sunt infinita ubi media)*. Nous le prouverons en démontrant que les corps traversent d'un mouvement continu toutes ces positions successives. L'ange ne saurait donc les traverser, lui non plus, à moins qu'il ne se meuve d'un mouvement continu[1].

Le nerf de la preuve est la certitude que traverser une infinité de positions successives est impossible pour un mobile dont le mouvement ne soit pas continu. En effet, si le mouvement de ce mobile est discontinu, il lui faudra se déplacer successivement de lieu en lieu, ou, comme dit Duns Scot, d'un « où » au suivant, et comme leur nombre est infini par hypothèse, il ne franchira jamais aucun espace. Un mouvement continu ignore cette difficulté, parce que l'indivisibilité n'existe pas pour lui. Il passe littéralement par-dessus.

La difficulté est évidemment de prouver qu'un mouvement continu soit possible, car s'il est aussi essentiellement divisible que l'espace, le problème sera insoluble dans les deux cas, et pour la même raison. La difficulté semble même plus grave dans le cas du mouvement que dans celui de l'espace, car tout mouvement est successif et l'on ne voit pas comment du successif se composerait d'autre chose que d'indivisibles. Il ne s'agit pas ici d'un successif qui soit une simple vue de l'esprit, mais d'un

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 9, a. 2, n. 8 ; t. II, p. 160. Quelques arguments théologiques sont alors cités à l'appui, dont voici le troisième et dernier : « Similiter credibile est quod frequenter missi sint (sc. Angeli) sine corpore, sicut de illo misso ad Joseph de conceptu beatae Mariae dubitantem ». Cet ange a traversé un espace composé d'une infinité d'*ubi*, donc il s'est mû d'un mouvement continu. On va voir la raison de cette conséquence. Tous les arguments qui suivent supposent admises deux définitions d'Aristote : 1, le continu est ce dont les deux extrémités ne font qu'un ; 2, le discontinu (ou successif) est ce entre quoi il n'y a rien qui soit du même genre : *Phys.*, VI, 1, 231 a 22-23.

Digitized by Google

successif actuellement existant. S'il existe, ce ne peut être que succes vement ; mais pour qu'il y ait vraiment succession, il faut que s moments s'écoulent l'un après l'autre, c'est-à-dire que, lorsqu'un d'e paraît, le précédent ait cessé d'exister. Car supposons que l'un dure peu que ce soit, autant que deux par exemple, il n'y a plus successio mais continuité et le mouvement n'est plus successif, mais contin Il semble donc nécessaire que tout mouvement successif se compo d'indivisibles, donc impossible que celui de l'ange soit continu[1].

Au fond, l'argumentation repose sur la conviction que tout succes se compose de *minima*, c'est-à-dire de parties complètement dépourvu de quantité et dont chacune soit un *non quantum*. Évidemment, u succession de *non quanta* ne saurait être continue. On peut d'ailleu soutenir cette position. Ainsi, tout mouvement a un commencement, ce commencement ne peut être qu'un indivisible, car s'il pouvait y avoir un qui fût plus petit, ce plus petit serait le commencement, qui son tour en aurait un autre et ainsi de suite à l'infini. Mais on pourra encore argumenter à partir de la génération des formes. Lorsque mouvement introduit une forme dans la matière, il y a un moment elle n'y est pas encore : c'est le dernier instant de la forme précédent et il y a un moment où la forme nouvelle commence d'exister : c'est premier instant de la forme suivante. Entre les deux, il n'y a rien, c il n'y a pas de moyen terme entre deux contradictoires et un ter moyen serait les deux formes à la fois. Il faut donc que la deuxième for ait un premier moment et, comme nous l'avons dit, il ne peut être premi que s'il est indivisible[2].

Contre cette position, Duns Scot reprend à son compte la thè d'Aristote, selon qui le mouvement, la grandeur et le temps se composen d'indivisibles, et pour les mêmes raisons[3]. Une ligne ne peut se compos d'indivisibles, car des points indivisibles seraient discontinus. Mais, la grandeur se composait d'indivisibles, le mouvement qui la parcou devrait nécessairement se composer de mouvements indivisibles qui le correspondraient. Soit, en effet, une ligne A B C formée de trois indiv sibles, le mouvement D E F de l'objet O, qui les parcourt successivemen sera pareillement formé de trois indivisibles. Or, par hypothèse, ce so

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 9, a. 1, n. 2 ; t. II, p. 155. La réponse sera (*loc. cit.*, n. 3 p. 186) qu'il n'est pas contradictoire que le non-être de la chaleur précède immédiat ment dans le temps l'être de la chaleur. Leur coexistence ne serait contradictoire q dans le même temps.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 9, a. 1, n. 4 ; t. II, p. 157.

3. Aristote, *Phys.* VI, 1, 231 b 18-20. Sur l'impossibilité d'une grandeur fai d'indivisibles, *Phys.* VI, 1, 231 a 21-29.

Digitized by Google

des indivisibles de mouvement, des instantanés, donc des repos, ce qui conduit à cette absurdité que du mouvement soit repos, ou que du mouvement ne soit pas fait de mouvements[1]. Il en va du temps comme de la grandeur et du mouvement, car si toute grandeur est divisible, comme un mobile dont la vitesse reste égale parcourt une moindre longueur en un temps moindre, il devra parcourir un indivisible de longueur en un indivisible de temps, c'est-à-dire, une fois encore, être un instantané de temps, ce qui conduit à cette absurdité que du temps ne dure pas, ou que la durée ne se compose pas de durée[2]. La conclusion d'Aristote est que toute grandeur se divise en grandeurs, tout mouvement en mouvements, toute durée en durées, bref, tout continu en continus, c'est-à-dire en parties toujours divisibles.

On obtient ainsi la raison vraiment démonstrative, et *a causa*, à laquelle Duns Scot se réfère[3]. Elle revient, au fond, à constater qu'on ne saurait faire du continu avec du discontinu, même s'il s'agit d'un continu immobile comme une ligne, car s'il n'y a rien entre deux points, il n'y a pas de points, mais un élément de ligne. Mais la conclusion reste valable pour un continu mobile, car s'il n'y a jamais rien entre deux éléments d'un continu, le mobile qui le parcourt n'est lui-même jamais entre un instant et un autre, mais toujours dans un mouvement dont les éléments se continuent l'un dans l'autre. On peut dire alors indifféremment soit que la fin de l'un ne fait qu'un avec le commencement de l'autre, soit qu'aucun d'eux n'a ni commencement ni fin.

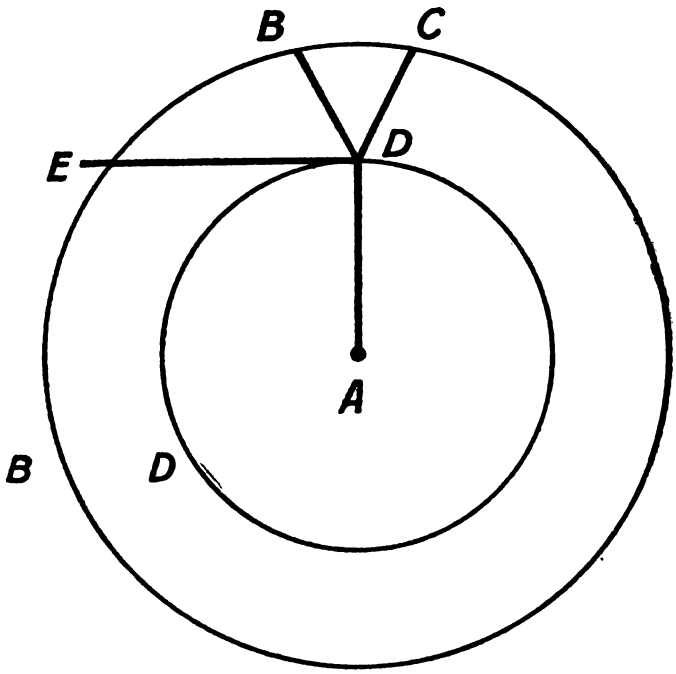
Duns Scot estime donc, toujours avec Aristote, que si le permanent est continu, le successif l'est aussi, mais il juge la preuve plus facile à saisir dans le cas du permanent (la grandeur), que dans celui du successif (le mouvement ou le temps). Il s'attache donc à démontrer la continuité de la grandeur, et il le fait à l'aide de deux démonstrations géométriques.

Voici la première. A partir d'un centre quelconque A, traçons d'abord un grand cercle B, ce qu'il est toujours possible de faire au nom du deuxième postulat du premier livre d'Euclide ; puis, à partir du même centre, un cercle D, plus petit, inscrit dans le premier. Supposons alors que la circonférence du grand cercle B se compose de points, et choisissons sur elle deux points contigus B et C. En vertu du premier postulat du premier livre d'Euclide on peut toujours mener une droite d'un point à

1. Aristote, *Phys.* VI, 1, 232 a 15-17.
2. Aristote, *Phys.* VI, 1, 232 a 18-21.
3. Il en indique une autre, « de proportione sesquialtera, quae plus convincit adversarium » (*Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 9 ; t. II, p. 161), mais qui ne semble pas avoir sa préférence. On la trouvera dans Aristote, *Phys.* VI, 2, 233 b 15-31.

Digitized by Google

un autre. Menons donc deux droites, l'une du centre A au point B, l'au
du centre A au point C. Ces droites couperont la circonférence du pe
cercle D. Ici, deux hypothèses sont possibles : ces droites le couperc
en un même point ou en des points différents.



Si elles le coupent en des points différents, c'est qu'il y aura dans
petit cercle autant de points que dans le grand, car ce qui est vrai de c
deux droites le sera d'autant de droites qu'on voudra, menées du centre
au cercle B en coupant le cercle D. Or il est impossible que deux cercl
inégaux se composent de parties égales en grandeur et en nombre. D
points sont égaux par définition, et comme il y en aura autant dans
circonférence du petit cercle que dans celle du grand, le plus petit se
égal au plus grand et la partie au tout, ce qui est impossible. Ma
supposons que les deux droites A B et A C coupent la plus petite circo
férence en un même point, et soit D ce point. Sur la ligne AB élevo
une droite qui la coupera en ce même point D et qui soit tangente au pet
cercle (en vertu du théorème 15 du premier livre d'Euclide). Celle-
formera avec la ligne AB, et aussi avec la ligne AC, deux angles droi
ou égaux à deux droits (en vertu du théorème 13 du premier liv

Digitized by Google

d'Euclide). Donc, si l'angle ADE et l'angle BDE valent deux droits, l'angle ADE et l'angle CDE vaudront deux droits, pour la même raison. Mais deux angles droits quelconques sont égaux à deux autres angles droits quelconques (en vertu du troisième postulat du premier livre d'Euclide) ; si donc nous ôtons l'angle commun, savoir ADE, les restes seront égaux, de sorte que l'angle BDE sera égal à l'angle CDE et que la partie sera égale au tout, ce qui est impossible[1].

La deuxième démonstration s'appuie sur la cinquième et la septième propositions du dixième livre d'Euclide, d'où résulte que la diagonale d'un carré est incommensurable au côté. Or, continue Duns Scot, si ces lignes se composaient de points, elles ne seraient pas incommensurables, car il y aurait une proportion numérique entre le nombre des points de l'une et le nombre des points de l'autre. Ces lignes ne seraient pas seulement incommensurables, elles seraient égales, conséquence visiblement fausse et dont pourtant on peut démontrer ainsi la nécessité.

Prenons deux points contigus sur l'un des côtés et deux points correspondants sur l'autre côté. Si nous les joignons, par deux droites parallèles, celles-ci couperont le diamètre en deux points. On demande si ces points seront contigus ou non. S'ils sont contigus comme le sont les origines des deux droites, c'est que la diagonale ne sera pas plus grande que le côté. S'ils ne sont pas contigus, prenons un point intermédiaire sur la diagonale et menons de là une droite parallèle et équidistante aux deux autres. Cette ligne devra couper les côtés entre les origines des deux premières droites et à égale distance de ces deux points. Ainsi, entre ces deux points que l'on disait contigus, il y a place pour un troisième, ce qui est absurde. Il faut donc renoncer à l'hypothèse dont cette contradiction résulte. En fait, il ne saurait y avoir de point intermédiaire entre ceux où nos deux lignes coupent la diagonale. D'ailleurs, tout le livre X d'Euclide détruit l'hypothèse qu'une ligne se compose de points, car, s'il en était ainsi, il n'y aurait aucune de ces lignes irrationnelles dont beaucoup d'espèces y sont étudiées par ce géomètre[2].

On voit par là, d'une manière générale, pourquoi il est faux de dire que le successif se compose de *minima* indivisibles. Cela est faux de la quantité qui, en tant que telle, est divisible à l'infini, et cela reste faux,

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 10 ; t. II, pp. 162-163. Les n. 11 et 12 (pp. 163-164), exposent une objection que Duns Scot réfute « licet videatur absurda ».

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 13 ; t. II, pp. 164-166. Compléter par n. 14, pp. 166-167. Après Werner, C. R. S. Harris a noté que ces démonstrations sont inspirées de Roger Bacon (Harris, *Duns Scotus*, t. I, p. 137. Cf. t. II, pp. 128-129). Cf. R. Bacon, *Opus Tertium*, cap. 39 ; éd. J. S. Brewer, *Opera omnia*, Londres, 1859, pp. 132-135.

Digitized by Google

que cette quantité soit prise en elle-même ou réduite à l'unité par
forme[1]. Il faudrait un juste volume pour analyser en détail les multipl
discussions auxquelles Duns Scot s'adonne en ce point et dont on
trouve ici que d'indigents extraits. Du moins devions-nous en signal
l'existence, car elles sont un excellent exemple de la manière dont,
temps de Duns Scot, un théologien peut user de la philosophie. Il le fa
en quelque sorte, *ad abundantiam*, comme un luxe qu'il se donne, et po
le plaisir d'exercer sa dialectique sur des problèmes que, d'un point
vue proprement théologique, rien ne l'obligeait à traiter. Même la manièr
dont il use d'Aristote est intéressante, car toute cette discussion repo
sur le livre VI de la *Physique*, mais que Duns Scot n'expose ni ne résum
Le supposant connu de l'auditeur ou du lecteur, comme il l'était
effet des meilleurs, notre théologien discute à propos du texte, pour l
emprunter ici une majeure, là une mineure, ou même une conclusio
mais qu'il justifiera à sa mode et par ses propres moyens ou, s'il le fau
par ceux d'Euclide utilisé de la même façon. Un philosophe moder
sent la présence des arguments de Zénon tout au long de cette discussio
Nous ne l'avons pas nommé parce que Duns Scot ne le nomme pas i
Pourtant, il le connaissait, car Aristote le réfute nommément dans
Physique, livre VI, ch. 2 ; mais c'est le problème qui intéresse Duns Sco
non son histoire. Et c'est encore le problème qui l'intéresse dans Aristot
non Aristote. L'idée que nous avons de l'argument d'autorité au moye
âge, du moins chez un docteur de la classe de Duns Scot, est faussée p
notre historicisme. Pour nous, Aristote est un homme ; pour Duns Sco
Aristote était ce qu'il avait dit ou, plutôt encore, le sens de ce qu'il ava
dit. De même pour Avicenne et pour Averroès, dont Duns Scot utili
ici le commentaire. On a l'impression d'un intermède philosophique insé
dans une théologie. Pourtant, qui oserait assurer que la survie de c
spéculations sur l'infini n'ait exercé aucune influence sur l'histoire de

1. Il s'agit de la quantité comme telle, car celle des corps naturels, en tant précis
ment que tels, n'est pas divisible à l'infini. La quantité de la matière du corps huma
ne l'est pas. En d'autres termes, le « naturel » ne se compose pas de « parties mathém
tiques », mais de « parties naturelles » et c'est seulement en celles-ci qu'il se divis
Ceci ne limite pourtant en rien la portée de la conclusion, car, en tant que quantit
le naturel reste divisible à l'infini comme si cette quantité, qui existe sous une form
naturelle, existait en soi sans aucune forme naturelle. Ainsi, même l'indivisibilité
la forme elle-même n'entraînerait pas celle du *quantum*. De soi, celui-ci reste du contin
Op. Ox., l. II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 18 ; t. II, pp. 169-170. Bien entendu, la notion même
divisibilité à l'infini exclut qu'il s'agisse d'une division en acte. Lorsqu'on imagi
une quantité comme actuellement divisée à l'infini, on croit retrouver au terme d
quanta indivisibles, mais on ne trouve que du contradictoire : *loc. cit.*, n. 22, p. 173.

Digitized by Google

philosophie? Lorsqu'elles prolifèreront au XV^e^ siècle, elles ne seront pas créées de rien.

N'allons pas oublier qu'il s'agissait de savoir si l'ange peut se mouvoir dans le lieu. Nous avons examiné le problème du point de vue du lieu[1], mais il reste à le discuter du point de vue de l'ange, car si l'espace ne se compose pas d'indivisibles, l'ange lui-même en est un. Mais un indivisible peut-il se mouvoir? Telle sera désormais la question.

La réponse de Duns Scot illustre mieux encore que ce qui précède la gratuité de cette dialectique, car, au fond, il n'y a pas de problème. Non seulement il n'y a pas de problème théologique, car on sait par l'Écriture que ces « messagers », que sont les anges, « viennent » vers ces hommes à qui Dieu les envoient, mais il n'y a pas de problème philosophique, car l'indivisibilité de l'ange est celle d'une forme purement spirituelle, qui, même dans le lieu, n'est pas circonscrite par lui. Ne l'imaginons donc pas comme un point quantique en mouvement le long d'un continu. Seulement, ajoute Duns Scot, puisqu'il n'y a pas de raison pour qu'un indivisible de quantité ne puisse se mouvoir d'un mouvement continu, on peut démontrer que, même s'il était toujours dans un point, l'ange pourrait encore se mouvoir d'un mouvement continu. Bref, l'ange n'est ni un point ni enfermé dans un point, mais, s'il l'était, le mouvement continu lui demeurerait possible.

Un exemple le fera voir. Posons une sphère sur un plan et déplaçons-la sur ce plan. Elle y laisse comme trace une ligne droite, et pourtant elle ne le touche qu'en un seul point. Ce point traverse donc la ligne entière, et la ligne ainsi traversée n'est pourtant pas composée de points. Il en serait de même si ce point existait par soi et traçait seul cette ligne, et de même encore si l'ange, présent dans le point, traversait la ligne avec lui. Mais on peut faire une supposition plus simple. Prenons un premier point sur une ligne, et supposons qu'une autre ligne se meuve sur la première ; ce point décrira toute la ligne en mouvement, car de même que chaque point de la ligne en mouvement ne cesse de passer d'un point à l'autre de la ligne inférieure, de même aussi chaque point de la ligne

1. Une autre objection, prise de la nature du lieu, serait que celui-ci n'est ni un acte ni une perfection de l'ange, dont la nature est plus noble que la sienne. Or, pour se mouvoir dans le lieu, il faudrait que l'ange fût en puissance à l'égard du lieu où il n'est pas (*Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 9, a. 1, n. 1 ; t. II, p. 154). Réponse (*loc. cit.*, n. 9, p. 161) : l'ange n'est pas tout parfait, et il n'est pas impossible qu'une substance plus noble soit en puissance à l'égard d'une moins noble, dont elle n'a pas de soi la perfection. Dans l'ange même, la nature est supérieure à l'intellection, qu'il a pourtant. A une beaucoup plus grande distance de la perfection angélique, il en va de même du lieu.

Digitized by Google

inférieure ne cesse de passer sous tous les points successifs de la ligne en mouvement. La continuité du mouvement n'en est pourtant pas altérée d'où résulte qu'un indivisible, qui existerait par soi, pourrait se mouvoi par soi d'un mouvement continu, sans que la grandeur parcourue fû elle-même composée d'indivisibles[1].

Là n'est d'ailleurs pas la vraie difficulté, car le surprenant n'est pa qu'un indivisible, tel que l'ange, puisse traverser un continu, mais qu'i lui faille un mouvement successif pour le traverser. La seule raison qu rende nécessaire la succession dans le mouvement est la résistance qu le mobile oppose au moteur. Pour qu'il y ait mouvement, il faut que l moteur puisse vaincre la résistance du mobile, mais il ne faut pas qu le mobile tende naturellement à un mouvement contraire, auquel cas l mouvement que le moteur lui imprime lui ferait violence ; il faut exacte ment une résistance du mobile telle qu'elle empêche le moteur d'atteindr immédiatement son but. Assurément, une puissance infinie pourra conduire immédiatement le mobile à son terme, mais une puissance fin se heurte à cette résistance du mobile et à celle du milieu. Car c'est l résistance du milieu au mobile, qui cause celle du mobile au moteur

C'est donc en partie dans l'ange lui-même qu'est la raison de cett succession. Sa force active n'est pas infinie. Il y a beaucoup de milieu divers entre le ciel et la terre et, lorsqu'il passe d'un *ubi* céleste à un *u* terrestre, sa vertu motrice n'est pas telle qu'il puisse les traverser instan tanément. Chacun d'eux doit être franchi par lui avant que l'ang n'atteigne son terme, et c'est là toute la résistance requise pour qu'il ait succession dans le mouvement. Ainsi, même si l'on se représen l'ange comme présent dans un point indivisible, il ne pourrait mouvo ce point dans l'espace que successivement[3].

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 36 et début de 37 ; t. II, pp. 189-190.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 40 ; t. II, pp. 192-193 . Duns Scot est plus pré que cette analyse ne permet de le deviner. La résistance du milieu au mobile expliq « la divisibilité des parties du mobile, ou la divisibilité de la forme selon laquelle se f le mouvement, ou les deux à la fois. Pourtant la nécessité de la succession n'est jam due à cette résistance, mais précisément au rapport de celle-ci à l'agent, auquel mobile résiste à cause de la résistance que le milieu lui oppose ». Ainsi la résistance milieu au mobile explique la *possibilité* du mouvement successif, et c'est parce que force du moteur ne peut vaincre immédiatement la résistance du mobile (donc raison de leur rapport) que ce moteur ne peut conduire que successivement le mob à son terme. Rappelons que, selon Duns Scot, l'ange ne peut se mouvoir d'une extrém à une autre sans passer par le milieu (*Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 12, n. 1 ; t. II, p. 214) c il en est du mouvement comme du temps, dont aucune partie ne s'écoule du futur da le passé qu'à travers le présent. En sens contraire : Thomas d'Aquin, *Sum. theo* P. I., q. 53, art. 2, *Resp.*

3. *Op. Ox.*, d. 2, q. 9, a. 3, n. 41 ; t. II, p. 193. En sens contraire, Thomas d'Aqui *Sum. theol.*, P. I, q. 53, a. 2. — Ceci laisse d'ailleurs ouverte la question de savo

Digitized by Google

Mais peut-il se mouvoir *lui-même* dans l'espace? Assurément, car on vient de dire qu'il peut se mouvoir dans l'espace ; or ce n'est pas le corps qui cause son mouvement et ce n'est pas uniquement en vertu d'un miracle divin que ce mouvement peut se produire ; c'est donc l'ange lui-même qui le produit[1].

Un tel mouvement est possible pour l'ange, nous l'avons vu, mais il est également possible que cette nature spirituelle ait la puissance active d'acquérir dans le lieu des positions successives à l'égard desquelles elle est en puissance. Ce n'est pas chez lui imperfection, bien au contraire, car il y aurait plutôt de sa part imperfection à se trouver en puissance à l'égard de quelque chose, sans avoir de quoi l'acquérir[2]. L'ange est donc en cela dans la même condition que tous les êtres finis. Les corps lourds ou légers ont en eux l'inclination à gagner leurs lieux naturels[3]. Les

si l'ange peut se mouvoir instantanément. Certains disent que l'ange peut se mouvoir en un instant, pourvu que ce ne soit pas l'instant d'un temps continu, mais discontinu, *Quaere in Thoma*, dit Duns Scot. En effet, on l'y trouve : *Sum. theol.*, P. I, q. 53, a. 3. ad 3^m. Thomas d'Aquin admet que le mouvement de l'ange peut être soit continu, soit discontinu. Lorsqu'il se fait *in instanti*, c'est que son mouvement est discontinu. Duns Scot ne juge pas nécessaire d'introduire cette distinction *quia pluralitas non est ponenda sine necessitate*. Pour être instantané, un mouvement doit ne pas être immédiatement suivi d'un autre mouvement instantané ; or cette condition peut être aussi bien remplie dans un temps continu que dans un temps discontinu. Le temps continu commun suffit donc et il n'est pas nécessaire d'en inventer un autre pour résoudre le problème : *Op. Ox.*, l. II d. 2, q. 11, n. 5 ; t. II, pp. 211-212.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 10, n. 1 ; t. II, p. 196.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 2, q. 10, n. 2 ; t. II, pp. 196-197.

3. Le corps est en puissance à l'égard de son lieu naturel et se meut activement pour s'en emparer : « lapis enim movet se in quantum gravis in actu, et movetur in quantum est in potentia inferius » (*Op. Ox., loc. cit.*, n. 5, p. 199). C'est la seule cause concevable de son mouvement. On en a proposé d'autres : ce qui écarte l'obstacle, mais c'est purement passif (cf. n. 7, pp. 201-202) ; ce qui donne l'impulsion, mais c'est un « movens per accidens » et il faut un « movens per se » ; « nec istud potest esse centrum trahens », car s'il n'y avait au centre nul corps grave et si toute terre en était écartée de sorte qu'il ne restât que le centre, le grave y tendrait encore ; ce n'est pas l'influence du ciel, cause trop générale qu'on peut invoquer pour expliquer n'importe quoi, etc. « Ergo oportet dare quod sit aliquid intrinsecum ipsi gravi, vel ipsummet grave per aliquid intrinsecum » : *loc. cit.*, p. 200. — Contre la thèse selon laquelle le « generans » cause le mouvement, parce que « generans manet in virtute in gravi », voir *loc. cit.*, n. 6, pp. 200-201. — Notons enfin cette précision générale à propos du mouvement des corps : « Tamen propter unum verbum Philosophi addo ultra quod motus iste non est universalis in se ex hoc quod habet principium activum in se, sed solum ex hoc quod mobile habet principium intrinsecum passivum naturaliter inclinans ad motum », *loc. cit.*, n. 9, p. 203. Cf. ARISTOTE, *Phys.* II, 1, 192 b 21-23, et surtout 192 b 35-37, où le Philosophe dit que, pour le feu, se mouvoir vers le haut n'est pas « nature », mais « selon sa nature ». C'est, observe Duns Scot, en quoi consiste l'« inclination naturelle » vers un lieu. Disons : « naturaliter moventur in loca illa, quia apta nata sunt ibi esse, id est habent naturalem inclinationem ad illud ubi ». *Op. Ox., loc. cit.*, n. 9, p. 203. Toute cette doctrine du mouvement des corps est insérée dans l'angélologie simplement parce que le professeur en prend occasion pour traiter en philosophe du mouvement en général. Il va pareillement, à propos de l'ange, traiter de l'individuation par la matière, longue discussion que nous renvoyons au chapitre suivant, où la nature même de la matière posera le problème de son individuation.

Digitized by Google

animaux ont des sens, puissances actives d'éprouver les sensations envers lesquelles ils sont en puissance passive. L'ange a la faculté de se déplacer dans l'espace afin d'y gagner successivement les divers lieux que sa nature lui permet d'occuper.

5. L'ange et l'intellection

« Dans ses questions sur la connaissance des anges, dit le P. Part. Minges, Scot se propose surtout de faire voir que l'opinion des autres sur ce point, spécialement celle de saint Thomas, n'est pas aussi certaine et solide qu'ils le pensent, mais qu'elle ne va pas sans de grandes difficultés, ni même sans contradictions »[1]. Si la remarque est exacte, et elle l'est dans une large mesure, c'est à une position surtout critique que nous devons nous attendre de la part de Duns Scot ; mais on verra que, même dans cette partie de sa doctrine, les réponses positives ne font pas complètement défaut.

D'abord, comment l'ange se connaît-il lui-même? Thomas d'Aquin avait admis que « l'ange se connaît lui-même par sa forme, qui est sa substance ». En effet, de même que l'espèce de la chose vue est dans l'œil le principe formel de la vision, de même aussi l'essence de l'ange est dans son intellect le principe formel de l'intellection qu'il a de soi-même[2]. Duns Scot ne le nie pas et cette thèse n'est pas celle à laquelle il s'oppose. En tout cas, s'il a visé saint Thomas, qu'il ne nomme pas, son interprétation suppose de sa part une erreur dont il n'est pas coutumier et, pour qui connaît ses habitudes, inexplicable. « Cette opinion », dit-il en la résumant, « maintient, semble-t-il *(ut videtur)*, que l'intellect soit en puissance essentielle à cette opération ou intellection, qu'elle dit être immanente, et que toute la raison de l'opération soit l'objet qui lui est uni dans son opération, comme la chaleur est dans le bois toute la raison de son échauffement »[3]. Il est vrai que l'exemple de la chaleur dans le bois se trouve dans le texte de saint Thomas et que l'intellection de l'ange y est posée comme immanente, mais on n'y trouve pas que l'essence, forme de l'ange, y soit *tota ratio* de son intellection. Il est d'autre part vrai que Duns Scot a conscience d'interpréter cette opinion, car il écrit « Haec opinio ponit, ut videtur... », mais il lui suffisait de remonter deux questions plus haut pour constater que saint Thomas avait enseigné le

1. Parth. Minges. *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, t. II, p. 291.
2. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 56, a. 1, Resp.
3. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 4 ; t. II, p. 289.

Digitized by Google

contraire[1]. Quoi qu'il en soit, Duns Scot nie que l'essence de l'ange soit l'acte de son intellect, ou, plutôt, que son intellect soit en acte par son essence. En effet, prise comme subsistant en elle-même, l'essence de l'ange n'informe pas son intellect et ne confère aucune activité à son intellect. Il ne suffit donc pas qu'une telle essence existe et soit présente à l'intellect de l'ange, pour que celui-ci ait une opération dont la raison serait l'essence ou une similitude de l'essence. L'exemple même dont on use aide à le voir, car si la chaleur était une forme séparée, elle ne saurait être dans le bois principe d'une opération immanente, qui serait celle de s'échauffer[2]. Évidemment, Duns Scot n'entend pas comme Thomas d'Aquin le rapport de l'intellect à l'essence angélique, mais ni l'un ni l'autre n'enseignent que l'essence soit ici la raison *totale* de l'intellection, ni que l'ange se connaisse directement par son essence, ce qui reviendrait à le confondre avec Dieu.

Un philosophe ne verrait pas d'inconvénient à identifier l'intellection de l'ange à sa substance, car chaque substance séparée lui apparaîtrait sans doute comme recevant ses connaissances intelligibles de substances supérieures qu'elle-même ne connaît pas. Mais, fait observer Duns Scot, nous, théologiens, devons refuser cette identification. Car l'ange inférieur ne connaît pas que soi-même ; il connaît l'ange supérieur ; il connaît Dieu. Or l'intellection qu'il a de soi pourrait être identique à son essence, parce qu'en ce cas la perfection de l'objet est la même que celle de l'intellection ; mais comment l'ange pourrait-il connaître par son essence une essence qui lui soit supérieure, par exemple celle de Dieu ? Duns Scot ne s'inquiète d'ailleurs pas de ce désaccord. Comme il vient précisément de le dire à propos d'un autre problème : « Le fait que le Philosophe n'ait pas vu cela ne fait rien à l'affaire, car il y a bien des choses qu'il n'a pas vues et que les théologiens doivent concéder »[3].

1. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 54, a. 1. Duns Scot peut avoir pensé que, quoi qu'en eût dit saint Thomas, sa thèse l'acculait en fait à soutenir que l'intellection de l'ange est sa substance ; mais il n'en serait pas moins d'accord avec lui sur la position même dont nous parlons : l'essence de l'ange n'est pas la cause totale de son intellection. Par contre, Duns Scot nomme expressément Henri de Gand, et cite son *Quodl.* V, q. 14, pour lui attribuer cette thèse que l'ange se connaît « per habitum scientialem ». Il réfute cette doctrine comme indigne de l'ange ; car cet « habitus scientialis » serait causé tout entier par Dieu, si bien que l'ange ne serait pas cause de sa propre connaissance, alors que l'homme, moins parfait que l'ange, est cause de la sienne : *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 6 ; t. II, pp. 290-291.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 4 ; t. II, p. 289.

3. Duns Scot estime qu'un philosophe penserait le contraire : « philosophus concederet quod intellectio angeli est essentia sua sed nos dicimus quod non », car un ange n'est pas Dieu. Pourtant : « Nec valet quod Philosophus hoc non vidit, quia multa non vidit quod oportet theologos concedere ». *Rep. Par.*, l. II, d. 3, q. 3, n. 16. Cf. « Item, si ita esset, tunc ista intellectio esset eadem vel idem cum

Digitized by Google

Ceci ne signifie d'ailleurs pas que l'ange ne se connaisse nullement par son essence, mais qu'en lui l'essence et l'intellection ne sont pas identiques. En fait, l'essence de l'ange est cause partielle de son intellection. En effet, se connaître ou connaître son essence, c'est tout un, mais un tel acte requiert deux causes : un intellect connaissant et un objet connu. L'objet exerce une causalité partielle à l'égard de l'intellection, en tant qu'il est intelligible, et l'intellect exerce aussi sa part de causalité à l'égard du même acte, en concourant avec l'objet à le produire. Or l'essence de l'ange est de soi intelligible en acte[1] ; de plus, elle est de soi unie à son intellect ; elle peut donc immédiatement exercer, à titre de cause partielle et en conjonction avec cette autre cause partielle qu'est son intellect, un acte complet d'intellection d'elle-même[2]. L'ange peut donc se connaître par son essence, en ce sens qu'il n'a besoin que d'elle et de son intellect pour se connaître. Il y a là concours de deux causes, dont aucune n'est cause motrice totale de l'acte et qui meuvent en quelque sorte *ex aequo*. Non qu'on ne puisse soutenir, ici comme ailleurs, que l'intelligible précède naturellement l'intellection et que, de ce point de vue, l'essence angélique ne soit la cause première de la connaissance qu'elle a d'elle-même, mais les rapports de l'objet à l'intellection sont aussi complexes chez l'ange qu'ils nous apparaîtront chez l'homme et l'on pourra voir alors qu'en dépit de son antériorité de nature à l'égard de l'intellection, l'âme est simple cause concourante à la production de cet effet commun : la connaissance d'elle-même qu'elle reçoit autant qu'elle la produit[3].

angelo vel essentia sua : consequens est falsum, quia hoc proprium est soli Deo, quod sua intellectio sit idem cum essentia sua ; ergo et antecedens est falsum ». *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 2 ; t. II, p. 288 ; dans les objections à la thèse en général. Cf. « Plus differt actio rei a substantia ejus, quam ipsum esse ejus : sed nullius creati suum esse est sua substantia. Hoc enim solius Dei proprium est, ... ; ergo neque angeli, neque alterius creaturae sua actio est ejus substantia ». *Sum. theol.*, P. I, q. 54, a. 1, *Sed contra*. Une fois de plus, deux techniques différentes conduisent à la même conclusion.

1. Ce point motivera une importante objection, touchant la connaissance que l'âme humaine a d'elle-même : *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 13-14 ; t. II, pp. 297-299. Nous la retrouverons en son lieu.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 8 ; t. II, p. 292. Il s'agit ici d'une connaissance immédiate et sans l'intermédiaire d'espèces intelligibles, celles-ci n'étant pas requises pour la connaissance d'un « actu intelligibile » telle que l'essence angélique : *loc. cit.*, n. 10, p. 294. On notera en outre que Duns Scot souligne la causalité partielle de l'intellect, parce qu'il lui attribue une activité propre à l'égard soit de l'espèce, soit même, si celui-ci est un intelligible en acte, de l'objet. Enfin, l'ange peut se connaître soit intuitivement, par la présence de son essence à son intellect, soit *per speciem*, lorsqu'il se connaît abstraitement en vertu d'une espèce intelligible représentative de son essence : *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 10, n. 15 ; t. II, p. 327.

3. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 12 ; t. II, p. 296. Renvoie à l. I, d. 3, q. 9, a. 2, n. 20-21 ; t. I, pp. 446-449. Nous reviendrons sur ce problème en étudiant la connaissance intellectuelle de l'homme.

Digitized by Google

Lorsqu'il regarde au-dessus de soi, l'intellect angélique ne trouve d'autre objet que Dieu. En tant que théologien, Duns Scot sait que les bons anges jouissent de la vue de Dieu face à face, mais cette connaissance intuitive ne leur est possible que parce que Dieu les y élève. Bref, il s'agit là d'une connaissance surnaturelle. C'est justement pourquoi Duns Scot se pose cette autre question, dont on ne contestera pas le caractère désintéressé : une connaissance abstraite de Dieu par l'ange est-elle possible? Absolument parlant, elle se pose, car on peut se demander comment, s'il n'était pas en état de vision béatifique, l'ange connaîtrait Dieu. Philosophiquement parlant, elle n'est pas sans intérêt, car on ne peut la discuter complètement sans définir la notion d'une connaissance naturelle pure. C'est d'ailleurs ce que Duns Scot entreprend aussitôt de faire en distinguant deux genres de connaissance intellectuelle, l'abstraction et l'intuition. Nous l'avons déjà rencontrée, mais la distinction s'offre avec tant de clarté qu'il sera profitable de l'examiner de nouveau[1].

Il est en effet remarquable que, pour définir la connaissance abstractive *(cognitio abstractiva)*, Duns Scot la présente comme faisant abstraction de toute existence actuelle : *cognitio objecti secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali*. Prenons cette formule au pied de la lettre : être « abstraite », pour une connaissance, c'est ne pas inclure l'existence de son objet. Inversement, la connaissance intuitive est celle qui saisit l'objet en tant qu'existant et que présent dans une existence actuelle : *secundum quod existens et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali*. On ne saurait trop insister sur ce point en un temps de confusion tel que le nôtre, où l'on voit certains représentants de la tradition médiévale se réclamer à la fois de Duns Scot et d'Ockham. Ce dernier, on le sait, a soutenu qu'il est possible d'avoir l'intuition de ce qui n'existe pas. *De potentia absoluta*, Dieu peut nous donner, s'il lui plaît, une intuition de ce genre. Or il faut bien dire que, du point de vue de Duns Scot, comme d'ailleurs du point de vue de Thomas d'Aquin, cette thèse d'Ockham est une absurdité. La connaissance intuitive se définissant comme celle d'un objet saisi *secundum quod existens et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali*, la notion d'une « intuition de ce qui n'existe pas » est contradictoire et impossible. On est libre de choisir entre Ockham et Duns Scot, mais on ne saurait défendre les deux à la fois. On voit en outre par là combien il est dangereux d'écrire l'histoire de la philosophie comme une

1. Sur l'ensemble de ce problème, Sébastian J. DAY, *Intuitive Cognition, a Key to the Significance of the Latter Scholastics*, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (N. Y.), 1947. Contient une ample et utile analyse des textes de Duns Scot sur ce problème, pp. 48-139.

Digitized by Google

histoire des formules philosophiques, car on a dit de Duns Scot qu'il était le prédécesseur d'Ockham sur ce point. En fait, Ockham a hérité de Duns Scot les mots *cognitio intuitiva* et *cognitio abstractiva*, mais loin d'avoir reçu de lui la notion de connaissance intuitive, il l'a ruinée, et avec elle la distinction même, en proposant cette monstruosité aux yeux de Duns Scot : l'intuition de l'existence de quelque chose qui n'existe pas.

Quoi qu'il en soit de ce point, sur lequel nous aurons à revenir, la position de Duns Scot lui-même est claire. Il sait fort bien qu'on peut avoir connaissance de quelque chose qui n'existe pas, pourvu que cette connaissance ne soit pas une intuition. La connaissance scientifique est de ce genre. Portant sur des quiddités, *scientia est objecti secundum quod abstrahit ab existentia actuali*. Position d'ailleurs classique et liée à cette autre qu'il n'y a de science que du général, car tout savoir scientifique étant nécessaire, sa vérité ne saurait dépendre de l'existence ou de la non existence de son objet. La science prouve donc qu'une connaissance abstractive est possible, mais, d'autre part, la sensation prouve qu'une connaissance intuitive est possible, car le sens atteint l'objet comme existant et comme présent par son existence. Or si l'on admet qu'une faculté supérieure contient au moins autant de perfection qu'une faculté inférieure de même genre, on reconnaîtra qu'il doit être possible à l'intellect, faculté cognitive suprême, de percevoir dans une intuition l'existence même de son objet.

Deux remarques complémentaires doivent être faites. D'abord Duns Scot n'entend pas ici par *intuitiva cognitio* la vue directe d'un objet de pensée quelconque. Nous avons déjà noté que la simple appréhension d'une quiddité par l'intellect est, à sa manière, une intuition. C'est l'intuition d'une abstraction, dont le cas type est la connaissance intuitive d'un principe. La présente distinction signifie au contraire que la connaissance intuitive proprement dite et au sens absolu du terme, porte sur l'existant comme existant[1]. Ensuite, ces deux modes de connaissance diffèrent en perfection comme en nature, et la plus parfaite est la connaissance intuitive, car celle-ci n'atteint pas seulement, comme fait l'abstrac

1. « Et, ut brevibus utar verbis, primam (*sc.* cognitionem) voco abstractivam, quae est ipsius quidditatis secundum quod abstrahitur ab existentia actuali et non existentia secundam, scilicet quae est quidditatis rei secundum ejus existentiam actualem, vel quae est rei praesentis secundum talem existentiam, voco cognitionem intuitivam non prout intuitiva distinguitur contra discursivam, quia sic aliqua abstractiva est intuitiva, ut cognitio principii, sed simpliciter intuitiva, eo modo quo dicimur intueri rem sicut est in se ». *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 9, n. 6 ; t. II, p. 307.

Digitized by Google

tion, l'espèce intelligible de l'essence[1] mais l'objet présent connu comme présent[2].

Ceci dit, rappelons que l'ange ne saurait avoir une connaissance intuitive de Dieu s'il ne disposait que de ses facultés naturelles de connaître. C'est du moins l'opinion commune des théologiens. Il pourrait néanmoins avoir de Dieu une connaissance naturelle abstraite, c'est-à-dire concevoir distinctement l'essence divine au moyen d'une espèce intelligible qui la représenterait. Assurément, cette espèce ne la représenterait pas comme présentement existante, mais l'ange en aurait une connaissance distincte, encore qu'abstraite. Il n'y a même aucune raison de ne pas admettre qu'une telle espèce représentative de l'essence divine soit innée en lui dès l'origine. L'ange est une essence très noble, car il est l'intellect créé le plus parfait qui soit ; rien, dans sa nature, ne s'oppose donc à ce qu'il soit créé avec une espèce intelligible innée dont, après tout, aucun intellect créé ne serait incapable, parce qu'elle n'excède pas sa perfection[3].

Une telle créature disposerait naturellement de ce concept distinct de Dieu dont la notion métaphysique d'« être infini » est pour nous la plus haute approximation possible. Cette connaissance *per speciem* serait analogue aux nôtres, en ce sens que l'ange ne serait pas nécessairement fixé sur elle, mais en disposerait comme il lui plairait, de la même manière que nous pensons à notre concept d'être infini quand nous voulons. C'est même pourquoi une connaissance *per speciem* vaudrait mieux qu'une intellection de Dieu directement causée en l'ange par Dieu lui-même, car ne pouvant avoir qu'une intellection à la fois, l'ange ne pourrait plus penser à rien d'autre, ou, s'il pensait à quelque chose d'autre, Dieu devrait

1. L'abstraction est à l'intuition comme l'imagination est au sens : « sensus enim particularis est objecti secundum quod est per se vel in se existens ; phantasia cognoscit idem secundum quod est praesens per speciem ; quae species posset esse ejus, licet non esset existens vel praesens... ». *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 9, n. 7 ; t. II, p. 307.

2. « Omnis intellectio abstractiva et non intuitiva est aliquo modo imperfecta : cognitio autem intuitiva est objecti ut objectum est praesens in existentia actuali, et hoc in se vel in alio eminenter continente totam entitatem ipsius ; ergo quae cognoscuntur intuitive ut objecta formalia distincta, vel unum eminenter continetur in alio, vel utrumque secundum propriam existentiam terminat actum ut est ejus ». *Op. Ox.*, l. I, d. 2, q. 7, a. 5, n. 42, t. I, p. 281. — « Omne objectum cognoscibile ab inferiori potest esse cognoscibile a superiori aeque perfecte vel perfectius : nulla autem cognitio abstractiva alicujus objecti perfectior est cognitio ne intuitiva ; quia cognitio abstractiva per speciem potest esse de re non existente in se praesentialiter, et ita non perfectissime cognoscitur, nec attingitur ». *Op. Ox.*, l. II, d. 9, q. 2, a. 5, n. 19 ; t. II, pp. 459-460.

3. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 9, n. 8 ; t. II, p. 309. Le *raptus* de saint Paul semble lui avoir laissé le souvenir d'un concept de ce genre, *II Corinth.* XII, 3-4. — Noter, n. 9-10 (pp. 309-310), l'exègese philosophique de la doctrine d'Augustin sur la connaissance *matutina et vespertina*, dans *De Genesi ad litteram*, l. IV, c. 23-24 ; *P. L.*, t. 34, c. 312-313.

Digitized by Google

la recréer en lui pour la lui rendre[1]. Quant à savoir ce que serait un tel concept, cela nous est impossible précisément parce que nous ne l'avons pas. Ce serait assurément la représentation conceptuelle de Dieu la plus parfaite à laquelle un intellect fini puisse prétendre. Bref, ce serait le « concept parfait de Dieu » accessible à la créature intellectuelle, mais ce ne serait toujours qu'un concept[2].

Supposons à présent que l'intellect angélique se tourne vers les créatures autres que lui-même, comment les connaîtra-t-il? Certainement par des raisons cognitives, c'est-à-dire par des espèces intelligibles, distinctes des essences qu'elles représentent, et dont chacune correspond à une quiddité distincte[3]. Duns Scot attache grande importance à ce dernier point. Il s'agit, rappelons-le, d'espèces intelligibles créées, donc finies, ce qui rend impossible qu'une d'entre elles soit capable de représenter seule une infinité d'objets différents. En effet, plus une espèce intelligible permet de connaître d'objets différents, plus elle est parfaite. Une espèce qui permettrait d'en connaître une infinité serait elle-même infinie, ce qui est le cas de Dieu, non celui de l'ange. Ajoutons que nulle espèce intelligible créée ne permet à elle seule de connaître *distinctement* plusieurs essences. Ici encore, le cas de Dieu est différent, car l'essence divine incluant parfaitement tous les connaissables, il suffit que Dieu se connaisse lui-même pour les connaître tous distinctement. Dans le cas de l'ange, au contraire, chaque raison de connaître distincte porte sur un objet distinct auquel elle est adéquate, mais dont aucun n'inclut en soi tous les objets créés. Une espèce intelligible distincte lui ferait donc connaître distinctement une essence et confusément plusieurs autres, mais non pas toutes les essences distinctement[4] :

Admettons donc que l'ange connaisse les autres êtres par espèces intelligibles créées avec lui, donc innées, et dont chacune corresponde à une essence distincte. Ceci n'explique pas toute sa connaissance, car il ne connaît pas seulement les essences, mais les individus. Or il n'en a

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 9, n. 11 ; t. II, p. 311. — Cf. *loc. cit.*, n. 17, p. 315.

2. Et pas même le concept de Dieu absolument le plus parfait possible, car un concept « adéquat » de Dieu se tirerait de l'essence divine même, non d'une *species* représentative de cette essence : *loc. cit.*, n. 13, p. 312. Entre une *species* finie et un objet infini, la seule perfection concevable tient à la « proportion du représentant au représenté », n. 13, p. 313.

3. Duns Scot s'oppose ici à la thèse selon laquelle l'ange connaîtrait les autres êtres en vertu d'un *habitus scientialis* unique. Exposé de cette thèse, *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 10, n. 3-5 ; t. II, pp. 317-319 ; réfutation, *loc. cit.*, n. 12-13, pp. 324-326.

4. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 10, n. 8 ; t. II, pp. 321-322. Ce qui est vrai de l'espèce et de l'objet, l'est aussi de l'acte cognitif, car chaque *ratio cognoscendi* ne peut avoir qu'un seul acte cognitif qui lui soit adéquat : *loc. cit.*, n. 9, p. 322.

Digitized by Google

pas d'espèces innées : *similitudo singularis non est sibi concreata*. Rien d'ailleurs de plus aisé à comprendre, car il peut y avoir une infinité d'individus, ce qui supposerait, pour que l'ange pût les connaître, qu'il eût une infinité actuelle d'espèces intelligibles innées. L'infini actuel étant impossible, l'hypothèse est absurde, mais pour que l'ange puisse acquérir des connaissances qu'il ne possède pas, il doit pouvoir les tirer des choses elles-mêmes. Ainsi, l'ange peut progresser en tirant des singuliers la connaissance qu'il en acquiert[1].

Certains, dont Thomas d'Aquin, l'ont nié, mais on peut le prouver à partir de leurs propres principes, car eux-mêmes admettent que l'ange possède un intellect agent. L'homme en a un, comment l'ange, qui lui est supérieur en intellectualité, n'en aurait-il pas un? Reste donc à savoir quel peut être l'objet premier d'un tel intellect. Cet objet doit être adéquat à tout ce que l'ange peut connaître, et puisque l'adversaire admet que l'ange peut connaître les singuliers, l'objet premier de son intellect doit inclure virtuellement tous les singuliers. Or Dieu seul peut les connaître par son essence. Il reste donc que l'objet adéquat de l'intellect angélique soit quelque chose de commun, d'une communauté de prédication ou d'analogie, à l'égard de tout ce qui lui est connaissable, intelligibles et sensibles compris. Mais les sensibles ne sont intelligibles qu'en puissance seulement, il faut donc que l'ange ait un intellect agent pour les rendre intelligibles en acte, ce qu'il s'agissait de démontrer[2].

Il est de toute manière certain que l'ange a un intellect possible, car quelle que soit l'origine de ses connaissances, et même si elles ne lui viennent que de Dieu, il lui faut bien les recevoir. La possibilité de son intellect à l'égard de l'espèce intelligible est nécessairement antérieure, non dans le temps mais par nature, à l'acte par lequel il la reçoit. Si Dieu avait créé nos âmes pourvues des espèces de tous les intelligibles, il nous

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 11, n. 1 ; t. II, p. 333. Thomas d'Aquin admettait déjà, comme fait Duns Scot, que l'ange ne connaît pas les êtres par sa propre substance (*Sum. theol.*, P. I, q. 55, a. 1) mais, contrairement à Duns Scot, il niait que l'ange pût tirer aucune connaissance du sensible (*Sum. theol.*, P. I, q. 55, a. 2). Selon lui, les espèces par lesquelles les anges connaissent leur sont connaturelles. Duns Scot vise certainement au moins un des arguments de saint Thomas : cf. *Sum. theol.*, I, 55, 2, ad 2[m] et *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 11, n. 3 ; t. II, p. 335, « Item non convenit... ». Duns Scot s'étonne d'ailleurs que, soutenant cette thèse, Thomas d'Aquin accorde pourtant à l'ange la connaissance du singulier (*Sum. theol.*, P. I, q. 57, a. 2), parce que l'ange a charge du singulier, donc il le connaît (Thomas, *Sed contra...* ; Scot, *Quia angelus*) ; parce que le supérieur unit en soi ce qui est dispersé dans les inférieurs (Thomas, *Et ideo aliter...* ; Scot, *Item quod continetur...*) ; parce qu'Aristote nie contre Empédocle que Dieu ne connaisse pas la discorde (Thomas, *Unde Aristoteles...*, Scot, *Item III Metaph...*). Duns Scot avait certainement cet article sous les yeux, ou une analyse exacte de cet article, en rédigeant son propre texte.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 11, n. 4 ; t. II, p. 336.

Digitized by Google

faudrait encore un intellect agent et un intellect possible, parce que la nature de l'âme humaine l'exige. Puisqu'il était homme, le Christ a possédé ces deux intellects, et l'ange aussi les aurait, même s'il n'avait pas besoin de s'en servir. Mais il en a besoin, car n'ayant pas en soi seul de quoi connaître les corps, l'ange en dépend dans la connaissance qu'il en a. On objectera peut-être que sa perfection lui interdit une telle dépendance, mais ce serait un sophisme, car on ne saurait conclure : l'ange ne dépend pas du corps à titre d'acte du corps, donc il ne dépend pas du corps comme de son objet de connaissance. Pour n'avoir rien à recevoir du dehors, il faudrait que l'ange fût Dieu[1].

Toute cette discussion présuppose chez Duns Scot un vif souci de ne pas déprécier la nature. Un ange qui ne connaîtrait rien qu'en vertu d'une science infuse tout entière venue de Dieu, si bien qu'au cas où elle ne lui eût pas été donnée, il serait resté passif comme une souche, voilà ce que notre Docteur estime incroyable. Un tel être ne serait pas plus une substance intellectuelle que ne l'est une pierre[2]. En fait, l'ange peut connaître le singulier dans sa singularité même, et comme la singularité d'un être n'est incluse dans aucune universalité, il faut bien admettre que l'ange s'en instruit par des espèces propres dont chacune représente le singulier dans sa singularité même. A moins d'admettre que Dieu crée en lui une infinité de telles espèces, ce que nous savons absurde, on doit conclure que l'ange tire du singulier sa connaissance du singulier.

D'ailleurs, même si l'ange avait des espèces innées de tous les singuliers possibles, cela ne suffirait pas à lui faire connaître parmi ces innombrables singuliers, ceux qui existent. Supposons qu'il eût la notion de « Socrate » et celle de « course », jamais il n'en déduirait que « Socrate court », car cette proposition est contingente comme toutes celles du même genre. Pour apprendre à l'ange que Socrate court, il faut que Socrate existe, qu'il soit en train de courir et que l'ange le voie[3]. Il y a donc au moins un mode de connaissance des choses que l'ange ne peut acquérir sans elles, c'est la connaissance intuitive de leur existence, car il pourrait en avoir sans elles une connaissance abstraite mais, sans elles, il n'en peut avoir l'intuition : *ad cognitionem intuitivam rei necessario concurrit objectum*

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 11, n. 6 ; t. II, pp. 337-338. La critique du mode de connaissance du singulier que certains attribuent aux anges « per efluxum a Deo » (*loc. cit.*, n. 7, pp. 338-339) vise directement Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 57, a. 2, Resp., « Manifestum est autem... ».

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 11, n. 9 ; t. II, p. 340 : « Contra istam... ».

3. *Loc. cit.*, n. 11 ; t. II, p. 342. Cf. *Op. Ox.*, l. II, d. 9, q. 2, a. 3, n. 10 ; t. II, pp. 451-452.

Digitized by Google

reale, vel ipsa res ut praesens[1]. En somme, l'intellect angélique peut, comme le nôtre, recevoir des espèces du sensible, et l'on raisonne à rebours en disant que sa perfection le lui interdit. Le contraire est vrai : s'il en a besoin pour acquérir toute la perfection dont il est capable, l'ange peut assurément le faire puisque la nature sensitive le peut[2].

Cette conclusion permet de prévoir que le rapport de l'intellect à l'objet sera différent chez Duns Scot de ce qu'il était chez Thomas d'Aquin. Ni la forme n'est ici individuée par la matière, ni le principe même d'individuation n'est matériel. Un monde de corps dont les natures restent de soi les mêmes sous la singularité comme sous l'universalité et où la singularité même de chaque singulier, loin de tenir à sa matière, est l'ultime actualité de sa forme, ne s'offre pas à la lecture de l'intellect comme un corps opaque à sa lumière. L'ange peut, sans se déshonorer, apprendre par intuition ou concevoir par abstraction jusqu'aux existences singulières qui le composent, car tout y possède l'être, et la matière même, puisqu'elle est, s'y offre à l'intellect avec sa propre intelligibilité.

1. *Loc. cit.*, n. 12 ; t. II, p. 343. Un peu plus loin : « ergo oportet quod angelus accipiat ipsam a re ipsa singulari, si non habet eam, vel ad hoc quod possit eam habere. Probo quod possit eam habere ; quia possibile est imperfectiori potentiae ; ergo et perfectiori, est enim possibilis potentiae sensitivae ». Cf. *Op. Ox.*, l. II, d. 9, q. 2, a. 5, n. 34 ; t. II, pp. 474-475 : « Ad ultimum... », et n. 36, p. 476, où Duns Scot observe que, dans l'ordre de la détermination à l'objet, « intellectus divinus est ad determinatum singulare ».

2. *Loc. cit.*, n. 12 ; t. II, p. 343. Cf. l. II, d. 9, q. 2, a. 3, n. 11 ; t. II, p. 453 : « Praeterea, rationes suae... ». — Sur la manière dont un ange parle à l'autre, « causando in eo conceptum immediate illius objecti de quo loquitur », voir *Op. Ox.*, l. II, d. 9, q. 2, a. 4, n. 15 ; t. II, p. 456 ; et même à distance, n. 16, p. 457. — Sur les effets produits dans l'ange à qui parle un autre ange, *loc. cit.*, n. 20, pp. 460-462. — Comment un ange peut parler à l'un sans parler à l'autre, n. 24, p. 464.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

LA MATIÈRE

En commentant le texte de Pierre Lombard, Duns Scot rencontre le problème de la distinction entre personnes, qui suppose résolu celui de l'individuation ; mais cette question l'intéresse si vivement, que sans attendre le moment où il devra traiter des créatures corporelles, il introduit immédiatement le problème de la distinction individuelle dans les substances matérielles. Comme ce qu'il en dit prêterait à malentendu si nous ne précisions d'abord la nature de la matière, nous examinerons cette dernière avant de chercher la cause de son individuation.

I. L'ÊTRE DE LA MATIÈRE

La matière existe-t-elle? En posant cette question, Duns Scot ne demande pas simplement s'il y a, dans les êtres corporels, un élément joint à la forme et qu'on peut désigner du nom de matière. Il veut savoir si, dans les êtres soumis à génération et à corruption, il existe une réalité positive *(aliqua entitas positiva)*, c'est-à-dire douée d'un être propre et réellement distinct de celui de la forme[1]. Duns Scot répondra par l'affirmative, car le composé ne mériterait pas ce nom s'il ne comprenait au moins deux éléments et la matière ne serait pas un de ces éléments si elle n'avait pas de réalité positive qui lui fût propre. Ce n'est pourtant pas l'opinion de tous les philosophes et l'on doit examiner leurs raisons.

Il y a d'abord ceux qui ne tiennent pas la matière pour l'un des éléments du concret, non parce qu'elle ne serait rien, mais parce qu'elle serait tout. Ce sont, comme l'on dirait aujourd'hui, des matérialistes. Selon cette opinion, la seule réalité positive que l'on puisse trouver dans l'être engendrable et corruptible est la matière. Pour expliquer la hiérarchi

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 1 ; t. II, p. 497.

Digitized by Google

des êtres, ses partisans admettent que la matière progresse dans l'être de degré en degré, mais ils précisent que le terme de chacun de ses progrès lui est toujours intrinsèque, non extrinsèque. On peut donner à ce terme le nom de forme, mais à condition de la considérer comme intrinsèque à la matière. En d'autres termes, la forme ainsi entendue n'est que la matière même sous l'une quelconque de ses propres déterminations[1].

Duns Scot ne nomme personne et nous ne savons s'il vise ici quelqu'un en particulier, mais ce matérialisme trahit au moins l'esprit d'une tradition bien connue, celle d'Alexandre d'Aphrodise[2]. Ce n'est d'ailleurs pas exactement pour son matérialisme que cette thèse est ici rejetée, mais parce qu'en réduisant le concret à un seul élément, on le détruit en tant que concret. La preuve en est que sa génération et corruption deviennent alors inexplicables, car dans une génération naturelle, par exemple, il faut que le terme engendré remplace un terme contraire; or ce passage d'un contraire à l'autre ne peut se faire que dans un élément commun, qui ne soit ni l'un ni l'autre terme et, ne pouvant recevoir à la fois ces contraires, les reçoive successivement. C'est ce qu'on nomme « matière ». Deux éléments au moins sont donc requis pour qu'il puisse y avoir génération ou corruption. Duns Scot fait d'ailleurs observer qu'on les rendrait également inexplicables en réduisant ce genre d'êtres à la forme seule. Il n'y a entre ces deux positions qu'une différence verbale : *differunt opiniones istae solum in voce et non in re*[3].

Il y a donc de la matière, mais quel genre de réalité doit-on lui attribuer? Assurément, celle d'une puissance, car son rôle dans la génération est d'être en puissance à l'égard des formes. Mais il y a deux espèces de puissance, l'une « objective », l'autre « subjective ». Il se peut que ce soit dans les deux cas la même puissance envisagée sous deux

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 3 ; t. II, p. 498-499.

2. Voir G. THÉRY, O. P., *Autour du décret de 1210: II. — Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique* (Bib. thomiste, VII), Paris, J. Vrin, 1926 ; notamment, pp. 32-33, la citation de L. MABILLEAU, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini)*, Paris, 1881, p. 283 : « L'individu n'étant que l'unité indissoluble de la matière et de la forme (deux termes dont la séparation serait en contradiction) la forme elle-même doit être dite matérielle ».

3. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 3 ; t. II, p. 498. Duns Scot fait observer plus loin que même la notion de « degrés d'être » devient inintelligible si l'on réduit les choses à la matière, car deux degrés quelconques seraient identiques à un troisième, qui serait précisément la matière. Il n'y aurait donc pas de degrés. Enfin, et ici la doctrine d'Alexandre d'Aphrodise est certainement visée : « il est certain que l'âme intellective ne peut être un degré intrinsèque de la matière car elle est le terme d'une création ». *Loc. cit.* n. 9 ; t. II, pp. 502-503. — Contre la possibilité de réduire le corruptible à la forme seule, *loc. cit.* n. 6 p. 500.

Digitized by Google

rapports différents, mais il se peut aussi que l'une existe sans l'autre. La puissance « objective » est le terme même qu'elle peut devenir, comme lorsqu'on dit qu'un marbre est statue « en puissance ». La puissance « subjective » est le sujet même qui est en puissance à l'égard d'un terme. Dans notre exemple, c'est la même chose qui est à la fois son terme en puissance et le sujet en puissance à l'égard de ce terme, statue en puissance et ce qui peut devenir statue, mais nous disions qu'une de ces puissances peut exister sans l'autre, ce qui est le cas du *creabile*. En tant que terme le créable est en puissance « objective » seulement à l'être qu'il peut devenir, non en puissance « subjective », car avant d'être créé, il ne saurait être sujet, il n'est rien[1].

On remarquera qu'attribuer à la puissance de la matière un rôle de sujet, entraîne à lui reconnaître, lorsqu'elle joue ce rôle, une réalité propre. Pour être sujet, elle doit être quelque chose. C'est d'ailleurs ce que d'autres contestent. Selon ces derniers, la matière ne peut être qu'en puissance « objective », c'est-à-dire que, n'ayant de soi aucune réalité subjective, elle est la simple possibilité de devenir quelque chose en vertu d'une ou plusieurs causes.

C'est là une erreur, comme on peut s'en convaincre en revenant au point de départ du problème. Il s'agit, rappelons-le, d'expliquer que des générations et des corruptions soient possibles, ce qui requiert qu'il y ait au moins deux termes, la matière et la forme. C'est d'ailleurs la doctrine constante d'Aristote. Or, si la matière n'a aucune réalité propre, c'est-à-dire « subjective », elle n'est rien, c'est-à-dire que l'un des deux termes de la génération disparaît, et la génération avec elle. Il n'y aurait plus d'êtres composés, tous seraient simples, et puisqu'on dit que la seule manière dont la blancheur, par exemple, puisse « être en puissance » est pour elle d'exister dans la puissance active de sa cause, on ne voit pas pourquoi toutes les causes ne produiraient pas d'un seul coup tous leurs effets possibles. Ce qui limite leur efficace n'est-il pas justement cette puissance subjective de la matière, dont les dispositions sont requises pour que l'effet puisse s'y produire? Mais si, d'elle-même, elle n'est rien de réel, elle ne peut jouer aucun rôle, pas même celui de recevoir et de canaliser l'efficace des causes. Ainsi, d'une part, si la matière n'était rien de subjectivement réel, tout le feu, par exemple, devrait pouvoir être produit à la fois, mais, d'autre part, il n'y aurait rien qui pût brûler.

Il est remarquable que Duns Scot soit ici certain d'interpréter exactement la pensée d'Aristote. La matière aristotélicienne est le réceptacle

1. *Op. Ox.*, l. II d. 12, q. 1, n. 10 ; t. II p. 503.

Digitized by Google

de la forme ; si elle n'était rien, comment pourrait-elle recevoir? *Et ideo ponens materiam solum in potentia objectiva, et non subjectiva, negat omnem rationem Philosophi de materia*[1].

La position scotiste diffère ici de celle qu'avaient adoptée non seulement Thomas d'Aquin, mais la plupart de ceux qui s'étaient réclamés d'Aristote. Tous accordaient, comme fait Duns Scot, que la matière est le sujet de la transmutation substantielle, mais peu eussent admis qu'elle fût concevable comme douée d'une entité propre à part de la forme. Si on veut la prendre en soi, disait saint Thomas, elle n'est pas *ens aliquid actu existens*, mais en puissance à l'être en acte[2]. Mais bien d'autres que lui disaient alors la même chose et ce n'est pas à lui personnellement, c'est à la thèse même que Duns Scot semble ici s'opposer. Ajoutons qu'une fois de plus sa doctrine se rattache en ce point à la tradition augustinienne, et que Duns Scot le sait, car il cite le texte célèbre des *Confessions*, XII, 7 : *Duo fecisti, Domine; unum prope le et aliud prope nihil*[3]. Il faut être encore quelque chose pour être proche du néant.

Mais ce n'est pas d'abord sur Augustin, c'est sur Aristote que son argumentation s'appuie[4]. Les fonctions attribuées à la matière par le Philosophe sont trop nombreuses et importantes pour qu'on puisse les attribuer au néant. Elle est par soi un principe de la nature[5] ; elle est par soi l'une des causes[6] ; elle est par soi sujet des mutations substantielles[7], et si l'on veut ajouter Augustin à Aristote, elle est, comme on vient de voir, le terme d'un acte créateur. Il est donc impossible qu'elle ne soit rien de plus qu'une puissance « objective », mais il faut qu'elle

1. *Loc. cit., ibid.*
2. Thomas d'Aquin. *In VIII Metaph.*, lect. 1 éd. M.-R. Cathala, n. 1687.
3. Cf. « Nonne tu, Domine, docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus ? Non tamen omnino nihil : erat quaedam informitas sine ulla specie ». Augustin, *Conf.*, XII, 3, 3 ; éd. Labriolle, t. II, p. 331. — « Quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil », *op. cit.*, XII, 6, 6, p. 333. — Cette « informis materia » est ce dont la Genèse affirme la création sous le nom de « terra », *op. cit.*, XII, 7, 7, p. 334. — « de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem », *op. cit.*, XII, 8, 8, p. 335, etc. Ceci est encore un point où, sous la pression d'Augustin, Duns Scot se sépare de la tradition d'Avicenne ; cf. *Algazel's Metaphysics*, I, 1, 3 ; éd. J. T. Muckle, p. 16.
4. Exactement, l'autorité d'Augustin est ici plutôt théologique, mais Duns Scot ne néglige pas de s'appuyer sur elle. Si *terra*, dans la Genèse, signifie *materia*, il est écrit que Dieu a créé la matière ; donc elle doit exister à titre d'effet créé : « et est terminus creationis, patet, et secundum hoc est realitas distincta a forma, ex eisdem causis, et est quid positivum, quia receptivum formae ». *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 11 ; t. II, p. 504.
5. Aristote, *Phys.* I, 7, 191 a 8-14.
6. Aristote, *Phys.* II, 3, 198 a 22-24.
7. Aristote, *Phys.* IV, 9, 217 a 22-26.

Digitized by Google

soit en puissance « subjective », c'est-à-dire un sujet[1]. Doit-on dire : « une puissance subjective existant en acte », ou « un acte »? C'est sans importance, pourvu qu'on la pose comme douée d'une réalité et d'une existence propres, au sens où l'on entend par être en acte, ou être acte, ce qui est hors de sa cause. Or on ne peut éviter de le faire, car puisque la matière est une des causes de l'être, il faut bien qu'elle-même soit de l'être, à moins qu'on ne veuille que l'être ait le néant pour cause, ce qui est impossible[2].

Ce sont là, aux yeux de Duns Scot, des certitudes absolues. L'engendrable ne peut être simple : c'est absurde. Donc il est composé de matière et de forme, mais si la matière n'est rien, il est composé de rien et de quelque chose, ce qui n'est pas moins absurde. D'où cette conclusion : « La matière a une certaine réalité *(entitatem)* positive hors de l'intellect et de sa cause, et c'est en vertu de cette réalité qu'elle peut recevoir les formes substantielles, qui sont des actes tout court »[3].

On voit poindre ici un principe d'explication qui peut aider à comprendre Duns Scot. Les formes substantielles, dit-il, sont *actus simpliciter ;* d'autre part, puisqu'elle est quelque chose *(aliquid)*, la matière aussi est acte ; elle doit donc l'être en un sens restreint. En effet, elle est de tous les êtres celui dont l'actualité est la moindre et par conséquent celui où la puissance est au maximum. Il le faut bien. Puisqu'elle est le réceptacle de toutes les formes substantielles et même accidentelles, elle est éminemment en puissance à leur égard. On ne trahirait sans doute pas la pensée de Duns Scot en disant que, pour lui, la matière est l'être dont l'acte consiste à être en puissance à l'égard de tous les actes. En revanche, sa potentialité ne consiste pas à ne rien être, mais à ne posséder de soi-même aucune détermination spécifique. Elle n'a pas d'acte qui la distingue, qui la divise, qu'elle reçoive ni qui l'informe en lui conférant son être

1. Ici encore, Duns Scot peut se réclamer des textes où Aristote dit de la matière qu'elle est « nature », comme étant le « sujet » immédiat en toute chose qui possède en soi le principe du mouvement et du changement : *Phys.* II, 1, 193 a 28-31. Cf. IV, 2, 226 a 10-11.

2. *Op. Ox.*, l.II, d. 12, q. 1, n. 11 ; t. II, p. 504. La matière ne reçoit donc pas l'*esse* de sa forme ; elle a le sien : *In Metaph.*, l. VIII, q. 3, n. 5.

3. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 13 ; t. II, p. 505. — Assurément, la forme est plus être que la matière, mais celle-ci n'est pas matière en vertu d'une forme qui serait celle de la matérialité : « Potest dici quod forma est magis ens, nec tamen est causa constituens esse materiale, sed est causa concurrens ad esse compositi constituendi, et ideo potest separari forma a materia ; sicut e converso ». *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 2, n. 10 ; t. II, p. 520. Bien entendu, une matière sans forme serait différente de celle qui ne peut exister que sous une forme ; il peut donc y avoir des matières premières différentes, toutes individuées et numériquement distinctes : *Op. Ox.*, l. IV, d. 11, q. 3, n. 15.

Digitized by Google

spécifique de matière. Qu'est-elle donc? dira-t-on, Si on pouvait la définir, elle ne serait pas matière, mais forme. Ce qu'il y a de certain, c'est que le sujet récepteur de l'acte de la forme, donc l'une des causes du composé, ne peut pas n'être rien, parce que le néant ne peut rien recevoir[1]. C'est là, semble-t-il, le dernier mot de Duns Scot sur la question.

Contre cette position, il y a des objections classiques. D'abord, si le sujet de la génération est acte, il ne peut plus y avoir vraiment génération, mais simple altération. En effet, tout ce qui advient à l'être en acte est pour lui accident ; si donc la matière est être en acte, ou possède une entité actuelle qui la contredistingue de la forme, tout ce qui lui surviendra constituera avec elle une unité par accident ; il y aura donc, comme nous disions, altération plutôt que mutation substantielle. Ensuite, de deux êtres en acte, il est impossible de faire quelque chose d'un par soi ; si donc la matière est acte, elle ne peut former une unité par soi en s'unissant à la forme et jamais un *per se unum* ne résultera de leur composition.

Duns Scot n'est pas insensible à ces difficultés, mais que pèsent-elles contre les nécessités que nous avons déjà constatées? Il s'agit, rappelons-le, d'expliquer comment les générations et corruptions sont possibles. Car il y en a, c'est un fait ; on doit donc pouvoir les expliquer. Or, dès que nous posons le problème, nous entrons inévitablement dans le même cercle d'hypothèses et de réponses. Si la chose engendrable est simple, à titre de forme, elle ne saurait être engendrée ni se corrompre. Si elle est composée d'une forme en acte et d'une matière privée de toute actualité, autant dire qu'elle est composée de quelque chose et de rien, ce qui n'a pas de sens. On revient ainsi à la même conclusion : tout être engendrable doit nécessairement se composer « de quelque chose et de quelque chose », donc ici de matière et de forme.

On objectera sans doute de nouveau que, de l'union de deux actes, on ne saurait obtenir un *unum per se*, mais la difficulté n'est pas insurmontable. Si l'on admet qu'une chose puisse être substantiellement une

1. Voici ce texte capital : « Tamen dicitur ens in potentia, quia quanto aliquid habet minus de actu, tanto magis est in potentia ; et quia materia est receptiva omnium formarum substantialium et accidentalium, ideo maxime est in potentia respectu earum, et ideo definitur per esse in potentia secundum Aristotelem ; non enim habet actum distinguentem, vel dividentem, vel receptum, vel informantem et dantem sibi esse specificum. Ex quo tamen est receptivum istius actus, per suppositum, et est causa compositi, non potest esse nihil, quia nihil non est alicujus receptivum ». *Op. Oæ.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 11 ; t. II, p. 504. — En sens contraire, THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, P. I, q. 66, a. 1, ad 3^m : « Accidens, cum sit forma, est actus quidam ; materia autem, secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiae esse in actu sine forma quam accidenti sine subjecto ».

Digitized by Google

tout en étant composée, rien n'interdit d'admettre qu'elle le soit d'entités actuelles réellement distinctes. Il le faut même, car si ses éléments n'étaient pas des êtres distincts, en quel sens serait-elle composée ? Il est vrai qu'on veut lui refuser d'être un *unum per se*, mais de quel droit ? Dans l'être commun, l'unité est la même chose que l'être ou, en tout cas, sa propriété immédiate. En d'autres termes, chaque être a son unité propre, et il l'a de plein droit. Ceci, qui est une évidence première, ne se démontre pas, car l'« être » et l'« un » sont des transcendantaux ; ils n'ont donc pas de définitions à partir desquelles on puisse démontrer l'un de l'autre. En tout cas, si l'« un » est une propriété médiate de l'« être », ce par quoi l'un est inhérent à l'être nous est inconnu. Mais ce qui est vrai de l'*ens commune* l'est aussi de l'être déterminé à une espèce. Composé ou non d'éléments réellement distincts, dès lors qu'il existe à titre de composé, il a son unité propre. Et c'est là notre réponse. Lorsqu'on demande : « Pourquoi ce composé que voici est-il un par soi ? », il n'y a rien d'autre à répondre, sinon : « Parce qu'il a telle forme, par laquelle il est être par soi, donc aussi un par soi ». Il n'y a pas à rendre d'autre raison du composé. Ce qui, par soi, est être, peut être simple ou composé ; ce qui, de soi, possède cette propriété immédiate de l'être qu'est l'unité, peut être, lui aussi, soit simple soit composé[1].

Le fond de la position n'a donc pas bougé. Duns Scot n'ignore pas le sens de l'objection qu'on lui oppose. Il sait quelle différence il y a entre une forme substantielle et une forme accidentelle, donc entre l'un par soi que cause la première et l'un par accident que cause la seconde, mais il tient l'objection pour dénuée de pertinence. Si la forme et la matière composent un *unum per se*, c'est, selon Aristote, parce que la nature de la matière est d'être totalement réceptive et que celle de l'acte consiste essentiellement à informer la matière. Ici, acte et puissance, forme et matière, sont causes intrinsèques du composé. Il ne saurait exister sans l'une et l'autre. L'homme, par exemple, ne serait pas homme sans son âme ou sans la matière de son corps. Mais il peut être homme sans être blanc ; ce n'est donc pas *per se*, en raison de la substance qu'il est, que l'homme est en puissance à l'égard de la blancheur, et c'est pourquoi « homme » et « blancheur » ne forment qu'une unité par accident[2]. Ce n'est donc pas l'actualité de la puissance matérielle qui peut l'empêcher de composer avec la forme un *unum per se*. Au contraire, c'est parce qu'elle

6. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 13 ; t. II, pp. 505-506. — Pour une conciliation de cette position avec les textes d'Aristote, voir *In Metaph.*, l. VII, a. 5, n. 4-5.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 14 ; t. II, pp. 506.

Digitized by Google

est réceptivité pure qu'elle peut en composer un, et si elle n'était rien, ne composant avec rien, elle ne composerait rien du tout.

A partir de là, on peut continuer la discussion, mais elle devient verbale. Par exemple, si l'on définit l'acte par opposition à ce qui reçoit l'acte, il est clair que la matière ne saurait être acte, puisqu'elle est réceptrice de l'acte en quelque sorte par définition, mais c'est une querelle de mots. Ou encore, si l'on objecte qu'il ne peut plus y avoir génération, mais seulement altération, on raisonne comme si nous disions que la matière est telle par l'acte de quelque forme qui la spécifierait comme matière. C'est ce que faisaient les Anciens à qui Aristote reproche d'avoir transformé toutes les générations en altérations. Et il avait raison contre eux, mais on a tort contre nous, car nous ne disons pas que la matière soit actualisée et distinguée du reste par une forme substantielle propre ; au contraire, nous disons que le propre de la matière est d'être ce qui, essentiellement dépourvu de forme, compose avec celles qu'elle reçoit des substances dont la naissance est une génération.

Duns Scot se meut donc dans un univers où chaque chose a l'unité qui convient à son genre d'être. Puisque l'être peut être simple ou composé, l'unité peut être simple ou composée. L'être par soi est un par soi ; l'être par accident est un par accident ; l'être qui n'est qu'un agrégat, ou un tas, a l'unité d'un agrégat ou d'un tas ; il y a même des choses qui n'ont d'autre unité que celle d'un ordre, elles ont donc une « unité d'ordre » en tant qu'ordonnées à un terme, qui, lui-même, est un[1]. Dans ce même univers, il reste vrai de dire avec Aristote que la puissance et l'acte divisent tout l'être, mais cela ne signifie pas que tout soit *ou* puissance *ou* acte. Au contraire, cela signifie qu'il n'y a rien dans le concret qui ne soit, en un sens, puissance, et en un autre sens, acte. Comment être sans être acte ? Si donc la matière est, ce dont nul ne doute, elle est l'actualité propre de la possibilité à l'égard de la forme[2]. C'est de là qu'il nous faut partir afin de définir leur distinction.

Elles sont radicalement distinctes : *sunt omnino alterius rationis et primo diversa*. Cette proposition ne contredit en rien celle qui accorde un être actuel à la matière, car Duns Scot vient de dissocier les deux notions d'« acte » et de « forme », non pas, comme avait fait saint Thomas, pour

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 14 ; t. II, p. 506.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 15 ; t. II, p. 507. Cf. « Ad aliud de actu, dico quod si accipis actum pro actu informante, materia non est actus ; si autem accipias actum pro omni eo quod est extra causam suam, sic materia potest dici ens actu, vel actus. Sed secundum communem modum loquendi, esse actu attribuitur et appropriatur formae ». *Loc. cit.*, n. 20 ; t. II, p. 511.

Digitized by Google

étendre la notion d'acte de la forme à l'acte d'exister, mais pour l'étendr de la forme à l'être réel quel qu'il soit. La forme reste acte dans le scotism comme elle l'était dans le thomisme, mais tout ce qui est être est actuel même s'il n'est point forme. Duns Scot nous invite donc ici à concevoi deux entités distinctes, celle de la matérialité et celle de la formalité telles que rien de ce qui appartient à l'une n'appartienne à l'autre. Assuré ment, l'une et l'autre sont de l'être, mais la matérialité en tant que tell ne contient aucune trace de formalité, ni inversement. Leurs entité s'excluent mutuellement, comme l'être de ce qui est le déterminabl seulement et l'être de ce qui est le déterminant seulement. Pour s distinguer radicalement, et que la détermination essentielle de l'un exclue celle de l'autre, il faut que toutes deux soient de l'êtr actuel : l'une, l'être du pur déterminable, l'autre celui du pur déter minant. Mais comme plus deux choses sont formellement distinctes, plu elles sont aptes à s'unir et à constituer une unité par soi, on peut dir que la distinction radicale de ces deux éléments réels, bien loin de s'y opposer, fonde la possibilité de leur union[1]. Ce n'est pas la similitude de natures, mais la convenance de leur rapport, qui fonde leur aptitude à s'unir, et il peut y avoir une telle convenance entre des éléments immédia tement divers. Concluons avec Duns Scot : « Je dis donc qu'il y a pou moi contradiction, à ce que la matière soit terme d'une création et parti d'un composé sans avoir un certain être, alors qu'elle est une certain essence ; en effet, qu'une certaine essence soit hors de sa cause, san avoir quelque être par lequel elle soit essence, c'est pour moi une contra diction »[2].

Deux conséquences remarquables suivent de cette conclusion : dans l doctrine de Duns Scot, la matière est connaissable à part et peut existe à part.

Elle est connaissable à part, justement parce qu'elle possède en propr un être distinct de celui de la forme. On objectera que, selon Aristote la matière n'est connaissable qu'en rapport avec la forme ; mais on l lui fait dire, car ce n'est pas ce qu'il dit. Aristote donne à entendre dan

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 16 ; t. II, p. 508. En accord avec cette thèse, Dun Scot enseigne que la matière est de la quiddité de l'espèce. Entendons, évidemment, l matière commune, non la matière individuelle et accidentelle, ni celle du tout. Bre la quiddité de l'espèce inclut la matière requise par cette quiddité : *In Metaph.*, l. VI q. 16, n. 6.

2. « Dico igitur quod mihi est contradictio quod materia sit terminus creationis e pars compositi, et quod non habeat aliquod esse, cum tamen sit aliqua essentia; quo enim aliqua essentia sit extra causam suam, et quod non habeat aliquod esse quo si essentia, est mihi contradictio ». *Ibid.*

Digitized by Google

ce passage, que si connus ou connaissables soient-ils en soi et par soi, la matière, ou sujet, sont néanmoins connaissables par rapport à la forme[1]. Jusqu'au livre V de sa *Physique*, Aristote parle du mouvement en général et ce qu'il dit de la matière comme sujet, vaut pour l'altération et pour la génération. Or il est vrai que, dans tous ces cas, la matière n'est pas connaissable par soi : elle ne l'est que comme sujet du changement que l'on peut observer ; mais ceci ne prouve pas que, d'elle-même, elle ne soit pas connaissable. En fait, elle l'est, bien qu'elle ne le soit pas par nous.

En ce qui est d'elle-même, la matière est connaissable parce qu'elle est une entité distincte, absolue et que toute entité de ce genre est connaissable en soi. De quelque manière qu'on entende la nature de l'Idée, c'est-à-dire soit comme objet de l'entendement divin (Duns Scot), soit comme participation possible de l'essence divine (Thomas d'Aquin), la matière a une idée en Dieu. En revanche elle ne nous est pas connaissable à part, mais ceci n'a rien pour nous surprendre, car la forme est plus connaissable que la matière, et pourtant nous ne la connaissons que par ses opérations. De même en ce qui concerne la matière, d'autant moins connaissable par nous qu'elle est plus éloignée des sens. Nous la connaissons par les transmutations, lorsque, voyant paraître une opération nouvelle, nous concluons qu'il y a une nouvelle forme et que par conséquent la matière subsiste comme sujet commun de cette transmutation. On a donc raison de dire que nous connaissons la matière dans son rapport à la forme, mais on a tort d'en conclure qu'elle ne soit pas connaissable en elle-même d'une autre façon[2].

L'allusion de Duns Scot à une idée divine de la matière, jointe à son affirmation réitérée que la matière est l'un des termes de l'acte créateur, conduisent à cette dernière conclusion, que rien, dans la nature de la matière, ne s'oppose à ce qu'elle existe à part.

A vrai dire, aucun argument nouveau n'est ici nécessaire et chacun de ceux que nous avons déjà vus peut servir. Puisqu'il y a dans le composé deux entités actuelles et réellement distinctes (sans quoi ce ne serait pas un composé) il n'y a aucune contradiction à ce que l'un d'eux puisse exister sans l'autre. Tel est ici le cas, et il est d'autant plus clair que, des

1. ARISTOTE, *Phys.* I, 7, 191 a 7-8 : « Quant à la nature qui est sujet, elle est connaissable par analogie ». Littéralement parlant, Duns Scot a donc raison : Aristote ne dit pas que la matière *ne* soit connaissable *que* dans son rapport à la forme.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 20 ; t. II, p. 511. — Cf. « Sive idea accipiatur pro objecto cognito, sive pro ratione cognoscendi, falsum est quod materia non habeat ideam ; imo quocumque modo idea accipiatur, dico quod materia ipsa habet ideam ; sicut enim materia est quid creabile distinctum a forma, sic est quoddam ideale, quod habet ideam distinctam ». *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 2, n. 7 ; t. II, p. 518.

Digitized by Google

deux éléments en question, l'un, c'est-à-dire la matière, est en quelque sorte antérieur à l'autre, sinon dans le temps, du moins par nature. On dit que la matière est le récepteur de la forme ; mais ce qui reçoit est comme le fondement de ce qu'il reçoit et l'on peut dire que son être est à l'origine de l'autre. C'est d'ailleurs ce que confirme l'autorité d'Augustin, lorsqu'il dit que, bien que la matière ait été créée par Dieu avec la forme et en même temps qu'elle, la création atteint d'abord la matière en raison de son antériorité naturelle d'origine[1]. D'où cette conclusion : « Un absolu distinct et antérieur à un autre absolu peut, sans contradiction, exister sans lui ; or la matière est un être absolu distinct et antérieur à toute forme, soit substantielle soit accidentelle ; elle peut donc exister sans l'autre absolu, c'est-à-dire sans forme substantielle ou accidentelle absolue »[2]. Il n'y a donc aucune raison, intrinsèque à la nature de la matière, pour que celle-ci ne puisse exister à part.

Il n'y en a pas davantage pour que Dieu ne puisse la créer à part, mais, à partir de ce point, nous rentrons dans une notion de l'acte créateur qui implique la toute-puissance absolue de Dieu au sens où l'entendent les Catholiques. On dira, par exemple, que tout ce que Dieu peut produire médiatement et par une cause seconde, il peut le produire immédiatement et sans cette cause seconde, pourvu seulement que celle-ci ne soit pas incluse dans l'essence de l'effet. C'est ici le cas. La forme est une cause seconde qui n'est pas de l'essence de la matière en tant que telle, essence moyennant quoi Dieu donne l'existence à la matière. Donc Dieu peut donner l'existence directement à l'essence de la matière sans créer en

1. Augustin, *Conf.* XII, 29, 40 ; éd. Labriolle, t. II, p. 360. On y voit ce que Duns Scot nomme priorité d'origine. Le son, dit Augustin, est antérieur au chant, *origine*. Car le chant, c'est le son « formé », or, ajoute-t-il en une phrase très importante pour qui veut comprendre Duns Scot, quelque chose peut exister sans être formé, mais ce qui n'est rien ne saurait être formé. Le son est donc quelque chose de réel et qui peut exister sans le chant ; bien que le son ne précède jamais le chant dans le temps, il en est la condition et, à ce titre, il le précède *origine*. Telle aussi la matière, qui est à la forme comme le son est au chant : « Cum vero dicit primo informem, deinde formatum non est absurdus, si modo est idoneus discernere, quid praecedat... origine, sicut sonus cantum... sic est prior materies quam id quod ex ea fit ; non ideo prior quia ipsa efficit, cum potius fiat ; nec prior intervallo temporis... Sed prior est origine, quia non cantus formatur, ut sonus sit, sed sonus formatur, ut cantus sit ». *Loc. cit.*, pp. 360-361. Quand au fond de la thèse, Duns Scot se tient donc sur un terrain authentiquement augustinien et il ne craint pas de s'y avancer, car, selon lui, la priorité d'origine de la matière rend celle-ci plus indépendante que la forme : « Potest dici uno modo quod licet entitas materiae sit minus perfecta quam formae, non tamen plus est dependens imo minus, et ideo potest fieri sine forma et non e converso ». *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 2, n. 10 ; t. II, p. 520. Henri de Gand, qui nie pareillement que la matière soit pure puissance, accumule des autorités empruntées d'Augustin au début de son *Quodlibet* I, 10.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 2, n. 3 ; t. II, p. 514.

Digitized by Google

même temps la forme[1]. — Ajoutons à cela que Dieu conserve immédiatement ce qu'il crée immédiatement. Or la matière première, justement parce que première, tombe immédiatement sous le coup de l'action créatrice. S'il en est ainsi, elle est immédiatement conservée dans l'être par Dieu, ce qui veut dire qu'elle l'est directement et en elle-même, non à travers autre chose sans quoi elle ne pourrait exister. En tant que telle, elle reçoit donc et possède son être pour ainsi dire séparément, ce qui suppose qu'elle pourrait être conservée dans l'existence à part et sans rien de ce qui n'appartient pas à son essence. Dieu pourrait donc la causer sans rien causer d'autre, s'il le voulait ainsi[2]. — Enfin, et peut-être surtout, Dieu est libre à l'égard de tout ce qui n'est pas son essence. Nous en revenons ici au grand principe. Pour que Dieu dût nécessairement vouloir la forme afin de vouloir la matière, il faudrait qu'il y eût connexion nécessaire entre la matière et la forme. Or il n'y en a pas, car s'il y en avait une, la matière ne se déterminerait pas seulement une forme en général, mais telle forme spécifiquement déterminée, et même telle heccéité individuelle au sein de l'espèce. La raison en est claire, car dire que la matière exige la forme en général, sans que le genre soit ici déterminé à l'espèce et à l'individu, c'est admettre qu'elle peut se passer de forme. Disons inversement, si l'on préfère, que poser la matière sans détermination nécessaire à aucune forme particulière serait la poser sans connexion nécessaire avec aucune forme en général. Or il est clair que, en puissance à toute forme, la matière n'en exige aucune en particulier. Il n'y a donc pas de lien nécessaire entre matière et forme, si bien que Dieu, qui est souverainement libre à l'égard du contingent, pourrait créer de la matière sans créer de forme. Il pourrait la créer dans l'univers, où elle serait quelque part. Il pourrait même la créer hors de l'univers, et puisqu'elle serait hors de tout lieu qui en définisse la place, elle ne serait alors nulle part, mais cela ne l'empêcherait pas d'exister[3].

Telle est la matière selon Duns Scot : un être conçu par Dieu et produit par lui avec le degré d'entité qu'il a dans la pensée divine, inférieur à celui de la forme mais supérieur à celui de l'accident puisqu'il est partie

1. *Op. Ox., ibid.*
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 2, n. 4 ; t. II, p. 515.
3. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 2, n. 5 ; t. II, p. 516 : « nusquam esset localiter vel definitive; tamen esset natura quaedam absoluta ». On peut s'assurer, un peu plus loin, que Duns Scot vise directement ici le nécessitarisme grec : « Nec etiam Deus posset facere materiam sine forma, secundum Aristoteles. Sed hoc fuit pro tanto, quia ipse posuit necessariam connexionem causarum, ita quod impossibile est, secundum eum, primas causas agere sine secundis, sive causam omnino primam sine secunda causa. Sed si hoc negasset, habuisset ponere, secundum ea quae posuit de materia, quod potuisset eam Deus fecisse sine forma ». *Loc. cit.*, n. 6 ; p. 517.

Digitized by Google

de la substance[1] ; bref, le plus bas des êtres, mais un être pourtan
N'oublions d'ailleurs pas de quel être nous parlons : c'est l'être univoqu
cette nature commune qui s'offre à la pensée une et la même, en Di
conçu précisément comme être et en la matière prise en tant seuleme
qu'elle est. La substance en a sa part et l'accident en a la sienne, ma
ce qui est partie de la substance en a plus que l'accident[2].

II. Matière et individuation

L'actualité de la matière entraîne une conséquence générale do
l'importance est manifeste. Puisqu'elle peut, en droit, exister à part
toute forme, il faut que l'être de la matière soit doué d'une individuali
propre ; or la matière ne saurait être le principe d'individuation de
matière ; la matière n'est donc pas principe d'individuation. La cons
cution des idées semble ici nécessaire, mais l'importance du problèm
était telle aux yeux de Duns Scot qu'il l'a soumis à une discussi
détaillée, l'une des plus complètes dont nous disposions sur aucun poi
de sa doctrine. D'ailleurs, après avoir dit pourquoi la matière ne saura
jouer ce rôle, il lui faudra dire quel est le principe d'individuation.

a) *La matière est-elle naturellement individuelle*?

La solution la plus simple du problème de l'individuation est d'admett
que la substance matérielle soit singulière et individuelle de plein droi
On l'a proposée[3]. De même, dit-on, que la nature est formellement

1. « ... Sive etiam idea ponatur ratio imitandi essentiam divinam (comme ch
Thomas d'Aquin) in tali gradu, adhuc habet ideam, quia alium gradum imitandi hab
materia essentiam divinam quam forma, vel aliud quodcumque ». *Op. Ox.*, l. II, d.
q. 2, n. 7 ; t. II, p. 518. — « Ad aliud dico concedendo majorem, quia non video qu
esse in alio ente sit inferius quam esse in se, et quin sit magis imperfectionis depend
quam non dependere. Et ideo dico quod omne esse cujuscumque alterius generis
substantia, scilicet accidentis, est imperfectius quocumque quod est pars substanti
sicut est materia ». *Loc. cit.*, n. 6, p. 517.

2. « Ad aliud de analogia, quod illud [*sc.* sanitas quae est realiter in animali et
urina non nisi per attributionem] recipitur tantum in uno realiter et in aliis per att
butionem, dico quod hoc est falsum ; quia si ita est in uno exemplo, in centum
contrarium ; nulla enim est major analogia quam sit creaturae ad Deum in ratio
essendi, et tamen sic esse primo et principaliter convenit Deo, quod tamen realiter
univoce convenit creaturae ». *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 2, n. 8 ; t. II, pp. 518-519. Mê
l'exemple n'est pas bon, car dans « un animal sain », « un régime sain » et « une ur
saine », le concept de « santé » n'est pas le même, au lieu que celui d'être est le mê
pour Dieu et pour la matière, pour la substance et pour les accidents.

3. J. Kraus (*Die Lehre des Joannes Duns Scotus von der natura communis*, pp.
53) pense qu'il s'agit de Richard de Middleton, ce qui est possible (cf. Edg. Hoced
S. J., *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Louvain, Paris, 1925, pp. 2

Digitized by Google

de soi nature, de même elle est singulière *ex se*. De ce point de vue, il n'y a pas à chercher, hors de la nature même, une autre cause de sa singularité, comme si elle pouvait être nature, soit dans le temps soit en ordre d'origine, avant d'être singulière, et qu'elle dût être contractée par un principe venu du dehors pour être réduite à la singularité.

Pour qui voit ainsi les choses, et les textes d'Aristote ne manquent pas à l'appui de cette thèse, il n'y a que deux états du réel, l'universalité ou la singularité. Or l'universalité n'appartient pas à la chose en tant qu'elle est en elle-même, mais seulement en tant qu'elle est dans l'âme qui la connaît. Inversement, la singularité n'appartient pas à la chose en tant que connue, mais telle qu'elle est en elle-même. Il y a donc lieu de chercher pour quelle cause une chose peut devenir universelle, et de dire que cette cause est l'intellect, mais il n'y a pas lieu de chercher pour quelle cause une nature est singulière, comme si l'on en pouvait trouver une pour relier la nature à sa singularité. Bref, un être est singulier de la même manière qu'il est un, c'est-à-dire du seul fait qu'il est[1].

Duns Scot n'admet pas cette solution, d'abord parce que si les choses sont singulières en vertu de leur nature même, notre intellect les conçoit d'une manière contraire à leur nature, lorsqu'il les connaît comme universelles. Comment un objet, qui serait de soi singulier, pourrait-il être appréhendé comme universel par l'intellect?

Mais ce n'est là qu'une première escarmouche et le véritable argument scotiste est ailleurs, car la thèse en question suppose un univers bien différent de celui de Duns Scot : un univers où il n'y ait place pour rien entre l'universel et le singulier. Tel est en effet le fondement de la thèse : si l'être matériel n'est pas un universel, il ne peut être qu'un singulier. Duns Scot estime au contraire qu'entre l'unité réelle du singulier, qui est l'unité numérique, et le pur universel, il y a place pour une unité moindre que l'unité numérique et qui serait pourtant réelle. S'il en est ainsi, la thèse en question s'effondre, car le fait qu'un être matériel ne soit pas un

208) ; Richard s'exprime comme si le fondement de l'individuation était l'unité individuelle de la substance : « Per suam autem unitatem individualem est in se (singulare) substantialiter indistinctum », donc c'est par là qu'il est « ab alio substantialiter distinctum » (Hocedez, p. 206). — Dans sa longue discussion du problème, dont il propose d'ailleurs une solution complexe, Godefroid de Fontaines touche cette position : « Sed si quaeratur quo differunt realiter, dicendum est quod se ipsis ». G. DE FONTAINES, *Quodl.* VII, q. 5 ; éd. de Wulf-Hoffmans, Louvain, 1925, p. 325. Duns Scot simplifie naturellement les positions pour les ramener à des thèses fondamentales qu'il puisse discuter en elles-mêmes. — Sur l'ensemble du problème : J. ASSENMACHER, *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik*, Leipzig, Meiner, 1926, pp. 58-71, et Joh. KRAUS, *op. cit.*, pp. 93-99. — En ce qui concerne Duns Scot, voir *In Metaph.*, l. VII, q. 13 : *Utrum natura lapidis de se sit haec vel per aliquid intrinsecum.*

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 1, n. 1 ; t. II, p. 224.

Digitized by Google

universel, n'implique plus *ipso facto* qu'il soit un singulier. Un tel êt peut, sans être universel ni singulier, se trouver dans un état interm diaire, où un principe d'individuation soit requis pour le singulariser.

Le cœur de la question est donc de savoir s'il existe des réalités doué d'une unité moindre que l'unité numérique du singulier. Duns Scot n'e doute pas et se propose de le prouver *quinque vel sex viis*. En fait, il apportera sept preuves, parmi lesquelles nous nous permettrons de choi celles qui sont les moins purement dialectiques et jettent le jour le pl vif sur la notion scotiste du singulier.

Considérons d'abord la deuxième. Pourquoi peut-on ranger deux êtr dans une même espèce? Parce que ces deux individus sont de mêm nature, ce qui suppose qu'il y ait là *una natura*. Il y a donc une uni propre à la nature de l'espèce. On dira peut-être que c'est l'unité d'u être de raison, c'est-à-dire du concept de cette espèce. Mais ce n'est p vrai, car le concept du genre n'est pas moins un dans l'intellect que concept de l'espèce. C'est même en vertu de cette unité qu'on peut préd quer un seul genre d'une pluralité d'espèces, car s'il fallait un conce de genre pour chaque concept d'espèce, il n'y aurait pas de genres et l'o ne ferait que prédiquer chaque espèce d'elle-même. On ne peut do comparer l'unité conceptuelle du genre, commune aux espèces, av l'unité réelle de l'espèce, commune aux individus. Duns Scot est certa que telle est l'intention d'Aristote en ce point. Le Philosophe conçoit nature de l'espèce comme une de l'unité de la nature spécifique. Or celle- ne peut être l'unité numérique de l'individu, car on ne compare pas deu unités numériques comme telles, bien qu'elles soient comparables du poi de vue de l'unité de l'espèce. Elle ne peut être non plus l'unité abstrai de l'universel, car, on vient de le dire, l'unité de l'espèce comme univers ne diffère en rien de celle du genre. L'espèce, ou sa nature, ont donc bi une unité réelle, quoique moins stricte que l'unité numérique du singulier

La troisième preuve alléguée par Duns Scot se réclame de ce princi posé par Aristote : les relations d'identité, de ressemblance et d'égali se fondent sur l'un. A moins que ces relations soient purement verbale

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 1, n. 3 ; t. II, p. 226. Duns Scot interprète ici le tex d'Aristote, *Phys.* VII, 4, 227 b 7, qui porte d'ailleurs sur un autre problème. Parla de ce qui confère au mouvement son unité, Aristote dit qu'il est un d'une unité spécifiq quand, étant un quant au genre, il est aussi un dans l'espèce indivisible. Duns Sc s'empare de cette dernière expression pour en conclure directement : « in specie aton fit comparatio, quia est una natura ». Il nourrit donc ces deux mots d'Aristote toute la doctrine avicennienne de la *natura communis*. — Définition de l'individu « Individuum, sive unum numero, dicitur illud quod non est divisibile in multa, distinguitur ab omni alio secundum numerum », *In Metaph.*, l. VII, q. 13, n. 17.

Digitized by Google

deux choses ne peuvent être identiques, semblables ou égales, que par rapport à un terme commun et doué d'unité. Pour qu'une relation soit réelle, il faut qu'elle ait un fondement réel et doué d'une unité réelle. Or l'unité de ce fondement ne peut être numérique, car une seule et même chose ne saurait être ni semblable à elle-même, ni égale à elle-même. Il faut donc que son unité soit à la fois réelle et moindre que numérique, ce qu'il fallait démontrer[1].

Le cinquième argument de Duns Scot se tire de l'objet du sens et, pour cette raison, intéresse indirectement la noétique. Chaque action d'un même sens possède un objet un et dont l'unité est une unité réelle; or cette unité ne peut être numérique ; ce doit donc être une unité réelle autre que l'unité numérique. Pourquoi l'unité de l'objet du sens ne peut-elle être numérique? Parce que la faculté de sentir perçoit son objet comme globalement distinct de tout autre que lui, mais rien de plus. En d'autres termes, chaque sens connaît la qualité sensible comme douée d'une certaine unité et la distingue par là de toute dualité qui ne soit pas incluse dans la même unité. Pour nous exprimer plus concrètement : la vue sait qu'elle voit « du blanc », et elle perçoit « le blanc » comme autre que le vert ou le rouge, mais elle ne le perçoit pas comme « un blanc » individuel distinct d'un autre blanc individuel. Ou encore : aucun sens ne perçoit tel rayon de soleil comme numériquement différent de tel autre, bien que ce soient deux effets distincts du soleil. Ainsi donc, si la puissance divine créait deux corps de dimensions identiques et parfaitement semblables en tout, notamment en blancheur, la vue ne distinguerait pas là deux blancs, mais elle distinguerait fort bien l'unité de la classe « blanc » de celle de toutes les autres sortes de couleurs. L'unité d'une classe de sensibles n'est donc pas numérique, mais elle est pourtant réelle[2].

Le septième argument est peut-être de tous le plus simple et le plus direct, sans être pour cela moins typiquement scotiste, car il se fonde sur

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 1, n. 4 ; t. II, p. 226. L'argument interprète ARISTOTE, *Metaph.* V, 15, 1021 a 11-12 : toute égalité se dit par rapport à l'un ; mais il n'y est pas dit que cette unité soit réelle au sens où l'entend ici Duns Scot. — Le quatrième argument reprend le troisième, en l'appliquant à la contrariété. Pour que l'opposition entre le « blanc » et le « noir » soit réelle, il faut que ces deux termes aient chacun une unité réelle qui ne soit pas l'unité numérique d'un individu.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 1, n. 4 ; t. II, p. 227 : « Praeterea quinto... ». Le sixième argument (*loc. cit.*, n. 5) ne manque pas d'intérêt. Si toute unité est numérique, il n'y a entre les êtres que des différences numériques ; donc pas de différences spécifiques, « et tunc sequitur quod non plus potest intellectus abstrahere a Socrate et Platone aliquod commune quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum ».

Digitized by Google

la constatation pure et simple de la réalité des espèces. Même s'il n'existai aucun intellect, le feu causerait encore du feu ; il y aurait donc encor une certaine unité réelle de la cause génératrice et de ce qu'elle engendre savoir une unité de forme qui ferait que cette génération soit univoque Mais le fait qu'il y ait des intellects n'y change rien. La connaissanc qu'en prend notre intellect n'est pas ce qui rend cette générati univoque ; il connaît qu'elle est univoque, parce qu'elle l'est[1]. Concluon donc que, de soi, la substance matérielle n'est pas individue *(substanti materialis ex natura sua non est de se haec)*, mais qu'il existe, à part de tout opération de l'intellect, une unité moindre que l'unité numérique d singulier. C'est l'unité de la nature prise en elle-même, et si nous l considérons selon cette unité qui lui est propre en tant que nature, celle-c est indifférente à l'unité du singulier. Bref, ce n'est pas d'elle-même qu la nature possède la singularité[2].

Ainsi, la *natura* d'Avicenne commande cette position comme tan d'autres, et il ne s'agit pas ici d'une hypothèse, car Duns Scot nou renvoie aussitôt au texte de la *Métaphysique* du philosophe arabe, *ub vult quod equinitas sit tantum equinitas*. Nous le connaissons ; mai Duns Scot ne s'élève ici à cette position dominante que pour refair un tour d'horizon. Laissons-lui donc la parole, sans commentaire, ca il va nous indiquer avec une clarté parfaite l'entrée des grandes avenue qui conduisent de là à sa doctrine de l'être ; à la notion qu'il s'est fait de l'objet propre de la métaphysique ; à la distinction de la métaphysique science de l'être, et de la logique, dont l'objet est le concept ; à la natur du réel métaphysique, enfin, dont l'indifférence à la singularité comme à l'universalité requiert la détermination complémentaire d'un princip d'individuation pour devenir un existant possible. Car même l'essenc individuée n'existe pas encore : il faut pour cela que sa cause la pose dans

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 1, n. 6 ; t. II, p. 228.

2. « Aliqua est unitas in re realis, absque omni operatione intellectus, minor unitat numerali sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se ; e secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ac unitatem singularem ; non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singulari tatis ». *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 1, n. 7 ; t. II, p. 228. Cf. l. II, d. 3, q. 4, n. 20 : « Ac Avicennam... », t. II, p. 256. — Cette doctrine a été vigoureusement critiquée, comme on peut le voir par l'excellente et substantielle étude de Joh. KRAUS, *Die Universalien lehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay*, dans *Divus Thomas* (Fribourg Suisse), t. X (1932), t. X (1932), pp. 36-58, pp. 475-508, et t. XI (1933), pp. 288-314 Cf. particulièrement t. X, pp. 52-53 ; t. XI, pp. 494-495. — Critique analogue de Duns Scot chez un autre Franciscain : Ephrem LONGPRÉ, *Les Questions disputées de Guillaum Farinier O. F. M., ministre général de l'Ordre (1348-1357) et cardinal (1356-1361)* dans *La France franciscaine*, t. V (1922), pp. 434-437. Suivant ces indications, J. Kraus a examiné les *Quaestiones de ente* de G. Farinier ; voir *Die Universalienlehre...*, t. XI pp. 302-304 ; sur la position de Guido Terreni, pp. 307-309.

Digitized by Google

l'être, mais l'individuation parachève, dans la ligne formelle, la structure métaphysique requise pour que l'essence singulière — la seule qui soit susceptible d'existence actuelle — puisse effectivement exister :

« Rien n'est tel, en vertu d'une unité réelle quelconque, que cette unité même prise précisément en elle-même le mette en puissance prochaine d'être prédiqué de n'importe quel sujet ; nous voulons dire, d'une prédication qui dise d'un sujet quelconque : ce sujet-ci est cela *(hoc est hoc)*. En effet, bien qu'il ne répugne à rien de ce qui existe réellement d'être dans une autre singularité que celle où il se trouve, on ne peut dire avec vérité de n'importe quel inférieur, qu'il soit l'être en question. Cela ne peut se dire de cet être, qu'en tant qu'il devient un objet indifférent par l'acte de l'intellect qui l'appréhende. A ce titre, il possède dans l'intellect l'unité numérique d'un objet, qui permet de le prédiquer de n'importe quel singulier et de dire : ce sujet-ci est cela.

« On voit par là combien il est faux de dire, que c'est l'intellect qui cause l'universalité dans les choses en dépouillant la quiddité qui se trouve dans le phantasme. Car où que nous le considérions avant qu'il n'ait l'être d'objet dans l'intellect possible, c'est-à-dire soit en réalité soit dans le phantasme, et que son existence soit constatée ou déduite par la raison, étant d'ailleurs bien entendu qu'en dehors même de toute action de l'intellect il ne répugne pas à sa nature d'exister en autrui, le *quod quid est* n'est pas encore en puissance prochaine d'être prédiqué de n'importe quel sujet, sauf, nous le répétons, à titre d'objet de l'intellect possible. Il y a donc dans la chose un élément commun, qui n'est pas de soi *ceci*, et auquel par conséquent il ne répugne pas de *ne pas être ceci*. Un tel élément commun n'est pas universel en acte, parce qu'il lui manque encore ce qui peut en faire un universel comme tel, c'est-à-dire ce qui lui confère la sorte d'identité qui le rend prédicable de n'importe quel individu et permette de dire de cet individu qu'il l'est[1]. »

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 1, n. 8-9 ; t. II, pp. 230-231. — L'étude de Joh. Kraus, qui vient d'être citée, situe Duns Scot dans l'histoire générale des universaux : 1° ce sont des êtres actuels (Platon, Gebirol), doués d'une unité numérique ; 2° il y a des *entitates reales*, les natures communes, que leur indifférence même à l'universel comme au singulier permet d'universaliser (Duns Scot) ; 3° il y a dans le singulier une forme qui peut en être abstraite par l'intellect agent, celui-ci « faisant » l'universalité qui a son *fundamentum in re* (Thomas d'Aquin) ; 4° la même chose est singulière sous un concept distinct et universelle sous un concept confus (Harclay, après Abélard), ce qui est un effort désespéré pour maintenir un réalisme métaphysique par un moyen purement psychologique ; 5° aucune chose n'est universelle en aucune manière ni sous aucun concept, *quia res de se singularis nullo modo nec sub aliquo conceptu est universalis* (Ockham, *In Sent.*, l. I, d. 2, q. 7). C'est même pourquoi, à moins d'admettre qu'un concept universel sans *aucun* fondement réel de son universalité soit possible, il est contradictoire de parler de « conceptualisme » à propos d'Ockham : « Hoc tamen teneo

Digitized by Google

Telle est le verdict, mais revenons aux considérants qui le motivent. Comment comprendre la parole d'Avicenne que, de soi, la nature n'est ni une ni plusieurs, ni universelle ni particulière ? Car c'est bien cela qui est le fond de la question !

« Il faut l'entendre en ce sens que, de soi, la nature n'est pas une d'une unité numérique ; ni plusieurs, d'une pluralité opposée à cette unité ; ni universelle en acte, à la manière dont quelque chose est rendu universel par l'intellect ; ni, de soi, particulière ; car bien qu'elle n'existe jamais réellement sans l'une ou l'autre de ces choses, elle n'est d'elle-même aucune d'entre elles, mais est naturellement antérieure à toutes. Or c'est dans cet état de priorité naturelle que la nature est *quod quid est*, un objet distinct pour l'intellect, et même, précisément en tant que tel, l'objet de la considération du métaphysicien, bref, ce qu'exprime la définition. Les propositions par soi et de premier mode sont vraies en raison de la quiddité ainsi entendue, car on ne peut rien dire d'une quiddité, par soi et de premier mode, qui n'y soit inclus essentiellement en tant qu'abstraite de toutes ces déterminations qui lui sont naturellement postérieures. Or non seulement il est de soi indifférent à la nature qu'elle existe dans l'intellect ou dans un être particulier, donc qu'elle soit universelle ou singulière, mais même si on la prend telle qu'elle existe dans l'intellect, elle ne possède pas immédiatement et de soi l'universalité. Sans doute, l'universalité lui appartient alors en vertu de notre manière de la concevoir, mais l'universalité ne fait pas pour cela partie de son concept premier ; pas du concept qu'en forme le métaphysicien, mais le logicien. En effet, le logicien considère les intentions secondes appliquées aux premières, comme dit Avicenne lui-même. L'intellection porte donc d'abord sur la nature indépendamment de tous ses modes, celui qu'elle a dans l'intellect ou qu'elle a hors de l'intellect, car l'universalité n'est pas ici un mode de la chose connue, mais de la connaissance que nous en avons.

« Et comme, prise en cet être qui est le sien, la nature n'est pas de soi universelle, mais reçoit pour ainsi dire l'universalité qui s'y ajoute

quod *nullum* universale (nisi forte sit universale per voluntariam institutionem), est aliquid existens *quocumque modo* extra animam, sed omne illud quod est universale praedicabile de pluribus, ex natura sua est in mente vel subjective vel objective, et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cujuslibet substantiae », OCKHAM, *In Sent.*, l. I, d. 2, q. 8. Bref, *en tant qu'un concept porte sur le général*, la notion de « concept occamiste » est celle de « concept sans objet ». Ockham atteint ici une position métaphysique pure. C'est ce qui fait sa grandeur, et respecter la pureté de sa position nous semble la seule manière de l'honorer. Mais s'il en est qui veuillent être occamistes sans perdre l'entité réelle que contient le concept scotiste, qui sommes-nous pour gâter leur plaisir ?

Digitized by Google

immédiatement lorsqu'elle devient objet de l'intellect, tout de même, prise dans la réalité extérieure où elle possède la singularité, cette nature n'est pas de soi déterminée à la singularité, mais elle est naturellement antérieure à ce qui la restreint à cette singularité, et en tant qu'elle est naturellement antérieure à cet élément restrictif, il ne lui répugne pas d'être sans lui. De même donc qu'à titre d'objet de l'intellect, la nature possède un véritable être intelligible, avec l'entité et l'universalité d'un tel objet, de même aussi, à titre de réalité naturelle, elle possède hors de l'âme le véritable être réel qui convient à une réalité de ce genre *(secundum illam entitatem (in rerum natura) habet verum esse extra animam reale)*. Elle possède donc une unité de même réalité que celle de cet être, c'est-à-dire une unité indifférente à la singularité, telle qu'il ne répugne pas à cette unité de nature d'être posée avec une unité quelconque de singularité[1]. »

La doctrine de la nature commune est donc comme une plaque tournante d'où l'on peut s'orienter vers toutes les directions. Du point de vue de la noétique, elle conduit à nier que ce soit l'intellect qui cause l'universalité dans les choses, d'abord parce qu'il n'y a jamais d'universel dans les choses, ensuite parce que ce qu'il y en a dans l'intellect présuppose au moins la communauté réelle du *quod quid est*[2]. Du point de vue de la métaphysique de l'être, l'indifférence de la nature entraîne comme conséquence que, déterminable à l'universalité dans l'entendement comme à la singularité dans la réalité extérieure, elle ne soit d'elle-même ni universelle ni singulière. Par là se trouve exclue la thèse selon laquelle la substance matérielle serait individuelle de plein droit.

b) *La substance matérielle est-elle individuée par un élément positif intrinsèque?*

Il résulte de ce qui précède, que « posant la communauté dans la nature même, prise avec l'entité et l'unité qui lui conviennent, il faut

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 1, n. 7 ; t. II, pp. 228-230.

2. Ce que l'on nomme l'*universale in re* n'est, en réalité, que du *commune* et de l'*indifferens ; loc. cit.*, n. 8, p. 230. En Dieu, au contraire, ce que nous nommons *commune* (par exemple, l'essence) est singulier et individuel de plein droit. Quant à l'erreur dont Aristote charge Platon, on voit en quoi elle consiste : elle consiste à réaliser un universel sous le nom d'Idée, c'est-à-dire à poser comme une réalité extérieure singulière un universel dont l'être est celui d'un objet de l'intellect (*loc. cit.*, n. 10, p. 232). On a donc raison de nier que Scot soit un platonicien, s'il faut, pour l'être, admettre une doctrine des Idées dont lui-même n'est pas certain que Platon l'ait admise ; mais il n'est pas impossible de soutenir que notre docteur platonise en attribuant à la nature commune, *etiam in rerum natura*, un *verum esse extra animam reale*. Car on vient de voir qu'il le dit en propres termes, *loc. cit.*, n. 7, pp. 229-230.

Digitized by Google

nécessairement chercher une cause de la singularité, qui ajoute quelq chose à la nature de l'être singulier »[1]. Conclusion dès lors pour no inévitable, mais qu'il faut protéger contre certaines objections, car el n'est pas acceptée de tous.

Il s'agit exactement de savoir ce qu'il y a, dans cette pierre que voi qui fonde immédiatement l'impossibilité de la diviser en plusieurs pierr dont chacune lui serait identique. En d'autres termes, je peux divis une pierre en plusieurs autres, mais aucune d'elles ne sera *la même pie* que celle que j'aurai ainsi divisée, et l'on demande ce qui, dans cet pierre, fonde cette impossibilité[2]. Or certains pensent résoudre le problèn de l'individuation, non en lui attribuant une cause positive, mais à l'ai d'une simple négation ou, tout au plus, d'une privation. Qu'est-ce q dire d'un être que c'est un « in-dividu », sinon qu'il n'est pas divis Or l'être et l'un sont inséparables, de sorte qu'être et être un sont même chose. Il peut donc y avoir à chercher pour quelle cause un êt est divisé, mais la raison pour laquelle il ne l'est pas, est simpleme que c'est « un être ». L'être est donc singulier pour la simple raison qu tant qu'il est, sa substance ne souffre pas division[3].

Réponse insuffisante, pense Duns Scot, car une simple absence division suffirait peut-être à faire comprendre qu'un être ne soit p divisé, mais non qu'il soit indivisible. Ce qui est en cause est une rép gnance formelle de l'individu à la division en autres individus qui poss deraient la même individualité que la sienne. Une simple absence, un simple manque de quelque chose ne peut rendre raison d'une proprié aussi positive que celle-ci. Puisque nous posons la question à propos la substance corporelle, demandons-nous à quelle condition elle sera

1. « Et ideo concedo quod quaerenda est causa universalitatis, non tamen quaeren est causa communitatis alia ab ipsa natura ; et posita communitate in ipsa natu secundum propriam entitatem et unitatem, necessario oportet quaerere causa singularitatis, quae superaddit aliquid illi naturae cujus est ». *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. n. 10 ; t. II, p. 232. Joh. Kraus a donc raison de dire que la discussion du problèn ne se tient pas sur le plan de la logique (*Die Lehre des Johannes Duns Scotus von d Natura Communis*, p. 46). On peut ajouter, avec le même interprète, qu'il s'agit d'u problème physique (p. 47), mais mieux vaudrait peut-être dire « métaphysique Même position, *op. cit.*, pp. 64-65. — Pour l'intéressante critique de la notion scotis de l'universel par Henry de Harclay, voir Joh. Kraus, *Die Universalienlehre d Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay...*, dans *Divus Thomas* (Fribourg-Suiss t. XI (1933), p. 290 ; et la critique de Harclay lui-même par Ockham, p. 291-298. Sur Harclay : Fr. Pelster, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und sei Quästionen*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, Rome (1924), t. I, pp. 307-356.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 2, n. 2 ; t. II, p. 234.

3. Le texte de l'*Opus Oxoniense* renvoie sur ce point à Henri de Gand, *Quodl.* q. 8, à qui il attribue une doctrine de l'individuation par double négation. Cf. Dun Scot, *In Metaph.*, l. VII, q. 13, n. 8.

Digitized by Google

indivisible ? Elle le serait si elle n'avait aucune quantité, car c'est en tant que quantifiée, qu'elle est divisible. Pourtant, même en pareil cas, la substance corporelle ne répugnerait pas de soi à la division, car elle ne répugnerait pas à recevoir la quantité, par laquelle elle est divisible[1]. Il en va de même dans l'hypothèse d'une indivision par simple absence de division, car si l'on accorde que, de soi, la nature n'est ni une ni individue, il reste à expliquer sa répugnance formelle à la division, ce qui est notre vrai problème. Une autre observation le fera d'ailleurs mieux comprendre. C'est une thèse bien connue d'Aristote, au début des *Catégories*, que la substance par excellence n'est pas la seconde intention, qui n'existe que dans la pensée, mais la substance première, qui existe dans la réalité. Or la substance première est l'individu. On voit aussitôt à quoi l'on s'engage en expliquant l'individualité par une simple négation ! Simplement , on explique par une négation ce qu'il y a de plus positif et de plus parfait dans l'être[2], ce qui est absurde.

Le défaut de cette thèse est donc de confondre le simple indivisé avec le véritable indivisible. Admettons, si l'on veut, qu'il y ait en effet une ou même deux négations dans l'être individuel, le vrai problème resterait intact, car il y aurait encore à se demander pourquoi ces manques, privations ou négations sont constitutifs de l'individu comme tel. Qu'y a-t-il, dans l'individu, qui les exige ? On ne peut se contenter de répondre en alléguant la négation même, car « ne pas être » quelque chose n'explique pas ce que l'on est. Ce n'est pas assez, par exemple, de dire que Socrate n'est divisé de soi ni dans sa matière ni dans sa forme, pour expliquer qu'il est cet individu même qu'est Socrate. On pourrait s'en contenter à la rigueur pour expliquer qu'il est *un* individu, mais non pour faire comprendre qu'il est *cet* individu singulier qu'il est en effet. Socrate est indivisé dans sa matière et dans sa forme ? Assurément, mais les mêmes absences de divisions se retrouvent chez Platon : en quoi expliquent-elles que Socrate soit Socrate et que Platon soit Platon[3] ?

Nous en revenons donc à notre première conclusion : c'est par un élément intrinsèque à cette pierre que voici, et non seulement intrinsèque mais *positif*, qu'est la raison propre de son indivisibilité en parties subjectives, c'est-à-dire dont chacune serait le même sujet qu'elle est. Si l'on convient de nommer « individuation » cette indivisibilité, ou répugnance à la divisibilité, on dira de cet élément positif, intrinsèque à l'être, qu'il

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 2, n. 2 ; t. II, p. 235.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 2, n. 3 ; t. II, p. 235.
3. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 2, n. 4 ; t. II, pp. 235-236.

Digitized by Google

est, de soi, la « cause de l'individuation »[1]. Mais nous en sommes enc à nous demander ce qu'elle est.

c) *L'individuation par l'existence*

Aristote a moins gêné qu'on ne le dit la liberté de pensée des phi sophes et théologiens du moyen âge, car chacun d'eux y a trouvé ce q pensait lui-même, et non pas toujours arbitrairement. Tel est ici cas. Si, comme on peut le lire dans les *Catégories*, l'individu seul pleinement réel, on peut inférer de là soit que toute substance ré est singulière de plein droit, soit qu'elle est indivise de plein droit, e ces deux explications ne satisfont pas, il en reste une troisième à essay puisque ce qui existe au suprême degré est le singulier, pourquoi l'existe ne serait-elle pas la cause de son individuation[2]?

Nous ne savons quelle doctrine vise ici Duns Scot, ni même s'il vise aucune en particulier. En tout cas, ce n'est pas celle qu'on attrib communément à Thomas d'Aquin et il n'y a aucune raison de penser q ait eu celle-ci en vue. Notons seulement, comme un fait, que Duns S fonde l'hypothèse d'une individuation par l'existence, sur des princi que Thomas d'Aquin n'aurait pas désavoués, bien qu'il eût sans do désavoué la conséquence que l'on en veut faire sortir. Selon Aristo c'est l'acte qui détermine et distingue[3]. Partant de là, on peut infé que la distinction ultime doit résulter de l'acte ultime ; or l'acte ulti est celui que les individus reçoivent de l'*esse existentiae*, car tout le re est en puissance à son égard ; c'est donc l'être d'existence qui cau l'individuation.

Si séduisante que soit cette thèse, Duns Scot a beau jeu contre el car si l'on part avec lui d'une notion commune et univoque de l'être, ne voit pas comment, ni en quel sens, il pourrait devenir cause de distin tion. Ce qui n'est de soi ni distinct, ni déterminé, ne peut être le premi déterminant d'autre chose, c'est-à-dire la cause immédiate qui le disting du reste. L'objection atteint d'autant plus exactement l'adversaire q distinguant l'être d'existence de l'être d'essence, celui-ci cherche da

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 2, n. 4 ; t. II, p. 236 : « Concedo igitur... ». Cf. *Op. O* l. II, d. 3, q. 6, n. 9 ; t. II, pp. 264-265.

2. Thèse déjà discutée par Richard de Middleton ; cf. E. Hocedez, *Richard Middleton*, p. 207. Duns Scot critique vivement la même doctrine dans *In Metap* l. VII, q. 13, n. 2. Il la résume en termes que Thomas ne désavouerait pas, mais q ne peut lui emprunter en leur sens thomiste, puisqu'il en infère que l'*esse* est le princi d'individuation, ce que Thomas n'a jamais enseigné. On peut penser que Duns S vise ici Gilles de Rome.

3. Aristote, *Metaph.* VII, 3, 1029 a 20-30.

Digitized by Google

le premier seul la cause de l'individuation. Or, d'elle-même, l'existence ne comporte ni distinction ni détermination. Nous ne distinguons les existences qu'à travers les essences, comme il est facile de s'en assurer en se reportant à l'arbre de Porphyre. Là, nous avons une coordination systématique des essences, depuis celle de l'individu jusqu'à celle du genre suprême, en passant par une suite d'espèces et de genres intermédiaires de plus en plus universels. Mais nous ne pouvons dresser en face de ce tableau un arbre correspondant des existants. De tout ce qui est, à quelque degré qu'il soit, nous répétons identiquement qu'il est. Il n'y a donc pas de coordination des existences autre que celle des essences. Ceci revient à dire que ce sont les essences qui déterminent les existences et que, par conséquent, l'existence ne peut servir à rien déterminer[1]. Outre l'intérêt qu'elle offre pour la discussion du problème de l'individuation, cette remarque, plusieurs fois faite par Duns Scot, exprime avec une clarté saisissante le primat qu'il accorde à l'essence dans la structure de l'être. Sa coordination hiérarchique des formes résulte de ce qu'il y a de plus actuel dans la réalité.

Ceci n'est pas une observation tangentielle au problème, car Duns Scot lui-même saisit l'occasion qui s'offre à lui de préciser un point important de sa métaphysique de l'être. On pourrait en effet objecter à ce qui précède, que son argument vaut pour la coordination totale des essences, à l'exclusion de celle du singulier qui, échappant à l'ordre des genres et des espèces, n'est pas inclus dans cette coordination. Le fait qu'il n'y ait pas de hiérarchie de l'être d'existence correspondant à celle des essences, ne prouverait donc pas que l'existence ne soit pas cause d'individuation pour l'individu.

La réponse de Duns Scot est d'une extrême importance pour l'interprétation de sa pensée parce que, bien que l'on comprenne aussitôt qu'il l'ait faite, on ne voit rien qui l'obligeât à la faire. Après tout, l'importance qu'il attache à l'individualité de l'être aurait pu l'inviter à faire une exception en sa faveur et à sortir l'individu de la coordination des essences. Il n'y eût eu de sa part aucune inconsistance à le faire. Mais il ne l'a pas fait. Même cet individu, dont on verra qu'en un sens il transcende la forme, reste inclus dans l'universelle coordination des

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 3, n. 1 ; t. II, p. 237. L'argument est immédiatement reproduit sous une autre forme : « Illud quod praesupponit coordinationem et distinctionem alterius non est ratio distinguendi ipsum ; sed existentia ut determinata et distincta praesupponit ordinem et distinctionem essentiarum ; igitur, etc. ». Il va de soi que, si l'existence n'est pas individuante, la différence individuante n'implique pas l'existence. L'heccéité et l'existence sont ultimes en deux ordres différents.

Digitized by Google

formes. Celle-ci comprend à ses yeux tout ce qui relève de l'essenc depuis le genre le plus universel dans cet ordre, en passant par les genre et les différences intermédiaires, jusqu'à ce qu'il y a de plus infime. Ce *infimum*, notons-le soigneusement, c'est le singulier sans aucune existenc actuelle : *singulare absque omni existentia actuali*. Ainsi, même l'essenc singulière et complètement individualisée ne comporte pas de s l'existence. En d'autres termes, *hic homo non plus includit formalit existentiam actualem quam homo*[1]. A aucun moment, pas même lorsqu'el atteint l'individu, la coordiantion des essences n'implique l'existence l'essence intégralement individuée du singulier qu'est Socrate laiss l'existence actuelle en dehors de sa notion.

Nous savons donc d'avance que la cause de l'individuation se situe quelque part sur la ligne des essences et qu'elle sera incluse dans le coordination. Invoquer l'existence pour résoudre le problème sera vain, car de même qu'on se demande ce qui détermine l'essence à êt cette essence-ci, on aurait à se demander ce qui détermine l'existence être cette existence-ci. Il faut en revenir aux essences, où la distinctio individuelle se présente comme la distinction ultime dans l'ensemble d système qu'elles forment. Et voici le dernier trait du métaphysicien d essences : « Assurément, l'existence actuelle est un acte ultime, *ma postérieur à toute la coordination des catégories*. J'accorde donc qu l'existence distingue en fin de compte, mais d'une distinction extérieur à la coordination par soi des catégories. C'est donc une distinction e quelque sorte accidentelle, bien qu'elle ne soit pas vraiment accidentell Mais elle suit la distinction totale selon l'être quidditatif. Elle distingu donc à la manière dont elle est acte, et là où elle est l'acte ultime, el distingue en dernier ressort »[2]. Entendons bien le sens de cette dernièr phrase : ce n'est pas l'existence, même lorsqu'elle est acte ultime, qu individue la nature, car il faut que celle-ci soit individuée par une déte mination positive intrinsèque, pour que l'existence en fasse un singuli actuellement existant.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 3, n. 2 ; t. II, pp. 237-238. — Simple application d'u principe général : « Quidquid est in genere abstrahit ab actuali existentia, quia ill tota coordinatio potest salvari in intelligendo illa coordinata, intellectione abstractiv quae non includit existentiam objecti, quia sic esset intellectio intuitiva ». *Rep. Par* l. I, d. 8, q. 5, n. 9.

2. « Et ideo concedo quod existentia distinguit ultimate, sed distinctione quae es extra totam per se coordinationem praedicamentalem, quae distinctio est aliqu modo accidentalis, licet non sit vere accidentalis ; tamen sequitur totam distinctione secundum esse quidditativum. Eo ergo modo quo est actus distinguit, et in quo es ultimus actus ultimate distinguit ». *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 3, n. 3 ; t. II, p. 238.

Digitized by Google

d) *L'individuation par la quantité*

Cette détermination positive et intrinsèque à la substance matérielle ne serait-elle pas la quantité ? On le dit, et non sans en donner des raisons[1]. La plus claire se tire de la nature même de la quantité dont, selon Aristote[2], c'est le propre d'être divisible en parties de même nature, si bien qu'être divisible de cette manière appartient toujours à un être en raison de sa quantité. C'est donc par la quantité que les individus se distinguent individuellement les uns des autres, ce qui revient à dire qu'elle est le principe de leur individuation. On peut ajouter à cela qu'un feu ne diffère d'un autre feu que parce que la forme de l'un n'est pas celle de l'autre ; mais une forme ne diffère d'une autre forme que parce qu'elles sont reçues dans des parties de matière différentes ; or une partie de matière ne diffère d'une autre que parce qu'elles se trouvent sous des parties de quantité différentes ; toute la distinction qu'il y a entre deux feux se ramène donc à la quantité comme au fondement premier de leur distinction[3].

Dans la pensée de Duns Scot, expliquer l'individuation par la quantité revient à la fonder sur un accident[4]. Or aucun accident ne peut être la cause de l'individuation d'une substance matérielle, c'est-à-dire la raison qui fait d'un individu l'être singulier qu'il est. Car c'est cela que nous cherchons, et non pas la cause de la singularité en général[5]. Or c'est un principe d'Aristote que la substance est naturellement antérieure à tout accident[6]. Il entend d'ailleurs ce principe comme valable pour la totalité des êtres, car lorsqu'on veut les distinguer, on doit d'abord déterminer

1. Nous omettons les autorités, mais en notant qu'elles se succèdent ici chez Duns Scot, *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 4, n. 1 ; t. II, pp. 239, dans le même ordre que chez Godefroid DE FONTAINES, *Quodl.* VII, q. 5 ; éd. de Wulff et Hoffmans (les Philosophes Belges), t. III, pp. 319-320.

2. ARISTOTE, *Metaph.*, V, 13, 1020 a 7-8.

3. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 4, n. 2 ; t. II, p. 240 : « Et ex hoc ultra... ».

4. Cf. « Videtur ergo quod individuatio fiat per accidentia, et hoc videntur dicere philosophi et sancti doctores. Nam Porphyrius dicit quod individua differunt per accidentales proprietates quas nunquam contingit simul in pluribus reperiri. Et Boetius... », etc. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl.* VII, 5 ; éd. cit., p. 319. Ce sont les autorités de Godefroid en faveur de l'individuation par les accidents, que Duns Scot cite en faveur de l'individuation par la quantité, qui est un accident.

5. Duns Scot propose d'abord un argument théologique tiré de la transsubstantiation, où il y a changement de substance sans changement de quantité. Inversement, Dieu pourrait conserver une même substance en l'informant d'une autre quantité. Miracle, dira-t-on. Oui, mais « miraculum non est respectu contradictoriorum, ad quae nulla est potentia ». Un miracle possible est une chose possible : *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 4, n. 3-4 ; t. II, pp. 241-242. Cf. *In Metaph.*, l. VII, q. 13, n. 5.

6. ARISTOTE, *Metaph.*, VII, 1, 1028 a 11-20.

Digitized by Google

leurs substances, auxquelles on attribue ensuite leurs accidents. Mai si ces derniers ne sont intelligibles que comme « accidents de la substance c'est la substance qui est naturellement antérieure à tout acciden Il appartient donc à la substance réelle d'être singulière en vertu de s propre nature, avant d'être déterminée par aucun accident[1].

Cette dialectique a un sens précis et profond. Elle signifie que le princip scotiste d'individuation sera directement attaché à la substance mêm et non le résultat d'un amas de déterminations accidentelles comme l taille, la couleur de la peau, la forme du nez et autres indices signalétique de ce genre. Ce n'est pas son signalement qui fait l'individu, c'est l principe d'individuation d'un être qui explique le détail de son signal ment. Ainsi, dans le scotisme, l'individuation est inscrite au cœur d l'être, dans la substance même par laquelle il est ce qu'il est.

Au fond, la vraie raison pour laquelle Duns Scot juge fausse la thès de l'individuation par la matière, est cette certitude où il se trouve qu sa propre solution du problème est la vraie. Chaque fois qu'il y pens la série coordonnée des éléments structurels de l'être s'offre d'abord son esprit : genre, espèce, individu. Complète, cette série se suffit, et n'y a jamais à faire intervenir une autre série pour expliquer la présenc d'un de ses termes. Personne n'a jamais imaginé qu'une espèce entrâ dans son genre en vertu d'un autre genre, et quel serait le sens d'un espèce qui ne se prédiquerait d'aucun individu? Voilà ce qu'il faut n jamais perdre de vue. Dans la ligne de la substance, être universel o être singulier s'explique exclusivement par la place qu'on y occup Prenons en exemple la « nature » : puisqu'il est de son essence d'êt « commune », on peut être certain de l'y rencontrer, si elle s'y trouv avec l'être commun qui lui appartient. Elle ne peut y être que « commune ou pas du tout. Pareillement, s'il s'y rencontre un individu, dont le statu ontologique est la singularité, il ne peut que s'y trouver individué o n'y pas être du tout. Pour revenir à l'exemple de Socrate, on admettr sans réserves que sa substance est en puissance à l'égard de la blancheu ou de la forme de son nez, mais il faut d'abord qu'il y ait un Socrate pou que cette peau et ce nez soient ceux de Socrate. On aura donc bea accumuler les accidents de ce genre, ils ne changeront rien à la substance Socrate n'en sera pas plus déterminément qu'avant dans le genr

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 4, n. 5 ; t. II, p. 243, et plus loin, n. 6, « Praeterea eode modo substantia est prior naturaliter omni accidente... » ; t. II, p. 244. — Cf. *In Metaph* l. VII, q. 13, n. 5 et n. 16.

Digitized by Google

substance, *quia prius erat hic*[1]. Quand les accidents déterminent la substance singulière, ils arrivent donc trop tard pour l'individuer.

A l'origine de toutes ces erreurs se trouve une étrange illusion : parce que la quantité est divisible, on croit qu'elle peut individuer. Ce ne serait vrai que si, de soi, elle était individuelle : *formaliter de se haec*. Or elle ne l'est pas. De soi, la quantité n'est pas plus individuelle que ne l'est de soi la substance, et comme elle n'a de soi aucune singularité propre, on ne peut lui demander de donner à la substance ce dont elle-même est dépourvue. Si cette quantité est indéterminée, elle ne peut rien déterminer, mais si elle est déterminée, ce n'est pas elle qui détermine la substance, c'est la substance qui la détermine. Un corps humain n'a certaines dimensions que parce qu'il est celui d'un homme et non pas inversement. D'ailleurs, la quantité est une forme comme les autres, c'est-à-dire la quiddité de la quantité ; pourquoi cette forme jouirait-elle seule du privilège de conférer la singularité ? Parce qu'elle occupe une position dans l'espace ? Mais la position est inséparable de la quantité, et comme on peut demander pourquoi telle partie de quantité diffère individuellement de telle autre partie de quantité, on peut demander ce qui fait que telle position de la quantité diffère de telle autre position de la quantité ? Nous sommes au rouet. De même pour la figure de la quantité. La nature de la ligne est commune à toutes les lignes, celle de la surface à toutes les surfaces, et ce sont des lignes et surfaces de même nature qui se trouvent dans cette pierre-ci ou dans celle-là. Nous ne parlons pas ici de la quantité en général, mais bien de quantités désignées et déterminées : telle ligne, telle surface, et l'on ne voit pourtant pas en quoi elles pourraient expliquer l'individualité des corps qu'elles composent[2]. C'est que l'équivoque gît à l'origine même de cette explication : dans la division de l'espèce, chaque individu est formellement la nature de l'espèce ; dans la division quantitative, bien que chaque segment de ligne soit une ligne individuelle, aucun n'est *quantitativement* la ligne dont il provient, car nulle partie d'un tout quantitatif n'est le tout dont elle provient[3].

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 4, n. 8 ; t. II, p. 245. — Le n. 9 résume et discute une autre variété de la même thèse, due peut-être à Gilles de Rome (*Quodl.* I, q. 5, a. 1) et que Duns Scot rejette pour des raisons analogues aux précédentes.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 4, n. 10-11 ; t. II, pp. 247-248. — « Forma non est proprie *haec*, sed est quo aliud est *hoc*... Similiter forma individualis determinat naturam specificam, ut sit *haec* vere ; non tamen illa forma est proprie *haec*, sive hoc aliquid, quia si sic, tunc sequitur quod differentia esset species ». *In Metaph.*, l. VII, q. 13, n. 16.

3. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 4, n. 12 ; t. II, p. 249.

Digitized by Google

C'est donc à contresens qu'on invoque ici l'autorité d'Aristote. Le Philosophe ne dit pas que la quantité soit divisible en parties dont chacune est son tout, mais qu'on peut diviser le tout en autant de parties qu'il en contient, chacune d'elles étant à son tour un individu distinct comme le tout dont elles proviennent. La partie est alors de même nature que le tout, non parce qu'elle participe à la forme de ce tout, mais parce que tout et parties communient dans une même nature qui leur est commune : la quantité. Au contraire, l'espèce se divise en parties de même nature, dont chacune, c'est-à-dire chaque individu, inclut la nature de l'espèce. Il y a donc multiplication des individus dans les deux cas, mais il n'y a individuation que dans le cas de la multiplication de l'espèce en individus ; dans celui de la quantité, la multiplication des individus ne résulte pas d'une individuation véritable. Après tout, ce n'est pas la quantité qui individualise la matière, c'est chaque matière qui individualise sa quantité.

e) *Le principe de l'individuation*

C'est donc à la matière qu'il en faut revenir, car toutes ces thèses impliquent de manière ou d'autre qu'elle soit le véritable principe d'individuation. N'est-ce d'ailleurs pas la doctrine d'Aristote? On n'a que l'embarras du choix pour appuyer cette thèse de ses textes, mais Duns Scot n'éprouve aucune difficulté à en trouver autant d'autres qu'il puisse interpréter en sens contraire. Ces exégèses aristotéliciennes ne sauraient trancher la question, car elles dépendent toujours dans une large mesure de la thèse qu'elles prétendent confirmer. C'est d'ailleurs ce que reconnaît volontiers Duns Scot : « Comme la solution des autorités empruntées au Philosophe en sens contraire exige la solution de la sixième question, je demande : La substance matérielle est-elle individuée par quelque entité positive déterminant par soi la nature à la singularité[1] »?

Nous savons déjà quelle sera la réponse. Tout inférieur, au sens de plus particulier, inclut en soi quelque chose qui n'est pas inclus dans la notion du supérieur, sans quoi le concept de l'inférieur serait aussi commun que le concept du supérieur. La notion de l'individu inclut donc par soi quelque chose qui n'est pas inclus dans la notion de nature. Or il a été établi d'abord que ce quelque chose est une entité positive, ensuite qu'il compose avec la nature un *unum per se;* c'est donc bien cet élément qui, en s'y ajoutant, détermine la nature à la singularité.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 6, n. 1 ; t. II, p. 259.

Digitized by Google

L'existence de ce principe positif d'individuation n'est donc pas douteuse, mais il reste à déterminer sa nature. La méthode la plus aisée consiste à comparer entre elles l'unité numérique et l'unité spécifique ou, plus précisément, les causes respectives de l'une et l'autre unité. Ce doit être possible, car ce que la forme fait pour l'espèce, cette entité le fait pour l'individu. Or on peut comparer la différence formelle spécifique à ce qui est au-dessus d'elle, au-dessous d'elle ou à son niveau. Méthode classique depuis saint Bonaventure et qu'il est commode de suivre.

Comparons d'abord l'espèce à ce qui est au-dessous d'elle. Il est contradictoire que l'espèce soit divisée en plusieurs autres espèces, puisque, étant elles-mêmes espèces, celles-ci seraient à la fois différentes et de même nature. Sur ce point, l'entité individuante est exactement dans la même situation, car il est contradictoire qu'un individu soit morcelé en d'autres individus dont chacun serait, à la fois, ceux que sont les autres et celui qu'il est. Ainsi, l'unité de l'individu est individuellement indivisible, comme celle de l'espèce est spécifiquement indivisible. Il y a pourtant une différence. Parce que l'unité de l'espèce, qui est celle d'une *natura communis*, est moins stricte que celle de l'individu, on peut concevoir sa division en parties subjectives (les individus), bien qu'elle ne soit pas divisible en parties essentielles (d'autres espèces). Dans le cas de l'individu toute division est impossible, soit en parties esesntielles, soit en parties subjectives. L'entité individualisante produit donc l'unité la plus stricte qui soit : l'individualité numérique.

Comparons ensuite l'entité individuante à ce qui est au-dessus d'elle. L'entité dont on tire la différence spécifique est acte par rapport à la réalité du genre : « raisonnable » détermine « animal » à la manière dont l'acte détermine la puissance. L'entité spécifique est donc déterminante par rapport à la potentialité du genre, autrement toute définition serait vaine et le genre contiendrait seul tout ce que contient l'espèce. Normalement, donc, le genre est déterminé par la forme spécifique, qui ajoute quelque chose à la nature du genre, mais ce n'est pas toujours le cas. Il peut arriver, rarement à la vérité, que le concept déterminant n'ajoute au genre qu'une autre formalité de la même chose, un autre concept réel du même objet. Par exemple, si je dis que Dieu est l'« être infini », je ne détermine pas le genre être par une spécification étrangère à l'être. Je ne le « spécifie » même en aucun sens ; on dirait mieux que je l'individualise, et je le fais, en ce cas, simplement en portant le genre à son degré suprême d'actualité. Je pourrais même simplifier le concept en disant de Dieu qu'il est l'être actuel de manière si parfaite qu'on doive le nommer l'Être, purement et simplement.

Digitized by Google

Il en va de même, au moins partiellement, dans le cas de la différenc individuante. Celle-ci joue, par rapport à l'espèce, le même rôle qu l'espèce à l'égard du genre. La différence, et elle est capitale pour qu veut entendre correctement l'individuation scotiste, est que le distinct individuant ne se tire *jamais* d'une forme surajoutée (comme c'est cas pour « homme : animal raisonnable ») mais *toujours*, et précisémen de l'ultime réalité de la forme : *ista nunquam sumitur a forma addit sed praecise ab ultima realitate formae.* On ne saurait trop insister su ce point, parce qu'il faut voir comment, philosophiqueemnt parlan même une métaphysique de l'essence est appelée à se dépasser lorsqu'el en vient à parler de l'actuellement existant. Que ce soit délibérément o non, Duns Scot s'est placé d'emblée sur le terrain de la quiddité et c'e la marque d'un grand philosophe que, l'ayant une fois adopté, il n le déserte jamais. Pas même, si l'on peut dire, en cas de détresse (méta physique). Bien que la nature et la forme soient « communes », et mêm s'il est impossible, comme ce l'est en effet, que la différence individuant soit forme, elle ne peut qu'appartenir à la forme dans un univers o l'essence est le cœur même de la réalité. Ce sera donc dans l'essenc qu'il y aura un au delà de l'essence, mais il y en aura un. Si l'accord dan le sentiment d'une nécessité métaphysique importe plus que la manièr d'y faire face, on doit noter celui qui se manifeste, et cette fois réellemen sur l'intuition fondamentale à partir de laquelle divergent la philosophi de l'*essentia* et celle de l'*esse*[1].

Rien ne le montre mieux que la remarque suivante de Duns Scot En s'ajoutant au genre, l'espèce forme avec lui un composé, qui es justement la quiddité : *animal rationale.* Ici, au contraire, il ne s'agit plu de constituer une quiddité : celle-ci est déjà donnée par l'union du genr et de la différence. L'effet de la cause individuante est autre, car il consist à constituer la réalité dans un ordre distinct de celui de la quiddité *ista autem entitas individui est primo diversa ab omni entitate quidditativ* Sauf le cas unique de l'être infini, aucune quiddité ne contient de quo être *haec.* Le propre de l'entité positive individuante intrinsèque a

1. Ceci n'implique pas que le scotisme exclue l'existence de la structure du singulie Bien au contraire, celui-ci se compose de toutes ses déterminations quelles qu'ell soient : « Accipitur individuum, substantia et simul totum stricte, prout includ existentiam et tempus ut hic homo existens et hic lapis existens ». Ce qui est vrai, c'e qu'une fois posée dans l'être actuel par sa cause, sa singularité individue toutes c déterminations accidentelles et non pas inversement. Quant à elle, la singularité e « unitivement contenue » dans la forme la plus haute du composé, qui est inséparab de sa différence individuante sans laquelle son existence serait impossible : *In Metaph* l. VII, q. 13, n. 19.

Digitized by Google

singulier, n'est donc pas d'ajouter une quiddité à une autre, ce qui ne ferait que le spécifier au lieu de l'individualiser, mais de poser le tout quidditatif, constitué par le genre et la différence, dans un être d'autre sorte : *in esse alterius rationis*. On dépasse par là l'ordre du commun pour entrer dans celui de l'individuel, c'est-à-dire dans un ordre « autre ».

Comparons enfin ces différences à celles qui sont à leur niveau, c'est-à-dire, une fois encore, aux différences spécifiques, mais cette fois à celles qu'elles-mêmes déterminent. Il y a de ces différences spécifiques qui ne sont pas ultimes, en ce sens qu'elles se comportent comme des genres encore déterminables par d'autres différences. La cause de l'individuation n'est pas de cette nature.Elle ne ressemble en cela qu'aux différences spécifiques ultimes, qui déterminent complètement l'espèce, comme *animal rationale mortale*. De même en effet qu'une différence spécifique ultime pose l'espèce comme immédiatement et radicalement distincte de toute autre, de même la différence individuante pose le singulier comme immédiatement et radicalement distinct de tout autre. Dans son ordre, la cause de l'individuation est toujours *differentia ultima*[1].

Ce dernier point est plus important qu'il ne semble de prime abord, car aucun ne fait voir plus clairement le caractère radical de la différence d'ordres qu'implique le passage de l'espèce à l'individu. Partant des singuliers, on peut en abstraire la communauté de l'espèce, mais on ne le peut qu'à partir de leurs natures, non à partir de leurs singularités. Il n'y a pas d'espèces des singularités : *differentiae ultimae sunt primo diversae et ideo ab eis nihil unum per se commune potest abstrahi*. Bien entendu, ceci ne veut pas dire que les individués ne puissent entrer dans des classes douées d'unité, mais, s'ils y entrent, c'est en raison de leurs natures communes, non de leurs déterminants individuels. Des individualités comme telles ne peuvent former une espèce ; ce qu'il y a en elles de spécifique tient au *potentiale* que déterminent leurs différences individuantes[2]. Bref, les singularités sont des entités aussi incompossibles que les individus qui les possèdent.

Duns Scot nous laisse sur cette conclusion, et l'on comprend pourquoi. L'analyse de l'être à laquelle il s'est livré le conduit à situer métaphysi-

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 6, n. 11-13 ; t. II, pp. 266-268. — Sur les cas de détermination de la forme par son actualité ultime : *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 14 ; t. I, pp. 342-344.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 6, n. 14 ; t. II, pp. 268-269. — Encore une raison pour que la matière ne soit pas principe d'individuation : elle est une nature ; de soi, elle n'est pas *haec* : *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 6, n. 20 ; t. II, p. 273. — Contre cette doctrine de l'individuation, voir les objections de Guillaume Farinier O. F. M., dans Joh. KRAUSS, *Die Universalienlehre... (Divus Thomas)*, t. XI (1933), p. 302, n. 2.

Digitized by Google

quement un élément du réel pour lequel, puisqu'il n'est pas une forme le philosophe n'a pas de concept abstrait. L'« entité individuelle », caus de la « différence individuelle », n'est ni matière, ni forme, ni leur composé car ni la matière, ni la forme, ni leur composé, n'impliquent de soi aucun singularité. Qu'est-elle donc? Elle est, répond Duns Scot, *ultima realita entis*. Exactement, elle est « la réalité ultime de l'être qui est matière ou forme, ou composé, de sorte que n'importe quelle entité commune mais encore déterminable, puisse être de nouveau déterminée, si un soit-elle, en plusieurs réalités formellement distinctes, dont, formellement celle-ci ne soit pas celle-la, parce que l'une est formellement l'entité d'u singulier, au lieu que l'autre est formellement l'entité d'une nature »[1].

Ceci conduit à une précision que notre Docteur peut seulemen recommander à l'attention du lecteur, car c'est à nous de nous e pénétrer si nous voulons le comprendre. Tout au long de la coordinatio essentielle, l'esprit va d'entités en entités. Le genre a la sienne, propo tionnelle à l'unité qui lui appartient. L'espèce à la sienne, dans les même conditions. Leur union est donc celle d'une *res* et d'une autre *res*, mai tel n'est plus le cas lorsqu'on atteint la différence individuante. Celle-c ne s'ajoute pas à la quiddité comme une autre « chose » (sans quoi ell serait elle-même quiddité) mais comme une détermination intrinsèqu qui lui confère la singularité. Nous pouvons l'en distinguer *formaliter* c'est-à-dire la poser à part dans la pensée, mais non pas la concevoi sous un être distinct de celui qu'elle individualise. Elle est, répétons-le *ultima actualitas formae*[2].

Il s'agit donc ici d'une individuation *de* la quiddité, mais non *par* l quiddité. Peut-être pourrait-on dire sans trahir Duns Scot que c'est un

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 6, n. 15 ; t. II, pp. 269-270. La notion de singularités spéc fiquement identiques, ou d'une espèce des singularités comme telles, est dénuée d sens : *In Metaph.*, l. VII, q. 13, n. 21, 24 et 25. La singularité n'est donc pas définis sable pour nous, n. 23.

2. C'est ce que désigne le terme *haecceitas*. Cf. « Sic haec unitas minor de se est hae numero, non essentialiter, sed tantum denominative ; sed haecceitas est numero hae essentialiter ». *Rep. Par.*, l. II, d. 12, q. 6, n. 13. Cf. *loc. cit.*, n. 8 : « Item, si non potes intelligi inclusum esse nisi hoc, igitur neque includens. Si enim non potest intelli rationale sub opposito rationalis, igitur nec homo includens rationale ; sed non potes intelligi haecceitas, ut universale ; igitur nec natura speciei includens, cum ipsa haecce tas de se sit haec : igitur impossibile est intelligere naturam specificam ut universale Voir aussi *In. Metaph.*, l. VII, q. 13, n. 9 et n. 26. Selon Joh. Kraus (*op. cit.*, pp. 93-94 l'authenticité scotiste du terme serait encore douteuse. En attendant que ce poin soit tranché par de futures éditions critiques, on doit constater que l'usage d'*haecceita* rare de toute façon chez Duns Scot lui-même, s'est universalisé dans son école. C'e un terme commode, dont le seul inconvénient est de suggérer une « chose », plutôt qu l'extrême pointe d'actualité qui détermine chaque être réel à la singularité. Sur diverse interprétations de cette doctrine, voir C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, t. II, pp. 97-99.

Digitized by Google

individuation de la forme, mais non par la forme. Car on ne sort à aucun moment de la ligne prédicamentale de l'essence. L'existence ne peut entrer en ligne de compte, parce qu'elle fonde une autre coordination que celles des quiddités et de leurs entités respectives. L'ordre de l'exister actuel, que Duns Scot n'ignore pas, ne saurait intervenir dans le système des constituants quidditatifs de l'être, qui doit pouvoir se constituer par ses seules ressources depuis le genre suprême jusqu'à l'espèce spécialissime. C'est cela qu'il importe surtout de comprendre : l'individuation scotiste permet la détermination complète du singulier sans faire appel à l'existence ; elle serait plutôt la condition nécessairement requise pour toute existence possible, les sujets complètement déterminés par leur différence individuelle, bref, les individus, étant seuls capables d'exister. La seule différence individuante qui exige l'existence de son essence est celle de l'être dont l'heccéité est sa propre infinité. Les autres essences individuées n'existent qu'en vertu de leurs causes. Or rien n'est plus extrinsèque à ces existants que leurs causes ; le principe d'individuation, au contraire, est ce qu'il y a de plus intrinsèque à l'être qu'il achève de déterminer.

Duns Scot ne se dissimule pas les pièges que cette notion prépare à l'imagination. Son refus d'en faire une « chose » peut induire à conclure que la différence individuante n'a pas d'entité ; mais ce serait une erreur, car elle entraîne, par voie d'addition, une composition supplémentaire. La preuve en est que cette composition est incompatible avec la simplicité divine, dont l'*essentia* est *haec* d'elle-même et de plein droit. On ne trouve là, non seulement aucune composition *rei et rei*, mais pas même *realitatis et realitatis*, comme si une réalité potentielle de l'essence divine pouvait être déterminée par une réalité actuelle de quelque différence individuante. En Dieu, nous l'avons dit, tout ce qui tient à l'essence est identique, parce que tout y est formellement infini. Dans le fini, au contraire, l'espèce n'inclut jamais de soi l'individu, ni inversement ; ils ne se joignent que dans un tiers terme, cet être individué dont ils sont les parties intégrantes et qui les inclut dans son identité. C'est d'ailleurs pourquoi le singulier n'est pas simple ; sa composition n'est même pas la plus parfaite possible, parce que ses éléments ne sont pas tous des choses, *et ita tollitur ista compositio perfectissima quae est ex re et re.* A défaut d'être telle, elle est du moins la composition d'une « chose » et d'une « réalité »[1].

Comment dès lors s'étonner que cette réalité ne nous soit pas présentement intelligible? En ce qui est d'elle-même, elle l'est ; pourquoi elle

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 6, n. 16 ; t. II, pp. 270-271.

Digitized by Google

ne l'est pas pour nous relève d'un autre problème. En tout cas, la raiso ne tient pas à la singularité même, et c'est plutôt par excès qu'elle nou dépasse. Ce n'est pas le soleil, mais l'œil de la chouette, qui expliqu qu'elle ne voie pas le soleil. D'ailleurs, même si nous connaissions l singulier, nous pourrions le voir, mais non le définir. Sa nature s'y oppos Assurément, il est de l'être, et il ajoute de l'entité à l'entité de l'espèc *sed illa entitas quam addit non est entitas quidditativa*. Pas de définitio donc pas de démonstration ni de science[1]. C'est seulement à trave l'espèce que nous manions l'individu. Encore une métaphysique où l pointe extrême du réel défie la connaissance scientifique, mais, apr tout, s'il en était autrement, nous n'aurions pas besoin de métaphysique la physique nous suffirait. *Das Individuelle ist ein unzurückfuhrbar Letze* dit Heidegger du singulier scotiste[2], et c'est assurément ce que Duns Sc lui-même a voulu démontrer, car bien qu'il ne se la représentât pas comm une « chose », il s'est demandé ce que serait pour lui la différence indiv duante, si elle existait pour elle-même à l'intérieur de la substance. El serait exactement l'acte de la quiddité : *si esset res alia, proprie esset actu quidditatis*[3]. On a donc raison d'attribuer à Duns Scot un sens aigu d l'individu, mais peut-être vaudrait-il mieux dire qu'il a souligné l'impo tance suprême de l'acte métaphysique par lequel, dans sa doctrine, l'êt est complètement achevé dans sa plénitude et capable de recevo l'existence. Au cœur du réel, chez Thomas d'Aquin, se trouve l'act d'être ; chez Duns Scot, on y trouve l'heccéité.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 6, n. 16 ; t. II, p. 271. On a donc eu raison, pour trouver d l'existentiel chez Duns Scot, d'en chercher le succédané dans l'individu (Beraud d Saint-Maurice, *Existential Import in the Philosophy of Duns Scotus*, dans *Francisca Studies*, t. IX (1949) pp. 274-313) mais il est excessif d'en conclure (p. 289) que cherch si la philosophie de Duns Scot est essentielle ou existentielle est un pseudo-problèm Naturellement, on peut discuter sur les mots, mais c'est un fait que, chez Duns Sco il n'y a pas d'acte d'être qui soit perfection de la forme. S'il y avait chez lui un act de la forme réellement distinct d'elle, ce serait l'heccéité. Or même l'heccéité est indiff rente de soi à l'existence ou à la non-existence. L'opposition entre deux doctrines don l'une tient la quiddité pour indifférente de soi à l'existence, au lieu que l'autre la tien pour une puissance dont l'existence est l'acte, n'est certainement pas imaginaire. L simple « possible » est différent dans les deux cas : une « possibilité d'existence » dan le thomisme, une pure absence d'existence dans le scotisme où « la possibilité d'un chose ne signifie rien de plus que la cécité dans l'œil » *Op. Ox.*, l. I, d. 30, q. 2, n. 15 *art. cit.*, p. 289.

2. M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübinger 1916. Et déjà, Reinh. Seeberg, *Die Theologie des Joh. Duns Scotus. Eine dogmen geschichtliche Untersuchung*, Wien, 1900, pp. 73-74. Thèse justifiée par *In Metaph* l. VII, q. 13, n. 18-19.

3. *Rep. Par.*, l. II, d. 12, q. 8, n. 9.

Digitized by Google

3. — L'unité du concret

Après avoir étudié la matière en elle-même, il reste à la considérer dans les substances concrètes dont elle est un élément. Rappelons d'abord qu'elle y entre certainement à titre d'élément composant. Elle est, nous l'avons dit, *unum principium naturae;* une cause du composé distincte de la forme. Qu'on la dise « acte » ou non, elle a donc sa réalité propre et, puisqu'elle est, il faut nécessairement qu'elle soit, sinon « un acte », du moins « en acte ». D'ailleurs, si de soi elle n'était rien, Dieu lui-même ne pourrait la produire, elle ne serait pas *terminus creationis.* Enfin, si elle n'était rien, comment pourrait-elle recevoir la forme? Il est donc impossible de mettre en doute sa réalité. D'où la définition qu'en donne Duns Scot : « le mot matière désigne une entité positive, hors de l'intellect et de sa propre cause, entité par laquelle elle est capable des formes substantielles, qui sont actes au sens plein du terme »[1].

Ces expressions mêmes nous ont déjà conduit à reconnaître que les notions d'acte et de puissance ne s'attribuaient pas ici à des réalités irréductiblement opposées. Être puissance n'est pas être acte, mais ce n'est pas non plus ne rien être. C'est pourquoi, bien qu'il accorde à la matière un certain degré d'actualité, Duns Scot ne l'en oppose pas moins à la forme comme la puissance à l'acte. Pour réelle qu'elle soit, l'actualité de la matière se réduit au minimum d'être requis pour recevoir la forme, c'est-à-dire pour être toujours en puissance à son égard. Ainsi, en dépit de ce qu'elle a d'actualité, la matière n'en est pas moins immédiatement et radicalement distincte de la forme. Pour en revenir à la formule de Duns Scot lui-même : *actus et potentia, quae sunt principia entis, sunt primo diversa; materia et forma sunt hujusmodi; ergo materia et forma sunt primo diversa*[2].

Telle étant sa position, il est vain d'argumenter contre elle au nom d'une autre, comme on le fait parfois. Personne ne le convaincrait jamais qu'en accordant à la matière une entité positive douée du degré d'actualité correspondant à son être, il s'oblige implicitement à confondre la puissance et l'acte. L'actualité propre de la matière est pour lui celle du récepteur, celle de la forme est l'actualité du reçu, ou, si l'on préfère, la forme se distingue de la matière comme ce qui donne se distingue de ce qui reçoit. C'est même pourquoi nous l'avons entendu dire que forme et matière

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 13 ; t. II, p. 505.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 16 ; t. II, p. 508.

Digitized by Google

sont aptes à s'unir pour composer un seul être, car deux éléments son
d'autant mieux faits pour entrer en composition qu'ils sont formellemen
plus divers et plus distincts. Cette conclusion suggère à Duns Scot un
remarque que nous avons déjà rapportée, mais sur laquelle il n'est pa
inutile de revenir, parce qu'elle éclaire remarquablement sa manière d
concevoir le rapport de l'essence réelle à l'existence. Si l'on y réfléchi
c'est le fond de la question. En effet, nous posons que la matière est term
positif de l'acte créateur, d'où résulte, comme nous l'avons dit, qu'el
est quelque chose, une *essentia*, une réalité, bref l'entité qu'elle do
posséder pour entrer, à titre de partie, dans la composition de la substanc
Or c'est préciséemnt en ce point que Duns Scot oppose son *non possumu*
à la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Thomas d'Aquin adme
bien que la matière soit partie du composé, mais il lui refuse tout *es*
propre, hors celui qu'elle reçoit par la forme et auquel, en ce sens, el
participe. Doctrine cohérente avec ses principes, puisque, dans la méta
physique thomiste, aucune essence n'existe de plein droit, tandis mêm
qu'elle existe. Chez Duns Scot, il est également vrai, selon la doctrin
d'Avicenne, que l'essence, ou quiddité, n'implique pas l'existence. El
ne peut recevoir celle-ci que de sa cause. Pourtant, et c'est en quoi
scotisme diffère du thomisme, l'essence ne diffère plus de son existenc
une fois que sa cause l'a réalisée. N'oublions pas qu'*essentia* comport
ici le sens de « réalité ». Admettre qu'une essence ainsi comprise so
effectivement produite à l'être par sa cause, et que pourtant elle ne so
pas, c'est admettre la possibilité d'une réalité irréelle, d'une *essenti*
dénuée de l'*esse* qui en fait précisément une *essentia*, bref, répétons-l
c'est se contredire : *quod enim aliqua essentia sit extra causam suam,*
quod non habeat aliquod esse quo sit essentia, est mihi contradictio[1].

En attribuant à la matière un *esse* propre qui soit proportionnel à so

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 16 ; t. II, p. 508. La matière est donc de soi connai
sable, bien qu'elle ne le soit pas pour nous ; elle a en Dieu son idée propre, qui corre
pond à son être propre (*loc. cit.*, n. 20, p. 511). Usant d'un langage qui n'est pas celui
Duns Scot, on pourrait dire que, de même qu'elle est directement causée, et non p
seulement « concausée », elle est directement connue, et non pas seulement « co
connue ». — Dans son excellente étude *De fundamento univocationis apud Joanne*
Duns Scotum (*Antonianum*, XIV (1939), pp. 278-287), Tim. Barth O. F. M. compa
diverses interprétations de l'*ens* Scotiste. Après avoir rappelé celle des anciens scotiste
Boyvin, Mastrius, Rada : *ens* = *essentia*, il lui préfère celle de Fackler (*Der Sein
begriff in seiner Bedeutung für die Gotteserkenntnis des Duns Scotus*, p. 22), que lui-mêm
renforce d'ailleurs (p. 286) en attribuant à l'*essentia*, non seulement une aptitude
l'existence, ce que les anciens scotistes ont toujours dit, mais même une « tendent
ad existentiam ». Mais, si l'essence existe, pourquoi tendrait-elle à l'existence ? I
comment le pourrait-elle, si elle n'existe pas ? Les anciens scotistes avaient une fo
de plus raison.

Digitized by Google

degré d'actualité, et en le lui maintenant à l'intérieur même du composé actuellement existant, Duns Scot ne fait donc qu'appliquer à ce problème la solution générale qui, en pareils cas, est toujours la sienne. Ce qui est vrai de la matière dans le composé est vrai de l'accident dans la substance et, généralement parlant, de tout composant quelconque entrant dans la structure d'un tout. On a pris occasion de ce point pour soutenir que, selon le Docteur Subtil, toute réalité est « un absolu ou un assemblage d'absolus » et que « tout, monde des idées et monde de la nature, est une mosaïque »[1]. Il s'agit là d'un jugement philosophique et qui excède la compétence de l'historien. Nous n'avons donc ni à l'approuver ni à le réfuter, mais on peut du moins faire observer que, dans la pensée de Duns Scot lui-même, le monde des substances composées se présente sous un autre aspect. Les *entitates* qu'il distingue ont bien chacune leur être propre, mais elles n'y sont pas juxtaposées comme les pièces d'une mosaïque. De la matière à Dieu, c'est-à-dire de l'*essentia* la plus pauvre à *ens infinitum*, tous les êtres s'ordonnent en une hiérarchie dont l'aspect diffère grandement d'un ensemble de fragments qui, même disposés selon certaines figures définies, n'en seraient pas moins tous de même ordre. En outre, et c'est le plus important, les éléments du composé s'y engagent les uns dans les autres par des relations d'acte à puissance qui les soudent dans l'unité du tout. L'« heccéité » ne fait pas exception à cette règle, elle la confirmerait plutôt, car c'est bien à « l'ultime actualité de la forme » qu'il revient de sceller définitivement l'unité du composé réel qui, en fin de compte, est toujours un individu. Il est vrai qu'il y a autant de principes individuants que d'éléments dans le composé[2]. Il le faut bien d'ailleurs.

1. B. Landry, *Duns Scot*, Paris, Alcan, 1922, p. 111. Cet historien pense d'ailleurs que la critique s'applique au nominalisme comme au réalisme de Duns Scot. La mosaïque imaginée par les nominalistes est seulement « plus fine ». En fait la distinction des formes dans le mixte n'est pas celle de morceaux d'une mosaïque, existentiellement distincts et localement juxtaposés. Ceci dit, reconnaissons que la position de Duns Scot a donné de la tablature même aux anciens Scotistes. Lychetus s'est évertué à expliquer comment un individu peut inclure des entités partielles qui, pour être réelles, doivent elles-mêmes être individualisées, c'est-à-dire des individus.

2. *Rep. Par.*, l. II, d. 12, q. 1, n. 8. Dans ce curieux texte, Duns Scot y compte six entités dans le composé : la matière universelle, la matière individuelle, la forme universelle, la forme individuelle, le composé universel, le composé individuel. Les termes de cette énumération suggèrent qu'il ne s'agit pas ici d'éléments actuellement existants à l'état distinct au sein du composé, mais, comme toujours en pareil cas, d'entités formellement distinctes dans l'identité de l'être. Duns Scot l'a même dit expressément : « Et formalitas naturae non est formalitas quae est incommunicabilis, nisi denominative ; tamen in composito est formalitas quae est communicabilis : igitur sex sunt entitates in composito per identitatem unitive. » Il ne s'agit pas ici de « res alia, sed formalitas alia, idem tamen identice » *(ibid.)*. Et plus loin, n. 9 : « Dico quod non sequitur quodlibet individuum esse compositum proprie, quia compositio non est

Digitized by Google

S'il est vrai, comme nous l'avons vu en son lieu, que même la matière es individuée par une détermination intrinsèque propre, il doit en aller plus forte raison ainsi de la forme, et du composé même que constitu leur union. Autant de principes de composition, autant d'*essentiae* autant d'*essentiae* réelles, autant d'*esse;* autant d'*esse*, autant de déte minations intrinsèques qui les individuent. Il était difficile de pousse plus loin le réalisme de l'essence, mais on doit ajouter que les substance n'en sont pas moins ici des structures organiques fortement liées. Si leu éléments n'étaient pas des entités actuelles et individuelles, ce ne seraie pas des êtres, et s'il n'y avait que des riens, donc pas de composant comment y aurait-il des composés? Pourtant, ces composants se déte minent mutuellement jusqu'au principe individuant du tout, qui l réduit tous à l'unité de la substance[1]. L'actualité supérieure y sais l'inférieure, jusqu'au déterminant intrinsèque suprême qui les saisit tou dans son acte. Ce qui est vrai, c'est que nous sommes ici dans une mét physique de l'essence réelle, et comme l'*actus essendi* s'en trouve exclu par une décision de principe, il ne saurait être question d'y faire app pour fondre ou couler ensemble les éléments dans l'unité du compos C'est dans l'essence même qu'il faut donc chercher un catalyseur d essences et l'on n'en voit pas d'autre que l'efficace hiérarchique des acte celui de la forme actualisant celui de la matière, et celui du princip individuant intrinsèque actualisant à son tour celui de la forme. Le vr problème est ici de choisir entre une métaphysique de l'*essentia* et u métaphysique de l'*esse*.

Il ne faut d'ailleurs pas exagérer la complexité de structure du concr dans la doctrine de Duns Scot. L'analyse y prend nécessairement tou

proprie nisi ex actu et potentia proprie acceptis ; et quod ista proprietas individual est eadem essentia identitate, ideo ex talibus nunquam proprie fit compositio ». Il e difficile de mieux s'expliquer et d'être plus mal compris. La cécité des scotistes suaréziens devant l'*esse* thomiste n'a d'égale que celle des thomistes devant la *formalit* de Duns Scot. De Cajétan (In I, q. 76, a. 1) au P. Del Prado, les disciples de Thom d'Aquin tiennent la proposition : *tot esse, quot entitates*, pour une erreur intolérabl Scot et ses disciples, ajoute Cajétan (In I, q. 76, a. 3), ne voient pas la nature de l'êtr ni que « ex duobus existentibus in actu non potest fieri unum per se ens ». Mais lu même ne voit pas que les entités formelles de Duns Scot n'ont justement pas d'existen actuelle. Lorsqu'on en vient à dire de ses adversaires, avec le P. Del Prado (*De verita fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg-Suisse, 1911, p. 194, note) : « l omnes, velint, nolint, coguntur dicere... », c'est qu'il y a, dans ce qu'ils disent, quelqu chose que l'on ne comprend pas. Il faut pourtant le comprendre même pour ne p l'accepter.

1. C'est précisément pourquoi les formalités internes contenues dans le compo ne doivent pas être réalisées sous forme d'êtres actuels et actuellement distincts. Si l'o commettait cette erreur, il faudrait en effet composer l'individu avec d'autres individu Duns Scot lui-même s'y est opposé : « non est tamen nisi una differentia individual ultima, quae determinat formam specificam », *In Metaph.*, l. VII, q. 13, n. 21.

Digitized by Google

les éléments un à un et, les considérant chacun en soi, elle leur attribue chaque fois une individualité de même degré que leur être, mais ce n'est pas une métaphore que de les présenter comme fondus ensemble dans l'unité du concret. Toute son habitude de pensée, qui l'incline à la multiplication des moments dans l'analyse, lui fait en revanche éliminer du concret les distinctions réelles chaque fois qu'il peut les éviter. Nous en aurons des preuves, mais aucune plus décisive que sa doctrine du mixte, à laquelle nous voici naturellement conduits.

Le problème est crucial, en ce sens qu'on ne peut le résoudre sans répondre à la question qui vient d'être posée. Les éléments subsistent-ils dans le mixte? Excellente occasion, si Duns Scot en a le goût, pour faire du mixte une mosaïque ! Mais que fait-il? Deux solutions s'offrent à lui : celle d'Avicenne, qui veut que les éléments demeurent pour ainsi dire intacts au sein du mixte, c'est-à-dire sans perte de substance mais avec un simple affaiblissement de leurs qualités ; celle d'Averroès, qui ne les y maintient qu'au prix d'un affaiblissement de leur substance aussi bien que de leurs qualités[1]. On s'attendrait naturellement à le voir une fois de plus se ranger à l'opinion d'Avicenne contre celle d'Averroès, mais il n'en est rien. Loin de rallier la position d'Avicenne, Duns Scot refuse même celle du Commentateur, parce que les éléments y subsistent encore trop distinctement au sein du mixte. Bref, les deux arabes sont courtoisement renvoyés dos à dos. Mais voyons les considérants : « Je réponds à la question en soutenant le contraire de ce que disent l'un et l'autre, savoir, que les éléments ne restent pas dans le mixte quant à leur substance, soit atténuée comme le veut Averroès, soit sans atténuation comme le veut Avicenne. La raison en est qu'*il ne faut pas multiplier sans nécessité ;* or rien n'oblige à soutenir qu'une pluralité d'éléments ou de formes substantielles subsiste dans le mixte ». Ni l'opération, à laquelle on reconnaît la forme, car l'opération du mixte n'est pas de même espèce que celle de l'élément ; ni la transmutation, car la forme de l'élément et celle du mixte ont assez de réalité pour que la première soit le *terminus a quo* d'une corruption et la seconde le *terminus ad quem* d'une génération. Lorsque l'air se corrompt pour engendrer du feu, la forme de l'air fait place à celle du feu ; de même, dans un mixte d'air et de feu, leurs formes disparaissent pour faire place à celle du mixte. Du point de vue de leur substance propre, les éléments s'abolissent donc dans celle du composé.

La remarque suivante est encore plus frappante, parce qu'elle revient en somme à dire que, si les éléments subsistaient dans le mixte, celui-ci

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 15, q. un., n. 3 ; t. II, p. 559.

Digitized by Google

ne serait en effet qu'une mosaïque. Car tout mixte comporte de la matièr et toute union d'une matière distincte et d'une forme distincte constitu un sujet distinct, c'est-à-dire une substance. Si donc il y avait dans mixte plusieurs formes élémentaires, chacune d'elles constituerait u substance, de sorte que tout mixte serait une substance composée plusieurs autres substances, de l'eau et du feu par exemple, dont chacu pourrait exister à part[1]. C'est bien là qu'on pourrait se plaindre que l êtres soient faits de pièces et de morceaux ! Or ce qui est vrai de substance des éléments l'est aussi de leurs qualités. Celles-ci demeure si l'on veut, de la même manière que l'âme végétative et l'âme sensiti subsistent dans l'âme intellective, c'est-à-dire, comme on va le vo virtuellement.

Telle est en effet la position de Duns Scot lui-même. Les quatre élémen demeurent virtuellement dans le mixte, dont la forme substantiel unique les contient virtuellement tous. Ils n'y sont donc pas *secundu substantiam ut partes sui*, comme des substances incluses dans une aut substance, mais par mode de contenance virtuelle, et c'est ce que semb suggérer Aristote en disant qu'ils y demeurent *potentia et virtute*. C'e ainsi qu'il faut interpréter le monde de Duns Scot. La forme du mix n'y actue pas la matière au moyen de celle de l'élément, mais directemen Assurément, la génération d'un homme suppose que la matière soit l sous les formes des éléments, avant de recevoir celle de la semence, pu du sang, puis de la chair, puis de l'homme, mais, à chaque mome successif de la génération, il n'y a jamais qu'une seule forme substantiell qui est celle du composé tout entier[2].

Ce dernier argument déborde pourtant le problème du simple mixt qui, d'ordinaire, ne se compose que d'éléments. Il est rare qu'on passe mixte à l'organique et au vivant sans qu'intervienne un élément nouvea qui est précisément le *semen*. La semence est un corps dont la forme n'e pas là pour lui-même, mais en vue d'autre chose, c'est-à-dire afin

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 15, q. un., n. 5 ; t. II, pp. 561-562. Voir, n. 6, pp. 562-563, comme Duns Scot s'arrange des textes d'Aristote sur ce point. Il est d'ailleurs beaucoup moi en règle avec le Philosophe qu'il ne le dit, mais croit-il vraiment l'être ? Selon doctrine, il peut arriver qu'un seul élément suffise pour engendrer un mixte. Pourquoi Parce qu'il est écrit dans *Gen.* I, 20 : « Producant aquae reptile... », etc. Mais la rais le confirme, car si tous les éléments se corrompaient mutuellement dans la générati du mixte, celui-ci s'engendrerait du néant : il n'y aurait pas génération, mais créatio Il doit donc en demeurer au moins un, à partir duquel, dans tous les cas, le mixte e engendré : *loc. cit.*, n. 7 ; t. II, p. 563. Notons pourtant que la génération du mixte partir d'un seul élément, comme celle qu'implique ce texte de la Genèse, n'est possib que « per potentiam divinam », *Op. Ox.*, l. II, d. 18, q. un., n. 11 ; t. II, p. 611.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 15, q. un., n. 9, t. II, p. 565.

Digitized by Google

permettre au générateur de produire un être semblable à lui[1]. On pourrait le dire en d'autres termes : la finalité du *semen* est d'assurer la continuité de l'espèce. La nature est en effet le siège d'un double processus, ascendant et descendant, qui conduit d'abord de la forme de la semence à la forme du sang, de la forme du sang à la forme de l'embryon et ainsi de suite jusqu'à celle de l'animal parfait, ensuite de quoi celui-ci se décompose en cadavre et se résout finalement en formes élémentaires. Toute la nature est astreinte à cet ordre et à ce processus, dont le *semen* est la force directrice. Celui-ci ne lui permet pas d'en rester où elle est, jusqu'à ce que l'être ait atteint son achèvement. On peut donc le définir : un corps inachevé produit par le générateur afin de conduire ultérieurement à des formes parfaites qui lui ressemblent.

Le mot *semen* est souvent remplacé par la formule *ratio seminalis*, qui lui est en effet intimement liée, mais ne veut pas dire exactement la même chose. La « raison séminale » est dans la semence. Elle en est la forme, soit la forme substantielle, soit une qualité qui résulte nécessairement de cette forme. Dans le blé, par exemple, elle est la forme du blé ou une qualité résultant nécessairement de la forme du blé[2].

Nous avons dit que le *semen* est la force directrice de la génération, mais il n'en est pas le principe actif. Ceci est important pour comprendre ce qui, dans la pensée de Duns Scot, répond exactement à ce mot. Il ne faut pas l'entendre en termes de génétique moderne. Telle que Duns Scot conçoit la génération, le *semen* n'existe pas encore au moment où elle se produit. Dans le cas auquel il pense, qui est celui du mâle et de la femelle, le *semen* actif du mâle est de même forme que le *semen* passif de la femelle

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 18, q. un., n. 8 ; t. II, p. 608.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 18, q. un., n. 8 ; t. II, p. 608. A. Landry (*Duns Scot*, pp. 66-67) semble avoir confondu deux problèmes différents en soutenant que Duns Scot rejette la doctrine des « raisons séminales », par où il brisait avec la tradition franciscaine, etc. Il faut distinguer. Duns Scot nie que la raison séminale soit matière ou puissance passive de la matière (*Op. Ox., loc. cit.*, n. 3 ; t. II, pp. 601-602) ; il n'admettrait pas non plus sans bien des réserves que la raison séminale soit acte, et il conteste expressément, contre l'ancienne école augustinienne, qu'on soit contraint de les poser pour éviter de faire de la causalité naturelle une véritable création (*loc. cit.*, n. 4, p. 604 et n. 6, fin, p. 607). Ceci dit, les textes que nous analysons établissent sans conteste que Duns Scot a maintenu la doctrine des raisons séminales en les interprétant à sa manière, ce qui est fort naturel. Cette manière, qui lui est propre, consiste à amputer la raison séminale de toute causalité active dans la génération, pour lui réserver le rôle d'une sorte d'idée directrice. C'est pourquoi, plutôt qu'« acte », il la nomme « forme », car dans sa doctrine, la forme peut être, à titre de nature, un principe aussi passif que la matière. Supposé que la pierre n'ait d'elle-même aucun principe actif de mouvement, elle n'en descendra pas moins « naturellement » si on la meut, car sa descente se fera selon l'inclination de sa forme. La raison séminale scotiste est donc le principe formel passif « selon lequel » le développement naturel de l'animal se produit : « natura ut principium passivum motus dicitur de forma », *loc. cit.*, n. 6, début, p. 606.

Digitized by Google

sur lequel il agit. Supposons donc que ce double *semen uniforme* se déta
du père et de la mère, il ne le fait qu'en vertu de la génération. Il ne
produit pas, c'est elle qui le produit et c'est pourquoi nous disions q
n'existant pas à l'instant de la génération, ce n'est pas lui qui en
le principe actif, non plus que la substance où celle-ci tend comme à
terme. Mais il ne l'est pas davantage à partir du moment où il existe,
quelle est la nature du *semen*, sinon d'être un corps transformable en c
qui doit être engendré ? Or être transformable, ce n'est pas être de nat
active, mais passive. Ajoutons à cela que le moins parfait ne sau
suffire à causer activement le plus parfait, et la semence, même avec t
les esprits vitaux dont elle est chargée, reste moins parfaite que l'é
complet qui est terme de la génération. Le *semen* ne saurait donc en au
cas être le principe actif de celle-ci.

Il resterait pourtant à supposer qu'au moment où la semence se déta
de lui, le générateur lui communique une force en vertu de laquelle
agit. Et n'est-ce pas ce qu'insinue Galien, lorsqu'il attribue à la seme
une force divine ? Peut-être y a-t-il là du vrai, mais pas au sens où l'ent
Galien, car s'il existe dans le *semen* une force divine, ce n'est pas
générateur qu'elle lui vient. A partir du moment où la semence se déta
de lui, tout se passe dans la génération comme si le générateur av
cessé d'exister. Pratiquement, il n'existe plus et c'est même littéraleme
vrai toutes les fois qu'il ne s'agit pas de causes essentiellement ordonné
où la cause doit être là pour concourir à l'effet, mais de causes accid
tellement ordonnées, dont la présence n'est pas nécessaire pour
l'effet soit produit. Or, précisément, une lignée est le cas type d'une sé
de causes et d'effets accidentellement ordonnés. Socrate peut engend
Platon, qui peut engendrer Cicéron alors que Socrate a cessé d'être
par conséquent d'être cause. Chacune de ces causes accidentelleme
ordonnées agit par sa vertu propre, et dès que son effet existe, il ne d
plus rien à sa cause. Que faut-il donc conclure ?D'abord, comme n
l'avons déjà dit, que ni la semence ni rien qui lui appartienne n'est
principe actif de la génération ou de la forme ultime qui en est le term
ensuite, que ce principe n'est pas non plus le père, puisque au mome
où la génération se produit, le père a toujours cessé d'exister *en t
que père;* enfin, pour ne laisser aucune hypothèse sans l'avoir essay
que ce principe actif n'est pas non plus la forme du ciel, car beauco
de vivants sont plus parfaits qu'elle. Trois conclusions négatives, dont
troisième en élimine d'ailleurs une quatrième, qui consisterait à dire q
les anges sont les principes actifs de la vertu génératrice du *semen*. S

Digitized by Google

l'étaient, leur action causale s'exercerait par le moyen du mouvement céleste, ce qui vient d'être reconnu comme impossible. Par voie d'éliminations successives, on est donc conduit à la seule supposition qui reste alors concevable. Il n'y a qu'une cause qui puisse rendre l'âme capable de donner la vie : Dieu[1].

L'organisme vivant, avec son développement réglé, est, de tous les êtres, celui où la présence d'une raison séminale s'impose avec le plus d'évidence, mais Duns Scot admet qu'il peut y en avoir en d'autres êtres que les animaux. Tous les mixtes peuvent avoir des raisons séminales qui les mettent sur la voie de formes ultérieures et plus parfaites. Un corps céleste peut induire dans le cadavre d'un bœuf la qualité requise pour qu'il en naisse des abeilles. C'est une raison séminale. Il n'est même pas nécessaire que ce soit un mixte proprement dit : une qualité de ce genre peut être induite dans un simple mélange, où les éléments ne soient que juxtaposés. Enfin, rappelons-le, il suffit à la puissance divine d'un seul élément pour y pouvoir insérer une raison séminale, telle l'eau, dont on lit dans la Genèse (I, 21) que Dieu en produisit les poissons[2].

L'univers de Duns Scot ne se laisse donc pas morceler en autant de fragments qu'il nous faut de distinctions formelles pour analyser sa structure. Tout en maintenant une certaine pluralité des formes[3], le

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 18, q. un., n. 10 ; t. II, p. 610. Duns Scot ajoute au même article que, pour les mêmes raisons, le *semen* ne saurait être de soi la cause des altérations et du développement qu'il précède. Ici encore, comme Galien et Averroès l'ont pressenti, la présence d'un élément divin permet seule de répondre à la question. Il est superflu de noter que ces positions favorisent celle du théologien, pour qui Dieu seul crée l'âme humaine et reste d'ailleurs toujours libre, bien que toute préparation nécessaire soit accomplie, de la créer ou non. *Op. Ox.*, l. III, d. 16, q. 1, n. 13.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 18, q. un., n. 11 ; t. II, p. 611. On peut expliquer par là comment les mages du Pharaon purent produire des grenouilles, ainsi que le dit d'ailleurs saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, III, 7, 12; P. L. 42, c. 875.

3. Il faut donc se garder de deux erreurs opposées : nier que Duns Scot ait enseigné la pluralité des formes ; entendre cette pluralité comme celle d'existences actuelles distinctes au sein du composé. La réalité propre à chacune d'elles est l'entité d'une forme. C'est en ce sens que la thèse est soutenue dans *In Metaph.*, l. VII, q. 20, n. 2, contre celle de Thomas d'Aquin (n. 3-5). Duns Scot a enseigné la pluralité des formes, mais non au sens où elle est niée par Thomas d'Aquin. Bien entendu, l'entité formelle réelle du scotisme ne pouvant s'intégrer au thomisme, la pluralité des formes, même entendue au sens scotiste, ne saurait être accueillie dans la doctrine de Thomas d'Aquin. Autrement dit encore, il ne faut pas attribuer à Duns Scot, sur la foi de l'apocryphe *De rerum principio*, une doctrine de la pluralité des formes qui n'est pas la sienne, comme fait, entre autres, Parth. MINGES, *Joan. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, t. I, pp. 61-62. Au contraire, Antonio Andrés a eu raison de soutenir que les formes du composé sont « réellement ou spécifiquement distinctes », car c'est tout un chez Duns Scot : il y a autant de formes partielles spécifiquement distinctes qu'il y a d'organes (*Quaest. sup. Metaphysicam*, l. VII, q. 18, f. 43^r) ; mais il faut se souvenir que, selon Duns Scot lui-même, cette pluralité formelle n'entraîne aucune séparation d'être. Cf. *In Metaph.*, lib. VII, q. 13, n. 19, où Duns Scot fait voir que les degrés supérieurs ne sont jamais séparés des inférieurs, et que, « in ... unitive contentis

Digitized by Google

Docteur Subtil conservait le moyen d'assurer l'unité des substanc concrètes[1]. En effet, l'unité de leur structure est essentiellement quidc tative, la forme même n'intervenant ici que pour déterminer la nature être telle que le veut son essence. Tout se passe donc selon des « raison qui définissent une essence ou, à la rigueur, une route, mais qui, d'elle mêmes, ne réalisent pas cette essence et ne se meuvent pas sur cette rout L'origine de l'efficace et du mouvement est ailleurs, plus haut peut-êt que la simple métaphysique. Car il ne faut pas se faire scrupule de redire : *metaphysica est de quidditatibus*, mais il ne faut pas non pl imaginer qu'il n'y ait rien de plus que la quiddité dans l'être réel. Au co traire, le pleinement réel est toujours individuel, et c'est ce qu'avait fo bien vu Aristote, mais sans réussir à se donner une métaphysique capal de justifier l'être tel que lui-même l'entendait.

Duns Scot s'est donné cette métaphysique. L'individuel n'y est p premier seulement en fait, mais aussi en droit, et il l'est éminemmer En effet, tout ce qui est, est intelligible : *intelligibilitas absolute sequit entitatem;* or « le singulier inclut l'entité quidditative supérieure tot et, en outre, un degré d'actualité et d'unité ultime en raison de l'indi duation, laquelle unité, loin de diminuer l'entité et l'unité, leur en ajou et, par là même, accroît l'intelligibilité »[2]. En ce sens, la connaissan générale qui n'est que telle laisse toujours échapper une partie de l'intel gibilité de son objet, celle qu'il tient précisément de sa singularité. C'e donc une connaissance incomplète, qui manque le degré d'être prop au singulier en tant que singulier. Au contraire, qui connaît ce degré d'êt supérieur qu'est le singulier, connaît en lui tout le reste, et c'est pourqu dans la connaissance divine, qui est parfaite, « les idées sont éminemme celles des singuliers, parce qu'elles représentent distinctement tous l intelligibles autres que Dieu »[3]. La plénitude de la réalité et de l'intel

non est separatio realis, nec etiam potentialis ». L'être réel est le composé de la natu et de toutes ses déterminations ; c'est donc le *compositum*, non la *natura*, qui contie unitivement ces déterminations : *ibid.*, n. 20.

1. C'est d'ailleurs ce qu'a bien vu B. Landry lui-même, *quasi coactus a veritate*, da son *Duns Scot*, p. 79. Pourquoi, le voyant à la fin de son développement, n'a-t-il p retouché le début, où il reprochait à Duns Scot de faire du concret une sorte « mosaïque » ? Une cause ne produit pas une mosaïque d'êtres, mais un être dont l'uni actuelle inclut plusieurs formalités ; et ces formalités mêmes ne forment pas u mosaïque : elles sont hiérarchisées dans l'énergie unitive de la forme suprême qui l inclut.

2. *In Metaph.*, l. VII, q. 15, n. 4.

3. Sur la réalité suprême de l'individu, *In Metaph.*, l. VII, q. 13, n. 17 : « Item in viduum est verissime ens et unum... », etc. Ceci n'empêche pas que l'être en tant qu'êt soit l'objet adéquat de l'intellect. Nous avons en effet noté que l'être univoque n'incl pas quidditativement ses déterminations (pas même les passions convertibles de l'être

Digitized by Google

gibilité n'appartient donc pas à l'être univoque, ni même à la structure hiérarchique des formalités liées par la vertu unitive de la quiddité supérieure qui les contient toutes ; elle n'appartient qu'à l'être du tout déterminé par sa différence individuante et, même en lui, ce n'est pas le singulier qui constitue le sommet de l'être, mais sa singularité[1].

« Non est ergo natum intelligi singulare ut pars inclusa in primo intellecto, sed tantum ut primum intellectum, in quo alia quaecumque superiora per se intelliguntur ». *Ibid.*

1. Même la forme substantielle est ordonnée, à titre de partie, à l'être du tout. Cet « esse totius » est aussi « actus simpliciter ». Cf. *Quodlibet*, IX, n. 4.

Digitized by Google

CHAPITRE VII

L'AME HUMAINE

En suivant la voie traditionnelle de l'œuvre des six jours, Duns Scot rencontre divers problèmes qui retiennent quelque temps son attention. Dieu dit : « Que la lumière soit, et la lumière fut ». Qu'est-ce que *lux*? Quelle différence y a-t-il entre la source lumineuse que ce mot désigne et le rayon *(lumen)* qui en émane? Excellente occasion d'utiliser l'optique[1]. Plus loin, Duns Scot s'attardera longuement à définir la nature du ciel et même à résumer pour ses auditeurs un certain nombre de connaissances astronomiques. Ni la théorie des marées ni celle des épicycles ne le rebutent. Tout ceci lui est aussi familier qu'Euclide et il en fait de bons exposés, mais on ne voit pas qu'il ait de position personnelle sur ces questions, non plus que sur le problème de l'influence des astres, où l'on n'est surpris ni qu'il l'admette, ni qu'il lui interdise d'abolir la liberté de l'homme[2]. Avec peut-être quelques nuances qui lui sont personnelles,

1. Sur *lux*, qui n'est pas substance, mais probablement une qualité active liée à la forme substantielle du corps céleste : *Op. Ox.*, l. II, d. 13, q. un., n. 2 ; t. II, p. 526. — Sur *lumen:* ni matière, ni forme substantielle, ni substance, mais qualité sensible « intentionnelle » qui nous dirige vers sa source *(lux)*, dont elle est l'« espèce sensible » : *loc. cit.*, n. 3, p. 526.

2. Pourtant, l'*Op. Ox.*, l. II, d. 14, q. 1 (t. II, pp. 536-540) offre une tentation presque irrésistible à ceux qui lui prêtent une doctrine de la double vérité : « Alia videtur responsio danda secundum theologos, alia secundum philosophos » (n. 1, p. 536). Selon les philosophes, dont Averroès interprète bien la pensée, les cieux n'ont pas de matière ; selon les théologiens, qui pensent que le « chaos » s'étendait d'abord jusqu'à l'Empyrée, les cieux en ont une (n. 4, pp. 538-539). De même pour la question de savoir si les cieux sont « animés », sur quoi Augustin hésite et ce que Jean de Damas nie : « Breviter, si coeli non sunt animati, hoc est creditum, et non ratione conclusum ; quia nulla est conditio in corpore illo ita perfecto manifeste apparens repugnare animationi corporis » (n. 5, p. 540). Ce couple *philosophi-theologi* nous est dès longtemps familier et nous avons appris à ne pas lui substituer *philosophia-theologia*. Duns Scot ne dit pas que les conclusions des philosophes soient nécessaires et vraies, même lorsqu'elles contredisent celles des théologiens. Il dit seulement que ce sont les conclusions auxquelles conduit en fait la position des philosophes, mais les seules qui soient vraies sont celles qui s'accordent avec les conclusions des théologiens. — Sur l'influence des astres, *Op. Ox.*, l. II, d. 14, q. 3 ; t. II, pp. 548-554.

Digitized by Google

l'importance de Duns Scot en ces matières ne dépasse guère celle d'un témoin compétent de la science de son temps. La situation devient autre dès qu'il aborde le problème de la création de l'âme et ce qu'il en dit mérite au contraire de retenir l'attention. L'homme et sa fin dernière y sont directement intéressés ; or c'est dans les cas de ce genre que le « théologien » doit prendre position devant les « philosophes », soit pour les approuver soit pour les critiquer, en tout cas pour se situer.

1. — Origine et immortalité de l'ame

L'Écriture dit (*Gen.* II, 7) que Dieu forma l'homme, et lui insuffla au visage l'esprit de vie, c'est-à-dire qu'il créa son âme dans son corps. Ainsi, la création de l'âme est objet de foi, mais est-ce une connaissance rationnellement démontrable[1] ?

Il est certain que la création de l'âme est possible, par quoi l'on doit entendre que l'âme peut être créée en elle-même et sans corps. En effet, l'âme est forme. On sait même d'ailleurs, au moins par la révélation, qu'elle est apte à subsister par soi et indépendamment de son corps. Il ne s'agit donc pas ici d'une forme par accident, inséparable du corps et par conséquent telle qu'elle ne puisse être créée qu'avec lui et en lui. Une forme qui peut être par soi peut être produite par soi. Or l'Écriture affirme que l'âme d'Adam fut créée et, puisque c'était possible, on peut être assuré qu'elle fut produite en elle-même, en dépit du fait qu'elle fut créée dans son corps.

Ceci revient à dire qu'elle fut créée comme une forme par soi, si elle fut créée, mais, en fait, l'a-t-elle été ? C'est une autre question. Suivons la réponse de Duns Scot : « Je dis qu'il ne peut être démontré que l'âme soit produite par soi ; en effet, il ne peut être démontré qu'elle soit immortelle comme on le verra au livre IV, d. 3, q. 2 ; il ne peut donc être démontré non plus qu'elle soit produite en soi et par une production propre »[2].

1. Outre les textes que nous suivrons, on peut consulter sur ce point : *Quaest. subt. in Metaphysicam*, l. XII, q. 2, où comme il arrive plusieurs fois dans cet ouvrage, Duns Scot n'occupe pas encore sa position finale. Sur l'usage qu'il y fait d'une preuve d'Avicenne (reprise par Albert le Grand et connue de saint Bonaventure), voir Franz Luger, *Die Unsterblichkeitsfrage bei Joh. Duns Scotus*, Wien-Leipzig, 1933, p. 4, n. 3. Sur l'histoire du problème avant Duns Scot, voir Wilh. Gotzmann, *Die Unsterblichkeits-Beweise, in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13 Jahrhunderts*, Karlsruhe, 1927.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 17, q. 1, n. 3 ; t. II, pp. 591-592. — *Cf.* « Alii arguunt contra rationem ejus (*sc.* Avicennae), quia anima immediate creatur a Deo ; igitur in Deo immediate quietatur. Sed hujus rationis antecendens est tantum creditum, et negaretur ab eis, quia ipse ponit eam immediate creari ab ultima intelligentia et infima ». *Op. Ox.*, l. I, d. 1, q. 1, n. 4 ; t. I, p. 130.

Digitized by Google

Deux points méritent ici notre attention. D'abord la généralité de conclusion : Duns Scot ne dit pas que ceci n'ait pas encore été démont mais que ce n'est pas démontrable : *non potest demonstrari*. Ensuite point précis sur lequel porte cette négation : l'âme est produite seu comme un effet créé distinct. C'est ce qui explique la forme première l'argument, car si l'on pouvait démontrer l'immortalité de l'âme, saurait qu'elle peut exister sans le corps, d'où l'on pourrait conclure qu'e fut en effet créée en elle-même et non pas en tant que mêlée au cor

Mais Duns Scot va aussitôt plus loin. « Supposé même que l'âme s immortelle, et qu'il ne dépende d'aucun agent naturel qu'elle existe qu'elle n'existe pas, un philosophe ne la poserait encore pas com créée. Les philosophes diraient : la forme du ciel ne peut être produite q par Dieu seul, et pourtant on ne dit pas qu'elle soit créée, car Dieu pas produit la forme du ciel par une production distincte de celle du c tout entier, de sorte que la forme du ciel n'a pas été un terme de créati antérieur au ciel, antérieur, disons-nous d'une antériorité de natu Ils diraient donc de même que, la matière passive étant dans la disp sition requise, Dieu créerait et produirait nécessairement l'âme, et p une création dont le terme ne serait pas la forme, mais le composé. Ils concèderaient donc pas que ce soit l'âme qui soit créée, car ils ne représenteraient pas, comme nous faisons, que, dans le premier mome de nature ou de temps, l'action de Dieu se termine à l'être de l'âme el même, puis, qu'au second moment, elle est infusée dans le corps, mais soutiendraient que dès le premier instant de nature, l'action de Dieu termine à l'être du tout »[1].

On voit clairement de quel point précis il s'agit. Duns Scot ne contes pas que le Dieu des philosophes soit, en un certain sens, créateur ; contraire, il nous dit en quel sens et de quelle manière ce Dieu créera

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 17, q. 1, n. 3 ; t. II, p. 592. Duns Scot pense au texte d'Avicenn *Metaph.*, P. IX, cap. 4, f° 104'-105' : « Nos autem non prohibemus... ». Quant à Aristot il n'admettrait pas une création de l'âme, mais sa génération : « Nam circa anim creationem ponimus duplicem mutationem, unam a non esse animae ad esse ju aliam a non animato corpore ad corpus animatum, secundum quam mutatur corp organicum animatum. Primam mutationem non ponit Aristoteles, sed secunda tantum, et ideo non concederet creationem ». *Rep. Par.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 13. Sur qu Duns Scot ajoute aussitôt : « Sed nos Christiani aliter ponimus ; non enim ponim unum angelum creare posse inferiorem angelum secundum viam Avicennae ; sic n etiam aliquam formam substantialem infimam », *loc. cit.*, n. 14. — Sur l'ensemble cette question, voir Franz Luger, *Die Unsterblichkeitsfrage bei Johannes Duns Scotu* Wien-Leipzig, 1933, ch. III : *Aristote et sa position touchant le problème de l'immortali dans l'histoire de la philosophie*, pp. 49-59, et ch. IV : *L'interprétation d'Aristote p Duns Scot touchant le problème de l'immortalité*, pp. 60-74.

Digitized by Google

l'âme ou la produirait, ce qui pour lui revient ici au même[1]. Ce que Duns Scot affirme, c'est qu'un philosophe n'imaginerait jamais, comme font les Chrétiens, que Dieu puisse créer l'âme en elle-même et pour elle-même, non comme simple partie du composé. Le problème des « moments de nature » prend ici toute son importance, car la manière de concevoir l'action divine varie selon la manière dont on les compte. Chez les philosophes, un seul moment. Lorsque le mixte matériel est tempéré convenablement pour recevoir la forme, Dieu la lui confère nécessairement. Ce genre de création de l'âme est donc une action nécessaire, comme sont les actions naturelles, et elle est moins la création d'une âme que celle d'un composé. Chez les Chrétiens, deux moments, peut-être de temps, en tout cas de nature. Au premier moment, Dieu crée l'âme ; au second moment, il l'infuse dans le corps. D'où une double différence. D'abord, le Dieu chrétien n'est pas nécessité à créer l'âme du seul fait qu'une disposition favorable de la matière est prête à la recevoir ; cette création est libre. Ensuite, l'âme n'est ainsi créée en elle-même que parce qu'elle l'est pour elle-même. Assurément, puisqu'elle est une partie de l'homme, Dieu doit l'avoir créée en même temps que le corps dont elle est l'acte, mais il n'y en a pas moins là deux productions passives, celle de l'âme, terme partiel, et celle du tout.

Le point où les Chrétiens se séparent des philosophes est donc lié à leur certitude que l'âme humaine a sa destinée propre et que si Dieu l'a créée comme un être à part, c'est qu'il l'a voulue capable d'exister à part. Les problèmes de sa création et de son immortalité sont donc effectivement liés. On voit en même temps que l'opposition des philosophes aux Chrétiens, ou plutôt des Chrétiens aux philosophes, ne se pose pas en

1. Rappelons en quel sens les philosophes peuvent avoir conçu la création : « Respondeo ergo ad quaestionem, quod creatio dupliciter potest accipi : uno modo proprie, excludendo a creante omnem aliam causam concreantem, praeter causam finalem quae movet causam efficientem et creantem ad creandum ; et excludendo causam materialem, efficientem secundariam et formalem, quae est pars rei ; et sic creatio est productio alicujus in esse sine quacumque alia causa concreante primo creanti, excepta causalitate finis. Finis enim, ut dictum est, movet efficientem ad agendum, et non potest ab ejus actione excludi, et isto modo concedo quod Deus solus creat. Licet enim quodcumque aliud a Deo posset aliud producere de nihilo, necessario tamen praesupponeret aliud agens in actione sua, ut primam causam, et ita non est possibile isto modo aliquam creaturam creare aliquid. Alio modo accipitur creatio solum excludendo causam materialem concausantem ; et isto modo creatio est productio alicujus de nihilo, quia de nulla materia, et hoc modo accipiendo eam, difficile est prohibere, quin possit creatio competere agenti creato respectu multorum, ut respectu formarum per se susbsistentium, cujusmodi sunt Angeli, si sunt formae simplices ; et etiam respectu formarum quae non educuntur de potentia materiae, ut animae intellectivae ; sive respectu formarum accidentalium, ut sunt fides, spes, intelligere, velle et hujusmodi ». *Rep. Par.*, l. IV, d. 1, q. 1, n. 12.

Digitized by Google

termes de « philosophie » et de « théologie ». Ici comme ailleurs, c'est u même chose pour Duns Scot de dire que la création de l'âme pour e même *non potest demonstrari*, et de dire qu'interrogés à ce sujet, « philosophes » répondraient, comme ils ont en effet répondu, que c ne leur semble pas démontrable. Dans la mesure où il y pense, « la ph sophie » est représentée pour lui par « les philosophes », et ce qu'elle p dire par ce qu'ils ont dit. Lui-même ne songe aucunement à deux ord de conclusions également nécessaires, quoique opposées, dont les u seraient celles de « la philosophie », les autres celles de la foi ou de théologie ». L'opposition dont il s'agit n'est pas de droit, mais de f Quant à se représenter les philosophes eux-mêmes comme seuls en poss sion d'exprimer la vérité rationnelle, rien que la vérité rationnelle, to la vérité rationnelle, Duns Scot en est loin. Ce n'est pas du tout a qu'il les voit, mais plutôt comme des esprits perplexes qui se font souv illusion sur la valeur de leurs preuves, car tantôt ils se flattent démontrer certaines conclusions, bien qu'elles soient fausses et tan ils en soutiennent de vraies, qu'ils sont incapables de démontrer.

Le problème de l'immortalité de l'âme en est un bon exemple. Certa disent que c'est une conclusion démontrable, parce que des philosop l'ont admise. Mais que vaut ici l'autorité des philosophes? S'il s'a d'Aristote lui-même, on ne sait au juste ce qu'il en a pensé, car il en pa diversement en divers endroits et il fait appel à des principes différe dont certains impliquent l'immortalité de l'âme, au lieu que d'aut conduisent logiquement à la conclusion contraire. Mais la vraie répo est autre. C'est que les philosophes n'ont pas démontré par la rai naturelle tout ce qu'ils ont affirmé : *non omnia dicta a philosophis, er ab eis probata per necessariam rationem naturalem.* Ils se sont souv contentés de probabilités soutenables, quand ils ne s'en tenaient pa l'opinion vulgaire de ceux qui les avaient précédés : *frequenter non ha bant nisi quasdam probabiles persuasiones vel vulgarem opinionem prae dentium philosophorum.* Ils se sont donc parfois satisfaits de peu matière de preuves[1], et cela en un sens comme en l'autre. S'ils avai vraiment soutenu que l'âme est immortelle, il ne faudrait pas les en cro sur parole ; mais s'ils ont soutenu le contraire, cela seul ne prouve qu'ils l'aient démontré[2]. En fait, on ne peut démontrer par eux que l'â intellective est immortelle, mais on peut démontrer par eux qu'il

1. *Op. Ox.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 16.
2. « Unde non oportet quod omne illud, quod dicit Philosophus, sit demonstra quia multa dixerunt philosophi quae acceperunt a prioribus philosophis, persuasi rationes probabiles eorum et non semper demonstrativas ». *Rep. Par.*, l. IV, d. 43, q. 2, n.

Digitized by Google

possible qu'elle le soit. Il n'en faut pas davantage pour que la foi chrétienne ait la voie libre et les philosophes n'ont aucun argument sérieux à faire ici valoir contre l'enseignement des théologiens.

Voici, par exemple, Averroès. Il nie l'immortalité de l'âme raisonnable pour la simple raison qu'il en nie l'existence individuelle. Comment l'âme intellective de l'individu serait-elle immortelle, puisqu'il n'a pas d'intellect qui lui soit propre? Ceux qui voient en Duns Scot une sorte d'averroïste feront bien de méditer sa réponse à cette proposition. Il tient l'opinion d'Averroès, qui n'admet qu'une seule âme intellective commune à tous les hommes, pour « la plus vile et la plus déraisonnable entre toutes les erreurs des philosophes, et d'ailleurs manifestement contraire à l'intention de son maître Aristote. Elle est très déraisonnable, parce qu'elle avilit la nature humaine plus que toute autre, et cela sans nécessité, alors que, selon les principes de son maître, il faut toujours lui attribuer toute la dignité possible »[1].

L'étrange averroïste, qui prétendrait en remontrer à Averroès sur ce qu'a pensé le Philosophe ! Duns Scot a d'ailleurs ses raisons, et l'on découvre ici pourquoi il a traité de la nature de l'âme en même temps que de celle de l'ange. C'est que le problème est le même. A première vue, il n'importe guère d'admettre ou non qu'il puisse y avoir plusieurs anges de même espèce, mais les théologiens qui l'accordent à Averroès devraient prendre garde que s'il ne peut y avoir qu'un ange de chaque espèce, il ne peut y avoir qu'une âme intellective, et pour la même raison. On dit qu'étant des formes pures, les anges ne sont pas numériquement distinguables en individus, mais les âmes aussi sont des formes pures, bien qu'elles soient perfectives d'une matière. Si la distinction numérique des anges était impossible du point de vue de la forme, celle des âmes le serait pour la même raison. Et il serait vain d'objecter que les âmes ont des inclinations diverses vers des corps différents, ce qui les distingue numériquement et les individualise. Ce n'est pas parce qu'elle a telle inclination vers tel corps qu'une âme est telle âme ; c'est parce qu'elle est telle âme qu'elle incline vers tel corps. Une inclination n'est pas une entité absolue ; elle présuppose au contraire une entité absolue et distincte à laquelle elle appartienne[2]. Et pourquoi disons-nous qu'Averroès con-

1. *Rep. Par.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 6. Le n. 7 établit que cette conclusion n'est pas démontrable *a priori*, mais *a posteriori*, car les formes se reconnaissent à leurs opérations et l'on va voir en quoi certaine opération de l'âme implique son immortalité.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 7, n. 4 ; t. II, p. 279. Cf. *Quodl.*, II, n. 6. On voit dans ce dernier texte, n. 5, que le problème est lié à celui de l'individuation par la matière, que Duns Scot a combattue. L'âme peut être créée par Dieu à part, sans être unie à une matière ; en effet, « anima prius naturaliter est haec, quam unitur materiae...

Digitized by Google

tredit ici son maître ? C'est qu'on peut lire dans le *De anima* ce qu'Arist pense du rapport de l'âme au corps[1]. Les membres du cerf ne diffère de ceux du lion que parce que l'âme du cerf diffère de celle du lion. C' la forme qui se donne les membres dont elle a besoin, non la matière choisit sa forme. Une fois de plus, le théologien peut choisir la vér parmi les enseignements des philosophes et dire qui d'entre eux à rais et sur quel point, même lorsque le philosophe dit plus vrai qu'il ne p le prouver.

Laissons donc Aristote et voyons quelle opération de l'âme intellect implique, sinon son immortalité, du moins la possibilité de son imm talité. On ne peut ici définir la forme qu'*a posteriori* et à partir de opérations. Or l'opération propre de l'homme est l'acte de connaissa intellectuelle : *intelligere*. Cet acte convient à l'homme formelle — *formaliter* — parce que c'est en vertu de sa forme que l'homme p l'exercer. Cette proposition est si manifeste qu'il faudrait n'être p homme pour la nier. C'est presque un fait d'expérience. Chacun p constater en soi qu'il connaît intellectuellement et cette expérience celle d'une opération où nul organe corporel n'a de part. En effet, t organe appartient à un genre déterminé. Il comporte une sorte de mixt qui le rend sensible aux contraires d'un même genre, comme le bl et le noir pour la vue, le doux et l'amer pour le goût, le chaud et le fr pour le toucher, et ainsi de suite. Toute opération de connaissance sensi est donc liée à un organe, limitée à un certain genre et portant sur qualités contraires de ce même genre. Mais nous avons l'expérience d'u opération et d'une connaissance qui est celle de l'être sous sa raison plus commune et la plus universelle. Son objet est donc plus vaste q ne l'est le sensible soit particulier, soit commun. S'il n'en était pas ai cette science naturellement connue qu'est la métaphysique, ne pourr considérer l'être en tant qu'être ; bref, n'ayant pas d'objet, elle ne se pas une science, c'est-à-dire qu'elle n'existerait pas.

Unde ista anima est haec sua propria singularitate... ; ergo distinctae sunt istae ani prius natura quam uniantur materiae ; non ergo per se et primo distinguuntur materia ». D'où il suit (n. 6) qu'on ne peut même pas distinguer les âmes par l diverses adaptations aux divers corps, « quia natura ipsa absoluta est prior nat ipsa aptitudine... ». Cavellus et Lychetus ont bien vu que la discussion se rattach THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, q. 41, a. 6. C'est à cette occasion (*Quodl.* II, 4) qu'o vu Duns Scot invoquer la condamnation de trois des articles censurés par Étie Tempier en 1277.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. un., n. 14 ; t. II, p. 579. Cf. ARISTOTE, *De anima*, I, 407 b 20 sv., ad sensum ; ou THOMAS D'AQUIN, *In I de Anima*, lect. 8, éd. A. M. Pirot n. 131. Duns Scot se souvient ici d'AVERROÈS, *De anima*, l. I, cap. 3, comm. 53 ; Venise, apud Juntas, 1574, p. 28 v.

Digitized by Google

Il faut aller plus loin, car un être qui exerce la connaissance intellectuelle en vertu de sa forme, ne possède pas ses intellections parce qu'il les cause, mais parce qu'il les reçoit. Si donc l'homme exerce formellement l'intellection, c'est parce qu'il y a en lui quelque chose pour la recevoir. Ce récepteur ne peut être le corps, ni une partie du corps, ni un organe quelconque, pour la raison qui vient d'être dite. Il ne peut être que l'âme seule, ou l'homme tout entier au moyen de l'âme. Si donc cette opération est en l'homme en vertu de sa forme *(formaliter)*, il faut que l'âme intellective soit la forme de l'homme. En effet, si la forme intellective n'est pas en nous, le récepteur de l'intellection n'est pas en nous formellement, c'est-à-dire à titre de forme. Il en est de cela comme de la couleur, qui n'est dans un corps que par sa surface, récepteur immédiat de la couleur. Si la surface n'était pas dans le corps, la couleur n'y serait pas ; si l'âme intellective n'était pas dans l'homme, l'intellection n'y serait pas non plus. On ne peut donc douter que l'homme ne soit par essence un animal raisonnable, c'est-à-dire que son âme intellective ne soit en lui sa forme propre, par laquelle il est intelligent[1].

Qu'une telle âme intellective puisse être immortelle, la chose est claire, mais démontrer qu'elle le soit est une tout autre question. Nous l'avons dit, Aristote fait appel à des principes différents, dont certains invitent à tenir l'âme pour immortelle, au lieu que d'autres inviteraient plutôt à conclure qu'elle ne l'est pas. Au fond, il n'a jamais bien su de quelle nature était la forme de l'homme et la seule perpétuité qu'il lui ait vraiment attribuée se réduirait à celle d'une opération qui ne requiert pas d'organe. D'ailleurs, s'il en a vraiment fait la forme propre du corps, et non celle du tout, il doit l'avoir tenue pour corruptible comme le composé dont elle était la forme. En outre, le doute qui plane sur l'origine de l'âme dans cette doctrine, affecte le problème de son immortalité. Pas un texte d'Aristote ne prouve qu'à ses yeux l'âme, ni d'ailleurs aucune autre forme d'un composé quelconque, lui vienne du dehors[2]. Il semble plutôt avoir

1. *Rep. Par.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 7-9, Aristote ne parlerait donc, selon Duns Scot de « séparation », d'« éternité » et d'« incorruptibilité » qu'à propos de l'opération de l'intellect, non à propos de sa substance. F. Luger dit avec raison (*op. cit.*, pp. 64-65) que cette exégèse d'Aristote est difficilement soutenable.

2. Duns Scot admet que, dans la pensée d'Aristote, l'opération de l'âme intellective est extrinsèque au corps et, en ce sens, « du dehors », mais non pas l'âme elle-même : « nunquam invenitur a Philosopho, quod ipse asserat animam intellectivam esse ab extrinseco ». En outre, « si simpliciter esset ab extrinseco, non poneret Philosophus quod esset forma naturalis ipsius corporis sibi propria, quia principium apud eum est, quod de nihilo nihil fit, et quod cuilibet potentiae passivae in natura correspondet potentia activa in natura. Et ideo, quia ponit eam formam propriam ipsius corporis organici, ut patet in multis locis 2 et 3 *de Anima*, ponit eam corrumpi ad corruptionem totius ». *Rep. Par.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 17. Aristote n'admettrait d'autre immortalité

Digitized by Google

admis que l'âme vient au composé humain du dedans, comme tirée de possibilité de la matière, et qu'elle soit par conséquent destinée à corrompre en y retournant. Le fait que la matière, principe de la corru tion, ne fasse pas partie de l'âme, ne prouve pas que l'âme soit incorru tible. Il suffit que le composé humain, dont l'âme fait partie, ait lui-mêr une matière, pour que sa corruption entraîne celle de l'âme qui l'inform Ainsi, bien qu'elle ne soit ni engendrée par soi ni corruptible par s l'âme est corrompue par la corruption du tout, comme toute forn accidentelle se corrompt avec son sujet[1].

Un maître en théologie ne pouvait soutenir cette position, surtout Paris au début du XIV^e^ siècle, sans prendre en considération la positi contraire de Thomas d'Aquin. Duns Scot l'a fait dans les *Reporta Parisiensia* et dans une de ses remarquables questions quodlibétiqu Le malentendu qui divise les deux philosophies de l'être imprègne chaq ligne de la discussion, presque chaque mot. Toute l'argumentation saint Thomas, dans ce qu'elle a de proprement thomiste, repose sur notion d'un acte d'être exercé par l'âme et communiqué par elle à s corps. Dans une telle doctrine, qui approfondit la notion platonicienne l'âme-vie en poussant jusqu'au plan de l'âme-acte d'être, il va de soi q l'âme ne saurait perdre son être lorsque la dégénérescence du corps permet plus à celui-ci de le recevoir. Chez Duns Scot, il n'y a pas d'*e* par lequel une essence soit un être ; le mot *esse* désigne alors simpleme la substance elle-même prise dans sa réalité actuelle hors de sa cause de l'intellect. On ne voit donc pas, en effet, comment l'âme commu querait son *esse* au corps. L'âme a son *esse* de partie du composé ; le cor a son *esse* de partie du composé ; le tout a son *esse* de tout, mais rien prouve que l'être de partie, qui appartient à l'âme, lui permette subsister elle-même comme un tout après dissolution du composé. On serait sûr, si l'on pouvait prouver que l'âme est créée directement en el même et pour elle-même, mais c'est ce qu'Aristote n'a jamais ten d'établir, et l'on ne voit pas comment, à partir des principes posés par philosophes, on pourrait le démontrer[2].

que celle de l'espèce, n. 16. Duns Scot a raison sur ce dernier point ; mais puisqu'il n contre Averroès, qu'Aristote ait enseigné l'unicité de l'âme intellective, on voit n comment il peut soutenir qu'Aristote, qui donne l'intellct pour venant à l'homme dehors, n'ait jamais dit que l'âme intellective soit *ab extrinseco*. Cf. ARISTOTE, *gener. animalium*, II, 3, 736 b 27-28.

1. *Rep. Par.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 16.

2. *Rep. Par.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 16. — Duns Scot a naturellement relevé le texte THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, P. I, q. 76, a. 1, ad 5^m^ : « anima illud esse, in quo subsis communicat corpori... », etc. Il le résume *loc. cit.*, n. 12 et le réfute n. 19. Le malenten sur l'*esse*, qui divise les deux doctrines, est ici nettement visible. Il s'étale au large da

Digitized by Google

Il en va de même de cette autre thèse thomiste, d'ailleurs intimement liée à la précédente : l'âme n'est pas forme accidentelle, mais substantielle. A ce titre, elle a par soi l'acte d'être *(per se habet esse)* ; donc elle ne peut s'engendrer ou se corrompre que par soi, non par la génération ou la corruption du corps. Ainsi formulé, et du point de vue de Duns Scot, tout l'argument repose sur une pétition de principe[1]. Il prend pour accordé que l'âme soit une forme subsistante et qui possède son être propre indépendamment du corps, *sed haec propositio credita est et non per rationem naturalem nota.* Nous ne nous demandons pas à présent s'il faut le croire, ce qui ne fait aucun doute, mais si on peut le savoir, et il faut bien reconnaître que nul philosophe ne semble capable d'en apporter aucune démonstration[2]. Ceux qui les suivent commettent la même faute : ils s'accordent ce qu'ils prétendent démontrer.

Quodl., q. IX, n. 15-17. Duns Scot objecte que, si l'*esse* de l'âme était identiquement celui du tout, l'âme séparée ne souffrirait aucune imperfection dans son être, puisque rien ne lui serait alors ôté, sauf seulement ceci, qu'elle ne communiquerait plus son *esse* à autre chose qu'elle : « Videtur ergo ista neganda, quod esse animae est idem quod esse totius, quia anima habens esse, videtur pars totius habentis esse ; consimiliter videtur esse se habere ad esse » (n. 15). Dès qu'*esse* ne signifie plus l'acte d'être, mais la réalité de l'essence posée hors de sa cause, tout ce qu'en dit Thomas d'Aquin perd son sens. Or c'est au second sens que Duns Scot entend l'*esse* : « Uno modo *esse* potest intelligi illud quo primo formaliter aliquid recedit a non esse ; primo autem receditur a non esse per illud per quod aliquid est extra intellectum et potentiam suae causae. Hoc modo cujuslibet entis extra intellectum et causam est proprium esse. Alio modo dicitur esse ultimus actus, cui scilicet non advenit aliquis alius dans esse simpliciter, et ipsum simpliciter dicitur habere esse cui primo convenit esse sic dictum, primo, inquam, sic quod non sit alicui alteri ratio essendi illo esse. Isto modo compositum perfectum in specie dicitur esse, et solum illud ; pars autem ejus dicitur esse per accidens tantummodo, vel magis proprie participative isto esse totius ; sic igitur solum compositum est per se ens, accipiendo esse secundo modo ; anima autem intellectiva non dicitur subsistens nisi improprie et secundum quid, licet dicatur ens, et per se ens primo modo accipiendo esse » (n. 17). En somme, est *esse* : au sens large, tout effet actuellement produit par sa cause ; au sens strict, le tout achevé, à l'être duquel participent ses parties et qui n'entre pas lui-même, à titre de partie, dans la composition d'un autre tout. Dans cette métaphysique de l'essence, la *forma totius* individuelle achève l'être comme l'*esse* dans la métaphysique de l'acte d'être. Où celui-ci disparaît, la preuve thomiste de l'immortalité de l'âme disparaît avec lui.

1. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 75, a. 6, Resp. : « Unde quod per se habet esse non potest generari vel corrumpi, nisi per se ». — En sens contraire, *Op. Ox.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 14 et n. 23. Dans un autre texte (*Rep. Par.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 18) Duns Scot objecte que, de toute manière, pour ceux qui font de l'*esse* un accident de l'*essentia*, l'âme qui perdrait son *esse* ne pourrait se corrompre que par accident. Lui-même estime que l'*esse* de l'âme ne diffère pas de son *essentia* et que, si elle ne peut avoir l'un sans l'autre, elle pourrait perdre les deux à la fois. Il était assurément plus difficile, au début du XIV^e^ siècle, de distinguer entre la position d'Avicenne et celle de saint Thomas sur la composition d'essence et d'acte d'être, que ce ne l'est aujourd'hui pour nous. On sait désormais que l'acte existentiel de la forme est, dans le thomisme authentique, tout autre chose qu'un accident.

2. *Rep. Par.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 17. Ajouter cette conclusion importante : « Ita in proposito dico quod bene verum est quod si alicubi inveniatur a philosophis dictum quod anima sit incorruptibilis, haec quidem conclusio probabilior est quam opposita ».

Digitized by Google

Rangeons dans la même classe le célèbre argument « par le désir natu
de l'immortalité ». Le désir de toujours vivre existe, mais il n'est p
autre chose que l'inclination naturelle à un tel acte. Aristote dit en
sens que, dans tous les êtres, la nature veut toujours être autant qu
dépend d'elle, mais cela n'entraîne pas qu'elle puisse être toujours
l'on voit même, par la corruption des composés, qu'elle ne le peut p
D'ailleurs, est-il bien sûr que ce soit l'immortalité, l'incorruptibilité
l'âme, que le vivant désire? Ce n'est pas évident. Il aimerait peut-ê
mieux continuer d'être toujours tel qu'il est[1]. Mais passons ! admett
que l'homme désire naturellement que son âme soit immortelle, c
même ne prouverait rien. Il se peut que l'homme veuille l'impossibl
Ce qu'il faudrait d'abord prouver, c'est que l'immortalité soit possib
car cette proposition *non est nota lumine naturali, nec ratione natur*
Pourtant, réplique-t-on, Aristote affirme bien que la nature veut toujo
le meilleur, et puisque l'immortalité est meilleure que la corruptibili
elle doit nécessairement vouloir que l'âme soit immortelle. Accordons-l
il ne suivra pas de cela que chaque âme intellective soit individuelleme
immortelle. La nature peut satisfaire son désir du meilleur de la mani
dont Aristote semble avoir pensé qu'elle le fait, c'est-à-dire en donna
l'immortalité et l'incorruptibilité à l'espèce humaine, non aux individ
C'est alors par la corruption et génération incessante des individus q
l'espèce est immortelle, et chaque âme individuelle n'est incorruptil
qu'indirectement ou, comme on dit, par accident, en tant qu'elle
un des moments de l'espèce éternelle[2].

Au fond, tous ces arguments philosophiques échouent parce qu'
essaient de prouver que Dieu a dû faire quelque chose qu'il est libre
faire ou de ne pas faire. C'est même pourquoi il est vain de scruter
doctrine des philosophes pour en tirer une réponse à cette questi
De leur point de vue habituel, Dieu agit nécessairement ; comment do
prouveraient-ils quoi que ce soit en une matière soumise à sa libert
Si l'âme est un être par soi et indépendant du corps, c'est que Dieu
donne ce *per se esse* qui caractérise la substance. Elle n'est donc p
par soi en ce sens qu'elle existerait par soi, sans recevoir de Dieu s

1. *Rep. Par.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 15. On a objecté à cela que Thomas d'Aquin
donne pas cet argument pour une démonstration, mais Duns Scot répondrait que
critique vise autre chose : l'objet même de ce désir naturel.

2. *Loc. cit.*, n. 15-16. Voir plus haut, p. 485, n. 2. — Il n'est d'ailleurs pas philosop
quement démontré que la génération des individus doive cesser un jour : « ... philoso
posuerunt generationem fieri in infinitum a parte post, sicut a parte ante, et magis ; et ic
nunquam posuerunt eam finiri, nec aliquam speciem. Est igitur creditum, et non demo
tratum, quod generatio terminanda est aliquando ». *Rep. Par.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 26

Digitized by Google

être ; elle est par soi en ce sens que son être n'est pas celui d'un accident. Or il ne suit pas de là qu'elle ne dépende pas du corps. La forme du feu n'est pas dans la matière un accident, elle dépend néanmoins de la matière. Toutes les formes substantielles dépendent de Dieu ; néanmoins, elles ne sont pas des accidents de Dieu ni de l'univers. « Je dis donc sur ce point, que je ne vois aucune raison démonstrative qui justifie nécessairement cette conclusion. Mais nous avons là-dessus l'autorité manifeste du Sauveur (*Matt.* X, 28) : Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent pas tuer l'âme, mais craignez plutôt celui qui peut perdre à la fois le corps et l'âme en enfer »[1].

L'immortalité de l'âme est donc une proposition dont la vérité est possible, probable et même plus probable que la proposition contraire. S'il ne la tient pas pour démontrable, ce n'est pas que Duns Scot entretienne aucun scepticisme à l'égard de la philosophie, mais parce que, tels que les « philosophes » les concoivent, les principes de la philosophie ne lui semblent pas permettre cette démonstration. Tout dépend de la notion d'être. Si, comme le veut saint Thomas, l'âme intellective est une forme spirituelle douée d'un acte d'être, elle dure si naturellement de soi qu'un acte divin serait requis pour la détruire. Si, au contraire, elle est une essence réelle dont l'existence tient immédiatement à sa cause, et non à un acte d'être qu'elle en reçoit, l'analyse métaphysique de l'âme n'y trouve aucun principe intrinsèque de perpétuité. L'histoire fait assez voir que même un aussi profond thomiste que Cajétan, s'il néglige le rôle de l'*actus essendi* en la matière, en arrive inévitablement à rejoindre la position de Duns Scot[2]. La raison en est simple : tout thomiste qu'il est,

1. *Loc. cit.*, n. 19. — Sur les devanciers de Duns Scot en ce point (R. Grosseteste, Thomas d'York, R. Bacon), voir F. Immle, *Die Unsterblichkeit der Seele bei den Franziskanertheologen des 13 Jahrhunderts*, dans *Franziskanische Studien*, t. XXIV (1937), pp. 284-294.

1. Sur les hésitations et variations de Cajétan, voir l'excellente Introduction de Jean Coquelle, O. P. à son édition de *Th. de Vio cardinalis Caietanus (1469-1534), Scripta Philosophica, Commentaria in de Anima Aristotelis*, Rome, Institutum Angelicum, 1938, vol. I, pp. vii-lii. Dans son commentaire de 1534 sur l'*Ecclésiaste*, qui fut achevé l'année même de sa mort, Cajétan finit par écrire à propos du texte III, 21 : « Et quamvis argumentando loquatur, dicit tamen verum negando scientiam immortalitatis nostrae. Nullus enim philosophus hactenus demonstravit animam hominis esse immortalem, nulla apparet demonstrativa ratio, sed fide hoc credimus et rationibus probabilibus consonat » (*In Ecclesiasten*, éd. Rome, 1542, p. 117 ; dans *op. cit.*, p. xxv, n. 4). Ce prince des thomistes parle ici exactement comme Duns Scot. Pour apprécier équitablement sa position, il faut se souvenir que, parmi ses adversaires, les plus violents (p. ex. Spina : J. Coquelle, p. xliii), tenaient pour équivalentes ces deux propositions : Aristote n'a pas démontré l'immortalité de l'âme, l'immortalité de l'âme n'est pas philosophiquement démontrable. Cajétan, comme Duns Scot, avait raison de nier qu'Aristote l'eût démontrée ; après l'avoir longtemps tenue pour démontrable, il a fini, comme on vient de le voir, par douter qu'elle le fût ; mais ni Duns Scot ni lui

Digitized by Google

et même défenseur éminent de la composition d'*esse* et d'*essentia*, Cajéta parle alors comme si, l'*esse* n'étant plus acte d'être, il n'était pas aus naturel à l'âme d'exister qu'au cercle d'être rond. D'abord adversai de Trombetta, dans son commentaire sur le *De ente et essentia*, Cajéta finit comme s'il l'avait jadis approuvé.

2. — L'ame et la forme de corporéité

Rien ne fait mieux voir combien le théologique l'emporte en intér sur le philosophique dans la pensée de Duns Scot, que le lieu où l'o rencontre certaines de ses thèses métaphysiques les plus importante Pour éclairer complètement le rapport de l'âme aux âmes, et mêm généralement aux formes constitutives du composé humain, il faut e arriver au Livre IV de l'*Opus Oxoniense*, dist. 11, q. 3 : *Utrum pan convertatur in corpus Christi in Eucharistia*? Il y a toujours une justif cation théologique du lieu où s'instaurent les discussions philosophiqu de ce genre et elle est apparente touchant le présent problème. L technique du métaphysicien est mise en œuvre au moment opportu pour le théologien. Il s'agit en effet de savoir ce que produisent les parol sacramentelles au moment de la consécration. Pour le croyant, donc pou le théologien, la transsubstantiation change le pain et le vin au corps et a sang de Jésus-Christ, mais qu'est-ce que le corps de Jésus-Christ? De qu sa nature humaine se composait-elle? A cette question, divers théologie feront des réponses diverses selon la manière dont, philosophiquemer parlant, ils se représentent la structure métaphysique de l'être humai Duns Scot discute plusieurs de ces réponses, celle de Gilles de Rome celle d'Henri de Gand par exemple, mais nous retiendrons particulièreme l'examen auquel il soumet celle de saint Thomas d'Aquin.

Selon ce dernier, la réponse est simple, car il tient pour l'unité de forme dans le composé. Dans la nature humaine du Christ, comme da celle de tout homme, il n'y a que la matière première et l'âme intellectiv

n'ont ouvert la voie à Pomponace dont la thèse, toute différente, est que la mortali de l'âme est démontrable. Quoi qu'il en soit, Javelli n'avait pas tort d'écrire (*op. ci* p. LI) : « ad viam Hervei et Scoti declinavit Thomas Gaetanus ». Puisque l'occasi s'en offre (*op. cit.*, p. LII, n. 1) et qu'on nous reproche d'avoir jadis injustement blâm Cajétan pour son échec à prendre la direction spirituelle de l'humanisme de son tem comme saint Thomas avait pris celle du mouvement intellectuel de son époque, noto que c'est là se méprendre sur le sens de notre pensée. D'abord, notre regret impliqua un haut éloge ; ensuite et surtout, on n'y répondra pas en nous objectant qu'au contrai Cajétan fut un humaniste tant dans le domaine de la théologie que dans celui l'exégèse. Ce que nous disions, précisément, c'est qu'il devenait impossible d'assum l'humanisme à partir du moment où l'on perdait la métaphysique.

Digitized by Google

et ceci pour une raison fort simple : *unius entis est unum esse; unum esse est ab una forma; ergo unius entis est una forma*[1]. Thomas d'Aquin fait en outre observer que toute forme qui s'ajoute à la forme substantielle ne peut être qu'une forme accidentelle. Or celle-ci ne confère pas l'*esse*, elle lui donne simplement d'être tel. Sa venue ne détermine pas une génération, son départ ne cause pas une corruption. Si donc il y avait en l'homme une autre forme substantielle, celle de la corporéité par exemple, l'âme ne pourrait être sa forme substantielle, sa venue ne causerait pas une génération ni son départ une corruption[2]. A ces raisons et d'autres, auxquelles il ne croit pas, Duns Scot en ajoute une de son crû et qui le touche bien davantage *(plus valet omnibus praecedentibus)*, car elle repose sur ce principe qui lui est cher : *pluralitas non est ponenda sine necessitate*. Quelle meilleure occasion, en effet, d'économiser les êtres? Puisque la forme la plus parfaite contient virtuellement en soi la moins parfaite, comme le quadrangle contient le triangle, il est superflu de poser dans l'homme une forme inférieure distincte de la forme supérieure qui la contient. Selon les théologiens qui pensent ainsi, que se passe-t-il lors de la consécration? Aux paroles du prêtre, le pain se trouve transsubstancié en un composé de matière et d'âme intellective, non en tant qu'intellective, ni comme constituant le composé « homme », mais en tant que donnant l'*esse* corporel et constituant ce composé qu'est le corps. En effet, une seule et même âme constitue pour eux l'être *(esse)* de l'homme, de l'animal, du corps, de la substance, et cela sans distinction réelle de plusieurs formes, mais parce que la forme de l'âme intellective, qui est plus parfaite que les autres, les contient virtuellement toutes. Ainsi, cette forme peut d'abord faire en sorte que l'âme donne l'*esse corporeum* sans donner l'*esse intellectivum*[3].

1. *Op. Ox.*, l. IV, d. 11, q. 3, n. 25. — Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, P. I, q. 76, a. 4, *Sed contra :* « Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva ».

2. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 26. — Cf. THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, Resp. — Cf. M. SCHNEID, *Die Körperlehre des Johannes Duns Scotus und ihr Verhältniss zum Thomismus und Atomismus*, Mainz, 1879, particulièrement ch. II et III, pp. 11-24 (L'auteur attribue encore à Duns Scot le *De primo rerum principio* et, par suite, l'hylémorphisme d'Ibn Gebirol). Voir surtout l'étude précise de Bern. BAUDOUX, O. F. M., *De forma corporeitatis scotistica* dans *Antonianum*, t. XIII (1938), pp. 429-474.

3. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 27. Cf. ARISTOTE, *De anima*, II, 3, 414 b 20-31. On verra que Duns Scot n'a pas trouvé ce texte très facile à assimiler. En revanche, usant d'une sorte d'expérience théologique, il demande ce qui serait arrivé, dans l'hypothèse de l'unité de la forme substantielle, si, après la Sainte Cène, l'hostie consacrée était restée trois jours sur la patène ? En effet, à la mort du Christ sur la Croix, son âme intellective fut vraiment séparée de son corps ; faudrait-il dire alors que, pendant le même temps,

Digitized by Google

Lorsqu'il s'agit de savoir quel genre d'être appartient au Christ sou les espèces eucharistiques, l'historien de la philosophie a conscience d se mêler de ce qui ne le regarde pas. Mais le point est important pour qu veut comprendre quelle technique philosophique Duns Scot met en œuvre Nous ne voulons aucunement dire qu'il la choisisse ici pour résoudre plu facilement un problème théologique. Le contraire est évident, car il aurai pu tout aussi bien se rallier à la solution de Thomas d'Aquin, ou à cell d'Henri de Gand, ou à celle de Gilles de Rome, qui, chacune à sa façon se mettait en règle avec le dogme. C'est au contraire son attitude philo sophique personnelle qui l'incite à rejeter leurs réponses et à e proposer une nouvelle, et comme la sienne implique une prise de positio sur le problème de la pluralité des formes, sa manière de le poser doit êtr prise en considération. Elle revient à ceci : Duns Scot va requérir la pré sence d'une forme de la corporéité *dans les cas où nulle forme supérieur n'est présente*. L'importance de ce point se révèlera progressivement.

Duns Scot commence par accorder à Thomas d'Aquin la première d ses propositions, *unius entis unum est esse;* il y a un seul *esse* où il y un seul être. S'il l'accordait au sens où Thomas d'Aquin l'avait prise ils s'accorderaient inévitablement sur tout le reste, mais on sait que l mot *esse* n'a pas chez Duns Scot le même sens que chez Thomas d'Aquin L'accord n'est donc que verbal et, comme il est de règle lorsque de positions divergent dès l'origine, elles ne cesseront plus de s'écarter Prenons d'abord dans son entier l'argument de Duns Scot : « J'accord la première proposition, qu'il n'y a qu'un seul *esse* pour un seul être Quant à la deuxième, qu'un seul *esse* ne demande qu'une seule forme il faut la nier, du moins si l'on prend *esse* au même sens dans la majeur et dans la mineure. En effet *ens* et *unum* se divisent en simple et e composé. De la même manière, *esse* et *unum esse* se divise en être te et tel (*sc.* en être *esse* et être *unum esse*). Donc le fait d'être par soi u *(esse per se unum)* ne confère pas l'*esse* simple précisément en tant qu tel *(esse simplex praecise)* ». En d'autres termes, la notion d'être impliqu celle d'unité, mais elle n'implique pas que cette unité soit celle d'un êtr simple ; elle requiert seulement que tout être ait l'unité convenable à so degré propre de simplicité ou de complexité. C'est ici le lieu de se souveni de la hiérarchie des unités que Duns Scot reconnaît, depuis l'*unitas aggre gationis* qui n'est que celle du tas, jusqu'à l'unité parfaitement simple d

elle lui serait restée unie dans l'hostie consacrée ? Le problème disparaît si l'on adme une *forma corporeitatis*. Cf. *loc. cit.*, n. 27 et n. 31 : « Sic ergo neuter modus... ». Pareille ment, n. 57 : « Quantum ergo ad istud dubium... ».

Digitized by Google

l'être infini. Quoi qu'il en soit de cette classification générale, il reste clair que le composé est un en tant que tout, mais qu'il inclut des *esse* partiels, de sorte que le tout est un seul être, mais se compose de plusieurs entités partielles. Une fois de plus, l'*esse* dont parle Duns Scot est celui de la substance réelle, non de l'*actus essendi*, simple et indivisible, en vertu duquel, selon Thomas d'Aquin, la chose est un être. Le Docteur Subtil n'est pas sans en avoir conscience. Il sent que l'*esse* dont il parle n'est pas celui dont parlait saint Thomas d'Aquin, mais la nature de ce dernier lui semble illusoire et, comme lui-même le dit, il ne sait ce que c'est : *nescio istam fictionem* : « Je ne sais ce qu'est cette invention, d'un *esse* survenant à l'essence sans être composé, si l'essence est composée ». Méditons cette parole qui, comme tant d'autres, nous ramène au cœur du débat : *Nescio enim istam fictionem, quod esse est quid superveniens essentiae non compositum, si essentia est composita.* L'*actus essendi* thomiste étant une fiction, le seul *esse* que puisse avoir le tout est celui de ce qu'est ce tout, et comment serait-il un tout si ses parties n'étaient rien ? « Ainsi l'*esse* du tout composé inclut l'*esse* de toutes ses parties ; il inclut les nombreux *esse* partiels de nombreuses parties, *ou de nombreuses formes*, comme un être total composé de nombreuses formes inclut ces actualités partielles »[1].

La doctrine de la pluralité des formes se trouve donc affirmée à propos de la *forma corporeitatis*, elle-même introduite à propos du problème de la Transsubstantiation. On ne songe pas à contester le caractère général de la solution ni même à en affaiblir l'expression, mais il faut en préciser le sens, et bien qu'une occasion plus favorable encore de le faire doive s'offrir à propos du rapport de l'âme à ses puissances, il ne sera pas inutile de s'orienter dès à présent vers une interprétation correcte du problème. Or, rappelons-le d'abord, Duns Scot s'interroge ici sur ce que peut être la forme d'un corps, si ce n'est celle de la corporéité. Mais il se demande aussitôt ce que les formes inférieures deviennent sous la forme supérieure du tout composé et l'on ne saurait saisir le sens de sa réponse sans un effort d'attention approprié.

Duns Scot va maintenir à la fois que les formes partielles subsistent actuellement, réellement, distinctement dans la forme du tout composé, et qu'elles n'y subsistent que virtuellement et en tant qu'incluses dans

1. *Op. Ox.*, l. IV, d. 11, q. 3, n. 46. Du point de vue de Duns Scot, donner l'*esse* consiste toujours à donner soit l'être substantiel, soit l'être accidentel. Il cherche donc la cause de l'*esse* dans l'ordre de la forme (substantielle ou accidentelle). Ainsi, transposé dans son propre langage, « dare esse simpliciter » signifie normalement : donner l'être substantiel par opposition à l'être accidentel : *loc. cit.*, n. 50.

Digitized by Google

cette forme. Il le soutiendra à la fois, mais non sous le même rappor de sorte qu'on peut dire indifféremment qu'il a admis ou qu'il a rejet la doctrine de la pluralité des formes, à moins qu'on ne préfère dire, qui serait plus vrai, que Duns Scot a admis la pluralité des formes, ma entendue d'une manière, qui, sur un autre plan, n'excluait pas leur unit Il ne s'agit pas ici d'une question de mots, mais bien d'une question d sens des mots, ce qui est tout différent.

On le voit d'ailleurs au commentaire du Docteur Subtil sur sa propo position. Il accorde que l'*esse* formel de tout le composé lui vienne d'un seule forme comme de son principe ; que cette forme est celle grâce laquelle ce tout est *hoc ens ;* enfin, que celle-ci est la dernière qui vien après toutes les précédentes. Voilà donc pour l'unité formelle du tout, voici pour la pluralité des formes : « Ainsi, le tout composé se divise e deux parties essentielles : d'une part, son acte propre, c'est-à-dire la form ultime, en vertu de laquelle il est ce qu'il est ; d'autre part, la puissanc propre de cet acte, qui inclut la matière première avec toutes les forme précédentes. En ce sens, j'accorde que cet *esse* total tient son être compl d'une seule forme, qui confère au tout ce qu'il est ; mais il ne suit pas d là que le tout ne contienne précisément qu'une seule forme, ni que plusieu formes ne soient pas incluses dans le tout, non comme constituant spéc fiquement ce composé, mais comme incluses dans le potentiel de c composé *(sed tanquam quaedam inclusa in potentiali istius compositi)* L'exemple de l'organisme animal confirme d'ailleurs cette vue, car plu un être vivant est parfait, plus il requiert d'organes, et il est probabl que ces organes sont spécifiquement distincts en vertu de formes substan tielles distinctes. C'est ce qui se produit le plus souvent dans les composé A mesure que croît la composition, l'unité et l'être y deviennent plus vrai qu'ils ne le sont dans leurs parties, où la composition est moindre[1].

Il eût été difficile à Duns Scot de s'exprimer plus nettement et ce n'es pas à lui, qui se comprenait fort bien, mais à nous, que tient l'embarra où nous laisse encore sa réponse. On voudrait savoir au juste quel genr d'être attribuer à ces formes multiples dont il affirme la persistance a sein du composé. Il est clair que la forme substantielle la plus haute achèv la complétion du tout. A ce titre, c'est-à-dire *completive* et en tant qu'ell la parachève, cette forme est l'essence totale de l'être qui la possède

1. *Op. Ox.*, l. IV, d. 11, q. 3, n. 46. Les formes spécifiques distinctes qui entrent dan la composition de l'animal n'y sont pas amassées en tas ; elles ne sont pas non plu absorbées en une seule ; elles restent formellement distinctes dans l'inclusion unifiant du tout. Une fois de plus, l'unité du tout n'exclut pas nécessairement la distinctio des parties qui le composent : *In Metaph.*, l. VII, q. 20, n. 3 : « Tertio, ... ».

Digitized by Google

completive est tota substantia rei, sicut a forma ultima est completive tota essentia habentis formam[1]*;* mais elle ne supprime pas celles qu'elle complète en achevant l'unité du tout, et l'on aimerait savoir si ces dernières conservent au sein du composé le genre de distinction qu'ont les membres dans l'unité du corps vivant. Inutile d'imaginer la réponse ; il est sage d'attendre le moment où Duns Scot lui-même jugera bon de la donner.

Revenons à l'objection qu'il a lui-même soulevée en la déclarant plus forte que les autres et dont, au moment d'y répondre, il répète qu'elle ne manque pas d'apparence : *habet evidentiam bonam.* C'est qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. Pourquoi donc ne pas se contenter de l'âme intellective? Si l'on admet que celle-ci inclut l'âme végétative et l'âme sensitive, et que celles-ci incluent à leur tour la forme de la corporéité, il suffirait de poser l'âme intellective pour faire l'économie de toutes les autres. A quoi Duns Scot répond que, justement, c'est un cas où il y a nécessité de multiplier les êtres. Mais encore, quelle nécessité? Celle qui veut, d'une manière générale, qu'on distingue une chose d'une autre, c'est-à-dire la contradiction qu'il y aurait à ne pas distinguer plusieurs êtres au sein de l'être quand ils y sont en effet distincts. Lorsqu'une chose est sans qu'une autre soit, elles n'ont pas le même être ou, si l'on préfère, leur *esse* n'est pas le même. Reconnaître ce fait n'est pas multiplier les êtres sans nécessité, mais en compter autant qu'il y en a.

Tel est ici le cas. Lorsqu'un animal meurt, son corps demeure. Il faut donc qu'après le départ de l'âme végétative, il reste une forme de la corporéité. La forme en vertu de laquelle le corps est corps est donc autre que celle par laquelle il est vivant : *unde corpus, quod est altera pars manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet per consequens formam qua est corpus isto modo, et non habet animam; et ita illa forma necessario est alia ab anima.* Ici encore, le raisonnement est aussi clair que possible, mais on continue de se demander si la forme de la corporéité subsistait déjà, lorsqu'elle était incluse sous l'âme végétative, de la même manière qu'après le départ de celle-ci. Il y a d'ailleurs des raisons, du point de vue de Duns Scot lui-même, pour se poser la question. Car ce qui reste après

1. *Op. Ox.*, l. IV, d. 11, q. 3, n. 47. On ne concevrait d'ailleurs pas, sans cette unité, que l'homme puisse être une « personne », c'est-à-dire un individu de nature intellectuelle et, ce qui en est le trait proprement scotiste, actuellement indépendant de tout autre en vertu de sa singularité même. Cette indépendance actuelle se fonde sur une incommunicabilité essentielle, dont les raisons profondes se trouvent dans la théologie des personnes divines : *Op. Ox.*, l. III, d. 1, q. 1, n. 10. *Quodl.*, q. XIX, n. 20. Cf. L. Seiller O. F. M., *La notion de personne selon Duns Scot, ses principales applications en christologie*, Éditions franciscaines, Paris, s. d.

Digitized by Google

le départ de l'âme, ce n'est pas exactement un corps, mais un cadavre. Une pierre est un corps, un cadavre d'homme n'est que le reste corporel d'un homme, comme, de son côté, l'âme séparée qui vient de quitter le corps en est un autre reste. C'est seulement par réduction à leur tout, c'est-à-dire à l'homme, que l'un est corps et que l'autre est substance[1]. Le fait que le cadavre tende vers une prompte décomposition fait voir qu'il n'est pas un être au sens plein du terme. La forme de la corporéité ne suffit plus à le conserver et l'on se demande, en conséquence, si elle est alors dans le même état que lorsqu'elle était incluse sous la forme du tout.

Cette incertitude sera levée par l'examen des textes où Duns Scot définit la relation de l'âme à ses puissances, mais on peut dès à présent formuler le principe de la solution. Il se trouve dans la distinction qu'introduit constamment Duns Scot entre l'ordre de la formalité et celui de l'être actuel. Le contenant, c'est-à-dire ici la forme du tout composé, n'est pas *formellement* son contenu, mais il est aussi parfait, *comme être*, que s'il contenait toute la réalité des formes inférieures qu'il inclut[2]. Il faut donc concevoir que, dans un même homme, la forme de corporéité, l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intellective sont formellement distinctes. Duns Scot va parfois même jusqu'à parler à ce propos de distinction réelle, pourvu qu'on entende l'expression comme s'appliquant à l'entité de la formalité en tant que telle. Il est en effet exact que, pour une forme, être autre qu'une autre forme soit en être réellement une autre. La réalité de leur distinction se reconnaît à ce signe, que l'une peut être complètement conçue sans l'autre. Il ne suit pourtant pas de là que, dans le composé, chacune de ces formes ait son existence actuelle propre, distincte de celle qu'a la forme du tout. C'est même pourquoi l'âme intellective anime et informe véritablement le corps jusque dans ses moindres parties, comme si elle était l'âme végétative, dont elle inclut d'ailleurs la perfection, et c'est aussi pour cette raison que chacune de

1. *Op. Ox.*, l. IV, d. 11, q. 3, n. 54. Noter particulièrement : « Sic in proposito, forma animae non manente, corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum ».

2. « In omnibus istis, et maxime in creaturis, continens non est formaliter contentum ; sed est ita perfecta entitas in se sicut esset contentum, si contentum esset extra se vel sibi additum ; imo perfectior entitas est, quia ex perfectione sua continet omnem aliam entitatem. Unde anima intellectiva non tantum est forma substantialis, quia tunc non esset perfecta, sed est ita perfecta illa ultima entitas quae est sibi, sicut si praesupponeret aliam entitatem a se ». *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 5, n. 25 ; t. II, pp. 72-73. Remarquer ces derniers mots : « comme si... » etc. ; donc la forme du tout ne les présuppose pas.

Digitized by Google

ces âmes, même chacune de leurs puissances, y est dans les autres[1] comme étant toutes incluses dans la plus haute. Bref, du point de vue de l'existence actuelle, *sensitiva anima et vegetativa in homine eadem anima est cum intellectiva*[2]. C'est ce que l'étude des puissances de l'âme va nous permettre de confirmer.

3. — L'AME ET LES FACULTÉS

Nous avons défini l'âme raisonnable lorsqu'il a fallu définir l'ange[3], mais il nous reste à décrire sa structure et, d'abord, le rapport qu'ont avec elle ses « puissances », ou facultés[4].

Il est peu de points de la doctrine scotiste, sauf celui de la pluralité des formes avec lequel d'ailleurs il se confond en fait, où l'historien soit aux prises avec plus de difficultés. La raison en est peut-être qu'ici comme ailleurs, et ne serait-ce que pour la situer plus commodément, on la compare à celle de saint Thomas. Duns Scot lui-même l'a fait, comme il en avait le droit, et puisqu'il s'engage sur ce terrain, son historien doit l'y suivre, mais non sans s'armer d'avance contre certaines illusions. On sait que, selon saint Thomas, les puissances de l'âme en sont réellement

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 19, q. 3, a. 3, n. 10 ; t. I, p. 894.

2. *Op. Ox.*, l. IV, d. 44, q. 1, n. 4. Dans tous les cas de ce genre, et ils sont innombrables chez Duns Scot, il s'agit de comprendre comment une chose peut être formellement distincte d'une autre au sein d'une unité réelle d'être, comme la volonté et l'intellect en Dieu par exemple : « Dico autem aliquid esse in alio *ex natura rei*, quod non est in eo per actum intellectus negotiantis, nec per actum voluntatis comparantis, et universaliter quod est in alio non per actum alicujus potentiae comparantis. Dico autem esse formaliter tale, sive *esse in alio formaliter*, quod non est in eo potentialiter, ut album in nigro ; nec virtualiter ut effectus in sua causa est ; nec hoc dico formaliter esse in aliquo quod est in eo confuse et cum quadam commixtione, quomodo ignis est in carne non formaliter ; sed dico esse formaliter in aliquo, in quo manet secundum suam rationem formalem et quidditativam, et *esse tale formaliter* est includere ipsum secundum suam rationem formalem praecisissime acceptam ». *Rep. Par.*, l. I, d. 45, q. 2, n. 5. C'est pourquoi, dans la note 2, p. 444, de l'excellent article du P. B. Baudoux : « Certo decipitur E. Gilson... », etc., nous inclinerions à supprimer « certo ». Il y a, chez Duns Scot, une forme de corporéité réellement distincte de l'âme tant que l'âme n'est pas là ; mais, dans l'âme, la forme de corporéité n'a d'autre distinction réelle que celle que comporte la distinction formelle dans l'unité réelle du tout. La critique dirigée contre Parth. Minges, dans la note 1 de la même page 444, peut recevoir la même réponse. Autrement dit, si, dans la forme du tout, celle de la corporéité est réellement distincte, ce n'est que de cette moindre de toutes les distinctions réelles qu'est la distinction formelle, où l'entité distinctive n'est pas l'existence. Sauf erreur de notre part (possible, mais non certaine) la forme de corporéité n'a pas plus d'existence actuelle distincte, dans la forme du tout, chez Duns Scot que chez Thomas d'Aquin.

3. Voir ch. V, pp. 391-397.

4. Sur l'ensemble de la question, voir Agost. FIORAVANTI O. F. M., *La distinzione fra l'anima e le sue facoltá nella dottrina del Ven. Giovanni Duns Scoto*, dans *Studi Francescani*, t. I (1914), pp. 235-244.

Digitized by Google

distinctes. On sait aussi que, selon Duns Scot, elles n'en sont pas réellement distinctes. D'où la conclusion quasi inévitable que Duns Scot a pensé là-dessus le contraire de ce qu'avait pensé saint Thomas. Nous demandons seulement, pour commencer, que l'on envisage au moins la possibilité d'une troisième hypothèse, car il se peut que Duns Scot n'ait pensé ni la même chose que saint Thomas, ni le contraire, mais autre chose. Si elle était fondée, cette supposition conduirait à reconnaître une fois de plus que les deux doctrines sont incommensurables, ce dont il n'y aurait pas lieu d'être surpris. Pour qu'elles fussent commensurables, il faudrait que les deux notions d'« identité » et de « distinction » y eussent le même sens. Or on verra qu'elles ne l'ont pas. Il ne faut donc pas définir la pensée de Duns Scot par simple opposition à celle de saint Thomas, car même lorsqu'il la contredit, l'affirmation et la négation portent rarement sur le même objet.

Nous retrouvons ici la célèbre distinction formelle qui, après avoir été mainte fois mise en œuvre par Duns Scot, deviendra chez les scotistes un inépuisable sujet de spéculation et souvent matière à controverse[1]. Philosophiquement parlant, elle paraît s'inspirer d'une thèse chère à Avicenne et dont le Docteur Subtil a souvent fait usage : à des concepts distincts correspondent des réalités distinctes. Assurément, celles-ci n'existent pas nécessairement à part, mais il y a toujours dans la réalité une distinction d'être correspondant à celle de nos concepts. On a souligné ailleurs ce trait dans la doctrine d'Avicenne, à propos de l'argument si curieusement pré-cartésien de l'« homme volant », où il est prouvé que, puisque un homme qui ne sentirait pas son corps saurait pourtant qu'il existe, l'âme est un être distinct du corps. Ajoutons à cela que dans une doctrine où la quiddité possède, sinon une existence actuelle, du moins une entité propre, on conçoit sans peine qu'une réalité distincte corresponde à leurs concepts. Tel est, en fait, le premier caractère de la distinc-

1. Sur l'histoire de la distinction formelle, voir B. JANSEN S. J., *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der distinctio formalis*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. LIII (1929), pp. 317-344 et 517-544. — Du même, *Die distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17 Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift fur Katholische Theologie*, t. LXI (1937), pp. 595-601. — Sur la doctrine, l'article classique reste celui de Parthenius MINGES O. F. M., *Die distinctio formalis des Duns Scotus*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. XC (1908), pp. 409-436. — Il est immédiatement clair que le recours à la distinction formelle sera inévitable. En effet, prise formellement en elle même, une puissance de l'âme est par définition un absolu : « Si autem per potentiam animae intelligatur illa perfectio, quae praecedit naturaliter actum sicut ratio elicitiva actus, sive receptiva motionis objecti, illa praecise dicit absolutum » (*In Metaph.*, l. IX, q. 5, n. 5) ; donc il doit y avoir distinction entre les puissances, mais pas nécessairement distinction d'existence actuelle.

Digitized by Google

tion formelle chez Duns Scot : un être possède autant de formalités distinctes, que l'intellect peut en former de concepts distincts[1].

Son deuxième caractère est d'être une distinction réelle, en ce sens que, dans la réalité, elle précède tout acte de l'intellect. En d'autres termes, ce ne sont pas nos concepts qui confèrent aux formalités leur distinction ; au contraire, celles-ci fondent par leur distinction celle de nos concepts. Il n'est pas nécessaire, pour être réelle, que cette distinction soit actuelle, au sens de deux choses existant à part[2] mais il faut qu'à chacun de ses termes dans la pensée corresponde un donné distinct dans la réalité. C'est donc, comme dit Duns Scot, la moindre des distinctions réelles : *minima a parte rei*, mais elle est réelle, car même quand elles appartiennent à un seul et même être, deux formalités sont aussi distinctes que si elles appartenaient à deux êtres actuellement distincts[3].

L'une des raisons qui font hésiter sur le sens de cette doctrine est qu'on met spontanément l'accent sur l'aspect « distinction », alors qu'on devrait le mettre sur les réalités qui la fondent. L'imagination cherche dans la distinction ce qui peut bien les distinguer, comme si ce n'était pas plutôt leurs natures respectives qui les posent comme distinctes. Duns Scot a pourtant fait de son mieux pour dissiper cette illusion. Il est souvent revenu sur cette idée que, pour qu'une entité soit distincte, elle doit d'abord être, et qu'elle est dans la mesure où elle est une. Moins l'unité est stricte, moins l'être est distinct. Rappelons-le : au bas de l'échelle, l'*unitas aggregationis*, qui est celle d'un tas de pierres et se réduit à la contiguïté des parties dans le lieu ; au-dessus, l'*unitas ordinis*, où toutes les parties sont liées par leur rapport à un même terme ; au-dessus encore l'*unitas per accidens*, qui comporte celle d'ordre, mais lui ajoute l'infor-

1. Entendons « distincts » au sens fort, c'est-à-dire : « irréductiblement distincts ». Cf. « Similiter concluditur (sc. haec differentia) ex differentia objectorum formalium, quorum neutrum continetur in aliquo eminenter, et ex hoc in intellectu intuitive considerante, concluditur aliqua differentia, ante actum intellectus, eorum quae cognoscuntur intuitive ». *Op. Ox.*, l. I, d. 2, q. 7, n. 43 ; t. I, p. 282. On notera cette intuition de la formalité, objet d'une appréhension simple ou, pour mieux dire, d'une vue de l'intellect. Bien entendu, ceci ne contredit pas la thèse scotiste qu'en cette vie toute notre connaissance est abstraite du sensible. L'intuition de l'essence est toujours ici-bas pour nous celle d'une abstraction.

2. « Sed numquid haec distinctio dicitur realis ? Respondeo : non est proprie realis actualis, intelligendo, sicut communiter dicitur, realis actualis illa quae est differentia rerum et in actu... ». *Op. Ox.*, l. I, d. 2, q. 7, n. 43 ; t. I, p. 282. C'est ce qui fait dire à plusieurs (notamment B. JANSEN, *art. cit.*, p. 331) que « le réalisme de Duns Scot n'a rien à voir avec « l'universalisme » platonicien ». Assurément, l'entité de la quiddité n'est pas celle d'une Idée séparée. Mais qu'était celle-ci aux yeux de Platon lui-même ? Et n'y a-t-il pas une trace de platonisme dans toute doctrine qui accorde à l'essence une entité réelle et une avant tout acte de l'intellect ?

3. *Loc. cit.*, n. 43 (p. 282), fin.

Digitized by Google

mation d'un être par un autre ; encore au-dessus est l'*unitas per se*, qui tient à l'union de principes essentiels par soi en puissance et par soi en acte dans la structure du composé ; au sommet, enfin, se trouve l'*unitas simplicitatis*, qui est la véritable identité, car tout ce qui s'y trouve n'est pas seulement uni au reste, mais identique.

Voilà donc les types d'unité les plus apparents ; mais entre les unités de simplicité ou d'identité, il faut mettre à part l'*identitas formalis*. Il y a identité formelle, dit Duns Scot, lorsque l'identique inclut l'identique dans sa raison formelle, donc par soi et immédiatement : *Voco autem identitatem formalem ubi illud quod dicitur sic idem includit illud, cui sic est idem, in ratione sua formali et per consequens per se primo modo.* On voit aussitôt que ce qui est un en vertu de cette unité, est, de plein droit, autre que ce qui n'y est pas inclus. Par exemple, s'il y a de l'intellectuel dans un être, tout ce qui possède en commun la forme de l'intellectualité y est immédiatement autre que ce qui, dans le même être, a la forme du volontaire. Il s'agit ici, comme nous l'avons déjà noté, d'une non-identité plutôt que d'une distinction : *non identitas formalis potius quam distinctio dicenda.* La bonne manière de s'exprimer serait donc : ceci n'est pas formellement cela et, en ce sens, il en est distinct[1]. Duns Scot a donné ces précisions à propos de la distinction des personnes dans l'unité de l'essence divine et l'on conçoit aisément qu'il insiste à ce propos sur l'aspect positif de la distinction. De tous les cas où l'on doit rappeler que celle-ci n'entraîne de soi aucune distinction actuelle, aucun n'exige plus impérieusement qu'on le fasse. Pourtant, même là où l'identité *réelle* est à son comble, elle n'est pas une identité *formelle* pour ce qui se dit du Père comme Père et du Fils comme Fils. On ne saurait en cela comparer l'être fini à Dieu[2], mais de quelque être qu'il s'agisse, c'est toujours une non-identité formelle qui fonde la distinction formelle, dont elle est le positif et la réalité.

Tel est ici le cas. Dans le thomisme, deux formes substantielles distinctes définissent toujours deux êtres réellement distincts. Dans le scotisme,

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 2, q. 7, n. 44 ; t. I, p. 283. — Cf. « Intelligo per non identitatem formalem aliquorum, quando unum non est de formali ratione alterius, ita quod, si definiuntur, non pertineret ad definitionem ejus. Igitur per non identitatem formalem intelligo non identitatem quidditativam non pertinentem ad definitionem alterius, si definiretur ». *Rep. Par.*, l. I, d. 45, q. 2. C'est pourquoi Duns Scot admet une distinction formelle même entre les catégories : *In Metaph.*, l. V, q. 6, n. 3 et l. VIII, q. 1, n. 6. La quantité comme telle n'est pas la qualité comme telle, etc.

2. Dans le fini, la non-identité formelle appartient toujours à un être de soi composé (*Op. Ox.*, l. I, d. 2, q. 7 ; en Dieu, où l'infini assure l'identité absolue, il n'y a aucune partie réelle d'aucune sorte : *Qu. in Metaph.*, l. IV, q. 2, n. 23. En d'autres termes, la distinction des formes n'implique aucune composition réelle dans l'être divin.

Digitized by Google

plusieurs formes substantielles distinctes ne définissent pas toujours plusieurs êtres réellement distincts. Ainsi, alors qu'un être thomiste ne peut avoir qu'une seule forme, un être scotiste peut en avoir plusieurs sans cesser pour autant d'être un. C'est là, dira-t-on, la doctrine bien connue de la pluralité des formes. A quoi il faut répondre : oui, assurément, mais ce n'est pas une doctrine de la pluralité de formes thomistes. A quoi l'on objectera que ceci est une évidence, mais nous répondrons à notre tour que ce que l'historien sait en principe, il le perd constamment de vue dans son interprétation. C'est même pourquoi tant d'interprètes de Duns Scot, non seulement thomistes mais même scotistes, ne savent que faire de textes qui leur paraissent exprimer des tendances contraires. Pour résumer brièvement ce paradoxe, disons que le philosophe de l'unité de la forme ne cesse d'introduire dans la substance des distinctions réelles et que le philosophe de la pluralité des formes ne cesse de refuser ces distinctions. Cela se conçoit. La seule cause de l'être fini qui soit vraiment une et en assure l'unité, dans le thomisme, c'est son *esse*. Tant qu'il est là, aucune distinction réelle ne brisera l'unité de l'être. Or il n'est pas là dans le scotisme. Si donc on introduit dans l'être fini scotiste des distinctions réelles, on le fragmentera en plusieurs êtres. C'est pourquoi Duns Scot refuse les distinctions de ce genre, mais comme les essences sont d'autant plus riches d'intelligibilité qu'elles sont plus nobles, il admet qu'on puisse toujours distinguer formellement les perfections diverses de chacune. De là ses « formalités », qui n'entraînent jamais de distinctions réelles qu'entre des entités simplement formelles. Si donc il y a vraiment pluralité des formes dans le scotisme, ce que nous ne savons pas encore, elle exprimera la liberté de multiplier les formes dont jouit le métaphysicien dès que celles-ci ne divisent pas l'être. C'est du moins ainsi que nous comprenons comment le même docteur, qui admet au moins six formes dans chaque être, ne cesse de répéter qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité.

Nous avons hésité à proposer d'abord cette interprétation générale qui, sous cette forme, ne saurait convaincre personne. Mais il s'agit moins de convaincre que de comprendre et l'analyse des textes fera voir, par l'étude de cas précis, ce qu'il est raisonnable d'en retenir.

Le rapport de l'âme à ses facultés est étudié par Duns Scot à propos d'un problème théologique : en quoi l'image de la Trinité dans l'âme consiste-t-elle? Pour amorcer une spéculation philosophique sur la question, Duns Scot la formule ainsi : l'image de la Trinité consiste-t-elle, dans l'âme, en trois facultés *réellement distinctes*? Ces trois facultés

Digitized by Google

seraient l'intellect, la volonté et la mémoire, mais tout l'effort du théol
gien se portera sur les deux premières *(de memoria modo non loquor*
comme si, depuis le temps d'Augustin, l'influence d'Aristote, d'Avicenn
et d'Averroès avaient relégué à l'arrière-plan une doctrine qui s'insér
mal dans le péripatétisme. Mais lui pourtant n'hésite pas, et faute d
trouver chez Augustin une réponse toute faite à la question ainsi posé
il lui en emprunte du moins le principe. Car Augustin dit, dans so
De Trinitate XIV, 8, 11 : « Il faut chercher l'image dans ce qu'il y a d
meilleur en notre âme » ; or il n'y a rien en elle de meilleur que l'essence
si donc l'image réside dans l'intellect et la volonté, elles ne peuvent êt
réellement distinctes de l'essence de l'âme, sans quoi, celle-ci éta
meilleure qu'elles, il ne serait plus vrai que l'image se trouve dans
meilleur de l'âme. Augustin dit encore dans le *De Trinitate*, XV, 7, 1
que la mémoire appartient à l'image, qui représente le Père ; de même pou
l'intellect, qui représente le Fils. Il justifie ce dernier point en faisa
observer que la mémoire parfaite est principe suffisant de l'intellectio
Disons qu'elle en est l'acte premier, car c'est l'acte premier qui est
principe de l'opération. Or l'intellect aussi est principe de l'opératio
Puisque la mémoire et l'intellect sont les actes premiers de la mêm
opération, ces deux puissances ne sont pas réellement distinctes, et il e
est de même de la volonté[1].

Telle est en effet la position de Duns Scot lui-même : les puissances d
l'âme ne sont actuellement distinctes ni entre elles, ni de son essenc
La raison générale qu'il en donne, en utilisant ce principe d'Aristote qu
la nature fait toujours pour le mieux possible[2], est que l'économie d
moyens est toujours préférable, quand elle est possible : *paucitas sin
multitudine est melior in natura, si sit possibilis.* — Si donc il était possibl
d'obtenir des actes différents avec une seule essence, sans distinction réell
des puissances de l'âme, on peut être certain que la nature l'a fait[3].

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. un., n. 2 ; t. II, pp. 569-570. Pour les textes de sain
Augustin, voir *P. L.*, t. 42, c. 1044 et 1065. C'est Duns Scot lui-même qui établ
l'équation *mens* = *essentia*, d'où il infère sa conclusion. Sa métaphysique de l'essenc
vient donc s'insérer dans la doctrine de saint Augustin. — A cette double autorit
augustinienne, il en ajoute une tirée de Proclus, *Elementatio theologica*: « Omne imma
teriale est supra se conversivum », ce qu'il interprète ainsi : « et sic intelligens et intelle
tum sunt idem realiter in anima ; ergo potentia non differt ab essentia, et sic erit d
aliis ; quare nec inter se », *loc. cit.*, p. 570. Notons à ce propos que ce qu'il y a de plu
formel dans l'âme raisonnable n'est pas la volonté : « ista intellectualitas, quae per s
intelligitur per rationale, est idem homini essentialiter, immo ut actualissimum e
completissimum in essentia », *Quodl.*, I, 12.

2. Aristote, *De generatione et corruptione*, II, 10, 336 b 28.

3. *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. un., n. 15 ; t. II, p. 579. Cf. *loc. cit.*, n. 5, p. 572 : « et cur
pluralitas non sit sine ratione cogente ponenda ; ergo ». Il renvoie ailleurs à *Phys.*

Digitized by Google

Cette conclusion est importante en elle-même, mais le principe dont elle est déduite l'est plus encore pour l'interprétation générale de Duns Scot. Certains diront que c'est déjà le « rasoir d'Ockham ». En fait, si c'est le rasoir de quelqu'un, c'est celui d'Aristote, mais à ne s'en tenir qu'à l'usage même qu'en fait Duns Scot, c'est surtout le sien[1]. Il faut se souvenir toujours que cette doctrine qui, d'une part, multiplie indéfiniment les formalités[2], économise presque avaricieusement les êtres. En véritable Écossais, Duns Scot évite les dépenses inutiles, sauf lorsqu'il s'agit de donner, ce qui est le cas de Dieu, qui donne tout pour rien. Mais nous parlons ici de la nature, qui, elle, est économe, et nous devons attendre que son interprète y évite lui-même les divisions superflues ou en efface celles que d'autres y ont introduites sans nécessité. L'essence de l'âme suffisant à produire par elles les actes divers que ses facultés exercent, il n'y a lieu ni de nier leur existence, ni d'en faire des êtres distincts dont, en fait, l'âme peut se passer pour agir.

Supposons néanmoins qu'on introduise une distinction réelle entre l'âme et ses puissances, quel genre de réalité faudra-t-il leur attribuer? Certains disent qu'elles sont des accidents qui découlent de la substance[3], et, à ce titre, qu'elles en sont réellement distinctes. Il est impossible, assurent-ils, qu'une puissance de l'âme soit son essence, car l'opération n'est substance qu'en Dieu seul, dont l'opération est sa substance même. C'est d'ailleurs pourquoi la puissance de Dieu, qui est principe de son opération, est l'essence même de Dieu, ce qui n'est vrai d'aucune créature, fût-ce l'ange, car l'*essentia* du créé diffère toujours de son *esse*, alors qu'en Dieu elle lui est identique. Il y a donc, en Dieu, identité de l'*esse*, de l'*essentia*, de la *potentia* et de l'*operatio*, au lieu qu'il y a toujours dans la créature, notamment dans l'âme, distinction entre l'*esse*, l'*essentia*, la *potentia* et l'*operatio*[4]. Mais Duns Scot n'est pas convaincu. C'est là, dit-il,

text. com. 50, pour la thèse d'Aristote « commendantis Melissum prae Anaxagoram propter paucitatem principiorum, natura enim nihil facit frustra ». *In Metaph.*, l. VIII, q. 1, n. 4.

1. Il existe en effet un cas, nullement aristotélicien, qui justifie décisivement ce « principe d'économie », c'est celui de Dieu : « Quod autem ista paucitas sit nobilitatis, patet, quia aliter non competeret Enti nobilissimo, cui competit per unicam essentiam suam operari diversa ». *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. un., n. 15 ; t. II, p. 580.

2. On retrouve ici le problème qui vient d'être discuté à propos du rapport de l'âme aux parties de l'âme et même à la *forma corporeitatis*. Il est utile, pour comprendre Duns Scot, de le suivre dans l'application que lui-même fait de ses principes aux cas particuliers.

3. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 76, a. 4, Resp.

4. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 77, a. 1, Resp. — Sur la critique de ces arguments de saint Thomas par Duns Scot, voir Maurice J. Grajewski O. F. M., *The Formal Distinction of Duns Scotus. A Study in Metaphysics*, Washington, D. C., 1944, ch. VIII, pp. 155-169. Les positions de Thomas d'Aquin et de Duns Scot y sont exposées

Digitized by Google

équivoquer sur le mot *potentia*, qui signifie tantôt le principe d'une opéra tion, tantôt le contraire de l'acte. Or Thomas argumente comme s'il étai contradictoire que l'essence de l'âme, qui est l'acte, fût en même temp puissance d'opérer. Rien n'est moins contradictoire, car on voit bien qu l'âme ne puisse être acte et puissance à la fois et sous le même rappor mais on ne voit pas pourquoi elle ne serait pas un acte doué du pouvo d'opérer. Duns Scot ajoute aussitôt une remarque bien digne qu'on l médite : « En outre, celui-ci pose dans l'âme une vertu active au regar de ces puissances, car découler de l'essence suppose dans l'essence un vertu active »[1]. Il y a une grandeur et une profondeur dans la manièr qu'ont les philosophes, et parfois les théologiens, de ne pas s'entendre l uns les autres, à tel point qu'on peut à bon droit parler alors d'une incom préhension « profonde ». Car, Duns Scot le voit bien, pour dire que l puissances découlent de l'essence, il faut qu'une force active les en fass jaillir ; or, dans l'essence telle que lui-même la conçoit, il n'y en a pas donc il ne voit pas comment on pourrait les en faire sortir. Sans dout dans le texte même qu'il a sous les yeux et qu'il discute, Thomas le renvo à l'article sur l'ange d'où résulte que, dans l'*essentia*, le principe actif e l'*esse*. Mais lorsque Duns Scot pense à cet *esse*, il déclare simplement *non capio*. Et, en effet, cela n'entre pas dans ses vues ; il serait contr dictoire qu'un seul et même esprit pût voir simultanément deux unive métaphysiques différents.

Thomas dit encore, au même article de la *Somme* (I, 77, 1, Resp. que si l'âme était ses puissances d'opérer, puisqu'elle est acte selon so

avec la même fidélité ; la critique scotiste du thomisme (p. 164), qui reproche à distinction réelle entre l'âme et ses facultés de compromettre son unité, ne tie naturellement pas compte de l'acte d'être qui, dans le thomisme, est la perfection l'âme. Il ne faut pas oublier que si les facultés de l'âme y sont réellement distinctes son essence, elles n'ont pourtant qu'un seul *esse*, qui est celui de l'âme même. malentendu éclate une fois de plus dans *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. unica, n. 6, où Duns Sc objecte : « Secunda ratio non valet ; non enim sequitur, anima secundum essentia suam est actus, igitur habens ipsam semper operatur, vel potest operari sempe sed bene sequitur, ergo semper est in actu. Nec est simile dare vitam et operari, quia anima est principium formale, quo vivum est vivum, quia ipsa formaliter dat es vivum ». C'est toute la vérité scotiste, mais ce n'est pas toute la vérité thomiste, o principe formel du vivant comme tel, l'âme est en outre ce par quoi le composé exer l'acte d'être. Or c'est en vertu de cet acte que le composé est capable d'agir : « Dice dum quod actio est compositi, sicut et esse ; existentis enim est agere. Compositu autem per formam substantialem habet esse substantialiter ; per virtutem aute quae consequitur formam substantialem, operatur » (*Sum. theol.*, I, 77, 1, ad 3^m). donc, dans cette doctrine, l'opération de l'âme n'était pas réellement distincte de s essence, celle-ci ne le serait pas de son acte d'être (*Sum. theol.*, I, 54, 3, Resp.) ; el serait Dieu ; mais si le composé n'y avait pas son acte d'être, il n'aurait plus aucu unité. Les points de contact des deux doctrines sont souvent des points d'intersectio

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. un., n. 5 ; t. II, p. 572.

Digitized by Google

essence, elle opérerait toujours. C'est une conclusion sophistique, car de ce que l'âme soit acte selon son essence, il résulte bien qu'elle est toujours en acte, mais non qu'elle opère toujours, ni même qu'elle puisse toujours opérer. Ici, nous atteignons un point où le malentendu éclaire du jour le plus vif le sens ultime des deux doctrines qu'il met aux prises, car, dans une doctrine de l'*esse*, il est vrai qu'une essence qui de soi est acte, est toujours totalement tout ce qu'elle peut être, car elle est de soi efficace en vertu de son acte d'exister ; dans une doctrine de l'*essentia*, au contraire, les problèmes d'efficace ne relèvent pas de la métaphysique de l'essence, mais de la métaphysique des causes. De ce deuxième point de vue, l'argument thomiste est en effet inopérant, car il ne suffit plus alors qu'une essence soit formellement en acte pour qu'elle puisse opérer. Lorsqu'elle est formellement en acte, il est de son essence de donner la vie, mais non d'opérer, car c'est à titre de principe formel qu'elle donne l'être au vivant, mais c'est dans un autre ordre, celui de la cause efficiente, qu'elle est principe de ses opérations[1].

Ces discussions techniques ont un arrière-plan théologique, ou plutôt religieux. La théologie de Duns Scot est une science pratique dont la fin propre est de conduire l'homme au salut éternel. Or, pour l'homme, faire son salut est atteindre Dieu, et comment l'atteindrait-il vraiment sinon par son essence ? Ce n'est pas seulement la noblesse de l'être humain qui l'exige, mais sa nature même, car on peut discuter pour savoir si l'homme jouira finalement de Dieu plutôt par l'intellect ou plutôt par la volonté. Il est important de le savoir, mais beaucoup moins que décider si la puissance de l'âme, quelle qu'elle soit, par laquelle l'homme peut atteindre Dieu, est ou non réellement distincte de son essence, car, si elle l'est, il faudra reconnaître que l'âme ne sera jamais bienheureuse par son essence, mais par accident. Qu'on y songe ! Ce serait par quelque chose de réellement distinct d'elle-même que, dans cette hypothèse, l'âme atteindrait Dieu. Ne faudrait-il pas alors parler d'un « intellect bienheureux » plutôt

1. « Nec est simile dare vitam et operari, quod scilicet sicut est principium vivendi per essentiam, ita est principium operandi per essentiam, etc. ; quia anima est principium formale quo vivum est vivum, quia ipsa formaliter dat esse vivum ; sed anima est principium operationis secundum quod reducta ad genus causae efficientis, et sicut ars se habet ad effectum, scilicet in genere principii effectivi. Est igitur ibi (*sc. Sum. theol.*, I, 77, 1, Resp.) aequivocatio quantum ad immediationem ; uno enim modo est sic, et alio modo non sic ; est enim anima immediatum principium formale essendi, et immediatum principium operandi ; sed non similiter se habet ad causam formalem et ad effectivam ; non enim oportet quod habens formam sit semper in actu secundo ». *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. un., n. 6 ; t. II, p. 573.

Digitized by Google

que d'une âme bienheureuse, puisque, réellement distinct de l'âme, i recevrait la vision béatifique à la manière d'un intellect séparé[1] ?

Quelles que soient les intentions ultimes de Duns Scot, c'est sa doctrin même qui nous importe. Elle consiste à soutenir que « l'essence de l'âme sans distinction réelle ni de raison, est principe d'une pluralité d'actions sans qu'il y ait diversité réelle de puissances, en ce sens qu'elles seraien soient des parties de l'âme, soit ses accidents, soit ses rapports ; car i n'est pas nécessaire qu'une pluralité réelle dans l'effet accuse une pluralit réelle dans la cause ; puisque la pluralité peut procéder d'une unit illimitée »[2]. La vraie difficulté n'est donc pas de savoir s'il faut distingue réellement l'âme des puissances, mais plutôt, étant donné qu'elles n'e sont pas réellement distinctes, de savoir en quel sens il reste possible d les en distinguer.

La réponse de Duns Scot à cette question doit être pesée avec soi parce qu'on y trouvera la clef de toute une série de textes dont, pris u à un, l'examen le plus littéral ne découvre pas toujours le sens. Son poin de départ est la notion, d'inspiration dionysienne, de la *continenti unitiva*. Cette « inclusion unitive » inclut des contenus de nature complexe mais déterminée. Elle ne contient pas des éléments tout à fait identique car de tels éléments n'auraient pas besoin d'être unis ; ni des élément qui, après union dans leur contenant, resteraient distincts de la mêm manière qu'ils l'étaient avant d'être unis en lui. Elle contient de éléments qui, *réellement* « un » demeurent néanmoins *formellemer* distincts ; autrement dit, qui sont identiques d'une identité réelle, et n forment qu'une seule chose, au sein de laquelle ils demeurent formelle ment distincts.

Il faut lire ce texte clé dans le latin de Duns Scot lui-même[3], car rie

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. un., n. 15 ; t. II, p. 580.
2. *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. un., n. 16 ; t. II, p. 580.
3. « Secundum Dionysium 5 c. *De Div. Nom.*, continentia unitiva non est eoru quae omnino sunt idem, quia illa non uniuntur ; nec est eorum quae manent distinct ista distinctione qua fuerunt distincta ante unionem ; sed quae sunt unum realite manent tamen distincta formaliter, sive quae sunt idem identitate reali, distinct tamen formaliter ». *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. un., n. 17 ; t. II, p. 581. Ce thème de l'unit contenant la diversité traverse tout le *De divinis nominibus*. Par ex., cap. II, 11 *P. G.*, t. II, c. 652, et cap. IV, 12; (*P. G.*, t. III, c. 710, mais nous n'avons pas réus à y trouver la formule « continentia unitiva ». On peut rapprocher ch. IV, « unitiva quamdam complexionem » (*Dionysiaca*, t. I, p. 229, trad. R. Grosseteste) et, dans ch. V, les art. 7 à 10. Duns Scot a peut être traduit ici Denys dans sa propre langu mais il se peut aussi que la formule se trouve dans l'une des traductions de Denys qu'elle nous ait échappé. La référence à Denys sur ce point est de toute manière impo tante. Elle montre Duns Scot cherchant dans la ligne néo-platonicienne de l'« un » vertu métaphysique uniflante dont il a besoin pour surmonter le pluralisme d essences.

Digitized by Google

n'en peut atteindre la précision ni la force. Les contenus de ces « contenants unitifs » sont *unum realiter;* ils sont *idem identitate reali*, mais ils ne sont pas identiques sous tous les rapports, car ils demeurent, dans leur identité réelle, formellement distincts. Ceci n'a rien pour nous surprendre, car nous savons depuis longtemps — à vrai dire depuis notre étude de l'absolue simplicité de Dieu — que la distinction formelle ne porte jamais atteinte à l'unité réelle, mais on découvre mieux ici la valeur universelle de ce principe et qu'il peut servir de fil conducteur dans le labyrinthe des textes, et des controverses sur ces textes, où le Docteur Subtil, qui mérite vraiment ici son titre d'honneur, tantôt pose dans la substance une pluralité de formes distinctes, tantôt refuse d'en faire des choses réellement distinctes, et les réduit à l'unité réelle de l'individu. Tous ces textes disent vrai, mais chacun de son point de vue, car il y a toujours *unité d'être actuel* et *pluralité d'êtres formels* dans une substance quelconque. L'être actuel de chaque forme se fond par mode d'unité dans celui de la substance, mais chaque forme conserve l'être de sa formalité propre. C'est bien pourquoi une seule et même forme, ainsi nourrie de plusieurs autres, peut leur donner son être actuel en exerçant leurs opérations. On voit d'ailleurs manifestement qu'elle les exerce. Dans l'homme, par exemple, il n'y a pas *réellement* de forme de la corporéité, mais il y en a *formellement* une, sans quoi l'âme n'aurait pas de corps à animer. Pluralisme de l'être formel dans l'unité de l'être actuel, on ne peut comprendre qu'à la lumière de ce principe la structure métaphysique du réel tel que Duns Scot l'a conçu[1].

Il est certain que, dans sa doctrine, la portée explicative de ce principe est universelle. C'est lui qui permet de comprendre que l'être contienne

1. Dans la « contenance unitive », le contenant inclut d'abord, à titre de contenu, toutes les formalités supérieures requises pour constituer son essence. Ainsi, une « blancheur » particulière inclut essentiellement les raisons de « blancheur », « couleur », « qualité sensible » et « qualité » en général, qui lui sont supérieures. — Le contenant unitif contient en outre les propriétés *(passiones)* qui découlent de sa nature et, bien qu'elles lui soient postérieures puisqu'elles en découlent, ne sont pas des choses autres que le contenant. Tel, par exemple, l'être, dont les propriétés transcendantales ne sont pas réellement distinctes, mais qui pourtant sont formellement distinctes les unes des autres (le bien n'est pas formellement le vrai, etc.) et qui le sont de l'être même (*bonum*, comme tel, n'est pas formellement *ens* comme tel). Duns Scot va jusqu'à dire que les transcendantaux se distinguent de l'être « formalitate... reali et quidditative » (*Op. Ox.*, l. II, d. 16, n. 17 ; t. II, p. 582). Il y a donc une « distinction formelle réelle » ou, si l'on préfère, réelle dans l'ordre de la formalité, qui ne porte pas atteinte à l'unité ontologique absolue de l'être, son contenant unitif. Et il le faut bien : « aliter metaphysica concludens tales passiones de ente, et illas considerans, non esset scientia realis » *(ibid.)*. Ainsi, la métaphysique est une science « réelle », et non une simple logique, parce que les *passiones entis* sur lesquelles elle opère sont autant de « réalités » distinctes les unes des autres, et de l'être même, en vertu de distinctions réelles dans l'ordre de la formalité.

Digitized by Google

unitivement, c'est-à-dire dans une unité réelle d'être, des transcendentaux tels que *unum*, *verum*, *bonum* et d'autres encore, qui sont formellement distincts à la fois entre eux et de lui[1]. Ce même principe permet de comprendre que l'âme contienne unitivement, c'est-à-dire dans l'unité réelle d'un seul être, des puissances aussi formellement distinctes que l'intellect et la volonté : *sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni et aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quamquam sint formaliter distinctae*[2]. Duns Scot y insiste avec une force peu commune, mais qui s'est avérée sans efficace pour prévenir les malentendus. Rappelons néanmoins avec lui que tout ce que l'entendement peut saisir par un concept distinct possède une réalité formelle distincte : *omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*[3]. Ainsi, l'être et l'un n'existent jamais à part, mais, s'ils existaient à part, la raison formelle de l'un serait distincte de celle de l'être, car il y aurait précisément de l'« un » et de l'« être ». Or cette distinction quidditative réelle qu'il y aurait entre eux, s'ils existaient à part, n'en subsiste pas moins pour la raison tandis qu'ils existent ensemble. Allons plus loin : l'ordre des éléments formels distincts que contient l'essence, est le même pour la raison, à l'intérieur de l'être qui les contient, qu'il serait en réalité s'ils existaient actuellement

1. La double primauté, de « communauté » et de « virtualité » attribuée à l'être par Duns Scot inquiète tel de ses interprètes, qui voit dans ce manque initial d'unité un germe de dissolution et de morcellement de la doctrine (Tim. BARTH O. F. M., *De fundamento univocationis apud J. D. Scotum*, dans *Antonianum*, t. XIV (1939), p. 391). Ce n'est pas certain. La primauté de communauté s'étend à tous les genres, espèces et individus, ainsi qu'à leurs parties, c'est-à-dire à l'ordre entier de l'essence, où tout *includit ens quidditative*. La primauté de virtualité comprend tout ce par quoi l'être peut être déterminé, c'est-à-dire « conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum » (*Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 3, n. 8). En effet, l'être fini est ainsi et on ne pourrait réduire la deuxième primauté à la première sans en faire une sorte d'être de Parménide, qu'il n'est pas. Dès le plan des transcendantaux, les différences déterminent l'être en tant qu'être, elles ne s'en déduisent pas, mais elles ne s'y ajoutent pas à titre d'entités existentiellement distinctes ; leur réalité actuelle est sa réalité. On peut refuser le formalisme scotiste, mais non pas être scotiste et le refuser, car l'être, en tant précisément que tel, n'est pas un : il est être ; et l'un, en tant précisément que tel, n'est pas être : il est un. C'est parce que l'être n'est rien d'autre qu'être, qu'il est univoque. On peut préférer une autre métaphysique, mais non vouloir que le scotisme soit autre qu'il n'est.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. un., n. 17 ; t. II, p. 582. Ceci s'applique à la singularité, car le degré supérieur d'être, qui contient les autres, n'en est jamais réellement séparé : « Cuicumque enim gradui realis entitatis, correspondet realis unitas. Sicut tamen in aliis unitive contentis non est separatio realis, nec etiam potentialis, sic natura cui intellectus tribuit intentionem speciei, quae dicta est esse in re, est communis sicut commune est potentiale in re, nunquam separatur ab alia perfectione unitive secum contenta, vel ab illo gradu in quo accipitur differentia individualis. Cum etiam nunquam fiat in rerum natura nisi sub determinato gradu, nunquam est ab illa separabilis, quia ille gradus cum quo ponitur, est secum unitive contentus ». *In Metaph.*, l. VII, q. 8, n. 19.

3. *Rep. Par.*, l. I, d. 12, q. 2, n. 6.

Digitized by Google

à part. Par exemple, si l'être et ses transcendentaux pouvaient exister à part, l'être viendrait premier, l'un deuxième et le vrai troisième. Ces quasi passions de l'être ont donc à la fois, dans notre pensée, la même distinction formelle et le même ordre formel qu'ils auraient entre eux, et à l'égard de l'être, s'ils existaient à part dans la réalité. Or, redisons-le, c'est exactement ainsi que l'intellect et la volonté sont unitivement contenues dans l'âme. La difficulté qu'il y a, du point de vue thomiste, à comprendre cette position, est inverse de celle qu'il y a, pour le scotiste, à comprendre celle de saint Thomas d'Aquin. Le scotiste reproche à la distinction réelle des puissances de l'âme de multiplier les êtres sans nécessités alors que, dans le thomisme, les puissances n'ont pas d'*esse* propre, mais, comme tous les accidents, n'existent que par celui de leur substance. Le thomiste reproche à Duns Scot d'identifier ici l'opération à la substance, comme si l'âme était Dieu, alors que, dans le scotisme, l'unité de l'être est celle d'une forme virtuellement inclusive des autres formes constitutives de cet être. Lorsque, posant le problème à propos des anges, saint Thomas tire sa réponse de la distinction d'*esse* et d'*essentia*[1], il trace d'avance la ligne de partage des doctrines. Un ancien scotiste observait avec raison que Thomas distingue toujours au lieu que Scot unit toujours, mais on soutiendrait avec autant de raison le contraire, car tous deux distinguent et unissent, mais pas de la même manière. Dans le thomisme, Dieu est le seul être dont l'essence soit identique à son *esse* ; il faut donc, dans les autres êtres, que leur essence, et tout ce qui découle de leur essence, soit réellement distinct de leur *esse*. Chez Duns Scot, il n'y a pas d'*esse* ainsi entendu et ce n'est pas ainsi, mais par la modalité essentielle de l'infinité, que Dieu se sépare des créatures. L'absolue simplicité divine n'y est pas celle de l'*esse* pur, mais celle de l'identité réelle dans l'infinité d'être. Il est donc possible, dans le scotisme, de maintenir sous les distinctions formelles une unité réelle dans la créature, sans que cette unité soit aucunement celle de la simplicité divine. Son unité n'est pas celle d'un *esse* à quoi ses puissances et ses opérations seraient identiques, mais celle de la forme d'un tout qui, en raison de sa finitude essentielle, manque de la simplicité propre à l'infinité.

C'est ce genre de multiplicité dans l'unité qui caractérise l'âme scotiste. L'intellect est intellect ; la volonté n'est que volonté ; l'âme n'est qu'âme ; l'essence de la volonté ni l'essence de l'intellect ne sont l'essence de l'âme en tant qu'âme, ce qui revient à dire qu'elles en sont formellement distinctes. Mais considérons ce tout qu'est le composé humain. Il est tel

1. *Sum. theol.*, P. I, q. 54, a. 3, Resp.

Digitized by Google

par sa forme, qui est l'âme, et comme lui seul est substance, elle seu existe réellement comme forme de cette substance. C'est pourquoi, point de vue de l'être actuel, l'intellect et la volonté n'ont pas d'aut être actuel que le sien : *non quod sint essentia ejus formaliter, sed su formaliter distinctae, idem tamen identice et unitive*[1].

Fort de cette position, Duns Scot reconnaît un sens acceptable à formule thomiste : les puissances de l'âme sortent ou découlent de s essence. Elles en émanent, en effet, puisqu'elles en sont les puissanc opératives. C'est même en ce sens qu'Augustin avait raison de tenir l'un de l'âme et la trinité de ses puissances pour une image de la Trinité divi Rien qu'une image, car chacune de ces puissances ne contient formelleme que sa propre perfection, au lieu qu'étant infinie par essence, chacune d personnes divines les contient toutes ; une image, pourtant, car la disti tion des puissances au sein de l'unité réelle y est scrupuleusement sauv gardée.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 16, q. un., n. 18 ; t. II, p. 582. Duns Scot renvoie ici, de mani bien suggestive, à ce qu'il a dit des attributs divins, dont l'identité réelle dans l'abso simplicité de Dieu n'empêche pas qu'ils soient formellement distincts de lui et les u des autres. On comprend mieux par là que les scotistes aient disserté à loisir sur hiérarchie des modes intrinsèques de l'essence divine dont leur distinction forme n'altère en rien l'unité. Le mode de raisonnement est d'ailleurs le même ici que da l'analyse des « moments » de la nature ou de la vie divine. Il « imagine » une success de moments distincts, selon l'ordre où ils se conditionneraient s'ils se succédai vraiment dans la réalité : « Imaginandum est ergo quod anima quasi in primo insta naturae est natura talis, in secundo instanti est operativa, sive potens operari secund hanc operationem vel illam, et potentiae, quae sunt principia operationum, continen unitive in essentia » (*loc. cit.*, pp. 582-583). L'ordre imaginé suit, dans les deux c la hiérarchie des distinctions formelles, mais il ne faut pas confondre la réalité forme de chaque formalité avec la réalité d'être actuel que la substance tient de sa cau

Digitized by Google

CHAPITRE VIII

LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

On rencontre, éparses dans les écrits de Duns Scot, un grand nombre de remarques sur les sens propres, le sens commun, l'imagination et leurs objets, qu'une étude de sa psychologie, poursuivie pour elle-même, devrait prendre en considération. La plupart sont fragmentaires, occasionnelles et ne permettent pas de savoir si Duns Scot a personnellement réfléchi sur ces questions. Souvent aussi on y trouve un simple écho de l'aristotélisme commun aux théologiens de son temps, de sorte que les colliger conduit à retrouver une partie de la doctrine enseignée par le *De anima*.

Il n'en va pas de même des questions psychologiques sur lesquelles s'est fixée l'attention du théologien lorsqu'il commentait le texte de Pierre Lombard. Duns Scot les a longuement méditées et chacune des solutions qu'il a fini par adopter ont été précédées d'enquêtes approfondies, souvent même de véritables tours d'horizon, pour s'assurer des résultats obtenus par ses prédécesseurs. Il s'y engage personnellement et l'on y voit clairement le théologien en plein travail d'élaboration doctrinale, écoutant les philosophes, jugeant leurs réponses et choisissant entre elles, non sans redresser et mettre au point celles mêmes qu'il croit pouvoir retenir. L'ordre même où il les prend n'est pas sans intérêt. Ce n'est évidemment pas celui que suivrait un traité philosophique, mais on ne le décrirait pas non plus correctement en le qualifiant de théologique.

1. Sur l'ensemble du problème, voir les textes rassemblés par le P. Parth. Minges, O. F. M., dans sa *J. D. Scoti doctrina...*, t. I, pp. 146-181. — Karl Werner, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Duns Scotus*, Wien, 1877 (fait confiance au *De rerum principio*). — P. Tochowiccz, *Joannis Duns Scoti de cognitionis doctrina*, Fribourg-Suisse, 1926 (même remarque). — Ol. Lacombe, *La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot*, dans *Revue thomiste*, t. 35 (1930), pp. 24-27, 144-157, 217-235 ; avec la réponse du P. Sér. Belmond, *Le mécanisme de la connaissance d'après Duns Scot*, dans *La France Franciscaine*, t. 13 (1930), pp. 285-323.

Digitized by Google

En effet, on pouvait suivre un grand nombre d'ordres différents à l'occas du texte des *Sentences*. Quant au choix des matières philosophique introduire dans le commentaire, il était pratiquement libre. Lorsq estime le moment venu de pousser à fond l'étude d'un problème, Duns S commence d'ordinaire par élucider les notions les plus importantes elles-mêmes, celles dont l'interprétation générale commande la solut des problèmes suivants. C'est ainsi, comme on l'a noté en son lieu, la notion d'*ens infinitum* précède toute la spéculation théologique d elle définit l'objet. De même ici. Ayant à dire ce qu'est l'image de D en l'homme et, pour ce faire, à élucider la nature de notre connaissa intellectuelle, Duns Scot commence par méditer sur la notion de *spe intelligibilis*, que nous allons en effet trouver au centre des problèr touchant la connaissance de l'intellect humain.

1. — Intellect et espèce intelligible

Traitant de l'image de Dieu dans l'homme, Duns Scot demande dans la partie intellective proprement dite, se trouve la mémoire prop ment dite, c'est-à-dire l'intellect en possession d'une espèce intelligi antérieure, par une antériorité de nature, à l'acte d'intellection »[1]. Ai la mémoire proprement dite est ramenée à l'intellect proprement et la question est de savoir si, du point de vue des conditions d'exerci l'espèce intelligible doit être déjà présente pour que l'intellect pui exercer son acte. La réponse de Duns Scot est affirmative et la just cation qu'il en propose intéresse l'ensemble de sa noétique[2].

C'était une question controversée de son temps : *In ista quaestione s mulli modi dicendi*, mais la manière la plus simple d'y répondre était nier l'existence des espèces intelligibles ou, du moins, d'affirmer que l'a d'intellection peut se produire sans elles[3]. Duns Scot maintient au c

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 6, n. 1 ; t. I, p. 398. — Sur la connaissance intellectue voir le livre bien documenté de Reinhold Messner O. F. M., *Schauendes und beg fliches Erkennen nach Duns Skotus, mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnisle von Kant und Aristoteles*, Herder, Freib. i. Br., 1942.

2. *Memoria* peut avoir trois sens : 1° la faculté conservatrice des espèces passées tant que passées ; 2° la faculté conservatrice des espèces des objets en eux-mêm qu'ils existent ou non ; 3° cette même faculté comme principe d'un acte de connaissa actuelle, c'est-à-dire d'un acte second, comme l'entend Avicenne. Il s'agit d'abord de la mémoire entendue au deuxième sens ; le troisième sera examiné ensuite, *R Par.*, l. I, d. 3, q. 4, n. 8.

3. Godefroid de Fontaines conteste qu'on ne puisse expliquer l'intellection s admettre l'existence de l'espèce intelligible : *Quodl.*, IX, q. 19, éd. J. Hoffmans, pp. 2 274 : « Immo est dicendum quod nihil fit in intellectu possibili nisi ipsa intellectio.. etc. C'est l'« ipsum intelligere » qui peut être dit « species sive forma » (p. 275). *Quodl.* X, a. 12.

Digitized by Google

traire la nécessité de l'espèce pour que l'intellection soit possible. En effet, il faut toujours que l'objet précède l'intellection, sans quoi l'intellect n'aurait rien à connaître. Ceci, qui est vrai en général, l'est particulièrement lorsqu'il s'agit de connaître l'universel. Pour que l'intellect puisse connaître un universel, il faut que celui-ci soit présent. La notion même d'objet le veut ainsi, car qu'est-ce qu'un objet de connaissance qui ne serait pas réel[1]. Duns Scot le répètera sous toutes les formes : *objectum secundum per se conditionem objecti praecedit actum, universale vero est per se conditio objecti intellectus;* et encore : *universale est conditio objecti praecedens actum intelligendi;* ou bien : *requiritur quod objectum secundum propriam rationem obejcti praecedat actum*[2].

Ce principe est d'ailleurs confirmé par la nature propre de la connaissance intellectuelle considérée tant du point de vue de son objet que de celui de son acte.

D'abord du point de vue de l'objet, car si l'on supprime l'espèce intelligible, il ne reste en présence que l'intellect et l'objet singulier connu par son espèce. On a prétendu que l'intellect peut, en l'éclairant, voir l'universel dans le singulier sans qu'une espèce intelligible de l'universel soit nécessaire, mais comment l'intellect pourrait-il voir ce qui n'est pas là? Une seule et même espèce ne peut être représentative à la fois d'un singulier et d'un universel, car toute espèce est à la mesure de son objet, singulière s'il est singulier, universelle s'il est universel. Aucune ne saurait donc représenter deux objets formellement distincts, ni un même objet sous deux raisons objectives formellement opposées. Bref, l'universel ne peut être objet de l'intellect que par une espèce intelligible qui le repré-

1. Présent, pour être connu ; réel, pour être connaissable. Il s'agit naturellement d'une réalité d'être entendu au sens scotiste. Chaque formalité étant une entité réellement distincte (de cette distinction qui se rencontre entre réalités formelles : *realiter formaliter*), un même objet réel peut causer plusieurs concepts distincts dont chacun exprime un objet réel distinct. Ainsi, le concept du genre a pour objet le genre ; celui de l'espèce, l'espèce, etc. Si ces concepts distincts ne correspondaient pas à des objets distincts, ils seraient des fictions et notre métaphysique redeviendrait une logique. « Essentia una specie, quantumcumque simplex, ut albedo, nata est ex se diversa objecta facere praesentia intellectui possibili ». En effet : « Omnis differentia prior naturaliter omni actu rationis, videtur differentia realis ; objecta naturaliter praecedunt actus, et distinctio objectorum distinctionem actuum, maxime quando haec illam causat, ut hic sumitur ; ergo differentia intentionis, quae est in conceptibus, concludit priorem in objectis, quae erit realis ». *In Metaph.*, l. VII, q. 19, n. 5-6.

2. *Rep. Par.*, l. I, d. 3, q. 4, n. 1 et n. 4. Ce dernier texte double *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 6, n. 5 ; t. I, p. 402 *c.* — Sur l'universel au sens logique, voir J. Carreras y Artau, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot*, Vich, 1931, et Stefan Swiézawski, *Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 1934, pp. 205-260. L'universel au sens réel est la nature commune absolument prise, déterminable à l'universalité par l'intellect : *In Metaph.*, l. VII, q. 18, n. 6.

Digitized by Google

sente ; il est donc nécessaire de poser cette dernière pour que la conna
sance de l'universel soit possible[1].

Ce n'est pas moins nécessaire du point de vue de l'intellect agent
de l'exercice de son acte. Nous en assurer sera d'ailleurs pour nous u
première occasion de lier connaissance avec l'intellect humain tel q
Duns Scot en a conçu la structure. Quant à sa notion générale, l'intell
agent restera dans le scotisme tel qu'Aristote l'avait conçu. C'est u
puissance active, capable de tout rendre intelligible et dont l'action d
avoir pour terme un effet réel, car il agit comme l'art sur la matière
nul ne doute que l'art ne produise quelque chose dans la matière
laquelle il agit. Ainsi donc, l'intellect agent *potest habere actionem real*
dont l'effet, puisqu'il s'agit d'une action réelle, est *aliquid reale*. Cet ef
réel, il faut que quelque chose le reçoive. Or il ne peut être reçu da
l'intellect agent, dont la nature est de produire, non de subir. Il ne pe
l'être non plus dans le phantasme, car celui-ci est lié au singulier et
l'étendue, si bien qu'en y étant reçu l'effet de l'intellect agent perdr
son aptitude à représenter l'universel. D'ailleurs, même l'intellect possib
faculté de l'universel en vertu de son immatérialité, ne serait pas apt
le recevoir. Il faut donc que l'intellect agent produise dans l'intell
possible un effet réel qui soit de l'universel. Telle est l'espèce intelligib
et il est impossible de s'en passer, car si l'on réduit l'opération à l'acti
de l'intellect agent sur l'intellect possible, sans production de l'espè
on ne comprend plus comment la connaissance de l'universel peut s'opér
Pour que celui-ci puisse être connu, rappelons-le, il doit être là ; or
n'est là ni dans l'intellect possible ni dans l'espèce sensible ou le pha
tasme ; c'est donc par l'intellect agent seul qu'il peut être produit[2].

Cette explication règle d'un seul coup deux points importants :
nature de l'espèce intelligible et celle de l'abstraction. Duns Scot adm
avec Aristote que le propre de l'intellect agent est de rendre univer

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 6, n. 2 ; t. I, p. 399 ; et n. 5, p. 402 *a*. — Cf. « Objectum n
est praesens intellectui possibili in cognitione abstractiva ante actum elicitum, n
per aliquod repraesentativum, quod voco speciem, et sic habeo propositum ». *L
cit.*, n. 10, p. 407.

2. *Rep. Par.*, l. I, d. 3, q. 4, n. 4. — Cf. « Omnis autem actio realis habet aliqu
terminum realem ; ille autem terminus realis non est in phantasmate, quia intellect
agens nihil causat in phantasmatibus, quia illud receptum esset extensum, et ita intell
tus non transferret objectum ab ordine inordinem, nec illud esset magis proportionatu
intellectui possibili quam phantasma ; ergo est in intellectu possibili, quia nihil recipit
in intellectu agente ; illud autem primum causatum non potest poni actus intelligen
quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu ; univers
autem in actu praecedit actum intelligendi, sicut praedictum est in antecedente, qu
objectum sub ratione objecti praecedit actum ». *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 6, n. 8 ; t.
p. 404.

Digitized by Google

ce qui de soi ne l'est pas, ou de rendre connu en acte ce qui n'est que du connu en puissance, c'est-à-dire du connaissable. Comme le dit Averroès[1], et comme Duns Scot se plaît à le redire avec lui : si les essences des choses étaient abstraites de la matière et universelles en acte à la manière des Idées de Platon, nous n'aurions pas besoin d'intellect agent pour les connaître. Mais il n'en est pas ainsi, et c'est un point très important à comprendre si l'on veut limiter comme il se doit l'entité propre de la « nature commune » dans le scotisme. Cette entité est réelle et sa réalité n'est pas sans affecter la manière dont Duns Scot conçoit l'abstraction, mais si la *nature* comme telle a une entité propre, l'*universel* comme tel n'en a aucune. Pour employer un langage qui n'est pas le sien, mais dont on use parfois afin de situer sa doctrine, on pourrait dire que, s'il y a chez Duns Scot un certain « réalisme » de la nature commune et de l'essence, il ne s'y rencontre aucun « réalisme » de l'universel. Toute l'existence de l'universel se réduit à l'aptitude de quelque chose à représenter l'objet sous l'aspect de l'universalité. Ce quelque chose, c'est l'espèce intelligible même. D'où le rôle propre de l'intellect agent. Rendre universel ce qui ne l'est pas est une formule dénuée de sens, si elle ne signifie pas que « l'intellect agent fait quelque chose de représentatif de l'universel de ce qui fut représentatif du singulier ». Dans la formule *facit de eo*, le *de* peut s'entendre matériellement ou virtuellement. De quelque manière qu'on l'entende, la formule signifie que l'action de l'intellect agent a pour effet un « représentatif d'objet sous la raison d'universel ». Mais, pour être représentatif, il faut être. L'intellect agent ne produit pas de la « représentation », il cause un « être représentatif ». Ainsi, « l'action réelle de l'intellect agent a pour terme une forme douée d'existence réelle *(formam aliquam realem in existentia)*, qui représente formellement l'universel en tant qu'universel, sans quoi son action ne pourrait se terminer à l'universel sous sa raison d'universel ». Voici donc ce qui se produit dans l'acte d'intellection : l'intellect agent cause, dans l'intellect possible qui la reçoit, une forme apte à représenter comme universel l'objet que l'espèce sensible représentait comme singulier. Cette forme est l'espèce intelligible, grâce à laquelle un universel s'offre à l'intellect comme objet[2].

1. Averroès, *De Anima*, III, com. 18 ; éd. Venise, 1574, f° 161, où le Commentateur insiste sur le transfert d'un ordre à un autre qu'exige l'acte d'intellection.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 6, n. 8 ; t. I, p. 405. — *Rep. Par.*, l. I, d. 3, q. 4, n. 4. Au n. 6, Duns Scot fait observer que si l'intellect agent ne disposait pas lui-même d'un objet propre, tel que l'espèce intelligible, c'est qu'il n'aurait pas d'être propre : « Unde non diceret (Aristoteles) intellectum posse separari, nisi concederet eum habere operationem sibi propriam, in qua non dependeret essentialiter a parte sensitiva ». La portée de ces

Digitized by Google

Il est assez difficile de préciser, sans la fausser dans un sens ou da l'autre, ce qui caractérise la position propre de Duns Scot sur ce poi On l'y trouve une fois de plus aux prises avec son principe familier, qu ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, mais ici sa réponse prête : il y a nécessité de poser les espèces intelligibles, car on ne pe expliquer sans elles l'opération de l'intellect agent. Or, s'il n'avait de q opérer, il n'aurait pas de quoi exister. Ce n'est d'ailleurs pas lui fa honneur, mais le déshonorer, que de lui refuser l'une des conditi nécessaires de son exercice, et cela seul suffirait à vider le débat, car principe d'économie des êtres il faut savoir opposer cet autre, non moi important, *quod necessitas est semper dignificare naturam nobilem, quan non apparet aliquid manifeste repugnans.* Or ce serait avilir à l'extrême dignité de l'intellect, que lui refuser l'espèce intelligible, grâce à laque il peut avoir son objet présent sans être astreint à le mendier des facul inférieures de l'âme, avec lesquelles, en tant que puissance de l'âme, n'a qu'une union contingente *(cum quibus contingenter unitur in ratio potentiae).* Ne serait-il pas inconvenant que le sens et les autres puissan inférieures eussent leur objet présent et que l'intellect seul ne pût jo de la présence du sien? Ou que son objet ne lui fût présent que da celui des facultés inférieures? Il ne faut donc pas hésiter à dire q l'objet de cette puissance noble entre toutes lui est suprêmement prése et aussi présent qu'il est possible de l'être, avant l'acte d'intellecti L'espèce intelligible seule permet de le dire[1] et l'on est donc bien lo en affirmant son existence, de multiplier les êtres sans nécessité.

Ces remarques suggèrent peut-être ce que Duns Scot avait le plus cœur en discutant ce problème. Attribuer à l'intellect agent des espè intelligibles était pour lui le moyen le plus sûr de ne pas l'asservir a espèces sensibles et de séparer l'être de l'âme intellective en sépara son opération. Quand on le relit après l'avertissement qu'il vient de no donner, Duns Scot s'éclaire. Si c'est comme puissance de l'univers capable de le composer ou de le diviser par le jugement et de le lier p des syllogismes, que l'intellect se distingue de la sensibilité, comme ne pas lui attribuer un objet propre, réellement distinct de celui sens? Il s'agit donc d'assurer à l'intellect *aliquam operationem sibi pr priam sine potentiis inferioribus;* l'intellect ne serait pas séparé du cor comme l'incorruptible l'est du corruptible *nisi posset habere operation*

arguments est générale. Ils devraient, semble-t-il, suffire à détourner de soutenir q Duns Scot n'admet pas d'espèce intelligible dans l'intuition de l'objet présent. Q qu'on en dise, Ockham est sur ce point l'antithèse de Duns Scot.

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 6, n. 22 ; t. I, p. 417. Cf. *In Metaph.*, l. VII, q. 18, n. 7.

Digitized by Google

propriam non dependentem a parte sensitiva[1]; si on lie son opération au phantasme de l'imagination, il faudra dire que l'intellect *in operatione sua dependet ab illa potentia cui contingenter conjungitur*[2]. Mais pourquoi multiplier les indices? Une formule à l'emporte-pièce a déjà tout dit : *intellectus agens nihil causat in phantasmatibus*[3]. Il s'agit donc ici d'une opération assez différente de celle qu'on nomme ordinairement l'« abstraction » et dont il est significatif que Duns Scot ne prononce pas ici le nom. L'intellect agent scotiste ne travaille pas sur le phantasme pour en abstraire quoi que ce soit ; il n'abstrait, n'extrait ni ne transforme rien, il cause et produit de l'intelligible en vertu du pouvoir que sa séparation d'avec corps lui confère. Tout, dans cette doctrine, affirme l'autonomie de l'ordre de l'intelligibilité.

Il y avait donc une raison profonde pour relier ce problème à celui de la « mémoire », car un intellect tel que celui dont parle Duns Scot est à la fois la source et le lieu de ses intelligibles. C'est pourquoi, ayant noté que sa doctrine de l'espèce intelligible semble répondre à l'intention d'Aristote, il ajoute bientôt après : *Expressius tamen est ad istud intentio Augustini*[4], et combien il a cette fois raison ! Les inférences auxquelles il a recours pour établir que la *memoria* d'Augustin requiert des espèces intelligibles ainsi entendues ne sont certes guère convaincantes, car Augustin lui-même n'en a rien dit, mais que Duns Scot soit ici fidèle à l'antique inspiration augustinienne, on n'en saurait douter. L'âme intellective du scotisme travaille à se libérer, à l'intérieur même du péripatétisme, des liens qui l'asservissent au corps organisé dont elle est la forme, et rien que la forme, dans la doctrine d'Aristote. Si le Stagyrite avait pu lire cette partie de l'œuvre de Duns Scot, il y eût sans doute reconnu quelques formules. Mais il se serait plus sûrement encore demandé pourquoi l'on y parlait de lui.

Si nette soit-elle en elle-même, cette position laisse ouvert un autre problème, dont elle est inséparable, et que Duns Scot ne songe d'ailleurs pas à éviter : tout indépendant qu'il est du phantasme dans l'exercice de son acte, l'intellect agent n'en a pas moins besoin de lui. Quel rapport y a-t-il entre l'espèce sensible et l'espèce intelligible, collaborent-elles et pourquoi?

1. *Op. Ox.*, *loc. cit.*, n. 10, p. 406.
2. *Loc. cit.*, n. 14, p. 409. L'union est contingente *in ratione potentiae* parce que, en tant précisément que puissance d'opération intellective, l'intellect n'implique pas, de soi, union avec la puissance sensitive.
3. *Loc. cit.*, n. 8, p. 404.
4. *Loc. cit.*, n. 14, p. 409.

Digitized by Google

Nous retrouvons ici l'une des premières conclusions auxquelles l'étu de Duns Scot nous ait conduits, mais elle prend cette fois un sens propr ment noétique. Oui, en fait, l'homme ne pense pas sans images, mais, e droit, l'intellect humain devrait pouvoir s'en passer. Nous ne reviendro pas sur ce point, que nous avons déjà longuement examiné, mais il impor d'en peser les conséquences pour le problème qui nous intéresse. Ell se résument en ceci, que bien qu'il ne connaisse rien en général sa l'imaginer dans le singulier, la manière dont notre intellect agent le fa suggère qu'il pourrait, en droit, ne pas le faire. On comprendrait mal q chez un intellect capable en soi d'intuition intelligible, même la connai sance abstractive fût identiquement ce qu'elle est chez un intellect natur lement incapable d'une telle intuition[1].

On le voit à la manière dont Duns Scot décrit le rôle de l'espèce sensib et du phantasme dans la production de l'espèce intelligible. C'est cel d'une cause dont le concours est nécessaire à l'acte d'intellection, ma qui reste subordonnée à l'intellect. On ne comprendrait d'ailleurs pa s'il en était autrement, que l'espèce sensible, qui est produite par u singulier exerçant une action singulière, puisse représenter à l'intelle de l'universel et de l'intelligible. Problème d'autant plus urgent po Duns Scot qu'il n'est pas question chez lui d'une action quelconque l'intellect agent sur ou dans l'espèce sensible. Il faut donc qu'en présen de l'espèce sensible l'espèce intelligible jaillisse de l'intellect agent comm de sa véritable source. C'est ce qui se produit en effet. Duns Scot adm sans réserves que l'objet singulier engendre dans le sens une espèce q ne le représente pas sous l'aspect d'un universel, mais d'un singulie Il admet également que cette espèce singulière soit cause partielle de production de l'espèce intelligible. Il fait seulement observer que l'aut cause partielle est l'intellect agent, dont le rôle est précisément d'engendr

1. Ceci est vrai, rappelons-le, *pro statu isto* ; cf. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 6, n. 19 ; t. p. 414. Il est donc clair que notre condition présente ne préjuge en rien de la structu ni des pouvoirs de notre intellect en tant précisément qu'intellect. C'est pourquoi fameuse *conversio ad phantasmata*, maintenue par Duns Scot, n'y est plus requise p notre intellect comme tel : « talis est connexio istarum potentiarum, scilicet phantasi et intellectus, pro statu isto, quod nihil intelligimus in universali nisi cujus singula phantasiamur; nec est alia conversio ad phantasmata, nisi quod intelligens universa imaginatur singulare ejus ; nec intellectus videt quod quid est in phantasmatib sicut in ratione videndi, sed intelligens quod quid est relucens in specie intelligib videt illud in suo singulari viso per virtutem phantasticam in phantasmate », *loc. ci* p. 414. La *colligantia virtutum* se réduit donc à ceci, que ces deux facultés de l'âm exercent toujours simultanément deux actes essentiellement distincts. — Pour l répercussions de cette doctrine sur la connaissance qu'exerce l'âme séparée, voir *Re Par.*, l. IV, d. 45, q. 2, n. 16 sv., où Duns Scot y parle d'un certain Docteur « qui pon vilificationem animae et intellectus ». *Vilificatio* toute philosophique, bien entendu.

Digitized by Google

une espèce de même nature que lui, c'est-à-dire intelligible et capable d'universalité[1]. En d'autres termes, l'intellect agent n'est plus actuellement à même de produire de l'intelligible sans le concours du sensible et, en ce sens, il n'en est que la cause partielle ; néanmoins, même *pro statu isto*, l'espèce intelligible est à la ressemblance de l'intellect, le père qui véritablement la produit.

Rendus en ce point, nous commençons à discerner dans ses grandes lignes la structure de l'acte d'intellection. A l'origine se trouve la présence réelle de l'objet, capable d'agir sur le sens et d'y engendrer une espèce à l'image de sa propre singularité : *in primo signo naturae est objectum in se vel in phantasmate praesens intellectui agenti*. L'objet intelligible serait présent en soi s'il s'agissait de connaissance intuitive, il est au moins présent dans le phantasme lorsqu'il s'agit de connaissance abstractive, comme c'est ici le cas[2]. A ce moment, ces deux causes partielles étant présentes à l'intellect possible, comme l'agent l'est au patient, l'espèce intelligible est engendrée par l'intellect agent dans l'intellect possible : *in secundo signo naturae, in quo illa sunt praesentia intellectui possibili ut agentia passo, gignitur species in intellectu possibili*. Enfin, l'espèce intelligible ainsi produite, l'objet devient par elle connaissable à l'intellect : *et tunc in tertio per speciem est objectum praesens sub ratione cognoscibilis*[3]. C'est en ce sens que l'intelligible précède toujours l'intellection, car celle-ci n'est pas à proprement parler la production de l'intelligible par l'intellect agent, mais plutôt, ainsi qu'on le verra, la modification passive de l'intellect possible par l'espèce intelligible que l'intellect agent produit.

Ainsi pourvu des objets de connaissance qu'il se donne lui-même, l'intellect agent est une sorte de mémoire intelligible toujours prête à son acte. Duns Scot se trouve donc, sur ce point, en conflit avec Avicenne, dont la position contraire était connue depuis longtemps. Elle l'était en tout cas au moins depuis que Thomas d'Aquin l'avait réfutée dans son *Contra Gentes*, II, 74 : *De opinione Avicennae qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili*. Renvoyant son lecteur au *Liber VI Naturalium* d'Avicenne, P. V, ch. 5 et 6, il résumait ainsi la position du philosophe arabe : une fois produites, les espèces intelligibles ne peuvent se conserver dans un organe corporel, car elles sont immaté-

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 6, n. 15 ; t. I, pp. 410-411.
2. Point fortement souligné, *loc. cit.*, n. 21, p. 416.
3. *Loc. cit.*, n. 16, p. 411. — C'est ce qui explique qu'une « science » entière puisse être une de l'unité de son objet premier, comme la métaphysique l'est de l'unité de l'être en tant qu'être ; car s'il n'y avait que des phantasmes imaginables, aucune science ne serait incluse dans l'unité intelligible d'un seul objet ; *loc. cit.*, n. 21, pp. 415-416.

Digitized by Google

rielles ; elles ne peuvent subsister en elles-mêmes, car elles seraient de Idées platoniciennes ; il faut donc que, chaque fois que nous exerçon un acte d'intellection, les espèces intelligibles coulent de l'Intellect agen séparé dans notre intellect possible, acquérir du savoir se confondan alors avec acquérir l'habitude de tourner notre intellect possible ver l'Intellect agent séparé pour en recevoir l'espèce intelligible corres pondante. Même s'il n'a pas approfondi cette partie de l'œuvre d'Avicenn Duns Scot ne pouvait guère ignorer cette doctrine. Lui-même la résum en renvoyant à ce texte du *Liber VI Naturalium* qui, on le sait, est *De anima* d'Avicenne. Pourtant, Duns Scot ne se dit pas certain que tel ait été la doctrine d'Avicenne ! D'abord, qu'Avicenne l'ait soutenue o non, cela lui est égal : *An hoc senserit Avicenna an non, non curo.* Ensuit s'il l'a vraiment soutenue, on peut l'en excuser : *Tamen possel ben excusari.* Même si l'on tient compte du souci de justice dont Duns Sco fait généralement preuve envers les philosophes, il semble qu'Avicenn ait droit à des faveurs spéciales. Nous disons bien : Avicenne lui-mêm et non sa doctrine, que Duns Scot rejette complètement sur ce poin Rien de plus différent de l'intellect possible d'Avicenne, vide d'espèce intelligibles et sans cesse dans l'attente de cette manne céleste, qu l'intellect-mémoire de Duns Scot, gros des espèces intelligibles qu'il n cesse de produire lui-même et qu'il conserve. On ne trouve donc ici che Duns Scot nulle trace d'Avicennisme ; et ce n'est pas surprenant, car y va de l'individualité de l'intellect agent, problème auquel la destiné surnaturelle de l'homme est directement intéressée ; néanmoins, par u curieux choc en retour, c'est cela même qui rend Duns Scot indulgen envers le philosophe arabe, car il voit bien qu'à sa manière, qui est fausse Avicenne garde le souci d'assurer à l'homme un salut « philosophique et, au fond, religieux.

C'est que, fait observer Duns Scot, Avicenne admet qu'il y a un ordr entre les Intelligences et dit que la dernière Intelligence envoie l'espèc intelligible dans notre intellect. Platon enseignait déjà que nous n connaissons une chose qu'en tournant notre intellect vers l'Idée de cett chose ; de la même manière, selon Avicenne, c'est par une conversion d notre intellect vers l'Intelligence qui influe naturellement sur lui, que nou acquérons la connaissance et conservons la science de ce que l'impressio sensible nous dispose à connaître. Ce dernier point est important pou qui veut opérer le sauvetage d'Avicenne. En effet, si quelqu'un voulai le repêcher, que dirait-il ? Ce sauveteur bénévole, *qui vellet salvare Avicen nam*, l'interprêterait de la manière que voici : il y a dans l'intellect humai deux sortes d'espèces intelligibles. L'une, abstraite du sensible, y subsist

Digitized by Google

même pendant que l'intellect n'exerce pas son acte : l'autre, due à l'influence de l'Intelligence vers laquelle il se tourne, ne subsiste pas quand l'intellect n'exerce pas l'acte de la connaître. Or, ajoute Duns Scot, il n'est pas nécessaire que cette deuxième sorte d'espèce subsiste, car l'Intelligence la donne toujours naturellement à l'intellect qui se tourne vers elle, à la manière dont certains disent que l'intellect séparé connaît, *sed per influxum specierum a Deo, non ab Intelligentia*[1]. Duns Scot a donc remarqué, chez certains de ses prédécesseurs, une sorte de collusion entre l'avicennisme et la doctrine augustinienne de l'illumination divine. Qu'Avicenne puisse avoir pensé à peu près comme eux ne fait pas que sa doctrine soit vraie ; mais qu'il se soit trompé à peu près comme certains Chrétiens invite du moins à l'excuser.

Quoi qu'il en soit de ce point, la doctrine en question est fausse, car la science ou la sagesse d'un intellect sont *sa* science et *sa* sagesse. Si les objets de notre connaissance, qui sont les espèces intelligibles, subsistaient hors de nous et dans quelque Intelligence séparée, il n'y aurait jamais en nous aucun savoir acquis et vraiment nôtre. Mais prenons bien garde à la manière dont le Docteur Subtil critique en ce point Avicenne, et n'allons pas imaginer qu'il se rallie pour autant à la position de Thomas d'Aquin. C'est l'espèce intelligible scotiste, non thomiste, que conserve notre intellect agent, c'est-à-dire une espèce intelligible plus semblable à celle que lui donnerait une Intelligence qu'à celle qui résulte, dans le thomisme, de la *conversio ad phantasmata*.

Ceci n'est pas une inférence de l'historien ; Duns Scot lui-même l'expose et rien n'aide mieux à situer sa position personnelle sur ce point, ni même sur son interprétation générale de la connaissance intellectuelle. Ce qu'il en a dit, dès le prologue de l'*Opus Oxoniense*, comme l'une des choses les plus urgentes à dire, reçoit ici la plénitude de son sens. Certains veulent que l'objet propre de l'intellect uni au corps soit la quiddité de la chose matérielle, qui n'existe que dans tel ou tel singulier. S'il en était ainsi, ils auraient raison d'ajouter que, sans la *conversio ad phantasmata*, l'intellect ne peut atteindre son objet. En effet, puisque le phantasme représente le singulier, et que l'objet de l'intellect est la quiddité du singulier, l'intellect doit nécessairement se tourner vers le phantasme pour y regarder la nature universelle existant dans le singulier. Mais,

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 7, n. 25 ; t. I, p. 420. — Cf. « Et istum duplicem modum intelligendi ponunt etiam ipsi, qui multum nituntur improbare opinionem praedictam Avicennae. Ponunt enim quod intellectus conjunctus intelligit per conversionem ad inferiora et sensibilia a quibus recipit species, sed intelligit per conversionem ad superiora, a quibus recipit species intelligibiles ». *Rep. Par.*, l. I, d. 3, q. 5, n. 5.

Digitized by Google

observe Duns Scot, cette réponse ne vaut rien : *haec responsis nulla es* L'intellect ne peut connaître d'abord que le singulier ou l'universe Ce ne peut être le singulier, puisque les tenants de cette thèse enseignen eux-mêmes qu'on ne le connaît que par réflexion. C'est donc l'universe mais il est contradictoire de soutenir qu'on puisse connaître l'univers dans le singulier. Du moins ne le peut-on pas, s'il s'agit d'un univers véritable, c'est-à-dire connu *secundum totam suam indifferentiam*. Dan un sujet singulier, l'universel se restreint à la singularité du sujet. Dan un objet tel que le phantasme, l'universel n'est représenté que restrein à la singularité du sujet qui engendre l'espèce sensible. Il est don impossible, en quelque sens qu'on l'entende, que l'intellect se tourne ver le phantasme pour y regarder l'universel. Celui-ci n'y est pas.

Il y a ici confluence de la théologie, de la métaphysique, de la noétiqu et de la psychologie. Théologiquement, l'objet propre de l'intellect agen ne peut pas être la *quidditas rei materialis*, car l'âme bienheureuse es capable de voir Dieu. Métaphysiquement parlant, il ne peut l'être, car l métaphysique en soi a pour objet l'être pris dans son indifférence total au sensible et à l'intelligible : *scientia prima scibilis primi*. Il ne l'est pa non plus du point de vue de la noétique, car nous connaissons l'univers et il est contradictoire que nous le connaissions dans le sensible. Enfi la psychologie même s'y oppose, car notre intellect agent, partie de l substance « homme », est en lui-même une forme intelligible univoquemen comparable à l'intellect angélique. Est-ce que les anges, qui connaissen parfaitement la quiddité de la chose matérielle, ont besoin d'un phantasm pour la connaître ? Il en va de même en nous. La quiddité n'existe qu dans un sujet singulier, mais l'intellect peut la connaître en elle-même sans connaître qu'elle y existe. L'erreur de la position adverse apparaî ici clairement. Elle consiste, une fois de plus, à méconnaître l'indifférenc essentielle de la quiddité comme telle à la singularité comme à l'univer salité. Ce que l'intellect voit d'abord dans le singulier, c'est la *natur communis*, et c'est grâce à celle-ci que la connaissance de l'universel es possible, car « il n'est pas inclus dans la quiddité, en tant qu'elle es quiddité, qu'elle existe dans le singulier, bien qu'elle n'existe réellemen qu'en lui »[1].

Duns Scot nous comble. Tous les acteurs s'assemblent ici sur la scèn et se donnent la main. Comme au début d'un dernier tableau, chacu d'eux résume pour nous en quelques mots son rôle particulier dan

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 7, n. 28 ; t. I, p. 423. — Ceci, bien entendu, n'empêche pa que l'intellect soit la cause de l'universel comme tel : *In Metaph.*, l. VII, q. 18, n. 8

Digitized by Google

l'ensemble de l'action, en un dernier effort pour nous la faire comprendre. Tous sont là : l'intellect agent, l'intellect possible, le phantasme et l'espèce intelligible. Pas un ne peut manquer sans que la pièce ne s'effondre. Pas même, *pro statu isto*, le phantasme avec la nature commune qu'il véhicule, car sa présence simultanée à l'acte d'intellection est nécessaire dans la connaissance abstractive, la seule qui soit présentement à notre disposition. Il est donc bon de conserver le langage commun, pourvu qu'on l'interprète correctement. Disons, si l'on veut, que l'intellect « abstrait »[1], l'espèce intelligible du phantasme par lequel l'imagination se dépeint l'objet particulier, mais en ce sens qu'il l'engendre et la produit. Disons même, si l'on y tient, que l'intellect se tourne vers les phantasmes, mais en ce sens que l'intellect possible reçoit l'espèce intelligible à la fois du phantasme et de l'intellect agent, ce qui permet de connaître l'objet en même temps qu'on l'imagine. L'analyse nous ramène une fois de plus à la question fondamentale : quelles sont les contributions respectives de l'espèce sensible et de l'intellect à la connaissance de l'objet?

2. — La cause de l'intellection

Chercher la cause d'une intellection ou d'une volition (le problème est le même) n'est pas enquêter sur la production d'une substance, car les intellections subsistent en l'absence de leurs objets ; ni même d'une action, d'une passion ou d'une relation. L'intellection et la volition sont des qualités. Plus précisément, ce sont des qualités de cette première espèce en quoi, selon Duns Scot, consistent toutes les perfections des substances spirituelles autres que Dieu[2]. Même une qualité suppose une

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 7, n. 28 ; t. I, p. 423. — Cf. « Ideo intellectus convertitur ad phantasma, non sicut ad objectum, nec sicut ad aliquid repraesentativum sui objecti ; sed convertitur ad illud sicut passivum (donc il s'agit de l'intellect possible) ad activum, a quo recipit suam perfectionem, Si enim intellectus de novo recipit speciem per abstractionem a phantasmate, tunc convertitur ad phantasma sicut passivum ad activum. Si vero intellectus habet speciem, tunc phantasia coagit ad intensionem ejus, et tunc intellectus convertit se in intelligendo ad phantasma, non sicut ad activum suae speciei de novo, sed sicut ad intendens suam speciem ». *Rep. Par.*, l. I, d. 3, q. 5, n. 12. Il y a donc, à vrai dire, double *conversio ad phantasmata :* l'une qui consiste dans la conformité d'opérations de l'intellect et de l'imagination lorsqu'elles opèrent sur le même objet, car on ne peut rien connaître sans l'imaginer ; l'autre, la conversion de l'intellect possible à l'espèce sensible dont il subit l'action, est une *conversio passivi ad activum.*

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 8, n. 32 ; t. I, p. 427. — Les quatre espèces de qualité communément reconnues étaient : 1, *habitus et dispositio ;* 2, *potentia et impotentia ;* 3, *passio et passibilis qualitas ;* 4, *forma et figura.* L'intellection ne peut entrer dans la quatrième espèce de la qualité, ni dans la troisième, car celles-ci sont uniquement corporelles ; ni dans la deuxième, qui n'inclut que la puissance naturelle (ce que la volonté n'est pas) et son contraire. Elle ne peut donc appartenir qu'à la première.

Digitized by Google

cause qui la produise ou l'engendre, et le principe s'applique aux opération immanentes telles que l'intellection. Précisons pourtant que, bien qu l'*intellectio* ne soit pas la *notitia*, celle-ci, qui est la « connaissance » propre ment dite, n'a pas à être engendrée à part de l'« intellection » qu'ell accompagne. Il n'y a donc pas lieu de lui chercher une cause distincte Déterminer la cause de l'intellection, c'est exactement dire pourquoi l'in tellect connaît, ou, mieux encore, pourquoi l'homme connaît. Car ce son toujours les sujets qui agissent : *actiones sunt suppositorum*[1]. On aur donc intégralement expliqué la connaissance, si l'on dit pourquoi l'hom me exerce l'acte d'intellection.

Une première solution du problème accorde à l'intellect seul la produc tion totale de l'intellection. Nous doutons qu'il faille mettre un seul non propre sur cette doctrine, car il s'agit plutôt d'une position ou, si l'o préfère, d'une tendance commune à plusieurs prédécesseurs de Duns Scot A l'extrême rigueur, on pourrait l'imposer à saint Augustin selon qui même dans la sensation, l'âme est active, mais Duns Scot n'accepterai pas volontiers de ne pas avoir Augustin de son côté et, en fait, il nier que telle ait été sa doctrine. Guillaume d'Auvergne ne serait pas un hypothèse impossible. A vrai dire, il serait sans doute difficile de trouve au moyen âge une doctrine de la connaissance niant *absolument* tout collaboration de l'objet à l'acte d'intellection, mais il y a des raisons d penser que Duns Scot s'adresse ici à une ou plusieurs doctrines qui enten dent cette collaboration de manière telle qu'elles la réduisent pratiquemen à néant.

Il s'agit en tout cas d'augustiniens, qui s'appuient, non sans apparenc de raison, sur le *De Genesi ad litteram*, XII, 16 et le *De Trinitate*, X, 5 où la doctrine de la sensation conçue comme acte de l'âme se trouv exposée[2]. Thèse authentiquement augustinienne, mais qui reconnaît

1. *Op. ox.*, l. I, d. 3, q. 8, n. 34 ; t. I, p. 429. — Voir S. Belmond, O. F. M., *L'intellec actif d'après Jean Duns Scot*, dans *Revue de philosophie*, 1930, pp. 31-54.

2. « In ista quaestione est una opinio quae attribuit totam activitatem respectu intellectionis ipsi animae, et imponitur Augustino... », etc., *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 9, a. 1 n. 2 ; t. I, p. 432. Duns Scot conteste qu'Augustin l'ait soutenue et n'a pas de peine à citer des textes où il dit, par exemple, que « res... congenerat in nobis notitiam sui » *loc. cit.*, n. 3, p. 434. Ce qui est exact, mais, en ce sens général, il faudrait nier l'existence des choses, avec Berkeley, pour le nier. La généralité de cette tendance, assurément augustinienne, à réduire au minimum la causalité active de l'objet (d'ailleurs indispensable) se voit aux nombres des témoins divers cités à ce propos par les historiens. S. Belmond (*art. cit.*, p. 231) pense à Pierre Olieu, dit Olivi (cf. *France Franciscaine*, t. XII, pp. 312-318) ; aussi à Petrus de Tralibus (texte dans E. Longpré, O. F. M., *Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, dans *Studi Francescani*, juillet-sept. 1922), qui soutient (*ibid.*, pp. 277-278), qu'en présence de l'objet, et sans intellect possible, l'intellect agent produit tout et ne subit rien. Cf. Ol. Lacombe, dans *Revue thomiste*, 1930, pp. 145-150. — D'autre part, Faustino Prezioso, O. F. M., *L'attività*

Digitized by Google

explicitement, chez Augustin lui-même, qu'il n'y aurait pas connaissance s'il n'y avait pas d'objet. Celui-ci joue donc un rôle nécessaire, et qui ne peut être que celui d'une cause. Or on peut démontrer que l'objet se comporte dans l'intellection comme une cause distincte de l'intellect, car si ce dernier en était la cause totale, comme il est une cause naturelle et un acte, il connaîtrait toujours. Rien ne pourrait l'en empêcher, ni en lui, car il est toujours naturellement en acte, ni hors de lui, car dans cette hypothèse l'objet ne joue aucun rôle. Or il n'en est pas ainsi. Il ne dépend pas de nous seuls d'avoir ou non des intuitions sensibles, signe certain que la présence de l'objet collabore à l'acte d'intellection.

Les tenants de cette position ne la défendent pas tous de la même manière. Ils ne nient assurément pas que la présence de l'objet soit nécessaire, mais réduisent son rôle tantôt à celui d'une cause *sine qua non*, tantôt d'un « terme » de l'intellection, tantôt d'un « excitant ». Or, pour admettre une *causa sine qua non*, il faudrait introduire un cinquième genre de causes, et comme les quatre causes connues expliquent suffisamment n'importe quel effet, on ne voit pas quel rôle attribuer en outre à cette cinquième. Duns Scot, on peut le noter en passant, n'aurait aucune sympathie pour l'occasionalisme, l'une des tentations permanentes des augustiniens. Quant à faire de l'objet un « terme », ce qu'il est, ou un « excitant », ce qu'il est aussi, c'est admettre implicitement que l'acte d'intellection est impossible sans lui, donc qu'il y coopère, soit qu'il y fasse quelque chose, soit simplement qu'il y soit cause matérielle passive, ce qui est encore un mode de vraie causalité. De toute manière, on n'évitera pas cette conséquence, que, si l'objet n'était pas cause partielle de l'intellection, celle-ci ne cesserait jamais[1].

del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggiero Marston, dans *Antonianum*, t. XXV (1950), cite (pp. 10-12) un intéressant texte de THOMAS D'YORK, *Sapientiale*, VI, cap. 26, et aussi Roger Bacon dans le *De multiplicatione specierum*.

1. *Loc. cit.*, n. 3, p. 434. — La thèse de l'« excitatio sive occasio formandarum in se specierum » est déjà discutée, sans nom d'auteur, par M. D'AQUASPARTA, *Quaest. de Cognitione*, III, éd. Quaracchi, 1903, p. 282. Matthieu remarque (p. 284) : « Ista positio magnorum magistrorum est et multum sublimium, tamen hanc videtur sequi aliqua inconvenientia ». Il n'admet pas non plus que le phantasme ne soit qu'« objectum excitativum » (p. 289) ; il est « objectum motivum ». Au contraire, Roger Marston avait soutenu « quod in anima sensitiva non fit aliqua species quae multiplicetur ab objecto in eam (*Quaest. disp.*, Quaracchi, 1932 ; qu. VIII *De anima*, p. 396). Quand à l'âme intellective, il discute l'opinion du « solemnis modernus doctor », Henri DE GAND (*Quodl.* IV, q. 21 et V, q. 14), qui nie l'existence des espèces intelligibles, en s'appuyant sur Avicenne (MARSTON, q. IX, p. 413), mais à tort selon Marston (q. IX, p. 415). Il discute ensuite la théorie de l'instrumentalité de l'espèce (GILLES DE ROME, *Quodl.* V, q. 21), que Duns Scot discutera à son tour et que nous passons (non sans scrupule) pour faire court. Marston la rejette (q. 9, p. 418), puis critique la thèse de l'illumination du phantasme (p. 420), également critiquée par Duns Scot, ce qui montre que la discussion

Digitized by Google

A cette thèse qui met du côté de l'intellect toute l'activité de l'intellection, Duns Scot en oppose diamétralement une autre, qui met toute l'activité dans l'objet. On peut cette fois identifier l'adversaire sans hésitation. C'est Godefroid de Fontaines. Ce dernier eût peut-être protesté contre l'intention qu'on lui prête ici, mais c'est lui que Duns Scot a visé, et c'est sa doctrine que l'*Opus Oxoniense* reconstitue, *sicut colligitur ex diversis locis sic opinantis*, afin de la ruiner plus sûrement.

Telle que Duns Scot l'entend, cette thèse revient à soutenir « que l'âme intellective, en tant qu'intellective, n'a aucune activité ni causalité au regard de l'intellection ». Cela semble évident en ce qui concerne l'intellect possible, soit nu, soit même informé par l'espèce intelligible dont l'auteur de cette thèse nie d'ailleurs l'existence. Qui dit possible dit quelque chose de passif et qui se tient du côté de la matière. Admettra-t-on que le possible soit acte et que la cause matérielle soit cause efficiente? Soutenir que l'intellect en puissance d'intellection puisse causer l'intellection, reviendrait à soutenir que le mobile peut se mouvoir lui-même, que l'air s'illumine lui-même en présence du soleil, ou que le bois n'est pas chauffé par le feu, mais s'échauffe de lui-même en présence du feu.

Moins évidente touchant l'intellect agent, cette position n'en maintient pas moins qu'il ne peut rien causer effectivement dans l'intellect possible et, chose remarquable, pour la même raison. Car l'intellect agent et l'intellect possible ne formant qu'un seul sujet, dire que l'un agit sur l'autre reviendrait à soutenir que l'intellect peut agir sur lui-même.

En réalité, tout se passe ici comme dans le cas de la lumière et des corps lumineux. Pour devenir lumineux, un corps doit satisfaire à deux conditions : être « diaphane » et être éclairé par une source lumineuse *(lux)*. En éclairant ce corps, la lumière ne le fait aucunement passer de puissance en acte ; elle ne lui fait subir aucune transformation ; simplement, il était déjà diaphane avant d'être éclairé et, en l'éclairant, cette cause efficiente extrinsèque qu'est la source lumineuse fait de ce corps obscur un corps lumineux : *producit corpus tale ad esse tale, formaliter perficit illud corpus*. Il y a donc induction d'une qualité formelle sans aucune modification du sujet. De même ici : l'intellect agent n'est cause efficiente de rien dans l'intellect possible, et, s'il s'y trouve une lumière, elle est produite par Celui qui, en créant l'âme, y a simultanément créé ces deux facultés. L'objet, coopérant avec cette lumière de l'intellect, cause l'intellection ;

du Docteur Subtil s'insère dans un cadre déjà établi. La solution de Marston, profondément augustinienne (p. 422), aide aussi à comprendre combien il entre d'inspiration augustinienne dans la technique aristotélicienne de Duns Scot.

Digitized by Google

en effet, pour le connaître, l'intellect n'a rien à faire de particulier. Il lui suffit d'être la lumière qu'il est pour que l'objet devienne intelligible, comme il suffit à la lumière d'être elle-même pour qu'un corps diaphane, mais obscur sans elle, devienne par elle un corps lumineux.

Ce n'est donc pas l'intellect, mais l'objet lui-même, qui cause à la fois l'intellection et la volition, non point à titre de cause efficiente, mais comme y concourant formellement à titre d'intelligible. Cette formule, d'abord sybillin, offre au fond un sens simple. Posons les deux intellects et le phantasme ; sous la lumière constante de l'intellect agent, l'espèce intelligible luit dans le phantasme, sans avoir autre chose à faire qu'être la forme même qu'elle est. La seule difficulté qui reste alors est d'expliquer comment le phantasme peut mouvoir l'intellect possible. Mais ceci même peut se comprendre, car bien que certaines puissances de l'âme soient liées au corps et que l'une ne le soit pas, toutes sont des puissances de la même âme. On ne s'étonnerait pas qu'une puissance localisée dans une autre partie du corps que l'imagination fût modifiée par celle de l'imagination ; il n'est pas plus étonnant que la puissance imaginative agisse par le phantasme sur l'intellect, qui n'est ni dans l'imagination ni ailleurs, mais nulle part[1].

Duns Scot a soumis cette doctrine à un examen trop précis pour ne pas avoir vu que, malgré tout, l'intellect agent y faisait encore quelque chose, puisque en illuminant le phantasme, ne serait-ce que de son action ordinaire et permanente, il y fait au moins briller la forme intelligible, mais ceci n'excuse pas Godefroid du reproche de supprimer l'efficace de l'intellect. En effet, celui-ci ne cause rien qui ne soit déjà formellement dans le phantasme ; l'action causale qu'on lui attribue n'est donc productrice de rien ; elle se réduit à une sorte de « contact spirituel » de cette lumière avec le phantasme, dont le seul effet est d'écarter les conditions individuantes qui empêchent ce dernier d'informer l'intellect possible. Cette *remotio prohibentium* une fois achevée, le phantasme reste la seule cause active de l'intellection. Sans doute, la lumière de l'intellect agent est également nécessaire, mais son efficace est à proprement parler celle de Dieu, qui a créé cette lumière dans l'intellect possible. A moins donc d'admettre que Dieu produise immédiatement en nous toutes nos intellections, il faut reconnaître que le phantasme seul cause toutes les actions de la partie intellective de l'âme, les intellections comme les volitions[2].

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 6 ; t. I, pp. 436-437. — Cf. Ol. Lacombe, *art. cit.*, pp. 150-157.

2. *Lo . cit.*, n. 7 ; t. I, p. 437. — Cf. M. de Wulf et J. Hoffmans, *Les Quodlibet V, VI et VII de Godefroid de Fontaines*, Louvain, 1914 ; *Quodl.* V, q. 10. Avec Thomas,

Digitized by Google

Cette doctrine est inacceptable, car attribuer au phantasme toute la causalité de l'intellection, c'est rendre inexplicables tant d'opérations de l'intellect qui débordent largement le contenu intelligible du phantasme notamment les jugements par quoi nous unissons ou séparons les quiddités L'erreur même deviendrait alors impossible, car, agissant toujours comme une cause naturelle et selon sa nature, le phantasme ne nous ferait jamais prendre une connaissance vraie pour fausse ni une connaissance fausse pour vraie. Il se ferait toujours connaître de nous tel qu'il est. D'une manière tout à fait générale, on ne voit pas comment l'impact des phantasmes sur l'intellect pourrait seul causer le raisonnement syllogistique les argumentations et, moins que tout, les intentions secondes ainsi que les relations de raison. En effet, si le phantasme cause toute l'intellection celle-ci sera toujours une connaissance « réelle », c'est-à-dire une « intellection causée immédiatement par une chose ou par une espèce représentant immédiatement une chose en elle-même » ; or ni les intentions secondes ni les relations de raison ne portent sur des choses ; elles deviendraient donc impossibles si le phantasme était la seule cause de l'intellection Enfin, comment l'intellect pourrait-il alors réfléchir sur lui-même ? Le phantasme peut-il, en causant l'intellection, causer en outre la réflexion sur cette intellection? Sa causalité étant celle d'une nature on entrerait alors dans une suite d'actes qui irait à l'infini, car après avoir causé l'intellection, puis la réflexion sur cette intellection, le phantasme causerait de même la réflexion sur cette réflexion et ainsi de suite. Ou bien donc le phantasme ne peut causer aucune réflexion, ou bien il doit en causer d'innombrables. N'avilissons pas l'âme en expliquant les opérations d'une nature aussi noble par le seul phantasme ; s'il était la seule cause de l'intellection, l'âme intellective ne serait pas plus parfaite qu'il ne l'est[1]

La critique dirigée par Duns Scot contre plusieurs autres solutions du

Godefroid situe dans le phantasme le passage du sensible à l'intelligible ; mais comment se fait le passage ? Ce n'est pas *bene manifestum* (p. 36). En tout cas, l'« actio vel operatio intellectus agentis non est positiva sic quod faciat aliquam dispositionem positivam et subjectivam in phantasmate » (p. 37) ; tout au plus peut-on parler d'une sorte de « remotio », « abstractio » ou « sequestratio » qui consiste en ce que la lumière de l'intellect éclaire la seule quiddité incluse dans le phantasme. Si quelqu'un écartait du phantasme les conditions individuantes, « potentia intelligibile faceret actu intelligibile, absque hoc quod aliquam dispositionem formalem in ipsa quidditate substantiali efficeret, et prohibens quodam modo removeret... Hoc autem fit quodam contactu spirituali et virtuali luminis intellectus agentis... » etc. (pp. 37-38). On retrouve les termes mêmes du résumé de Duns Scot, qui a suivi son auteur de fort près. — Pour comparaison avec Thomas d'Aquin, voir Paul Fleig, *Thomistische und skotistische Erkenntnislehre*, dans *Franziskanische Studien*, t. XXII (1935), pp. 149-157 : situe dans l'opposition analogie-univocité l'origine principale des différences. Oui, sur le plan de l'épistémologie plutôt que de la noétique.

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 9-11 ; t. I, pp. 437-440.

Digitized by Google

même problème s'inspire du même esprit, mais quel qu'en soit l'intérêt historique, elle ne nous semble pas indispensable à l'interprétation de sa réponse personnelle, qui se fonde sur la réfutation des deux thèses extrêmes d'abord rejetées par lui[1]. Le fait dominant lui semble être la discontinuité de l'intellection. Nous connaissons, puis nous cessons de connaître pour recommencer à nouveau. C'est un fait d'expérience. Il est donc en notre pouvoir de connaître quand nous voulons, ce qui suppose une cause active des intellections et que, de manière ou d'autre, cette cause soit en nous. D'autre part, nous avons précédemment établi qu'il ne peut y avoir connaissance intellectuelle sans le concours d'une âme intellective et d'un objet présent dans une espèce intelligible. Ceci dit, on peut immédiatement conclure que ni l'objet seul, ni l'âme prise à part, ne suffisent à causer les actes d'intellection et que leur concours est nécessaire. Il faut donc les considérer ici comme les deux parties intégrantes d'une seule cause : *si ergo nec anima sola, nec objectum solum sit causa totalis intellectionis actualis, et ista sola videntur requiri ad intellectionem, sequitur, quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae*[2]. C'est d'ailleurs revenir à la doctrine même de saint Augustin, mais la nature de ce « concours » appelle quelques éclaircissements.

Des causes peuvent concourir au même effet de plusieurs manières différentes. Un premier cas est celui de deux causes concourant *ex aequo*, comme lorsque des hommes se mettent à deux pour tirer un corps pesant. Un deuxième cas est celui de causes essentiellement ordonnées. Celui-ci se divise à son tour en deux : le cas où l'inférieur ne peut agir que mû par le supérieur, soit qu'il en reçoive la forme qui le meut, soit qu'il en reçoive au moins la motion naturelle qui lui fait produire son effet ; et le cas où, sans lui conférer ni motion ni force motrice, le supérieur possède une force active plus parfaite que celle de l'inférieur, mais sans que la cause inférieure y reçoive la sienne de la cause supérieure et de force active plus parfaite. Deux exemples le diront mieux. Si je frappe avec

1. Sur la position intermédiaire d'Henri de Gand et sa discussion par Duns Scot, voir Ol. LACOMBE, *art. cit.*, dans *Revue thomiste* (1930), pp. 217-219.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 8, n. 3. Cf. l. I, d. 3, q. 9, a. 2, n. 20 ; t. I, p. 447, et *Quodl.* XV, 8-9. Conforme à la tradition augustinienne, *De Trinitate*, l. IX, c. 12, n. 18 ; *P. L.*, t. 42, c. 970 : « Unde liquido tenendum est quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui ; ab utroque enim paritur notitia, a cognoscente scilicet et cognito ». L'ordonnance interne des deux actions causales est claire : 1° l'intellect exerce deux actes : l'espèce intelligible, l'intellection actuelle, et il les exerce sans rien subir de la part de l'espèce sensible ; 2° il exerce le premier à titre de cause principale, quand l'espèce sensible est présente, l'intellect et l'espèce formant une cause intégrale ; 3° il exerce le second, toujours à titre de cause principale, avec l'espèce intelligible, l'intellect et l'espèce formant alors deux causes partielles qui concourent au même effet. — Voir R. MESSNER, *op. cit.*, pp. 5-28.

Digitized by Google

un bâton ou si je lance une balle, le bâton ou la balle n'ont d'autre force motrice que celle de ma main. L'inférieur ne meut donc ici que mû par le supérieur. Mais voici un autre cas. Admettons que la mère exerce une force active dans la génération de l'enfant ; cette force et celle du père vont concourir à la procréation comme deux causes partielles, ordonnées d'ailleurs, car l'une est plus parfaite que l'autre. Pourtant, la moins parfaite ne recevra pas sa causalité de la cause plus parfaite. Il ne sera même pas vrai de dire que cette causalité totale soit éminemment contenue dans la cause plus parfaite. En réalité, la cause inférieure contribue à l'effet quelque chose qui ne vient que d'elle. Elle y met, comme on dit, du sien, à tel point que l'effet lui-même est plus parfait, produit par ces deux causes, qu'il ne le serait si la cause supérieure seule le produisait.

Auquel de ces cas peut-on faire correspondre l'acte d'intellection ? L'objet intelligible, présent dans l'espèce intelligible, et la partie intellective de l'âme ne concourent pas *ex aequo* à le produire. On s'attendait à cette déclaration, mais c'est bien un Docteur Subtil qui la justifie. Supposons en effet que l'intellect et l'objet coopèrent *ex aequo* à produire l'acte d'intellection. Il faudrait pour cela que chacun d'eux exerçât une causalité imparfaite, sans quoi l'autre ne ferait rien. Pourtant, ils font tous deux la même chose, tellement que si l'un d'eux exerçait une efficace causale parfaite, il pourrait produire seul l'effet. Deux hommes s'attellent à la même pierre, chacun en tire sa part, mais un homme suffisamment fort pourrait la traîner à lui seul. Pour qu'il en fût ainsi dans le cas de l'intellection, il faudrait que l'espèce y contribuât pour sa part un degré d'intellectualité, inférieur certes à celui de l'intellect, *mais de même ordre*, d'où résulterait qu'un intellect plus parfait encore qu'il ne l'est, suffirait à produire seul le même acte d'intellection sans le concours de l'espèce ni de l'objet. Or cela est faux, car même si l'intuition intelligible nous était encore possible, elle serait un acte d'intellection différent de celui par lequel nous connaissons l'objet du sens.

Reste donc que l'objet et l'intellect soient deux causes essentiellement ordonnées concourant inégalement au même effet, mais que fait chacune d'elles ? Pour le savoir, revenons aux cas divers que nous avons distingués. L'intellect confère-t-il leur causalité à l'objet ou à l'espèce ? Non, car c'est en vertu de sa propre nature, et non par quelque influence de l'intellect, que l'objet ou l'espèce contribuent à produire l'intellection. Dira-t-on, au contraire, que l'intellect reçoit sa causalité de l'objet ou de l'espèce de cet objet ? Aucunement, car il faudrait admettre pour cela que l'intellect fût inférieur à l'espèce intelligible, ce qui n'est pas vrai.

Digitized by Google

On serait d'ailleurs conduit à nier que l'intellection soit la perfection propre de l'intellect, pour en faire une simple perfection accidentelle dont le vrai principe serait l'espèce intelligible. Enfin, les faits invitent à penser le contraire, car aussi bien dans la connaissance sensible que dans la connaissance intellectuelle, le même objet est plus parfaitement connu si l'effort d'attention seconde l'exercice de l'acte. On voit mieux le même objet, à la même distance et sous la même lumière, lorsqu'on le regarde attentivement. L'intensité du regard peut même dans certains cas devenir telle, qu'elle blesse la vue. De même pour un objet intelligible, que l'on connaît d'autant mieux qu'on fait plus effort pour le connaître[1]. Impossible, par conséquent, soit de refuser à l'espèce la causalité spécifiquement sienne qui lui revient dans l'acte d'intellection, soit de refuser à l'intellect celle qui lui appartient en propre. Il s'agit ici du concours de deux causes essentiellement ordonnées au dernier des sens que nous avons précédemment distingués : l'une, l'intellect, est absolument parlant plus parfaite que l'autre ; pourtant, chacune d'elles est parfaite et indépendante de l'autre dans l'ordre de causalité partielle qu'elle exerce : *una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua partiali causalitate est perfecta, non dependens ab alia*[2].

La préoccupation centrale de Duns Scot apparaît ici clairement. Elle se rattache, une fois de plus, au souci de maintenir dans ses droits chaque ordre d'être et chaque ordre de causalité. L'être réel a les siens, l'être formel a pareillement les siens, qui ne sont pas de même ordre. Si je veux couper quelque chose, je prends un couteau, et ce couteau coupe en vertu de la force motrice de ma main, mais ma main coupe en vertu du fil de ce couteau préalablement aiguisé. Les deux causes sont nécessaires à l'effet ; pourtant, l'*acuties* du couteau ne lui confère aucun mouvement et le mouvement de la main ne lui confère aucune *acuties*. Même si la main était coupante, il lui serait accidentel de l'être en tant qu'elle est force motrice. La preuve en est que la main peut aussi bien se mouvoir

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 16 ; t. I, pp. 444-445. Ces arguments se trouvent dans la réfutation de la cinquième position discutée par Duns Scot. Lui-même nous y renvoie dans l'exposé de sa propre solution. Cette thèse consistant à soutenir ceci : « Ipse intellectus tantummodo se habet tanquam materiale, vel informatus illa specie, vel per objectum supplens vicem speciei ». La sixième position, traditionnellement attribuée à Gilles de Rome, revient au même, car elle confond la connaissance avec l'espèce, ce que Duns Scot nie du sens comme de l'intellect (*loc. cit.*, n. 18, p. 445). Aucune des positions discutées par Duns Scot ne nous semble être exactement celle de Thomas d'Aquin.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 9, a. 2, n. 21 ; t. I, p. 447. Cf. *Op. cit.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 12. La thèse est de portée générale et s'étend à toutes les causes partielles : *In Metaph.*, l. VIII, q. 4, n. 6.

Digitized by Google

sans le couteau qu'avec lui et que le couteau reste aussi coupant si je le laisse sur une table que lorsque je l'ai en main. La main agit comme cause motrice, donc efficiente ; le fil du couteau, son « acuité », agit comme cause formelle. Il y a donc bien là deux ordres distincts et complémentaires d'être et de causalité.

De même dans l'intellection. Tout ce qu'elle comporte de production et d'efficace y est l'œuvre de l'intellect, mais puisqu'elle est représentative d'objet, l'espèce possède l'unité et l'entité propres à la forme. L'espèce ne confère à l'intellect aucune causalité active ; elle n'en exerce sur lui aucune ; mais elle est en lui à titre de forme et c'est par sa causalité formelle qu'elle détermine le contenu de l'intellection. En d'autres termes, l'intellect cause l'acte d'intellection, et l'espèce fait que cet acte soit l'intellection de tel objet. L'intellect ne peut connaître l'objet qu'avec une espèce, comme la main ne peut couper qu'avec un couteau. On objecte à cela qu'ainsi conçue l'intellection manque d'unité, mais ceci n'est pas exact. Il est vrai qu'on ne peut expliquer l'intellection par une seule cause ; il en faut deux, mais puisqu'elles sont essentiellement ordonnées et concourent au même acte, il y a entre elles une unité d'ordre. Le cas n'est pas unique et il n'est pas vrai de prétendre qu'un seul effet n'ait jamais qu'une seule cause. Dans la génération d'un être vivant, le soleil est cause partielle en son ordre comme le père est cause partielle dans le sien ; on ne peut unir le soleil et le père dans l'unité d'un troisième être qui serait la cause totale ; chacune des deux causes agit en exerçant sa causalité propre et leur seule unité est bien une *unitas ordinis*. Il n'y a donc point de raison pour rejeter la collaboration ordonnée des deux causes à l'acte d'intellection[1].

Cette conclusion implique une notion définie de l'intellect, dont l'intérêt déborde largement le cadre de notre problème. Duns Scot a le sentiment de rester fidèle à l'enseignement d'Augustin, et il l'est dans une large mesure, mais non point autant qu'il le croit. Ainsi, touchant le problème de la sensation, Duns Scot admet une action du sensible sur l'âme, au lieu qu'Augustin, fidèle à Plotin, admet une action de l'objet sur le corps, suivie d'un acte de l'âme qui produit de sa propre substance la connaissance sensible. Duns Scot peut gloser les textes bien connus où l'évêque d'Hippone formule sa doctrine, il ne réussit pas entièrement à

1. *Loc. cit.*, n. 23, p. 450. Les deux causes forment « una causa totalis », dont l'unité est celle de parties ordonnées en un tout : *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 12 ; t. II, p. 296. Cf. *Quodl.*, q. XV, n. 10.

Digitized by Google

se les concilier[1]. En revanche, si on la compare à celle de Thomas d'Aquin par exemple, il semble que des deux positions elle soit la plus proche de celle d'Augustin, car en dépit de la causalité qu'il accorde à l'objet, on y perçoit un vif souci de garantir la spontanéité et l'efficace causale de l'intellect. En ce sens, l'argumentation de Duns Scot se meut tout entière entre les limites extrêmes posées par les deux premières thèses, celle de l'activité totale et celle de la passivité totale de l'intellect. L'une et l'autre, on l'a vu, sont inadmissibles, car l'intellect est capable de tout l'être et, pour causer seul la connaissance de tout l'être, il faudrait que lui-même le fût[2], mais, inversement, si l'objet n'exerçait aucune causalité, même simplement formelle, on ne concevrait pas que l'intellect ne soit pas continuellement en acte et qu'il ait besoin, pour connaître, de la présence directe ou indirecte de l'objet[3].

La principale difficulté lui vient d'Aristote, dont on sait assez qu'il tenait l'intellection pour une passion. Concilier cette position classique avec la causalité de l'objet était facile ; le difficile était de la concilier avec l'activité de l'intellect. Duns Scot pouvait y réussir en usant de sa distinction entre l'ordre de la causalité efficiente et celui de la causalité formelle : actif comme cause efficiente, l'intellect est formellement passif[4]. C'est un argument auquel il n'hésite pas à recourir, mais dont le sens proprement scotiste doit être précisé. En tant qu'agent, l'intellect ne produit absolument rien que son action, qui en est le terme ultime et n'a pas elle-même d'autre terme. La seule et unique fonction de l'intellect agent est donc de causer l'intellection. C'est même pourquoi, disions-nous, il faut une autre cause pour assimiler l'intellect possible à l'objet connu,

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 9, a. 3, n. 25 ; t. I, p. 451. Sur l'augustinisme rémanent de Duns Scot, voir les justes remarques de S. Belmond, *art. cit.*, dans *France Franciscaine*, t. XIII, p. 295.

2. *Loc. cit.*, n. 26, p. 452.

3. *Loc. cit.*, n. 31, p. 457.

4. « Philosophus loquens sic de intellectu (sc. *De anima*, III, 4), necesse habuit dicere eum esse passivum, et quod intelligere est quoddam pati, hoc est, quod intellectio, in quantum est quoddam quo formaliter intelligimus, est forma quaedam recepta in intellectu ; non autem intelligimus ea in quantum est quid causatum ab intellectu si causatur ab eo, nam si Deus causaret et eam in intellectu nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus ». *Loc. cit.*, n. 37, p. 461. Duns Scot ajoute qu'on peut d'ailleurs qualifier de « passif » l'intellect possible, bien que même lui ne soit pas dénué de toute activité. En tout cas, il n'est « possible » que par rapport aux intelligibles dont il n'est aucun en acte avant d'en avoir reçu l'intellection, mais, en lui-même, il est un être actuel : « Ideo sic intelligendum est ipsum non esse aliquid eorum quae sunt ante intelligere, scilicet intelligibilium : non quia antequam intelligat nihil sit in actu, sed quia non est aliquid quod possit potentia propinqua intelligi a nobis ante intelligere alterius, propter intellectionem nostram naturalem incipientem a phantasmatibus modo ». *Loc. cit.*, n. 38, p. 463. — Cf. *Quod'.*, q. XV, n. 12 : « Ad 2^m^ Aristoteles videtur loqui frequentius pro activitate objecti... », et R. Messner, *op. cit.*, pp. 23-27.

Digitized by Google

mais cette autre cause ne saurait affecter l'agent en tant que tel ni la production de son acte. Ainsi la causalité formelle requise pour que la connaissance soit formellement semblable au connu, n'affecte en rien la causalité active de l'intellect.

C'est ce que Duns Scot fait voir avec autant de clarté que de force en répondant à cette objection, qu'un agent indéterminé ne pouvant produire une action déterminée sans subir l'action d'une cause qui l'y détermine il faut que l'espèce intelligible agisse sur lui comme un « principe déterminatif »[1]. Voilà justement l'équivoque dont il faut se garder, car il peut y avoir un principe déterminatif formel de l'intellection, mais non de l'acte qui le produit. En parlant d'une indétermination de l'intellect à divers actes et divers objets, distinguons entre une indétermination matérielle par défaut d'acte et l'indétermination d'un agent dont la vertu active est illimitée. C'est en ce deuxième sens que la vertu active du soleil n'est pas déterminée à la génération de tel ou tel être, mais peut indéterminément en engendrer un grand nombre : c'est une indétermination par excès, non par défaut. L'indéterminé au premier sens ne peut en effet agir sans y être déterminé par un acte, car étant lui-même en puissance, il est incapable de s'actualiser seul, mais l'indéterminé au second sens, c'est-à-dire par excès d'actualité, n'est déterminé par aucune forme autre que lui-même. Il se détermine de lui-même à produire n'importe quel effet à l'égard duquel il est naturellement indéterminé pourvu seulement que le récepteur passif de cet effet soit là pour le recevoir. Ainsi, quand le mélange matériel convenablement tempéré se trouve présent, le soleil y engendre l'espèce d'être qui peut en sortir. De même aussi, dans le cas de l'intellection, « l'indétermination de l'intellect n'est pas celle d'une potentialité passive dans l'ordre de la causalité, mais l'indétermination d'une actualité quasi illimitée ; elle n'est donc pas déterminée par une forme qui serait sa raison d'agir déterminément, mais seulement par la présence de l'objet déterminé, dont il est naturel que l'intellection soit déterminée »[2]. Duns Scot n'admettra même

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 14 ; t. I, p. 443. C'est même ce qui permet au phantasme d'agir sur l'intellect, car, d'une part, le sensible est gros de l'intelligible et, d'autre part, « tantummodo per hoc agit phantasma in intellectu, quia est repraesentativum objecti ». *Op. Ox.*, l. IV, d. 45, q. 2, n. 8.

2. « Ita in proposito, indeterminatio intellectus non est indeterminatio potentialitatis passivae in ordine causalitatis, sed est indeterminatio actualitatis quasi illimitatae ; et ideo non determinatur per formam quae sit sibi ratio determinate agendi, sed tantummodo per praesentiam objecti, circa quod determinatum nata est esse determinata intellectio ». *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 9, a. 3, n. 39 ; t. I, p. 464. Le nombre des causes concourantes ne joue ici aucun rôle, sauf de mettre en évidence l'actualité de l'intellect ; plus il y en a, plus son activité propre éclate aux yeux : *Op. Ox.*, l. I, d. 3,

Digitized by Google

pas que la cause inférieure déterminante agisse sur la cause supérieure indéterminée ne serait-ce que *formaliter* et comme *ratio agendi*. C'est la *notitia* que la cause inférieure détermine formellement à être « telle connaissance », non l'intellect agent lui-même. La causalité de ce dernier n'est pas plus déterminée par les intellections que celle du soleil n'est affectée par les êtres variés qu'il engendre. L'un et l'autre n'ayant qu'à être et à luire pour que leur efficace soit diversifiée par la diversité formelle des patients soumis à leur action[1], il est certain que l'intellect est toujours la cause principale de l'intellection[2].

Cette description de l'*intellectio* laissera peut-être une incertitude dans les esprits accoutumés à une autre doctrine de l'*abstractio*. Les deux causes distinguées et unies par Duns Scot respectent si complètement dans leurs actes la spécificité de leurs causalités respectives que plusieurs se demanderont comment elles peuvent collaborer, chacune ne faisant rien de plus, pour contribuer à l'effet commun, que d'être ce qu'elle est, l'une une cause efficiente, l'autre une cause formelle. Mais c'est ici le temps de rappeler que l'objet à connaître n'est pas chez Duns Scot ce qu'il était chez Thomas d'Aquin. Déjà l'objet du sens est doué d'une unité propre, *sui generis*, indépendante de la connaissance sensible et naturellement antérieure à elle. C'est celle du *quod quid est;* le blanc, par exemple. A plus forte raison en est-il ainsi de l'objet de l'intellect, c'est-à-dire du singulier réel connu par les sens, mais qui offre à l'intellect une quiddité,

q. 10, n. 1 ; t. I, p. 467. En effet, même avant tout acte second de connaître, pris en soi et comme acte premier, l'intellect est du nombre des intelligibles : « Quia licet ante intelligere nihil sit de numero intellectorum, est tamen aliquid de numero intelligibilium ». *Rep. Par.*, l. II, d. 3, q. 3, n. 15.

1. « Vel aliter posset dici, quod sicut causa superior determinatur ad agendum, concurrente aliqua particulari causa inferiori, sicut sol ad generandum hominem concurrente homine agente, et bovem concurrente bove, non autem per aliquam formam sibi in se receptam, ita intellectus, qui est causa superior et causa illimitata, determinatur ad hoc objectum concurrente causa particulari determinata, puta ad agendum circa hoc objectum concurrente hac specie. Non enim istud determinans determinat effective causam superiorem indeterminatam, neque formaliter sicut ratio agendi, sed sic determinat, hoc est, virtus activa superior indeterminata potest in determinatum effectum, tali virtute inferiori determinata concurrente ». *Ibid.*, p. 464. — Cf. « Hoc modo (*sc.* quando prima causa dat virtutem secundae) non est in proposito, quia nec intellectus ut agens causalitate sua partiali dat speciei objecti istum actum quo operatur ad intellectionem, nec multo magis e converso, quia species nullam activitatem dat intellectui pertinentem ad causalitatem ejus ». *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 11 ; t. II, p. 295.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 10, n. 2 ; t. I, p. 468. — Cf. « Intellectus habet activitatem suam propriam, sive objecto praesente in se, sive in specie sua concurrente secum ad causandum effectum communem amborum, ita quod sufficit unio et approximatio istarum partialium causarum ; nec tamen requiritur quod altera alteram informet, quia neutra dat alteri actum pertinentem ad suam causalitatem partialem ». *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8 ; t. II, pp. 294-295.

Digitized by Google

ou nature, indifférente de soi à l'existence comme à la non-existence, à l'universalité comme à la singularité.

De là d'importantes conséquences. Duns Scot admet, avec ses prédécesseurs péripatéticiens, que c'est l'intellect qui cause l'universel, car la *natura communis* n'est de soi pas plus universelle que singulière, mais il a moins à faire pour le causer chez Duns Scot que chez Thomas d'Aquin. S'il ne trouve pas dans les choses de l'universel tout fait, il ne s'y heurte pas à du singulier. La matière de l'opération est la *natura*, ou *quiddita* prise dans son indétermination naturelle et que l'intellect n'a pas à désingulariser d'abord afin de pouvoir l'universaliser ensuite : *Intellectus igitur agens, concurrens aliquo modo cum natura indeterminata ex se, est causa integra factiva objecti in intellectu possibili secundum completam indeterminationem universalis*[1]. L'intellect a pour fonction d'universaliser la nature commune, comme la différence individuante a pour fonction de la singulariser. Il le fait en produisant, dans l'intellect possible, une espèce intelligible universalisée. Cette universalisation n'est donc pas une abstraction au sens thomiste du terme. Assurément, l'intellect ne trouve pas l'universel tout fait dans le réel, mais il l'y trouve directement en puissance d'être universalisé. L'*abstractio* n'est pas ici requise pour « mettre à nu » la quiddité qui se trouve dans le phantasme, où elle est toujours à nu, comme dans la chose même. Nulle purification ni dénudation n'est nécessaire pour dépouiller de ses marques singulières un objet qui, de soi, n'en comporte pas. Il faut donc se garder ici de deux erreurs contraires, l'une qui serait de croire que l'intellect agent ne fasse rien en universalisant la quiddité, l'autre qui serait de croire que l'intellect ait d'abord à la transformer de « singulière » en « commune » afin de pouvoir ensuite l'universaliser[2].

1. Il continue : « nec est alia causa, quod intellectus cum natura facit objectum sit esse, nisi quia est talis potentia, sicut nec quare calidum calefacit ; est ergo natura in potentia remota ad determinationem singularitatis et ad indeterminationem universalis, et sicut a producente conjungitur singularitati, ita a re agente et simul ab intellecto agenti conjungitur universalitati. Et isto modo bene intelligitur illud dictum Avicennae V *Metaph.*, cap. 1, quod natura de se non est universalis, nec particularis, sed tantum natura ». *In Metaph.*, l. VII, q. 18, n. 8. Noter, dans ce texte, la correspondance : la cause confère à la nature la singularité, comme l'intellect lui confère l'intelligibilité. — Il faut distinguer l'universel au sens large, qui désigne la nature commune, de l'universel au sens strict, qui inclut la prédicabilité à l'égard de tout individu : « Primo modo dicitur natura, absolute sumpta, universale, quia non est de se haec, et ita non repugnat sibi ex se dici de multis. Secundo modo non est universale, nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito et illud est complete universale ». *In Metaph.*, l. VII, q. 18, n. 6.

2. Duns Scot lui-même dit que l'« abstraction » n'est pas une opération réelle, ce qui permet de justifier Avicenne en un certain sens : « Abstractio objecti non est aliqua actio realis, sed causatur species intelligibilis a phantasmate et intellectu agente simul

Digitized by Google

L'universalisation est une opération définie, positive, et une action causale dont l'effet est observable. De l'« indifférent » n'est pas de l'universel. On peut, à la rigueur, voir dans le « commun » de l'universel à l'état virtuel, mais non en acte. C'est quelque chose à quoi il ne répugne pas d'être prédiqué de plusieurs êtres, en ce sens que, dans sa nature, rien ne s'y oppose, mais l'intellect seul peut considérer ce « commun » de telle manière que, mettant à profit son indifférence, il en fasse un objet de prédication[1].

En revanche, l'intellect agent ne produit pas l'universel dans les choses en dépouillant la quiddité des marques singulières qu'elle porte dans le phantasme. Partout où elle se trouve, soit dans la chose avant d'être dans le phantasme, soit dans l'intellect possible au moment de l'intellection, la *natura* reste ce qu'elle est, c'est-à-dire *talis natura ex se cui non repugnet esse in alio*, mais elle n'est en puissance prochaine d'être prédi-

qua causata in intellectu possibili formaliter, simul causatur objectum abstractum ibi, non formaliter sed objective, et sic bene salvatur Avicenna V *Metaph.*, c. 2 de forma intelligibili ». *In Metaph.*, l. VII, q. 18, n. 9. Le n. 8 vient de renvoyer à Avicenne, *Metaph.*, tr. V, cap. 1, sur l'indétermination de la nature, mais il vise ici la thèse d'Avicenne, selon qui le phantasme et l'intellect séparé suffisent à rendre intelligible l'espèce sensible. Il suffit d'intégrer cet intellect séparé à l'âme intellective pour obtenir la vérité.

1. « Universale in actu est illud quod aliquam unitatem habet indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito... Nihil enim secundum quamlibet unitatem in re est tale, quod secundum ipsam unitatem praecisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum, ut dicatur de quolibet supposito praedicatione dicente hoc est hoc ; quia licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa in qua est, non tamen illud vere dici potest de quolibet inferiori, quod quodlibet est ipsum ; hoc est enim solum possibile de objecto eodem indifferenti actu considerato ab intellectu ; quod quidem, ut intellectum, habet unitatem etiam numeralem objecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari, dicendo quod hoc est hoc ». *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 1, n. 8 ; t. II, pp. 230-231. — C'est pourquoi Duns Scot s'oppose aux doctrines où, selon lui, l'intellect ne « fait » pas l'universel ; par exemple, dans *In Metaph.*, l. I, q. 4, nn. 20-21, à comparer avec Edg. Hocedez, *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Paris, 1925, pp. 147-148. Ol. Lacombe nous semble donc avoir eu tout à fait raison (*art. cit.*, dans *Revue thomiste*, 1930, pp. 220-222) de souligner fortement, comme un point important de divergence entre les deux doctrines que, selon saint Thomas, l'illumination par l'intellect agent fait quelque chose dans les phantasmes. Il les rend « aptes à subir l'abstraction des espèces intelligibles » (*Sum. theol.*, I, 85, 1, ad 4[m]). Ol. Lacombe est bien loin de nier l'accord d'ensemble des deux doctrines (*art. cit.*, p. 220), mais, comme l'a fait Duns Scot lui-même, il s'attache à leurs différences individuantes pour les distinguer. Comment faire autrement ? Ceci dit, l'historien comme tel n'a d'autre fonction que de décrire chacune d'elles telle qu'elle est. Quant à savoir laquelle est vraie, c'est l'affaire du philosophe. En tant qu'elles divergent, elles ne peuvent être vraies toutes deux à la fois. Le P. Belmond s'est ému qu'Ol. Lacombe ait apprécié Duns Scot du point de vue de Thomas d'Aquin, mais il protestait du point de vue de Duns Scot qui, lui-même, n'a pu critiquer que du sien la position de Thomas d'Aquin. L'objectivité historique et l'indifférence doctrinale doivent être soigneusement distinguées. En tout cas, il est clair que, pour Duns Scot, la modification requise pour l'intellection n'a pas lieu dans le phantasme : « sed illa non est in phantasmate, patet », *In Metaph.*, l. VII, q. 18, n. 9.

Digitized by Google

quée de tout singulier de même espèce que dans l'intellect[1]. En d'autres termes, ni dans la chose ni dans le phantasme la quiddité n'est en puissance prochaine d'être prédiquée ; elle ne devient prédicable que par l'action de l'intellect possible, sous l'acte de l'intellect agent[2]. C'est seulement alors que l'indifférence de la nature devient complète, à tel point qu'elle soit prédicable d'une pluralité d'individus distincts, dont chacun est identiquement ce qu'elle est.

La position personnelle de Duns Scot sur la question n'est donc pas douteuse, mais il est intéressant de noter que, théologien, le maître ne considère pas comme impossibles d'autres positions que la sienne. Le problème revenant à choisir entre Augustin et Aristote, on peut naturellement doser de différentes manières les éléments actifs et les éléments passifs de l'acte d'intellection. A vrai dire, on peut même essayer de rendre justice tant à Aristote lui-même qu'à ceux qui, partant de sa doctrine, semblent parfois souligner avec excès la passivité de cet acte. C'est ce que Duns Scot a voulu faire dans son remarquable XV^e *Quodlibet* où, sans rien abandonner des positions qui viennent d'être définies, il explique pour quelles raisons Aristote et Augustin ont occupé les positions différentes que leurs interprètes trouvent difficile de concilier[3].

1. « Ex hoc apparet improbatio illius dicti, quod intellectus agens facit universalitatem in rebus, per hoc quod denudat ipsum quod quid est in phantasmate existens ; nam ubicumque est antequam in intellectu possibili habeat esse objective, sive in re sive in phantasmate, sive habeat esse certum sive deductum per rationem, et si sit non per aliquod lumen, sed semper sit talis natura ex se cui non repugnet esse in alio, non tamen est tale cui potentia proxima conveniat dici de quolibet, sed tantum est in potentia proxima ut est in intellectu possibili ; est ergo in re commune quod non est de se hoc, et per consequens ei non repugnat esse non hoc. Sed tale commune non est universale in actu, quia deficit ei illa indifferentia secundum quam completive universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum ». *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 1, n. 9 ; t. II, p. 231. Cf. *In Metaph.*, l. VII, q. 18, n. 10. C'est une règle générale : la causalité d'aucune cause ne supplée jamais la causalité propre d'une autre cause ; même l'intellect de Dieu ne fait rien dans l'essence divine qu'il connaît : *In Metaph.*, l. VII, q. 14, n. 5.

2. « Intellectus agens non causat universale, sed intellectus possibilis, considerans illam quidditatem illimitatam, causat in eo universale ; ita quod universale non est per se objectum intellectus, sed consequitur etiam actionem primam intellectus possibilis ; ita quod quidditas secundum se, sicut est objectum sensus, secundum praecedentem responsionem, ita etiam et intellectus ». *In Metaph.*, l. I, q. 6, n. 7. L'universel n'est pas par soi objet de l'intellect, car il ne le devient qu'après avoir été fait. — Nous n'avons pas réussi à obtenir de détails sur cette « considération de la quiddité illimitée » qui conduit l'intellect possible à universaliser la « nature » indifférente. Peut-être s'agit-il d'une abstraction selon la tradition des maîtres franciscains, « conferendo et comparando », mais nous ne connaissons pas de texte sur ce point.

3. Ce *Quodl.*, q. XV, nn. 13-20 contient un long développement sur la question de savoir si, dans la partie intellective de l'âme, la cause active de l'intellection est l'intellect agent ou l'intellect possible ; malheureusement, après avoir exposé les deux thèses,

Digitized by Google

Qu'Aristote parle plus souvent de l'activité de l'objet et de la passivité de notre faculté de connaître, il faut l'admettre, mais cela s'explique, car il envisage ordinairement les puissances de l'âme comme ce par quoi nous pouvons formellement opérer. Par exemple, la faculté de sentir est pour lui ce par quoi formellement nous pouvons en effet sentir et celle de connaître intellectuellement est pour lui ce par quoi, formellement, nous pouvons exercer des actes d'intellection. Or, fait observer Duns Scot, bien que l'intellect cause activement l'intellection, on ne dit pas qu'il connaît en tant qu'il la cause, car si Dieu la causait en nous, on ne dirait pas que Dieu connaît; c'est l'intellect en qui Dieu causerait cette intellection, qui serait alors l'intellect connaissant. Il en va de même en nous : *igitur et modo intellectus dicitur intelligere, non quia causat, sed quia recipit intellectionem; et sic verum est quod intelligere est quoddam pati, quia intellectum intelligere non est nisi ipsum recipere intellectionem.* On voit, une fois de plus, combien Duns Scot est scrupuleux dans son interprétation des philosophes : il explique cette fois qu'Aristote peut avoir été conduit à souligner l'élément passif de l'intellection sans oublier pour autant qu'elle est un acte. Inversement, Augustin a généralement insisté sur la causalité de l'intellect, et cela dès le plan de la sensation, mais sans jamais oublier que l'objet concourt à l'acte de connaître, ainsi qu'il le dit, en autres passages de ses œuvres, dans le dernier chapitre du *De Trinitate*, livre IX. Duns Scot lui-même admettra donc que leur concours soit nécessaire, l'intellect étant le principe intrinsèque de son acte et l'objet son principe formel extrinsèque. L'intellection dépend essentiellement des deux, de l'intellect même pour être une intellection et de l'objet pour que l'intellection puisse s'y rapporter.

Sur la question de savoir quel intellect cause l'intellection, notre théologien se demande pareillement comment il faut interpréter Aristote pour s'accorder avec ce que dit Augustin de la mémoire en tant qu'elle fait en nous partie de l'image de la Trinité. On peut, chez Aristote, considérer soit l'intellect agent, soit l'intellect possible, comme le principe actif de l'intellection. Que ce puisse être l'intellect agent, c'est évident puisque

Duns Scot ne choisit pas. Dans son commentaire, Lychet dit que le Docteur Subtil « videtur declinare magis ad hoc, quod intellectus agens sit activus notitiae objecti, quam possibilis » (Wadding, t. XII, p. 431), mais ce qui intéresse surtout Duns Scot est de savoir comment, dans l'une et l'autre hypothèse, on peut sauver la définition de l'*imago* donnée par saint Augustin. Le pour et le contre sont pareillement opposés dans *Collationes*, VIII. H. Cavellus constate le fait : « Scotus in hac quaestione, an intellectus possibilis sit activus necne, problematicus est », Wadding, t. III, p. 365. En fait, comme le note avec raison R. Messner O. F. M., *op. cit.*, pp. 45-46, la distinction des deux intellects perd une bonne part de sa signification dans la doctrine de Duns Scot.

Digitized by Google

Aristote le définit comme pouvant tout faire, par opposition à l'intellect possible qui peut tout devenir, mais prenons garde que ce peut aussi bien être l'intellect possible, car tout ce que fait l'intellect agent, d'après Aristote, c'est de produire l'intelligible, or. comme on vient de le voir, ce qui connaît l'intelligible n'est pas ce qui le cause, mais ce qui le reçoit. Les indications données par Aristote lui-même se réduisent à si peu de chose qu'on ne saurait compter sur ses textes pour départager les tenants des deux interprétations. Quant à Duns Scot lui-même, tout se passe comme si la seule question qui l'intéresse vraiment était de savoir laquelle des deux s'adapte le plus aisément à ce qu'on lit de l'*imago Dei* dans saint Augustin. Ce problème théologique domine à ses yeux la controverse et c'est pour le résoudre que, dans le XV^e *Quodlibet*, il développe successivement les deux solutions.

Selon la première, qui fait de l'intellect agent la cause active de l'intellection, cet intellect exerce deux actions ordonnées, l'une qui rend l'intelligible en puissance intelligible en acte (ou l'universel en puissance universel en acte), l'autre qui rend le connaissable en puissance connu en acte. L'actualisation de l'intelligible peut se concevoir ainsi : en vertu de l'intellect agent, une espèce intelligible est engendrée dans l'intellect à partir du phantasme qui est dans l'imagination *(phantasia)*. Il s'agit d'une raison de connaître *(ratio)* où l'intelligible luit en acte, ce que, pour faire bref, on nomme une « espèce intelligible ». Cette génération réelle d'un représentatif intelligible à partir d'un représentatif sensible s'accompagne de la génération métaphorique d'un objet intelligible à partir d'un objet imaginable. Parler ainsi est raisonnable, car tel est l'être représentatif de l'objet, tel est son être objectif dans la représentation *(tale esse objectivum habet objectum in repraesentari quale habet repraesentativum correspondens)*. En effet si l'on admet que le représentatif subit un transfert réel quand du spirituel est engendré du corporel, ou un représentatif universel (l'espèce intelligible) à partir d'un représentatif singulier (le phantasme), il faut bien admettre, dans les objets, un transfert parallèle du corporel au spirituel ou du singulier à l'universel. A cette première action de l'intellect agent s'en ajoute une deuxième, par laquelle le connaissable en puissance devient connu en acte. En effet, l'intellection actuelle suit réellement l'espèce intelligible ; c'est pourquoi, lorsque l'intellect produit réellement l'espèce intelligible à partir du phantasme corporel, et métaphoriquement un objet intelligible à partir d'un objet sensible, il rend par là même ce dernier d'intelligible en puissance intellectuellement connu en acte. En d'autres termes, l'intellect

Digitized by Google

exerce une action réelle, qui est le transfert de l'espèce d'un ordre à l'autre, et une première action métaphorique : la production d'un objet intelligible, suivie d'une deuxième action métaphorique : l'intellection.

Ce langage compliqué exprime une idée simple. Duns Scot dit qu'on peut attribuer l'intellection à l'intellect agent, si l'on pense que c'est lui qui produit l'espèce intelligible, d'où résultent, *ipso facto*, l'objet intelligible et l'acte de connaître. Il ne produit réellement que la première, mais on peut lui attribuer les deux conséquences qui en résultent, car une espèce intelligible est un objet intelligible et causer un objet intelligible dans un intellect, c'est, en fait, causer une intellection. Peut-être le verra-t-on mieux en se plaçant au point de vue de l'intellect possible où une double passion correspond à cette double action : par la première, il reçoit l'espèce intelligible produite du fantasme par l'intellect agent ; par la deuxième, il reçoit l'intellection causée en lui par l'objet intelligible que cause l'intellect agent. C'est du point de vue de cette deuxième opération que l'intellect agent pourrait être inclus dans la *memoria* dont parle Augustin, car bien que la mémoire n'ait pas à produire quoi que ce soit de nouveau, par exemple de l'intelligible à partir du sensible, elle produit des intellections et des connaissances actuelles en les amenant de la puissance à l'acte, ce que l'intellect agent fait dans l'intellect possible. Quant à ce dernier, c'est en subissant la première action de l'intellect agent, c'est-à-dire en recevant l'intelligible désormais présent, qu'il est mémoire ; on nommerait alors intelligence *(intelligentia)* la seconde réception, qui est celle de l'intellection.

Voilà donc une première manière d'insérer la doctrine aristotélicienne de l'abstraction dans la doctrine augustinienne de l'*imago*, en attribuant l'intellection à l'intellect agent ; mais on y réussit au moins aussi bien en attribuant l'intellection à l'intellect possible. Dans cette deuxième hypothèse, l'intellect agent n'appartient aucunement à la mémoire, car son action se borne à abstraire l'objet intelligible, mais cette action se termine à la mémoire, puisque son terme est la forme où l'objet intelligible luit à l'intellect. Une fois en possession de cette forme, celui-ci est une mémoire au sens plein du terme. S'il s'agissait de connaître de purs intelligibles, par exemple des substances spirituelles, l'intellect agent n'aurait rien à faire, car il n'y aurait pas d'abstraction à opérer. Que ce soit avec ou sans espèces, ces objets suffiraient à causer leur connaissance dans l'intellect possible. Celui-ci répondrait alors doublement à la mémoire, comme retenant la raison représentative de l'objet intelligible, et comme en exprimant activement la connaissance actuelle. Bref, le

Digitized by Google

problème de rejoindre l'*imago* augustinienne est, dans les deux cas susceptible de solution.

Ces analyses appellent quelques remarques. D'abord, pour commencer par la plus extérieure, on observera qu'il n'y envisage à aucun momen la possibilité d'une connaissance sans espèces, sauf, hypothétiquement pour l'intuition de purs intelligibles, qui ne concerne pas notre état présent. Ces textes ne favorisent donc pas l'hypothèse, selon laquell Duns Scot admettrait une connaissance intuitive sans espèces intelligibles même lorsque l'objet présent est connu comme présent. Ensuite, et ce est plus important, les deux positions comportent des éléments communs sur lesquels Duns Scot ne fait aucune réserve et dont on peut admettre qu'il les acceptait : distinction des deux intellects ; production d'une espèc intelligible ; transfert d'ordre impliqué par cette production ; acte d'intel lection exercé par l'intellect possible en possession de l'espèce-objet causé par l'intellect agent, et qu'il serait capable d'exercer seul si d purs intelligibles s'offraient directement à lui.

L'ensemble de ces traits confirme la tendance générale de Duns Sco à situer dans l'intellect possible la cause principale de l'intellection, c qui s'accorde d'ailleurs assez bien avec une doctrine où il n'est pas essentie à la connaissance intellectuelle humaine d'être abstractive. L'intellec agent est là pour rendre l'intellection possible, mais, en droit, il pourrai y avoir intellection sans abstraction, auquel cas l'intellect possible suffirai à la connaissance, sans intellect agent. On le voit encore en comparant avec Duns Scot, la distinction aristotélicienne des deux intellects et cell qu'introduit Augustin, dans son *De Trinitate*, X, 11, entre *memoria intelligentia* et *voluntas*. L'intellect possible correspond à l'*intelligentia* augustinienne, puisque lui seul reçoit l'acte de connaître. L'intellec possible correspond en outre à la mémoire, puisque celle-ci reçoit la connaissance habituelle selon saint Augustin et que l'intellect possible joue le même rôle selon Aristote. Même l'acte d'engendrer la connaissance actuelle appartient à l'intellect possible, au moins à titre accidentel, ca encore que cet intellect connaisse par l'espèce, c'est bien lui qui connaît On dit que le bois chauffe quand il brûle, et à bon droit ; on dit non moins justement que l'intellect possible connaît quand il est en possession de l'espèce-objet intelligible. Notons cette tendance sans la souligner plus que ne fait Duns Scot. Après tout, la réponse à la question posée dépend du degré de distinction qu'on introduit entre les puissances de l'âme car si l'on n'admettait qu'un seul principe de connaissance intellectuelle absolu et pour ainsi dire illimité, donc capable de produire une multi

Digitized by Google

plicité d'actes divers, mais nommé « agent » par rapport aux uns et « possible » par rapport aux autres, il serait également probable de tenir l'intellect agent pour la cause principale de l'intellection.

3. — La connaissance du singulier

On a vu que l'objet premier de l'intellect est l'être, pris dans son indétermination à l'intelligible comme au sensible ; qu'en fait, et pour les raisons qui ont été dites, l'intellect ne connaît, *pro statu isto*, que les quiddités abstraites du sensible ; enfin, que les êtres sensibles connus de nous sont des existants singuliers : il est donc inévitable de se demander si et comment l'intellect humain, *pro statu isto*, connaît le singulier.

Le problème est complexe, mais ni plus ni autrement que tous ceux qui concernent la connaissance intellectuelle dans la doctrine de Duns Scot. Notons pourtant qu'il se pose d'abord à propos de la connaissance que l'ange peut avoir de sa propre essence, laquelle est singulière. Or, dès ce moment, il y a des théologiens pour soutenir que, le singulier n'étant pas intelligible en soi, l'essence de l'ange ne peut causer d'intellection dans son intellect. La matière n'entre donc pas immédiatement en cause ; le seul obstacle à l'intelligibilité du singulier dont il soit ici question est sa singularité[1].

Cette manière de poser la question est légitime, car on sait déjà que, chez Duns Scot, l'individuation est indépendante de la matière. Le problème peut donc se formuler à propos de n'importe quelle essence finie. De même qu'il est de l'essence de la quiddité matérielle d'exister dans un singulier, il est de l'essence de la quiddité angélique d'exister dans un sujet, ou suppôt, qui soit aussi celui d'un singulier[2]. Il s'agit donc de savoir d'abord si la singularité comme telle répugne par nature à être objet d'intellection, ensuite, à supposer qu'elle soit intelligible en elle-même, si elle est connaissable pour nous.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 1 ; t. II, p. 287. — Le problème se divise en deux : le singulier est-il intelligible de soi, qui est un problème métaphysique ; le connaissons-nous en fait, qui est un problème psychologique (relevant du *De anima*). Le premier de ces deux problèmes est réglé depuis qu'on a résolu celui du principe d'individuation. Le singulier étant suprêmement réel, il est suprêmement intelligible (*In Met.*, l. VII, q. 15, n. 4). C'est principalement du second problème qu'il sera ici question.

2. *Rep. Par.*, l. I, d. 3, q. 5, n. 11. — La réponse de Duns Scot est ici intéressante pour elle-même : « Unde minor rationis eorum falsa est ; quamvis enim quidditas materialis non sit nisi in aliquo singulari, tamen existere in aliquo singulari non est de ratione ejus. Ideo intellectus, qui est abstractus, potest intelligere quidditatem, non intelligendo eam ut existit in aliquo singulari ». Il est donc en tout cas certain que la connaissance abstraite d'une essence, prise sans sa détermination singulière, est toujours possible pour un intellect.

Digitized by Google

Duns Scot rejette la première conclusion, du moins en tant qu'il s'ag de l'ange, car il n'est pas impossible que le singulier échappe aux pris d'un intellect tel que le nôtre, mais ce n'est pas le cas de l'intellect angé que. Celui-ci se connaît dans son essence, il connaît ainsi son essence, et la connaît, en ce qu'elle a de singulier, par une intuition intelligible direct Établir ce point, c'est prouver du même coup que le singulier e de soi intelligible, car il l'est certainement s'il est intellectuelleme connu.

Revenons à la distinction des deux genres d'intellection. Il y a d'abo l'intellection abstractive scientifique, c'est-à-dire celle qui constitue science, précisément parce qu'elle fait abstraction de l'existence de s objet. Comme les objets existants sont variables, notre science variera avec eux si elle incluait leur existence. Ce que nous savons de Socra changerait selon qu'il vit ou qu'il meurt, qu'il s'assied ou qu'il se lèv Bref, la contingence des existences serait incompatible avec la nécessi que le savoir scientifique doit à celle de son objet. Il y a d'autre part connaissance intuitive, qui est une vue et, cette fois, une vue de la cho en elle-même : *cognitio intuitiva, seu visiva, quae est rei in se.* Ce deuxièn genre d'intellection est l'analogue, pour l'intellect, de ce qu'est la v directe d'un objet dans la connaissance sensible, car on peut imaginer u objet, ou s'en souvenir, bref le connaître dans son image, ce qui est u sorte d'abstraction, où la connaissance est indépendante de l'existen de l'objet ; mais on peut aussi le voir dans son être actuel d'existant, comme toute faculté supérieure peut en son ordre ce que la faculté inf rieure peut dans le sien, il faut bien que l'intellect jouisse de deux genr d'intellection correspondant à ces deux genres de connaissance sensibl En ce qui concerne la connaissance abstractive, aucune incertitude n'e possible : nous l'expérimentons continuellement, car c'est elle qui constitu la science. Que nous soyons capables d'intuition intellectuelle, c'est certa pour la raison qui vient d'être dite. D'ailleurs, saint Paul dit que « no verrons face à face comme nous voyons à travers un voile » (*I Cor.*, 13, 12 pour que cette vue directe lui soit promise, il faut bien que notre intelle en soit capable. A plus forte raison en est-il ainsi de l'ange, car non seul ment il en est capable, mais il l'a, et particulièrement, au regard de so essence. Celle-ci est un intelligible en acte, toujours présent à l'intelle angélique, immédiatement et sans espèce interposée. L'ange, nous l'avo dit en son lieu, ne se connaît pas immédiatement par son essence, ce q est le privilège de Dieu, mais son essence lui est immédiatement intelligib

Digitized by Google

et rien ne s'oppose donc à ce qu'il en ait l'intuition[1]. Comment la verrait-il directement en elle-même, sans la voir dans sa singularité ?

Le singulier est donc intelligible par nature ; bien plus, nous l'avons dit, il est suprêmement intelligible, sans quoi notre intellect ne pourrait être béatifié par Dieu vu face à face et connu dans sa singularité[2]. Il est en effet légitime d'arguer de l'ange à l'homme, en vertu du principe que, dans les deux cas, il s'agit d'un intellect. On peut même arguer de Dieu à l'homme, car il s'agit encore dans les deux cas d'un intellect et pris, comme il se doit lorsqu'on parle de l'intellect en tant que tel, au sens univoque : « Tout est intelligible pour l'intellect divin, le singulier comme l'universel ; donc tout est intelligible pour n'importe quel intellect, absolument parlant, puisqu'en tant qu'il est de soi, il porte sur la totalité de l'être, *licet impediatur secundum istum statum lapsum* »[3]. Abstraction faite de cet empêchement accidentel, il reste donc vrai de dire que, de soi et en droit, le singulier comme tel est intelligible pour notre intellect.

C'est pourtant un fait que nous n'en avons pas de science. *Intelligibile* en soi, *scibile* en soi, il ne l'est pas présentement pour nous. Duns Scot vient d'en suggérer la raison, que, d'ailleurs, nous connaissions déjà. Intact en sa nature, capable de tout l'être et de Dieu même en tant précisément qu'intellect, le nôtre se trouve pourtant en état de nature déchue et, *secundum istum statum lapsum*, inapte à l'intuition intelligible. Assurément, nous connaissons l'intelligible, mais *ut natura*, non pas *ut hoc*. Or, on le sait déjà, la différence individuante ni la singularité qui en résulte ne sont incluses dans la nature comme telle. Bien plus, s'il n'y a de science que du général, la singularité ne peut être objet de science. Irréductible à la quiddité, elle ne saurait être universalisée. Objet de savoir, elle l'est d'un autre que ce que nous nommons « science ». C'est un savoir qui ne se formulerait pas en définitions, car la définition n'exprime que l'essence de l'espèce, et l'individu est plus que l'espèce : *individuum exprimit plus quam quidditatem*. Bref, la différence individuante est telle qu'elle doit être vue pour être connue. Or, dans notre état présent, elle ne peut l'être. La capacité intellectuelle de la voir ne nous manque pas, mais nous avons temporairement perdu le pouvoir de l'exercer, comme si,

1. *Rep. Par.*, l. II, d. 3, q. 3, n. 10. Cf. *In Metaph.*, l. VII, q. 15, n. 4. Rappelons que ceci n'exclut pas, chez l'ange, la possibilité d'une connaissance abstractive de sa propre essence : *loc. cit.*, n. 12. — Sur les problèmes qui suivent, on consultera utilement S. J. Day, *Intuitive Cognition...*, Saint Bonaventure, N. Y., 1947, où des interprétations différentes de la notre sont soutenues avec vigueur.

2. *Rep. Par.*, l. II, d. 12, q. 8, n. 10.

3. *Rep. Par.*, l. III, d. 14, q. un., n. 8. Voir plus loin le passage entier, p. 548, note 4.

Digitized by Google

ce qui après tout ne serait pas impossible, l'homme avait perdu la v
tout en conservant ses yeux.

Telle est la position constante de Duns Scot en la matière. Ce q
complique la question, outre le désir qu'ont certains de ses interprèt
de l'y découvrir, c'est que Duns Scot lui-même nous attribue une certai
connaissance du singulier. Et non point par oubli ni en passant, mais
mainte reprise et en pleine conscience de ce qu'il écrit. Il faut seuleme
prendre garde au sens qu'il donne à ses formules. Comme tous les docteu
de son temps, y compris Thomas d'Aquin, Duns Scot nous accorde u
certaine connaissance du singulier et de sa singularité. Comment ferait
autrement, si les individus seuls existent? Seulement, c'est dans la sens
tion que notre intellect atteint le singulier, et puisque le sens même
le perçoit pas dans sa différence individuante, mais comme « nature
il ne révèle à l'intellect, du singulier existant, que son existence. Perceva
la « nature » indifférente de cet être, le sens permet à l'intellect de connaît
abstractivement la nature de ce singulier, et intuitivement son existen
Puisque je le vois, je sais que Socrate existe et je sais que ce que je conn
est un existant singulier ; mais outre son existence, que la sensation
révèle, je ne connais qu'abstractivement sa nature. En d'autres term
je connais intellectuellement, grâce à la perception sensible et au pha
tasme, qu'il existe un individu doué de telle nature. L'intellect l'empo
donc sur le sens, car celui-ci ne connaît que les singuliers au lieu q
celui-là connaît à la fois l'universel et les singuliers, mais il n'en conn
qu'abstractivement la nature commune, qu'il dote lui-même de l'univ
salité. L'intellect n'a pas, en cette vie et dans son état présent, l'intuiti
du principe individuant qui restreint la nature commune à la singular
de l'existant[1].

Duns Scot ne nous accorde donc, sous aucune forme, aucune intuiti

1. « Et cum allegatur Philosophus, dico quod non est ejus intentio quod singul
non sit intelligibile. Sed intellectus noster non intelligit nisi per sensum, et dict
est quod per sensum non cognoscitur hoc singulare ut hoc, sed solum ut natura, et
potest intellectus noster intelligere singulare. Unde Philosophus vult quod intellec
noster potest in duo, sensus autem tantum in unum, quia non potest in universa
ut universale ; et intellectus potest in singulare, sicut sensus ». *Rep. Par.*, l. II, d.
q. 8, n. 10. — « Ideo dico quod in nulla specie, inquantum talis, perfecte potest cogno
objectum suum singulare, quia aliquid includit quod non species, et quantum ad h
non ducit species in ejus cognitionem. Et ideo dico quod singulare non est per
intelligibile sub propria ratione perfecte », *Rep. Par.*, l. II, d. 3, q. 3, n. 15. A plus fo
raison le sens ne connait-il pas la singularité individuante, bien qu'il perçoive
singulier : « haecceitas non sentitur », dit une objection que Duns Scot ne contre
pas sur ce point : *In Metaph.*, l. VII, q. 13, n. 26. Cf. Antonius Andreas : « singul
sub ratione singularitatis non est objectum per se ipsius sensus » *Quaest. sup. Me
physicam*, l. I, q. 9, Resp., éd. Venise, 1514, f° 9 v.

Digitized by Google

intellectuelle de la singularité comme telle. Puisqu'elle ne va pas au delà de la *natura* indéterminée, la connaissance qu'en prend l'intellect est nécessairement abstraite[1]. Quand nous avons l'intuition sensible d'un existant, notre intellect sait que sa quiddité est celle d'un singulier, mais la connaissance immédiate qu'il a de cette quiddité, telle que la véhicule le phantasme, est une connaissance par mode d'abstraction. La difficulté que nous trouvons à le comprendre tient peut-être à ce que nous déplaçons ce qui était à ses yeux le centre de la question. Ce que la notion de connaissance intuitive évoque aussitôt à sa pensée, c'est l'existence de l'objet. Non pas du tout que la singularité soit l'existence. Un intellect plus parfait que le nôtre, et qui aurait l'intuition intelligible des différences individuantes, ne connaîtrait pas par cela seul l'existence des singuliers correspondants[2]. Pourtant, il y a une vue de l'intellect qui atteint les

1. C'est aussi pourquoi, bien que le réel soit intégralement intelligible, notre connaissance ne connaît jamais rien dans sa cognoscibilité totale, car la nature de l'objet n'agit sur l'intellect qu'au degré de nature et non pas au degré de sa singularité : « Nulla potentia cognoscitiva in nobis cognoscit rem secundum suam absolutam cognoscibilitatem, inquantum scilicet est in se manifesta, sed solum inquantum est motiva potentiae, quia potentiae cognitivae hic moverentur ab oppositis ; natura autem non movet secundum gradum singularitatis ». *In Metaph.*, l. VII, q. 15, n. 5. En fait, notre science la plus parfaite pousse jusqu'à l'espèce la plus déterminée et s'en tient là : « Perfectissima scientia nunc nobis possibilis est de specie specialissima, ibi status ». *In Metaph.*, l. VII, q. 13, n. 26.

2. « .... nec est idem cognoscere singulare actualiter et intuitive, et cognoscere existentiam singularis, quia singulare non est idem quod existentia, cum abstrahat ab existentia », *Rep. Par.*, l. III, d. 14, q. 3, n. 6. On ne saurait trop insister sur ce point. Le P. J. S. Day (*Intuitive Cognition...*, p. 107) cite la formule de Lychetus : « Omnis cognitio per speciem intelligibilem est tantum abstractiva », ce qui exprime en effet correctement la pensée de Duns Scot ; mais si l'intuition a pour caractère propre d'être partiellement causée par la présence d'un existant donné, c'est vraiment d'être ainsi causée qui la distingue de la connaissance abstractive. Toute intuition est donc celle d'un existant « vu » en tant que tel, mais dont la « nature » est abstraitement connue par une espèce intelligible. Comment d'ailleurs en serait-il autrement ? La connaissance intellectuelle d'une nature ne peut être qu'abstraite parce que cette nature n'atteint l'intellect, *pro statu isto*, que par le phantasme. Il est significatif que Duns Scot définisse toujours la connaissance intuitive comme celle de « l'existant en tant qu'existant » : « Visio est existentis ut existens est, et ut praesens est videnti secundum existentiam suam » (*Op. Ox.*, l. I, d. 1, q. 2, a. 2, n. 3 ; t. I, p. 137). S'il y a intuition de la « nature », c'est en tant que, cause de l'intellection, elle est connue comme existante ; pour le reste, il faut que le contenu des deux actes soit le même, car une fois l'intuition terminée, l'espèce intelligible lui survit, prête à remplacer. L'intuition n'est donc pas *visio essentiae ut essentia est*, mais *visio essentiae ut existens*. Cela est si vrai que, Duns Scot vient de le dire, même la connaissance intuitive du singulier comme tel, si nous la possédions, ne nous livrerait pas son existence. Le caractère intuitif d'une connaissance porte sur l'existence, parce que c'est en tant qu'existant que son objet la cause, et il ne porte que sur cela : « Praeterea, intellectus intuitivus nullam habet distinctionem in objecto, nisi secundum quod existens est ; quia sicut non cognoscit aliquod objectum nisi secundum quod existens, ita non cognoscit aliqua distincta formaliter in objecto nisi ut existens » (*Op. Ox.*, l. I, d. 8, q. 4, a. 2, n. 15 ; t. I, p. 631). Qu'il s'agisse du tout ou des parties, l'intuition porte donc sur l'objet en tant qu'existant et elle ne porte que sur cela. Nous ne disons pas : sur l'existence en général, qui n'existe pas à part, mais sur l'*objectum secundum quod existens est*

Digitized by Google

natures existantes sans voir leur singularité[1], de sorte que la connaissan intuitive, en tant que telle, n'est pas seulement celle du singulier, elle *essentiellement* celle de la nature existante *en tant même qu'existant* Or quelle est la condition nécessairement requise pour qu'il y ait intuiti sinon précisément l'existence de l'objet présentement connu? L'intuiti de ce qui n'existe pas est une notion contradictoire[2]. Mais encore, que est la condition nécessairement requise, *pro statu isto*, *pro statu miseri secundum istum statum lapsum*, pour que la nature existante nous s connue dans son existence même, sinon la sensation? En fait, la natu ne meut présentement notre intellect que par le phantasme. La ch singulière ne nous est donc connue comme existante que par le phantas d'une nature qui, n'étant pas de soi singulière, ne saurait causer da l'intellect la connaissance de la singularité. En d'autres termes, la sing larité de la nature ne meut pas notre intellect, elle « accompagne » nature qui le meut par le phantasme, et si nous savons, en subissant motion de ce dernier, que notre connaissance est l'intuition d'un exista notre intellect ne peut qu'en connaître abstractivement la nature, sa pour autant saisir *hoc ut hoc*[4]. Ces analyses conduisent donc aux égali

1. *In Metaph.*, l. VII, q. 15, n. 4.

2. « Ad propositum tamen dico, quod cognitio intuitiva non est tantum singula inquantum est cognitio intuitiva, sed essentialiter est ipsius naturae existentis, existens est, quia prius competit esse naturae, quam sit ut haec, sive ut singulare quod essentia sit ejusdem rationis in omnibus singularibus, non autem singular ipsa est ejusdem rationis in omnibus, sed diversa in quolibet singulari unius essent ex quo sequitur quod essentia potest cognosci, non tamen singularitas ejus ». *P Par.*, l. IV, d. 45, q. 3, n. 13. Cf. *Quodl.*, q. XIII, n. 11.

3. « Contradictio est igitur quod sit cognitio intuitiva in genere proprio, et q res non sit, quia species non potest sufficere ad cognitionem intuitivam sine praesen rei, quia species aequaliter potest repraesentare objectum re existente et non existen igitur non sufficienter causat cognitionem intuitivam existentiae rei ». *Rep. P* l. III, d. 14, q. 3, n. 12. — On nous excusera de préciser à ce propos que nous n'av jamais « trouvé dans l'enseignement d'Ockham sur la connaissance intuitive l'une principales raisons de la ruine de la scolastique et du scepticisme » qui, selon n infecterait « toute la philosophie moderne et presque toute la philosophie médiéva (S. J. Day, O. F. M., *Intuitive cognition...*, Saint Bonaventure, N. Y., 1947, p. De toute manière, notre critique d'Ockham a porté, en ce qui concerne l'intuition, la notion d'une « intuition de ce qui n'existe pas ». Ockham tient cette intuition p possible *de potentia Dei absoluta;* Duns Scot la tient pour contradictoire. Assuréme Duns Scot admet que Dieu peut, s'il le veut, imprimer une espèce dans notre intell ou même dans notre œil, auquel cas notre intellect « eodem modo ferretur in object sicut modo, et objectum ita esset objectum » (*In Metaph.*, l. VII, q. 18, n. 11). N imaginerions avoir une intuition, mais ni ici ni ailleurs, à notre connaissance, D Scot ne dit que c'en serait une, et puisqu'il dit ailleurs qu'une intuition sans o existant serait une « contradiction », rien n'autorise à lui prêter cette doctrine.

4. « Item, quodlibet est intelligibile ab intellectu Deo, ita singulare sicut universa igitur et a quocumque intellectu, absolute loquendo, cum quantum est ex se, sit to entis, licet impediatur secundum statum istum lapsum. Ideo (*sc.* pour cette dern raison) de potentia ordinata non potest dici singulare per se intelligibile a quocum intellectu, non quia objectum non sit in potentia propinqua quantum ex parte

Digitized by Google

suivantes : tout ce qui existe actuellement est singulier ; l'intuition porte toujours sur un existant ; donc elle porte toujours sur un singulier, de sorte que toute connaissance intuitive est connaissance d'un singulier. Pourtant, *pro statu isto*, le singulier n'agit sur notre intellect que par sa nature et le phantasme qu'elle engendre, abstraction faite de la singularité qui ne fait que l'accompagner sans agir. Le singulier ne nous est donc intuitivement connu que comme l'existant qui cause notre intuition. Selon la formule, à notre sens parfaite, du P. H. Klug : « l'intellect connaît par intuition si une nature existe, parce qu'il a une connaissance de l'acte sensitif qui saisit par intuition la nature existante »[1]. C'est la doctrine même de Duns Scot, sans aucune interprétation.

Les divergences qui encombrent sur ce point l'histoire de la pensée de Duns Scot, et celles mêmes qu'on croit constater entre les textes, s'expliquent peut-être par l'oubli d'une distinction élémentaire. Quand l'intellect a l'intuition d'un objet, il le connaît à la fois comme objet et comme existant. Or il est parfaitement exact que l'espèce intelligible ne joue aucun rôle dans notre connaissance de l'objet en tant précisément qu'existant. En ce sens, c'est-à-dire précisément comme *cognitio existentis ut existens est*, l'intuition ne doit rien à l'espèce. Ce n'est pas celle-ci, mais bien la seule présence de l'objet qui, grâce à la sensation, fait une *cognitio intuitiva* de la connaissance que nous en avons. Il ne suit pourtant pas de là que la connaissance intuitive se fasse sans espèce, car s'il n'y en avait pas, il n'y aurait pas d'objet connu. C'est par l'espèce, dira Duns Scot[2], que l'objet nous est présent *sub ratione cognoscibilis sive*

sed quia intellectus non movetur nisi a phantasmate, vel a natura quae gignit phantasma, quorum neutrum (*sc.* pas même le phantasme) est hoc ut hoc : natura enim est prius natura quam sit haec ut haec. Ideo singularitas non movet intellectum nostrum, quia illud est principium movendi, quod assimilat sibi effectum. Ideo singularitas se habet tantum concomitanter ex parte moventis intellectum, quia nihil movet intellectum nostrum nisi natura vel phantasma, et ideo intellectus, qui sic movetur a re, non capit hoc ut hoc ; sed respectu intellectus Dei, non sic est, quia ab illo immediate cognoscitur haec ut haec ». *Rep. Par.*, l. III, d. 14, q. 3, n. 8. Il n'en sera plus de même pour nous *in patria*, cf. *Op. Ox.*, l. III, d. 14, q. 3, n. 9.

1. Cité par S. J. Day, *Intuitive cognition...*, p. 123, et n. 1. Il n'y a donc pour l'homme, en cette vie, aucune connaissance directe du singulier en tant que tel : « intellectus noster, in hoc statu, non intelligit per se singulare, nec sensus sentit ». *In Metaph.*, l. VII, q. 15, n. 5. Assurément, l'intuition perçoit directement l'existence, mais n'oublions pas que, si le singulier seul existe, l'existence n'est pas la singularité : « non enim singulare ex se determinatur ad existentiam, quia abstrahit, sicut et universale ». *Loc. cit.*, n. 4.

2. Ce point est lié au problème du statut de l'existence chez Duns Scot. Celle-ci, on le sait, n'est pas chez lui un acte de l'essence, mais elle s'en distingue à titre de modalité. En tant que telle, elle n'est pas rien, et, en tant qu'elle est, elle est cause. Exactement, elle est la cause propre de ce genre d'intellection qu'on nomme intuition, ou vue : « Probatur de existentia, quae est alterius rationis ab entitate quidditativa

Digitized by Google

repraesentati. A moins qu'on n'en fasse une connaissance de l'existence d rien, il faut bien que l'intuition intellectuelle elle-même ait un objet, d'o la nécessité de l'espèce, la même d'ailleurs qui permettra la connaissanc abstractive en l'absence du même objet. Il faut donc concevoir l'intuitio comme résultant d'un seul objet, mais causée par lui à double titre : e tant que présent, il fait voir son existence ; en tant qu'agissant pa l'espèce, il se rend « connaissable » et « représenté ».

S'il nous est permis d'insérer dans cette analyse une glose qui se déclar expressément telle et qu'il sera loisible d'écarter sans que la conclusio qui précède en soit affectée, nous dirons que Duns Scot donne ici à l'impo tant problème de la connaissance de l'existence une solution qui s'accord pour l'essentiel, avec celle de saint Thomas d'Aquin. Les deux doctrine font de l'existence une évidence intellectuelle intuitive saisie dans sensible. Celle de saint Thomas explicite aussitôt cette vue de l'existenc en jugement. Celle de Duns Scot, où l'existence et l'essence n'entrent pa à titre d'éléments distincts dans la composition de l'être, attribue sim plement à l'objet le pouvoir de se faire directement connaître comm existant. C'est de ce point de vue et pour cette raison que la distinctio scotiste entre *cognitio intuitiva* et *cognitio abstractiva* présente une réel importance, et c'est comme révélatrice de l'existence qu'il convient d l'interpréter, non en en prenant occasion pour attribuer à Duns Sc une doctrine de l'intuition intellectuelle des essences que, *pro statu ist* il nous a toujours refusée.

C'est de la même manière, nous semble-t-il, qu'on doit interpréter connaissance intuitive de nos actes psychologiques dans la doctrine Duns Scot. Car c'est bien, là encore, sur leur existence que porte l'intuitio précisément en tant que telle. C'est un point sur lequel Duns Scot e plusieurs fois revenu en posant le problème, lié au précédent, de savoir nous avons une intuition intelligible de notre âme. Car elle est, elle aus un singulier, et même un singulier immatériel, donc de soi éminemmen intelligible. En droit, elle devrait pouvoir connaître intuitivement propre essence comme on a vu que l'ange connaît la sienne. En fait, situation est analogue à celle qui vient d'être décrite touchant la connai

et individuali, quae tamen movet ad intellectionem, quae est visio ». *In Metap* l. VII, q. 15, n. 6. Puisqu'elle est cause de l'intuition, c'est bien elle qui en est l'obj *et non pas la quiddité ni la singularité*. Pourtant, comme on le voit au même endro l'être individuel existant n'exerce pas sur l'intellect d'action naturelle distincte ; ne se fait pas connaître à part en tant qu'existant (ce serait une connaissance pureme sensible et liée à la qualité) ; l'objet se fait voir existant dans l'intelligibilité intell tuelle même. L'intellect sait alors à la fois ce qu'est l'objet, et qu'il est. Impossi ici-bas sans la sensation, l'intuition de l'existence reste un acte de l'intellect.

Digitized by Google

sance des singuliers matériels. Dans les deux cas, une essence, intelligible de soi, échappe présentement à l'intuition intellectuelle, mais celle-ci voit les actes produits par cette essence et sait par eux qu'elle existe. Ce qui est vrai de l'âme l'est aussi de ses puissances : nous allons de l'acte à la puissance et de la puissance à la « nature » qu'est l'âme, non inversement[1].

Pourquoi cette connaissance indirecte? Toujours pour la même raison : *anima de se actu intelligibilis est et praesens sibi; et ex hoc sequitur quod possit intelligere se, si non esset impedita*[2]. La nature de l'*impedimentum* est connue : *intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra prius moveatur*[3]. Remarquons la généralité de la formule : l'intellect ne peut être mû, dans notre état présent, que par un sensible ou un imaginable agissant sur lui du dehors. Aucune restriction n'est faite touchant les actes de l'âme elle-même. Quelle qu'en soit la cause, cet empêchement est général[4], le problème est de savoir comment il joue dans le cas particulier de la connaissance que l'âme a de soi.

A propos de la « nature » même de l'âme, aucune hésitation n'est possible. Duns Scot ne nous en accorde qu'une connaissance générale et abstractive obtenue à partir du sensible : *non enim cognoscitur anima nostra a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub aliqua ratione generali abstrahibili a sensibus*[5]. Cette notion générale que nous en avons est le concept d'être[6]. Nous savons, généralement parlant, que notre âme est « un être », et que ses facultés « sont », de l'ordre d'être qui leur est

1. « Ad secundum concedo quod non habetur modo cognitio de anima vel de aliqua ejus potentia ita distincta, quod ex ipsa possit cognosci quod aliquod objectum tale intelligibile sibi correspondeat ; sed ex ipso actu quem experimur concludimus potentiam et naturam cujus iste actus, illud respicere pro objecto quod percipimus attingi per actum : ita quod objectum potentiae non concluditur ex cognitione potentiae, sed ex cognitione actus quem experimur ». *Op. Ox.*, Prol., q. 1, a. 2, n. 13 ; t. I, p. 13. Ce texte porte directement sur la possibilité de connaître l'objet naturel ou surnaturel à partir de la puissance, mais on voit ce qu'il implique touchant la possibilité de connaître l'acte à partir de la puissance et de la nature.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 3, q. 8, n. 13 ; t. II, p. 297.

3. *Loc. cit.*, n. 13, p. 298.

4. Sur les causes possibles de l'*impedimentum*, voir ch. I, pp. 62-65. Duns Scot précise ici qu'elles sont à la fois « ex peccato, et non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum pro statu isto ». L'âme est à la fois déchue et voyagère ; blessée dans l'exercice de ses actes et naturellement unie à un corps. Cf. n. 14, p. 298 : « in anima sunt impedimenta, in angelo non ».

5. *Op. Ox.*, Prol., q. 1, a. 2, n. 11 ; t. I, p. 11.

6. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 3, a. 4, n. 24 ; t. I, p. 351. Il est vrai de toutes les substances, immatérielles ou matérielles, que, dans notre état présent, « non concipiuntur in aliquo conceptu quidditativo nisi in conceptu entis ». Ceci ne définit pas la nature de l'âme intellective, car on ne définit pas l'œil par ce qu'il peut voir à la lumière d'une chandelle. Il s'agit des conditions présentes de son exercice.

Digitized by Google

propre. C'est d'ailleurs ce que nous signifions en disant que nous avon une âme et que nous avons des facultés, connaissances certaines mai qui ne vont pas au delà de l'existence de ces facultés et de cette âme e de ce qu'elles doivent être pour être causes de tels actes.

Le problème est plus complexe lorsqu'on le pose à propos de ces acte mêmes. Comment les connaissons-nous? La complexité de la répons tient à ce qu'elle porte à la fois sur deux plans distincts : les actes cogniti eux-mêmes et la connaissance que nous en avons. Notons qu'elle n'es pas propre au cas en question. Même dans la connaissance du sensibl l'âme intellective connaît intuitivement la nature, rappelons-le, non dan sa quiddité, mais comme un existant attesté par le sens[1]. Ce qui s'ajout ici de nouveau, c'est que l'âme intellective connaît en outre son acte d connaître. Elle ne voit pas seulement, dans la sensation, l'existence de l nature abstractivement connue, elle voit la sensation elle-même, et l connaissance qu'elle en a est intuitive, comme chacun peut s'en assure en s'observant lui-même, car nous avons l'intuition de nos sensation ainsi que de tous les autres actes exercés par l'âme intellective, et nou faisons sans cesse l'expérience de ces intuitions.

La nature de cette expérience ne fait donc pas difficulté. Il s'agit d'un intuition, donc d'une « vue », c'est-à-dire d'une sorte de sens interne qu perçoit nos actes comme les sens externes perçoivent leurs objets. E disant *quodam sensu, id est perceptione interiori, experimur*[2], Duns Sco se tient dans la tradition de saint Augustin, mais surtout il pense formul un fait incontestable, car avec un homme qui prétendrait manquer d cette *visio interior*, il ne faudrait même pas discuter. Sur quoi porte-t-elle Uniquement sur les opérations de l'âme, qui sont immatérielles en elles mêmes, bien que leurs objets présupposent tous le phantasme et l

1. Duns Scot le rappelle expressément au moment d'affirmer que nous avons l'exp rience intuitive des actes de notre âme. Celle-ci, dit-il, connaît intuitivement ce qu connaît le sens, et elle connaît en outre les sensations elles-mêmes, mais voici la preu qu'il en donne : « et utrumque probatur per hoc quod cognoscit propositiones conti genter veras, et ex eis syllogizat ; formare autem propositiones et syllogizare propriu est intellectui ; illarum autem veritas est de objectis ut intuitive cognitis, sub ratio scilicet existentiae, sub qua cognoscuntur a sensu », *Op. Ox.*, l. IV, d. 45, q. 3, n. 1 En d'autres termes, « l'intellect connaît intuitivement ce que connaît le sens », par que les vérités contingentes qu'il connaît portent sur des objets dont l'existence e intuitivement connue par le sens. En effet, si je connais intellectuellement ma perce tion sensible de l'existence d'un objet, je connais intuitivement l'existence que cet perception connaît. Ce qu'il y a ici d'intuition dans la connaissance intellectuelle n porte directement que sur la sensation, non sur l'objet.

2. *Op. Ox.*, l. IV, d. 43, q. 2, n. 11. Duns Scot la définit par rapport à l'intellecti que l'ange a de sa propre intellection, dans l'intéressant développement de *Quod* VI, 8.

Digitized by Google

sensation[1]. Cette vue du dedans, que l'on nommerait aujourd'hui conscience psychologique *(awareness)*, nous informe donc d'un certain nombre de faits, qui sont beaucoup moins des choses que des actes. Si Duns Scot a si fortement attiré l'attention sur la variété de ces expériences internes, c'est moins pour établir la réalité de cet ordre d'intuitions, que pour établir l'immatérialité de l'âme. Il ne se proposait pas d'étudier sur elles un certain type de connaissance intuitive, mais de faire voir, par leur nature, qu'elles présupposent un intellect capable de transcender le sensible, donc immatériel.

1. On a soutenu que la connaissance intuitive se produit directement et sans espèce interposée. Le P. S. J. Day a rassemblé des textes qui lui semblent témoigner en ce sens et dont certains lui paraissent même décisifs (*Intuitive Cognition...*, pp. 108-109). Nous ne sommes pas certain qu'ils le soient. Duns Scot a certainement pensé que l'objet présent meut l'âme à la connaissance plus efficacement et plus parfaitement que l'espèce (*Rep. Par.*, l. IV, d. 49, q. 11, n. 9), mais il ne dit pas dans ce texte que le concours apporté à l'intellection par l'objet dispense de celui de l'espèce. En cherchant sa position sur ce point, il faut s'en tenir aux textes qui s'appliquent à l'homme (non à l'ange) pris *pro statu isto* (et non à l'état d'âme séparée). Le fait que lorsqu'un ange supérieur connaît un ange inférieur *ista cognitio non est per aliquam speciem* (*Op. Ox.*, l. II, d. 9, q. 2, n. 19; t. II, p. 460) ne prouve rien quant à nos intuitions humaines *pro statu isto*. La formule suivante, au contraire, vaut pour l'intuition en général (S. J. Day, *op. cit.*, p. 109) : « ista enim (*sc.* cognitio intuitiva) non potest haberi per speciem objecti, quae manere potest, objecto absente » (*Op. Ox.*, l. II, d. 9, q. 2, n. 29 ; t. II, p. 469), mais dire que l'espèce ne suffise pas à causer l'intuition n'implique pas qu'elle en soit absente (cf. le texte d'*Op. Ox.*, l. IV, d. 45, q. 2, n. 12 ; cité par S. J. Day, p. 108 : « Solum phantasma non sufficit ad cognitionem intuitivam objecti... »). — Le texte d'*Op. Ox.*, l. I, d. 17, q. 3, a. 4, n. 36 ; t. I, p. 831, est décisif dans la citation qu'on en fait (S. J. Day, p. 109) : « Objectum *in se praesens*.... sufficit absque omni informatione (i. e. par une *species*), ad causandum visionem, vel *ex se solo* cum intellectu » ; mais voici le texte de Duns Scot : « tamen secundum illam viam quam dixi dist. 3 hujus primi, quod objectum, sive in se sive in specie, est sicut causa partialis concurrens cum intellectu ad causandum intellectionem, non facit aliquam difficultatem, quia objectum in se praesens, quomodo erit in Patria, sufficit, absque omni informatione, ad causandum visionem, vel ex se solo cum intellectu ». Il s'agit donc de la vision béatifique, dont on ne peut conclure à notre intuition *pro statu isto*. Duns Scot nous renvoie d'ailleurs ici à *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 6, n. 7 (t. I, p. 404), où il est dit : « phantasma, in eodem instanti in quo intelligitur universale, secundum totam virtutem suam repraesentat objectum ut singulare virtuti phantasticae, quia tunc est actualis imaginatio illius objecti in singulari ». (Cf. *Rep. Par.*, l. IV, d. 45, q. 2, n. 20, où il s'agit de l'âme séparée). Si l'on objecte qu'il s'agit là de connaissance abstractive, il faudra répondre que, précisément, la connaissance intellectuelle l'est toujours, *pro statu isto*, même en présence de l'objet ; d'où la nécessité de l'espèce : « sed negando speciem intelligibilem, tota pars intellectiva non habet, ante actum intelligendi, objectum sibi praesens in se, nec in aliquo repraesentante » (*loc. cit.*, n. 14, p. 409). Sans espèce intelligible, l'objet ne serait présent à l'intellect, ni en soi, ni dans une espèce qui le représente. Le plus curieux est qu'en soutenant le contraire, on attribuerait à Duns Scot cette position qu'il a réfutée : « praesentia objecti est causa praesentiae speciei... ; ergo superflue ponitur species propter praesentiam objecti » (*Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 6, n. 1 ; t. I, p. 398) ; à quoi il répond (n. 16, p. 411) : « ad 2^m^ de praesentia, dico quod objectum respectu potentiae habet primo praesentiam realem, scilicet approximationem talem, ut possit gignere speciem talem in intellectu, quae est ratio formalis intellectionis. Secundo, per istam speciem genitam, quae est imago gignentis, est objectum praesens sub ratione cognoscibilis sive repraesentati ». — Cf. « ... in aliqua similitudine quae potest esse existentis et etiam non existentis, sive praesentis, sive non ». *Op. Ox.*, l. IV, d. 10, q. 8, n. 5.

Digitized by Google

Il suffit de suivre son argumentation pour s'en assurer. Ce que Duns Scot entend prouver, ce n'est pas du tout que la connaissance intuitive soit la seule justification de la méthode introspective en psychologie, mais bien que nous avons en nous une certaine connaissance de l'objet, dont la nature est telle qu'on ne peut l'expliquer par aucune connaissance sensitive. En voici les preuves. Nous savons d'expérience que nous connaissons l'universel ; que nous connaissons l'être et la qualité sous une raison plus commune que celle du premier sensible connu par la faculté sensitive la plus haute ; que nous connaissons les relations non seulement entre sensibles, mais entre le sensible et l'intelligible et même celles des intelligibles entre eux ; que nous connaissons les relations de raisons et toutes les intentions secondes dont traite la logique ; que nous connaissons les actes par lesquels nous connaissons ces choses et pouvons exercer sur eux un acte réfléchi ; que nous donnons notre assentiment aux premiers principes sans crainte d'erreur ni d'être contredits ; enfin que nous procédons du connu à l'inconnu, sans pouvoir nous soustraire à l'évidence du raisonnement ni à celle de sa conclusion. *Experimur*, répète chaque fois Duns Scot pour désigner le genre de connaissance que nous prenons de ces actes, et ce que nous connaissons ainsi d'expérience, par une sorte de sens interne, de perception intérieure ou de vue du dedans, ce sont des actes de l'intellect qu'il est impossible d'attribuer à aucune faculté sensitive ; *ergo*, il y a vraiment en nous une faculté de connaître incorporelle, notre âme est immatérielle, ce qu'il fallait démontrer[1].

L'intérêt que présente un tel texte est assurément considérable, mais ce n'est pas le minimiser que de le voir où Duns Scot lui-même l'a mis. Il y pense si peu à définir un certain type d'intuition qu'il n'y use même pas une seule fois de ce terme, bien que, si on lui eût demandé quel nom donner à ces actes, il les eût certainement nommé des intuitions. Que serait d'ailleurs l'acte d'une *visio*, si ce n'était une intuition ? Mais ce qui intéresse ici Duns Scot n'est pas l'expérience interne qu'il invoque, c'est l'immatérialité de son contenu, qui prouvera celle de l'âme intellective elle-même. Par rapport au problème de la connaissance de l'âme, qui est ici le nôtre, cette analyse établit que l'âme intellective peut inférer sa propre immatérialité, en réfléchissant sur la nature d'un grand nombre d'opérations que, par expérience interne, elle a conscience d'accomplir. Cette intuition de ses actes et opérations lui fournit une variété d'expériences, sur lesquelles sa réflexion doit s'exercer ensuite pour en conclure

1. *Op. Ox.*, l. IV, d. 43, q. 2, nn. 9-11 ; entièrement reproduit dans S. J. Day, *Intuitive Cognition...*, pp. 136-137.

Digitized by Google

l'immatérialité de l'âme. Il n'y a donc aucune raison de modifier les conclusions générales précédemment obtenues. Duns Scot ne nous attribue, *pro statu isto*, aucune intuition de l'essence de notre âme ; il nous attribue la conscience, que l'on peut nommer une « intuition » du sens interne, des actes et opérations de l'âme, mais, comme toutes les opérations de l'âme intellective, même celles qui portent sur les intelligibles du métaphysicien ou les intentions secondes du logicien présupposent des sensations et s'accompagnent de phantasmes. Ici comme ailleurs l'intuition atteste l'existence de l'objet présent qui la cause[1], l'entendement seul est compétent pour définir les natures des existants que l'intellection intuitive appréhende et nous n'avons même pas l'intuition de l'immatérialité de nos actes ; nous avons seulement l'intuition d'actes, dont l'analyse intellectuelle autorise à conclure que, leur nature transcendant le pouvoir de la connaissance sensible, leur cause doit être immatérielle. Il n'y a donc pas ici-bas pour nous de connaissance intuitive du singulier, pas plus intelligible que sensible, sauf celle de son existence. Quant à celle de sa nature, notre âme intellective en est de soi capable, mais le temps n'est pas encore venu pour elle de l'exercer. Ceci dit, n'allons pas conclure de là que nous n'ayons aucune connaissance des singuliers ; bien qu'elle soit le plus parfait, l'intuition n'est pas le seul mode de connaissance, et même réduit à la connaissance abstractive des natures, notre intellect n'est pas tellement coupé de sa source première, qu'il ne puisse tirer du sensible des trésors d'intelligibilité.

1. En droit, la totalité de l'être créé pourrait être connue par notre intellect soit intuitivement soit abstractivement. Ce n'est donc pas par leur contenu que ces deux connaissances diffèrent ; tout ce qui peut être connu d'une manière peut l'être de l'autre ; la différence tient au mode de présence de leurs objets (*Op. Ox.*, l. IV, d. 10, q. 8, n. 5). Or le mode de présence qui, de la part de l'objet, détermine la connaissance intuitive, est son existence actuelle. C'est pourquoi l'objet n'est intuitivement connu qu'en tant qu'existant : « In cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva objective ». *Quodl.*, XIII, n. 10. Cf. « Hoc autem est contra rationem cognitionis intuitivae, quod sit de re non actualiter existente et praesentialiter ». *Op. Ox.*, l. II, d. 9, q. 2, n. 29 ; t. II, p. 469. On ne doit d'ailleurs pas oublier, en soulignant l'importance de la connaissance intuitive chez Duns Scot, que l'objet de la science n'en reste pas moins pour lui l'essence : « cum ratio in anima possit manere non manente existentia actuali objecti, sequitur quod existentia non est per se ratio objecti ut scibile est, quia ratio scientifica non potest manere eadem in anima, non manente illo eodem quod est per se ratio scibilis, ut scibile est ; sive autem scibile possit existere in re, sive non, saltem ratione ejus, ut scibile est, potest manere eadem in anima, non manente existentia : abstrahit ergo scientia ab existentia, ita quod non includit eam in ratione scibilis ». *Quodl.*, q. VII, n. 9.

Digitized by Google

4. — Connaissance et illumination divine

Le problème général de la valeur de notre connaissance intellectuelle se pose chez Duns Scot sous une forme que l'on peut dire, à cette date, classique dans l'école franciscaine : « Une vérité certaine et sans mélange d'erreur *(sincera)* peut-elle être connue par l'intellect de l'homme en cette vie, naturellement et sans illumination spéciale de la lumière incréée »[1] ? Deux points doivent pourtant être notés : Duns Scot généralise une question qui, dans le texte de saint Augustin dont elle dérive, ne portait directement que sur la valeur de la connaissance sensible[2] ; en outre, en précisant qu'il s'agit dans sa pensée d'une illumination « spéciale », il pose le problème sous sa forme la plus exacte, c'est-à-dire en laissant d'entrée de jeu hors de question la nécessité, reconnue de tous, d'une illumination « générale » de notre intellect pour que la connaissance de la vérité lui soit possible[3]. Ce qui intéresse Duns Scot n'est d'ailleurs pas le problème de l'illumination pris en lui-même mais plutôt son incidence sur la connaissance naturelle dont il entend sauvegarder la certitude et la validité. De là le choix qu'il fait du texte célèbre de saint Paul, *Rom.* I, 20, pour autoriser sa propre réponse : *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Contrairement à l'usage qu'on en fait d'ordinaire, Duns Scot n'argue pas de là pour établir que l'existence et les attributs de Dieu peuvent se démontrer à partir du sensible, proposition qu'il accepterait d'ailleurs en la précisant, mais

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4 ; t. I, p. 357. — On peut prendre une vue générale de l'histoire du problème dans l'intéressant recueil : *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, 1883 ; particulièrement : S. Bonaventure, *Utrum rationes aeternae sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione*, p. 49 sv. ; Matthieu d'Aquasparta, *Utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur cognitione intellectuali, cognoscatur in rationibus aeternis vel in lumine primae veritatis*, p. 87 sv. ; Jean Peckham, *Quaesitum est de ipsa Dei sapientia vel luce aeterna, utrum sit ratio cognoscendi quidquid intellectualiter cognoscitur in via*, p. 179 sv. ; Roger Marston, *Utrum anima omnia quae cognoscit, cognoscat in luce aeterna, an sibi sufficiat lux naturalis, et propria ad caetera cognoscendum*, p. 197 sv. Si l'on ajoute H. de Gand, Vital du Four et Duns Scot à cette liste, pour ne rien dire d'autres, on verra combien il est difficile de soutenir que ce sont des historiens qui, par souci de modernité, ont introduit le problème de la connaissance dans la théologie du moyen âge.

2. « Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis ». Saint Augustin, *De div. quaest.* 83, q. 9 ; *P. L.*, t. 40, c. 13.

3. C'était le seul point disputé entre théologiens, mais même à l'intérieur de l'école franciscaine, il l'était. Voir les embarras de P.-J. Olivi, *Quaest. in II librum Sententiarum*, Quaracchi, 1926 ; t. III, p. 500 : « An rationes aeternae sint nostro intellectui ratio intelligendi omnia, et an lux increata irradiet intellectum nostrum quadam speciali irradiatione in omni actu intelligendi seu quandocumque aliquid actu intelligit », particulièrement pp. 512-513.

Digitized by Google

bien pour garantir d'avance sa propre conclusion. Les *invisibilia Dei* ne sont-ils pas ces « raisons éternelles » dont parle Augustin? Si, selon saint Paul, nous les connaissons à partir des créatures, nous pouvons connaître les créatures sans elles. Il est donc possible d'avoir une connaissance certaine des choses sensibles avant de connaître les idées divines, preuve assurée que nulle action spéciale n'est requise de leur part afin que nous les connaissions[1].

L'adversaire visé par Duns Scot est ici, comme souvent, Henri de Gand[2], dont les trois arguments principaux se tirent de la nature de l'objet connu, de celle du sujet connaissant et de celle de l'espèce qui représente l'objet au sujet.

Les objets dont sont abstraits les espèces étant changeants et variables, comment les espèces qui les représentent ne le seraient-elles pas? C'est en raison de cette mutabilité qu'Augustin nie qu'on puisse attendre des sens une vérité pure et qu'il nous adjure, à cette occasion, de nous détourner du monde des corps pour nous tourner vers Dieu.

L'âme humaine elle-même est changeante et sujette à l'erreur. C'est encore Augustin qui le dit. Elle ne peut donc être réduite à la règle par rien qui soit aussi incertain qu'elle et exposé comme elle à dévier de la vérité. La source du savoir assuré ne peut être qu'au-dessus de l'âme et de ses objets. Elle est en Dieu, dans cette loi suprême qu'est la Vérité. Notre pensée juge de tout par elle, qu'elle ne peut juger[3].

Reste l'espèce elle-même, dont nous avons déjà dit qu'elle participe de la variabilité des objets. Mais il y a plus grave. Nous avons des images en rêve comme en état de veille. Celui qui perd la raison a les mêmes images que le dormeur et l'homme éveillé, de sorte que ce dernier juge des choses par les mêmes phantasmes que celui qui rêve ou qui a perdu la raison. Impossible donc de discerner le vrai du faux à l'aide de ces seules images. Pour atteindre la vérité, l'homme doit détourner sa pensée des espèces de ce genre et, comme dit Augustin, la tourner vers la vérité[4]. Ce n'est pas dans la conformité de l'intellect au modèle créé que la vérité se trouve, mais dans sa conformité au modèle incréé.

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, n. 2 ; t. I, p. 358.
2. Henri de Gand, *Summa theologica*, P. I, a. I, q. 2 et 3, dont on retrouve le texte dans Vital du Four, *Huit questions disputées sur le problème de la connaissance*, éd. par F. Delorme, O. F. M., dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, t. II (1927), pp. 322-336.
3. Augustin, *De vera religione*, XXX, 54 ; *P. L.*, t. 34, c. 146 ; et H. de Gand dans Vital du Four, éd. Delorme, p. 326.
4. Augustin, *De div. quaest.*, 83, qu. 9 ; *P. L.*, t. 40, c. 13-14. *Cf.* H. de Gand dans Vital du Four, *op. cit.*, pp. 326-327.

Digitized by Google

Comme les maîtres franciscains au côté desquels il se range, Henri de Gand se heurte ici à l'objection dont ils sont les premiers à reconnaître l'urgence : comment la pensée peut-elle se tourner vers le modèle incréé qu'est l'Idée sans pour autant voir Dieu? Car l'Idée de Dieu est Dieu : comment donc ce modèle peut-il être « raison de connaître » sans être connu, et Dieu avec lui? Henri répond à cela que nous voyons dans la lumière de Dieu sans le voir, comme on voit parfois dans la lumière du soleil sans voir le soleil. Dieu produit trois effets par sa lumière : elle aiguise notre vue, modifie l'espèce et imprime sur notre pensée le sceau qui la rend conforme au modèle divin. Il y a bien là, selon Henri de Gand, illumination spéciale et ce n'est pas trahir sa doctrine que de le dire, car il admet que ces essences éternelles ne nous sont pas naturellement visibles en elles-mêmes et qu'à toute connaissance parfaite de la vérité deux espèces concourent dans la pensée à titre de modèles exemplaires : l'une inhérente et causée en elle par l'objet, l'autre qui descend en elle et y luit sans être ainsi causée. De l'union de ces deux espèces se forme une raison cognitive unique par laquelle la pensée conçoit l'objet dans la perfection de sa vérité[1].

Belle doctrine assurément mais que Duns Scot tient pour conduire finalement au scepticisme et qu'il ne juge même pas d'accord avec l'intention profonde d'Augustin. De telles raisons semblent en effet conclure que toute connaissance naturelle certaine est impossible, ce qui pour reprendre une terminologie que notre théologien devait à saint Augustin, rejoint l'opinion des « Académiciens ». Le trait vaut d'être noté, car il suffisait à Duns Scot d'avoir lu le *Contra Academicos* pour être certain qu'on ne pouvait être à la fois disciple fidèle d'Augustin et défenseur du scepticisme. Il était donc à l'aise pour dégager son maître de toute compromission avec une doctrine que lui-même avait abondamment et éloquemment réfutée.

Quoi qu'il en soit d'Augustin, Duns Scot estime que la position adoptée par Henri de Gand équivaut à ruiner toute certitude. On dit qu'il faut une lumière immuable pour que nous puissions tirer une vérité certaine d'un objet changeant, mais si l'objet de la connaissance est tel en soi qu'il échappe à toute connaissance certaine, notre intellect ne saurait en avoir aucune « science », avec ou sans illumination. Bien plus, si l'illumination divine nous faisait connaître comme certains des objets de soi incertains, elle nous induirait en erreur en les représentant autres

1. Henri de Gand dans VITAL DU FOUR, *op. cit.*, pp. 334-336 ; résumé par DUNS SCOT, *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, n. 4 ; t. I, p. 361.

Digitized by Google

qu'ils ne sont. Duns Scot entend donc bien assurer la possibilité d'une science du sensible, ou, plutôt, un sensible dont la nature soit telle qu'il puisse être objet de science. Aristote triomphe ici chez Duns Scot comme chez Thomas d'Aquin.

On prétend, d'autre part, que l'*exemplar* qui est dans l'âme est aussi changeant que l'objet qui le cause, de sorte qu'il n'y a pas plus de science possible du côté du phantasme que de celui de l'objet. Il se peut, mais qu'y ferait l'intellection divine? Tout ce qui est subjectivement dans l'âme est muable comme elle ; puisqu'elle est du créé, son acte même de connaître est variable et le restera. Si la cause de ses erreurs est dans sa variabilité, on peut dire qu'à moins de changer sa nature, aucune illumination ne l'empêchera d'errer.

On dit enfin que les espèces, ou images sensibles, sont les mêmes dans la veille et dans le rêve, dans la santé et dans la folie, sans que rien en elles ne nous permette de discerner en quel état nous sommes. Qu'on l'admette ou non, l'illumination divine n'y changera rien. Si l'espèce sensible n'est de soi ni vraie in fausse, si elle ne porte en soi aucun caractère qui permette de reconnaître sa validité, nul concours spécial de la lumière divine ne nous permettra jamais de discerner en elle le vrai du faux ni même du vraisemblable. Bref, l'espèce ne deviendra jamais ce qu'elle n'est pas et si la seule raison qu'on ait d'admettre une illumination spéciale est le désir d'éviter le scepticisme, mieux vaut y renoncer.

Que d'ailleurs Augustin ne puisse être invoqué à l'appui de cette thèse, Duns Scot ne manque pas de textes pour le prouver. Ils existent en effet, car Augustin a toujours enseigné que la Vérité scientifique est accessible à l'homme, que nos sens nous disent vrai touchant le ciel et la terre, que nous avons la certitude de nos propres actes, si bien que celui qui veut, sait qu'il veut, sait qu'il le sait et ainsi de suite à l'infini[1]. Tout

7. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 1, n. 6 ; t. I, pp. 362-364. Cf. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 12, 21, *P. L.*, t. 42, c. 1075 (ne savons-nous pas qu'il y a un océan, des terres, des villes, etc.) ; c. 1074 (je sais du dedans que je vis et, que je dorme ou que je veille, je vis) ; *ibid.* (je veux être heureux, je sais que je le veux et je sais que je le sais) ; XV, 15, 25, c. 1078 (l'âme, parce que toujours présente à elle-même, peut toujours savoir ce qui appartient à sa propre nature). — Touchant la connaissance sensible proprement dite, Augustin n'enseigne pas qu'elle induise fatalement l'intellect en erreur, mais seulement qu'elle n'est pas capable à elle seule de discerner le vrai du faux : « Si igitur sunt imagines sensibilium falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur, non est judicium veritatis constitutum in sensibus ». *De div. quaest.* 83, q. IX ; *P. L.*, t. 40, c. 13. Duns Scot est d'accord avec Augustin sur ce point, mais il n'en conclut pas qu'une illumination doive s'ajouter à la lumière naturelle de l'intellect pour que la connaissance scientifique soit possible. Quant à celui qui nie qu'aucune proposition soit évidemment certaine, c'est un « protervus », dont Duns Scot suggère une assez bonne définition : celui qui argumente contre ce dont il est, au fond, persuadé : « si contendis mecum nullam propositionem esse veram, nolo

Digitized by Google

ceci est exact, mais il est moins certain que l'authentique esprit de l'augustinisme ne soit pas représenté ici par Henri de Gand. Ce que Duns Scot veut prouver contre lui, c'est que la nature de l'objet sensible n'est pas telle qu'elle introduise une cause d'erreur permanente et quasi inévitable, à quoi saint Augustin avait consenti d'avance, pourvu, précisément, qu'il y eût collaboration de la lumière divine aux jugements de notre intellect sur les objets des sens. Les deux argumentations sont donc de sens contraire. *Nulla est veritas sincera exspectanda a sensibilibus*, dit Augustin ; or, malgré cela, il y a de la science ; donc ce n'est pas du sensible mais de la lumière éternelle qu'elle nous vient. Augustin reconnaît qu'il y a de la science, dit Duns Scot ; or il n'y en aurait pas si la nature du sensible n'était pas telle qu'il puisse être objet de science ; donc Augustin ne peut avoir soutenu la doctrine de l'illumination spéciale sous prétexte *quod a sensibilibus non sit exspectanda sincera veritas*. S'ils avaient entendu Duns Scot se réclamer d'Augustin sur ce point, Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta, Roger Marston, Jean Peckham et plusieurs autres eussent éprouvé une surprise bien légitime.

Ceci ne veut pas dire que Duns Scot soit passé avec armes et bagages dans le camp d'Aristote, ni que rien, dans sa noétique, ne rappelle le souvenir d'Augustin. Contre l'erreur des Académiciens, il invoque d'abord la certitude que nous avons des premiers principes. Les termes des principes premiers et connus par soi sont identiques, de telle manière que connaître l'un soit nécessairement connaître l'autre. C'est pourquoi lorsqu'il les appréhende, notre intellect trouve dans leur composition de fait une raison nécessaire de les unir dans son acte. La composition de ces termes étant inscrite dans leur contenu, il nous est impossible de les concevoir sans que la même composition se forme nécessairement dans notre intellect, et cette conformité de la connaissance à l'objet est ce qui confère son évidence à l'appréhension des premiers principes. C'est d'ailleurs pourquoi le contraire de ces principes est littéralement inconcevable : *non potest venire in intellectu alicujus*. Penser que l'être ne soit pas, ou que le tout ne soit pas plus grand que la partie, c'est ne penser ni l'être ni le non-être, ni le tout ni la partie. A vrai dire, c'est ne pas penser, et comme le syllogisme parfait déduit avec certitude les conséquences à partir des premiers principes, on peut affirmer contre les Académiciens que la science est possible en vertu de la certitude des principes et de l'évidence du raisonnement[1].

disputare tecum ; constat enim quod tu es protervus, sicut patet in actibus tuis » *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 3, n. 15 ; t. I, p. 373.

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 3, nn. 7-8 ; t. I, pp. 365-366.

Digitized by Google

Mais si les sens, par qui seuls nous connaissons les termes, errent tous en les appréhendant, comment notre intellect ne se tromperait-il pas à son tour dans la connaissance des principes et des conclusions qu'ils en tirent? Pas nécessairement, car le sens n'est pas cause de ce genre de connaissance, il en est seulement l'occasion. Lorsque, grâce à la sensation, l'intellect conçoit deux termes, il peut de lui-même les composer, et s'il voit que la combinaison de ces termes forme une proposition évidemment vraie, il y donnera son assentiment en vertu de sa propre lumière, non sur le témoignage des sens. Je dis que « Socrate est blanc » parce que, voyant Socrate, je constate que ces deux termes sont unis en réalité. Mais ceci n'est pas un principe. Pour dire que « le tout est plus grand que la partie », je n'ai pas besoin de voir une partie incluse dans un tout. Il me suffit d'avoir, à partir de sensations quelconques, formé les notions de tout ou de partie pour savoir que l'une implique l'autre, le tout ne pouvant être que ce qui inclut des parties, la partie ne pouvant être que ce qui est inclus dans un tout. Si tous les sens dont nous empruntons ces termes nous trompaient, ou, ce qui serait pis encore, si les uns nous trompaient et les autres non, notre intellect ne se tromperait toujours pas touchant ces principes, parce qu'il disposerait des termes nécessaires pour les former. Un aveugle né qui recevrait miraculeusement en songe les espèces sensibles du blanc et du noir, et les aurait encore à son réveil, pourrait en former par une abstraction de l'intellect cette proposition : « le blanc n'est pas le noir ». De quelque manière que fussent reçus les termes de cette négative, elle serait connue avec évidence, parce que leur raison formelle, telle que l'intellect l'appréhende, est la cause de la vérité[1].

Assurés de la valeur des premiers principes et de leurs conséquences rationnellement déduites, tournons-nous vers la deuxième source de nos connaissances, qui est l'expérience des singuliers. Pour en tirer des connaissances certaines, il n'est pas nécessaire que notre expérience les atteigne tous, ni toujours ; il suffit que nous sachions d'expérience que plusieurs êtres se comportent la plupart du temps d'une certaine manière, pour savoir infailliblement qu'il en est toujours ainsi dans tous les êtres de cette espèce. Cette certitude repose sur une proposition latente en notre âme : *tout ce qui arrive la plupart du temps en vertu d'une cause autre que libre est l'effet naturel de cette cause.* Proposition évidente à l'intellect, et qui le resterait même s'il en avait reçu les termes d'un sens erroné, car il serait contradictoire qu'une cause non libre produisît la plupart du temps des

1. *Loc. cit.*, pp. 366-367. Cf. *In Metaph.*, l. I, q. 4, nn. 4, 5, 13 et 16, cités dans *Archives...*, t. II (1927), pp. 121-123.

Digitized by Google

effets contraires à ceux qui suivent normalement de sa nature, ou mêr d'autres effets que ceux auxquels sa nature l'astreint. Soutenir le contrai serait détruire la notion même de « cause naturelle » et la réduire à cel de « cause accidentelle », c'est-à-dire de celle qui, justement parce qu'el n'exerce pas la causalité déterminée d'une « nature », peut produire p hasard un effet ou son contraire, et même en produire un ou n'en produi aucun.

Mais comment peut-on savoir que tel effet particulier provient plupart du temps de telle cause? C'est l'expérience qui nous l'appren Supposons que nous trouvions une certaine nature tantôt avec un certa accident, tantôt avec un autre, et qu'en dépit de cette diversité dans l accidents, le même effet résulte toujours de la même nature, on en pour conclure avec certitude que la cause de cet effet est cette nature elle-mêr et non pas l'un quelconque de ces accidents[1].

Dans ce genre de connaissance, l'expérience peut d'ailleurs porter so sur une conclusion, soit sur un principe. Par exemple, c'est un fait d'exp rience que la lune est fréquemment éclipsée. Prenons comme conclusi qu'il y a des éclipses de lune, et demandons-nous quelle est leur caus Pour trouver la cause de cette conclusion, la méthode à suivre e l'analyse *(via divisionis)*. Dans certains cas, on aboutira, à partir de cet conclusion d'expérience, à des principes immédiatement évidents vertu de leurs termes, d'où l'on redescendra vers la conclusion pour justifier à partir de ces principes. Ainsi, la conclusion, qui n'était d'abo connue qu'empiriquement, le sera désormais avec une certitude supérieur parce qu'elle le sera comme déduite d'un principe connu par soi. Po prendre un exemple plus précis, c'est un principe évident qu'un cor opaque interposé entre un corps lumineux et un corps transpare empêchera la lumière d'atteindre ce corps transparent; si l'on a découve par analyse que la terre est un corps opaque interposé entre le soleil et lune, on saura, en toute certitude et à partir de sa cause, la raison du fa jusqu'alors empiriquement connu, qu'il y a des éclipses.

Mais il peut arriver aussi que l'expérience nous livre un principe, auqu cas, au lieu de remonter vers un principe évident, on s'en tiendra à u sorte d'évidence générale. En pareil cas, l'expérience assure que deu termes sont fréquemment unis dans la réalité, par exemple que « tel

1. *Loc. cit.*, p. 367 : « Quod autem... ». Nous suivons ici l'*Opus Oxoniense*. Pour exposé plus détaillé de la même thèse et fondé sur d'autres textes, voir *Avicenne et point de départ de Duns Scot*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, t. II (192 pp. 126-129, ou dans P. RAYMOND, *La théorie de l'induction. Duns Scot précurseur Bacon, Études Franciscaines*, t. XXI (1909), pp. 271-278.

Digitized by Google

espèce d'herbe est chaude ». Comme on ne voit ici aucun moyen de remonter au delà du fait par la voie de l'analyse, ni par conséquent de trouver un moyen terme pour relier ce fait à un principe dont on puisse ensuite le déduire, il faut bien s'en tenir au fait lui-même comme à un principe premier fondé sur l'expérience. Comment peut-on alors justifier sa certitude et le garantir contre tout risque d'erreur? En invoquant cette autre proposition : l'effet régulièrement produit par une cause autre que libre, est l'effet naturel de cette cause. Garanti par cette règle, notre principe empirique devient une vérité de science, mais on se trouve alors au degré le plus bas de la connaissance scientifique. Peut-être même n'a-t-on pas alors la connaissance nécessaire de l'union actuelle de ces termes, car on ne sait pas pourquoi une herbe de l'espèce en question doit nécessairement être chaude ; on sait seulement qu'elle est apte à l'être. En effet, une propriété de ce genre est un absolu, une chose autre que son sujet et séparable de lui. Il y a des espèces d'herbes que l'on classe parmi les « froides » et il y a des causes de chaleur qui ne sont pas des herbes. On peut donc, en pareils cas, séparer sans contradiction la propriété de son sujet, et celui qui ne connaît par expérience que le fait même de leur union, sait seulement qu'il en est ainsi en vertu de leur nature, non pour quelle cause, dans le cas précis de ces deux termes, il doit nécessairement en être ainsi[1].

La valeur de la connaissance sensible étant assurée, Duns Scot passe à ce que l'on a nommé depuis l'expérience interne et dont la certitude lui semble au moins aussi ferme. Nous l'avons déjà rencontrée, à propos de la connaissance de l'immatériel singulier, appuyée de l'autorité de saint Augustin. Il est intéressant de noter, pour ne pas fausser la perspective, que Duns Scot l'appuie cette fois sur l'autorité d'Aristote. Parlant contre Protagoras au livre IV, ch. 6 de sa *Métaphysique*, le Philosophe reproche à son adversaire de chercher des démonstrations de tout, même des principes, dont la nature exclut pourtant qu'ils soient objets de démonstration. Partant de cette remarque et l'appliquant à la connaissance que nous avons de nos actes, Duns Scot fait observer que beaucoup d'entre eux sont pour nous autant de principes connus par soi. Il use ici du mot « principe » au sens aristotélicien où, puisque elle est un « point de départ » premier pour l'acquisition d'autres connaissances, la sensation est principe. S'il en est ainsi, le fait que « je suis en état de veille » est un

1. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 9 ; t. I, pp. 367-368. Cf. *In Metaph.*, l. I, q. 4, n. 6, texte cité dans *Archives...*, t. II, p. 124, note 2.

Digitized by Google

principe, car il est immédiatement évident et peut devenir l'origine d'un démonstration.

Il est vrai que c'est un fait contingent, mais tous les contingents n sont pas de même ordre. Certains d'entre eux sont premiers, en ce sen qu'à partir d'eux on peut en établir d'autres et qu'ils jouent en quelqu sorte le rôle de premiers principes dans l'ordre des contingents. L'âm connaissant par intuition qu'un certain prédicat se trouve en fait uni un certain sujet, on considèrera comme première en son ordre la propo sition où, pour la première fois, on voit un certain sujet uni à un certai prédicat. Ce sujet devient ainsi « sujet premier » de toutes les vérité contingentes qui se rapportent à la première[1]. Il faut d'ailleurs qu certaines vérités contingentes soient premières, sans quoi l'on irait l'infini dans l'ordre des contingents, ou un contingent suivrait d'un cause nécessaire, deux suppositions également impossibles[2].

Ces intuitions internes sont innombrables. Je sais que je connais, qu j'entends et ainsi de suite, et je le sais chaque fois par un acte compl en soi parce qu'il est à soi-même son propre terme. Il n'est pas certai que je voie un corps blanc situé hors de moi et à telle distance, car de causes d'illusion peuvent entrer en jeu dans le milieu, dans l'organe o de bien d'autres manières, mais il est absolument certain que je voi Même dans le cas où l'illusion est la plus complète, c'est-à-dire lorsqu l'acte qui se produit en l'absence de l'objet est tel qu'il serait s'il éta causé par l'objet, il y a encore vraiment « vision ». Et si l'illusion, au lie de se produire dans les nerfs optiques, se produisait dans l'œil lui-mêm pourvu que l'impression causée par l'espèce fût telle que celle qui sera causée par l'objet, il y aurait encore vision[3]. La certitude de l'acte e

1. *Op. Ox.*, Prol., q. 3, a. 5, n. 13 ; t. I, pp. 56-57. Cette connaissance est intuitiv parce que, même dans le cas du sens interne, il s'agit d'une connaissance sensible « quia primum notum in contingentibus non est nisi per intuitionem extremorum ergo primum intuibile, cui insit primum praedicatum primae veritatis contingenti est primum subjectum omnium veritatum contingentium ordinatarum ». Rappelo que même l'intuition du sens interne présuppose le phantasme.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 2, n. 10 ; t. I, p. 368.

3. *Loc. cit.*, p. 369. Duns Scot affirme ici que, même sans objet réel correspondan nous aurions l'expérience interne d'un acte de vision ou, comme on dirait aujourd'hu d'une sensation visuelle. Il cite en exemple de ces *verae visiones*, les feux que l'on voi les yeux fermés, si l'on presse brusquement l'œil vers le haut. Il ne parle pa comme fera Ockham, d'une vision qui serait une connaissance intuitive en dép du fait que son objet *nihil sit* (Cf. Ph. Böhner, *The Notitia Intuitiva of Non-Existen According to William of Ockham*, dans *Traditio*, t. I (1943), p. 249). On voit d'ailleur dans ce même passage, que G. d'Ockham s'y oppose point pour point à Duns Scot « Et ideo differentiae quas dat Johannes inter cognitionem intuitivam et abstractivam quod cognitio intuitiva est praesentis et existentis ut praesens et existens est, inte liguntur de cognitione intuitiva naturaliter causata, non autem quando supern turaliter. Unde absolute loquendo non requiritur necessario ad cognitionem intu

Digitized by Google

absolue dans les cas de ce genre, bien qu'elle ne garantisse pas l'existence de leurs objets.

Cette conclusion pose elle-même un autre problème : quelle certitude avons-nous qu'il existe réellement hors de nous un corps blanc ou chaud tel qu'il nous apparaît? Cela dépend des cas. Si cet objet peut être connu par des sens différents et que les jugements de ces divers sens concordent, on peut être sûr de la véracité de leur témoignage. Non seulement le témoignage des sens est suffisant en pareils cas, mais on peut le confirmer par la proposition que nous avons déjà invoquée : « ce qu'une cause produit régulièrement en est l'effet naturel, si ce n'est pas une cause libre ». La seule manière raisonnable d'expliquer que le sens soit régulièrement modifié par une espèce qui soit toujours la même en présence d'un même objet, est d'admettre qu'il existe hors de lui un corps dont c'est la nature que de produire une telle espèce[1]. Il n'en va pas de même lorsque les témoignages de nos divers sens ne sont pas d'accord, comme lorsque le toucher juge droit un bâton partiellement plongé dans l'eau, bien que la vue le juge brisé. D'une manière générale, tous les objets éloignés, y compris le soleil, nous apparaissent plus petits qu'ils ne sont. Mais, justement, voici une proposition générale connue de l'intellect, qui permet de rectifier cette dernière erreur, dont on peut dire que le sens n'est pas la « cause » mais seulement l'« occasion ». Si mon intellect sait qu'elle est vraie, ma vue ne me trompera pas sur les dimensions du soleil. Dans le cas du bâton qui semble brisé dans l'eau, l'intellect ne nous laisse pas non plus sans défense. Il sait qu'« un corps dur n'est jamais brisé par le contact d'un corps mou ». Cette proposition n'est-elle pas plus certaine que le témoignage de n'importe quel sens? Car la proposition contraire est en fait contradictoire. Il est absurde de penser que le bâton soit plus dur que l'eau et que pourtant le seul contact de l'eau puisse le briser.

tivam alia praesentia, nisi quod possit actum intuitivum terminare ». Or, comme l'a dit justement S. J. Day (*Intuitive Cognition...*, Saint-Bonaventure, N. Y., 1947, p. 104) la thèse constante de Duns Scot est que « non oportet objectum in se esse praesens propter terminationem actus, sed tantum propter causationem ». Et l'on voit pourquoi. Chez Duns Scot, il y a toujours une espèce intelligible pour terminer l'acte ; c'est pourquoi la présence de l'objet est requise afin de distinguer l'abstraction de l'intuition. Chez Ockham, il n'y a plus d'espèces intelligibles pour terminer l'acte, soit abstractif, soit intuitif ; l'existence de l'objet n'est donc pas absolument requise pour les distinguer. La notion d'une intuition de ce qui n'existe pas, contradictoire chez Duns Scot, ne l'est plus chez Ockham.

1. On notera qu'en ce cas, où il s'agit d'une sensation, Duns Scot, maintient que l'objet présent engendre une espèce sensible : « ergo cum ab isto praesente evenit ut in pluribus talis immutatio sensus, sequitur quod immutatio vel species genita sit effectus naturalis talis causae, et ita tale extra erit album vel calidum vel tale quale natum est repraesentari per speciem genitam ab ipso ut in pluribus ». *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 2, n. 11 ; t. I, pp. 369-370.

Digitized by Google

Nos sens mêmes nous font voir le contraire, et sur ce point au moins leur témoignages s'accordent, car l'œil et la main témoignent pareillemen que le bois est plus dur que l'eau. Si donc l'un des deux sens se tromp dans quelque cas particulier, l'intellect a le moyen d'en juger par u jugement plus certain que l'acte de n'importe quel sens[1].

En somme, et pour en finir sur ce point, la connaissance empiriqu possède une certitude propre qui peut être transformée en certitud actuelle grâce à l'application d'un principe général posé par l'intellec On obtiendrait donc la hiérarchie suivante des divers ordres de connais sance, en allant de la moins parfaite à la plus parfaite : certitude sensibl immédiate en cas d'accord des témoignages des sens ; certitude de l science expérimentale lorsque l'intellect garantit le témoignage des sen par le principe général de la constance des actions causales naturelles certitude scientifique parfaite, *a priori* et par la cause, lorsque l'intellec peut découvrir un moyen terme qui permette de dire pourquoi l'effe produit doit nécessairement se produire tel qu'il se produit. Duns Sco fait donc largement confiance au sensible, et ce n'est pas surprenant, ca sans nier la mutabilité essentielle de ses objets, il maintient la stabilit de leurs « natures ». En somme, Avicenne vient ici faire équilibre saint Augustin, car ce n'est pas la *mutabilitas* augustinienne de l'obj sensible, c'est sa *natura* avicennienne qui agit sur le sens[2], offrant

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 5, a. 2, n. 11 ; t. I, p. 370. C'est finalement toujours l'intelle qui juge en dernier ressort. Si les sens sont en désaccord, il joue le rôle d'arbitre ; ma même si leurs témoignages s'accordent, il le confirme par une lumière plus certai encore que la leur : « etiam ubi sensus percipit conjunctionem singularium terminoru in re, adhuc certius adhaeretur principio complexo per naturale lumen intellect quam propter aliquam apprehensionem sensus » ; voir les textes cités dans *Avicen et le point de départ de Duns Scot*, art. cit., pp. 123-124. La connaissance expérimenta a sa valeur et sa certitude propres ; elle n'est pourtant jamais « sufficiens causa generandam artem vel scientiam... sed tantum coadjuvans et occasio », *In Metaph* l. I, q. 4, n. 6 ; *art. cit.*, pp. 123-124. Cf. *In Metaph.*, l. I, q. 4, n. 13 : « Intellectus judic de actu sensus per notitiam ab actu sensus acceptam occasionaliter, vel quoad apprehe sionem simplicium, vel quoad compositionem principiorum et conclusionum », *art. ci* p. 123. Il ne s'agit pas ici d'un occasionalisme de la connaissance sensible. Duns Sc ne dit pas que la présence de l'objet ne soit que l'occasion de la sensation. Au contrair on sait que dans sa doctrine l'objet agit directement sur l'âme par le phantasme do il est cause naturelle. Si l'on voulait parler d'occasionalisme à ce propos, il ne pourra s'agir que de celui de la connaissance sensible par rapport au jugement de l'intellec Autant dire que le mot désignerait alors tout autre chose que son sens normal.

2. Bien entendu, cette perspective de l'historien n'est pas celle de Duns Scot lu même. Il objecterait que, même chez Augustin, l'objet n'agit pas par sa *mutabilita* et que lui attribuer cette position serait le confondre avec Héraclite, déjà réfuté p Aristote dans sa *Métaphysique*, IV, 5, 1010 a. Duns Scot aurait raison, mais il renfor Augustin par Avicenne en ajoutant que, dans le sensible, la cause active de la connai sance est la nature immuable de l'objet changeant : « Non sequitur ergo : si objectu est mutabile, ergo quod gignitur ab eo non est repraesentativum alicujus sub ratio immutabilis, quia mutabilitas in objecto non est ratio gignendi, sed natura ipsi

Digitized by Google

l'intellect une « occasion » faite pour lui d'exercer son jugement sur cette donnée de la sensibilité.

Ayant ainsi prouvé que la connaissance certaine est possible *ex puris naturalibus*, Duns Scot reste en présence d'un dernier problème : comment la lumière éternelle intervient-elle dans les opérations de l'intellect qui connaît la vérité ? Que la lumière incréée soit nécessairement requise comme une cause éloignée qui, avec l'intellect et l'objet, produit la connaissance vraie, tout le monde en tombe d'accord. D'autre part, *propter verba Augustini*, il faut bien concéder que les vérités éternelles sont vues, connues, appréhendées par l'intellect *in regulis aeternis*, c'est-à-dire dans les idées divines. Enfin, Duns Scot a si peu l'intention d'esquiver le problème, qu'il commence par nier qu'on puisse voir le vrai dans l'idée divine sans la voir elle-même : *falsum est quod ponitur in opinione, scilicet exemplar aeternum esse rationem cognoscendi, non cognitum*[1]. Il s'agit en somme de savoir comment la lumière incréée peut être cause éloignée de notre connaissance vraie et comment nous pouvons voir le vrai dans les règles éternelles, en les voyant elles-mêmes, mais sans voir Dieu.

Duns Scot trouve un secours précieux dans sa propre interprétation de la nature des idées divines. Nous avons d'ailleurs annoncé, en exposant celle-ci, quel rôle décisif elle jouerait au moment de résoudre le problème de l'illumination, mais il convient à présent d'ajouter que ce rôle lui-même jette un jour des plus vifs sur le sens précis de la distinction formelle introduite par Duns Scot entre Dieu et ses idées. Il faut bien que cette distinction soit autre que verbale ou même de raison, pour qu'elle puisse fournir la solution de notre problème.

Tous les intelligibles doivent leur être intelligible à l'acte de l'intellect divin et toutes les vérités y brillent d'elles-mêmes, car en les connaissant Dieu connaît du même coup toutes leurs relations possibles. Comme nous l'avons dit en son lieu, la connaissance divine s'étend par là à toutes les vérités nécessaires, qu'il voit dans les idées comme dans les objets de

objecti quod est mutabile ; genitum igitur ab ipso repraesentat naturam per se ; quia est per se ratio gignendi ipsum ; igitur si natura unde natura habeat aliquam immutabilem habitudinem ad aliud, illud aliud per suum exemplar, et illa natura per suum exemplar repraesentantur ut immutabiliter unita, et ita per duo exemplaria (*sc.* species) genita a duobus mutabilibus, non in quantum mutabilia sed in quantum naturae, potest haberi notitia immutabilis unionis eorum. Patet etiam quod per repraesentativum in se mutabile potest repraesentari aliquid sub ratione immutabilis, quia essentia Dei sub ratione immutabilis repraesentatur intellectui per aliquid omnino mutabile, sive illud sit species, sive actus ». *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 3, n. 13 ; t. I, p. 371.

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 4, n. 16 ; t. I, p. 374.

Digitized by Google

son intellect. Pourquoi parlons-nous ici de « vérités »? Parce que les idée sont les objets « seconds » de cet intellect et qu'elles sont en effet de « vérités », en tant qu'elles sont conformes à leur modèle, qui est l'intellec divin lui-même. Ces idées sont lumière, parce qu'elles sont révélatrice de leurs propres quiddités ; elles sont en outre nécessaires, comme l'essenc et l'intellection divines qui les produisent ; enfin, et pour la même raison elles sont éternelles, mais elles ne le sont que relativement, parce qu l'éternité est une condition de l'être, et que ce qui n'a qu'une existenc relative ne peut avoir que l'éternité d'un être relatif : *sed aeternae sun secundum quid, quia aeternitas est conditio existentis, et illa non haben exsistentiam nisi secundum quid*[1]. On peut donc répondre, en un premie sens, que nous voyons dans la lumière éternelle, c'est-à-dire dans « l'obje second de l'intellect divin », qui est la vérité et la « lumière éternelle » a sens qui vient d'être défini.

Augustin dit encore que nous voyons les règles éternelles « écrite dans le livre de cette lumière que l'on nomme vérité »[2]. Et il a pleine raiso cette fois encore, car ces vérités sont inscrites dans l'entendement divi en tant qu'il les contient. Le livre lui-même n'est pas vu, mais on vo les quiddités ou vérités qui s'y trouvent inscrites, et l'on peut dire qu notre propre intellect voit ces vérités dans la lumière éternelle, c'est à-dire dans ce livre, comme dans ce qui contient son objet ; ou même qu' les voit dans ces vérités elles-mêmes, qui sont la lumière éternelle second ou relative, comme dans ses objets. En effet, les idées divines son vraiment la *lux aeterna secundum quid* et c'est les voir que de voir en elles Il semble d'ailleurs qu'Augustin ait eu l'une et l'autre explication dan la pensée, car il a dit « que la notion d'un corps carré demeure incorrup tible et immuable »[3]. Or nous avons cette notion, et pourtant elle ne peu demeurer incorruptible et immuable que comme objet second de l'enten dement divin.

On objectera sans doute à cela : si nous ne voyons pas les idées dan l'entendement divin parce que nous ne voyons pas l'entendement divi lui-même, comment pouvons-nous les voir dans la « lumière incréée » puisque nous ne les voyons que dans cette *lux aeterna secundum quid* qui n'existe que dans la lumière incréée de l'entendement divin qui l connaît? En d'autres termes, il ne faut pas nous refuser la vue d l'intellect divin et nous accorder celle de la lumière incréée, car ces deux noms désignent la même chose.

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 18 ; t. I, p. 376.
2. Augustin, *De Trinitate*, l. XIV, 15, 21 ; *P. L.*, t. 42, c. 1052.
3. *Op. cit.*, XII, 14, 23 ; *P. L.*, t. 42, c. 1011.

Digitized by Google

C'est à cette objection que répond la troisième manière de définir l'illumination divine. Revenons d'abord à cette thèse fondamentale, que les idées divines n'ont d'autre être *(esse)* que celui d'un objet second de l'intellect divin, c'est-à-dire l'être tout relatif qui consiste à « être connu ». Or un être relatif *(secundum quid)* ne peut exercer aucune action qui vienne de lui-même ; s'il en exerce une, ce ne sera pas en vertu de son être, mais en vertu de l'être dont il tient le sien. Il n'appartient donc à ces objets seconds de l'entendement divin de mouvoir notre intellect qu'en vertu de l'être absolu de l'entendement divin, dont ils tiennent leur être relatif. Ainsi donc, nous voyons dans la lumière éternelle relative comme dans notre objet prochain, mais nous voyons dans la lumière incréée comme dans la cause prochaine en vertu de laquelle l'objet prochain meut notre intellect. On pourrait d'ailleurs dire la même chose autrement, en restant dans ce troisième sens. Nous voyons dans la lumière incréée « comme dans la cause prochaine de l'objet en lui-même » ; car l'entendement divin donne par son acte à cet objet son être intelligible ; il lui donne d'être tel objet intelligible ; bref, il lui donne sa nature même d'objet, qui lui permet de mouvoir notre intellect à telle connaissance certaine déterminée. En somme, cette troisième manière de parler revient à dire qu'on voit une cause quand on en voit l'effet, parce que, dans l'effet, on voit sa cause. C'est comme lorsqu'on dit : nous connaissons « dans la lumière de l'intellect agent ». Cela ne signifie pas que nous connaissions cette lumière elle-même, c'est-à-dire qu'elle soit pour nous un objet de connaissance, mais bien qu'elle est la cause active qui rend l'objet intelligible en acte, ou en vertu de laquelle l'objet meut notre intellect, ou les deux à la fois. Or il se trouve précisément que l'intellect divin exerce à l'égard du nôtre cette double causalité. Vraie « lumière incréée », il produit d'abord les objets seconds à l'être intelligible en produisant les idées et toutes les vérités nécessaires qui en résultent. C'est donc bien lui qui produit les objets intelligibles, mais c'est en outre par lui qu'une fois produits ces objets seconds meuvent en fait notre intellect, et ces deux causalités réunies constituent la troisième raison pour laquelle on peut dire que nous voyons vraiment « dans la lumière éternelle » de l'entendement divin[1].

Duns Scot est ici sur un terrain dont il a complètement fait le tour. Sa pensée y est achevée et capable de justification exhaustive. Lorsque on objecte que, si Dieu est cause active de notre connaissance intellectuelle, c'est-à-dire d'un objet qui, pour lui, est une production *ad extra*,

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 19 ; t. I, p. 377-378.

Digitized by Google

il faut que ce soit sa volonté qui cause notre connaissance, toutes les thèses maîtresses de la théologie scotiste entrent en jeu pour réfuter cette inférence. C'est en quelque sorte comme antérieur à sa volonté (c'est-à-dire : antérieur d'une antériorité de nature) que l'entendement divin produit ces objets à l'être intelligible. En ce qui les concerne, il est donc une cause purement naturelle, car Dieu n'est cause libre qu'à l'égard de ce qui présuppose un acte quelconque de sa volonté. C'est pourquoi la coopération des vérités éternelles à notre connaissance produit elle-même un effet naturel. En d'autres termes, la causalité divine qui les produit étant celle d'une nature, elles agissent à leur tour sur notre intellect à la manière d'une cause naturelle afin de produire un effet naturel. Appréhendées et composées, elles sont causes que l'intellect qui les appréhende et les compose se conforme à ses modèles. Il dépend de la volonté de Dieu que notre intellect conçoive ou non les termes d'une proposition ou que, les ayant conçus, il compose ou non ces termes, mais que, s'il les compose, leur composition soit telle que les termes de la proposition l'exigent, c'est à quoi la volonté divine n'a rien à faire. La composition de ces termes ne dépend que de ces termes ; elle résulte nécessairement de leur être intelligible, tel que Dieu l'a naturellement produit par son intellect.

Il ne saurait donc être ici question d'aucune influence « spéciale » de Dieu, et l'on ne voit pas qu'Augustin lui-même l'ait tenue pour nécessaire, car lorsqu'il parle de « voir dans les règles éternelles », ces exemples sont toujours des vérités nécessairement évidentes en vertu de leurs termes. C'est d'ailleurs dans les cas de ce genre que l'action de la cause éloignée comme de la cause prochaine est suprêmement nécessaire pour que l'effet soit produit. Il faut que l'intellect de Dieu meuve le nôtre à ces objets et qu'à leur tour ces objets, causes prochaines de l'intellection, meuvent notre intellect à les unir. Sans doute, il n'est pas nécessaire que nous percevions ces termes, mais, si nous les percevons, il est nécessaire que nous les composions ensemble comme leur nature l'exige.

On pourrait peut-être discuter la question de savoir si l'influence générale de Dieu coopérant à l'appréhension et à la composition des termes est nécessaire d'une « nécessité naturelle ». Duns Scot ne semble pas penser que cette influence s'exerce avec une nécessité naturelle, mais qu'elle soit simplement générale ou générale et nécessaire, ce n'est pas d'une « illumination spéciale » qu'il s'agit[1].

9. *Loc. cit.*, n. 20 ; t. I, pp. 378-379. — Au n. 21, p. 379, Duns Scot se livre à l'exégèse de textes augustiniens pour établir que les règles éternelles ne font pas voir aux chrétiens

Digitized by Google

C'est dire que la lumière divine luit également sur tout homme venant en ce monde. Il est vrai que certains textes d'Augustin donneraient à penser que peu d'hommes atteignent ces raisons intelligibles et que les âmes pures sont seules capables de s'élever jusque-là[1]. Ce sont des passages difficilement assimilables pour une ingéniosité moindre que celle de Duns Scot. Il est vraiment ici dans une impasse plotinienne, mais son aristotélisme trouve moyen d'en sortir. C'est un moyen extraordinaire, car, Augustin affirmant que l'âme raisonnable seule peut voir les idées, et encore *non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit*, Duns Scot déclare tranquillement qu'il ne s'agit pas ici d'une âme pure de vices, mais d'un intellect assez exercé à la réflexion métaphysique pour être capable d'appréhender les essences en elles-mêmes et à part de leurs accidents. C'est en effet de quoi peu d'esprits sont capables. Dites que « le tout est plus grand que la partie », la plupart penseront le tout comme un tas de pierres ou un morceau de bois. Or il est accidentel à la proposition que le tout soit de pierre, de bois ou d'autre chose et saisir cette vérité générale sous l'une quelconque de ses formes accidentelles, c'est n'appréhender qu'une vérité par accident. Pour appréhender une vérité pure, cette *sincera veritas* dont parle Augustin, il faut d'abord concevoir des termes purs ; car les vérités pures sont précisément telles en raison de la pureté de leurs termes, c'est-à-dire en tant que ceux-ci sont abstraits de tout ce qui leur est uni par accident : « Peu de gens atteignent les raisons éternelles, parce que peu ont des intellections par soi, mais beaucoup ont de ces concepts par accident ». Pourtant, ne croyons pas que ce petit nombre se distingue des autres parce qu'ils reçoivent une illumination spéciale ; ils sont simplement mieux doués. Leur intellect est plus capable d'abstraction ou plus perspicace ; ou bien ils font plus de recherches que les autres, car de deux esprits également doués, l'un, qui cherche davantage, finira pas saisir ces quiddités que l'autre ne connaîtra jamais[2].

les articles de foi, mais font voir les vérités naturelles aux païens (*De Trinitate*, IV, 15, 20 ; *P. L.*, t. 42, c. 901-902). En outre, elles ne font voir aucune vérité contingente, mais toujours des vérités nécessaires (*De Trinitate*, IV, 16, 21, c. 902 et IX, 6, 9, c. 966). Si, dans le cas de la foi et des contingents où une illumination spéciale semblerait requise, il n'y a pas d'illumination, c'est donc qu'il n'y en a pas du tout.

1. Augustin, *De Trinitate*, XII, 14, 23 ; *P. L.*, t. 42, c. 1010 ; et *De div. quaest.* 83, q. 46, n. 2 ; *P. L.*, t. 40, c. 30.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 22 ; t. I, p. 380. — Voir, à la suite de ce texte, l'audacieuse exégèse du passage d'Augustin (*De Trinitate*, IX, 6, 11 ; *P. L.*, t. 42, c. 966) où celui qui voit le vrai se trouve, pour ainsi dire, comme il arrive qu'on soit en haute montagne : la lumière pure du soleil au-dessus de soi et d'épais nuages sous les pieds. C'est vrai, dit Duns Scot : celui qui n'a que des concepts par accident se trouve dans le brouillard de la vallée, « sed qui separat quidditates intelligendo praecise eas

Digitized by Google

Reste une quatrième manière d'entendre la vision des vérités nécessaires dans les règles éternelles. Elle marque l'extrême limite de l'effort qu'étant donné ses principes Duns Scot peut faire pour rejoindre Augustin. En ce dernier sens, « les vérités pures sont connues dans la lumière éternelle comme dans un objet éloigné connu ». Cet objet éloigné est la « lumière incréée », principe premier de tous les objets de connaissance et fin dernière de toutes les opérations ou actions. C'est donc d'elle que dérivent les principes spéculatifs aussi bien que pratiques. Aussi la connaissance de tout, que ce soit dans l'ordre de la spéculation ou dans celui de l'action, est-elle toujours plus parfaite et plus pure, lorsqu'elle doit ses principes à sa connaissance de la lumière éternelle *(a luce aeterna cognita)*, que lorsqu'elle découle de principes du même genre que ses objets. Elle est alors supérieure à toute autre connaissance, et telle est précisément la manière dont les théologiens connaissent tout. Le mathématicien sait que le triangle a trois angles parce qu'il sait que telle est sa nature, mais le théologien sait que le triangle a trois angles parce qu'il est une certaine participation de Dieu et qu'exprimer en quelque sorte la perfection divine est sa raison d'être dans l'ordre général de l'univers. Le théologien connaît donc le triangle de manière plus noble que le mathématicien. Mais ce qui est vrai de la connaissance spéculative l'est aussi de la connaissance pratique, car le moraliste sait qu'il faut vivre avec tempérance en vertu de cette règle morale qu'on doit toujours faire ce qui est le plus honorable ; mais le théologien sait qu'il faut pratiquer cette vertu pour conquérir la béatitude suprême, c'est-à-dire atteindre l'essence même de Dieu. Voilà ce que veut nous faire entendre Augustin lorsqu'il parle *de luce increata ut cognita* et que, nous invitant à lever les yeux vers elle, il nous explique ensuite pourquoi nous ne pouvons la regarder en face. *Quae igitur causa est cur acie fixa ipsam videre non possis, nisi infirmitas*[1] ?

On a reconnu le texte. C'est celui que Duns Scot invoque régulièrement

conceptu per se, quae tamen relucent in phantasmate cum multis aliis accidentibus adjunctis, ipse habet phantasma inferius, scilicet aerem nebulosum, et ipse est in monte in quantum cognoscit illam veritatem, et videt verum supra, ut istam veritatem superiorem in virtute intellectus increati, quae est lux aeterna » (*loc. cit.*, p. 381). L'augustinisme de Duns Scot a des limites. Son aristotélisme aussi, car il estime que si Aristote a prouvé que les Idées ne sont pas *nécessaires* pour expliquer la génération il n'a pas prouvé qu'elles soient impossibles. Cf. *In Metaph.*, l. VII, q. 11, n. 4.

1. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 27, 50 ; *P. L.*, t. 42, c. 1097. La suite du texte est bien connue : « Et quid tibi eam (*sc.* infirmitatem) fecit, nisi utique infirmitas ? Quis ergo sanat omnes languores tuos, nisi qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis ? » La thèse selon laquelle le théologien connaît mieux le triangle que ne fait le géomètre rejoint cette autre, qu'en un sens la théologie traite de tout, « quantum ad aliquas relationes quas habent omnia ad Deum », *Rep. Par.*, Prol., q. III, quaestiuncula 5, n. 18.

Digitized by Google

discute et interprète lorsqu'il s'agit de dire pourquoi, dans son état présent, l'intellect humain doit se contenter d'une connaissance abstractive de l'intelligible, dont il a temporairement perdu l'intuition. Ce spectacle est extraordinaire et l'on trouverait difficilement un observatoire plus favorable pour mesurer d'un regard la distance qui sépare la patristique de la scolastique. Chez Augustin, dans les textes mêmes que cite Duns Scot, il n'est question que d'une âme alourdie par un corps lui-même alourdi par le péché, mais qui s'efforce, avec la grâce de Dieu et par une ascèse héroïque, de regagner pour de rares instants l'intuition pure de la lumière intelligible. Plotin lui-même, Augustin n'en doute pas, y était quelquefois parvenu. Ici, la science théologique remplace l'intuition du vrai dans les règles éternelles. C'est elle qui emprunte ses principes de la « lumière éternelle » et, rattachant tous les êtres à la cause première dont ils sont les symboles, permet à notre intellect d'atteindre la « lumière incréée » comme son objet lointain. L'abstraction des « quiddités », purifiées de leurs accidents par un intellect rompu à l'ascèse métaphysique, s'insère dans les phrases du *De Trinitate* où la fine pointe de la pensée tente de percer l'épaisse croûte d'images dont la dureté l'écache, mais qui s'est lentement accumulée sur elle tandis qu'avec une prodigalité folle elle usait sa propre substance à les former. *Infirmitas*, *iniquitas*, dit Augustin, mais c'est de sa propre histoire qu'il parle. Répétés par Duns Scot, ces mêmes mots résument l'état présent de l'homme en général et rappellent l'une de ses causes principales. Ils disent pourquoi, *pro statu isto*, le métaphysicien trouve si difficile d'atteindre au moins des essences abstraitement pures à défaut des intuitions intelligibles qui lui sont désormais interdites. Mais le théologien gravit la montagne et dans la lumière plus pure des sommets il pressent, au delà des essences, la secrète présence de leur Cause. Pourquoi, sur ce haut lieu, penserait-il encore aux philosophes? Si nous pouvions savoir comment la spiritualité de saint Augustin, sans rien perdre de la foi qui l'inspirait ni de la charité qui l'animait, s'est réincarnée dans cette théologie passionnée d'intellection, nous serions bien près de comprendre le bienheureux Duns Scot. Nous finirions peut-être aussi par donner un sens concret au mot « scolastique ». Mais on n'intéresserait guère les historiens et pas du tout les philosophes en leur disant qu'au fond, toutes ces grandes fabriques intellectuelles que nous a laissées le moyen âge furent des inventions de l'amour.

Digitized by Google

CHAPITRE IX

LA VOLONTÉ

Deux forces dominent le domaine de l'être et s'en partagent l'empi
la nature et la volonté. Dans le règne de la nature, tout est permanen
stabilité, nécessité. Dans celui de la volonté, tout est vie, devenir, mo
vement, contingence. Ce ne sont pourtant pas deux forces juxtaposé
ni, et moins encore, opposées par un antagonisme irréductible. L'u
d'elles provient de l'autre et, chose remarquable, c'est la liberté qui na
de la nature dans le cas unique de l'être divin, mais elles se distingue
dans tout le reste[1].

Qu'est-ce qu'une motion naturelle? C'est toute motion qui précè
un acte de volonté, et il n'y a pas de milieu : *Omnis actus praecede
actum voluntatis est mere naturalis.* Ou encore : *Maxime motio voluntai
est non naturalis*[2]. Or il est impossible qu'une motion volontaire so

1. *Natura* peut se prendre, au sens large, comme s'étendant à tout ce qui est. I
ce sens, même la volonté est une « nature », et si elle se trouve vouloir nécessairem
un objet, elle le veut d'une nécessité « naturelle ». C'est le cas de la volonté de Di
même qui, étant parfaite, ne peut pas ne pas vouloir quelque chose, ne peut pas
pas vouloir le souverain Bien, etc. — Au sens strict, *natura* et *libertas* sont au contra
opposées comme les deux divisions premières de la cause efficiente, et c'est en ce se
que Duns Scot les entend ici : *Quodl.*, XIV, 13. Cf. ARISTOTE, *Physique*, II, 5, 196 b
22, qui, dans la pensée de Duns Scot, rejoint AUGUSTIN, *De civitate Dei*, l. V, cap.
Le hasard *(fortuna)*, est ce qui arrive sans intention de la nature ni de la volont
les Catholiques l'attribuent, en fait, à la Providence : *Quodl.*, XXI, n. 3 et 8. — S
le caractère « vital » de l'acte volontaire, *Quodl.*, XVI, n. 18.

2. « Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in gen
nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum ita quod, quantu
est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco ; aut non est
se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum, agere etiam
non agere. Prima potentia communiter dicitur natura, secunda dicitur volunt
Unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem ». *In Metap*
l. IX, q. 15, n. 4. Cf. n. 6. En ce sens, « voluntas est principium activum distinctu
contra totum genus principiorum activorum quae non sunt voluntas, per oppositu
modum agendi », *loc. cit.*, n. 8. Cette distinction, énergique au point d'être une oppo
tion, n'empêche pas que la première motion soit nécessairement celle d'une natu
non d'une volonté : « Motio omnino propria in entibus est necessario naturalis, qu
omni motioni voluntatis est alia praesupposita. Et si aliqua motio in entibus est n
naturalis, maxime motio voluntatis est non naturalis ». *Quodl.*, q. XIV, n. 14.

Digitized by Google

absolument première. La motion absolument première ne peut être que naturelle, car de là qu'elle tend vers un objet, toute motion volontaire en présuppose au moins une autre : celle, toute naturelle, de l'objet qui meut l'intellect. Si donc il existe une motion qui n'en présuppose aucune autre, ce ne peut être qu'une motion naturelle. Enfin, si l'on se demande quel peut être cet objet, il faudra répondre qu'il ne peut être qu'infini, fini, ou un objet infini qui inclut du fini. Or le fini présuppose l'infini et non point inversement. Il est donc impossible que la première de toutes les motions naturelles ait un objet fini ou mêlé de fini. Elle ne peut avoir pour objet que l'infini pur et simple, le *simpliciter infinitum*.

Supposons, à présent, qu'appliquant à Dieu ces distinctions, nous lui étendions improprement le terme de *motio*, on obtiendra les conséquences que voici.

Le premier moteur, source absolument première de toute motion, est l'essence divine, et le premier mobile est l'entendement divin. En effet, l'essence de Dieu étant le premier objet de son intellect, la motion qui est absolument la première de toutes est la motion naturelle de l'intellect divin par son effet premier. Quel est l'effet de cette motion? Puisqu'elle est naturelle, elle s'exerce infailliblement sur le mobile. Nous aurons donc nécessairement une Personne, principe d'une opération immanente qui consiste à connaître sa propre essence d'une connaissance éternelle et parfaite et à l'engendrer comme un Verbe. Cette production n'est pas immanente quant à son terme mais, en tant qu'opération, elle l'est complètement. Telle est la première action purement naturelle, car cette génération du Verbe par le Père est une *actio mere naturalis* et son terme est absolument premier, puisque c'est l'infini. Si l'on se souvient qu'exercer un acte d'intellection, c'est « dire », parler, on peut conclure que « la motion absolument première consiste à évoquer, pour ainsi dire, l'intellection dans l'intelligence du Père, et que la suivante est d'engendrer le Verbe »[1]. Exercer un acte d'intellection et l'exprimer dans un Verbe *(intelligere et dicere)*, telles sont les deux motions, purement naturelles l'une et l'autre qui précèdent tout le reste. S'il y a quelque part chez Duns Scot du « volontarisme », ce ne saurait être en Dieu, et si l'on pense que, dans sa doctrine, il est contradictoire qu'un mouvement de volonté soit absolument premier, on se demande même où ce volontarisme pourrait être? Le plus sage est que l'on cesse d'en parler[2].

1. « Primum motivum motione naturali est essentia divina, ut est primum objectum intellectus sui... ; motio omnino prima est elicere, vel quasi elicere intellectionem in intelligentia paterna, et huic proxima est gignere Verbum ». *Quodl.*, XIV, n. 14.

2. Il est à peine croyable que des théologiens, catholiques aussi bien que protestants,

Digitized by Google

C'est seulement ensuite — d'une postériorité de nature — qu'intervie
la volonté. Puisque le volontaire s'oppose au naturel, cette nouvelle motio
ne s'exerce pas à la manière d'une nature. Comme celle de l'intellect, el
est double : où l'intellect *intelligit*, la volonté *amat*, et au Verbe exprim
par l'intellect du Père correspond l'Amour qui procède de l'une et l'aut
personne divine. Pourtant, dans ce cas unique, nous ne sortons pas
la nécessité. Comme il a été dit à propos du problème des Idées, l'intelle
tion divine s'étend immédiatement à la totalité des intelligibles et
l'infinité de leurs relations nécessaires, mais elle s'arrête là, préciséme
parce que la vérité des contingents présuppose un choix volontaire
libre, faute duquel nulle proposition portant sur eux ne peut être vraie

aient répandu la légende mise en circulation au moins depuis F. C. BAUR (*Die christlic
Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, II Teil, Tübingen, 1842, pp. 64
656), qui fait soutenir par Duns Scot, que l'essence de Dieu, l'esprit absolu, n'est p
la pensée comme l'avait enseigné Thomas d'Aquin, mais « le vouloir absolu, l'arbitra
pur ». On trouvera pourtant une liste d'auteurs en faveur de cette opinion da
Parth. MINGES, O. F. M., *Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angebli
Exzessiven Indeterminismus*, Wien, 1907, pp. 1-4. L'un des plus savoureux est ce
de Vacant : « Scot ne dira donc pas, avec saint Thomas, que Dieu est parce qu'il d
être, suivant l'intelligence qu'il a de lui-même ; il dira que Dieu doit être parce qu
veut être » (*Compte rendu du IV^e^ Congrès scientifique internat. des Catholiques tenu
Fribourg*, 3^e^ sect., Fribourg, 1898, p. 642). C'est manquer à la fois saint Thomas
Duns Scot. Le P. Minges a définitivement réfuté cette erreur, qu'on peut bien di
inexplicable, s'agissant d'une théologie dont le primat absolu de l'essence en Dieu
le fondement même. Rappelons un seul texte, qui suffit : « Recte ergo in divinis,
comparatione ad essentiam tamquam ad entitatem simpliciter primam et absolutam
consideratur omnis ordo cujuscumque sive quorumcumque, quae in divinis sunt
Quodl. q. I, n. 3. On s'explique difficilement, après cela, qu'un aussi remarquab
historien que R. Seeberg ait pu écrire : « Duns hat Gott als den absoluten geistig
Willen verstanden », *Die Theologie des J. Duns Scotus*, p. 654.

1. Le premier intelligible, dit Duns Scot, « naturaliter movet et per conseque
necessario ad cognitionem cujuscumque quod est possibile naturaliter et necessar
cognosci ; hujusmodi est quodcumque objectum simplex, et etiam quodcumq
complexum verum necessarium ; non autem tale est aliquod complexum de existent
contingentis, quia non est natum esse determinatum ad veritatem », *Quodl.*, XI
n. 16. Rappelons que la motion contingente se fait selon l'ordre suivant : 1°
volonté divine se détermine, *ad intra*, à vouloir l'une des deux parties de l'alternati
contingente ; 2° « secundo, ex hoc, intellectus videns istam determinationem voluntat
infallibilem, novit hoc esse futurum » ; 3° suit enfin la *motio ad extra* qui, dépenda
elle aussi du choix libre de la volonté divine est tout entière contingente et immédiat
ment dépendante de la volonté comme de son principe *(ibid.)*. C'est d'ailleurs
raison profonde pour laquelle, si elle n'a pour cause la nature des choses, notre connai
sance de Dieu ne peut être causée par sa nature, mais seulement par sa volonté
« Nullum igitur intellectum creatum movet essentia (*sc.* divina) tanquam motivu
per modum naturae, sed omnem intellectionem illius essentiae, quam non caus
aliquid creatum, causat immediate voluntas divina » *(ibid.)*. La volonté de Dieu pe
seule faire connaître son essence nécessaire à notre intellect contingent : « Essent
divina est motiva immediate sui intellectus, sed non intellectus creati, quia intellectu
divinus est primum mobile omnino, et ideo primo movetur a prima forma motiva,
nihil aliud est immediate mobile a prima forma motiva », *Quodl.*, XIV, n. 17. D'o
nécessité d'une révélation, point de départ de l'œuvre du théologien. La coupure q
passe entre l'essence de Dieu et l'homme est là, tracée par la volonté libre de Dieu. —

Digitized by Google

Toute volontaire qu'elle est, la procession du Saint-Esprit, qui est amour, n'en est pas moins nécessaire, mais sa nécessité résulte d'un acte souverainement libre, auquel elle est simplement consécutive. Ce qui fait qu'un acte ne soit pas libre n'est pas qu'il soit nécessaire, mais qu'il le soit en vertu d'une contrainte exercée du dehors : la « nature » exerce une telle contrainte et c'est pourquoi son acte n'est jamais libre ; mais même une action nécessaire reste libre lorsque sa nécessité découle d'une volonté irrévocablement fixée sur son objet. Un homme se précipite volontairement du haut d'une tour : il tombe nécessairement de la nécessité même de la pesanteur naturelle ; pourtant, s'il continue de vouloir tomber tandis qu'il tombe, il n'en veut pas moins librement sa chute. Pareillement, bien que Dieu vive nécessairement de la vie qui lui est naturelle, et que cette nécessité de vivre exclue toute liberté, c'est librement qu'il veut vivre de cette vie. Il n'y a donc aucune atteinte à la liberté dans la nécessité de l'amour dont Dieu aime éternellement cette vie nécessaire[1]. Bref, la perfection de l'essence infinie est telle que la volonté infinie de Dieu ne peut pas ne pas l'aimer librement. Ce qu'il y a de nécessité dans cet acte résulte de sa liberté[2].

Toute la théologie de Duns Scot est marquée par cette thèse, vraiment capitale, que le premier acte libre qui se rencontre dans l'ensemble de l'être, est un acte d'amour. Nous savions déjà par la démonstration de l'existence de Dieu, que le Premier est volonté. On pourrait aussi l'établir en prouvant qu'il est bienheureux, car il n'y a pas de béatitude sans acte de volonté. On peut enfin le prouver en montrant qu'il est cause productrice, car on ne connaît que deux principes de production et d'action, la « nature » ou la « volonté », *quia inter modos istos producendi non est aliquis modus medius*. S'il y a en Dieu de la volonté, elle ne peut y être que comme principe du désir d'un bien, donc d'un acte libre qui soit un acte d'amour. Produit par une volonté infinie, cet amour d'un bien infini est nécessairement adéquat à son objet, c'est-à-dire infini lui-même. Mais n'oublions pas la dialectique de l'identité qu'Aristote n'a pas connue, parce qu'elle ne s'applique pas aux créatures : dans l'infini, même le

Sur l'ensemble du problème de la volonté, voir Joaqin Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, Gerona, 1923. Parth. Minges O. F. M., *Isl Duns Skotus Indeterminist?*, dans *Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, V, 4 ; Münster i West., 1905.

1. *Quodl.*, q. XVI, n. 18. — Cf. « in actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter, et hoc tam in actu diligendi se, quam in actu spirandi amorem procedentem, scilicet spiritum sanctum ». *Quodl.*, q. XVI, n. 2.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 10, q. un., n. 11 ; t. I, p. 686. Voir n. 4, p. 681 : la naturalité de cet acte n'en prévient pas la liberté, « hoc enim esset omnino contra ipsam libertatem, sed potius ut sit consecutiva et annexa libertati ». Cf. *Quodl.*, q. XVI, n. 8.

Digitized by Google

formellement distinct est réellement identique en vertu de son infinit même. Ce mode de prédication s'applique uniquement à Dieu[1], mai il s'y applique toujours. L'amour infini de l'essence divine offerte à s volonté infinie par l'intellect infini de Dieu, c'est la vie divine même Ainsi, du seul fait qu'il soit formellement volonté, Dieu est essentiell ment amour : *Deus caritas est.*

L'homme est dans une situation toute différente. Être fini, sa volont n'est pas identique à son essence et elle ne se trouve en cette vie qu'e présence de biens finis. C'est pourquoi, libres comme tout acte procédan de la volonté, ses décisions ne sont même pas nécessaires. C'est leu nature qu'il convient d'analyser.

I. La cause du vouloir

La volonté est la forme proprement humaine de l'appétition. D'un manière générale, l'*appetitus* est cette faculté de l'âme qui exerce l'act de se mouvoir en tendant vers un objet à acquérir. Il est donc cause d'u mouvement avec tendance à l'obtention d'une fin. A vrai dire, l'appétitio commence avant l'âme dans la hiérarchie des êtres. La nature matériell tend déjà vers le terme de son acte, comme les corps graves tendent ver le centre de la terre, lieu naturel de leur repos. Pourtant, puisqu'ils n savent pas qu'il le font, on ne peut parler ici d'appétition qu'en un sen métaphorique. Même si l'on admet que le grave se meut de lui-mêm vers le centre, il n'éprouve aucun désir de le faire, aucune inclinatio consciente à le joindre et, lorsqu'enfin il s'y trouve, il n'en jouit pa Dire que le fer attiré par l'aimant entre en « repos » lorsqu'il l'attein c'est une métaphore. On ne voit rien là qui ressemble à la jouissanc consciente d'une fin librement poursuivie et heureusement atteint Il n'y a pas d'appétition parfaite sans quelque liberté[2].

Cette dernière condition n'est pas encore satisfaite dans l'appétit sen sitif. Pourtant, il s'agit vraiment cette fois d'un *appetitus* propremen dit, d'abord parce qu'il y a connaissance de la fin et désir conscient d

1. « Respondeo quod praedicatio per identitatem non habet locum in creaturi Unde et Philosophus non determinavit de hujusmodi praedicatione, sed tantum hab locum in divinis, et ratio hujus patet ex praecedenti quaestione, quia enim in divini facta abstractione, remanet identitas propositionis in praedicando abstractum c abstracto, dicendo sic : sapientia est bonitas ». *Rep. Par.*, l. I, d. 8, q. 5, n. 6.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 10, q. un., n. 1 ; t. I, p. 679. La puissance de Dieu, liée à l'infini de son essence, est principe dans un ordre autre et nécessairement second, parce qu'el est un pouvoir d'exécution.

3. *Op. Ox.*, l. IV, d. 49, q. 2, n. 22 ; et l. I, d. 1, q. 5, n. 6 ; t. I, pp. 171-172.

Digitized by Google

l'atteindre ; ensuite parce que dans le cas de l'homme, qui est un être raisonnable, l'appétit peut obéir à l'autorité de la raison et, sans être lui-même raisonnable ni libre, participer indirectement à l'ordre de la connaissance rationnelle et de la liberté[1]. De lui-même, pourtant, son acte suit naturellement et nécessairement celui de la connaissance sensible, parce qu'il n'y a rien en lui qui puisse l'en détourner[2]. De là deux conséquences importantes. En tant que puissance active, mais naturelle, l'appétit sensitif est, de soi, entièrement déterminé par la connaissance de son objet : il ne conduit pas, il est conduit. De plus, parce qu'il est une faculté naturelle, cet appétit ne dispose d'aucun moyen de se contrôler lui-même, de sorte que, « naturellement », c'est de toute sa force qu'il se porte vers son objet[3].

Ces deux traits de l'*appetitus* doivent être retenus si l'on veut comprendre la position propre de Duns Scot touchant le problème de la volonté. On définit ordinairement celle-ci comme un *appetitus rationalis*[4], et Duns Scot lui-même ne s'y oppose pas, mais il n'admet cette définition qu'avec une importante réserve qui tient à la nature de la volonté. Utilisant une parole de saint Augustin qu'il objecte à Thomas d'Aquin, Duns Scot pose en principe que volonté et liberté se confondent : ou la volonté est libre, ou elle n'est pas[5]. En d'autres termes, on peut dire de la volonté qu'elle est *libera per essentiam*[6].

S'il en est ainsi, c'est-à-dire s'il est de l'essence même de la volonté qu'elle soit libre, c'est par la liberté qu'il faut d'abord la définir plutôt que par l'*appetitus*. Assurément la volonté est un *appetitus*, mais il en existe d'autres, dont elle se distingue précisément en ceci, qu'elle est libre. La *libertas* est donc en elle une raison plus formelle que ne l'est

1. La raison ne peut même pas « persuader » l'appétit sensitif, car on ne peut persuader qu'un être libre ; mais elle peut commander et il peut obéir : *Op. Ox.*, l. III, d. 33, n. 13.

2. « Actus appetitus sensitivi sequitur naturaliter et necessario actum sensus apprehensivum, quia non habet appetitus sensitivus aliquid unde impediatur quin feratur concorditer in apprehensum per sensum et conveniens ». *Rep. Par.*, l. III, d. 18, q. 3, n. 11.

3. « Naturale est unicuique appetitui ferri in suum appetibile, et si est appetitus non liber, naturale est ei summe ferre quantum potest ». *Op. Ox.*, l. II, d. 29, q. un. ; n. 3 ; t. II, p. 739.

4. « Dico quod communiter voluntas accipitur pro appetitu cum ratione ». *Rep. Par.*, l. III, d. 17, q. 2, n. 3. Cf. « appetitus intellectivus », *Rep. Par.*, l. II, d. 25, q. un., n. 19 ; « appetitus rationalis », *Op. Ox.*, l. III, d. 33, q. un., n. 9.

5. Augustin, *Enchiridium*, cap. 105 ; *P. L.*, t. 40, c. 282 : « Neque enim culpanda veritas... », cité dans *Rep. Par.*, l. I, d. 10, q. 2, n. 3.

6. *Op. Ox.*, l. I, d. 17, q. 3, n. 5 ; t. I, p. 798.

Digitized by Google

l'*appetitus* et c'est bien au titre de « libre », non d'« appétition », qu'elle est formellement « volonté »[1].

Cette manière de définir une essence par son élément le plus formel est liée aux principes mêmes de Duns Scot et elle fait voir où se trouve à ses yeux le centre du problème. L'existence de la volonté implique celle d'une faculté de désirer qui soit la cause ultime de ses propres déterminations. D'où la manière dont lui-même formule son problème : quelque chose d'autre que la volonté cause-t-il effectivement en elle l'acte de vouloir[2] ? Puisque la liberté est l'essence même de la volonté, Duns Scot soutiendra nécessairement la négative, mais il est intéressant de noter qu'ici, comme de coutume, c'est d'Augustin qu'il va se réclamer pour maintenir intacte la spontanéité du vouloir. Toutes choses égales d'ailleurs, deux hommes agiront de deux manières différentes : pourquoi sinon parce qu'ils sont libres[3] ? Et qu'y a-t-il qui soit plus en notre pouvoir que de vouloir ? S'il en était autrement, on ne saurait louer, blâmer ni même avertir personne. Un être aussi complètement inerte devrait être éliminé du nombre des humains[4].

Il va de soi que nul théologien n'eût contesté cette conclusion, mais la justifier est une autre affaire, car la façon dont la justifient certains de ceux qui l'acceptent équivaut à la rejeter. Pour suivre la discussion, n'fût-ce que dans sa ligne générale, il faut se souvenir que tous les docteurs de ce temps admettent la coexistence d'un double point de vue sur la volonté. En elle-même, elle est une nature qui, à ce titre, est déterminée à vouloir le bien en général. C'est même pourquoi l'on a vu Duns Scot soutenir que la volonté infinie de Dieu aime le bien infini qu'est Dieu d'une volonté à la fois nécessaire et libre. Considérée par rapport à son acte, la volonté pose au contraire des problèmes sur lesquels les maîtres se divisent, car aucun objet particulier n'étant le bien en général, on ne voit pas clairement pourquoi cette faculté choisirait de vouloir tel bien plutôt que tel autre. Ce deuxième problème se divise à son tour en deux : qu'est-ce qui détermine la volonté à exercer un acte de volition, et, en l'exerçant

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 16 ; t. II, p. 695 : « Hoc non bene capio... ».

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 1 ; t. II, p. 685. *Rep. Par.*, l. II, d. 25, q. un., n. Cf. l'intéressante *Additio magna* publiée par le P. C. Balić, *Les Commentaires de Jean Duns Scot...*, Louvain, 1927, pp. 265-301.

3. Augustin, *De civ. Dei*, XII, 6 ; *P. L.*, t. 41, c. 354 : « Si enim aliqui duo aequaliter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem... », allégué dans *Rep. Par.*, l. II, d. 25, q. un., n. 3, dans *Op. Ox.*, note suivante, et dans l'*Additio magna* p. 266.

4. *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 2 ; t. II, p. 686. Nous ne disons pas que Duns Scot s'inspire ici exclusivement d'Augustin, mais principalement, et surtout quant à l'esprit de la doctrine.

Digitized by Google

à se décider en faveur de tel acte particulier? On peut donc s'interroger sur ce qui meut la volonté *quantum ad exercitium actus* ou *quantum ad determinationem actus*, et, dans les deux cas, on s'engage à dire quelle cause détermine la volonté.

Un *doctor modernus* soutient que la cause de la volition est le phantasme, parce que, rien ne pouvant se mouvoir soi-même, il faut que le moteur et le mû se trouvent en deux sujets distincts. Or la volonté étant un *appetitus intellectivus*, il est impossible de lui trouver dans l'âme intellective un sujet actif distinct de cette âme. C'est hors de l'âme intellective qu'il faut chercher la cause motrice de la volonté, donc dans la connaissance sensible et, précisément, dans le phantasme[1].

Une deuxième opinion, un peu plus ancienne *(alia est opinio doctoris antiquioris)*, s'accorde avec la première pour admettre que la volonté est mue par autre chose qu'elle-même, mais la cause motrice qu'il invoque n'est plus le phantasme, c'est l'objet connu. Celui-ci meut nos facultés sensitives à titre de cause efficiente ; connu par l'âme, il meut ensuite la volonté ; on peut donc dire que l'objet, en tant que connu, meut effectivement l'appétit intellectif, qui est la volonté. Ainsi, de même que l'appétit sensitif est mû par le désirable sensible, l'appétit intellectif est mû par le désirable intelligible. Et si l'on objecte à celà que l'objet connu ne peut être cause de la volition, parce qu'il n'est pas un être et que ce qui n'est rien ne peut pas être cause, on répondra que c'est l'intellect qui, par son intellection, cause la volition. Bien que la quiddité abstraite n'existe pas hors de l'intellect, elle existe en lui, et puisqu'elle n'y est pas rien, elle peut être cause[2].

Pour que le phantasme fût cause de la volition, il lui faudrait d'abord être cause de l'intellection, ce qui est impossible. En effet, s'il l'était, l'intellection aurait une cause « équivoque », c'est-à-dire d'un ordre autre que le sien. Or lorsque une cause de ce genre produit totalement l'effet, elle est plus noble que lui. Il faudrait donc admettre que le phantasme soit à lui seul plus noble que toute intellection et toute volition, c'est-à-dire plus noble que cette félicité dont les philosophes enseignaient que c'est précisément en elles qu'elle consiste. Ajoutons à cela que l'auteur de cette position se contredit lui-même, car il commence par exiger que

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 3 ; t. II, p. 687.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 5 ; t. II, pp. 688-689. La même doctrine est minutieusement réfutée dans *Rep. Par.*, l. II, d. 25, q. un., nn. 9-18. Cavellus n'hésite pas sur son auteur : c'est Godefroid de Fontaines. Nous n'oserions le contredire, car il connait mieux que nous la théologie de ce temps ; pourtant, le *phantasma* ne joue pas ce rôle dans les textes de Godefroid que nous avons lus, par exemple *Quodl.* I, q. 7 ; éd. de Wulf et Hoffmans, pp. 18-21, où il nous semble que c'eût été le lieu d'en parler.

Digitized by Google

le moteur et le mû correspondent à des sujets différents, puis il pose comm cause motrice de la volonté le phantasme en tant qu'illuminé pa l'intellect agent. Mais comment, à ce titre, serait-il dans un sujet distinc de l'âme intellective[1] ? En tant que tel le phantasme, ne saurait ag sur la volonté, mais seulement sur l'appétit sensitif ; dépouillé de s marques sensibles, il ne se distingue plus de l'intellect quant à son sujet bref, l'hypothèse est caduque dans tous les cas.

Au reste, on détruit la liberté de la volonté, donc la volonté même, e posant le phantasme ou l'objet comme cause de son acte. Quelle que so la cause invoquée, si elle est extrinsèque à la volonté, celle-ci ne peut plu qu'en subir passivement l'efficace. En effet, il n'est pas au pouvoir d patient en tant que tel de subir ou non l'efficace de l'agent. Tant qu l'agent n'est pas là ou ne meut pas, le patient reste inerte. Au contrair dès que l'agent exerce sur lui son action, il n'est plus au pouvoir du patien de ne pas la subir. Si donc l'agent meut le patient à un acte, cet acte lu même sera déterminé. C'est précisément à quoi s'oppose Duns Scot a nom de saint Augustin, de saint Anselme et de ce que lui-même tien pour la vérité[2].

A prendre sa critique au pied de la lettre, on devrait conclure qu' impute à ses adversaires un déterminisme psychologique complet, ma peut-être Duns Scot répondrait-il ici, comme il fait ailleurs à propo d'Aristote et d'Avicenne : je ne m'occupe pas de leurs intentions. C'e ce que disent Godefroid et Thomas qui l'intéresse, avec les conséquenc qui en résultent. Or il faut avouer que Godefroid de Fontaines, *ut litte sonat*, pousse aussi loin que possible la détermination de la volonté pa l'objet. Que, dans sa pensée, la liberté soit sauve en dépit de cette déte mination, c'est certain, et d'ailleurs il le dit, mais on comprend qu Duns Scot interprète la position de Godefroid comme équivalant en fa à un déterminisme pur et simple[3]. La même remarque explique so attitude à l'égard de Thomas d'Aquin. Assurément, et si possible moi encore que Godefroid, Thomas ne nie pas la spontanéité de la volont

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 6 ; t. II, p. 689.

2. Augustin, *Retract.*, I, 22, 3 : « nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est *P. L.*, t. 32, c. 620 ; dans *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 2 ; t. II, p. 686, où Duns Sc allègue également saint Anselme, *De concept. Virg.*, cap. 4 et 8. — Même citati d'Augustin dans *Quodl.*, q. XVI, n. 4.

3. « Et sic oportet ponere quod, cum potentia ad actum determinetur per objectu voluntas directe in omni actu suo determinatur ab intellectu, id est ab objec apprehenso prius ab intellectu, ut dictum est, et quod absque derogatione liberta voluntatis non potest velle nisi secundum quod apprehendit et judicat intellectus Godefroid de Fontaines, *Quodl.* VI, q. 11 ; éd. de Wulf et Hoffmans, p. 220. Cf. *Quo* XV, qu. 2, pp. 10-11.

Digitized by Google

On n'en finirait pas de citer des textes où il l'affirme, car si, *ut natura*, la volonté est nécessairement déterminée à vouloir le bien en général, elle est, *ut voluntas*, indéterminée *ad utrumlibet:* or, dans les deux cas, elle est une *inclinatio* vers son objet, c'est-à-dire une nature qu'aucun objet ne peut mouvoir nécessairement quant à l'exercice de son acte, ni même quant à la détermination de son acte; sauf s'il s'agit de sa fin naturelle qui est le bien en général[1]. Tout ceci est vrai, mais ce n'est pas assez pour satisfaire Duns Scot, car même si l'on nie que l'objet meuve nécessairement la volonté, on admet qu'il la meut. C'est la doctrine d'Aristote : *potentia enim appetitiva est potentia passiva quae nata est moveri ab apprehenso.* Le désirable connu est un moteur non mû, le désir est un moteur mû[2]. Or, aux yeux de Duns Scot, ce dernier point est inquiétant, car la volonté ne peut être mue que par son objet, c'est-à-dire par quelque chose d'extérieur dont l'action s'exerce sur elle du dehors[3].

On atteint ici le point où les deux doctrines deviennent inconciliables, car toutes deux veulent conduire l'homme à la béatitude, mais l'une par la connaissance, le primat de l'intellection et une liberté fondée sur le jugement rationnel des moyens, l'autre par l'amour, le primat de la volition et une liberté fondée sur l'indétermination radicale de la volonté. Si l'on désigne l'ensemble de la position thomiste par le nom d'« intellectualisme », on peut qualifier de « volontarisme » la position de Duns Scot, pourvu seulement que, dans les deux cas, l'épithète indique sur quoi porte l'accent dans l'une et l'autre doctrine et ne prétende pas suggérer que Thomas d'Aquin veuille conduire l'homme à Dieu sans amour, ni Duns Scot sans la lumière de l'intellect.

Ceci dit, voyons comment la thèse de Duns Scot procède à sa propre justification. Elle ne s'appuie d'abord sur aucun principe général comme celui que nous venons nous-même de poser. Ses adversaires affirment que, pour se mouvoir il faut que la volonté soit mue par un objet. A cette assertion de fait, Duns Scot oppose un autre fait : si l'on peut expliquer que l'objet cause la volition, comment expliquera-t-on qu'il puisse causer la nolition? Car on peut vouloir, mais aussi ne pas vouloir, ou plutôt « vouloir ne pas... ». Reprenons un exemple d'Augustin : à la vue de la même beauté féminine, un homme succombe, l'autre résiste. Le même

1. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 82, a. 1, Resp., et a. 2, Resp. La volonté se meut elle-même en tant qu'elle incline vers sa fin, *op. cit.*, II-II^{ae}, q. 9, a. 3, Resp.

2. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 80, a. 2, Resp.

3. « Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori ; sed eo modo quo movetur ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri ». Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 4, Resp.

Digitized by Google

objet cause-t-il deux actes différents et même contraires? Oui, dira-t-on car l'un de ces hommes l'appréhende comme un bien, l'autre comme un mal. Admettons-le ; il reste à savoir comment, en tant précisément qu mauvais, cet objet peut causer un acte. Car le mal est la privation d bien, qui est l'être. Comment une privation peut-elle être cause d'un act tel que *nolle*? La décision de ne pas vouloir étant un acte aussi positi que celle de vouloir, elle ne peut avoir d'autre cause effective que l volonté[1]. Remarquons d'ailleurs qu'il en est ainsi même du *velle*, car l'acte de vouloir dépend d'un agent naturel tel que l'objet, c'est cet agen qui le causera, et puisqu'il le causera à la manière d'une nature, la volitio ne sera pas au pouvoir de la volonté. Ce serait la suppression de tou mérite ou démérite déjà dénoncée par saint Augustin. A vrai dire, il n' aurait plus de volonté du tout.

Pour éviter cette conséquence, on fait observer que, la volonté pouvan tourner l'intellect vers un certain objet ou l'en détourner à son gré, l volition reste finalement au pouvoir de la volonté, sauf, bien entendu l'acte premier, que détermine nécessairement l'objet. En d'autres terme un objet frappe ma vue et provoque dans ma volonté un premier mouve ment dont je ne suis pas maître, mais puisque je suis libre de fixer mo esprit sur cet objet ou de l'en détourner, je reste maître de mon act parce que je le suis de l'objet[2].

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 5 ; t. II, p. 689. L'*Additio magna* (p. 266) rel étroitement cet argument à l'autorité d'Augustin citée plus haut : « Contra Augustinu XIII *De civ. Dei*, c. 6 : Si duo sint aequaliter affecti anima et corpore, unde est quo unus cadit et alius non ? Dicit quod hoc solum est a voluntate ; igitur, etc. Ex ho potest sic argui : objectum apprehensum apud intellectum utriusque est idem et pass sunt eodem disposita, ut ponit Augustinus, ut voluntas et appetitus sensitivus ; igitu aequaliter agit objectum apprehensum in voluntatem istius sicut illius, et tamen unu cadit peccando et alius non ; ergo oportet voluntatem esse causam effectivam volition et nihil aliud, quia omnia alia sunt aequalia per positionem Augustini ». On voit l différence entre l'expérience personnelle d'Augustin et l'« argument » qu'en ti l'*Additio*. Sa formulation technique parfaite, grâce à la notion du *nolle* comme « act positif », est commune à l'*Opus Oxoniense* et à l'*Additio magna*, p. 267 : « sed objectu cognitum est naturale agens ; ergo non potest causare velle et nolle in voluntat eodem modo disposita ad recipiendum, qui sunt actus contrarii respectu ejusde objecti ».

2. « Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis inquantum est intelligens volens ». Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 17, a. 5, ad 2^{m}. — « De ratione volun tatis est quod principium ejus sit intra : sed non oportet quod hoc principium intri secum sit primum principium non motum ab alio ; unde motus voluntarius, et habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 4, ad 1^{m}. — Et surtout : « Voluntas in primo actu no movetur a se nec quantum ad determinationem actus nec quantum ad exercitium quia voluntas antequam velit non potest applicare suum objectum sibi nec mediat nec immediate nec impellere vires apprehensivas ad proponendum objectum, sed fact in actu potest movere se ad alios actus quantum ad exercitium ipsius actus, non quide

Digitized by Google

Duns Scot ne nie pas que l'objet agisse d'abord sur nous sans que nous y puissions rien. Augustin l'avait déjà dit : il n'est pas en notre pouvoir d'être touchés ou non par les objets. Admettons-le donc. La question reste alors entière, car si, après cette première impression, je peux déterminer mon intellect à se fixer ou non sur tel ou tel objet, on demandera en vertu de quel acte[1] ? Ce ne peut être en vertu du premier, qui n'est pas en notre pouvoir. Ce doit donc être par un autre, mais, cet autre, d'où vient-il ? Il ne peut avoir pour cause que la volonté, l'objet ou le phantasme. S'il vient de la volonté, nous tenons notre conclusion, car cette volition est alors au pouvoir de la volonté même qui la cause. Bien plus, puisque le mouvement précédent était causé par l'objet, il était naturel, donc non volontaire. C'est l'acte par lequel la volonté se fixe sur l'objet ou s'en détourne qui devient alors le premier acte volontaire, d'où résulte, contrairement à ce que l'on soutenait, que le premier acte volontaire est au pouvoir de la volonté. Quant à soutenir que la volonté se fixe ou non sur tel ou tel objet sous l'efficace du phantasme ou de l'objet, ce serait faire de cet acte un acte purement naturel et non plus volontaire. Le deuxième acte, par lequel nous commandons à l'intellect de considérer tel ou tel objet, ne serait alors pas plus libre que le premier[2].

L'attitude de Duns Scot s'inspire avant tout du souci de la noblesse de l'âme intellective en général et de la volonté en particulier. L'âme est

immediate, sed mediante motione facta in viribus apprehensivis, in quantum facta in actu potest, impellere dictas vires ad considerandum aliquid fugiendum vel prosequendum a quo postea voluntas movetur ». GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl.* XV, q. 2, éd. de Wulff et Hoffmans, p. 11.

1. Duns Scot s'est d'ailleurs demandé comment la volonté peut détourner l'intellect d'un objet vers un autre, car, elle-même ne connaissant pas, elle ne peut tourner l'intellect que vers quelque objet qu'il connaisse déjà. Il maintient pourtant que c'est possible. D'abord c'est un fait : je peux passer de l'idée d'âme à celle de pierre simplement parce que je le veux et sans que mon intellect ait comparé les deux pour offrir le choix à ma volonté. Ensuite, parce que l'intellection parfaite d'un objet s'accompagne de nombreuses intellections confuses et imparfaites d'autres objets ; il suffit donc à la volonté de se fixer sur l'un d'eux pour cesser de penser aux autres. *Collationes*, III, 4. *Op. Ox.*, l. II, d. 42, q. 4, n. 11 ; t. II, p. 888. Il en est comme de l'œil qui aperçoit confusément les points du champ visuel situés autour de celui qu'il voit nettement. — Sur l'ensemble de la question voir Ph. BÖHNER, *Die Ethik des Erkennens nach Duns Scotus*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, II, 1 (1937), pp. 1-17.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 7 ; t. II, p. 690. — Duns Scot mentionne ensuite cette réponse, qu'il tient pour une échappatoire, que le hasard joue un rôle dans la présentation du premier objet, ou que la volonté, en agissant sur l'entendement peut lui en préférer immédiatement un autre (*loc. cit.*, n. 8, p. 690). A quoi il répond qu'en effet le hasard joue ce rôle, mais que si la volonté cède au premier objet, elle n'est pas libre et qu'elle ne l'est pas davantage si elle lui préfère le second. Un bœuf voit de l'herbe et se met en marche pour la brouter ; en cours de route, il rencontre de l'eau et s'arrête pour la boire ; il n'est pas plus libre dans le deuxième cas que dans le premier. Cf. G. DE FONTAINES, *Quodl.* XV, q. 2, p. 11, où une hypothèse analogue est esquissée, mais il doit y avoir d'autres textes ou un autre auteur derrière cette discussion.

Digitized by Google

assurément une nature, mais une nature spirituelle, et c'est une erreu
d'en parler comme si la volition, et même l'intellection, étaient des acte
en tout comparables à celui de sentir chez l'animal ou, dans le feu, celu
de chauffer. On dit que deux actions distinctes présupposent deux sujet
distincts. Oui, dans la sensation par exemple, où le sujet sentant est autr
que le sujet senti. Oui encore dans la caléfaction, où le feu est un suje
distinct du bois qu'il échauffe, et c'est pourquoi, dans tous les cas de c
genre, la nature n'exerce son acte qu'après avoir été mue du dehors. Mai
tel n'est pas le cas de l'âme et de sa volonté. Celle-ci, ne l'oublions pas
n'est pas « réellement » distincte de l'âme. Au contraire, cette nobl
perfection appartient à l'âme en acte premier et, dans ce cas précis,
est raisonnable d'admettre que la volonté, qui parfait l'âme en act
premier, puisse exercer d'elle-même son opération, qui parfait l'âme e
acte second, sans qu'aucune cause extérieure soit requise à cet effet[1].

Nous retrouvons ici Duns Scot en réaction contre le naturalisme de
philosophes, inconscients de la noblesse de l'âme parce qu'ils en ignoren
la fin, et des théologiens qui pensent imprudemment sauvegarder, pou
une âme de structure encore plus ou moins païenne, la destinée de l'âm
chrétienne. Il n'est pas question de nier que la sensation et la connaissanc
intellectuelle ne jouent un rôle dans l'exercice et la détermination d
l'acte volontaire : on ne veut que ce que l'on connaît ; il s'agit de main
tenir que, l'objet de l'acte volontaire une fois présent, la volonté reste l
cause totale de la volition : *nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate.*

On comprend mieux par là les privilèges que Duns Scot reconnaît
l'acte libre. La volition est d'abord libre *ad oppositos actus*, c'est-à-dir
de vouloir ou de refuser un même objet, et c'est par là, disions-nous
qu'elle se distingue radicalement de la causalité des « natures ». Cett
première liberté en permet une deuxième, qui est la *libertas ad oppositos objecta*. En effet, le pouvoir qu'a la volonté d'exercer deux actes opposés
l'égard de tout objet, lui permet de tendre vers des objets eux-même
opposés. D'où une troisième liberté, qui est celle de la volonté à l'égar
des effets opposés qu'elle peut produire. Celle-ci ne se confond pas ave
la première, car si, par impossible, aucun effet ne résultait des actes d
volition opposés que la volonté peut exercer, elle pourrait encore, comm
volonté, tendre vers des actes opposés. Mais si cette troisième forme d

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 20 ; t. II, p. 699. — Il s'agit ici d'une opératio
immanente, dont l'âme intellective est à la fois le principe et le terme, *loc. cit.*, n. 2
p. 700. La remarque vaut donc aussi pour l'intellection.

Digitized by Google

liberté ne se confond pas avec la première, elle en découle à travers la deuxième, car choisir entre des actes opposés est choisir entre des objets opposés, donc aussi produire des effets opposés. Ainsi, la *libertas ad oppositos actus* fonde la *libertas ad opposita objecta* et, par cette dernière, la *libertas ad oppositos effectus*.

Des contingences diverses accompagnent cette triple liberté. Il nous est d'abord possible d'exercer *successivement* des actes opposés, c'est-à-dire de vouloir après n'avoir pas voulu ou inversement. Faire les deux en même temps serait contradictoire et impossible ; mais on peut faire successivement ce qui ne peut se faire simultanément. Il y a donc une première contingence, qui est celle de l'existence d'actes opposés se succédant au cours du temps.

Pour être moins manifeste, la deuxième n'est pas moins réelle. Supposons une volonté créée dont l'existence ne durerait qu'un seul instant. Imaginons en outre que, dans cet unique instant, elle exerce une volition déterminée *(hanc volitionem)*. De toute évidence, sa liberté de choix s'épuiserait dans cet acte unique dont on peut dire qu'il remplirait la totalité de son existence. Pourtant, cette volition unique ne serait pas nécessaire, et en voici la preuve : si la volonté exerçait nécessairement cette volition unique, puisqu'elle ne serait cause que dans ce seul instant, elle serait une cause nécessaire, donc une « nature », c'est-à-dire le contraire d'une volonté. Peu importe ici qu'elle ait ou non existé dans un instant précédent où elle aurait pu vouloir le contraire. C'est dans l'instant présent, le seul où elle existe, qu'il faut la prendre. Or de même qu'en chaque instant présent d'une durée quelconque un être est soit contingent soit nécessaire, de même aussi, dans l'instant présent où elle exerce sa causalité, une cause l'exerce soit de manière contingente soit de manière nécessaire. Puisque, par hypothèse, il s'agit d'une volonté, elle ne cause pas de manière nécessaire, mais contingente. Une volonté est donc capable de vouloir le contraire de ce qu'elle veut et de causer le contraire de ce qu'elle cause, dans le temps même où elle le veut et le cause. Assurément elle ne peut vouloir ni causer simultanément les contraires, mais, en même temps qu'elle veut et cause l'un, elle conserve son aptitude essentielle à vouloir et à causer l'autre : *est ergo potentia hujus causae ad oppositum ejus quod causat, sine successione.*

Une dernière illusion reste possible. Ce serait de dire que la volonté demeure libre, parce qu'elle *aurait pu* choisir l'autre parti. Même à présent, pendant qu'elle veut ce qu'elle veut, sa volition conserve la contingence radicale du volontaire en tant que tel. Ainsi, dans le temps même qu'elle produit à l'existence un acte contingent, la volonté *pourrait* exercer l'acte

Digitized by Google

contraire. Il n'est pas contradictoire de dire que la volonté qui exerce u acte reste, tandis même qu'elle l'exerce, capable de produire l'acte oppos Sa liberté intrinsèque ne diminue pas du fait qu'elle en use. Comment cause serait-elle contingente par rapport à son effet s'il était contradictoi qu'elle produisît l'effet contraire? Mais si ce n'est pas contradictoire, c'e possible. La liberté de notre volonté *ad oppositos actus* implique donc contingence des opposés, non seulement successivement, mais dans même instant.

De ces condisérations psychologiques suivent d'importantes cons quences pour la logique des propositions où s'exprime la contingence d actes opposés.

Soit la proposition : la volonté qui veut A peut ne pas vouloir Au sens composé : « la volonté qui veut A ne veut pas A » est une prop sition absurde et impossible. Au sens divisé et prise dans l'ordre succession, la proposition est valable, car la volonté peut vouloir tel obj en un moment A et ne pas le vouloir au moment B. Mais même da un instant donné, la proposition reste vraie au sens divisé ; car bie que la volonté qui veut A ne puisse pas ne pas le vouloir, cette volon qui veut A est telle qu'elle puisse ne pas le vouloir. Même le voulant a moment A elle est de soi capable de ne pas le vouloir au moment Cette distinction, Duns Scot le reconnaît, est difficile à saisir : *obscuri* mais elle est fondée, car au sens divisé, elle justifie la possibilité de deu propositions affirmatives distinctes : l'une dit que la volonté veut a moment A ; l'autre dit qu'il est possible que la volonté veuille au momen A. Portant toutes deux sur le même moment, mais non sur le mêm objet, elles peuvent être simultanément vraies ; et elles le sont en effe car il est vrai que, dans le moment même où la volonté ne veut pas, el peut vouloir et que, voulant un objet, elle pourrait en vouloir un autre[1].

On peut se demander pourquoi Duns Scot est à ce point certain d l'irréductible contingence de la volition. La réponse est simple. C'est qu la nécessité et la contingence sont elles-mêmes des données irréductible des passions disjonctives de l'être, dont l'une, la contingence, même elle n'est pas démontrable *a priori*, l'est *a posteriori*. On ne peut pa prouver, à partir de l'être nécessaire, qu'il doive y avoir de l'être contin gent, mais c'est un fait qu'il y en a[2]. Il y a de la contingence dans le choses, c'est-à-dire de l'évitable, car s'il ne s'y trouvait que de l'inévi

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 39, q. un., a. 3, n. 15-17 ; t. I, pp. 1216-1219.
2. *Op. Ox.*, l. I, d. 39, q. un., a. 3, n. 13 ; t. I, pp. 1214-1215. Ceci explique peut-êtr pourquoi le principe de causalité, sur lequel la scolastique moderne insiste avec tan de force, n'est même pas mentionné comme tel par Duns Scot, ni d'ailleurs par sain Thomas d'Aquin. Pour eux, le principe premier est l'être, d'où suivent nécessairemen

Digitized by Google

table, personne ne se soucierait plus de rien. Pourtant, puisqu'ils se produisent, l'évitable et le contingent doivent avoir une cause, et non pas une cause déterminée à la production d'un effet particulier, sans quoi celui-ci serait inévitable, mais une cause indéterminée à l'un quelconque de deux effets opposés. Cette cause ne peut pas se déterminer elle-même aux deux à la fois, car ce serait contradictoire : il reste donc qu'elle puisse se déterminer elle-même à l'un des deux ou, si elle ne le peut, qu'elle y soit déterminée du dehors. Si elle peut s'y déterminerelle-même de manière contingente et non inévitable, nous tenons notre conclusion. Que si, au contraire, elle y est déterminée du dehors, il faudra que ce soit ou bien de manière contingente, c'est-à-dire par une volonté ; ou bien de manière nécessaire, auquel cas l'effet ne sera plus contingent[1]. Bref, le même argument qui oblige à poser une Cause libre à l'origine de la contingence, oblige à en insérer d'autres dans la trame des causes secondes et de leurs effets. Dans les deux cas, ce ne peuvent être que des volontés.

Le débat prend donc une ampleur cosmique et, si l'on y prend garde, il reproduit sur le plan limité de l'acte volontaire celui qui s'était déjà déroulé à propos de l'origine du monde et de la liberté de Dieu dans sa causalité *ad extra*. Le dialogue entre Duns Scot et Avicenne trouve sa réplique dans celui que le Docteur Subtil engage avec les partisans d'une détermination de la volonté par l'intellect. Assurément, il s'agit cette fois de Chrétiens, dont aucun n'est déterministe au sens strict du terme, mais qui, aux yeux de Duns Scot, compromettent la liberté en la soumettant au déterminisme de l'entendement.

Nous en revenons donc au même problème. L'intellect divin connaît tout le possible, et cela d'une connaissance naturelle et nécessaire ; tous les futurs contingents sont éternellement devant ses yeux à titre d'alternatives éternellement nécessaires, mais elles resteraient éternellement telles si la volonté divine ne levait librement certaines d'entre elles en décidant que, de deux événements contradictoires, l'un sera réalisé.

les principes d'identité et de non-contradiction ; mais il n'est pas nécessaire que tout être ait une cause : la preuve en est que Dieu n'en a pas ; et il n'est pas nécessaire que l'être soit cause : la preuve en est que Dieu serait identiquement ce qu'il est même s'il n'avait exercé aucune causalité *ad extra*. La causalité n'étant pas nécessairement liée à l'être en tant qu'être, il ne leur est pas venu à la pensée d'en faire un principe premier. Leur pensée travaille autrement : partant de l'expérience, ils usent de la notion de cause pour l'expliquer aussi longtemps que la nature du donné l'exige, et comme ils n'en font pas un principe premier, rien ne leur interdit de poser une cause sans cause à l'origine de la série des causes. Le reproche, souvent adressé à leurs successeurs, d'user du principe de causalité pour établir, contre ce principe même, l'existence d'une cause sans cause, ne les atteint donc aucunement.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 22 ; t. II, pp. 701-702. — *Rep. Par.*, l. II, d. 25, q. un., n. 20.

Digitized by Google

Toutes proportions gardées, il en va de même dans le cas de l'acte humain Jamais on n'expliquera comment la contingence pourrait y jaillir d l'entendement. La faiblesse seule de notre raison engendre l'illusio contraire, car pour démontrer à la volonté que l'un de deux futurs *contingents* doit *nécessairement* exister, il faut que notre intellect use d'u argument sophistique. En d'autres termes, la seule détermination qu'o puisse espérer de l'intellect en pareils cas est celle du paralogisme. E c'est en quoi la comparaison avec la liberté divine éclaire le problème d la liberté humaine. Car Dieu, du moins, ne commet aucun paralogisme il n'y a aucune chance que son entendement fasse croire à sa volonté que de deux futurs contingents, l'un soit nécessaire ; si donc on ne pouvai compter que sur l'entendement divin comme source de contingence, il n'y en aurait pas. De même dans le cas de l'homme : la raison première de l contingence est toujours dans la volonté[1].

C'est un point sur lequel il ne paraît pas que Duns Scot ait jamai varié, mais on peut se demander s'il n'a pas hésité sur le précédent, savoir si la volonté est cause *totale* de son acte. Nous ne connaissons aucun text où Duns Scot soit revenu sur cette position, qui semble d'ailleurs essentielle à sa doctrine, mais il faut peut-être distinguer entre deux problèmes, l'un portant sur la volition en tant que telle, l'autre sur la volition incluse dans l'élection et même dans l'acte volontaire total. Du premier point de vue, Duns Scot ne s'est jamais déjugé. Que l'on exige toutes les conditions imaginables pour que la volition soit possible, il reste qu'une fois réunies, « rien d'autre que la volonté ne peut être la cause totale de la volition dans la volonté, selon que la volonté se détermine librement à causer l'acte de vouloir »[2]. Du second point de vue, Duns Scot a examiné

1. *Op. Ox., loc. cit.*, n. 23 ; t. II, p. 702. — *Rep. Par., loc. cit.*, n. 20.

2. Elle est expressément réaffirmée dans l'*Additio magna* publiée par le P. C. Balić : « Respondeo ergo ad quaestionem, quod nihil aliud a voluntate potest esse totalis causa volitionis in voluntate secundum quod voluntas determinat se libere ad actum volendi causandum » (*Les Commentaires de J. Duns Scot...*, p. 299). On remarquera combien précise est la portée de cette conclusion ; elle ne porte pas sur l'acte volontaire total, mais sur la volition précisément en tant que telle. Exactement, d'ailleurs, comme dans l'*Opus Oxoniense*, qui s'interroge sur la cause de l'« actum volendi in voluntate ». Duns Scot irait si loin dans ce sens qu'il étend la conclusion jusqu'à la causalité de la nature : « Nam ego semper dicam quod cuicumque combustibili applicetur ignis, si illud comburatur, hoc erit per actionem suam propriam in seipsum necessitate naturali ; tamen non sine igne praesente, sicut causa sine qua non solum » (*Op. Ox.*, l. II, d. 25, n. 18 ; t. II, p. 697). En d'autres termes, il faut du feu pour allumer le bois, mais c'est bien le bois lui-même qui brûle. On a proposé une autre conciliation : Duns Scot se contenterait d'établir que, de toute manière l'intellect n'est pas *totalis causa* de la volition ; mais le texte lui-même dit que « rien d'autre que la volonté ne peut en être la cause totale », ce qui est différent.

Digitized by Google

deux réponses possibles : l'objet est cause *sine qua non* de la volition ; l'objet est « cause partielle » de la volition.

Dans l'*Opus Oxoniense*, Duns Scot attribue la première réponse à un autre Maître : « Et ita ponit intellectionem esse causam sine qua non ipsius volitionis »[1]. Cette réponse lui est d'ailleurs indifférente, car, même si elle est vraie, une cause *sine qua non* n'étant aucunement *causa effectiva*, la volonté resterait ainsi la cause effective totale de sa propre volition. Il maintient dès ce moment que même si la connaissance de l'objet est nécessairement « préexigée » pour qu'il y ait volition, celle-ci n'est pourtant en aucun sens l'« effet » de la connaissance ni de l'objet. Elle ne dépend que de l'efficace de sa propre causalité[2]. Dans l'*Additio magna*, Duns Scot se demande quel genre de causalité attribuer à l'entendement dans ce complexe qu'est la volition d'un objet défini ? Il ne suffit plus alors de dire que l'objet, et la connaissance que nous en avons, sont la cause *sine qua non* de la volition. D'abord, la *causa sine qua non* est un cinquième genre de cause, inconnu d'Aristote et dont on peut se demander s'il existe, ou s'il ne devrait pas être plutôt réduit à l'un des quatre genres de causes déjà connus. Ensuite et surtout, intégré à l'ensemble de l'acte, l'objet et le phantasme sont plus que des causes *sine qua non :* ce sont des causes partielles qui, avec la volition, concourent à l'effet total.

On ne voit pas qu'en ajoutant cette précision Duns Scot ait rétracté quoi que ce soit. Il ne peut jamais avoir pensé que, même s'il n'y avait pas intellection, la volition serait possible. Lorsqu'il se pose expressément la question de départager les apports respectifs de l'intellect et de la volonté à la production de l'acte total, Duns Scot se retrouve en présence d'un problème analogue à celui qu'il avait déjà dû résoudre lorsqu'il se demandait quelle part revient au phantasme et quelle part à l'intellect dans l'acte d'intellection. Il ne faudrait pas serrer beaucoup les textes pour aboutir à cette conclusion qu'au fond c'est le même problème, ce qui expliquerait que ce soit la même solution. Il y a là deux causes conjuguées, dont l'une ne doit aucunement à l'autre sa causalité propre, mais qui, chacune en son ordre, concourent au même effet. L'objet ne doit pas à la volonté son être de « connu », car il serait connu même s'il n'y avait pas de volonté et, où elle existe, ce n'est pas à cause d'elle qu'il l'est. De même, ce n'est pas de l'objet que la volonté tient sa causalité, ni surtout sa liberté, car c'est elle qui est ici l'agent principal. Disons donc

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 25, q. un., n. 19 ; t. II, p. 698.
2. *Loc. cit.*, n. 20 ; t. II, pp. 699-700. Cf. : « Similiter voluntas nostra nihil agit in objectum, etiam secundum ponentes ipsam activam, sed tantum actione sua intendit in objectum ». *In Metaph.*, l. VII, q. 18, n. 11.

Digitized by Google

qu'intellect et volonté concourent, chacun selon sa vertu propre, à cause le même effet, non pas *ex aequo* comme deux hâleurs tirant une barque mais plutôt comme le père et la mère concourent à la naissance de l'enfant Tous deux sont causes actives ; ni l'un ni l'autre ne tient d'ailleurs qu de soi sa propre causalité ; tous deux contribuent à la production de l'effet mais l'un le fait à titre de cause active principale, et c'est la volonté[1].

Ce dernier point est décisif, car ce que Duns Scot réserve de causalit propre à la volonté, même dans ce partage, c'est précisément la libert qui fait d'elle la cause totale de sa propre volition. Si l'on veut analyse toutes les causes partielles de l'effet, elles seront nombreuses : l'obje connu, présent en soi ou par son espèce ; l'intellection par laquell l'intellect le connaît ; l'intellect lui-même qui exerce cette intellection la volonté enfin, capable de vouloir et d'exercer aussi son acte. Voilà l cause totale de la volition : « Mais bien que tout cela concoure avec l volonté à causer l'acte de vouloir, cet acte n'en est pas moins causé libre ment, parce qu'il est au pouvoir de la volonté d'agir ou de ne pas agi Si elle agit, les autres sont contraintes de coopérer ; si elle n'agit pas, le autres n'agissent pas »[2]. Duns Scot ne concède donc et ne rétracte rie sur le seul point qui lui tienne à cœur. Libre dans sa racine même, l'actio tout entière est libre : *tota actio est libera*. C'est exactement là ce qu' voulait démontrer.

On s'embarrasse dans cette doctrine, et même on risque de s'y égarer si l'on perd de vue le souci de distinguer les ordres formels dont l Docteur Subtil est toujours animé. Au sein d'un acte complexe comm l'élection, l'intellect fait son travail propre[3], qui est de présenter l'objet

1. *Additio magna*, dans C. Balić, *op. cit.*, p. 282. Duns Scot lui-même rapproche c problème de celui de l'intellection, p. 283, où il rappelle avoir prouvé que « l'intellec ne reçoit rien de l'objet pour causer son intellection, pourvu qu'il soit présent ». Note que pour être « totale », il n'est pas nécessaire que la cause suffise seule à produire so effet ; il suffit que, la matière requise étant prête et à distance convenable, la caus suffise seule à y produire son effet. Dans *Collationes*, III, n. 1, Duns Scot localise ave précision notre problème et le point sur lequel porte sa conclusion : « ergo nullo mod concurrit (*sc.* intellectus) dictando tanquam per se causa respectu electionis, sed ve tanquam occasio et causa sine qua non est electio, quia electio est cum ratione e intellectu ». Pas plus que les autres, d'ailleurs, cette *Collatio* ne résout le problèm qu'elle pose ; elle s'en tient à comparer le *sic et non*.

2. *Additio magna*, dans C. Balić, *op. cit.*, pp. 282-283.

3. Le fait qu'il y ait distinction des ordres ne les empêche pas de collaborer ; cett collaboration présuppose plutôt leur distinction. La connaissance intellectuelle es requise pour qu'il y ait volition ; or l'intellection est exclusivement un acte de l'intellec et précède *natura* la volition à laquelle elle présente l'objet. Néanmoins, la volont peut commander à la pensée et détourner l'intellect d'un objet pour le tourner vers u autre. Duns Scot analyse en détail la structure de cette opération dans *Rep. Par.*, l. II d. 42, q. 4, n. 13-16. Même alors, il n'admet qu'une action indirecte de la volonté su l'intellect : « non quod voluntas causat immediate aliquem actum, vel aliquem gradu

Digitized by Google

comme la volonté fait le sien, qui est de vouloir ou de refuser. On pourra donc décrire en détail tout le travail de l'intellect, montrer qu'il conçoit juge, compare, délibère et ajouter que, s'il ne le faisait, il n'y aurait pas volition parce que la volonté n'aurait rien à vouloir. Pourtant, quand tout est dit, il n'y a que la volonté qui veuille et c'est exclusivement d'elle que jaillit finalement la décision. Duns Scot va aussi loin que possible dans cette direction, car il maintient l'indétermination du vouloir en présence de n'importe quel objet : « De ce que la volonté soit parfaitement libre, il ne résulte pas qu'elle se jette de toutes ses forces dans son objet ; au contraire, avec quelque force qu'elle tende vers son objet, elle en a plus encore pour se dominer elle-même, de sorte que, vers quelque objet qu'elle tende, elle y tend librement et qu'en vertu de sa liberté absolue, elle pourrait ne pas tendre ainsi vers lui »[1]. Même les anges n'ont pas tous tendu vers le bien de toutes leurs forces ni, inversement, tous embrassé aussi complètement le mal[2]. Même les bienheureux, dans la vision béatifique, restent libres de vouloir Dieu, en ce sens que c'est librement qu'ils le veulent. Tant il est vrai que la racine de la liberté est intrinsèque à la volonté même, ou, plutôt, coïncide avec elle, mais on ne peut achever d'éclaircir ce point sans poser le problème de la fruition.

II. Le terme de l'acte volontaire

Une conclusion se dégage de ces analyses. Lorsque Duns Scot ne presse pas avec rigueur une question, c'est qu'une autre l'intéresse. Non seulement la décision volontaire ne dépend finalement que de la volonté, mais, dans quelque complexe qu'on l'engage, c'est toujours la

actus in intellectu ». Puis il ajoute (n. 16) : « « Aliter vero posset dici, quod voluntas habet immediatam actionem super intellectum ; sed hoc est difficilius videre ». — Cf. *Collationes*, II, n. 7, où Duns Scot argumente en faveur de la thèse, que la volonté n'exerce aucune causalité sur une intellection quelconque ; elle ne peut que tourner l'intellect à considérer un autre objet, mais, même alors, la « cause totale » de l'intellection se compose de l'intellect agent, de l'intellect possible et de l'objet. La volonté n'y est pour rien. — Touchant l'influence de la volonté sur l'acte d'intellection, voir Ph. Böhner O. F. M., *Die Ethik des Erkennens nach Duns Scotus*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. II (1935), pp. 1-17.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 7, q. un., a. 1, n. 9 ; t. II, pp. 412-413. Le fondement de cette position est établi dès le Livre I, en termes qu'il faut lire désormais dans l'édition critique, t. II, p. 66, n. 92. Duns Scot y pose aussi, dès ce moment, les deux conclusions décisives : « sicut voluntas fruitur non necessario his quae sunt ad finem, sic nec fine obscure apprehenso et in universali » (t. II, p. 96, n. 143), et : « dico quod voluntas elevata non necessario *quantum est ex parte sui* fruitur fine sic viso » (t. II, p. 97, n. 145). Les italiques sont nôtres.

2. *Rep. Par.*, l. II, d. 7, q. 3, n. 9, où Duns Scot argumente contre la détermination de la volonté par l'entendement dans la doctrine de Thomas d'Aquin.

Digitized by Google

volonté qui domine. Duns Scot la nomme, avec une sorte de tendresse spéculative : *tam nobilis causa*. Présente, elle informe tout, conduit tout, qualifie tout. Dans l'ordre de la noblesse, il est exact que Duns Scot ait reconnu un primat de la volonté.

Voici une excellente occasion de retrouver le point de vue qui fut celui de Duns Scot sur Thomas d'Aquin et, derrière lui, sur les « philosophes » dont ce théologien s'était inspiré. Selon saint Thomas d'Aquin, l'intellect est une puissance passive[1] et néanmoins il le tient pour supérieur à la volonté ! Chose surprenante pour Duns Scot, Thomas fait passer l'intellect avant la volonté, parce que le moteur passe avant le mobile et l'agent avant le patient[2] ! Ne cherchons pas ici comment, par d'autres voies, Thomas d'Aquin rétablissait à sa manière l'équilibre[3] ; lisons plutôt avec les yeux de Duns Scot cette déclaration pour lui déconcertante : *Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur:* et encore : *Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate*[4]. C'est précisément là contre qu'on voit Duns Scot réagir aussitôt avec vigueur. Et pourquoi, sinon pour des raisons de « théologien » ? Saint Paul enseigne, *I Corinth.* XIII, 13, que de la foi, de l'espérance et de la charité, celle-ci est la plus grande ; or la charité réside dans la volonté. C'est bien dans la volonté que sont la justice et l'injustice, le péché et la grâce. Enfin, c'est elle encore qui possède dès à présent les objets et en jouit comme elle jouira de Dieu dans la Patrie[5]. A moins que la *fruitio* ne soit spécifiquement autre en cette vie que ce qu'elle sera dans l'autre, la puissance de l'âme qui doit s'emparer un jour du bien suprême est assurément la plus noble de toutes, et c'est la volonté.

La jouissance de son objet *(fruitio)* est le terme de l'acte volontaire. Considérée d'une manière générale, cette fruition peut s'appliquer à

1. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 79, a. 2, Resp.
2. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 82, a. 3. Resp.
3. L'intellect meut toutes les puissances de l'âme quant à la détermination des actes, la volonté les meut toutes quant à l'exercice des actes : *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 17, a. 1, Resp. Dans l'ordre pratique, en particulier, les deux positions se rapprochent beaucoup ; ainsi, selon saint Thomas, la vertu de religion, qui réside dans la volonté, ordonne les autres puissances de l'âme, si bien que la « dévotion », qui dépend elle aussi de la volonté, l'emporte sur la « prière » qui relève de l'intellect. Ici, l'intellect est la puissance de l'âme la plus noble, parce que la plus proche de la volonté : *Sum. Theol.*, II^{a}-II^{ae}, q. 83, a. 3, ad 1^{m}.
4. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I, q. 82, a. 3, Resp.
5. *Rep. Par.*, l. II, d. 26, q. un., n. 4. Cf. R. Seeberg, *Die Theologie des J. Duns Scotus*, Leipzig, 1900, pp. 87-89. Il s'agit, bien entendu, d'un primat de *dignité* de la volonté *en l'homme;* Dieu est ici hors de question.

Digitized by Google

n'importe quel objet, bon ou mauvais. Certains se délectent dans le bien, d'autres dans le mal et il y en a même qui sombrent dans cette perversité suprême, tant de fois dénoncée par saint Augustin, de jouir de ce dont il ne faudrait qu'user et d'user de ce dont il ne faudrait que jouir[1]. En ce sens, la volonté n'est déterminée à aucun acte particulier et son choix est entièrement libre.

Il n'en va pas de même de la *fruitio ordinata* qui, à la différence de la *fruitio in communi*, s'astreint aux conditions requises pour la rectitude de l'acte moral. La jouissance, ou fruition, que l'on nomme « ordonnée », est donc celle qui se propose d'être moralement droite. Or il n'y a qu'un seul objet dont on puisse dire qu'il soit de lui-même et en lui-même objet de fruition : c'est la fin dernière, qui est Dieu.

Telle n'est pas l'opinion d'Avicenne, qui semble penser que pour un sujet fini, dont la capacité de jouissance est finie, un objet fini suffit à donner une jouissance parfaite et, par conséquent, à la rassasier. La « fruition » pourrait donc être alors « ordonnée » sans atteindre pour autant la fin dernière. C'est du moins ce qu'implique un passage connu de sa *Métaphysique*[2], où ce philosophe prétend que l'Intelligence supérieure produit par son intellection l'Intelligence inférieure. En effet, si l'on admet la 35e proposition de Proclus, dans l'*Elementatio theologica :* « toute chose retourne naturellement à ce dont elle procède », il est clair qu'une fois produite, l'Intelligence inférieure doit se retourner vers l'Intelligence supérieure et, par ce retour complet à son origine, trouver la joie parfaite dans un parfait repos.

Duns Scot objecte à cette conclusion qu'elle ne s'accorde pas avec cet autre principe, admis par Avicenne lui-même, que l'objet de l'intellect est l'être en général[3]. En effet, dans le cas d'une Intelligence séparée, la jouissance parfaite ne peut être que celle de l'intellection, et comme, pour apaiser un intellect capable de tout l'être, il faut tout l'être, rien ne peut satisfaire une Intelligence séparée sinon l'Être suprême et absolument parfait. Ajoutons, d'une manière générale, qu'une puissance qui tend vers des objets multiples ne peut trouver parfaite satisfaction dans l'un d'eux, que s'il inclut tous les êtres vers lesquels elle peut tendre. Or il n'y en a qu'un seul en qui soient éminemment inclus tous les êtres : l'Être infini. C'est donc en lui seul qu'une puissance de l'âme peut trouver l'apaisement

1. Augustin, *De div. quaest.* 83, q. 30 : « Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui ». *P. L.*, t. 40, c. 19, allégué dans *Op. Ox.*, l. I, d. 1, q. 1, n. 2 ; t. I, p. 128.
2. Avicenne, *Metaph.*, tr. IX, c. 4 ; § 104-105.
3. Avicenne, *Metaph.*, tr. I, c. 5 ; § 72.

Digitized by Google

suprême de son désir. Au fond, Duns Scot entend surtout refuser aux philosophes le droit d'assigner à l'homme aucune autre fin dernière que l'*ens infinitum* de « notre » théologie[1] : « La fruition ordonnée n'a que la fin dernière pour objet, car de même que la Vérité première est la seule à laquelle l'intellect doive consentir pour elle, de même aussi le premier Bien est le seul auquel la volonté doive consentir pour lui »[2]. Une fois de plus, nous sommes en présence d'un de ces cas où, prenant plus claire conscience de leurs propres principes que les philosophes eux-mêmes n'ont su le faire, le théologien prolonge pour eux la ligne idéale qui rejoint la vérité.

En comparant ces deux conclusions, on voit que la « fruition ordonnée » représente le cas où la « fruition commune » est ce qu'elle devrait être, ou, du moins, tend vers ce à quoi elle doit tendre. En ce sens, on peut dire que l'objet de la fruition en général *(fruitio communis)* n'est autre que la fin dernière, soit la véritable, soit une fausse que la raison erronée propose à la volonté comme la fin dernière, soit même une fin arbitrairement choisie comme fin dernière par la volonté usant de sa liberté. Les deux premiers cas sont clairs. Quant au troisième, il s'explique par l'indétermination radicale de la volonté, car de même qu'elle peut vouloir ou ne pas vouloir, elle peut exercer son acte de la manière qui lui plaît. C'est du « mode » de l'acte qu'il s'agit alors. De ce point de vue, il est donc au pouvoir de la volonté de décider qu'elle voudra un certain bien pour lui-même et sans le rapporter à un autre, c'est-à-dire de le vouloir comme une fin.

Ceci n'implique d'ailleurs pas que la volonté jouisse de son objet en tant qu'il est « fin ». Elle en jouit en tant qu'il est « bien », car c'est seulement à titre de bien qu'il est fin. Être fin, pour le bien, c'est une relation de raison et l'on ne voit pas qu'une telle relation puisse être objet de fruition. Même la *fruitio ordinata* ne peut donc porter sur le Bien suprême en tant que fin, mais en tant que Bien. Quant à la *fruitio communis*, la conclusion est la même. Si l'appréhension de l'objet le présente comme

1. *Op. Ox.*, l. I, d. I, q. 1, n. 3 ; t. I, pp. 128-129. Entre autres arguments, Duns Scot mentionne celui-ci que certains opposent à Avicenne : l'âme est image de Dieu, donc capable de Dieu (Cf. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIV, 8, 11 ; *P. L.*, t. 42, c. 1044) ; mais cet argument ne lui semble pas opposable à un philosophe, « quia praemissa assumpta de imagine est tantum credita, non naturali ratione cognita » ; en effet, la raison d'image est dans l'âme en tant que celle-ci imite la Trinité. Avicenne refuse également, et pour la même raison, d'opposer aux philosophes « quia anima immediate creatur a Deo ; igitur in Deo immediate quietatur ». En effet, « hujus antecedens est tantum creditum, et negaretur ab eis, quia ipse (sc. Avicenna) ponit eam immediate creari ab ultima intelligentia et infima » ; *loc. cit.*, n. 4 ; t. I, p. 130.

2. *Loc. cit.*, n. 5 ; t. I, p. 130.

Digitized by Google

désirable, c'est son apparence de bien qui le fait prendre pour fin. Si c'est la volonté qui décide elle-même de se le donner pour fin, l'objet choisi n'a raison de fin qu'en conséquence de cette décision volontaire[1]. Dans tous les cas, c'est sur le *fruibile* comme tel que porte la fruition, non sur le rapport de fin dans lequel il est à l'égard de la volonté.

Mais qu'est-ce que « jouir » d'un objet? C'est l'acte de volonté parfait qui consiste à vouloir un bien « pour lui-même »[2]. Il se distingue donc d'« user » d'un objet *(uti)*, acte de volonté imparfait qui consiste à vouloir un bien en vue d'un autre. La même distinction se retrouve d'ailleurs dans l'ordre de l'intellect, qui peut donner son assentiment à une proposition vraie, soit pour elle-même, s'il s'agit d'un principe, soit à cause d'une autre, s'il s'agit d'une conséquence qu'on accepte en raison du principe. Pareillement, la volonté peut vouloir un bien pour lui-même, d'un acte que nous avons dit parfait parce qu'il trouve dans son objet sa raison d'être totale ; ou elle peut vouloir un bien à cause et en vue d'un autre, acte que nous avons dit imparfait, parce que la volonté n'y trouve dans l'objet ni sa fin ni son repos[3].

Malgré ce parallélisme, notons deux différences entre l'assentiment de l'intellect et celui de la volonté. D'abord, c'est la distinction des objets qui détermine dans l'intellect la distinction des actes, au lieu que c'est la distinction de deux actes libres qui détermine celle des objets dans le cas de la volonté. Ce que voit l'intellect est soit un principe, soit une conséquence ; si c'est un principe, l'intellect y consent en raison de son évidence ; si c'est une conséquence, l'intellect n'a d'autre choix que d'y consentir en raison de l'évidence du principe. Dans le cas de la volonté, au contraire, puisqu'elle est toujours libre d'agir autrement qu'elle n'agit, il est toujours en son pouvoir de jouir d'un objet ou d'en user, c'est-à-dire de le vouloir soit pour lui-même soit en le rapportant à une autre fin. Il n'y a donc plus ici d'objets distincts correspondant à des actes distincts,

1. *Loc. cit.*, n. 5 ; t. I, p. 131.

2. Cf. Augustin, *De doctrina christiana*, I, 4, 4, *P. L.*, t. 34, c. 20 : « Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam ».

3. *Op. Ox.*, l. I, d. 1, q. 3, n. 2 ; t. I, p. 150. A titre d'acte parfait, le consentement au bien voulu pour lui-même *(fruitio)* s'accompagne de plaisir *(delectatio)* : « Habemus igitur ad propositum quatuor distincta : actum imperfectum volendi bonum propter aliud, qui vocatur *usus;* et actum perfectum volendi bonum propter se, qui vocatur *fruitio;* et actum *neutrum;* et *delectationem* sequentem actum », *loc. cit.*, p. 151. En somme, trois types d'actes volontaires, plus une passion qui s'y ajoute. Un seul de ces actes répond au verbe *frui*. Quant au plaisir, certains textes d'Augustin semblent l'identifier à la fruition et même réduire celle-ci au plaisir, au lieu que d'autres incluent dans la fruition l'acte et le plaisir qui l'accompagne. Il faut donc soit admettre que le mot *frui* est équivoque, soit réduire certains textes d'Augustin à l'un des deux sens en les interprétant ; *loc. cit.*, n. 5, pp. 152-153.

Digitized by Google

car la volonté peut toujours vouloir un objet quelconque de la manière qu'il lui plaît.

La deuxième différence est plus subtile. Dans le cas de l'intellect, les deux modes d'assentiment que nous avons distingués couvrent tous les cas possibles, car on ne peut accepter une vérité qu'à titre de principe ou de conséquence et il n'y a pas d'intermédiaire concevable entre ces deux manières de consentir. Dans le cas de la volonté, au contraire, une position intermédiaire est possible, c'est-à-dire qu'on peut soit jouir d'un bien soit en user, soit ne faire ni l'un ni l'autre et pourtant le vouloir. Ces actes « neutres » se produisent, et ils ne sont pas nécessairement désordonnés. La volonté peut se trouver devant un objet que l'intellect lui présente sous un aspect en quelque sorte absolu, c'est-à-dire ni comme un bien désirable pour soi, ni comme un bien désirable à cause d'un autre, mais comme un bien désirable purement et simplement. En présence d'un bien de ce genre, la volonté le veut, pour ainsi dire, « absolument », c'est-à-dire ni pour lui-même ni pour un autre, sans en jouir comme d'une fin en soi *(frui)* ni en user comme d'un moyen *(uti)* : *potest habere aliquem actum volendi illud absolute, absque relatione ad aliud, aut absque fruitione propter se*. La volonté peut d'ailleurs commander à l'intellect de s'informer sur cet objet pour lui dire de quelle manière il convient qu'elle le veuille ensuite de quoi elle pourra, selon son choix, soit en « user », soit en « jouir ». Toute la raison de cette différence, conclut Duns Scot, est, d'une part la liberté du côté de la volonté et, d'autre part, la nécessité naturelle du côté de l'intellect : *Et tota ratio differentiae hinc inde est libertas voluntati et necessitas naturalis ex parte intellectus*[1].

On pourrait croire qu'avec ces déterminations magistrales, le terme de l'acte volontaire se trouve complètement défini. Ce serait mal connaître Duns Scot, car il lui reste à régler, à propos du terme de la volition, le problème que lui posait déjà sa cause, et l'on peut dire sans exagérer que de toutes les questions que lui pose la volonté, aucune ne l'intéresse davantage. Au problème de savoir s'il existe une autre cause totale de la volition que la volonté elle-même, correspond exactement celui de savoir si, une fois la fin appréhendée par l'intellect, il est nécessaire que la volonté veuille en jouir. La réponse de Duns Scot est aisément prévisible et nous ramène une fois de plus à la grande ligne de partage de

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 1, q. 4, n. 1 ; t. I, p. 154. Duns Scot ajoute : « Quod probo : quia natura et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi ergo cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae ; sed voluntas libere vult finem ; ergo non potest necessitate naturali velle finem, nec per consequens aliquo modo necessario ».

Digitized by Google

ordres qui divise tout dans sa doctrine : non, même lorsque l'intellect appréhende une fin, la volonté n'est pas nécessitée à la vouloir, car nécessité naturelle et liberté s'excluent : *Necessitas naturalis non stat cum libertate.*

Distinguons pourtant divers cas. Il peut en effet s'agir d'abord de la fin appréhendée obscurément et en général. Certains prétendent que la volonté ne peut pas ne pas y consentir, car de même que l'intellect donne un assentiment nécessaire aux premiers principes spéculatifs, de même la volonté doit nécessairement consentir à la fin dernière dans l'ordre pratique. Ils ajoutent que, ne voulant aucun bien particulier qu'en tant qu'il participe de la fin dernière, la volonté doit nécessairement vouloir cette fin. En d'autres termes, si elle ne voulait pas nécessairement le bien en général, la volonté ne voudrait aucun bien en particulier[1]. Mais Duns Scot n'admet ni ces arguments ni leur conclusion. D'abord, nous savons déjà qu'on ne peut conclure de l'intellect à la volonté, l'un étant une nature, l'autre une liberté. Ensuite et surtout, notre volonté ne peut vouloir la fin que si notre intellect la conçoit d'abord, et comme il est au pouvoir de la volonté de détourner l'intellect de considérer la fin, auquel cas elle ne peut plus la vouloir parce qu'on ne saurait vouloir l'inconnu, il est toujours en son pouvoir de ne pas vouloir la fin[2]. Ainsi la volonté ne veut pas plus nécessairement la fin confusément appréhendée sous l'aspect du bien en général, qu'elle ne se fixe nécessairement, pour en jouir, sur les moyens ordonnés à cette fin.

La même raison vaut pour tous les autres cas concevables, car la volonté n'est pas davantage nécessitée à jouir de la fin dernière comme appréhendée obscurément dans le particulier. Conclusion plus remarquable encore, mais exactement dans la ligne générale de sa doctrine : Duns Scot estime qu'en présence de la fin dernière clairement vue, et élevée par la charité, la volonté n'est pas nécessitée à la vouloir. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que la volonté même changeât de nature. Avant d'être ravi au ciel, Paul avait ou pouvait avoir la même charité que pendant son élévation ; il avait la même volonté, capable de produire le même acte libre et de se fixer sur le bien pour en jouir ; rien n'est changé, du moins en ce qui le concerne. Il n'était donc pas plus nécessité à vouloir

1. Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P. I., q. 82, a. 1, Resp.

2. *Op. Ox.*, l. I, d. 1, q. 4, n. 3 ; t. I, p. 157. — Rappelons, au n. 9, p. 157, cet argument d'expérience : « Item, omne necessario agens de necessitate agit secundum ultimum suae potentiae, quia sicut non est in potestate ejus actio, ita nec intensio ejus ; ergo voluntas de necessitate volet finem intensissime, cujus oppositum experimur ».

Digitized by Google

la fin dernière clairement vue, qu'il ne l'avait jamais été à produire aucu acte. Pendant son ravissement au ciel comme avant, Paul est libre[1].

On souhaiterait difficilement une position plus métaphysiquement pure car il est clair qu'en poussant à peine plus loin, on aboutit à cette con clusion que même dans la vision béatifique, la « vision » ne cause pa nécessairement la « fruition ». En effet, la vision précède naturellemen la fruition, et comme ces deux actes sont deux natures absolues, il n'y a pas contradiction que le premier existe sans le second. Il peut donc y avoir vision sans fruition, ce qui revient à dire que l'une ne cause pa nécessairement l'autre[2]. On ne peut guère hésiter sur la portée de cett conclusion. Duns Scot entend maintenir que, même en présence du Bie suprême, l'acte par lequel la volonté en jouit reste *son* acte et en jailli comme de sa source. Il n'est pas ici question de nier les concours divin requis pour qu'un tel acte soit possible, mais, considérant la volont *ex parte sua* et en elle-même, il reste qu'une fois mise en état de vouloi c'est bien elle qui veut. Elle ne peut le faire sans la charité, mais la charit ne le fait pas pour elle. C'est pourquoi, poussant jusqu'à l'extrême limit de sa thèse, Duns Scot affirme que la volonté est de soi capable de joui du bien suprême même sans être élevée par un habitus surnaturel. Et n crions pas au scandale ! car ceci ne vaut toujours que pour la volont considérée *ex parte sua*, mais, de ce point de vue précis, la conséquenc est inévitable, comme on peut d'ailleurs s'en assurer en essayant d'ima giner le contraire. Supposons que, *ex naturalibus suis*, la volonté n puisse exercer aucun acte touchant la fin dernière clairement vue, pa quel artifice expliquera-t-on que Dieu même puisse l'en rendre capable Si elle n'en est pas naturellement capable, elle ne l'est pas du tout et rie ne fera jamais qu'elle le devienne. Pas même la charité, qui n'est n volonté ni partie de la volonté[3]. Ainsi, en soutenant *quod voluntas no elevata supernaturaliter potest frui illo fine*, Duns Scot n'entend pas di que la volonté puisse s'élever à la vision béatifique par ses seules force naturelles — tout le Prologue de l'*Opus Oxoniense* dément une interpr tation de ce genre — mais il pense certainement qu'à moins de change de nature au moment de jouir du Bien suprême, il faut bien que la volont soit capable de le vouloir elle-même. La volonté naturelle, n'est-ce pa

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 1, q. 4, n. 13 ; t. I, pp. 158-159.
2. *Loc. cit.*, n. 14, p. 159.
3. *Loc. cit.*, n. 15, pp. 160-161. — Cf. *Collationes*, XV, n. 3, où il est montré qu même s'il ne peut pas ne pas vouloir Dieu clairement vu, le bienheureux ne le veut e vertu d'aucune nécessité qui fasse violence à sa volonté. Au contraire, l'immutabili du vouloir résulte alors de l'acte libre par lequel la volonté se fixe sur son objet immu blement contemplé.

Digitized by Google

identiquement la nature de la volonté, c'est-à-dire la volonté même? Si donc elle n'est pas elle-même capable de jouir du Bien suprême, rien ne fera jamais qu'elle en jouisse.

Il est donc compréhensible que Duns Scot ait situé dans la fruition volontaire, plutôt que dans l'intellection, le terme extrême de la Béatitude. Il le fallait ; puisque la volonté de l'homme est plus noble que l'intellect, c'était nécessairement par ce qu'il y a en l'homme de plus noble que Duns Scot devait lui faire atteindre Dieu. On ne saurait d'ailleurs douter qu'elle ne soit ce qu'il y a de plus noble en l'homme, car le plus parfait est ce dont la corruption est pire ; or la corruption de l'intellect n'est qu'un mal naturel, non moral, au lieu que celle de la volonté est le péché même[1]. D'ailleurs, nous l'avons assez dit, elle seule se meut elle-même. Elle peut donc se tourner vers les intelligibles qui transcendent l'homme, alors que l'intellect est soumis à l'action de ceux qui le meuvent et ne peut que les subir[2]. Il faut donc dire que la béatitude réside essentiellement et formellement dans l'acte de la volonté, par lequel seul l'homme peut atteindre absolument et uniquement le bien suprême afin d'en jouir[3].

Nous voici bien loin des « philosophes » et pourtant au cœur même de notre sujet. Nature, nécessité, intellect vont ensemble, et leur couronnement logique est une béatitude spéculative fondée sur le primat de

1. *Rep. Par.*, l. IV, d. 49, q. 2, n. 18. L'argumentation vise THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, P. I, q. 82, a. 3. Nous ne pensons pas devoir entrer dans le détail de cette controverse, qui est essentiellement théologique. Il suffit de marquer ici la position de Duns Scot en tant que liée à l'ensemble de sa doctrine. — Noter, *loc. cit.*, n. 3 : « Et ponit ad hoc duas rationes de quibus miror quod inter eas multa verba miscet, quia alibi sic non facit ».

2. « Si igitur voluntas in superiori et optimo in genere intellectualium est nobilior intellectu, inquantum voluntas actu suo movetur ad volendum et diligendum superiora intelligibilia, et terminatur ad ea magis quam intellectus, qui non movetur nec ad superiora nec ad inferiora, sed ad ipsum omnia intelligibilia terminantur, cum intellectus noster sit minus nobilis in genere intelligibilium, igitur voluntas simpliciter est nobilior intellectu ». *Rep. Par.*, l. IV, d. 49, q. 2, n. 18.

3. « Dico igitur ad quaestionem, quod beatitudo simpliciter est essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum, quo perfruatur ». *Loc. cit.*, n. 20. Il va de soi que cette conclusion n'exclut pas le concours de l'intellect, sans quoi l'on ne parlerait pas de « vision » béatifique. Au contraire, la fruition de la fin dernière requiert le concours de toutes les puissances de l'âme tendant simultanément vers l'objet béatifiant. Néanmoins, l'opération reste une dans sa racine, car quel que soit le nombre de ses facultés, l'âme ne peut être unie à sa fin de manière « immédiate » et absolument « ultime » que par une seule d'entre elles. Si l'on veut lui joindre l'intellect, on dira de la volonté qu'elle est la faculté principale de la béatitude ; si l'on veut ne retenir qu'une seule faculté de l'âme, on dira que la volonté est la seule qui soit « ultimement » béatifiée : « si autem ambae potentiae concurrunt ad beatitudinem, sic illa, quae est principalior potentia, habet principaliter beatitudinem, et sic voluntas magis quam intellectus. Si autem accipias secundum aliam ultimationem, sic tantum voluntas ultimate beatificatur ». *Rep. Par.*, l. IV, d. 49, q. 3, n. 7.

Digitized by Google

la sagesse. En révélant aux hommes le primat de la charité, le Christia nisme leur a ouvert un monde qui n'est plus celui des « philosophes » Duns Scot accordera beaucoup à Aristote et même à Avicenne, mais su l'*unum necessarium*, rien. Entre *sapientia* et *caritas*, certains théologien donnent la palme à la sagesse et c'est même pourquoi ils tiennen l'intellect pour plus noble que la volonté. Ils se réclament d'ailleurs e cela d'Aristote ! *Sed contra hoc arguit alius philosophus noster, scilic Paulus, qui dicit quod caritas excellentior est*[1]. Voilà donc qui est réglé et du même coup, explique l'esprit même du scotisme, car du primat de l charité sur la sagesse découlent celui de la volonté sur l'intellect et de l liberté sur la nature finie, donc aussi le rejet du nécessitarisme des « philo sophes ». On objecte à cela que cette doctrine contredit celle d'Aristote et sans aucun doute, on chercherait vainement chez le Philosophe l'idé que la volonté l'emporte en dignité sur l'intellect *quia majoris capacitat simpliciter est voluntas quam intellectus, hic et in patria.* Mais est-c vraiment le contredire ? Disons plutôt que ce sont là problèmes auxquel il n'a jamais pensé. Il n'a jamais spécifiquement distingué les principe de l'opération intellectuelle des principes de l'opération volontaire, à t point qu'il semble parfois les confondre. En fait, Aristote parle plu souvent de l'intellection que de la volition parce que l'acte de l'intellec est plus manifeste que celui de la volonté, mais on ne saurait rien conclur de son silence. Avertis par saint Paul, comment des Chrétiens pouvaient ils se méprendre sur l'importance de cette puissance de l'âme où s'enracin la charité, source de notre béatitude ? *Sancti vero et Doctores nostri ultr hoc exquisierunt*[2]. Le propre du théologien n'est pas de réfuter le philo sophe, mais de le dépasser.

1. *Rep. Par.*, l. IV, d. 49, q. 2, n. 11. Cf. saint PAUL, *1 Corinth.*, 13, 13. Duns Sc lui joint AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 19, 37 ; *P. L.*, 42, 1086, où il est dit que si « De charitas est », on doit conclure : « in donis Dei nihil majus est charitate ». Noter l'inc dence de la doctrine des dons du Saint-Esprit sur la thèse, communément tenue po « philosophique » du primat de la volonté. — Duns Scot vient d'argumenter cont THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, P. I, q. 82, a. 3, Resp., dont la doctrine est d'ailleu plus nuancée qu'il ne paraît à sa réfutation. Duns Scot la vise exactement *loc. cit.*, n. Quant à la supériorité de la sagesse sur la charité, rien ne prouve que Duns Scot pen à Thomas d'Aquin en la niant. Après tout, saint Thomas n'était pas non plus sa s'intéresser à la théologie et il est difficile de croire qu'ayant lu le commencement cet article, Duns Scot n'en ait pas lu la fin. En tout cas, c'est un fait que Thomas pla la vertu théologique de charité au-dessus du don de sagesse (*Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 6 a. 8, ad 1). Duns Scot lui eût peut-être objecté qu'en vertu de ses propres principes n'avait pas le droit de le faire, mais nous ne voyons pas qu'il lui ait reproché de l'avo fait.

2. *Rep. Par.*, l. IV, d. 49, q. 2, n. 12. — En ce qui concerne Aristote, Duns Sc semble viser *Eth. Nic.*, VI, 7, qui met la sagesse au-dessus de la prudence, et VI, 8 il l'élève au-dessus de toutes les choses humaines. Cf. le commentaire de Thom d'Aquin, éd. Pirotta, n. 1195. Quant à l'accusation dirigée contre le Philosophe (n. 1

Digitized by Google

III. Volonté et moralité

Du point de vue de leur moralité, les actes volontaires se distinguent en bons, mauvais ou indifférents. Leur bonté morale se distingue elle-même d'une autre, qui est sa bonté naturelle. La bonté naturelle d'un acte volontaire lui appartient de plein droit, en tant précisément qu'il est un être positif. La volition en est un et, comme tout ce qui est, elle possède un degré de bonté égal à son degré d'être. Quant à la bonté morale de l'acte, elle se divise elle-même en trois, selon qu'elle lui appartient à titre d'acte moral en général, d'acte vertueux, ou d'acte méritoire. Par exemple, faire l'aumône est un acte moral ; la faire de ses deniers, à un pauvre dans le besoin, dans l'endroit le plus convenable et pour l'amour de Dieu, c'est un acte vertueux ; faire la même chose non seulement par inclination naturelle, comme c'eût été le cas dans l'état d'innocence et comme un pécheur non repenti peut encore le faire, mais par cette charité qui transforme l'homme charitable en ami de Dieu, c'est un acte méritoire et acceptable à Dieu[1].

Reprenons séparément les deux premiers membres de cette division. Considérée d'une manière générale, c'est-à-dire en ce qui donne son caractère « moral » à l'acte volontaire, celui-ci doit d'être « moralement bon » au fait qu'il se porte sur un objet proposé comme convenable par un jugement droit de la raison. Il s'agit donc ici d'autre chose que de la bonté naturelle de l'acte, comme celle de la vision en tant que telle ; et même de la bonté naturelle de l'objet, comme on dit que la lumière est bonne pour la vue ; mais bien de la bonté de l'acte en tant précisément que moral. C'est la *prima bonitas moralis*, fondement de toutes les autres en chacune desquelles elle est incluse. On peut donc dire qu'une

de mal distinguer la volition de l'intellection, il est difficile de dire exactement quel texte elle vise. Duns Scot pense peut-être simplement au fait que, chez Aristote comme chez Thomas d'Aquin, l'« élection » est un « appetitus consiliativus » ou un « intellectus appetitivus », ce qui revient à lui donner une cause qui, sans être l'une ni l'autre, confondrait l'intellect et la volonté : *Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b 20 sv. ; cf. VI, 2, 1139 a 22-23, et 31-35.

1. « Tertia bonitas convenit actui ex hoc quod, praesupposita duplici bonitate jam dicta, ipsa elicitur conformiter principio merendi, quod est gratia vel caritas, sive secundum inclinationem caritatis ». *Op. Ox.*, l. II, d. 7, q. un., a. 2, n. 11 ; t. II, p. 415. Le n. 12 oppose à cette triple bonté morale une triple malice morale correspondante : malice générale, lorsque l'acte, quoique bon par nature, se porte vers un objet qui ne lui convient pas (par ex., quand l'acte de « haïr » se porte sur « Dieu ») ; malice de l'acte qui, se portant sur l'objet qui convient, est vicié par une circonstance qui le dérègle ; malice du démérite enfin, lorsque l'acte blesse la charité. Nous reviendrons plus loin sur les actes « indifférents ». — Sur la distinction entre le bien moral et le bien méritoire *(bonitas charitativa)*, *Quodl.*, q. XVII, n. 5-9.

Digitized by Google

volition est morale, généralement parlant, en tant qu'elle se porte sur u objet jugé convenable par la raison[1].

La connaissance rationnelle et le jugement retrouvent sur le plan d la moralité le rôle que Duns Scot leur refuse sur celui de la liberté volon taire proprement dite. C'est toujours d'elle-même, et d'elle seule, que l volonté tire sa décision libre, mais si le jugement de la raison n'est pa ce qui fait de cet acte une volition, c'est lui qui en fait une volonté moral Il n'y aura donc pas lieu de voir la moindre rétractation dans ce qu Duns Scot attribue d'influence à l'intellect en matière de moralit La distinction formelle des ordres interdisait de situer ailleurs que dan la volonté la cause propre de la volition, mais on peut tenir ce poin pour acquis et il s'agira désormais d'autre chose. L'ordre proprement mor commence au moment où le jugement de l'intellect offre un objet à volonté.

On le voit mieux encore en examinant ce qui donne à l'acte moral so caractère vertueux[2]. L'acte vertueux pourrait se définir : un act « circonstancié ». Ce terme signifie d'abord que la moralité de l'act ne peut se définir par son rapport à un seul terme, tel que serait pa exemple sa fin. Elle résulte de ce que l'on nommerait plus justement u « concours de circonstances », en ajoutant néanmoins que, dans le cas d l'acte moral, ce concours n'a rien de fortuit. Tout au contraire, la moralit d'un acte consiste en sa décision libre de satisfaire à toutes les condition requises par le jugement pratique de la raison. C'est dire que la « bonté de l'acte moral est extrêmement complexe. Il en est d'elle comme de l beauté du corps, faite de taille, de forme, de couleur et de proportion S'il s'agissait de celle d'un visage, il faudrait même y joindre l'expression C'est d'ailleurs ce que dit Denys, au ch. IV du *De divinis nominibus* *Bonum est ex perfecta et causa integra.* La bonté « naturelle » de l'act en tant qu'être, rappelons-le, n'est pas en cause. Si toutes les circon tances requises pour qu'il soit moralement bon font défaut, il peut êt

1. Sur le bien moral comme « convenientia », ou « conformitas actus ad ration rectam », *Op. Ox.*, l. I, d. 17, q. 1-3, a. 3, n. 3 ; t. I, pp. 797-798.

2. Duns Scot introduit d'abord ce deuxième genre de bien moral sous le nom *bonitas virtuosa*, et la décrit brièvement en ces termes : « secunda potest dici bonit virtuosa sive ex circumstantia... secunda bonitas convenit volitioni ex hoc, quod ip elicitur a voluntate cum omnibus circumstantiis dictatis a recta ratione debere s competere in eliciendo ipsam ». *Op. Ox.*, l. II, d. 7, q. un., n. 11 ; t. II, p. 415. C'est bien moral proprement dit, parce qu'il possède toutes les déterminations moral requises. Cf., n. 12, p. 416 : « iste quidem actus non est bonus vel virtuosus moralit quia non est circumstantionatus ». L'acte extérieur possède sa bonté morale propr distincte de celle de l'acte intérieur, et qui s'y ajoute : *Quodl.*, q. XVIII, n. 1

3. Référence à saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, 3, 4 ; P. L. 42, c. 949.

Digitized by Google

naturellement bon en tant qu'acte, mais il est parfaitement mauvais en tant qu'acte moral. Pour être naturellement bon il suffit qu'un acte remplisse toutes les conditions nécessaires à sa perfection, sous les divers rapports de sa cause efficiente, de son objet, de sa fin et sa forme. Pour être moralement bon, il faut qu'un acte satisfasse en outre à toutes les conditions requises par la droite raison. D'abord quant à sa cause efficiente, qui doit être une volonté libre, car il n'y a pas de bien ni de mal, donc pas de moralité, sans liberté. Ensuite quant à l'objet, car l'acte n'est moralement bon que s'il porte sur l'objet approuvé par la droite raison. Troisièmement quant à la fin, car bien que celle-ci ne suffise pas seule à constituer toute la bonté morale de l'acte, elle le qualifie tout entier[1]. Quatrièmement on doit tenir compte de la forme de l'acte, c'est-à-dire qu'il soit fait comme la raison dit qu'il doit l'être. On ajoutera enfin d'autres circonstances plus extérieures, telles que celles de temps, de lieu et autres du même genre. Pris ensemble, ces éléments forment une sorte de cause intégrale du bien moral. Tous sont requis, dit Duns Scot, *ut bonitas sit*[2].

Au centre de ce complexe se trouve l'objet que le jugement de la raison propose à la volonté. On ne saurait trop insister sur ce point si l'on veut ne pas rompre l'équilibre de la doctrine. La première des circonstances est que l'acte soit celui d'une volonté libre, sans quoi toute moralité serait impossible, mais tous les actes volontaires étant libres, et les mauvais comme les bons, ce ne peut être la liberté qui qualifie certains d'entre eux comme bons, comme mauvais, ni même comme moralement indifférents. L'intellect seul peut discerner entre les objets et les qualifier, si bien que le même Duns Scot, qui protège jalousement l'autonomie de la

1. Il s'agit ici de la bonté « morale » de l'acte, non de sa bonté « méritoire » en vue d'une fin surnaturelle. Dans ce dernier cas, « bonitas meritoria est ex fine » ; la fin devient donc la cause principale de l'acte, à la bonté morale complète duquel elle se superpose en en faisant un acte de charité : *Op. Ox.*, l. II, d. 40, q. un., n. 4 ; t. II, pp. 866-867.

2. *Op. Ox.*, l. II, d. 40, q. un., n. 2 ; t. II, p. 866. — Les circonstances sont énumérées dans le vers connu : « Quis, quibus auxiliis, quid, ubi, cur, quomodo, quando », rappelé dans *Rep. Par.*, l. II, d. 39, q. un., n. 1 (scholium). Dans ce dernier texte, la « fin » reste à la même place quant à l'*ordre* des circonstances, bien qu'elle semble y recevoir une sorte de primauté de noblesse : « Bonitas igitur moralis completa est ex correspondentia ad rationem rectam secundum omnes circumstantias, et prima bonitas ex circumstantia est ex fine, quod actus sit circa talem finem, et quod finis recte intendatur circa quem natus est esse bonus actus. Secunda bonitas est ex eo modo, videlicet, quod agens habeat actum convenientem tali agenti. Modus enim qui convenit nobiliori, non convenit nobili. Tamen prima bonitas simpliciter in actu morali est a causa efficiente. Secunda ex objecto, quae est bonitas ex genere, deinde bonitas ex circumstantia finis. Quarta bonitas ex modo, sed completa est ex omnibus circumstantiis ». Cf. *loc. cit.*, n. 4, « Ad aliud dico... », et *Quodl.*, XVIII, n. 6.

Digitized by Google

volonté pour assurer la liberté de l'acte, exige immédiatement l'accor de la volonté au jugement de l'intellect pour conférer à l'acte son caractè « moral ». C'est pourquoi, chaque fois qu'il lui arrive de rencontrer u problème de ce genre, Duns Scot procède à deux opérations complémen taires : montrer que les circonstances qui qualifient moralement un ac ne sont pas sa « cause » ; montrer que la vraie cause de l'acte ne suffit p à qualifier sa « moralité ». La *Bonitas moralis* s'ajoute à la substance l'acte volontaire comme la beauté s'ajoute à la substance du corp Pourtant, c'est bien la déférence du libre arbitre à la raison qui, tou circonstancielle qu'elle soit par rapport à l'être de la volition, fa apparaître le bien moral et, avec lui, l'ordre entier de la moralité. Si do on voulait étiqueter cette doctrine, il faudrait user d'au moins deu étiquettes pour le seul ordre des actes humains, car de même qu'elle e un « volontarisme » touchant la volition, elle est un « intellectualism touchant la qualification « morale » de l'acte volontaire. La bonté mora d'un acte n'en est pas le « principe actif ». La bonté morale d'un *habit* vertueux n'est en rien cause efficiente des actes volontaires qui en résulten Inversement, ce n'est pas la substance de l'acte volontaire qui lui confè sa bonté proprement morale, mais sa relation de conformité à la droi raison : *convenientia actus ad rationem rectam est qua posita actus bonus: ... principaliter igitur conformitas actus ad rationem rectam ple dictantem de circumstantiis omnibus debitis illius actus est bonitas moral actus*[1].

Nous aurons à nous demander au nom de quels principes l'intelle lui-même qualifie les objets ou, si l'on préfère, quel est, dans la *ratio rec* le fondement de sa rectitude? Mais le problème ne se pose que dans cas défini où l'acte est soit moralement bon, soit moralement mauva Or il existe de nombreux actes que l'on peut dire moralement indifféren

1. « Ita quod pro omnibus possumus dicere quod convenientia actus ad rationem rectam est qua posita actus est bonus, qua non posita, quibuscumque aliis conveni non est bonus ; quia quantumcumque actus sit circa objectum qualecumque, si non secundum rationem rectam in operante, puta si ille non habeat rationem rectam operando, non est bonus actus. Principaliter igitur conformitas actus ad rationem rectam plene dictantem de circumstantiis omnibus debitis illius actus est bonit moralis actus. Haec autem bonitas nullum habet principium activum, sicut nec aliq respectus, maxime cum ille respectus consequatur extrema posita ex natura extrem rum ; impossibile enim est actum aliquem poni in esse, et rationem rectam in ea quin ex natura extremorum consequatur in actu talis conformitas ad rationem rectan relatio autem consequens extrema necessario non habet causam propriam aliam extremis ». *Op. Ox.*, l. I, d. 17, q. 3, a. 3, n. 3 ; t. I, pp. 797-798. Ce qui est vrai de l'ac volontaire s'applique évidemment à l'*habitus* moral : « virtus moralis non addit sup substantiam habitus, ut est forma de genere qualitatis, nisi conformitatem habituale ad rationem rectam » ; *loc. cit.*, n. 4, p. 798.

Digitized by Google

c'est-à-dire qui ne méritent aucune qualification morale, bonne ou mauvaise. En effet, la complexité des circonstances requises pour la bonté de l'acte est telle, que, faute de l'une d'entre elles, tel acte, qui pourrait être moralement bon, ne l'est pas. Par exemple, un homme voit un pauvre et lui donne machinalement quelque argent. L'acte n'est certes pas mauvais, mais est-il bon? Donner de l'argent à un pauvre sans même se demander pour quelle fin on le fait, c'est faire quelque chose qui pourrait être moral, mais à quoi manquent les circonstances requises pour la moralité d'un acte[1]. On n'est pas encore dans l'ordre où la rectitude de la raison intervient pour constituer la moralité.

D'ailleurs, la volonté ne se présente pas dans ce dialogue en puissance pour ainsi dire nue et réduite au simple pouvoir de consentir ou de refuser. Elle est équipée de ces *habitus* qu'on nomme vertus et qui sont autant de dispositions stables à se conformer au jugement moral de l'intellect, comme leurs contraires, les vices, sont des dispositions stables à ne pas s'y conformer. Dans une doctrine où la volonté serait de soi déterminée au bien connu, il serait absurde de situer les vertus morales dans la volonté comme dans leur sujet. C'est plutôt dans l'appétit sensitif qu'on les placerait alors, c'est-à-dire là où l'inclination naturelle de la volonté vers le bien se heurte à des résistances[2]. Duns Scot insiste au contraire pour situer les vertus morales dans la volonté comme dans leur sujet, et l'on voit aisément pourquoi. Indéterminée par essence, la volonté telle que Duns Scot la conçoit peut toujours, en ce qui est d'elle-même, refuser de suivre le jugement de la raison. Il convient donc que l'*habitus* vertueux s'y ajoute, non pour la déterminer à agir ni pour causer la substance de son acte, mais pour lui rendre plus facile de trouver sa délectation dans l'accomplissement du bien.

Tel est exactement le point sur lequel intervient la vertu. Devant le jugement droit de la prudence, la volonté est toujours libre de se déterminer et restera finalement, en tant précisément qu'il est volontaire, donc libre, la cause totale de son acte, mais elle ne l'est pas, en tant précisément que volonté, de choisir son acte avec une égale facilité et un égal plaisir.

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 41, q. un., n. 2 ; t. II, pp. 872-873. Réponse plus explicite dans *Rep. Par.*, l. II, d. 41, q. un., n. 2. Dans les deux textes Duns Scot étend sa conclusion, avec pourtant des nuances, de l'acte « moral » à l'acte « méritoire ».

2. Contrairement à ce que l'on a dit, nous ne croyons pas qu'il s'agisse ici de Thomas d'Aquin ; cf. *Sum. theol.*, P. I^{a} II^{ae}, q. 56, a. 6, Resp., et ad 2^{m}. L'auteur ou les auteurs de la thèse ici combattue se tenaient probablement beaucoup plus près d'Aristote que Thomas d'Aquin ne fait sur ce point. Naturellement, Duns Scot argumente avec vigueur pour établir qu'Aristote est néanmoins de son propre côté : *Rep. Par.*, l. III, d. 33, q. un., n. 5-6.

Digitized by Google

Si elle l'était, il suffirait que la raison lui proposât le contraire pour q la volonté le choisît aussi facilement et avec le même plaisir. Or tel n'e pas le cas. C'est donc bien dans la volonté qu'il faut placer les vertu afin d'expliquer comment il se fait qu'elle puisse se ranger aux conse de la prudence avec plus ou moins de facilité, au point même de ne pl trouver que là sa délectation[1]. On dira peut-être que, puisque la délect tion réside dans l'appétit sensitif, c'est dans ce dernier que réside al la vertu. Ce ne serait pas exact, car nous ne disons pas que la ver consiste dans l'habitude de choisir le plus agréable, mais dans celle prendre plaisir à choisir ce que prescrit la raison. C'est une dispositi stable qu'elle peut acquérir par l'exercice réitéré d'actes conformes à droite raison et qui, puisqu'elle en est la cause libre, renforcera s inclination naturelle vers le bien sans la nécessiter jamais[2]. On peut do dire que, dans la position de Duns Scot, la liberté radicale dont jouit volonté quant à l'exercice et à la détermination de son acte, appe une doctrine correspondante qui situe la vertu dans la volonté po l'incliner vers la détermination qui convient. La question ne se pose p à propos des agents naturels, dont la nature suffit à déterminer les act mais dans le cas d'un agent libre, c'est-à-dire indéterminé de soi à choi l'un ou l'autre de deux partis, il lui faut acquérir progressivement, gr à l'exercice de certains actes, une inclination plus grande à bien choi c'est-à-dire ce genre d'*habitus* qu'est une vertu[3].

Nous en revenons donc au jugement de la raison comme source de moralité, mais lui aussi pose des problèmes. On parle de *ratio recta:* quoi donc consiste sa rectitude? Si c'est elle qui juge moralement volonté, ne faut-il pas, afin qu'elle soit « droite », qu'elle-même ait juge de sa rectitude? Et s'il y en a un, quel est-il?

Aristote n'est pas ici un guide toujours sûr, car il a pris l'état prés

1. *Rep. Par.*, l. III, d. 33, q. un., n. 7. Cf. n. 24-25, sur la noblesse respective d prudence et de la volonté : « Prudentia... est nobilissima virtus moralis, comparat ad virtutes in voluntate inquantum regulans eas ».

2. *Loc. cit.*, n. 8. Cf. « Sed tamen hoc non tollit ejus (*sc.* voluntatis) libertatem, q sicut voluntarie causat habitum virtuosum, ita potest agendo corrumpere habit contrarium, vel potest libere neutrum causare », *loc. cit.*, n. 23, et plus loin : « vir fundatur in voluntate, ut libera est ».

3. *Loc. cit.*, n. 10. Cf. n. 24, où Duns Scot admet que la vertu de la volonté engen indirectement une vertu morale dans l'appétit : « Potest autem ulterius dici, quod n tantum in voluntate sit virtus moralis, sive habitus, ex multis electionibus re generatus ; sed ex hoc relinquitur quaedam impressio in appetitu inferiori, qui pot dici virtus moralis ; sicut adductum est in exemplo Philosophi, quod ad bonum regim requiritur virtus in principe ut bene imperet, et in subdito ut bene obediat. Sic appetitu superiori ut bene imperet, et in inferiori ut bene obediat » Duns Scot ne déjuge aucunement, car ce qu'il y a de vertu dans l'appétit sensitif naît de la ve qui siège elle-même dans la volonté.

Digitized by Google

de la nature déchue pour celui de la nature elle-même. Il considérait donc comme naturelle la rébellion présente de la chair[1] et comme suffisante à vaincre cette révolte la loi naturelle de la raison. Nous ne sommes plus dans cette ignorance, car Dieu a promulgué sa loi ; ceci est chose assurée aux yeux du théologien, mais Duns Scot sait aussi qu'il existe une loi naturelle de la raison et que, si obscurcie qu'elle soit par le péché, elle n'est pas complètement effacée. Le difficile est de savoir ce qu'il en reste, d'autant plus qu'on peut se demander dans quelle mesure Duns Scot s'en est vraiment soucié. Après tout, le problème a depuis longtemps perdu son actualité aux yeux d'un théologien qui enseigne vers l'an 1300 de l'ère chrétienne. La question vivante est alors celle du salut, et si Duns Scot a pris soin de noter qu'il existe des actes moralement indifférents, c'est peut-être que beaucoup de ceux qui sont moralement bons du point de vue de la simple morale, sont effectivement indifférents quant au « mérite ». Allons plus loin, même dans le monde chrétien où l'homme est une créature, il devrait être tenu à faire la volonté de Dieu dans tout ce qu'il fait. Or Dieu même ne lui en demande pas tant. Il laisse l'homme libre en beaucoup de choses. En fait, Dieu exige simplement de l'homme qu'il observe les préceptes du Décalogue, ce qui semble lui être assez difficile, mais n'est pas impossible[2], et reste en tout cas peu de chose en comparaison de tout ce que Dieu pouvait légitimement exiger de nous.

Tel est aussi le point de vue d'où l'on doit envisager ce que Duns Scot dit de la loi morale. On lui a souvent reproché, parfois même aigrement, de soumettre la moralité à l'arbitraire de la volonté divine. Le reproche vaudrait s'il s'agissait dans sa pensée de ce que nous nommons la morale naturelle, mais lui-même pense aux lois qu'il a plu à Dieu de promulguer comme conditions nécessaires et suffisantes de notre salut. Or, sur ce point, Dieu était entièrement libre. Il ne dépendait que de lui d'exiger plus, ou moins, ou autre chose. Tout ce que peut chercher le théologien, c'est ce qui, dans l'ensemble du Décalogue, coïncide avec la loi naturelle de la conscience et ce qui s'y ajoute. Duns Scot l'a fait en termes qui éclairent assurément son attitude générale envers ce que l'on nomme

1. « Ad aliud *Politic.* dicitur quod Philosophus ibi erravit. Credidit Philosophus legem membrorum esse naturae verae institutae, et ideo cum appetitus sensitivus sit potens rebellare, credidit sic esse a natura instituta, sed hoc est falsum. Etenim in natura instituta quilibet appetitus tendebat delectabiliter in objectum proprium, et si aliter fuit moderatum, tunc fuit per justitiam originalem, quia omnes potentiae obediebant rationi ». *Rep. Par.*, l. III, d. 33, q. un., n. 25.

2. L'indulgence ou condescendance de Dieu est souvent affirmée par Duns Scot. Par exemple : *Op. Ox.*, l. IV, d. 6, q. 4, n. 4. Cf. l. IV, d. 15, q. 1, n. 7, et *Rep. Par.*, l. IV, d. 15, q. 1, n. 9 : Dieu n'a pas voulu obliger l'homme à l'impossible, ni même au trop difficile.

Digitized by Google

communément la « morale naturelle » ; encore faut-il, pour le comprendr interpréter ses réponses en fonction du problème tel que lui-même l'a pos

L'intellect connaît des principes premiers dans l'ordre pratique comm il en connaît dans l'ordre spéculatif. Ce sont des *per se nota*, dont l'évidenc ressort de la seule connaissance de leurs termes et qui ne peuvent pa plus être réduits aux principes de la connaissance spéculative que c derniers ne peuvent l'être aux principes de la connaissance pratiqu Leur vérité est donc nécessaire et Dieu lui-même ne peut faire que ce qu'i prescrivent devienne mauvais ou que ce qu'ils interdisent devienne bo Ces principes premiers et leurs conséquences nécessaires constituent que l'on nomme la loi naturelle. Leur connaissance, et celle de leurs cons quences, relève de la conscience[1], qui réside dans l'intellect. C'est donc dernier qui, à titre de conscience, règle la volonté sans toutefois diminuer la liberté. En effet, l'intellect ne peut montrer clairement cette vie aucun bien tel que la volonté ne puisse pas ne pas vouloir, ni, par conséquent, aucun mal qu'elle ne puisse pas ne pas vouloi C'est précisément pourquoi la conscience ne réside pas dans la volont mais dans l'intellect, car l'intellect ne peut pas refuser son assentimen aux premiers principes ni aux conclusions nécessaires qui en découlen au lieu que la volonté peut toujours ne pas consentir à ce que ces conclu sions ou ces principes lui prescrivent. Règle nécessaire de volitions conti gentes, la conscience en est donc nécessairement distincte.

Il est vrai que la volonté elle-même, *ut natura*, c'est-à-dire, *ut tantu appetitus*, veut nécessairement le bien en général. A ce titre, elle su simplement une inclination naturelle et l'on peut dire qu'elle ne condu pas : elle est conduite. Pourtant, considérée comme libre arbitre, q inclut l'intellect et la volonté, celle-ci est libre, parce qu'il est toujours e son pouvoir de tendre vers tel ou tel objet particulier ou de refuser cel que l'intellect lui présente. Il peut lui être difficile de refuser en particuli le bien qu'elle veut en général, mais c'est toujours possible, comme on voit chez l'homme vertueux et chez le saint, qui s'interdisent libremen la jouissance de beaucoup de biens et choisissent d'en vouloir certain autres. Inversement, le méchant peut refuser de vouloir ce que s conscience lui prescrit de vouloir. Que fait alors l'intellect ? En tant qu conscience, il maintient les règles pratiques ou leurs conclusions néces saires. En ce sens, il accuse, juge, condamne et même, si l'on peut dir

1. *Rep. Par.*, II, d. 39, q. 2, n. 4 : définition des premiers principes pratiques d l'intellect. — *Ibid.*, n. 7 : « Ideo dico quod conscientia est in intellectu, et si e actualis, est dictamen actuale in intellectu, et si est habitualis, est dictamen habitual et ideo est concors scientiae rectae ».

Digitized by Google

murmure, car en maintenant son jugement contre la volonté rebelle, il la provoque à murmurer[1]. Le choix du libre arbitre présuppose donc la conscience de l'intellect pratique[2], mais quelle est la nature des préceptes que cette conscience prescrit à la volonté?

Tous dérivent de ce principe général qu'il faut vouloir le bien et refuser le mal, mais, pour l'intellect, la grande difficulté est de savoir, dans chaque cas particulier, ce qui est bon, moins bon ou meilleur et ce qui est mauvais, moins mauvais ou pire. Naturellement, de tels jugements dépendent de la nature du sujet qui les forme, c'est-à-dire, ici, de la nature humaine : qu'est-ce qui est le bien, ou le mal, pour un être tel que l'homme? Mais ces jugements dépendent aussi de la nature des choses : étant donné ce qu'est un objet, l'homme doit-il le vouloir ou le refuser? Rattachons à cette remarque les textes bien connus, où Duns Scot affirme que le bien et le mal dépendent de la volonté de Dieu.

En tant que nos jugements se règlent sur les natures des choses, la manière dont Dieu a voulu ces natures est un des fondements de la loi naturelle. Parlant *de potentia absoluta*, Dieu peut vouloir tout ce qui n'implique pas contradiction ; parlant *de potentia ordinata*, Dieu ne peut vouloir que ce qui s'accorde avec les natures qu'il a choisi de créer et les règles de sa justice ou de sa sagesse telles qu'il les a établies. Ce n'est pas sa volonté qui a fait que les natures sont ce qu'elles sont, mais c'est elle qui, entre l'infinité des essences possibles, a librement choisi celles qui seraient créées. Si Dieu avait créé d'autres natures, il y aurait encore du bien et du mal, mais ce ne serait pas le même. Si la sagesse de Dieu avait établi d'autres lois naturelles, ou si la justice de Dieu avait établi d'autres lois morales qui fussent d'accord avec les essences créées par lui, ou avec celles qu'il aurait pu créer à leur place, il y aurait un autre ordre naturel ou moral, non moins juste et sage que celui que nous connaissons, et pourtant différent. Ainsi, Duns Scot enseigne simultanément qu'il ne peut y avoir d'arbitraire irrationnel dans les œuvres de Dieu, mais que le choix (non l'essence) de chaque ordre rationnel dépend de sa volonté. C'est en ce sens qu'il faut entendre les déclarations relatives au bien et au mal, qui semblent les soumettre à l'arbitraire du vouloir divin. Par conséquent, c'est pareillement en ce sens qu'il faut entendre la loi natu-

1. *Rep. Par.*, l. II, d. 39, q. 2, n. 5. Puissance libre, la volonté « tend vers » une fin *(intentio)* par un même acte global qui inclut les moyens (*Rep. Par.*, l. II, d. 38, q. 1, n. 2-3). Elle est guidée par la conscience dont, chaque fois qu'il s'accorde avec la loi divine, le jugement lie la volonté (*Rep. Par.*, l. II, d. 39, q. 2, n. 10). C'est même ce qui provoque les murmures de celle-ci : *ibid.*, n. 5.

2. *Rep. Par.*, l. II, d. 39, q. 2, n. 6.

Digitized by Google

relle. Il y a une loi naturelle inscrite dans l'essence même des nature absolue à partir d'elles et, précisément pour cette raison, relative au choi que Dieu a fait des natures qu'il voulait créer. Cette conditionalit originelle une fois présupposée, une autre s'y ajoute : Dieu peut toujou vouloir, *de potentia ordinata*, tout ce qui n'est pas incompossible avec l natures qu'il a créées et l'ordre qu'il a établi[1].

Ceci dit, il est difficile d'énumérer les principes ou conclusions q relèvent de la loi naturelle dans la doctrine de Duns Scot. Quels so ces *prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessar sequentes ex eis*, qui sont de loi naturelle au sens strict : *et haec dicunt esse strictissime de lege naturae*? Nous n'avons pu l'établir, mais l'inte prétation des commandements de Dieu par Duns Scot jette quelq lumière sur l'ensemble de cette question controversée. Le problèn devient alors de savoir quels sont, parmi ces impératifs de la conscien morale, ceux auxquels Dieu lui-même a dit que l'homme était tenu po faire son salut. On comprend ainsi pourquoi la discussion de Duns Sc porte avant tout sur le Décalogue. Une déduction des conséquenc nécessairement incluses dans les principes de la loi naturelle serait œuv de philosophe ; mais Dieu peut ne pas avoir obligé l'homme à tout ce q serait strictement de loi naturelle et, inversement, il peut avoir obli l'homme par des commandements qui ne sont pas strictement de l naturelle. Ce à quoi Dieu a, en fait, astreint l'homme est cela même q doit retenir l'attention du théologien. Contrairement à ce qu'ava enseigné Thomas d'Aquin, Duns Scot soutient qu'à plusieurs repris Dieu a dispensé de certains commandements du *Décalogue*[2] ; don

1. *Op. Ox.*, l. I, d. 44, q. 1, n. 2 ; t. I, pp. 1286-1287. Ce texte porte directement sur l lois librement établies par Dieu dans l'ordre du bien et du mérite, mais il vaut po l'ordre entier du contingent : « Ideo sicut potest (Deus) aliter agere, ita potest alia legem statuere rectam, quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est rec nisi quatenus a voluntate divina acceptante statuta ». Les choses se passeraient alo autrement, mais selon un autre ordre : « non quidem fieret ordinate secundum istu ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem ; quem alium ordinem ita poss voluntas divina statuere, sicut aliter potest agere ».

2. Exod., XX, 1-7. *Deut.*, V, 6-21. Les trois premiers commandements, qui définisse les devoirs envers Dieu, forment la première table ; les sept derniers, qui définisse les devoirs envers le prochain, forment la deuxième table. — Selon Thomas d'Aqu tel que le résume correctement Duns Scot (*Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. 1, n. 2), « omn quaecumque sunt in Decalogo sunt talia (i. e. de lege naturae), vel immediate v mediate » (cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 100, art. 1 et art. 8). En d'autr termes, tout ce que les commandements de Dieu prescrivent a une bonté formelle q l'ordonne de soi à la fin dernière ; tout ce qu'ils interdisent a une malice formelle qu de soi, détourne de cette fin. Sur la position thomiste, voir P. LUMBRERAS, *Theolog moralis ad Decalogum*, dans *Angelicum*, XX (1943), 265-299. Duns Scot discute cet position ; son objection fondamentale est que, si tous les préceptes du Décalogu étaient de loi naturelle, Dieu lui-même n'aurait jamais pu dispenser aucun homm

Digitized by Google

conclut-il, ces commandements ne peuvent pas être strictement de loi naturelle. Les deux docteurs accordent donc que Dieu lui-même ne pourrait jamais dispenser d'observer la loi naturelle, mais Thomas d'Aquin conclut de là qu'en dépit des apparences Dieu n'en a jamais dispensé aucun homme, au lieu que Duns Scot en conclut que certains commandements du Décalogue ne sont pas de loi naturelle puisque des hommes en ont été dispensés par Dieu.

L'essence même de la loi naturelle rend nécessaire cette deuxième conclusion. Les propositions évidentes et connues vraies en vertu de leurs propres termes, ainsi que leurs conséquences, sont vraies en elles-mêmes et antérieurement à tout acte de la volonté. Si donc tous les commandements du Décalogue, ou les propositions pratiques qui en découlent nécessairement, étaient de loi naturelle, la volonté de Dieu lui-même ne pourrait pas ne pas consentir à ces commandements tels qu'ils sont appréhendés par son intellect. Dieu ne pourrait en aucun cas prescrire à aucun homme soit de prendre le bien d'autrui, soit de tuer son prochain. Or il l'a parfois fait. Donc ces commandements du Décalogue ne sont pas de loi naturelle. Rien ne montre mieux combien il est imprudent de désigner une doctrine par une étiquette. On dit souvent que Duns Scot est « volontariste », parce qu'il soumet à la volonté de Dieu une partie du Décalogue et, par là même, une partie de la loi morale naturelle. En fait, Duns Scot refuse d'inclure dans cette loi tout ce dont Dieu lui-même a parfois dispensé les hommes, précisément parce que la loi morale naturelle ne dépend que du seul entendement de Dieu, non de sa volonté. Est de loi naturelle, au sens strict, ce dont la vérité est appréhendée par l'intellect divin avant tout acte de sa volonté. La discussion, entre scotistes et thomistes, ne peut porter que sur ce qui, *en fait*, est inclus dans la loi naturelle ; quant à la notion même qu'ils ont de cette loi, elle

d'aucun de ces commandements ni dans aucunes circonstances. L'accord foncier de Duns Scot avec Thomas d'Aquin sur la notion même de *lex naturae* est affirmé dans *Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. 1, n. 5 : « Et rationes contra primam opinionem probant quod in talibus non potest esse dispensatio, quas concedo ». Le terme « dispenser » doit être pris au sens strict : « Dispensare enim non est facere, quod stante praecepto liceat facere contra praeceptum ; sed dispensare est revocare praeceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi. Est enim duplex dispensatio, scilicet juris revocatio et juris declaratio ». *Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. 1, n. 3. Un législateur dispense d'une loi ancienne, non en autorisant à ne pas l'observer, mais en la remplaçant par une nouvelle. C'est ce qu'a fait Dieu lui-même en révoquant une partie de l'Ancienne Loi. Bref, « dispensat quicumque legislator simpliciter quando revocat praeceptum juris positivi facti ab eo ». Exemple : sous l'Ancienne Loi, Dieu interdit de tuer ; sous la même Loi, il commande à Abraham de tuer ; il ne peut le faire qu'en révoquant dans ce cas l'Ancienne Loi. — Pour l'intellectualisme foncier de la doctrine touchant la loi morale naturelle, *ibid.*, n. 4. — Sens strict et sens large de *lex naturae*, voir *Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. 1, n. 8.

Digitized by Google

n'est pas moins intellectualiste chez Duns Scot que chez Thomas d'Aqui
Précisons d'abord que, pas plus que Thomas d'Aquin, Duns Scot ne pe
son temps à disputer sur les mots. Nous parlons ici de « loi naturelle »
sens strict de la formule : *prima principia practica nota ex terminis,*
conclusiones necessario sequentes ex eis. Si l'on veut étendre le sens de
formule à toutes les règles d'action qui s'accordent ou s'harmonise
avec les premiers principes ou leurs conséquences nécessaires, il faud
dire que tous les commandements de Dieu, sans exception aucune, so
de loi naturelle. L'aire du raisonnable est plus vaste que celle de la stric
nécessité rationnelle. Presque toutes les lois positives sont de simpl
dispositifs raisonnables, mais non point nécessaires, et c'est pourquoi,
qu'un législateur a établi, lui-même ou un autre peut le révoquer. To
les commandements de Dieu sont de loi naturelle en ce deuxième se
qui est le sens large ; mais que tous le soient au sens strict, c'est une aut
question.

La réflexion de Duns Scot sur le contenu du Décalogue est guidée p
une règle générale et constante : un commandement est de loi nature
lorsque le bien qu'il prescrit est lié au Bien de la fin dernière par
rapport nécessaire ; une interdiction est de loi naturelle lorsque le m
qu'elle interdit est incompatible de soi avec le Bien de la fin dernière
Il s'agit donc de savoir quels sont, parmi les commandements de Die
ceux qui prescrivent des actes nécessaires à l'obtention de la fin dernièr
et ceux dont le rapport à cette fin est tel que le législateur divin puis
parfois en dispenser.

Les deux premiers commandements de la première table sont : « T
n'auras pas de dieux étrangers », et « Tu ne prendras pas le nom de t
Dieu en vain ». Sont-ils de loi naturelle stricte? Oui, parce que l'homm
ne peut atteindre sa fin dernière, qui est le souverain Bien, sans l'aime
S'il y a un Dieu, il faut l'aimer, voilà la règle des règles, qui n'est qu'u
application de la loi naturelle pratique la plus générale de toutes : il fa
faire le bien et éviter le mal. D'où cette série de conséquences nécessaire
il faut aimer le bien ; il faut aimer Dieu ; il faut ne rendre un culte qu
Dieu seul ; il ne faut pas manquer de respect envers Dieu. Dieu lui-mêm
ne pourrait nous dispenser de ces commandements ni permettre à q
que ce soit de les violer[2].

Le troisième commandement de la première table est positif : « Souvien

1. *Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. 1, n. 6. — Aimer Dieu est le seul acte qui soit bon en ver
de son seul objet ; haïr Dieu est le seul acte qui soit mauvais en vertu de son obj
seul et qu'aucune circonstance ne puisse rendre bon : *Rep. Par.*, l. IV, d. 28, q. 1, n. 6.
2. *Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. 1, n. 7.

Digitized by Google

toi du jour du sabbat pour le sanctifier. Il se divise en deux parties. L'une : il faut rendre un culte à Dieu, est de loi naturelle ; l'autre : ce culte sera rendu tel jour de la semaine, est de loi positive. Est également de loi positive toute prescription touchant la manière dont ce culte sera rendu, comme, par exemple, l'abstention d'œuvres serviles le jour du Seigneur. Précisons pourtant qu'on peut se demander s'il n'est pas de loi naturelle qu'un certain jour — quel qu'il soit d'ailleurs — se trouve fixé pour l'exercice d'un certain culte. Si l'obligation de lui rendre effectivement un culte à tel moment déterminé n'était pas strictement de loi naturelle, Dieu pourrait, absolument parlant, en dispenser, si bien qu'un homme pourrait passer sa vie entière sans exercer un seul acte d'adoration envers Dieu. Cette opinion n'est guère probable, car on ne peut vouloir la fin sans vouloir ce qui s'y rapporte nécessairement. S'il n'est pas de loi naturelle que l'homme rende un culte à Dieu soit le samedi, soit le dimanche, soit tout autre jour, l'homme n'est aucunement tenu de le faire, car lorsque on n'est tenu à un acte en aucun temps déterminé, on n'y est pas tenu du tout. Dire que l'homme est tenu de rendre à Dieu un culte, en ajoutant qu'il n'y est tenu en aucun moment précis, reviendrait à dire que rien ne l'oblige jamais à le faire. Mais n'est-il pas contradictoire que l'homme doive aimer sa fin dernière et qu'il puisse ne jamais exercer aucun acte pour l'obtenir? De quelque manière qu'on réponde, il est certain que l'obligation de rendre un culte à Dieu est de loi naturelle stricte ; il est probable que l'obligation de rendre ce culte à jour fixe est aussi de loi naturelle ; il est certain que la fixation de ce jour est de loi positive ; enfin, si l'on doutait de ces conclusions, il resterait à dire que ce troisième commandement est au moins de loi naturelle au sens large, comme tous ceux de la deuxième table, dont nous allons parler[1].

Contre cette dernière thèse, Duns Scot lui-même soulève l'autorité redoutable de saint Paul, *Rom.*, 13, 8-9 : « Ces commandements : tu ne commettras pas d'adultère ; tu ne tueras pas ; tu ne déroberas pas, et ceux qu'on pourrait citer encore, se résument en cette parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Celui qui aime son prochain a donc accompli toute la Loi. En effet, toute la Loi et les Prophètes tiennent en cela-même (*Matt.* 22, 40) ; mais on sait que l'amour du prochain suit nécessairement de cet autre commandement : il faut aimer Dieu (*Matt.* 22, 37) ; ainsi, tous les commandements de la deuxième table suivant nécessairement du premier commandement de la première table, qui est de loi

1. *Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. 1, n. 8.

Digitized by Google

naturelle, tous les commandements de la deuxième table sont de loi natu
relle au sens strict[1].

Que celui qui aime son prochain ait accompli la Loi, c'est absolumer
certain. Mais il faut l'entendre en ce sens : celui qui aime son prochain
accompli la Loi, telle que le Législateur a dit qu'elle devait être observé
en l'expliquant par les commandements de la deuxième table. Il ne su
pas de là que ces commandements découlent avec nécessité du premi
de tous les commandements : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu ». En effe
comme nous l'avons dit, ce commandement est de loi naturelle au sen
strict, mais il faut ici préciser en quel sens. Il l'est en ce sens que
contraire ne puisse être ni prescrit par Dieu, ni permis par lui, ni pa
conséquent être bon. Ceci revient à dire que, strictement pris, le premi
commandement interdit de haïr Dieu. Il est donc de loi naturel en so
sens négatif ; quant à savoir s'il l'est aussi au sens positif, ce n'est pa
certain, car nous avons noté, à propos du troisième commandement, qu'
n'est pas évidemment de loi naturelle que l'homme doive aimer Dieu e
tel ou tel moment déterminé : *non odire enim est simpliciter de lege natura
sed an aliquando amare, dubitatum est in tertio praecepto*[2]. Que suit-
nécessairement de ce commandement pris au sens négatif? Aimer so
prochain, c'est, pour chacun de nous, vouloir que notre prochain aim
Dieu. Or ceci, qui suivrait nécessairement du premier commandemer
pris au sens positif, ne suit pas nécessairement de son sens négati
Ajoutons qu'il serait contradictoire de vouloir que le bien commun ne fû
voulu que d'un seul, mais qu'il n'y a pas contradiction à vouloir que t
ou tel ne l'aime pas. La preuve en est qu'en prédestinant celui-ci, et no
celui-là, Dieu veut le bien du prédestiné sans vouloir le bien de l'autr
Enfin, quand bien même il serait de loi naturelle stricte qu'on doiv
aimer son prochain et vouloir qu'il aime Dieu, les commandements de l
seconde table ne découleraient pas nécessairement de là. En effet, je peu
vouloir que mon prochain aime Dieu sans vouloir qu'il continue de vivr
ou qu'il conserve la foi conjugale, et ainsi de suite. Bref, même si j'aim
Dieu et si je veux que mon prochain l'aime comme je l'aime moi-mêm
il ne suit pas *nécessairement* de là que je veuille pour lui les biens que le
commandements de la deuxième table m'astreignent à lui vouloir. Quell
est donc le sens de la parole de saint Paul? Que Dieu a étendu l'amou
du prochain au delà de ce qui découle strictement des principes de l
loi naturelle proprement dite, de sorte que nous sommes désormais tenu

1. *Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. 1, n. 9.
2. *Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. 1, n. 10.

Digitized by Google

non seulement à vouloir qu'il aime Dieu, mais à vouloir pour lui tous les biens qu'il possèdera si nous nous abstenons du meurtre, de l'adultère, du vol et de tous les torts que Dieu nous interdit de lui faire subir[1].

C'est dire que, toujours soucieux comme il l'était au début de son Prologue de définir ce que la révélation ajoute à la loi naturelle, Duns Scot entend ramener notre amour du prochain entre les limites qui seraient les siennes si Dieu ne les avait étendues. Il n'est pas *contradictoire* de vouloir aimer Dieu sans vouloir aimer un certain homme, car aucun homme n'est, à l'égard de Dieu, dans un rapport nécessaire de moyen à fin. Il n'est même pas *contradictoire* (bien que ce soit désormais impossible en fait), d'aimer Dieu et de haïr son prochain[2]. Il n'est pas non plus *contradictoire* que je veuille que mon prochain aime Dieu sans vouloir qu'il s'abstienne de tuer, de voler, ou de commettre l'adultère. Il n'est pas *contradictoire* que j'aime Dieu sans vouloir qu'aucun homme ne soit à l'abri des torts que la seconde table interdit de lui infliger[3]. Ainsi, les

1. *Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. 1, n. 11-12. Ceci ne signifie naturellement pas que les prescriptions morales de la deuxième table soient moins contraignantes que si elles étaient de loi naturelle stricte. Même si Dieu peut suspendre certaines d'entre elles, lui seul a pouvoir de le faire et nous ne sommes pas autorisés à les révoquer, pour quelque motif que ce soit. Quand un personnage de l'Ancien Testament a menti, Duns Scot le condamne pour autant qu'il a menti (*Op. Ox.*, l. III, d. 38, q. 1, n. 13). Sa position, en théologie morale, est intimement liée à sa théologie *in divinis* et, plus précisément, à sa doctrine fondamentale de la contingence essentielle du fini par rapport à l'infini. *Cf.* dans l'édition critique de l'*Ordinatio*, t. II, p. 72, n. 95 ; p. 80, n. 111 ; p. 82, n. 115. La nécessité qu'il y a pour nous de vouloir un objet en vue de sa fin ne peut pas excéder celle de son rapport propre de moyen à fin. Ce qui n'est pas, *de soi*, un moyen nécessaire pour Dieu, ne saurait, *de soi*, être nécessairement voulu par nous en vue de Dieu. Mais, s'il plaît ainsi au vouloir raisonnable de Dieu, ce moyen peut devenir nécessaire de fait, à titre de loi positive.

2. « Itaque non est contradictio quod aliquid haberet charitatem cum odio proximi ; tamen necessarium est de potentia ordinata Dei, quia in illo praecepto prohibetur ille actus malus, scilicet odire proximum ; nam simpliciter necessarium est non odire de potentia ordinata et intellectu praecepti. Unde tantum est necessarium ex praecepto et ordinatione, quia de facto transgressionem praecepti cessat charitas in anima, quia tunc annihilat eam Deus ». *Rep. Par.*, l. III, d. 28, q. 2, n. 3. — L'hypothèse d'un homme qui ferait son salut sans avoir jamais aimé son prochain d'un acte positif d'amour, n'est pas contradictoire : « De actu affirmativo, dico quod non oportet semper inesse, sed debet inesse quando occurrit necessitas. Ideo licet semper praeceptum obliget ut nunquam odiat, non est necessarium alicui habere actum affirmativum respectu proximi. Unde contemplativus potest diligere se, et vivere solitarie, non considerando proximum, nec est necessarium considerare proximum, ideo neque sic diligere illum. Et ideo si esset aliquis solitarius et devotus, nihil cogitans de proximo, non est necessarium elicere actum diligendi circa ipsum, sed necessarium non odire ». *Ibid.*

3. Ceci ne signifie pas que je puisse vouloir positivement la mort d'autrui, sauf s'il plaît à Dieu de lui ôter la vie pour son bien. Il y a d'ailleurs deux cas où l'on peut vouloir la mort d'un ennemi sans pécher : s'il s'agit d'un criminel que le juge veut punir ou d'un persécuteur public de l'Église dont la mauvaise vie empêche le culte divin et nuit au bien commun ; *Rep. Par.*, l. III, d. 30, q. un., n. 6. — Pour situer ces problèmes particuliers dans leur contexte doctrinal, voir Joseph KLEIN, *Die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus*, Münster i. Westf., 1926, et le remarquable travail de J. KLEIN, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet*, Paderborn, 1913, particulièrement les sections V et VI.

Digitized by Google

commandements de cette seconde table ne sont pas strictement de lo naturelle[1], et c'est d'ailleurs pourquoi l'Écriture rapporte tant de ca où Dieu lui-même a suspendu les lois qu'il avait promulguées. Jamai il ne l'a fait sans raison, mais, puisqu'il l'a fait, on doit conclure que l moralement rationnel déborde le moralement nécessaire, et c'est tout c que Duns Scot a voulu démontrer.

On devine sans peine quelles joutes dialectiques se sont livrées à propo de tels textes. Pour certains commentateurs, le Dieu de Duns Scot es un despote qui peut disposer à son gré de la loi morale et faire que l mal soit bien ou que le bien soit mal sans consulter autre chose que s volonté. Mais, d'abord, la volonté de ce despote est amour ; ensuite, ne dispose pas à son gré de la loi morale en tant que telle ; tout a contraire, Duns Scot a toujours précisé qu'aucun commandement de Die ne peut aller contre les principes premiers de la raison pratique ni contr leurs conséquences nécessaires. Il a même ajouté, par exemple dans l cas du mariage, que Dieu avait parfois doublé d'un commandement l précepte de la loi naturelle, parce qu'il s'agissait alors d'une conséquenc si éloignée du principe, que les législateurs humains risquaient de ne pa

1. Au sens absolument strict défini plus haut, les commandements de loi naturell sont des principes pratiques premiers, ou leurs conséquences, de sorte qu'il seral contradictoire que Dieu veuille en dispenser. Duns Scot soutient simplement que le commandements de la deuxième table ne sont ni de ces « principia practica » ni de ce « conclusiones necessariae ». En effet, ils ne prescrivent rien dont la bonté soit *nécessairement* requise par celle de la fin dernière ; ils n'interdisent rien dont le mal soit *nécessairement* opposé à cette fin. En d'autres termes, il n'est pas *contradictoire en soi* que la fi dernière puisse être obtenue sans que l'on fasse ce bien ou qu'on évite ce mal : *Op Ox.*, l. III, d. 37, q. unica, n. 5. Rappelons, une fois de plus, que tous les commandement de Dieu, même ceux de la seconde table, sont de loi naturelle au sens large, « qui eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis », *loc. cit* n. 8, Il serait erroné de tenir cette attitude pour une innovation théologique, ou pou caractéristique du XIV^e^ siècle commençant. Cf. « Necessarium deinde, quod inviolabil nominavi, illud intelligo, quod non ab homine traditum, sed divinitus promulgatum nisi a Deo qui tradidit, mutari omnino non patitur ; ut exempli causa, *Non occide Non moechaberis, Non furtum facies* (*Exod.* 20, 13-15), et reliqua tabulae legiscitu quae, etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittunt, nec cuiquam hominu ex his aliquid aliquo modo solvere, aut licuit, aut licebit, Dominus tamen horum quo voluit, quando voluit solvit, sive cum ab Hebraeis Aegyptios spoliari (Exod. 3, 22 sive quando prophetam cum muliere fornicaria misceri praecepit (Ose. I, 2), etc. Bernard DE CLAIRVAUX, *De praecepto et dispensatione*, III, *P. L.*, t. 182, c. 864. Samson qui s'est suicidé, l'a certainement fait sur un conseil personnellement reçu de Dieu Duns Scot discute chaque cas scripturaire selon ses données propres, et il admet tantôt qu'il y a eu péché, tantôt qu'il y a eu dispensation, ou même une proportion des deux Il y a des cas où l'on peut tuer, mais pas en châtiment d'un vol (*Rep. Par.*, l. IV, d. 15 q. 4, n. 15). Ce cas est intéressant, car Duns Scot interdit absolument la peine de mor pour cause de vol, précisément parce que Dieu interdit l'homicide. Or, dit-il, Dieu seu (non le prince) peut dispenser de sa propre loi positive ; mais il le peut : « Excipit autem multos (casus), ut patet in Exodo, scilicet blasphemum, homicidam, adulterum, e multos alios ». *Op. Ox.*, l. IV, d. 15, q. 3, n. 7. Cf. LYCHET, dans Vivès, XV, 787.

Digitized by Google

la discerner[1]. L'arbitraire que l'on reproche parfois au Dieu de Duns Scot ne s'exerce pas sur le plan de la morale naturelle, mais sur celui du mérite surnaturel. Or, ici, tout étant gratuit, tout est libre. C'est pourquoi le Décalogue définit principalement quels commandements Dieu prescrit aux hommes comme conditions nécessaires de leur salut. D'autres théologies que celle de Duns Scot sont possibles et il en est où le Décalogue devient une simple confirmation, ou promulgation, des préceptes de la loi morale naturelle. De ce point de vue, Duns Scot a parfois laissé l'impression d'un despote oriental qui prêterait à Dieu ses propres goûts, mais ce n'est pas le point de vue de Duns Scot lui-même, qui demanderait sans doute si ce n'est pas nous qui finissons par croire que nous avons promulgué le décalogue et que les commandements des philosophes nous dispensent des commandements de Dieu. La minutieuse dissection à laquelle il les soumet n'a d'autre objet que de faire apparaître combien, réduite à ses seules ressources, la raison naturelle aurait eu peine à les découvrir. Le Prologue de l'*Opus Oxoniense* continue : il s'agit de confirmer la nécessité d'une révélation.

D'autres interprètes insistent en sens contraire. Tout ce que veut faire Duns Scot, assurent-ils, est de montrer que les préceptes de la deuxième table ne sont pas aussi nécessaires que ceux de la première[2]. Cette fois, ce n'est peut-être plus assez dire. Ceux mêmes qui proposent cette interprétation admettraient certainement, car ils connaissent admirablement Duns Scot, que les commandements des deux tables sont tous également nécessaires dans l'ordre du mérite, qui est celui du salut. Ils veulent donc plutôt dire qu'entre les commandements des deux tables, il n'y a au fond qu'une différence de degré dans l'ordre de la nécessité rationnelle, et, ici,

1. Ainsi, dans *Rep. Par.*, l. IV, d. 28, q. un., n. 15, le mariage est fermement décrit comme un « contractus secundum legem naturae ». Puis il ajoute que, n'étant pas un principe pratique premier, il a fallu que ce contrat fût approuvé par la législation, et même, tout naturel qu'il est, qu'il fût institué par Dieu, « quia illa quae sunt remota a principiis practicis non apparent esse de lege naturae sicut ipsa principia practica quae sunt nota omnibus ex terminis, nisi explicarentur termini, quod non novit aliquis legislator particularis. Ergo congruum est hoc explicare per legislatorem universalem, qui est auctor humanae naturae et totius entis creati ». Ainsi, le mariage est un contrat naturel, un contrat juridique et un sacrement. C'est d'ailleurs uu contrat si difficile à respecter que la grâce y est nécessaire. Pourtant, Dieu a pu autoriser la polygamie, et bien que le législateur suprême l'ait seul pu faire, il l'a fait (*Rep. Par.*, l. IV, d. 33, q. 2, n. 5). C'est donc que la monogamie n'est pas strictement loi de nature, bien qu'elle lui soit « multum consona ». Dans les cas de ce genre, qui ne mettent en cause, ni principes premiers de la conscience morale, ni conséquences nécessaires de ces principes, mais seulement un accord harmonieux, une consonance avec ces principes ou leurs conséquences, Dieu peut en dispenser : *loc. cit.*, n. 7.

2. Voir le chapitre, d'ailleurs excellent en soi, de Parth. Minges, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus*, pp. 101-119.

Digitized by Google

le difficile est de ne pas nier ce qu'il y a de vrai dans cette idée sar pourtant le souligner au détriment d'une vérité scotiste plus important encore.

Dès le début de notre enquête, nous avons vu Duns Scot, alors e pleine apologétique, présenter préceptes, conseils de perfection et mêm sacrements, comme une sorte d'explication de la loi naturelle : *quae quaedam explicatio legis naturae quae, secundum Apostolum scripta e in cordibus nostris.* Dans le même sens, on vient de le voir inlassablemen insister sur l'harmonie qui règne entre les commandements de Dieu e les exigences de la loi naturelle. Peut-on s'en étonner? Attendait-on qu le Dieu de Duns Scot, après nous avoir donné une conscience morale nous imposât des commandements sans rapport avec elle ou même qui lu fussent contraires? De toute manière, Duns Scot ne l'a jamais pens Au contraire, on le sent plein d'admiration pour l'étonnante harmoni de la nature et de la grâce, de la conscience morale et du Décalogue, de l raison pratique et de la révélation. C'est devant ce spectacle, et prenan la loi naturelle avec tout ce qu'elle inclut ou tout ce qui s'harmonise ave elle, que Duns Scot y fait rentrer tous les commandements du Décalogue *quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessari notis.* Mais en faut-il conclure que les commandements de la deuxièm table soient simplement pour lui « moins absolument nécessaires » qu ceux de la première? C'est une autre question.

Il faudrait, pour l'admettre, supposer que Duns Scot lui-même ait admi des degrés de nécessité dans la déduction. Ce n'est pas ce qu'il fait Lorsqu'il observe que le sacrement de mariage consacre un contrat d droit naturel, Duns Scot ne prétend pas que le caractère naturel de c contrat n'était pas de soi nécessaire, mais qu'une telle chaîne de consé quences était requise pour faire apparaître sa nécessité que le Législateu suprême a voulu la promulguer. Mais dans les cas de loin les plus nom breux, où commandements, conseils et sacrements s'harmonisent avec l loi naturelle, il ne suffit pas de dire que la nécessité soit moindre : il n' en a plus du tout.

L'exemple dont use Duns Scot le fait assez voir[1] : « Supposons c principe de droit positif : il faut vivre en paix dans la communauté o

1. *Op. Ox.*, l. III, d. 37, q. un., n. 8. — Certains historiens de Duns Scot voien derrière ces positions une intention secrète de déprécier la nature jusque dans so aptitude à la moralité. On y a vu plus justement une sorte d'« humanisme théologique » en ce sens qu'il dévoilerait, grâce à la révélation, une excellence de la nature de l'homm « que la philosophie n'a pas connue et ne pouvait pas connaître » : P. VIGNAUX *Humanisme et théologie chez Jean Duns Scot*, dans *La France Franciscaine*, t. 19 (1936) pp. 209-225.

Digitized by Google

le corps politique. Il ne suit pas nécessairement de là : donc chacun doit y posséder une propriété distincte de celle du voisin. En effet, la paix pourrait durer dans la vie commune, même si tous les biens y étaient communs. Cette conséquence n'est pas nécessaire même si l'on tient compte des faiblesses de la nature chez des hommes vivant ensemble. Néanmoins, pour des natures faibles, la propriété privée s'accorde à merveille avec la paix sociale. Des hommes faibles ont plus de soin des biens qui leur sont propres que des biens communs, car ils voudraient plutôt s'approprier les biens communs que les laisser à la communauté et à ses gardiens, d'où naîtraient des contestations et des troubles. C'est ainsi que dans presque toutes les législations, bien qu'elles comportent un principe qui puisse servir à fonder d'autres lois ou d'autres droits, les lois positives ne découlent pas simplement de ce principe, mais elles l'éclaircissent et le développent quant à certains détails, lesquels développements s'accordent à merveille avec le principe naturel universel ».

Qui ne voit que ce dont parle ici Duns Scot est autre chose qu'une moindre nécessité? Il s'agit, dans sa pensée, d'un art d'atteindre une certaine fin en choisissant les moyens les mieux appropriés, bien qu'ils ne soient même pas toujours absolument les meilleurs. Duns Scot a lu les Actes des Apôtres : il sait que la communauté des biens n'est pas incompatible avec l'ordre social. Ce Frère Mineur vit lui-même dans une communauté où, si pauvre soit-elle, nul ne manque du nécessaire sans que personne y possède en propre quoi que ce soit. Qui lui fera croire que de ce principe : la paix est nécessaire à la vie commune, on puisse déduire avec un degré de rigueur quelconque cette conséquence : donc la propriété privée est nécessaire? Tous les religieux n'étant pas des héros de la vie spirituelle, Duns Scot sait que même des faibles arrivent à vivre en paix sans aucune propriété privée. A vrai dire, du principe en question il est impossible de déduire nécessairement soit la communauté des biens, soit la propriété privée. Les deux solutions sont possibles, bien que la seconde s'harmonise sans doute mieux à la faiblesse des laïcs et la première à l'état de perfection où vivent les religieux.

C'est là, semble-t-il, ce qu'a voulu dire Duns Scot, *mutatis mutandis*, en parlant des harmonies de la loi divine et de la loi naturelle. Le Législateur suprême a moins travaillé en juriste féru de logique qu'en Père de la cité qu'il avait créée pour la conduire à sa fin suprême. Ce qui le meut n'est ni le despotisme de la volonté ni l'automatisme de la déduction, mais la vigilance d'une charité qui sait adapter les moyens aux fins. Dans cet ordre, et pourvu précisément que nulle nécessité ne soit violée, tout est possible. Les consécutions nécessaires étant une fois pour toutes

Digitized by Google

sauvegardées, on peut dire que, *logiquement parlant*, tout est également possible. Absolument tout, même l'Incarnation.

L'embarras où l'on se trouve, en essayant de suivre ici Duns Scot, tient donc peut-être en partie à ce qu'on réduit le problème à deux données, alors qu'il y en a au moins trois. Il pense certainement que tous les commandements du Décalogue ne se déduisaient pas des premiers principes pratiques de la raison naturelle par mode de nécessité rationnelle. Il pense certainement aussi que, s'il en est ainsi, leur promulgation par Dieu fut libre. Mais on a tort d'en conclure que, dans son esprit, elle fut arbitraire. Le seul objet que Dieu veuille nécessairement est Dieu. Le seul bien qui doive nécessairement être voulu par l'homme, d'une nécessité morale, est donc Dieu. Hors ce suprême et absolu *volibile*, il n'y en a pas d'autre. Ce qui contredit cette volition est absolument mauvais en soi, mais puisque, par rapport au bien absolu, tout le reste est contingent, la volonté du reste en vue de Dieu ne peut pas être plus nécessaire en soi que son existence ne l'était par rapport à l'infinité de l'essence divine. La nécessité de vouloir autre chose que Dieu en vue de Dieu ne peut donc être que conditionnelle et, pour ainsi dire, *ex hypothesi*.

Ceci n'implique pourtant pas qu'elle soit irrationnelle, car Dieu est intelligence avant même, d'une priorité de nature, qu'il ne soit volonté. Tout ce qui n'était pas contradictoire était pour lui possible et nous ne sommes pas, chez Duns Scot, dans le monde de Leibniz, qui s'est imposé au choix du suprême Algébriste en vertu du principe de raison suffisante. Quel qu'il eût été, le monde eût été bon parce que son créateur est parfait. Celui qu'il a créé est donc bon. Bien qu'il ne se puisse déduire de l'essence divine avec aucune nécessité rationnelle logique ni mathématique, l'intellect y discerne sans hésitation quelle fut, en fait, la fin que le Créateur s'est librement proposée. Par amour, Dieu a produit de rien des créatures intellectuelles, et, à ce titre, capables de tout l'être, même de Lui. Dire intellect, c'est dire lumière naturelle. Ces créatures intellectuelles sont donc naturellement douées des premiers principes inséparables de la raison. Il serait donc contradictoire avec la fin librement choisie par Dieu que ses commandements fussent contradictoires avec la loi naturelle et il est même certain que, dans un monde créé par une sagesse parfaite, il doit y avoir un rapport intime, une harmonie profonde, entre cette loi et ces commandements. En ce sens, tous les commandements de Dieu appartiennent à la loi naturelle. La seule question est de savoir si tout le Décalogue est inclus dans la loi naturelle, à titre de conséquence immédiate ou médiate des premiers principes pratiques de la raison.

Digitized by Google

disant à la volonté ce qu'elle doit nécessairement vouloir ou ne pas vouloir en vue du Souverain Bien[1].

Duns Scot ne le pense pas, pour la simple raison que, s'il en était ainsi, Dieu lui-même ne pourrait en aucun cas dispenser d'aucun de ces préceptes, comme on voit pourtant qu'il l'a fait. La théologie des *divina* fonde ici directement la théologie morale. Dans l'hypothèse où soit les préceptes du Décalogue, soit les propositions pratiques telles que « tu ne tueras pas », « tu ne voleras pas », seraient nécessaires d'une nécessité naturelle, l'intellect divin les appréhenderait comme nécessairement vraies et sa volonté ne pourrait jamais en dispenser parce qu'elle serait nécessitée à les vouloir. Or ce n'est pas le cas en fait et, en droit, ce ne peut pas être le cas : *Esset etiam ponere, quod voluntas ejus simpliciter necessario determinatur circa aliqua volibilia alia a se, cujus oppositum dictum est in primo (libro), ubi tactum est, quod voluntas divina in nihil aliud a se tendit nisi contingenter*[2]. Duns Scot ne pouvait aller plus loin dans la justification métaphysique de sa morale. Admettre que le bien fini des commandements soit relié au Souverain Bien par un rapport nécessaire, ce serait dire que l'entendement divin le connaît comme nécessaire avant tout acte de la volonté divine, donc aussi que celle-ci doit nécessairement le vouloir et par conséquent le créer. L'absurdité de la conséquence est évidente et suffit à trancher la question, mais on ne se trouve pas pour autant en présence d'une autorité dont le despotisme capricieux serait injustifiable. Tout ce que Dieu commande est bon, parce que c'est lui qui le prescrit comme moyen convenable à la fin qu'il a choisie ; si Dieu dispense de ce qu'il a commandé, ce n'est pas que ce qu'il a commandé ne soit pas bon, mais que ce qu'il lui substitue est meilleur, *hic et nunc*, en vue de la même fin. Bref, tous les commandements du Décalogue sont de loi naturelle au sens large et toute infraction contre l'un quelconque d'entre eux viole cette loi inscrite par Dieu dans les cœurs[3] ; mais seuls les deux premiers commandements sont nécessairement liés à l'unique nécessaire : *nullus actus est bonus in genere ex solo objecto nisi amare Deum, qui amor est objecti per se volibilis et boni infiniti*[4]. Les autres ne leur sont pas nécessairement liés, mais ils le sont en fait par la sagesse divine, qui est exactement l'opposé d'un arbitraire. La convergence radicale de tout bien fini par rapport au bien infini ne pouvait souffrir aucune exception dans une doctrine où ç'eut été rendre

1. Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 100, art. 1, et art. 8.
2. *Op. Ox.*, l. III, d. 37, n. 4.
3. *Op. Ox.*, l. III, d. 27, n. 2. Cf. *Resp. Par.*, l. II, d. 22, n. 3.
4. *Rep. Par.*, l. IV, d. 28, n. 6.

Digitized by Google

nécessaires, non seulement la nature, mais tout l'ordre de la surnature e de la grâce. En couronnant son œuvre par une autre doctrine de la lo morale, Duns Scot eût au dernier moment concédé la victoire au nécessi tarisme des « philosophes » qu'il avait toujours combattu.

Digitized by Google

CHAPITRE X

DUNS SCOT ET LES PHILOSOPHES

Des conclusions générales sur Duns Scot ne pourraient suivre qu'une étude complète de sa doctrine, elle-même réintégrée dans l'histoire doctrinale de son temps. Ce n'est pas ce que nous avons essayé de faire et nos propres conclusions ne sauraient valoir qu'en fonction des résultats limités que nous avons obtenus, si nous en avons obtenu. Il s'agit donc plutôt ici d'impressions, que d'autres historiens compareront aux leurs afin de les rectifier.

Renan n'a pas rapporté de son commerce avec Duns Scot que des impressions agréables. Tel qu'il l'imagine d'après ses œuvres, le Docteur Subtil « s'y montre, en général, avec un naturel violent, avec un génie inculte et négligé. Il n'est pas aussi modéré que saint Thomas. Il a le ton sévère, rude, tranchant ; il se laisse entraîner jusqu'à l'invective ; il est généralement très intolérant »[1]. Ce jugement se comprend sans peine. Pour ne pas être très intolérant aux yeux de Renan, il eût fallu n'être pas sûr de grand chose. Mais des invectives? Il faut lire des centaines de pages de Duns Scot pour en trouver une et, à vrai dire, on en recueillerait facilement beaucoup plus dans les écrits d'Henri de Gand ou même du séraphique saint Bonaventure. En fait, et bien qu'il puisse y en avoir d'autres, nous ne nous souvenons que d'une seule, contre les Musulmans. Moins modéré que saint Thomas? Oui, peut-être, mais il s'agit alors beaucoup moins de deux hommes que de deux styles théologiques différents.

Encore faut-il distinguer, même à l'intérieur de la notion de style. La carrière de Thomas d'Aquin fut trop courte, celle de Duns Scot le

1. E. Renan, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 25, p. 424. R. Seeberg, *Die Theologie des Joh. Duns Scotus*, p. 54, n. 1, estime que Renan exagère touchant l'intolérance, mais que, dans l'ensemble, ce jugement rend bien l'impression que laissent les écrits de Duns Scot.

Digitized by Google

fut plus encore. Nous n'avons de lui sous les yeux que des écrits souven retouchés et remaniés, rédigés en une langue technique, abrupte, insou cieuse de plaire, entièrement au service de la démonstration. C'est u style philosophique et théologique que nous avons à juger, et non poin par rapport aux autres, mais en lui-même. Une fois au moins, dans l *De primo principio*, Duns Scot a su atteindre la perfection du sien. Un langue ferme, nue, strictement adhérente à la pensée, sans l'ombre d'u ornement qui l'eût déparée, pure de toute controverse et avec cela un sorte de sobre ivresse dialectique, comme si l'ordre, la liaison et la rigueu même des arguments jaillissaient d'une chaleureuse volonté de lumièr et, pour tout dire, d'un insatiable amour. Une somme de théologie tou entière écrite par Duns Scot l'eût été de même encre ; la preuve qu' pouvait l'écrire est sous les yeux de tous, et les questions ne manquen pas, soit dans l'*Ordinatio* soit dans les *Quodlibets*, où la même maîtris de pensée et de langue règne sans défaillance. Parfois, jusque dans le plus obscurs détours de sa dialectique, une formule à l'emporte-pièce s détache, éclate aux yeux et pour ainsi dire à l'esprit avec une impérieus énergie comme si la parfaite adéquation des mots à l'intellect abolissa tout entre la pensée du lecteur et celle du maître[1]. Ces joies austères n sont pas rares chez Duns Scot et elles arrachent un cri d'admiration, ma il faut être un peu plus vertébré que Renan pour les éprouver.

Ceci dit, Duns Scot reste un auteur difficile pour les autres[2] parce qu' l'était pour lui-même. Sévère, mais non sans humour, abrupt plutôt qu rude, précis plutôt que tranchant, il conduit son lecteur à travers de labyrinthes dialectiques au terme desquels il dénoue plutôt qu'il ne coup Assurément, ce style théologique n'a pas l'aisance limpide de celui qu'o trouve chez saint Thomas d'Aquin ou saint Bonaventure. L'Écosse n'es pas l'Italie. Encore faudrait-il, pour approcher le fond du problèm comparer le style des pensées plutôt que des langages. Ces théologiens n font pas exactement la même chose. Ils ne conçoivent pas la théologi tout à fait de la même manière. A l'examiner de près, saint Thomas a s théologie personnelle dont il ne doute pas plus que Duns Scot ne dout

1. « Verba ipsa Scotica habent nescio quid latentis energiae, quo fit ut qui se huju viri discipulum appellari cupit, is ejus scripta legat, necesse sit ». Maurice DU POR *In Metaph.*, Epistola prooemialis, éd. Wadding, t. IV, p. 508.

2. Le R. P. Balić, que rien n'intéresse sauf la vérité, et qui parle d'ailleurs i d'expérience, s'amuse de ceux qui prétendent que Duns Scot n'est obscur qu'à forc d'être trop clair. Tel n'est pas son avis, ni d'ailleurs le nôtre. Nous dirions plutôt ave lui : « Fatendum tamen est duriusculum esse Scoti sermonem », ou, avec G. d Vaurouillon : « ejus dicta communem transcendunt facultatem » ; dans C. BALI *Annua relatio commissionis scotisticae*, Quaracchi, t. IX (1949), p. 24.

Digitized by Google

de la sienne, mais il ne l'impose pas. Personne n'est plus soucieux que lui de laisser ouvertes toutes les portes par où des esprits divers peuvent accéder à la même vérité. Non moins ferme que Jean Duns Scot pour exclure l'erreur, il cultive avec soin les germes de vérité partout où il les rencontre. Toute formule, même étrangère à sa pensée personnelle, reçoit de lui un sens vrai pourvu seulement qu'elle en soit susceptible. Thomas a le don d'unir une extrême souplesse à la plus indémontable fermeté. On croit qu'il négocie et qu'il arbitre dans un esprit de compromis, mais ceux qui le connaissent bien ne s'y trompent pas : la demi vérité n'est jamais concédée par lui que comme un pas vers la vérité totale. On peut s'y tromper pourtant. Chez Duns Scot, l'erreur est plus difficile. Parce que sa pensée se meut en quelque sorte sur un seul plan, on y est moins exposé que chez Thomas d'Aquin à s'arrêter en route et à prendre pour la vérité profonde ce qui n'est complètement vrai qu'en son ordre, qui n'est pas nécessairement le plus haut. Si, lorsque l'histoire des écoles sera faite, on constate que le scotisme est resté dans l'ensemble plus homogène, ce qui n'est pas certain, mais probable, c'est peut-être par là qu'il faudra l'expliquer.

Ce n'est pas à dire que Duns Scot nous ait laissé un système[1]. La parole de Dieu, dont il cherche l'intellection, n'est pas un donné qu'on puisse reconstruire par mode de déduction, surtout lorsque la liberté divine est à l'origine de ses œuvres. Pourtant, la philosophie dont il use est faite de thèmes fondamentaux auxquels il revient sans cesse pour éclairer les profondeurs de la foi. Comme tous ses contemporains, Duns Scot parle la langue d'Aristote, mais il n'y a guère plus de rapport entre sa pensée

1. Entendons par là, au sens moderne, une systématisation dialectique linéaire, comme celles de Spinoza ou de Hegel par exemple. Sa théologie y répugnait plus encore que celle de Thomas d'Aquin. Celle-ci, qui voulait être une science des rapports de la création à Dieu et de la nature à la grâce, a pourtant dû faire place à l'histoire de l'Incarnation et de la Rédemption (M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950, pp. 269-270). Duns Scot reste fidèle à la théologie augustinienne des « états », qui est celle d'une histoire. C'est pourquoi l'*Opus Oxoniense* commence par poser la question de la fin dernière, non celle de la *sacra doctrina* en soi, et, à cette occasion, définit le *status* de l'homme, de son intellect, de « notre » philosophie et de « notre » théologie. Cette différence de positions initiales affecte le contenu des deux théologies ; car Duns Scot veut aussi construire sa théologie comme science, mais la science d'une histoire ne peut être qu'une science du contingent. C'est pourquoi, construisant toute l'œuvre sur l'Incarnation, au lieu de l'y insérer, Duns Scot est naturellement conduit à mettre en relief, pour tout ce qui est action divine *ad extra*, les notions d'amour, de volonté, de liberté et de toute-puissance. Dans une telle théologie, elles devaient passer au premier plan. Son adversaire par excellence devenait dès lors le nécessitarisme grec, représenté par les « philosophes ». Comme l'a profondément vu le P. Chenu (*op. cit.*, pp. 272-273), c'est la différence essentielle des contenus qui rend impossible de composer une somme scotiste « selon la forme et le plan de la Somme de saint Thomas ».

Digitized by Google

personnelle et celle du Stagyrite qu'il n'y en a, de nos jours, entre cell de nos contemporains et la pensée de Kant ou de Hegel, dont il empruntent souvent le langage. Saint Augustin reste pour notre théolo gien une autorité doctrinale beaucoup plus haute et, surtout, d'un autr ordre. La montée de l'aristotélisme au XIII^e^ siècle ne permettait pas d'e rester à la lettre d'Augustin, mais on pouvait sans crainte d'erreur main tenir l'esprit de sa doctrine en perfectionnant sa technique et précisan les solutions qu'il avait seulement esquissées. Duns Scot lui doit-il so identification de l'être à l'*essentia*? C'est peu probable, car cette positio était commune et, pour ainsi dire, allait de soi. En tout cas, ce n'étai pas innover que de poser Dieu comme l'*essentia* par excellence, mai Duns Scot a dû innover pour construire sa théologie à l'aide d'une méta physique de l'essence. En accord profond avec l'esprit du platonisme c'est-à-dire, non pas avec les écrits de Platon mais avec les exigence auxquelles avait déféré la pensée de Platon lui-même, Duns Scot tradui les essences par des concepts et leurs relations par une dialectique de concepts. Assurément, le jugement et le raisonnement sont chez lu d'importance majeure, mais pour lier ou diviser les concepts selon l liaison ou la division réelle des essences. Contrairement à ce que pensai saint Thomas, c'est sur l'essence, plus que sur l'existence, que se fond ultimement chez Duns Scot la vérité du jugement.

De là ce qu'on nomme son « formalisme »[1]. La conséquence est inévi table, car si l'être est essence, autant il y aura d'essences, autant il y aur d'êtres, et comme il y a autant d'essences distinctes que de concept distincts, tout concept distinct d'une essence est celui d'un être actue ou possible. La distinction formelle de Duns Scot ne dit pas autre chos et elle est irréductible parce que, dans une doctrine où l'essence est l'étoff même dont l'être est fait, réduire les formalités serait anéantir l'être Le problème n'est pas ici de les réduire, mais de les unir. Or la solution e est facile, car les essences forment une hiérarchie telle que les supérieure incluent les inférieures et, du fait même qu'elles les incluent, les unissent Ici encore, par Denys et Plotin, Duns Scot rejoint spontanément l notion d'inclusion unifiante et l'énergie métaphysique de l'Un. Le mond

1. A première vue, ceci paraît rapprocher Duns Scot de Thomas d'Aquin : *Formali sime semper loquitur...;* mais on a versé beaucoup de scotisme dans le thomism Duns Scot a critiqué Thomas d'Aquin pour avoir soutenu que l'*habitus* de la scien est un et indivisible, nonobstant la diversité spécifique des objets et des actes ; lu même soutient, au contraire, qu'il y a autant de sciences formelles spécifiquemer distinctes qu'il y a de conclusions formelles spécifiquement distinctes : *In Metaph* l. VI, q. 1, nn. 3-7. Il s'agit donc, chez Duns Scot, d'un formalisme non seulement plu poussé, mais différent.

Digitized by Google

des essences a une structure où elles viennent s'inclure en des unités qui les contiennent réellement sans souffrir la perte d'être que serait celle des formalités.

L'être métaphysique n'est que la plus universelle de ces quiddités. En tant que tel, il n'est qu'être et c'est pourquoi, partout où il se rencontre, l'être est univoque, comme le sont d'ailleurs toutes les essences prises une à une, toutes leurs propriétés et tous leurs modes pris un à un, chaque essence étant toujours et partout ce qu'elle est et rien que ce qu'elle est. Mais il ne faut pas se représenter le réel comme une mosaïque de morceaux taillés dans le bloc de l'être univoque. D'abord, l'entité de l'être univoque est celle d'une quiddité, non d'un existant. Il y en a dans tout ce qui existe, mais s'il est vrai de dire que tout ce qui est participe à son entité formelle, on se tromperait du tout au tout sur la pensée de Duns Scot en inférant de là que tout ce qui existe est en vertu de la même existence. En tant qu'ils sont de l'être, tous les êtres l'ont au même sens, mais ils n'ont pas le même. Ils l'auraient si la réalité n'était qu'être, au lieu d'inclure les perfections formelles et les modes par lesquels chaque être se distingue des autres. On comprend par là pourquoi cette métaphysique de l'univocité met d'autre part si fortement l'accent sur le principe d'individuation. Pour que les êtres se distinguent irréductiblement les uns des autres dans une doctrine de l'essence, il faut que chaque structure définie se ferme en quelque sorte sur elle, au-delà de la forme spécifique, mais dans la même ligne, par cette détermination individuante ultime que les disciples de Duns Scot nomment l'heccéité. Cette *ultima actualitas formae*, et non pas l'être univoque, est ce qui parfait l'individualité de l'être et le rend capable d'existence actuelle. Elle est l'extrême pointe de l'être, l'énergie métaphysique suprême qui, le faisait être lui-même *ut hic*, lui interdit en même temps de se confondre avec aucun autre. Les formalités et l'heccéité séparent ce que l'univocité unit.

Dieu est l'être en tant qu'être, séparé de tout le reste par la modalité individuante de l'infinité. Tout le reste est donc infiniment séparé de lui, car il n'y a d'être infini que lui. Si ses créatures n'étaient pas aussi de l'être, notre entendement ne pourrait rien connaître de leur cause, pas même son existence ; mais il y a de l'être existant, c'est un fait, et, à partir de là, nous pouvons démontrer qu'un être infini existe. En revanche, bien que les êtres finis ne puissent avoir pour cause qu'un être infini, il serait contradictoire de prétendre les en déduire. L'Écriture Sainte peut seule nous apprendre quel amour a voulu franchir pour nous l'abîme infini qui sépare notre être de celui de Dieu. Une contingence ontologique

Digitized by Google

aussi absolue interdit toute déduction qui prétendrait lier le monde fi
des êtres à la transcendance absolue de l'Être. Par rapport à ses œuvre
du dehors, l'infinité de Dieu est sa liberté même. La vue générale d
monde qui ressort des œuvres de Duns Scot est donc celle d'un Êt
infini qui se suffit, mais qui, en fait, a créé des êtres finis par une volont
libre dont l'amour est le seul motif intelligible. Univers entièremer
différent de celui des philosophes dont Duns Scot emprunte le langag
Comment s'étonner que, par toute son habitude de pensée, il en so
lui-même si différent?

Cet univers d'essences n'est pourtant pas un univers statique, car l
formes sont actives. Il n'y a aucune difficulté à comprendre qu'ell
exercent une causalité formelle ; il est plus difficile de concevoir qu'ell
exercent une causalité efficiente, et Duns Scot a trop bien connu la for
des objections dirigées par Aristote contre l'inefficace des Idées platon
ciennes pour ne pas avoir pris conscience du problème. Pour lui, c'est u
question d'existence ; or c'est un fait que l'être existe et, par l'exame
métaphysique du contingent que nous connaissons, nous pouvons démo
trer nécessairement l'existence d'un être si parfait que son existence e
nécessaire. La perfection de l'être implique l'omnipotence, fondement
toute efficience causale. Chaque être second reçoit donc du Premier, p
mode de création, une efficace causale proportionnelle à son degré d'êt
et de même que la perfection infinie de Dieu rend raison de son aptitu
à créer, la perfection finie de chaque créature fonde son aptitude à caus
d'autres êtres. Duns Scot résout donc le problème à sa manière, sa
recourir à l'efficace d'un acte d'être dont l'énergie existentielle, par
qu'achevant du dedans la perfection de la forme, conférerait l'efficace
ses pouvoirs d'opérer. Conçue comme la perfection requise pour rend
raison d'une opération, toute puissance passive première est fondée da
la substance en tant que matière, toute puissance active première e
fondée dans la substance comme forme. Le monde scotiste tient do
son dynamisme de ses formes. Pourquoi certaines formes sont activ
d'autres non, c'est l'essence définie par leur formalité qui l'expliqu
On pourrait, à la rigueur, poser comme première action de la forme ce
par laquelle elle actualise la puissance correspondante : la quanti
« quantifie », la dureté « durcit », et ainsi de suite, mais ce serait un ab
de langage, car agir, au sens propre, c'est rendre un être autre qu'il n'éta
en exerçant sur lui une influence causale. En ce sens, les causes efficient
sont toujours des substances ou des qualités. Certains actes premiers so
de nature telle qu'ils peuvent agir ou faire en exerçant des actes second

Digitized by Google

La perfection même de leurs natures n'est pas en cause : très imparfaits, les éléments produisent ; plus parfaits que les éléments, les mixtes inanimés ne produisent pas, *ita quod non videtur aliqua posse maxima universalis assignari, cui enti conveniat producere.* Quand une forme est active, c'est qu'ainsi le veut sa nature. En tout cas, l'apparition de toute quantité ou qualité nouvelle pré-exige une cause efficiente. Le monde scotiste reste en cela le même que celui d'Aristote, ou l'apparition d'une substance nouvelle présuppose l'existence d'une autre substance qui la cause, c'est-à-dire d'un être en acte produisant ce qui n'était être qu'en puissance seulement.

Pour connaître cet univers, la lumière naturelle de l'intellect dispose de trois sciences *réelles*, c'est-à-dire, mettant à part la logique, dont l'objet n'est pas réel, trois sciences portant sur quelque chose qui existe. D'abord, nous l'avons dit dès le début, la métaphysique, dont l'objet propre est l'être en tant qu'être, immatériel ou matériel. C'est une science éminemment spéculative, non une science pratique, car étant la plus haute des sciences, il serait contradictoire qu'elle fût nécessaire pour régler leurs opérations et pourtant qu'elle vînt la dernière. Sa fin est un savoir pur, qui porte sur toutes les quiddités en tant que telles, bien qu'elle ne porte pas sur tous leurs accidents. En effet, la quiddité est antérieure à tout : à la connaissance, à la définition, au temps, au mouvement et à la quantité. Il faut donc une science de la quiddité comme telle, et c'est la métaphysique. Vient ensuite la mathématique, dont l'objet est la substance matérielle quantifiée, prise en tant que *quanta*, et enfin la physique, dont l'objet est la substance matérielle en tant que mobile : les *mobilia*. La métaphysique ne connaît pas directement des objets inférieurs à l'être, mais on ne peut connaître intégralement la nature des éléments, ni la pétrographie, ni la botanique, sans être capable de remonter à leur explication dernière par les notions métaphysiques générales de cause, de substance et d'être. Ainsi, l'*elementicus*, le *lapidicus*, le *planticus* ou *plantista*, ne possède les raisons ultimes de son savoir que s'il est en outre *metaphysicus*. Telles sont les trois sciences réelles et il n'y en a pas d'autres qui soit naturellement accessible à l'homme, mais il reste une science surnaturelle, la théologie, qui est la science de Dieu comme être infini, créateur de l'homme destiné à la béatitude, c'est-à-dire son principe et sa fin.

Toute différente, celle-ci est une science pratique, ce qui ne signifie nullement qu'elle soit moins *science* que la métaphysique. Comme toute quiddité, une science ne peut l'être plus ou moins ni autrement qu'une

Digitized by Google

autre. Un savoir est science ou ne l'est pas. La théologie est un savoi dont, quelle qu'en soit la perfection intrinsèque comme connaissance e quelle que soit celle de son objet, la fin propre est de servir de règle au opérations de l'homme en vue du salut. Le philosophe cherche donc connaître l'univers tel qu'il est, et c'est accidentellement à son essenc que la science est règle d'action pratique ; le théologien poursuit avan tout une connaissance que la parole de Dieu a révélée expressément e vue de conduire l'homme à son salut. La différence est considérable, ca même lorsqu'ils poussaient leur métaphysique jusqu'à la théologie, le Anciens n'avaient d'autre ambition que celle de connaître, alors qu depuis l'Évangile, les théologiens instruisent l'homme de ce qu'il fau savoir de Dieu, comme souverain bien et fin dernière, en vue de le posséde C'est aussi pourquoi, depuis l'Évangile, les théologiens ne sont plus simple ment des philosophes qui s'intéressent aux choses divines. Théologien et philosophes ne font plus la même chose et, à vrai dire, ils ne parlen même plus exactement du même objet.

Dans son ensemble, et si l'on met à part ses écrits sur les question philosophiques préliminaires à la théologie, l'œuvre de Duns Scot es celle d'un théologien. On l'eût probablement surpris lui-même en l rangeant parmi les « philosophes ». Pendant sa brève carrière d'un douzaine d'années, Duns Scot nous apparaît comme un professeur venan après tant d'autres, chargé d'enseigner à son tour la théologie en com mentant le texte de Pierre Lombard. C'est ce qui explique l'ordre suivi Duns Scot est ce que l'on nomme aujourd'hui un théologien « scolas tique ». Au-dessus de toute connaissance, il place celle qu'obtient l chrétien en lisant la Bible. Tout ce que dit la Bible est vrai, et le chrétie sait par la foi que c'est vrai. Il n'a même pas besoin, pour le savoir, d prouver par une partie de la Bible la vérité d'une autre partie. Aucun preuve, même scripturaire, n'est requise pour satisfaire l'*habitus* de fo

1. Nous ne pouvons résister au plaisir de citer la page peu connue du P. C. Bal où, avec un sens historique aigu, il décrit la manière dont se sont accumulés les text que la Commission Scotiste travaille à mettre en ordre : « Disciples et maîtres, partisa et adversaires, Mineurs et Prêcheurs, membres des divers ordres religieux et prêtr séculiers cherchaient à se procurer tout ce que Duns Scot passait pour avoir dit o écrit. Pendant que le Docteur Subtil composait son *Ordinatio*, où il a voulu dire à postérité ce qu'il pensait des divers problèmes que pose le Livre des Sentences, d cahiers, des notes et des écrits divers circulaient un peu partout, qui reproduisaie son enseignement de manière plus ou moins fidèle et plus ou moins claire. Tout ce était fait, partie de ce que Duns Scot avait dit dans ses cours, partie de ses propr cahiers et de ses propres notes, partie de propos tenus par lui à ses collègues ou à s confrères, et même des remarques qu'il lui arrivait de faire à des amis ». *Solemn inauguratio anni 1943-44 Studiorum Commissionis Scotisticae*, Quaracchi, 1944, p. 3 C'est la vérité même.

Digitized by Google

dont l'assentiment s'accorde immédiatement à tout ce qu'il y a dans l'Écriture Sainte, globalement et chaque proposition prise une à une, en elle-même et pour elle-même *et non uni propter aliud*. Cela est si vrai que lorsque l'Écriture argumente et démontre, nous ne croyons pas à cause de la démonstration, nous croyons la démonstration. Saint Paul dit, dans *I Corinth.* 15, 16, *Si mortui non resurgent, nec Christus resurrexit*, et c'est vrai ; mais s'il avait simplement dit : *mortui resurgent*, ce serait tout aussi vrai. Tous les chrétiens en sont là-dessus au même point : ils ne savent pas à proprement parler, ils croient.

On peut faire autre chose, c'est-à-dire expliquer l'Écriture. D'abord, expliquer l'Écriture par elle-même, un passage par un autre passage, l'obscur par le plus clair. C'est extrêmement utile. Pourtant, comme le texte qui éclaire et le texte éclairé sont pareillement objets de croyance, la vérité de cette explication n'est toujours pas celle de la science proprement dite, mais de la foi.

Mais les maîtres en sont finalement venus à un autre mode d'explication de la Bible, de grande valeur lui aussi, et qui consiste à mêler la philosophie à l'Écriture Sainte, surtout de la métaphysique, pour obtenir l'intelligence de la vérité de l'Écriture touchant la Trinité, les Intelligences séparées et autres matières abstraites. Là encore, bien qu'il use de la philosophie pour les établir, les conclusions du théologien n'ont pas d'autre certitude que celle de la foi. Duns Scot a conscience de décrire ici un développement tardif dans l'histoire de la théologie : *ultimo devenerunt Doctores immiscendo philosophiam scripturae sacrae, quod sine dubio multum valet, et praecipue metaphysicalia.* Ce développement, il l'approuve, ce que nous estimons naturel, mais qui n'était pas nécessaire. Tous les théologiens de son temps n'approuvaient pas ce mélange de philosophie et d'Écriture Sainte ; certains le jugeaient même dangereux. Duns Scot, au contraire, est de ceux qui le jugeaient utile, mais en maintenant avec fermeté que la vérité des conclusions ainsi obtenues restait une vérité de foi. Nul n'a poussé plus loin que lui cette rigoureuse distinction des ordres. La science, qui repose sur l'évidence des termes, est incompatible avec la foi touchant un seul et même objet : *cum fide stare non potest scientia proprie dicta, quia termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus*[1].

Nous atteignons ici l'un des points de vue d'où l'unité de l'œuvre apparaît le mieux. Dès le début du Prologue, Duns Scot pose la question fondamentale de savoir si la philosophie suffit à pourvoir l'homme des

1. *Op. Ox.*, l. III, d. 24, n. 15-18.

Digitized by Google

connaissances nécessaires au salut. Sa réponse est négative et elle domi
son attitude à l'égard des philosophes. Il ne cherche nulle part à diminu
la philosophie comme telle, mais à marquer son insuffisance en vue
salut de l'homme. Ce qu'il entend démontrer n'est pas l'inutilité de
philosophie mais la nécessité de la révélation. De là son attitude
présence d'Avicenne. S'il lui reproche, à la suite d'Averroès, d'avo
mêlé à sa philosophie des éléments empruntés à une croyance religieu
c'est précisément que, philosophe d'intention et de profession, Avicen
n'avait pas droit de le faire. Duns Scot donne sur ce point raison
Commentateur qui, décidé à n'être que philosophe, s'interdit des co
clusions, peut-être vraies en elles-mêmes, mais qu'aucune démonstrati
purement rationnelle ne permet de justifier. Ne disons pas que Duns Sc
tenait toutes les conclusions d'Averroès pour philosophiquement démo
trées ; ce serait faux, car il estimait au contraire pouvoir démontrer q
toutes celles des conclusions d'Averroès qui contredisent la foi so
fausses ou manquent de nécessité ; mais Averroès, et son maître Aristot
représentaient aux yeux de Duns Scot les embarras ou insuffisances do
souffrent les « philosophes » chaque fois qu'ils approchent d'un problèn
dont la solution correcte et plénière importe à l'œuvre du salut. Avicen
est pour lui un cas plus complexe. Cet homme qui croit pouvoir démontr
par la raison seule que l'homme est capable d'atteindre naturelleme
une béatitude naturelle, est un philosophe qui, sans le savoir, se pare d
plumes du théologien. En quoi d'ailleurs, sous un certain aspect, il e
utile, car sa métaphysique est une sorte de *praeparatio theologica* précieu
au Docteur chrétien. Il croit savoir, de connaissance métaphysique pur
que l'intellect humain est naturellement capable de tout l'être ; il
trompe en ce qu'il croit le savoir sans l'aide d'aucune religion, mais
proposition n'en est pas moins vraie et le plus remarquable est qu
ignorée, en ce sens absolu, du « philosophe » Aristote, elle est vraie pou
le « théologien » Duns Scot. Car le théologien a droit et devoir de fai
ce que sa méthode même interdit au philosophe. Le philosophe comme t
n'a pas le droit de mêler l'Écriture Sainte à la philosophie ; au contrair
et Duns Scot lui-même vient de nous le dire, les Docteurs ont eu plein
ment raison d'en venir finalement à mêler de la philosophie à l'Écritu
Sainte, ce qui est extrêmement utile, surtout lorsque cette philosoph
est de la métaphysique. Le maître en théologie a donc raison de faire
qu'il interdit au philosophe en tant précisément que tel, et c'est aus
pourquoi tout ce qu'il y a de *metaphysicalia* dans l'œuvre de Duns Sc
n'y est intelligible, dans son contenu et son existence même, que du poi

Digitized by Google

de vue du théologien. Aristote et Averroès sont de bons philosophes ; Avicenne n'est meilleur qu'eux que lorsqu'il est un théologien sans le savoir ; pour être meilleur philosophe qu'Aristote, Averroès et Avicenne, il suffit au maître en théologie d'être complètement théologien.

Cette instrumentalité de la métaphysique, explique l'apparent désordre philosophique qui règne dans l'*Opus Oxoniense*. Duns Scot aurait pu, comme on le fait aujourd'hui, établir d'abord une métaphysique, puis l'utiliser en théologie. Il ne l'a pas fait et ne semble même pas y avoir pensé, sauf pour l'art logique. On le voit donc introduire les thèses métaphysiques au moment où le théologien en a besoin pour l'intelligence de la foi et les rappeler chaque fois qu'il juge opportun d'en faire usage. Tandis même qu'il en use, ce n'est pas une vérité philosophique, mais une vérité théologique qu'il poursuit. Les *Questions quodlibétiques* et le *De primo principio* ne sont pas d'autre nature et nous en serions réduits aux *Questions sur la Métaphysique*, dont la théologie est d'ailleurs loin d'être absente, si nous voulions exposer une philosophie de Duns Scot d'après une œuvre à peu près philosophique. Que resterait-il ? Peu de chose. Le gros de ce qu'on nomme aujourd'hui la philosophie de Duns Scot se compose d'éléments empruntés à sa théologie. Ce sont des thèses métaphysiques dont la vérité l'intéressait en tant que, par elles, il pouvait acquérir une certaine intellection de la foi.

De là à conclure qu'il n'y a pas de philosophie dans l'œuvre de Duns Scot, la distance est courte, mais il est imprudent de la franchir. Les choses ne sont pas si simples. Notons d'abord que, dans toute matière qui relève essentiellement de la foi, et d'elle seule, Duns Scot n'hésite pas à argumenter en dialecticien, non pour démontrer que les vérités de foi sont vraies, mais pour établir qu'on ne peut prouver qu'elles soient fausses. C'est ce qu'il nomme « faire voir que la foi n'est pas impossible ». Entreprise éminemment théologique, assurément, mais qui va conduire le théologien chez les philosophes. Car si la foi n'est pas impossible, elle est possible. Contre qui le démontre-t-on ? Contre les philosophes qui prétendent qu'elle est impossible. Et par quel moyen se flattent-ils de le démontrer ? Par la raison naturelle. Le théologien ne peut les réfuter que sur leur propre terrain, qui est celui de la lumière naturelle, et en opposant des raisons à leurs raisons. Du seul fait qu'il engage le dialogue avec un philosophe, le théologien est contraint de se comporter lui-même en philosophe, sinon pour établir une vérité philosophique, au moins pour s'assurer lui-même, et en convaincre son adversaire, qu'il n'existe aucune

Digitized by Google

démonstration rationnelle de la fausseté de la foi[1]. De là, chez Duns Sc
en particulier, une sorte de critique philosophique des philosophes entr
prise au bénéfice de la théologie et dont, outre l'histoire de la théologi
celle de la philosophie même doit faire son profit.

L'embarras dans lequel ce problème plonge les historiens n'e
pas propre à Duns Scot. On ne l'éprouve pas moins en étudia
Thomas d'Aquin, mais il tient à une illusion de perspective. De nos jou
on tend à identifier la distinction entre théologie et philosophie à cel
qui existe entre foi et raison. Selon cette position du problème, tou
conclusion dont une prémisse est de foi, est du même coup théologiqu
et toute conclusion dont les prémisses relèvent de la seule raison naturel
est du même coup philosophique. Les maîtres du moyen âge admettaie
le premier point, mais non pas le second. Une conclusion déduite
prémisses purement rationnelles pouvait être à leurs yeux essentielleme
théologique. Pour eux, la distinction des deux sciences se trouvait ailleu
et elle était simple. Comme le dit saint Thomas au début de son prolog
sur le livre II des *Sentences :* « L'étude des créatures appartient a
théologiens et aux philosophes, mais de manières différentes. En eff
les philosophes considèrent les créatures prises dans leur nature propr
au lieu que le théologien considère les créatures en tant qu'elles so
issues du premier principe et ordonnées à leur fin dernière, qui est Dieu
Il n'est pas ici question de foi ni de raison ; puisque l'une et l'autre so
nécessaires à la théologie ainsi conçue, leur division ne saurait être cel
de la théologie et de la philosophie. Prouver l'existence de Dieu à part
des êtres dont l'existence serait impossible sans la sienne, même si l'
procédait par arguments purement rationnels, c'était faire œuvre
théologien.

La question de savoir ce qu'il faut faire et dire aujourd'hui ne relè
pas de l'histoire et ce n'est pas elle que nous examinons. Notre remarqu
purement historique, est que l'on s'engage dans des difficultés inext
cables en essayant, comme nous l'avons fait longtemps nous-même,
retrouver dans les théologies classiques du moyen âge, une distinct
entre « théologie naturelle » et « théologie révélée » taillée sur le patr

1. « Quilibet theologus fatetur quod potest ostendere naturaliter fidem suam n
esse impossibilem, nec illa esse impossibilia quae credimus, dum potest solvere ratio
in contrarium fidem impugnantes ; sed quod non est impossibile, est possibile ; er
theologus potest ostendere per rationem naturalem et probare omnia credibilia e
possibilia, ut Deum esse trinum... ; ergo per rationem naturalem potest conclud
quod Deum esse trinum et unum est possibile necessarium, et sic de aliis ». *Collation*
col. 10, n. 4. Cf. A.-M. Vellico O. F. M., *De charactere scientifico theologiae ap*
Doctorem Subtilem, dans *Antonianum*, t. 16 (1941), pp. 3-30 : bibliographie, p. 4, note

Digitized by Google

de la distinction entre foi et raison. Celle-ci était familière à nos théologiens et, depuis Albert le Grand, très claire dans leurs esprits, mais de quelque manière qu'ils crussent devoir en définir l'objet : Dieu, Jésus-Christ, l'être infini ou autrement encore, aucun d'eux, à notre connaissance, n'a distingué deux théologies. On ne peut le faire en leur nom sans introduire cette distinction dans leurs doctrines ni sans bouleverser l'ordre suivi par eux dans leurs œuvres, comme si l'ordre n'était pas inséparable de la science, inscrit dans sa nature et imposé par elle. Il peut y avoir des avantages et des inconvénients, souvent en des domaines et de points de vue différents, variables d'ailleurs selon les époques, à choisir l'une ou l'autre méthode. Ce ne sont point là des problèmes simples. Pour l'historien du moins, une chose est sûre : tout ce qui est dans un Commentaire sur les Sentences ou dans une somme théologique du XIII^e^ ou du XIV^e^ siècles, au moins jusqu'à Duns Scot et Guillaume d'Ockham, était aux yeux de leurs auteurs de la théologie pure et simple. Le théologien use de la philosophie comme de bien d'autres disciplines, et il faut qu'elle soit vraiment de la philosophie pour être utilisable, mais il en use toujours en théologien.

On demandera sans doute pourquoi s'intéresser à cet usage non philosophique de la philosophie ? Du seul fait de cette hétéronomie, ne sommes-nous pas hors de la philosophie ? Non, puisque l'adversaire prétend y être ! S'il est philosophique de démontrer rationnellement que la notion d'un seul Dieu en trois personnes est absurde, il ne saurait être moins philosophique de démontrer rationnellement qu'elle ne l'est pas. Or il y a lieu de le démontrer, car même s'il est vrai qu'une telle notion soit rationnellement possible, ce n'est pas évident[1]. Mais démontrer une conclusion, au sens plein du terme, c'est prouver qu'elle est nécessaire. Le théologien s'engage donc ici à établir un *possibile necessarium*, c'est-à-dire, en réfutant son adversaire philosophe, à prouver par des raisons philosophiques nécessaires qu'un certain article de foi est possible.

De là, chez Duns Scot, ces fameuses *rationes necessariae* dont il use en théologie et qui ont fait couler beaucoup d'encre. Saint Anselme en avait déjà parlé, mais il est remarquable que Duns Scot ait repris cette notion malgré les objections élevées contre elle par saint Thomas d'Aquin. Pas plus que le Docteur Angélique, le Docteur Subtil n'admet qu'on invoque en faveur de la foi des arguments sophistiques : ce serait l'exposer

1. « Licet secundum rei veritatem non includatur contradictio, tamen non est evidens nobis quod non includatur, sicut de aliis articulis fidei ». *Rep. Par.*, l. I, d. 42, q. 2, a. 6.

Digitized by Google

aux moqueries des incroyants, faute d'autant plus grave qu'on do
s'en abstenir même en matière religieusement indifférente, par exempl
en géométrie, où mieux vaut s'avouer ignorant que soutenir une conclusio
pour des raisons sophistiques. Mais tel n'est pas le cas des raisons néce
saires, car, nous l'avons dit en son lieu, ce n'est pas éliminer la foi que d
démontrer la crédibilité de son objet, et ce n'est pas nuire aux incroyant
que de leur faire voir qu'un article de foi est croyable. Il leur reste enco
à le croire, mais peut-être en étaient-ils détournés par la répugnanc
naturelle de l'intellect à croire quelque chose d'absurde, auquel cas c
obstacle du moins se trouverait écarté[1]. Duns Scot ne s'oppose pas ici
saint Thomas, il déplace plutôt le problème : accordant en effet qu'on n
peut démontrer un article de foi, il précise qu'on peut en démontre
strictement la possibilité.

Devant la théologie qui en fait cet usage, posons la philosophie qui n'e
que philosophie, y compris la métaphysique qui n'est que métaphysiqu
Lorsqu'il la définit pour elle-même et par son essence, Duns Scot en fa
le plus grand éloge. Science de l'être en tant qu'être, la philosoph
première démontre ses conclusions par des démonstrations nécessaire
c'est-à-dire *a priori* et par la cause. Bien entendu, les principes qu'el
met en œuvre sont immédiatement évidents à la raison naturelle seul
et comme l'être est la nature commune première à laquelle toutes l
autres se rattachent, la science du premier connaissable est aussi l
science première : *scientia prima scibilis primi*. Lorsqu'il parle en c
termes de la métaphysique, c'est de ce qu'elle est en droit que Duns Sc
entend parler.

Entre la théologie qui parle de Dieu selon la révélation sans prouv
autre chose que sa possibilité, et la métaphysique qui spécule sur l'êt
en tant qu'être, quelles relations peuvent s'établir? C'était l'une de n
questions initiales, et le résultat le plus clair de cette enquête, apr
avoir laissé si longtemps la parole à Duns Scot, est que nous n'avons pa
encore reçu de réponse. A moins peut-être que nous n'ayons pas s
l'entendre parce que nous l'imaginions d'avance autre qu'elle n'est. No
attendions peut-être de rencontrer quelque part, au détour d'une répon
à quelque objection, le texte idéal qui tracerait une fois pour toutes l
ligne de partage d'où les eaux de la connaissance s'écoulent d'un cô
vers la théologie, de l'autre vers la métaphysique. Cette attente déçue n

1. *Op. Ox.*, l. II, d. 1, q. 3, n. 10 ; t. II, pp. 40-41. Cf. *Rep. Par.*, l. II, d. 1, q.
n. 18.

Digitized by Google

doit peut-être pas causer trop de surprise, mais qu'avons-nous trouvé à la place de ce que nous cherchions?

Dans cette vaste structure théologique, la philosophie se rencontre partout, non seulement à chaque occasion mais au moindre prétexte, et, à défaut de prétexte, Duns Scot s'amusait parfois à le créer. Rien de nouveau dans cette méthode, qui n'est au fond que celle de saint Augustin dans son *De Genesi ad litteram*, et met en œuvre les principes posés par le *De doctrina christiana*. Tout commentaire sur les Sentences contient un *In Hexaemeron* et l'on a vu Duns Scot déverser dans le sien une physique du lieu et du mouvement à propos des anges ; une métaphysique de l'individuation à propos de la matière ; une physique du mixte à propos des corps ; une psychologie et une noétique à propos de l'homme, bref, tout ce qu'il désirait mobiliser de connaissances rationnelles au service de la vérité révélée. On perdrait pourtant sa peine à extraire des Sentences, ou même des *Questions sur la Métaphysique* ce qu'elles contiennent de spéculation rationnelle pour reconstituer une « philosophie de Duns Scot ». Celle-ci serait criblée de trous et même faite de morceaux qui ne furent jamais ceux d'une philosophie, mais d'une théologie. Chacun peut s'en assurer en prenant la peine de comparer aux écrits des philosophes, Aristote et Avicenne par exemple, l'usage qu'en fait Duns Scot. Il n'en a jamais commenté littéralement un seul comme l'avait fait Thomas d'Aquin. Ce sont là pour lui des mines de questions à se poser, ou de matériaux à exploiter, pour construire une œuvre d'autre style que celui de la philosophie : une de ces « théologies scolastiques » d'entre 1200 et 1400, où la foi chrétienne use librement du savoir humain dont elle dispose pour approfondir l'intellection de son objet propre. Nul ne l'a fait plus libéralement que Duns Scot, ni plus exactement dans l'esprit du *Crede ut intelligas* de la tradition chrétienne. Au reste, il suffit, pour s'en assurer, de citer avec lui les belles paroles de son maître Augustin : *Cum inconcusse crediderint scripturis sanctis tamquam veracissimis testibus, agant orando, quaerendo et bene vivendo, ut intelligant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente, quod tenetur fide*[1]. Duns Scot n'a jamais eu d'autre programme que celui-là.

Il serait inexact de dire que Duns Scot n'ait jamais pensé au problème en termes du couple *theologia-metaphysica*. Il l'a fait plusieurs fois, principalement dans les Prologues de l'*Opus Oxoniense* et des *Reportata Parisiensia*. Nous en avons pris acte en son temps et il suffit de se reporter à ces textes pour voir que « notre théologie » et « la métaphysique telle

1. *Op. Ox.*, l. III, d. 24, n. 20. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 27, 49 ; P. L. 42, 1096.

Digitized by Google

que nous l'avons » s'y trouvent définies et distinguées du point de vu de leurs objets. Pourtant, même là, il s'agit de leurs objets tels que nou pouvons les atteindre dans notre état présent, c'est-à-dire avec u intellect blessé par le péché originel et qui, capable en droit d'intuitio intelligible, ne l'est plus en fait que de connaissance abstractive. L'éta du sujet connaissant importe ici autant que la nature de l'objet connu

C'est probablement pourquoi, ces données une fois acquises, Duns Sco ne parle plus ensuite de *metaphysica* et de *theologia*, mais de *philosopl* et de *theologi*. S'il était parti d'une notion de la métaphysique prise en s et pour ainsi dire dans l'absolu, définissable en fonction d'un intelle humain identique en ses opérations après comme avant la faute, centré sur un objet exactement adapté aux facultés intellectuelles du sujet qu la connaît, Duns Scot aurait pu conclure, comme Thomas d'Aqui que ce que la raison naturelle ne suffit pas à démontrer échappe de plei droit à la philosophie. Il en allait différemment à ses yeux. Pour le théol gien, tout était clair. Il savait ce que Dieu a révélé sur lui-même et ce qu l'homme ne peut apprendre sur Dieu que de Dieu. C'était même à s yeux la fonction propre du théologien de le dire et de l'enseigner, sou toutes les formes, mais il n'avait aucun critère fixe pour définir *a prio* jusqu'où la raison naturelle peut aller au devant de la révélation. L théologien n'a pas devant lui « la philosophie », mais « les philosophes inconscients de l'état présent de l'intellect humain et de sa cause, obtenan des résultats admirables et utiles au théologien chaque fois qu'ils inte prètent la nature du point de vue de la nature comme telle, mais ma assurés et en danger de faire fausse route lorsque, dépassant la physiqu ils pénètrent sans le savoir, par la métaphysique qui est la science d l'être, dans le domaine du théologien qui est la science de Dieu.

On ne saurait dire qu'ils n'aboutissent nulle part, mais même lorsqu' leur arrive de s'avancer assez loin sur la bonne voie, ils prennent pou un terme absolu ce qui n'est que celui de leur compétence : un être e soi qui n'est que le premier des êtres ; un être infini en puissance, no en être ; une cause première, mais à la manière d'une nature ; une sor de créateur, mais déterminé par sa propre nécessité, et non point libr Demandera-t-on alors si « la philosophie » pourrait, en droit, dépasser l conclusions atteintes en fait par les philosophes? Ce serait une questio sans objet, car, en fait, les philosophes ne les ont pas dépassées et l seuls qui les aient dépassées sont des théologiens. Il y a d'ailleurs à ce des raisons. Les conclusions des philosophes sont fonction de l'objet qu'i se proposent de connaître, donc de leurs méthodes ou, si l'on préfère, d

Digitized by Google

leur attitude initiale. Pour Duns Scot comme pour l'antique docteur Bonaventure, le philosophe est un homme « qui regarde en bas » et ne voit que d'en-bas ce qui est en haut. Et pourquoi ne regarderait-il pas d'abord en haut, lui aussi ? C'est qu'alors il cesserait d'être philosophe et deviendrait théologien.

La critique scotiste des philosophes jaillit de cette source. Duns Scot ne leur attribue en commun aucune thèse, sauf le nécessitarisme naturaliste, qui est d'ailleurs moins à ses yeux une conclusion des philosophes qu'une suite inévitable de leur attitude. Il refuse de leur attribuer des thèses qu'on leur prête sous prétexte qu'elles découleraient nécessairement de leurs principes, si elles n'en découlent pas vraiment. Chaque cas est pour lui un cas d'espèce : qu'a dit Aristote, ou Avicenne, sur tel point défini ? Est-il prudent d'introduire en théologie telle thèse d'inspiration philosophique, alors que le théologien parle d'un autre sujet que le philosophe et que l'un dispose, pour parler du sien, de lumières qui manquent à l'autre ? Duns Scot connaît son métier et ce qu'on nomme son esprit critique, parfois son criticisme, s'explique tout autrement que celui de Kant, avec lequel il n'a strictement rien de commun. Au début du XIV^e^ siècle, un maître en théologie n'est plus dans la situation de Guillaume d'Auvergne. D'autres ont fait avant lui beaucoup de théologie scolastique en y mêlant beaucoup de philosophie. Abordant à son tour un problème, il se demande si tant de philosophie était vraiment nécessaire et surtout si l'on a toujours choisi la bonne. Des théologiens qui l'ont précédé ou qui l'entourent, il remonte donc aux philosophes, et s'il cherche à préciser le sens de leurs conclusions, c'est souvent pour faire voir que certains théologiens ont échoué à justifier leurs propres conclusions à partir de principes imprudemment empruntés aux philosophes. Sa critique des philosophes est généralement motivée par l'usage qu'en ont fait certains théologiens.

En revanche, et nous l'avons vu chemin faisant, l'opposition des *philosophi* aux *theologi* lui était familière. D'où l'on a parfois conclu que Duns Scot avait admis une sorte de double vérité, comme si, dans sa pensée, une même conclusion pouvait être vraie en philosophie et fausse en théologie, ou inversement. Mais les disciples de Duns Scot ne l'entendent pas ainsi et, pour laver sa mémoire d'une accusation aussi grave, certains réduisent son attitude à celle d'un théologien pour qui l'enseignement catholique pouvait bien ne pas s'opposer à telle ou telle doctrine de tel ou tel philosophe, Aristote ,Avicenne ou Averroès par exemple, mais non pas à la philosophie. C'est, sous une autre forme,

Digitized by Google

poser de nouveau le problème précédent, et la vérité pourrait être ailleu que dans cette attaque ou cette défense, car il n'y a pas trace che Duns Scot d'une doctrine de la double vérité, qu'à notre connaissanc d'ailleurs personne n'a jamais soutenue ; pourtant, dans sa critique de philosophes, notre théologien fait autre chose que reprocher à tel o tel d'entre eux de s'être trompé sur tel ou tel point particulier.

Les philosophes, nous l'avons dit, ne sont pas la philosophie, mai pour Duns Scot, notre philosophie est ce que les philosophes l'ont faite Ce ne peut d'ailleurs être sans cause qu'elle est devenue entre leu mains ce que l'on voit qu'elle est. Duns Scot ne veut aucun mal aux philo sophes. S'il leur a jamais adressé quelque insulte, le fait est rare, et el s'adressait moins à eux qu'à telle ou telle de leurs erreurs. Il ne leu attribue pas non plus, rappelons-le, une doctrine commune qui sera « la philosophie » et qu'il dénoncerait comme fausse ou s'attacherait réfuter. Grand abstracteur d'essences en métaphysique, où elles soi chez elles, Duns Scot pense concrètement le particulier. On sent perc chez lui un scrupule historique assez rare au moyen âge et que l'on vo à l'œuvre dans sa manière si personnelle et si scrupuleuse d'interprét la pensée d'autrui, mais il ne transige ni avec une métaphysique d déterminisme et de la nécessité universelle, ni avec une psychologie et u

1. Ceci n'est qu'une inférence de notre part, mais qui nous paraît utile et justifié Le P. Parth. MINGES (*J. D. Scoti doctrina...*, t. I, p. 582), répondant à la remarq d'Erdmann, que « Saepe *philosophi* et *catholici* uni aliis opponuntur apud Scotum réplique : « Absque dubio, sed non Philosophia et catholica fides ». A quoi nous no permettons d'ajouter à notre tour : « Absque dubio », mais Duns Scot n'en parle pa même pour dire qu'il n'y a pas d'opposition entre elles. En d'autres termes, Duns Sc ne dit ni que philosophie et foi s'opposent, ni qu'elles ne s'opposent pas. Il n'en pa pas du tout. Seulement, lorsqu'il veut « prouver » que la raison naturelle ne peut p connaître quelque chose, il en donne régulièrement comme « preuve » le fait que l philosophes ne l'ont pas connu. Ceci ne prouve pas que la raison naturelle en soi puisse pas le connaître, mais comme elle ne le peut pas à partir des principes d philosophes, elle ne le peut pratiquement pas. On dira : que les philosophes change de principes ! Assurément, mais hors les principes des « philosophes » il n'y a que ce des « théologiens ». Inversement, dans les cas où le philosophe ne se mêle pas de théolog et reste dans les limites de sa compétence, Duns Scot est prêt à l'écouter. Si le phil sophe en question se mêle de médecine, ce qui est une autre manière d'excéder compétence, Duns Scot préfère écouter le médecin. Qu'Aristote cède alors le pas Galien ! Cf. *Rep. Par.*, l. III, d. 4, q. 2, n. 7. — Duns Scot n'était pas le premier à us de ce binaire : M.-D. CHENU, *Les « philosophes » dans la philosophie chrétienne médiéva* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1937, pp. 27-40 ; du mêm *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 264 ; mais cette distinction ne jo pas le même rôle dans les deux doctrines et, à vrai dire, elle n'y a que partiellemen le même sens. Chez Thomas d'Aquin (*In II Sent.*, Prol.), les philosophes considère les natures en elles-mêmes, le théologien les considère comme issues de Dieu et retou nant vers lui : simple distinction de deux sciences par leurs objets ; chez Duns Sco les philosophes sont ceux qui, ne considérant que les natures en elles-mêmes, o naturellement tendu à ne penser qu'en termes de nécessité, au détriment de la libert

Digitized by Google

noétique telles que l'intellect ne puisse en droit appréhender l'être qu'à travers la sensibilité. Duns Scot ne dit pas que ceci soit l'erreur de « la philosophie », mais il ne se contente pas non plus de dire que ce soit une erreur particulière de tel ou tel philosophe. C'est l'erreur des philosophes. Lorsque le théologien les rencontre sur ce terrain, le conflit ne manque pas d'éclater : *hic est controversia inter philosophos et theologos*. Pourquoi donc, sinon ces deux doctrines, du moins ces deux camps?

Touchant le premier point, la réponse est simple et plusieurs historiens de Duns Scot l'ont fort bien vue. Vers 1300, un théologien se trouvait à l'égard du décret de 1277 à peu près dans la même situation que le furent ceux de notre temps après la condamnation du modernisme. En fait, le décret d'Étienne Tempier avait été un rappel à la tradition. Un grand nombre des propositions condamnées étant empruntées aux doctrines philosophiques d'Aristote et de ses interprètes arabes, il s'offrait à l'esprit comme une liste d'*errores philosophorum*, si bien que le groupe des « philosophes » se trouvait en fait constitué, un peu lâche à vrai dire mais facilement reconnaissable, à ce trait : tous admettaient, sous une forme ou sous une autre, que la Cause première agit par nécessité de nature et que cette nécessité se propage de proche en proche, à partir de la première Intelligence créée, jusqu'à notre monde sublunaire. Assurément, la présence d'une matière elle-même éternelle introduisait dans ce monde un élément de « difformité », de hasardeux et d'accidentel, mais toute liberté en était exclue et, avec elle, le genre de contingence qu'elle introduit dans le monde. C'est ainsi qu'avaient pensé les « philosophes » et on les reconnaissait d'abord à ce signe. Duns Scot leur empruntait trop lui-même pour croire qu'il n'y avait rien de vrai dans leur œuvre, et nous venons de rappeller avec quelle scrupuleuse attention il refusait de leur attribuer des erreurs dont rien ne prouvait qu'ils les eussent commises ; mais ils avaient commis celle-là, qui était grave, et toute leur vue du monde en était viciée[1].

Il est remarquable que Duns Scot ne les ait pas désignés d'une épithète philosophique, qui les eût distingués des autres philosophes : les « nécessitariens » par exemple. Pour lui, ce sont simplement des « philosophes » et ceux qui s'opposent collectivement à leur attitude, se nomment eux-mêmes « théologiens ». Est-ce interpréter arbitrairement cette attitude que de conclure : Duns Scot pensait qu'aux yeux des théologiens l'univers

1. Nous ne prétendons pas que Duns Scot ait ignoré les termes abstraits *philosophia* et *theologia*. Nous les avons déjà rencontrés et l'on va lire des textes précis où il les oppose, mais ils représentent moins à ses yeux des essences abstraites que l'œuvre des philosophes et l'œuvre des théologiens.

Digitized by Google

se présentait sous un autre aspect qu'aux yeux des philosophes? Or qu'y avait-il entre les uns et les autres, sinon la révélation chrétienne? Tout se passe donc comme si, dans son esprit, la révélation des Écritures avait entraîné, pour qui cherchait l'intellection de la foi, un important déplacement de perspective sur le monde, son origine et sa structure. A la vue de l'univers qu'ont les philosophes, s'oppose celle qu'en ont les théologiens. Nous l'avons plusieurs fois constaté, mais pour que nos réflexions s'appuient ici même sur un fait précis, ajoutons aux précédents un cas que nous n'avons pas eu occasion de citer.

C'est d'ailleurs un cas célèbre, mainte fois exploité contre Duns Scot par ceux qui lui attribuent une doctrine de la « double vérité ». Il s'agit d'un problème purement théologique : la nature peut-elle être cause efficiente de la résurrection? En d'autres termes : la résurrection peut-elle être produite par une cause purement naturelle? Posée en termes techniques, la question revient à savoir si une puissance active correspond dans la nature à la puissance passive qu'a le corps d'être ressuscité. Si l'on répond oui, la nature sera capable de ressusciter les morts au dernier jour ; si l'on répond non, elle ne le sera pas.

Duns Scot lui-même ne répond d'abord ni oui ni non. Certains croiraient pouvoir répondre oui, au nom de la raison philosophique, en se fondant sur cette proposition d'Aristote : à toute puissance passive correspond dans la nature une puissance active propre. Donc si le corps est ressuscitable, il y a dans la nature une force capable de le ressusciter. A quoi Duns Scot répond une fois encore : *dico quod aliter huic respondetur secundum philosophos et aliter secundum theologos.* Chez les philosophes il ne serait pas absolument vrai qu'une puissance active naturelle correspondît à chaque puissance passive naturelle, car les êtres qui ont atteint leur perfection naturelle y sont bien ordonnés à recevoir plus de perfection encore qu'ils n'en ont, mais il n'y a pas de puissance active naturelle pour la leur donner. Ceci n'entraîne pas comme conséquence qu'une telle puissance passive existe en vain dans la nature, car si aucun agent naturel ne peut la faire passer à l'acte, il peut du moins la disposer à recevoir un tel acte. Et ce n'est pas là avilir la nature, mais plutôt l'honorer, comme nous l'avons dit au début de cet ouvrage. La proposition est donc vraie selon les philosophes, seulement en ce sens qu'à toute puissance passive correspond une puissance active *naturelle.* De ce qu'une cause surnaturelle pourrait ajouter à la nature, il n'est pas question chez eux. Cela ne rentre pas dans leur perspective, mais il importe de voir exactement pourquoi.

Digitized by Google

Si les philosophes n'imaginent jamais que la nature, même chez les êtres où elle atteint sa perfection, puisse être élevée à un état supérieur encore, c'est précisément qu'à leurs yeux la perfection même de la nature est pour elle une limite infranchissable. La nature parfaite est tout ce qu'elle peut être, non seulement en vertu d'elle-même, mais en vertu de sa cause, car si celle-ci pouvait lui donner davantage, étant elle-même naturelle, elle ne pourrait pas ne pas le faire, donc elle le ferait.

Nous atteignons ici le point crucial, sur lequel on ne saurait trop souvent revenir, parce qu'il éclaire l'attitude constante de Duns Scot en ces matières. Selon les philosophes, la nature est tout ce qu'elle peut être, *quia secundum eos ita causat Deus naturaliter et necessitate naturali in suo ordine causandi sicut agens creatum*. Ce point décide de tout. Pour des esprits qui voient l'univers entier, y compris sa cause première, comme soumis à la nécessité, tout ce qui peut être a été, est ou sera, et sera toujours exactement ce qu'il peut être. Autrement dit, aucune puissance passive actualisable par une cause naturelle ne restera sans être actualisée. Mais *secundum theologos*? « Selon les théologiens, dire qu'à toute puissance naturelle passive correspond une puissance naturelle active, est une proposition fausse, car chez les êtres supérieurs la nature est capable de plus de perfection que celle à laquelle ne s'étend que le pouvoir de la puissance naturelle active ». Et prêtons grande attention à ce qui suit : « Cette puissance passive n'existe pourtant pas en vain, car elle peut être aussi bien réduite en acte par un agent libre que par un agent naturel ; s'il s'agit d'agir hors de lui, l'agent libre est même plus efficace et de plus de pouvoir que l'agent naturel, parce qu'il est infini, ce que l'agent naturel n'est pas. Cette proposition doit donc être entendue ainsi : à toute puissance passive naturelle correspond une puissance soit naturelle, soit libre, qui la réduise à l'acte, et cela, je l'accorde »[1].

Efforçons-nous de résumer d'abord sans commenter : 1° il y a une position des « théologiens », autre que celle des « philosophes » ; 2° elle consiste à poser la première cause comme un agent libre ; 3° cet agent est libre parce qu'il est infini. — Inversement : 1° il y a une position des « philosophes », autre que celle des « théologiens » ; 2° elle consiste à poser la première cause comme un agent-nécessaire ; 3° cet agent est nécessaire parce qu'il n'est pas infini.

A moins de renoncer à interpréter la pensée d'un auteur d'après ses textes, cette doctrine est d'autant plus certainement scotiste que le Docteur Subtil, qui se montre ici aussi direct, simple et clair qu'il est

1. *Rep. Par.*, l. IV, d. 43, q. 3, n. 18.

Digitized by Google

possible de l'être, l'a plusieurs fois affirmée. En fait, chaque fois qu'il dû définir la position propre des théologiens en présence de celle de philosophes. Rappelons seulement, pour mémoire, que les philosophe se sont bien élevés à la notion d'un Dieu infini en puissance, mais non celle d'un Dieu infini en être, ce qui est le point en question.

A partir d'ici, il faut nécessairement interpréter, et comme cett interprétation décidera du sens d'ensemble de la doctrine de Duns Scot ou, si l'on préfère, de l'esprit du scotisme, l'historien se trouve appelé prendre une décision importante. On l'excusera donc, nous voulon l'espérer, de la motiver aussi clairement que possible afin de permettre d'autres, s'il se trompe, de voir plus aisément où il s'est trompé. E revanche, lui-même a droit d'espérer d'eux quelque chose. Le problèm n'est pas pour nous de savoir ce que nous aimerions que Duns Scot eû pensé, mais ce que, d'après les textes à notre disposition, il a effectivemen pensé. Une autre interprétation, même préférable pour d'autres raison devrait s'accorder aussi bien ou mieux avec les textes afin d'être préféré

Sauf illusion de notre part, notre première interprétation de Duns Sco consiste à répéter simplement ce qu'il a dit : *poser Dieu comme un êt infini et libre est une position de théologien.* Tel est, nous semble-t-il, l principe des principes, et il décide de tout. C'est même pourquoi le déta de ses conséquences défie pour nous l'analyse, mais il la défiait déjà pou Duns Scot.

Que ce point de départ soit correct, on en trouve une éclatante confi mation dans le fait, absolument certain, que l'*ens infinitum* est che Duns Scot le sujet propre de notre théologie. Si l'être infini est le suje propre de la théologie, il est impossible d'en parler sans adapter la positio propre du théologien. Tout ce qui se dit de l'être infini est donc propremen théologique. Inversement, on peut constater en fait que les philosophe n'en ont jamais parlé, et le fait s'accorde ici avec le droit, car le sujet d leur science n'est pas l'être en tant qu'infini, mais l'être en tant qu'êtr Le premier est un être singulier, le second est l'être commun. On n'attei drait donc pas le premier par simple approfondissement du second. Ce n sont pas là des objets de même nature ni de même ordre et c'est préc sément pourquoi Duns Scot voit une distinction radicale entre le savo du philosophe et celui du théologien.

Si l'infinité du Premier est le fondement immédiat de sa liberté, tou conclusion fondée sur la liberté de Dieu est elle-même théologiqu La conséquence paraît inévitable, et elle aussi trouve une confirmatio éclatante dans l'ensemble de la doctrine : comme l'infinité préside

Digitized by Google

toutes les opérations de Dieu *ad intra*, la liberté qui en découle préside à toutes ses opérations *ad extra*. Inversement, on peut constater en fait que les philosophes ont toujours soumis l'action divine à la nécessité. S'ils avaient parlé du Premier comme infini en être et libre dans son action, ils n'en auraient pas parlé en « philosophes », mais en « théologiens »[1].

Ces deux grandes lignes sont simples, nettes, indubitables, mais on doit s'efforcer de ne pas les prolonger plus loin que Duns Scot lui-même ne l'a fait. Il est arbitraire d'inférer de là que, pour Duns Scot, la même proposition pouvait être vraie en philosophie et fausse en théologie, ou inversement. Lui-même n'a jamais rien dit de tel et l'on peut voir aisément pour quelle raison il ne le pensait pas. Les « philosophes » auxquels Duns Scot oppose les « théologiens », ne sont pas les mauvais philosophes, mais Aristote et Avicenne : les meilleurs et ceux qu'il admire le plus. Ces hommes sont allés aussi loin que possible sur la route de la philosophie : ils ont prouvé l'existence du Premier, établi qu'il est cause première et que sa puissance est infinie. Tout ceci, qui est vrai pour le philosophe, l'est aussi pour le théologien, et c'est beaucoup. Sans doute, ils n'ont pas su que le Premier est infini en être et qu'il est libre ; d'où leur conclusion qu'il est déterminé dans son action, mais ceci n'est pas une vérité philosophique ; c'est une erreur née d'une ignorance de ce que savent les théologiens. Pour ne commettre aucune erreur philosophique, les philosophes auraient dû seulement dire que le Premier est la cause efficiente infiniment puissante de tout ce qui est, et s'en tenir là.

En revanche, on justifie mal Duns Scot en répondant à cette accusation : « Il dit seulement qu'il y a contradiction, touchant la puissance de Dieu et le mode de son action, entre les théologiens et certains anciens philosophes qui n'étaient pas chrétiens »[2]. Ce n'est pas le style du plaidoyer qui nous intéresse — défendre Duns Scot importe moins que le comprendre — mais il est regrettable que, sous prétexte de justifier

1. Dans son *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, p. 57, Joaq. Carreras y Artau fait cette pénétrante remarque : « La distinction que nous avons signalée entre ces deux ordres de vérités, les philosophiques et les théologiques, constitue à la fois la ligne de séparation entre les deux tendances fortement accusées de sa doctrine, le rationalisme et le volontarisme ». Aucune formule — les nôtres pas plus que les autres — ne peut définir exactement une position que Duns Scot lui-même n'a pas définie, mais bien qu'elle prête elle aussi à discussion, celle-ci procède certainement d'une intuition juste. Aux yeux de Duns Scot lui-même, les « philosophes » sont certainement des intellectualistes et, inversement, le « théologien » est certainement un défenseur de la liberté et de la volonté.

2. Parth. MINGES, *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, t. II, p. 581. Minges argumente contre « Erdmann, in periodico ; *Theologische Studien und Kritiken* (1863), p. 413.

Digitized by Google

sa position sur ce point central, on l'élimine. Que les philosophes d l'Antiquité n'aient pas été chrétiens, c'est une tautologie. Ce qui retien l'attention de Duns Scot est le fait que la position commune de ce païens soit autre que la position commune des Chrétiens. Pourquoi le nommer « philosophes »? Parce qu'à partir du Christianisme il n'y a plu eu de philosophes qui ne fussent que philosophes. Un Chrétien qui spécul sur l'univers, même lorsqu'il use de la philosophie, ne le fait plus e philosophe, mais en théologien. C'est d'ailleurs pourquoi Duns Sco surveille de si près Avicenne lorsque celui-ci se flatte de démontrer e philosophe des conclusions inaccessibles à la philosophie comme telle Averroès avait amèrement reproché à son prédécesseur de mêler l théologie à sa philosophie, Duns Scot lui adresse le même reproche, mai dans un tout autre esprit. Pour Averroès, tout ce qu'on mêle de théologi à la philosophie en fait de la rhétorique ; pour Duns Scot, ce qu'Avicenn en avait mêlé à la sienne pouvait parfois être vrai, mais il s'abusait e risquait d'abuser les autres en le faisant passer pour de la philosophi Un vrai théologien ne tolère pas qu'un philosophe prétende avoi découvert seul ce qu'il eut toujours ignoré s'il ne l'avait appris de l religion[1]. Il ne suffit donc pas de répondre qu'il s'agit ici d'une contra diction entre les théologiens et Aristote ou certains de ses disciples, « mai non entre la théologie et la philosophie en tant que telles »[2]. Plus o insiste sur le fait que Duns Scot n'oppose pas ici philosophie et théologi plus il devient curieux que les thèses qu'il oppose soient si régulièremen celles des « philosophes » et celles des « théologiens ».

A vrai dire, bien que Duns Scot lui-même ne se fasse pas faute de l nommer[3], il n'y a pas lieu de dresser chez lui une liste de problème relevant de « la philosophie » par opposition à « la théologie ». Du poin de vue de la méthode, c'est évident, puisque la technique de la démon tration reste partout la même. Du point de vue des questions elles-même le problème est d'une extrême complexité, parce que la pensée d

1. « Tales igitur, qui sic dicunt, miscent philosophiam cum theologia ». *Rep. Pa* l. IV, d. 49, q. 5, n. 6. *Cf.*, le texte analogue déjà cité, *Op. Ox.*, Prol., q. 1, n. 1 où Avicenne est mis directement en cause. Duns Scot ne se contredisait aucunement louant ailleurs les Docteurs qui ont finalement expliqué l'Écriture « immiscendo philos phiam scripturae Sacrae, quod sine dubio multum valet, et praecipue metaphysicali ut veritas Scripturae de Trinitate et Intelligentiis abstractis intelligatur » (*O Ox.*, l. III, d. 24, n. 16. C'est ce qu'il n'a cessé de faire lui-même, mais « immiscendo veut dire ici « introduire dans » et non pas « mélanger avec ». Il précise d'ailleu aussitôt que lorsqu'une prémisse est objet de foi, la conclusion reste une conclusion foi, quelque quantité de philosophie qu'on introduise dans l'argument. A pl forte raison le tout demeure-t-il théologique.

2. Parth. MINGES, *op. cit.*, t. II, p. 582.

3. Voir ch. I, pp. 72-84.

Digitized by Google

Duns Scot se meut à l'intérieur d'un cadre où les plaidoyers de ses défenseurs ne s'insèrent pas toujours mieux que les reproches de ses critiques. En demandant s'il existe une philosophie de Duns Scot, nous soulevons un problème étranger à la pensée de Duns Scot[1]. Pour nous, tout ce qui peut se démontrer rationnellement et sans faire appel à la révélation, rentre de droit dans ce que nous nommons « la philosophie ». On doit donc pouvoir extraire de l'*Opus Oxoniense*, comme nous l'avons fait, ce que Duns Scot dit de l'être infini comme tel et l'attribuer à la « philosophie de Duns Scot ». Pourtant, les choses se passent chez lui tout autrement et l'on peut ordonner ainsi les éléments principaux de la position qu'il a lui-même adoptée : 1° la preuve de l'existence d'un « être infini », donc libre, est œuvre du théologien ; 2° cette preuve est administrée par la raison naturelle usant des méthodes du métaphysicien ; 3° il y a donc des vérités rationnellement démontrables, inconnues des philosophes, qui peuvent être métaphysiquement établies par le théologien. Ce dernier point n'est pas une inférence. Nous avons rencontré cette assertion sous la plume de Duns Scot lui-même et le moment est venu de lui donner son sens plein, c'est-à-dire, simplement de la prendre au pied de la lettre : les philosophes ont dit beaucoup de choses qu'on ne peut prouver par la raison naturelle et l'on peut en prouver par elle beaucoup qu'ils n'ont pas dites[2]. Ce point est certain, mais c'est dévier du droit chemin scotiste que d'en conclure : puisque le théologien seul prouve ces vérités, elles ne sont pas rationnellement démontrables. Le contraire est vrai. Duns Scot prouve l'existence de l'être infini par la seule raison naturelle, mais c'est une conclusion théologique inconnue des philosophes, car, s'ils l'avaient connue, ils auraient su que Dieu est libre. Inversement, *philosophi non potuerunt per rationem naturalem concludere Deum posse contingenter causare*[3], mais ceci n'empêche pas le théologien d'en fournir la démonstration. On pourrait souhaiter une situation moins complexe, mais elle est telle et l'historien ne peut que l'accepter dans sa complexité.

Il est d'ailleurs loisible de vouloir aujourd'hui la préciser, la formuler autrement ou même la prolonger, mais à condition de sortir de l'histoire

1. Nous ne prétendons aucunement contester qu'il soit aujourd'hui légitime de parler de « philosophie scotiste » ; nous disons simplement que, sauf la logique, presque tout ce qu'on y mettra sera extrait d'écrits où Duns Scot lui-même s'exprimait en théologien, dans la pleine conscience de la distinction que ce titre introduisait entre lui et « les philosophes ». Nous ne nions pas qu'on ait le droit de diviser sa doctrine en « philosophie » et « théologie », mais que cette division soit de lui.

2. Voir le premier des deux textes inscrits en épigraphe au présent volume.

3. *Op. Ox.*, l. I, d. 42, n. 3 ; t. I, p. 1267, notamment : « Praeterea si philosophi posuerunt Deum esse necessario agentem, sicut videntur multi eorum sensisse et posuisse... », etc.

Digitized by Google

et au risque de sortir du scotisme de Duns Scot. Pour le tenter en évitan ce dernier écueil, il faudrait examiner au moins les points suivants Pourquoi ces vérités purement rationnelles ont-elles été découvertes pa des théologiens chrétiens? Pourquoi, bien que naturellement connais sables, restent-elles ensuite la clef de *notre* théologie? Comment se fait-i si l'existence d'un être infini et libre est rationnellement démontrabl que les philosophes ne l'aient pas connue et qu'on en doive la preuve au théologiens, alors qu'il est si difficile de citer un texte de l'Écriture o l'être divin soit explicitement et directement qualifié d'infini en tan qu'être? Il ne s'agit ici, bien entendu, que des conclusions scotistes qui n présupposent aucun article de foi. On demande simplement comment se fait qu'elles soient nées dans une théologie chrétienne et que notr théologien les y ait maintenues. L'histoire ne peut livrer que les donnée du problème. C'est aux philosophes de le résoudre et, s'il leur plaît, au théologiens.

Pour le poser dans le cadre fixé par Duns Scot lui-même, il faudra d'abord se souvenir que, telles qu'il les a conçues, les sciences forme une hiérarchie d'étages superposés et qui ne communiquent par aucu passage. S'il avait simplement enseigné que la même vérité ne peut êtr objet de foi et de science en même temps et sous le même rappor Duns Scot ne se distinguerait en rien de saint Thomas sur ce point, ma il va plus loin, car il refuse d'admettre que notre théologie soit suba ternée à celle des bienheureux et que notre philosophie soit subalterné à notre théologie, en sorte qu'on puisse croire dans une science subalte nante ce qu'on tient pour savoir dans une autre. Non seulement Dun Scot estime qu'en cela Thomas d'Aquin se contredit[1], mais, ce qui nou importe davantage il rejette cette position au nom de la distinction de sciences telle que lui-même l'entend.

Il suffit d'ailleurs, pour la comprendre, de se souvenir du Prologue d l'*Opus Oxoniense*, où les sciences se divisent et se subdivisent en raiso de leurs objets. Elles se distinguent entre elles moins par les cause qui nous les font connaître que par l'objet propre à chacune d'elles et mode de connaissance de l'intellect qui la connaît. Les Bienheureux on leur théologie, dont l'objet est Dieu intuitivement connu : la connaissanc qu'ils en ont n'est pas cause essentielle de notre théologie, dont l'obje est l'être infini, donc autre que l'essence divine, et qui ne l'atteint d'ailleur pas sans la foi. A son tour, notre théologie n'est en rien cause essentiell

1. *Rep. Par.*, l. III, d. 24, q. un., n. 4. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, P. I, q. a. 2, Resp., et II^a-II^{ae}, q. 1, a. 5.

Digitized by Google

de notre métaphysique, car l'objet de cette dernière n'est pas l'être infini, mais l'être en tant qu'être tel que l'atteint notre intellect dans son état présent. De ce point de vue, la subalternation thomiste des sciences n'est qu'un artifice, ou bien elle est fausse. Elle est un artifice si l'on dit simplement par là qu'en présence d'objets différents des intellects placés en des états différents peuvent avoir des connaissances différentes. Elle est fausse si l'on en conclut qu'une de ces connaissances puisse être cause d'une quelconque des autres. Un théologien ne sait pas la théologie parce que les Bienheureux en connaissent les principes, ou alors n'importe qui pourrait soutenir qu'il sait la géométrie parce qu'il croit que les géomètres la savent[1].

Il suit nécessairement de là que l'homme en cette vie ne peut avoir une science, au sens strict, des objets de foi qui lui sont révélés[2], mais il en résulte aussi que notre métaphysique en tant que telle ne peut recevoir sa lumière de notre théologie. Ce que l'on y mettrait de théologie resterait de la théologie sans y jamais devenir de la métaphysique. On conçoit enfin, de ce point de vue tout à fait général, que Duns Scot ait pensé le problème en termes de la disjonctive *philosophi-theologi*. Impossible d'être l'un et l'autre à la fois et sous le même rapport, ni même d'occuper simultanément les deux étages. Comment celui qui cherche à connaître l'être en tant qu'infini apprendrait-il quelque chose à celui dont c'est la vocation même de ne l'étudier qu'en tant qu'être? Ils ne parlent pas de la même chose et, même s'ils en parlaient, ce ne serait pas de la même façon.

Ces données seraient incomplètes si l'on négligeait celles qui paraissent à l'autre extrémité du problème, lorsque on le pose du point de vue du

1. *Rep. Par.*, l. III, d. 24, q. un., n. 6. Cf. n. 22 : « Ad secundum dicendum quod non sequitur quod perpesctivus, etc... ».

2. Il y aurait contradiction à soutenir le contraire : « secundo patet ex parte impossibilitatis habituum : nam ad scientiam proprie dictam requiritur evidentia objecti ; evidentia autem objecti repugnat fidei, quae est de non visis. Ideo dico quod scientia et fides non possunt simul esse in eodem et hoc respectu ejusdem ». *Rep. Par., loc. cit.*, n. 22. Cette conclusion ne pose aucun problème dans le cas du dogme de la Trinité, qui relève évidemment de la compétence du seul théologien. Ce sont ces vérités « quae videntur maxime theologicae, et non metaphysicae, ut *Deus trinus* et *Pater generat filium* » (*Op. Ox.*, Prol., q. IV, a. 5, n. 32 ; t. I, p. 105). Mais que faire de celles qui ne sont pas *maxime theologicae?* Car il y en a, notamment ces *essentialia* de Dieu dont nous pouvons connaître beaucoup en métaphysique. Il faut répondre à cette question ce que Duns Scot nous a déjà dit, et que nous rappelons : les sciences se distinguent par leurs objets, donc même si « essentialia plurima possunt a nobis in metaphysica cognosci » *(ibid.)*, la connaissance que nous en avons reste relativement métaphysique, mais est absolument théologique, parce qu'elle porte sur Dieu. La même proposition ne peut appartenir à la fois aux deux sciences *parce qu'elles ne parlent pas de la même chose.*

Digitized by Google

métaphysicien. Rappelons brièvement les principales. Il est naturel l'homme, union d'une âme et d'un corps, de ne connaître que par concept abstraits du sensible ou par intuitions de ces abstractions. Ce qui n'es pas naturel, c'est que l'homme ne dispose pas en outre d'intuitions directe de l'intelligible. Ce sont là deux faits d'expérience et aussi certains l'u que l'autre. Le premier s'explique par la nature de l'homme et la solidarit naturelle de l'intellect et de la sensibilité dans un être de cette espèc Le second reste inexplicable du point de vue de l'intellect lui-même qu en tant précisément qu'intellect, est de soi capable d'intuitions directe de l'intelligible. On demande donc pourquoi, s'il en est capable en droit il ne les a pas en fait. Duns Scot a plusieurs fois suggéré ces réponses parce que Dieu le veut ainsi, sans doute en châtiment du péché origine

Quelle qu'en soit l'explication, le fait subsiste, et il entraîne d'impor tantes conséquences en philosophie. D'abord, en fait, notre connaissanc naturelle est mutilée. Si l'on songe à ce que serait la métaphysique pou un intellect exerçant des intuitions intelligibles, on verra combien *notr* métaphysique *a posteriori* diffère de la science *a priori* et par la caus qu'elle pourrait être. Ensuite, et c'est le plus grave, nous ne savons rie de cela. Disons du moins que tout conspire à nous le dissimuler, car nu homme vivant n'ayant éprouvé d'autre état que celui où nous sommes nous ne pensons pas même qu'un autre puisse nous être naturel. C'es pourquoi Aristote lui-même, *qui nullum alium statum expertus erat*, a toujours enseigné que la quiddité abstraite du sensible est l'objet propr de notre intellect. Beaucoup de philosophes l'ont suivi sur ce point, e même certains théologiens chrétiens qui furent en cela mal avisés[1].

Car ce n'est pas vrai. Bien que notre intellect doive désormais abstrair tout son intelligible des données sensibles, il reste, comme intellect capable en droit d'intuition intelligible. C'est même pourquoi son obje propre, qui est d'ailleurs celui de la métaphysique, n'est pas l'être conn à partir du sensible, mais l'être tout court et dans son indifférence total au sensible comme à l'intelligible. Ainsi conçu, l'être porte un nom : c'es l'être univoque, objet premier de l'intellect et par conséquent aussi d la Philosophie Première. L'univocité de l'être subsiste donc, dans notr

1. Nous nous excusons d'insister sur ce point, car il est capital pour l'interprétatio du scotisme. L'homme n'est plus dans son état normal, et l'exemple des plus grand philosophes suggère que la raison naturelle seule n'a jamais pu le savoir : « Praetere tunc posset cognosci per rationem naturalem hunc statum non esse naturalem ; qui manifestum est nunc esse rebellionem in potentiis inferioribus, et, per te, non potes esse, nisi corrumpatur rectitudo voluntatis : consequens est inconveniens, quia prae claris simi philosophi ad hoc pertingere non potuerunt ». *Op. Ox.*, l. II, d. 29, q. un., 3 t. II, p. 739.

Digitized by Google

métaphysique, comme la marque d'une aptitude à l'intuition intelligible que nous ne pouvons plus exercer. Toute la conception scotiste de la métaphysique, avec les doctrines de l'être, de l'âme, de l'intellect et de la connaissance humaine qui lui sont liées, sont inséparables de cette certitude, que certains pouvoirs de notre intellect sont présentement mutilés et que l'homme est capable d'un état meilleur que celui où nous sommes aujourd'hui placés.

Comment Duns Scot le sait-il? Parce que, chrétien, il sait que l'homme fut librement appelé par Dieu à un état où l'intuition de l'intelligible lui sera nécessaire, alors qu'elle lui serait impossible s'il en était essentiellement incapable. Qu'il l'ait exercée ou non, l'homme l'exercera un jour, et si l'on veut que ce soit bien l'homme qui l'exerce, il faut que cette aptitude soit dès à présent inscrite dans sa nature. C'est donc le théologien qui le sait. Un pur philosophe pouvait-il le savoir en droit? Sans aucun doute, car il suffisait pour cela de comprendre que l'intellect, en tant précisément qu'intellect, est en droit *capax totius entis*. Aristote aurait pu se douter qu'un intellect, en tant précisément qu'intellect, ne saurait avoir un objet plus restreint que celui des Intellects séparés. S'il l'avait vu, il l'aurait dit. Mais il ne l'a pas vu. Un philosophe pourtant l'a vu, c'est Avicenne, et justement parce qu'il a mêlé la religion à sa métaphysique. Voulant que l'homme fût capable de contemplation intelligible après la mort du corps, Avicenne a bien vu que, pour qu'il pût en être ainsi, il fallait que notre intellect fut essentiellement capable de tout l'être, intelligible aussi bien que sensible. Nous voici donc revenus au même problème, avec cette différence pourtant que cette fois la connaissance philosophique totale se trouve mise en cause avec et par la métaphysique. Comment appeler ce savoir rationnel qui ne prend conscience de sa vérité que dans l'entendement d'un théologien et à l'occasion d'une théologie? Le nomme qui voudra ! Ce n'est pas le nom qui importe, mais la chose. Quant à Duns Scot lui-même, pourquoi l'eût-il nommée? Il savait trop bien que toutes ses paroles en la matière étaient paroles de théologien.

Telle fut, nous semble-t-il, l'attitude générale de Jean Duns Scot à l'égard de la philosophie. Ce fut plutôt une attitude envers les philosophes eux-mêmes. Que cette interprétation ne soit pas très éloignée de la vérité, on en trouve un signe encourageant dans les contradictions où l'on accuse Duns Scot d'avoir versé dès qu'on la perd soi-même de vue. Il semble alors que le Docteur Subtil ait souvent confondu philosophie et théologie, mais aussi qu'il les ait irrémédiablement séparées. Le même théologien, qui prétend démontrer par des raisons nécessaires la possibilité d'un Dieu un en trois personnes, conteste que le métaphysicien soit

Digitized by Google

compétent pour démontrer la toute-puissance de l'être infini, même, à la rigueur, son existence, sur quoi d'ailleurs lui-même s'empresse aussitôt de la démontrer par les principes de la raison naturelle, précisément parce qu'il pose le problème en théologien ! Tant qu'on cherche à résoudre le problème par une distinction des objets formels de la métaphysique et de la théologie, les contradictions surgissent de toutes parts, et avec elles des controverses où les réponses ne valent guère mieux que les objections. Duns Scot lui-même s'est tenu sur un autre plan. D'accord avec sa notion de la théologie conçue comme une science essentiellement pratique, c'est la situation concrète du philosophe ou du théologien qui l'intéresse, et ce qu'il aperçoit de ce point de vue est la situation privilégiée même en matière de raison, du théologien par rapport au philosophe. Nul autre que lui ne peut être à l'origine de cette remarquable parole : *ex puris naturalibus multi catholici doctores perfectiorem conceptum habuerunt de Deo quam aliquis philosophus*[1]. On nommera comme on voudra cette connaissance de Dieu par quoi le docteur catholique l'emporte, *ex puris naturalibus*, sur tel ou tel philosophe. Théologie naturelle ? Mais, si elle est naturelle, on se demande pourquoi elle serait l'apanage du théologien. Théologie tout court ? Mais, si elle est théologie sans plus, on ne voit pas comment cette connaissance peut être *ex puris naturalibus*. Mieux vaut reconnaître une fois de plus que ce n'est pas sur ce terrain que se meut la pensée de Duns Scot. Qui l'y transporte d'autorité, n'obtiendra plus de lui aucune réponse. Peut-être même perdra-t-il de vue le sens vrai de l'immense entreprise sur laquelle nous n'avons obtenu que des vues partielles et disjointes : l'effort d'un théologien dont la raison ni ne refuse son concours à la foi ni ne s'étonne de mieux voir à sa lumière. Mieux informés que nous, nos neveux diront si le véritable Duns Scot fut tel ou autre, mais à moins que Cavellus, Maurice du Port et Wadding ne se soient complètement mépris sur la pensée profonde du maître, nous serions surpris que le Docteur Subtil leur apparaisse très différent de celui que ses grands interprètes de jadis ont fidèlement servi et intimement connu.

Il est vrai que nous ignorons comment se poseront pour eux les problèmes, et cela n'est pas non plus sans importance, car si les événements dépendent du temps où ils arrivent, leur histoire dépend de celui où elle est écrite. De Descartes à nos jours, on a pensé que puisque les Docteurs

1. Nous disons « à l'origine », mais non point que Duns Scot même l'ait écrite. Cette formule se trouve dans le recueil apocryphe *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus*, q. V, n. 34 ; Vivès, t. V, p. 402.

Digitized by Google

du moyen âge étaient des théologiens, leurs œuvres ne contenaient aucune philosophie. C'était une erreur, car la philosophie n'a cessé de vivre et de se transformer grâce à leur spéculation théologique. Le fait qu'au XVII^e siècle Descartes et Leibniz aient décidé de tenir pour philosophiques des thèses qu'on avait jusqu'alors qualifiées de théologiques, n'en a pas changé la nature. Ou elles ne sont pas alors devenues philosophiques, ou elles l'étaient déjà. Toutes les métaphysiques dont le Dieu n'est plus grec, mais chrétien, devront être disqualifiées au même titre que les théologies du moyen âge, si l'on veut tenir pour philosophiques les seules doctrines qui ne se ressentent pas d'avoir germé du sol chrétien. Combien en resterait-il? C'est à ceux qui soutiennent cette thèse d'en faire le compte. On s'étonne un peu qu'ils continuent de la soutenir sans avoir essayé de les compter.

Inversement, les besoins de l'apologétique ont de nos jours quelque peu modifié cette perspective. En un temps où tant de philosophes se tenaient à l'écart de toute théologie, les théologiens ont voulu maintenir le dialogue avec eux. De là un intéressant effort pour extraire de chaque théologie du moyen âge ce qu'elle contenait d'éléments philosophiques, non plus cette fois afin de raconter l'histoire de ce qu'étaient devenues les idées philosophiques au XIII^e siècle, mais pour en faire des « philosophies ». On se heurte alors à ce curieux paradoxe : les philosophies ainsi obtenues n'apparaissent originales, vivantes et créatrices que sur les points où elles furent vraiment engagées dans une théologie. On le ferait voir aisément en ce qui concerne Thomas d'Aquin et ce n'est pas moins évident en ce qui concerne Duns Scot. L'un et l'autre ont usé de techniques philosophiques d'emprunt, mais ni la pensée de Thomas d'Aquin n'est celle d'Averroès, ni la pensée de Duns Scot n'est celle d'Avicenne. Ils n'ont conçu comme ces philosophes ni Dieu, ni l'origine du monde, ni la nature de l'être, ni celle de l'homme, ni la connaissance intellectuelle, ni l'acte volontaire, ni la loi morale. Empruntant leur langue, ils s'en servent pour dire autre chose, et l'une des surprises de l'histoire est de voir passer dans les philosophies du XVII^e siècle, en révolte contre la théologie, tant de conclusions obtenues au XIII^e siècle par des théologiens qui ne voulurent jamais être autre chose. Depuis Descartes jusqu'à tel existentialisme athée de nos jours, le rationalisme philosophique a confortablement vécu du capital métaphysique accumulé par les théologiens du moyen âge et c'est sans doute pourquoi, entrant à leur tour dans le même jeu, certains chrétiens de notre temps croient utile de parler comme si les philosophies dont ils se réclament étaient sans rapport essentiel avec le climat chrétien où elles sont nées. Il n'est pas surprenant que notre attitude présente

Digitized by Google

reflue sur le passé chrétien dont nous écrivons l'histoire, mais la chose n va pas sans créer des anachronismes qu'il vaudrait mieux éviter.

On blesserait plus d'un théologien d'aujourd'hui en disant qu'il n'es pas un philosophe ; on eût au moins surpris Duns Scot en lui disant qu'i en était un. Non qu'il éprouvât le moindre scrupule à s'instruire de doctrines enseignées par les philosophes, ni même à en faire usage simplement, il n'était pas l'un d'eux. On peut même dire qu'il n'étai aucunement disposé à se laisser prendre pour l'un d'eux, car sa doctrin est entièrement dominée par le problème du salut. S'il intervient dan les métaphysiques d'Aristote ou d'Avicenne, ce n'est pas afin d'en crée une meilleure, mais pour faire voir que la raison les désapprouve chaqu fois que leurs conclusions s'opposent à la foi chrétienne, qui peut seul nous sauver.

C'est pourquoi même sa propre théologie s'est toujours définie comm une science non spéculative, mais pratique[1]. Duns Scot nomme « pratique toute connaissance qui ne pousse pas la spéculation plus loin qu'il n'es nécessaire pour déterminer les conditions de l'action. L'*Opus Oxonien* s'ouvre sur un Prologue entièrement dominé par cette préoccupatio Quelle est la fin de l'homme, et la philosophie seule peut-elle nous l faire connaître ? Non, pour les raisons que nous avons vues. Il faut don une théologie pour nous en instruire, et c'est ce qui fonde la nécessité d ce savoir, mais, en revanche, il ne se trouve fondé que comme connai sance de notre fin dernière et des moyens dont nous disposons pou l'atteindre. La théologie de Duns Scot est donc science pratique a premier chef.

De là, en dernière analyse, ce primat de la volonté qu'on peut observe dans la doctrine de Duns Scot. Non point du tout en Dieu, où l'essenc l'intellection et l'amour sont beaucoup plus qu'égaux, puisque, l'un étan l'autre en vertu de la dialectique de l'infini, ils sont réellement identique Mais né d'un libre décret qui le produit en vue d'une fin, l'homme n' d'autre raison d'être que de l'atteindre ni d'autre raison de connaît que de s'instruire des voies qui peuvent l'y conduire. Assurément, nous l'avons assez vu, cela seul exige beaucoup de spéculation, ma celle-ci même reste pratique, d'abord en ce qu'elle détermine l'objet se

1. Ceci ne veut pas dire : une connaissance spéculative approximative et de moind rigueur, mais une connaissance naturellement capable de servir de règle à l'actio Ici comme ailleurs, *notitia est notitia tantum ;* celle qui ne peut servir de règle à l'acti est spéculative, celle qui le peut est pratique. — Sur l'importante notion de *prax* voir Marianus MÜLLER O. F. M., *Theologie als Weisheit nach Scotus*, dans *Sechs und siebte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologi* Werl. i. Westf., 1934, pp. 33-51.

Digitized by Google

conforme à la volition droite ; ensuite en ce qu'elle prescrit les règles auxquelles, pour être salutaire, l'action devra obéir. Bref, *relatio conformitatis et prioritatis*, tels sont les deux caractères de la science qui propose à notre volonté sa fin dernière et devance nos volitions sur la route qui nous y conduit.

On voit converger en ce point les deux erreurs capitales des philosophes. Car eux aussi ont enseigné que l'homme heureux est celui qui aime Dieu de toutes ses forces, mais ils ont conçu comme spéculatif le bonheur né de cet amour, et ils l'ont conçu comme tel parce qu'à leurs yeux la créature était liée au créateur par un lien de nécessité. Il est inévitable que ce qui naît d'un acte nécessaire d'intellection retourne par l'intellect vers son origine. Mais admettons même que l'Intelligence du Philosophe soit née de l'amour de Dieu et se retourne vers lui par amour, cet amour qu'il mettrait dans la volonté de l'Intelligence, le Philosophe le lui attribuerait en vertu d'une nécessité naturelle, de sorte qu'elle n'aurait pas le choix entre le bien et le mal. Même en ce cas, la connaissance du bien resterait proprement spéculative et, pour ainsi dire, ostensive, car ce que l'intellect montrerait à cette volonté, celle-ci le voudrait nécessairement ; il ne lui montrerait pas ce qu'elle doit vouloir.

La situation du Chrétien est bien différente. Il n'a pas seulement besoin de savoir quelle est la fin de l'homme en général, ce que le métaphysicien suffirait à lui faire voir[1]. Le Chrétien a besoin de savoir quelle est sa fin en particulier, *Deus ut hic*, et comment il doit agir dans chaque cas particulier s'il veut l'atteindre. Avant tout, il faut que le Chrétien veuille l'atteindre par une suite d'actes libres de chacun desquels il soit personnellement responsable, jusqu'à ce que Dieu lui-même l'élève par la grâce à la gloire. Aristote a-t-il jamais imaginé rien de tel ? Duns Scot s'est posé la question et sa réponse illustre à merveille son attitude générale à l'égard des « philosophes ». A vrai dire, il ne le croit pas. Lorsque d'autres théologiens lui objectent que, selon le Philosophe, la science béatifiante est spéculative, non pratique, Duns Scot ne le conteste pas. Comment d'ailleurs le nierait-il, lui qui voit à nu la logique du système ? Un Dieu intellect, donc nature, donc nécessité et père d'Intelligences dont la béatitude naturelle est de se connaître comme nécessaires par lui, voilà bien l'univers gréco-arabe où la nature, la nécessité et l'intellection se donnent la main. Pourtant, même en ce point où il y va de tout, Duns Scot ne jette pas la pierre au Philosophe. *Felicitatem ponit Philosophus specu-*

1. « Ostensio autem finis in theologia est finis non in universali, sed in particulari, quia ad metaphysicum pertinet illa ostensio in universali ». *Op. Ox.*, Prol., q. 4, a. 5, n. 17 ; t. I, p. 92.

Digitized by Google

lativam, non practicam : ce n'est que trop certain, mais « s'il avait convenu avec nous que la fin doit pouvoir être aimée librement, bien ou mal, et qu'elle ne peut être bien aimée que par un amour conforme à la droite raison, qui ne lui montre pas simplement son objet mais lui prescrive de le choisir, peut-être aurait-il admis qu'une telle connaissance de la fin reste pratique. Mieux vaut donc, si le théologien doit refuser la mineure du Philosophe, être assez logique pour lui refuser aussi sa conclusion, que de lui concéder une conclusion que lui-même ne poserait pas s'il refusait la mineure comme fait le théologien »[2].

Si Aristote avait convenu, avec les théologiens, que la béatitude de l'homme est de jouir éternellement de Dieu et que l'homme ne peut l'atteindre, même avec la grâce, que par un acte libre de sa propre volonté, il eût en effet peut-être admis que « notre théologie » est une science pratique, mais il eût certainement admis bien d'autres choses qui rendraient sa doctrine étrangement semblable à celle de Duns Scot. Cette merveilleuse rencontre ne s'est pas produite, parce qu'Aristote n'a pu connaître l'Évangile. On peut l'estimer assez pour lui rendre cette justice que, s'il avait changé de mineure, il eût aussi changé sa conclusion. Ce qui surprend davantage frère Jean Duns, c'est que d'autres théologiens aient assez peu de logique pour maintenir sa conclusion tout en refusant sa mineure. Et il est bien vrai qu'eux et lui avaient cette fois en commun l'Évangile, mais il y avait entre eux d'autres différences. Lorsque Jean Duns rêve d'un Aristote qui lui eût accordé que la béatitude n'est pas finalement dans la connaissance, mais dans l'amour, il ne songe pas un instant que, devenu chrétien, Aristote eût pu se fourvoyer par mégarde chez les Frères Prêcheurs. Il ne se demande même pas si ce frère Thomas, dont il ne peut approuver les curieuses démarches, n'aurait pas justement trouvé moyen d'accueillir le Philosophe dans l'Ordre de saint Dominique. Pour tant faire que de convertir Aristote, Duns Scot aime mieux l'enrôler tout de suite parmi les fils du Petit Pauvre d'Assise. Et l'on peut dire que c'est un grand miracle, mais, mieux que sa logique, les rêves de l'intelligence dévoilent l'amour qui la nourrit.

Après avoir cité les philosophes a comparaître devant le tribunal du théologien, Duns Scot lui-même, au cours des temps, a été jugé par d'autres théologiens, et sa grande surprise eût été de voir sa théologie critiquée si souvent pour des raisons philosophiques. L'historien n'a pas à prendre parti dans ce débat, mais il peut en comprendre la nature. La vérité d'une théologie est celle d'un *intellectus fidei*. Elle doit donc satis-

2. *Op. Ox.*, Prol., q. 4, a. 5, n. 23 ; t. I, p. 99.

Digitized by Google

faire à deux conditions : la vérité de la foi et celle de l'intellection. De là, deux ordres possibles de critique théologique : la doctrine en question respecte-t-elle l'intégrité de la foi et, d'autre part, est-elle philosophiquement vraie du point de vue de la raison?

Du premier point de vue, le jugement appartient exclusivement au magistère de l'Église qui, pour un théologien catholique, possède seule le dépôt de la foi. Toute théologie qui contredit la révélation ou le dogme est fausse en tant qu'elle les contredit. C'est l'autorité de l'Église qui juge si elle les contredit. Ce jugement est sans appel et comme il peut n'intervenir que tardivement, après les années ou même parfois les siècles requis pour mettre une doctrine à l'épreuve, des thèses longtemps libres peuvent à tout moment cesser de l'être. Rome a parlé, le procès est fini.

Les théologiens le savent et c'est pourquoi, dans leurs controverses, il leur arrive de devancer le jugement de l'Église sur les doctrines qu'ils critiquent. Démontrer, si on le peut, qu'une certaine théologie contredit la révélation ou le dogme, est le moyen le plus simple de s'en débarrasser. Inversement, obtenir de l'Église qu'elle garantisse la totale orthodoxie d'une théologie serait, pour ses adhérents, une sûre manière de la mettre définitivement à l'abri de tout désaveu sur le terrain de la foi. Les disciples de Duns Scot pensent que la doctrine du maître a été, en fait, garantie par un tel document. C'est une sombre histoire[1]. Au temps du pape Paul V, la Sacrée Congrégation aurait déclaré la doctrine de Duns Scot indemne de censures et interdit aux censeurs de s'opposer à l'impression de tout ouvrage authentique de Duns Scot. Ceci se passait un peu avant 1620, et c'était parfait, mais quand, au prix de longues recherches, le P. Bonaventure Baron, neveu de L. Wadding, finit par retrouver le recueil contenant ce document, et l'article, et la page, une déconvenue l'attendait : *duo folia deerant, forcibus clepsa, ut videbatur.* Quelques ciseaux thomistes, sans doute ! Mais le P. W. Lampen O. F. M., à qui nous devons ce récit, se refuse à toute hypothèse sur le *qui fecit* pour s'en tenir au *quid fecit.* Sagesse d'autant plus louable que, même si nous en connaissions l'auteur, il se poserait encore un subtil problème de discernement des esprits.

Le fait est qu'avec ou sans un tel document, la théologie de Duns Scot a traversé les siècles sans recevoir aucune censure ecclésiastique et que, plus le temps passe, moins il devient vraisemblable qu'après avoir été fouillée, scrutée, discutée en tous sens par tant de théologiens dont

1. Document allégué par H. CAVELLUS, *Vita Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis*, Anvers, 1620, cap. 5, s. p. Cf. HURTER, *Nomenclator litterarius*, t. IV, Oeniponte, 1899, col. 369 et tout le récit du P. Willibrord LAMPEN O. F. M., *B. Joannes Duns Scotus et sancta sedes*, Quaracchi, 1929, pp. 26-28.

Digitized by Google

beaucoup ne partageaient pas ses vues, quelque opposition jusqu'ic insoupçonnée entre elle et le dogme catholique soit si tardivement décou verte. On n'apprendrait même pas sans surprise qu'en une matière aus importante Rome eût mis six siècles à s'en apercevoir. La situation es autre. La théologie recommandée par le magistère ecclésiastique comm la plus sûre, est celle de saint Thomas d'Aquin dont, dans l'encycliqu *Aeterni patris*, le pape Léon XIII n'a pas voulu séparer celle d saint Bonaventure, mais celle de Duns Scot n'est pas exclue. Le 23 juille 1568, le pape Pie V approuvait, par le bref *Illa Nos cura*, les constitution des Conventuels, qui prévoient deux régents en théologie, l'un suivan P. Lombard ou saint Bonaventure, l'autre la théologie spéculative d Duns Scot[1]. Aujourd'hui encore, les diverses familles de l'Ordre Fran ciscain, héritier d'une tradition théologique ancienne et éprouvée, puisen leur enseignement tantôt chez saint Bonaventure, tantôt chez Duns Scot avec une préférence marquée pour celui-ci mais sans exclure aucune théo logie qui ne soit désapprouvée par le magistère de l'Église, à plus fort raison celle qu'il recommande. On peut être Franciscain et thomiste, arrive même qu'on le soit. De toute manière, personne n'a jamais cit jusqu'ici une décision émanée directement ou non du Saint-Siège contr l'enseignement de la théologie scotiste. Ce qui est vrai, c'est que Rom n'exempte aucun théologien de ses directives, « spécialement en ce qu concerne l'enseignement du Docteur commun, saint Thomas d'Aquin »[2] Il ne peut y avoir qu'un Docteur commun, et ce n'est pas Duns Scot, mai l'Église peut avoir des raisons pour recommander, à d'autres égards, u Docteur qui ne soit pas le Docteur commun, comme elle l'a fait pou saint Bonaventure, et elle peut avoir d'autres raisons encore, voyan un théologien suivi pendant des siècles par un grand Ordre religieux don il est le maître préféré, pour ne pas le désapprouver. Tant de science e de vertus chrétiennes se seraient-elles nourries d'une théologie vénéneuse Plutôt que d'en vivre, il y a longtemps qu'elles en auraient dû mouri L'histoire de l'Église n'est pas finie, et si Rome doit un jour se prononce contre cette théologie, la seule réponse scotiste sera celle de Duns Sco lui-même touchant les sacrements de l'Église : *Sentiendum est de theologi Scoti, sicut sentit Romana ecclesia*[3]. Ce jour n'est pas venu et, bien que c

1. W. LAMPEN, *op. cit.*, p. 29. En ce qui concerne saint Bonaventure, voir la lettr de Léon XIII, 13 déc. 1885, pp. 39-42, et celle de Benoît XV, du 25 juin 1921, p. 5 C'est visiblement au Docteur Séraphique, plutôt qu'à Duns Scot, que vont les préfé rences de Rome entre les maîtres franciscains.

2. Lettre du cardinal Gasparri à propos du vingt-cinquième anniversaire des *Étude franciscaines*, 28 mai 1925 ; dans *op. cit.*, p. 55.

3. « Sentiendum est de sacramentis ecclesiae, sicut sentit Romana ecclesia », *Op Ox.*, l. IV, d. 6, q. 9, n.

Digitized by Google

ne soit pas impossible, qu'il doive jamais venir est, en 1950, une extrême improbabilité.

Ce n'est donc pas sur le terrain de la foi, mais sur celui de l'intellection, que le débat doit se poursuivre. La nature en est toute différente, car il ne s'agit plus alors de la vérité de la révélation, mais de celle de la philosophie dont use le théologien pour obtenir l'intellection de la foi que cette doctrine présuppose. Ce n'est pas le seul respect du magistère de l'Église, mais aussi l'essence même de la théologie, qui exigent le respect inconditionné de la vérité révélée et des dogmes qui la définissent : un *intellectus fidei* qui se tromperait sur la foi est une notion contradictoire ; seulement, en tant que philosophique, une doctrine se dit vraie selon le jugement de la raison naturelle, si bien que la coexistence de deux théologies distinctes, celle de saint Bonaventure et celle de saint Thomas d'Aquin par exemple, s'explique en dernière analyse par deux usages différents de la raison naturelle en quête d'une intellection de la foi.

Quelle est la nature de cette différence ? Certains l'expliquent par la transcendance absolue de la vérité de foi sur toutes ses interprétations rationnelles. Cette transcendance est certaine, mais elle explique qu'aucune théologie, même la meilleure, ne soit adéquate à son objet ; elle ne justifie pas la conclusion que plusieurs théologies puissent être également valables, comme si, à la distance où toutes sont de leur objet, leurs différences étaient insignifiantes. On pourrait soutenir, à la rigueur, que pourvu qu'elles satisfassent également aux exigences de la foi, deux théologies différentes reviennent pratiquement au même. Encore cela même n'est-il pas sûr, mais c'est de toute manière insoutenable sur le plan de la spéculation, car il s'agit alors de choisir entre des positions philosophiques différentes et, parfois, si ouvertement contradictoires qu'elles ne peuvent être vraies à la fois et sous le même rapport. La certitude de la connaissance scientifique requiert une illumination de l'intellect humain distincte de l'influence générale de Dieu sur la nature, comme le veut saint Bonaventure, ou cette influence générale suffit, l'intellect étant donné, comme le veut saint Thomas d'Aquin. Il faut choisir : si l'une des deux positions est vraie, l'autre est fausse, et les implications d'un tel choix sont nombreuses, mais les deux positions ne sauraient être vraies à la fois. La même remarque s'applique à Duns Scot : l'être est analogue ou il est univoque : dans la mesure où sa théologie et celle de saint Thomas font usage d'une notion métaphysique de l'être, si leurs manières de le concevoir se contredisent, leurs théologies se contredisent, non du point de vue de la foi, qui est la même, mais de celui de l'intellection, qui n'est pas la même. Quand un théologien use de la philosophie, celle-ci reste intégralement philo-

Digitized by Google

sophie, sans quoi sa théologie ne pourrait en user. Ce qu'il dit est donc philosophiquement vrai ou faux, et selon qu'il intègre à sa théologie une philosophie vraie ou fausse, sa théologie devient vraie ou fausse pour autant et exactement dans la même mesure. C'est donc une illusion de croire que, parce qu'il existe plusieurs théologies distinctes, elles s'équivalent. Sur les points où elles sont complémentaires, leurs différences ne posent aucun problème, mais il s'en pose un en tant qu'elles se contredisent. Si Gaunilon dit vrai, saint Anselme se trompe ; si la théologie de l'univocité est vraie, celle de l'analogie est fausse, et inversement.

Certains y voient un scandale, mais sans raison. D'abord, la vérité de la foi reste en dehors de ces différences. Son unité transcende la pluralité des théologies et, parce qu'elle est d'un autre ordre, elle n'en est aucunement affectée[1]. En outre, s'il y avait ici scandale, il serait philosophique et non pas théologique. Pleinement conscient d'aborder un terrain plein d'embûches, nous n'y pénétrons qu'avec crainte et tremblement ; mais pour que d'autres exercent leur fonction, qui est de dénoncer l'erreur, il faut bien que certains essaient de dire la vérité. C'est chose moins facile. Or c'est un fait qu'il y a des philosophies différentes ; que ces philosophies différentes, en tant précisément que philosophies, relèvent directement de la raison naturelle et que pourtant, afin de n'avoir qu'une seule théologie du type dit « scolastique », il faudrait que l'accord des théologiens sur la philosophie fût unanime comme il l'est sur la foi. Il suit de là que si l'Église imposait une seule théologie scolastique, celle de saint Thomas d'Aquin par exemple, elle imposerait, au nom de la foi dont elle garde le dépôt, une seule philosophie, qui serait celle de saint Thomas d'Aquin. L'Église pourrait le faire, pour des raisons de discipline par exemple, mais elle ne l'a pas fait et nous n'avons pas à spéculer sur une situation qui n'existe pas.

Celle qui existe suffit d'ailleurs à nourrir la réflexion et elle est de telle nature que, dans la mesure de leurs moyens, plusieurs aspirent à la supprimer. Pour ceux qui n'attachent aucune importance à la philosophie ou qui la croient entachée d'une relativité essentielle, il n'y a pas là de

1. Ceci n'implique aucune réserve touchant la notion de *philosophia perennis* rendue célèbre par Leibniz dans sa lettre à Rémond du 26 août 1714 (*L. Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt, t. III, p. 424 sv.) ; mais cette *perennis quaedam philosophia* n'est pas chez lui une philosophie particulière, c'est l'effort continu des philosophes pour sauver ce qu'il y a de vérité chez tous leurs prédécesseurs. Nul, et Leibniz le savait, n'a plus consciemment pratiqué cette méthode que les théologiens scolastiques seulement, comme on l'a fait justement remarquer, la *philosophia perennis* ainsi conçue « est profondément enracinée dans la religion » et « la foi religieuse seule permet de la construire et de la fonder ». Cf. ENGERT, *Ueber den Gedanken einer philosophia perennis*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. 49 (1926), p. 127.

Digitized by Google

problème. Malheureusement, parmi ceux pour qui la métaphysique est capable d'une certitude apodictique et fondée sur l'évidence des principes premiers de la raison naturelle, certains ne comprennent pas que les seules armes efficaces en philosophie sont elles-mêmes philosophiques, et que l'unique moyen d'assurer le triomphe, incontesté d'une seule métaphysique est de démontrer rationnellement qu'elle est vraie. Le fait que la dispute existe devrait leur faire voir la solution du problème, mais eux-mêmes ne se doutent pas, dans leur plaidoyer passionné pour les droits de la raison naturelle pure, à quel point ils se montrent théologiens.

La nature même de la théologie scolastique explique l'existence et la complexité du problème. Tous les théologiens, sans exception, s'accordent sur trois positions fondamentales : la certitude de la foi, qui repose sur la parole de Dieu, est supérieure à celle de la science, qui ne dépend que de la raison ; il est utile pour la théologie de faire appel à la raison naturelle, notamment à la métaphysique, afin de promouvoir une certaine intellection de la foi ; c'est au moment où la raison naturelle du métaphysicien se porte sur ses objets les plus hauts, dont celui du théologien, que sa vue se révèle la plus faible. Le théologien scolastique appelle donc une connaissance, de soi supérieure en tant que connaissance, celle de la science, à servir une connaissance de soi inférieure comme connaissance mais supérieure en certitude, celle de la foi. Où le moins certain collabore à l'œuvre du plus certain, comment être surpris de voir paraître un certain pluralisme de fait? Les contradictions des philosophes sont un thème familier aux Pères de l'Église, qui l'ont toujours opposé à celui de l'unité de la foi. Le moindre coup d'œil sur la philosophie contemporaine fait assez voir qu'il n'a pas cessé d'être vrai. Il l'a toujours été, même au moyen âge, mais la situation restait simple tant que l'on voyait, en gros, la religion chrétienne d'un côté et la philosophie de l'autre ; elle est devenue complexe au moment où les théologiens scolastiques ont consciemment introduit la philosophie dans leur exposition de la foi, *immiscendo philosophiam Scripturae Sacrae, et praecipue metaphysicalia*. C'est à ce moment que la métaphysique est entrée dans son état chrétien, mais bien qu'elle y ait beaucoup gagné en stabilité et en unité, elle n'a pas cessé pour autant d'être métaphysique. Sa nature reste la même, que ce soit chez Albert le Grand, chez Bonaventure, chez Thomas ou chez Duns Scot. Ce pluralisme philosophique de fait n'est ni nécessaire ni bon, mais il existe et l'on ne dispose, pour le réduire, que de méthodes philosophiques dont aucune ne s'est révélée efficace depuis le XIII^e^ siècle jusqu'à nos jours. L'existence d'un échec n'autorise pas à s'y résigner. L'unité que le passé n'a pas créée peut être devant nous dans l'avenir,

Digitized by Google

mais deux choses au moins sont certaines en ce qui la concerne : il
imprudent d'espérer une unité philosophique égale à celle de la foi, pa
que la lumière n'est pas dans les deux cas la même ; pour obtenir, da
toute la mesure du possible, l'unité de la raison, il faut faire confianc
la raison.

C'est ce qu'ont fait Thomas d'Aquin et Duns Scot, après et ava
beaucoup d'autres, mais avec des dons éminents. Plus on étudie l'u
mieux on comprend l'autre, et à quel point tous deux furent éminemm
théologiens, mais on s'instruit aussi, par leurs différences mêmes, sur
conditions de fait qui influencent la réflexion philosophique. Le vrai
nécessaire, mais que de contingences dans les circonstances au mil
desquelles un philosophe le cherche, le trouve et le formule ! Un Augus
du XIII^e siècle aurait écrit d'autres œuvres que celles que nous conna
sons ; il ressemblerait sans doute beaucoup à Thomas d'Aquin, parce q
son éducation n'eût pas été celle d'un lecteur de Plotin, mais, plut
d'un lecteur d'Aristote. Thomas d'Aquin lui-même s'est fort bien expliq
les raisons historiques des différences entre son propre langage et ce
de l'évêque d'Hippone. Leurs techniques philosophiques n'étant pas
mêmes, leurs intellections de la foi ne sont pas non plus identique
« Augustin s'était imprégné des enseignements des platoniciens ; qua
il trouva dans ce qu'ils disaient des choses qui s'accordaient avec la f
il les accueillit ; quant à celles qui s'y opposaient à notre foi, il les chang
en les améliorant »[1]. Une doctrine ne se ressent pas moins de ce qu'e
améliore que de ce qu'elle accueille tel quel. Écrivant après la condam
nation de 1277, qui était pour lui un fait accompli, Duns Scot ne
trouvait déjà plus en présence des philosophes dans la même situati
que Thomas d'Aquin. Devant l'offensive du naturalisme philosophiqu
l'œuvre urgente lui semble moins d'assumer la philosophie que de défend
l'autonomie de la théologie. De formation intellectuelle différente, s
esprit a peine à voir quel étonnant dépassement du péripatétisme
formules aristotéliciennes de Thomas d'Aquin représentent. Nous no
y trompons assez souvent nous-mêmes pour n'avoir aucun goût de le
reprocher. Ajoutons à cela que, par toute son habitude de pens
Duns Scot appartient à la famille philosophique des métaphysiciens
l'essence et que l'acte d'être, sans lequel rien ne reste du thomisme q
le nom, lui était radicalement étranger. De là, entre lui et Thomas d'Aqui
ce malentendu quasi permanent à quoi nous devons le plus haut dialog
métaphysique de l'histoire, où l'*entitas* se cherche et se trouve les dét

1. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 84, 5, Resp.

Digitized by Google

minations nécessaires sans recourir une seule fois à l'acte d'*esse*. Ici encore, mieux on comprend l'un des interlocuteurs, mieux on comprend l'autre et les avoir compris tous deux n'est pas inutile à qui veut savoir pourquoi, en fin de compte, son jugement dit oui et pourquoi son jugement dit non. Il s'agit ici d'un plus ou moins de lumière, mais c'est la même lumière éclairant le même objet à des degrés différents de profondeur.

En droit, tous les intellects usant droitement de cette même lumière devraient se rejoindre sur les mêmes conclusions. Qu'ils ne le fassent pas, c'est trop évident. Qu'ils le fassent un jour, on peut l'espérer avec des degrés divers d'optimisme. Le vieil argument théologique « par les contradictions des philosophes » n'est peut-être pas près de s'effacer devant celui « par l'assentiment commun des philosophes ». Aucune science ne saurait prouver l'évidence des premiers principes. Comme la lumière de l'intellect, ils sont les conditions de toute connaissance, même métaphysique. La Philosophie Première ne fait autre chose, à l'égard de leur évidence, qu'en prendre acte et la défendre contre ceux qui la contestent. Qu'elle puisse être contestée est à soi seul un problème, mais on peut certainement établir, contre ceux qui nient les principes, qu'eux-mêmes les mettent en œuvre pour les nier. La vraie difficulté est ailleurs. Si la métaphysique se bornait à prendre acte des principes premiers et à dégager leur évidence des objections qui la contestent, son œuvre serait simple. Il n'est pas malaisé de montrer qu'en fait l'intellect humain ne peut pas ne pas tenir le réel pour intelligible et ne le conçoit que comme fait de substances reliées entre elles par des rapports de causalité efficiente, eux-mêmes dominés par des rapports de finalité. L'esprit le plus féru de positivisme scientiste, même lorsqu'il critique ces notions, ne cesse pas un instant d'en faire usage. Après avoir doctement établi qu'il ne connaît ni causes efficientes ni causes finales, dès qu'il craindra pour sa santé le savant consultera un médecin sur la cause de son mal et lui demandera un remède afin de guérir. L'évidence des premiers principes peut être efficacement défendue en montrant que l'intellect ne peut pas penser autrement.

Ce n'est pas le tout de la métaphysique, même touchant les principes, car leur nécessité formelle une fois reconnue et garantie, elle s'efforce d'en pénétrer le sens, et, cette fois, la question change d'aspect. Prenons en exemple le principe des principes : la notion d'être, *id quod primum cadit in intellectu*. Tout intellect humain, le plus fruste comme le plus hautement abstrait, ne peut rien concevoir que comme un être, dans et par l'être. Le métaphysicien ne jouit à cet égard d'aucun privilège, sauf que, dépassant la connaissance implicite qu'en a le sens commun, il prend conscience

Digitized by Google

du rôle de premier principe que joue la notion d'être et en fait l'obj
d'une sagesse, qui est la science de l'être en tant qu'être. Science réel
s'il en est, dont l'objet est de pénétrer le contenu même des notions do
la nécessité formelle règle notre pensée. La tâche s'impose inéluctabl
ment à elle, car la nécessité formelle des principes n'est que le signe d
nécessités intelligibles de l'être lui-même, tel qu'il est en soi et indépe
damment de la connaissance que nous en avons. C'est parce que l'êt
est ce qu'il est, qu'il est identique à lui-même et exclut toute contradictio
L'être ne se conforme pas aux premiers principes, les premiers princip
disent ce qu'il est.

Qu'est-ce que l'être? C'est une vieille question, disait déjà Aristote
plus de vingt siècles écoulés ne l'ont pas rajeunie. On peut se demand
pourquoi, le premier principe de la connaissance étant évident et néce
saire, tant de métaphysiciens n'ont encore pu se mettre d'accord sur
réalité qui le fonde? Mais l'étonnement qu'on éprouve vient peut-êt
d'un malentendu sur l'objet de la métaphysique. L'accord une fois étal
touchant le nombre, le sens et l'ordre des premiers principes de la scien
métaphysique, leur évidence, leur nécessité et leur valeur de connaissan
réelle une fois reconnue, il restera encore à pénétrer leur contenu. Ici,
métaphysique doit payer le prix de sa noblesse, et il y a longtemps qu'el
le sait. Nous connaissons tout dans l'évidence première de l'être, q
est lui-même un mystère et, connu de tout intellect, ne révèle pourta
à aucun tout ce qu'il est. C'est d'ailleurs pourquoi l'histoire de la mét
physique est celle d'une quête de l'être, déjà longue au temps d'Aristo
comme en témoigne le Livre I de sa Métaphysique, reprise après lui p
Plotin, Augustin, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Ockham et tant d'autr
après eux dont la lignée n'est pas éteinte. L'historicisme est une erreu
mais nier l'histoire en serait une autre, car elle s'est produite et si l'
fait confiance au principe de raison suffisante, il doit y avoir des raiso
intelligibles pour qu'elle se soit produite ainsi plutôt qu'autremen
Elles sont subjectives pour une large part, et Thomas d'Aquin les
expressément énumérées. Inaptitude intellectuelle, responsabilités fam
liales, paresse, autant de causes qui ne laissent que peu d'hommes libr
pour le grand labeur qu'est la recherche de la vérité, surtout celle de
métaphysique, la plus haute et la dernière des sciences que l'intelle
humain puisse naturellement aborder. Mais il y a aussi des raiso
objectives qui tiennent à ce que plus on approche du pur intelligibl
moins notre œil est capable de le regarder fixement. Comme l'oiseau
nuit, l'homme ne voit qu'à la lumière du crépuscule, ou plutôt de l'aub
dans cette sorte de « clair-obscur intellectuel » dont on a parlé justemen

Digitized by Google

et qui est notre condition normale au regard des intelligibles. L'être n'échappe pas à cette règle. Saisi par l'intellect, dont il fonde les jugements, ce qu'il a de mystérieux se voit immédiatement au fait que le mot qui le désigne est un verbe[1] et c'est pourquoi, toute évidente et nécessaire qu'elle est, notre connaissance première de l'être réel ne l'atteint pas dans sa totalité ni dans son ultime profondeur. Ce n'est pas seulement par la nature des termes qu'il unit, que l'être contient, avec ce qu'il a de très clair, quelque chose d'obscur. Comme celle de tout vrai mystère, son obscurité est dans sa clarté même. Nous ne pouvons penser qu'en lui et par lui, mais l'acte de juger s'opère dans une lumière dont l'évidence, parce qu'elle transcende l'ordre de l'essence, ne se laisse pas complètement inclure dans la définition d'un concept.

C'est là, semble-t-il, la raison la plus profonde qui explique la coexistence de plusieurs métaphysiques. Si notre vue du premier principe en épuisait le contenu ou, simplement, en pénétrait toute la profondeur, il n'y aurait qu'une seule métaphysique, mais saint Thomas est là qui tient l'être pour analogue, et Duns Scot aussi est là, qui le tient pour univoque. Lorsque on a passé sa vie dans l'émerveillement quotidien de l'acte d'être, bien avant d'en savoir le nom, comment concevrait-on la possibilité de respirer sous un autre climat métaphysique? Ce monde d'existants que l'on touche, que l'on voit par les yeux du corps et par le regard de l'intellect, avec lesquels on communique d'emblée comme l'un d'entre eux et que l'on sait tous créés de rien, maintenus en permanence hors du néant, habités du dedans par l'efficace de Celui qui Est leur cause et leur fin, comment n'en pas affirmer inébranlablement l'évidence une fois qu'on l'a vue? Ce n'est pas un problème d'évidence, mais de communication de l'évidence et il faut bien chercher dans notre manière d'atteindre son objet la raison de notre échec à la communiquer.

C'est que, par définition, le premier principe n'a pas de principe. Il n'est même pas à lui-même son propre principe, si bien qu'on ne peut que le voir et le montrer ou ne pas le voir et le manquer. Ce n'est pas un scandale, mais l'humaine condition, car les objets les plus certains par nature sont les moins certains par la faiblesse de notre intellect[1]. Tels sont éminemment ses premiers principes, sur lesquels il ne peut se tromper en tant qu'il s'y soumet, puisque c'est par eux qu'il juge, mais dont aucun : être, causalité, finalité, ne lui livre tout son mystère en répandant sur lui sa lumière. Ce

1. R. Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Paris, 1934, pp. 74-76. Cf. p. 95.
1. Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, I, 5.

Digitized by Google

n'est plus précisément comme principe que nous envisageons l'être tentant d'en pénétrer la nature, mais comme objet, car sa qualité premier principe ne constitue pas sa nature, elle en découle. C'est pa qu'il est l'être qu'il est principe et non point inversement. Ne soy donc pas surpris qu'en entrant dans cette lumière d'où jaillit la conn sance métaphysique, même les esprits qui voient l'être assez clairem pour le voir premier principe, hésitent et parfois se séparent lorsqu'ils viennent à dire ce que l'être est. C'est ce qui s'est produit pour Duns S venant après Thomas d'Aquin. Tous deux regardent l'être, le même êt mais ils n'y voient pas exactement la même chose, et le dialogue contin entre leurs disciples, parce que ce que l'un voit et voudrait faire voi l'autre, il ne peut le lui démontrer, mais seulement le lui montrer.

En présence de cette situation, quelle attitude adopter? On d assurément tenir pour une erreur ce que l'on voit tel, sans quoi l'on aur le devoir strict de changer soi-même de métaphysique et, pour auta de théologie, mais à quoi bon dénoncer comme faux, même si on le v tel, ce que l'on ne peut démontrer être tel? Quel gain, dans ce cas pré en résulterait-il pour la vérité? La seule manière efficace de la ser en telles matières, est, pour chaque intellect, d'essayer de voir à son t ce que l'autre lui montre, en continuant de montrer lui-même ce q voit. A ces hauteurs, la grande paix métaphysique de l'être fera s œuvre, qui n'est point d'indifférence mais plutôt de fraternité dans effort commun pour voir, à la limite extrême où peut se forcer la vue, source de toutes les certitudes. Il s'agit simplement de reconnaître qu présence de son plus haut objet, l'intellect le plus sûr de la vérité ét sans armes pour l'imposer aux autres, il se trouve en un ordre de conn sance, où, cas unique, dénoncer l'erreur ne sert en rien la vérité. Pourq ne porterions-nous pas en paix nos certitudes? *Sunt enim quidam tant de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intelle posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et fals quod eis non videtur*[1]. Saint Thomas n'aimait pas beaucoup cette préso tion, il lui préférait « une recherche modeste de la vérité ». Recomman après lui cette modestie n'est ni céder au scepticisme ni renoncer à l'un des esprits dans la vérité, mais c'est en rappeler la source. Saint Thon lui-même la précise au même lieu, et ce n'est pas la métaphysique. P guérir l'esprit humain de sa présomption, *necessarium fuit homini prop quaedam divinitus quae omnino intellectum ejus excederent*. On n'avilit

1. THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, I, 5.

Digitized by Google

la philosophie en lui préférant la révélation comme source de la concorde dans la certitude. C'est peut-être pourquoi, sous la vigilance de son magistère, l'Église permet aux théologiens de scruter librement le mystère de l'Être, dans l'unité d'une foi dont leur noble émulation ne trouble point la paix. Eux-mêmes ne travailleront jamais trop à se mieux connaître afin de se mieux comprendre, et c'est en avant qu'ils se rejoindront, dans la lumière, si nulle parole d'homme n'ose diviser ceux que la parole de Dieu a unis.

Digitized by Google

APPENDICES

Les notes qui suivent n'ont d'autre objet que de résumer l'état présent de n
propres connaissances touchant la vie et les œuvres de Duns Scot. Elles ne contienn
rien d'original.. On ne se flatte même pas qu'elles soient complètes, car les trava
sur Duns Scot sont extrêmement dispersés et beaucoup nous ont échappé sans dou
ni qu'elles soient à jour, car la bibliographie des œuvres du Docteur Subtil n'est
arrêtée et l'on s'y meut sur un sable mouvant.

I. — Données biographiques

Presque vide au temps d'Ernest Renan, la biographie du Docteur Subtil s'est réce
ment enrichie grâce surtout à la patiente perspicacité du R. P. Ephrem Longp
O. F. M., à qui l'on doit associer le R. P. André Callebaut, O. F. M.

Jean Duns Scot n'était ni anglais ni même irlandais, mais écossais. Il est né
1266 à Maxton, dans le comté de Roxburg que la rivière Tweed sépare du comté
Berwick, où se trouve un village nommé Duns qui peut avoir été le berceau de
famille. Le comté de Berwick a toujours été un objet de contention entre l'Écosse
l'Angleterre, à tel point qu'aujourd'hui encore il est officiellement tenu pour un te
toire neutre et n'est attribué à aucun des deux pays. Ceci explique peut-être que certai
le rattachant au village de Duns, ait fait de Duns Scot un anglais, mais outre que
même fut de bonne heure nommé *Scotus*, la terre de Littledean et le village de Maxt
où il est né, sont aussi incontestablement écossais que le comté de Roxburgh dont
font partie. La date de naissance (1266) et l'origine écossaise de Duns Scot sont dés
mais assurés[1].

La petite ville de Roxburg possédait un couvent franciscain, auquel la fam
Duns avait donné, en 1234, un terrain qui lui servait de cimetière. Jean Duns
élève aux écoles de Haddington, dans le comté du même nom qui se trouve au nord
celui de Berwick. En 1277, âgé de onze ans, le jeune garçon fut amené par son on
frère Hélias Duns, au couvent franciscain de Dumfries dont lui-même était gardi
C'est là, que vers l'année 1281 Jean Duns Scot prit l'habit de saint François[2].

1. Ephr. Longpré, *Nouveaux documents d'Écosse*, dans *Archivum franciscan historicum*, t. XXII (1929), pp. 588-589. Résumé par l'auteur dans *Le B. Jean Du Scot O. F. M. pour le Saint-Siège et contre le Gallicanisme (Paris, 25-28 juin)*, Quarac 1930, p. 28, note 2. — Cf. antérieurement, A. Callebaut, *La patrie du B. Jean Du Scot*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. X (1917), pp. 3-16. Du même : *L'Éco patrie de Jean Duns Scot*, dans *Arch. Fr. Hist.*, t. XIII (1920), pp. 78-88. Du mêm *A propos du Bx. Jean Duns Scot de Littledean, notes et recherches historiques de 126 1292*, dans *Arch. Franc. Hist.*, t. XXIV (1931), pp. 305-329.

2. E. Longpré, *Le B. J. D. Scot pour le Saint-Siège...*, p. 28, n. 2. Le comté Dumfries touche le comté de Roxburg au Sud-Ouest. Toute la région où s'est dépl le jeune Duns Scot est intensément écossaise. John Knox est né à Giffordgate, faubo de Haddington, et l'infortunée Jane Welsh (Mrs. Carlyle), elle aussi native de Haddi

Digitized by Google

Quatorze ans plus tard, donc à l'âge de 25 ans, Duns Scot est ordonné prêtre à Lincoln, le 17 mars 1291, par l'évêque Olivier Sutton. Son nom ne figurant pas sur la liste des trois ordinations faites en ce diocèse au cours de l'année 1290, on peut admettre qu'il s'y trouvait alors depuis peu de temps, mais on ne le sait pas, ni ce que fut sa vie entre 1277 et 1291. Rien ne serait plus facile que d'imaginer ici le vraisemblable, qui peut d'ailleurs avoir été le vrai, mais ce serait écrire en marge de l'histoire. Cette date du moins est certaine et il faut s'en contenter[1].

Il est possible et même probable que Duns Scot vint ensuite à l'université de Paris dès 1292. Il est en tout cas très probable que Duns Scot y ait étudié de 1293 à 1296[2]. En effet, il y commentera les Sentences en 1302. Or les règlements de l'Université exigeaient pour cela neuf années d'études théologiques préalables, dont les Mendiants devaient faire au moins quatre à Paris, les cinq autres pouvant être passées dans un *studium generale* de leur Ordre. Pour avoir pu commenter les Sentences en 1302, il faut donc que Duns Scot ait étudié à Paris au moins depuis 1293 jusqu'en 1296, bien qu'il ait pu commencer dès 1292. Durant ces années, on pense que le jeune franciscain eut pour maître Gonzalve de Balboa[3] dont les *Conclusiones metaphysicae* devaient être plus tard incluses dans celles de Duns Scot[4] ; aussi Guillaume de Ware[5], dont la pensée est trop mal connue pour qu'on puisse dire exactement quelle influence elle peut avoir exercée sur la formation du Docteur Subtil.

C'est après ce premier séjour de quatre ans à Paris que Duns Scot se rendit à l'université d'Oxford pour y donner son premier commentaire sur les Sentences, le célèbre *Opus Oxoniense*. L'œuvre est d'une étendue considérable, et bien que l'on s'accorde traditionnellement à situer sa composition pendant les années qui suivirent son séjour à Paris (donc entre 1297 et 1301), on ne sait pas au juste comment la répartir sur cette période. Le Prologue (q. II, n. 9) se date lui-même de l'an 1300 (si notre texte est correct et s'il ne s'agit pas d'une addition ultérieure) ; le livre IV (d. 25, q. 1) cite une bulle de Benoît XI datée de 1303, donc postérieure à l'enseignement oxonien de Duns Scot, mais ici encore on ne peut tabler sur le texte dont nous disposons. La coutume étant de commenter les sentences en deux ans (certains se contentaient d'un seul) il est probable que Duns Scot le fit pendant les deux dernières années de son séjour à Oxford, en 1300-1301.

ton, repose dans le cimetière de la ville. Quant à Dumfries, où mourut Burns, on y voit encore le monastère franciscain dans l'église duquel, en 1306, Bruce tua le Red Comyn. C'était l'église même où, environ vingt-cinq ans plus tôt, le jeune Jean Duns avait reçu l'habit de saint François.

1. E. Longpré, *L'ordination sacerdotale de Jean Duns Scot*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XXII (1929), p. 10.

2. Fr. Pelster, *Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben*, dans *Franziskanische Studien*, t. X (1923), pp. 1-32. — Plusieurs données en sont reprises dans A. Callebaut, *Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XVII (1924), pp. 3-12. — Ephr. Longpré, *Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. XXXV (1924), pp. 640-646. Du même : *Le primat de la volonté. Question inédite de Gonzalve de Balboa, O. F. M.*, dans *Études franciscaines*, t. XXXVII, 1925, pp. 170-181. Du même : *Les séjours de Jean Duns Scot à Paris*, dans *La France Franciscaine*, Paris, t. XII (1929), pp. 353-373. — A. Callebaut, *Le B. Jean Duns Scot bachelier des Sentences à Paris en 1302-1303*, dans *La France Franciscaine*, Paris, t. IX (1926), pp. 293-319.

3. A. Callebaut, *J. D. Scot étudiant à Paris...*, pp. 9-11.

4. *Art. cit.*, p. 5. Voir dans les *Opera omnia* de Duns Scot, éd. Vivès, t. VI, pp. 601-607.

5. *Art. cit.*, p. 12. Cf. Daniels, O. S. B., *Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Iohannes Duns Scotus*, dans *Franziskanische Studien*, t. IV (1917), pp. 221-238 ; et H. Klug, *Zur Biographie der Minderbrüder Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ware*, dans *Franziskanische Studien*, t. II (1915) pp. 377-385. — Fr. Pelster *(Handschriftliches...)* ne retient de tous leurs arguments que le témoignage de Barth. de Pise). — Ephr. Longpré, *Guillaume de Ware O. F. M.*, dans *La France Franciscaine*, 1922, pp. 1-12, particulièrement pp. 5-6. — C. Balić, *Les Commentaires de J. D. Scot..*, Louvain, 1927, p. 59, note 5.

Digitized by Google

En 1302, on retrouve une date sûre, car c'est au cours des deux années 1302-1 que Duns Scot commenta pour la deuxième fois les Sentences, à titre de bache sententiaire, mais cette fois à l'université de Paris[1]. De cet enseignement dérivent divers *Reportata Parisiensia*. Ce deuxième séjour à Paris fut interrompu en juin 13 lorsque Duns Scot refusa de signer l'appel de Philippe le Bel au Concile contre le p Boniface VIII. Son excellent historien, le P. Ephrem Longpré, lui fait le plus gr honneur de cette fidélité au Saint-Siège et nous n'entendons pas en diminuer le méri mais celui-ci fut alors moins exceptionnel chez les religieux étrangers que chez français. Quoi qu'il en soit, les étrangers qui refusèrent de signer l'appel au Con durent « vider le royaume », ce que Duns Scot fit probablement entre le 25 et le 28 j 1303[2]. C'est-à-dire qu'il le fit si le décret expulsant les étrangers réfractaires à l'a fut immédiatement appliqué à tous, sans exception.

Ici, le Docteur Subtil disparaît donc pour quelque temps, mais il reparaît dès 1 date à laquelle il fut envoyé de nouveau à Paris, où il conquit sans doute sa maît en théologie au cours de l'année 1305[4]. Ceci n'est pas absolument certain. On s au contraire, qu'il fut envoyé en 1307 au *Studium* de Cologne[5] où il mourut le 8 novem 1308. Sa carrière littéraire, si féconde a donc duré environ dix ans.

Duns Scot porte le titre de « bienheureux » en vertu d'un culte immémorial, d l'existence a été officiellement constatée par l'évêque de Nole en 1710[6]. La béatifica solennelle n'a pas encore eu lieu.

II. — Données bibliographiques

L'édition la plus fréquemment utilisée est celle des *Opera Omnia*, Lyon, 1 12 vol. f°, communément désignée comme édition Wadding, bien que d'autres y a collaboré. Souvent citée dans sa réédition chez Vivès, Paris, 1891-1895, qui conti en plus le *De perfectione statuum*.

Voici quelques remarques sur le contenu des 12 volumes de l'édition Wadding.

TOME I

1. *Grammatica speculativa Scoti.* — Apocryphe. Auteur véritable : Thomas d'Erf O. F. M. Voir M. Grabmann, *De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae quae Joa Duns Scoto adscribitur speculativae*, dans *Arch. francisc. hist.*, 1922, pp. 273-277.

2. *In universam logicam quaestiones.*

Wadding : « Scripsit autem Scotus ista adolescentiori aetate ; unde nihil mir quod provectiori et maturiori studio quaedam correxit et in libris praesertim Sent tiarum aliter tradidit » (t. I, p. 79). Il y a donc un problème de critique interne. Po tant, sont présentement considérées comme authentiques :

A. *In Porphyrium quaestiones*, t. I, p. 87.

B. *Quaestiones in libro Praedicamentorum Aristotelis*, t. I, p. 124.

1. A. Callebaut, *Le B. Jean Duns Scot, bachelier des Sentences à Paris en 13 1303*, dans *La France franciscaine*, t. IX (1926), pp. 293-319. — K. M. Balić, *Frage der Authentizität und Ausgabe der Werke des J. Duns Scotus*, dans *Wissensch und Weissheit*, t. II (1935), p. 145.

2. E. Longpré, *Le B. Jean Duns Scot O. F. M. pour le Saint-Siège...*, pp. 36-

3. *Art. cit.*, p. 36.

4. De là daterait un nouvel enseignement des Sentences, différent de celui de 13 1303 : C. Balić, *Les commentaires de J. Duns Scot sur les quatre livres des Senten Étude historique et critique*, Louvain, 1927, p. 31.

5. A. Callebaut, *La maîtrise du Bx. Jean Duns Scot en 1305, son départ de Pa en 1307 durant la préparation du procès des Templiers*, dans *Arch. Franc. Hist.*, t. X (1928), pp. 206-239.

6. Sur ce point, voir le P. Prosper de Martigné, O. M. C., *La scolastique et les tra tions franciscaines*, Paris, 1888, p. 305.

Digitized by Google

C. *Quaestiones in I Perihermeneias*, t. I, p. 186.

D. *Quaestiones in II Perihermeneias*, t. I, p. 204.

E. *Quaestiones octo in duos libros Perihermeneias operis secundi*, t. I, p. 211 (voir Wad. *censura*).

F. *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis*, t. I, p. 224.

Écarter comme non authentiques les autres questions *In librum I et II Priorum Analyticorum Aristotelis* et *I librum I et II. Posteriorum Analyticorum Aristotelis:* SMEETS, *Lineamenta...*, pp. 15-16, attribue ces dernières à Johannes de Cornubia, Cf. U. SMEETS, O. F. M., *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, Romae, 1942, pp. 8-9. — Sur le *De distinctione praedicamentorum*, de Pierre Thomas, voir V. DOUCET, *Maîtres franciscains de Paris*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI (1935), p. 31.

TOME II

1. *In VIII libros Physicorum.* — Apocryphe. Wadding le tenait déjà pour tel : « Spurium puto ; genuinum ipsum opus, si aliquando occurrerit, hoc amoto substituetur ». A. DANIELS (*Quellenbeiträge zur Geschichte der Gottesbeweise*, pp. 162-164) établit que ce commentaire utilise le *De causa Dei* de Thomas Bradwardine, qui date d'environ 1338-1346. On l'a dès longtemps attribué à Marsile d'Inghen (vers 1494).

Cf. U. SMEETS, *Lineamenta...*, p. 13.

2. *Quaestiones super libros Aristotelis de Anima*, t. II, pp. 479-562. — Tenu généralement pour authentique, du moins quant au fond, mais pourrait être de la plume d'Antonius Andreas, élève de Duns Scot. En tout cas, il suffit de lire ce qu'en a fait son éditeur, Hugo Cavellus, pour voir qu'on ne saurait en juger, même quant à la critique interne, dans l'état présent du texte : « Textum innumeris, quibus ubique scatebat, mendis correxi : ... quae videbantur a placitis Doctoris alibi dissentire, cum iis quae in theologia habet, pro modulo meo concordavi... », etc. De toute manière, les vingt-trois premières questions seules seraient de Duns Scot.

Classé parmi les *authentica* par U. SMEETS, *Lineamenta...*, pp. 9-10. Cf. C. BALIĆ, *De critica textuali...*, p. 286 et n. 2 ; et *Opera Omnia*, t. I, p. 152*, n. 1.

3. *Quaestiones meteorologicae, lib. IV.* — Apocryphe. Wadding a hésité, son plus fort scrupule venant de ce que Thomas Bradwardine y est cité, bien que son *Tractatus de proportionibus* date de 1328. P. Duhem est revenu sur cet argument, qu'il tient pour décisif, dans son article *Sur les Meteorologicorum libri IV faussement attribués à Jean Duns Scot*, dans *Arch. franc. hist.*, 1910, pp. 626-632.

TOME III

1. *De rerum principio quaest. XXVI.* — Apocryphe. Recueil de questions empruntées surtout à Vital du Four O. F. M. Cf. F. DELORME O. F. M., *Autour d'un apocryphe scotiste*, dans *La France Franciscaine*, 1925, pp. 279-295. P. GLORIEUX, *Pour en finir avec le De rerum principio*, dans *Arch. Franc. Hist.*, t. XXVI (1938), pp. 225-234.

2. *Tractatus de primo principio.* — Contenu authentique, parfois extrait ou résumé de Duns Scot, mais n'est peut-être pas de sa plume. Cf. l'édition de M. Müller, *Joannis D. Scoti Tractatus de Primo Principio*, Friburgi Br. 1941 ; et les notes de C. BALIC, *De critica textuali...*, p. 25.

3. *Theoremata.* — Pomme de discorde entre interprètes de Duns Scot. Tenu pour apocryphe par Déodat Marie DE BASLY, O. F. M. : *Les Theoremata de Scot*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XI, pp. 3-31 ; et par E. LONGPRÉ O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scot*, pp. 29-48. Les deux arguments principaux sont qu'aucun ms. n'attribue cet écrit à Duns Scot et qu'étant d'inspiration occamiste, il en contredit la doctrine. — Au contraire, le P. C. BALIC O. F. M., *Theologiae marianae elementa* (Sibenik, Yougoslavie, 1933), pp. CXXI-CXLV, a fait voir qu'il existe une tradition manuscrite en faveur de l'attribution et que cet écrit s'accorde avec la doctrine de Duns Scot sur des points importants. Plus tard, ayant nous même entrepris de démontrer le caractère occamiste des *Theoremata*, nous avons dû constater qu'ils contredisent directement la noétique

Digitized by Google

d'Ockham : *Les Seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, Paris, 1938, pp. 5-86. Cf. C. Balic, *La questione scotista*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. XXI (1938), pp. 235-245. Du même « Tractatus *de Primo Principio* et *Theoremata*, nihil aliud sunt quam duo excerpta ex *Opere Oxoniensi*, quae Scotus delineavit, et alii perfecerunt ». *De critica textuali...*, pp. 288-289 et 293-297. Cf. *Opera omnia*, t. I, p. 154*. Sous réserve de ce que pourra encore découvrir l'histoire littéraire, on peut dire que, du point de vue de la critique interne, l'interprétation générale de la doctrine de Duns Scot est ici en jeu et permettra seule un accord sur la question. — Présentement classé parmi les *Authentica* dans U. Smeets, *Lineamenta...*, p. 11.

4. *Collationes Parisienses.* — Authentiques (cf. U. Smeets, *Lineamenta...*, p. 7). Voir C. Balic O. F. M., *De collationibus Joannis Duns Scoti doctoris subtilis ac mariani*, dans *Bogoslovni Vestnik*, t. IX (1929), pp. 185-219. Contient le texte de trois questions inédites, pp. 200-217, notamment (pp. 212-217) : « Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus Deo et creaturis ».

5. *Tractatus de Cognitione Dei.* — Apocryphe. Cf. U. Smeets, *Lineamenta...*, p. 16.

6. *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus.* — Apocryphe. Composé de plusieurs traités émanés de divers scotistes. Voir Ch. Balic, *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à J. Duns Scot*, dans *Rech. de théol. anc. et médiévale*, t. II (1930), pp. 161-170.

TOME IV

1. *Expositiones in Metaphysicam Aristotelis*, ou *In XII libros metaphysicae.* — Apocryphe. Contesté déjà par Ferchius, *Discussiones scolicae*, Patavii, 1638, pp. 46-50 (propose comme auteur Antonius Andreas) ; par E. Renan, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXV, p. 434 ; par Seeberg, *Die Theologie des Duns Scotus*, p. 60. Attribué à Antonius Andreas par C. Balic, *De critica textuali...*, p. 286.

2. *Conclusiones utilissimae metaphysicae.* — Apocryphe. Œuvre de Gonzague de Balboa O. F. M. Voir A. Callebaut, *Le B. J. D. Scot étudiant à Paris*, dans *Arch. fr. hist.*, 1924, pp. 5-6. Cf. U. Smeets, *Lineamenta...*, p. 12 (les attribue à Gonzalvus Hispanus = Gonzalve de Balboa).

3. *Quaestiones subtilissimae in metaphysicam Aristotelis.* — Authentiques, sauf peut-être les deux derniers livres. Cf. E. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, pp. 28-29.

TOMES V-X

Opus Oxoniense. — Authentique. Sur la tradition manuscrite et la méthode à suivre pour la nouvelle édition en cours, voir C. Balic (publié sans nom d'auteur), *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique*, Louvain, 1927. Le R.P. Balic établit, dans cet inépuisable travail, l'existence d'un commentaire inédit sur le livre I des Sentences, d'accord pour le fond avec l'*Opus Oxoniense*, mais qui est une rédaction différente, *op. cit.*, pp. 56-87. Ce serait la première rédaction de l'*Opus Oxoniense :* « Nous ne rencontrons pas ici la mention « anno 1300 », de l'*Opus Oxoniense ;*... En outre, nous tiendrions le point de départ de l'évolution de la pensée du Docteur Subtil » (p. 86). Spécimen de ce « commentaire inaugural », pp. 254-263.

Sur l'*Opus Oxoniense :* C. Balic, *Die Frage der Authentizität und Ausgabe der Werke des J. Duns Scotus*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. II (1935), pp. 144-158.— *Annua relatio commissionis scotisticae* (1939-40), Romae, 1941.— *De critica textuali scholasticorum scriptis accommodata*, dans *Antonianum*, t. XX (1945), pp. 275-280 et 297-307. — *Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Scoto*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano, 1946, vol. VI, pp. 7-21.

Sur la *Lectura Oxoniensis* (ou Commentaire inaugural) encore inédite, dont le Docteur Subtil aurait fait usage pour écrire ou dicter l'*Opus Oxoniense*, voir C. Balic, *Solemnis inauguratio anni 1943-44 studiorum Commissionis Scotisticae*, Quaracchi, 1944, pp. 10-31.

Digitized by Google

N.-B. — Depuis la rédaction de cette note, un événement scotiste s'est produit, la publication des deux premiers volumes de l'édition critique : *Joannis Duns Scoti O. F. M. Opera omnia...*, publiés par la Commission Scotiste sous la présidence du P. C. Balic, 2 vol., Civitas Vaticana, 1950. Le t. I comprend l'introduction critique et le texte entier du Prologue de l'*Opus Oxoniense* (nommé : *Ordinatio*) ; le t. II contient le début du Livre I, jusqu'à dist. 2, pars 2, q. 1-4 incluses. Cette admirable édition constituera désormais le texte reçu.

TOME XI

Reportata Parisiensia. — Authentiques. Wadding (Vita, cap. VII, t. I, p. 9) fut d'abord très incertain. Donc E. Renan le fut aussi (*Hist. litt. de la France*, t. XXV, pp. 442-443). Mais Wadding changea complètement d'avis en les éditant lui-même et nul ne doute aujourd'hui de leur authenticité. Sur la valeur de l'édition Wadding, voir Mgr. PELZER, *Le premier livre des Reportata Parisiensia de J. Duns Scot*, dans *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, Louvain, 1923, t. VII, pp. 449-491 : l'édition du livre I est « une reconstitution arbitraire du cours donné à Paris..., basée en partie sur l'abrégé que Guillaume Alnwick avait fait de la grande reportation, en partie sur la mauvaise reportation dont deux jeunes bacheliers procurèrent l'édition parisienne de 1517, grâce à Jean Mair » (p. 490). — Cf. F. PELSTER, *Duns Scotus nach englischen Handschriften*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. LI (1927), pp. 65-80. — Conclusions différentes dans C. BALIC, *Les commentaires de J. Duns Scot...*, pp. 25-33 ; pp. 44-56, avec l'importante conclusion de cette dernière page. « Nous serons toujours reconnaissant à celui qui pourra nous citer une seule page de l'édition de Wadding, reproduisant le 1er livre des *Reportata*, et nous prouver en même temps que la tradition manuscrite de la première moitié du XIVe siècle ne l'attribue pas à Duns Scot ».

Il existe en outre une *Lectura Parisiensis* encore inédite (C. BALIC, *Solemnis inauguratio anni 1943-44...*, p. 31) qui doit être publiée par les soins de la Commission Scotiste.

TOME XII

Quaestiones Quodlibetales. — Authentiques, incontestées et en accord parfait avec l'*Opus Oxoniense*. Auraient été disputées à Paris : DENIFLE et CHATELAIN, *Inventarium codicum mss. Capituli Dertuensis, Parisiis*, 1899, p. 88.

Édition Vivès, t. XXVI, pp. 501-561.

De perfectione statuum. — Douteux et très probablement apocryphe. Voici la censure de Wadding : « Opusculum hoc ex Anglia amici ope summo gaudio recepi, sed dum lego, haereo et judicium suspendo an Scoto sit asserendus. Aliqua continet, quae multorum conflent invidiam, prudentissimi viri doctrinae et modestiae penitus adversa ». — Contre son authenticité, voir Ephr. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924, pp. 20-21.

Une bibliographie générale des écrits consacrés à Duns Scot serait une entreprise comparable à celle d'établir une bibliographie thomiste. On en trouvera un premier essai dans le précieux travail du P. Uriel SMEETS O. F. M., *Lineamenta bibliographica scotisticae*, avec une introduction par le P. C. Balic, O. F. M., publié *pro manuscripto* à l'usage de la Commission Scotiste, Rome, 1942 (1312 numéros). — Une autre bibliographie, naturellement plus restreinte mais déjà fort étendue, se trouve dans C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*, Oxford, 1927 ; t. II, pp. 313-360. Elle reste d'autant plus utile à consulter que tout n'en est pas passé dans les *Lineamenta* du P. Smeets. — Efrem BETTONI O. F. M., *Vent'anni di studi scotisti (1920-1949)*, dans *Quaderni della Rivista di Filosofia Neoscolastica*, Milano, 1943. Indique d'abord plusieurs autres bibliographies critiques en Allemagne, en Italie et en France : pp. 1-2 ; commente ensuite un très grand nombre de travaux récents, pp. 2-105.

Digitized by Google

III. — Alphabetum scoti

1. L'entité *(entitas)* est la propriété de tout ce qui possède l'être, en quelque sen et à quelque degré que ce soit.

2. L'intelligibilité accompagne toujours l'entité : l'être est intelligible de plei droit.

3. Premier dans la réalité l'être est donc aussi la première notion qui soit conçu par notre intellect : toute connaissance est une connaissance de l'être diversemen modifié.

4. L'être se divise en être de raison et en être réel ; l'être de raison, qui est celui d l'être réel en tant qu'objet de connaissance, n'existe que dans l'intellect ; il est l'obj propre de la logique ; toutes les autres sciences portent sur l'être réel pris à des degr divers d'abstraction.

5. L'être réel se divise en être quidditatif et en être d'existence ; l'être quidditat est l'objet de la science métaphysique.

6. L'entité quidditative est un être réel, mais il n'a pas, de soi, un être d'existence l'entité quidditative est celle d'une essence ; sa réalité consiste en sa conformité un modèle exemplaire, qui est son idée en Dieu.

7. Toute entité quidditative possède une unité correspondant à celle de son modè exemplaire et circonscrite par sa définition.

8. Deux entités quidditativement distinctes sont réellement distinctes ; la réali de leur distinction est celle de leur être, qui n'est pas l'être d'existence, mais l'êt quidditatif.

9. En tant qu'elle se fonde sur l'entité quidditatice elle-même, la distincti quidditative est antérieure par nature à tout acte de l'intellect ; cette distincti réelle entre quiddités, essences ou formes, se nomme ordinairement distinction formell la distinction formelle est donc entre deux ou plusieurs êtres quidditatifs quiddit tivement différents.

10. L'être quidditatif n'étant pas un être d'existence, plusieurs formalités réelleme distinctes dans l'ordre de l'être quidditatif peuvent entrer dans la composition d'u être existant sans rompre l'unité de son être d'existence.

11. Deux entités quidditativement distinctes sont inégales entre elles ; l'ensemb des entités quidditativement distinctes forme donc une hiérarchie d'entités quiddit tivement ordonnées.

12. Tout être quidditatif possède une unité de même ordre que son être, c'est-à-di quidditative ; cette unité, qui est celle de l'essence, est moindre que celle de l'indivi mais plus une que celle de l'universel ; son unité est celle de la nature indétermin à l'individualité comme à l'universalité, mais déterminable aux deux.

13. L'être quidditatif de la nature commune ne perd jamais son unité sous aucu de ses déterminations.

14. Prédiquer l'être quidditatif, ou essence, en tant qu'essence, est prédiquer *quid ;* et puisque l'essence, ou quiddité, est commune en vertu de son indéterminati même, la prédication de l'essence comme telle est toujours univoque.

15. L'essence la plus formelle de toutes est l'être, donc sa prédication est toujou univoque ; cette univocité s'entend dans l'ordre du seul être quidditatif ; les réalit quidditatives sont l'être réel dont parle le métaphysicien.

16. Toute essence a une possibilité objective d'existence pourvu seulement qu'el ne soit pas de soi contradictoire ; pour avoir une possibilité d'existence subjectiv il faut en outre qu'elle soit individualisée ; l'individuation ne confère pas l'existenc mais elle est la condition formelle ultime de sa possibilité.

17. L'acte individuant *(hecceitas)* appartient donc à l'ordre de l'entité quidditati

Digitized by Google

et formelle, mais il n'est pas lui-même une forme, sans quoi il déterminerait une nouvelle espèce ; l'acte individuant est, dans la forme, son ultime actualité.

18. L'être d'existence n'appartient qu'aux individus ; il est l'être plein, au sens complet du mot et appartient soit à l'essence dont la perfection même inclut l'existence, soit aux essences que leur cause pose dans l'existence actuelle en vertu de son efficace.

19. Tout existant doué d'une forme active peut causer l'être d'autres existants, qui en sont les effets ; la causalité existentielle d'un existant est déterminée quidditativement par sa forme ; certaines formes sont actives, d'autres non : c'est un fait premier qui doit être accepté comme tel.

20. Tout existant ayant un être quidditatif de degré déterminé, la hiérarchie des êtres s'accompagne d'une hiérarchie correspondante des causes ; les causes sont essentiellement ordonnées à l'intérieur de cette hiérarchie et l'acte de la cause inférieure présuppose celui de la cause supérieure ; une série de causes essentiellement ordonnées est nécessairement finie et postule une première cause dont la causalité soit elle-même inconditionnée.

21. La physique portant sur des existants, le physicien détermine les causes à partir d'êtres dont l'existence est donnée ; la métaphysique portant sur les essences, dont l'être est quidditatif, le métaphysicien fait abstraction de l'existence actuelle et ne considère dans l'être que les conditions essentielles de toute causalité.

22. L'existence de causes et d'effets physiques implique que l'être soit capable de causalité et d'effectibilité, qui sont des propriétés métaphysiques de l'être.

23. La possibilité que des effets soient produits (effectibilité) présuppose celle d'une cause première dont, en raison de sa primauté même, la causalité exclue toute effectibilité ; une cause première et par soi est donc possible.

24. Si la causalité en question est celle de l'être, la possibilité de la première cause est celle d'un être par soi et incausé ; or sa possibilité même présuppose son existence ; donc il existe.

25. L'être par soi dont on peut inférer l'existence actuelle à partir des propriétés quidditatives des causes et des effets actuellement donnés, est celui que nous nommons Dieu.

26. Un être premier à titre d'être est tout ce qu'il est possible d'être, parce que l'actualité de l'être est en lui la source de sa possibilité ; il est donc l'être en son intensité absolue, c'est-à-dire l'être infini.

27. L'être infini est l'être qui excède tout être fini au delà de toute proportion concevable.

28. L'infinité est la modalité propre de l'essence divine ; elle est donc son heccéité, c'est-à-dire, conformément à la définition de ce terme, son ultime actualité.

29. La théologie est la science de l'être singulier dont l'essence est individualisée par le mode de l'infinité.

30. Les modes de l'être étant ses déterminations intrinsèques, tout est premier dans le Premier, tout est infini dans l'Infini.

31. Tout ce qui, dans l'Infini, est infini comme lui, est réellement identique.

32. Étant infini, le Premier comprend en soi l'infinité des êtres quidditatifs possibles ; ces êtres sont en lui quidditativement distincts, mais la réalité de leur distinction quidditative n'introduit en lui aucune distinction d'existence actuelle ; au contraire, les entités quidditatives formellement distinctes existent en Dieu par l'existence, identiquement la même en toutes, de l'Infini actuellement existant.

33. L'être infini, en qui les entités quidditativement distinctes sont identiquement un même existant actuel, est absolument simple ; l'infinité entraînant la simplicité, la finitude entraîne la composition.

34. L'univocité métaphysique de l'être en tant que tel ne s'étend pas de l'être fini et composé à l'être infini et simple ; il n'y a aucune communauté réelle, ni d'être quidditatif ni d'être d'existence, entre « être-fini » et « être-infini ».

Digitized by Google

35. En Dieu, l'essence est absolument première et c'est par rapport à elle que tou se situe dans la divinité.

36. La première motion divine est celle par laquelle l'essence de Dieu se meut pou ainsi dire à se connaître elle-même à titre d'intellect ; étant infini, Dieu est intellectio infinie de l'infinité des êtres quidditatifs éternellement présents à son intellect à titr d'objets connus.

37. Ces êtres quidditatifs se nomment Idées ; à titre d'objet d'un acte d'intellectio formellement distinct, chaque idée divine possède un être quidditatif distinct, mai aucune d'elles n'a d'existence distincte et propre ; toutes ensemble existent de l'existenc simple de l'Infini actuellement existant.

38. L'acte par lequel l'Être infini connaît les Idées ne dépend en lui que de l'essenc et de l'intellect connaissant l'infinité des entités quidditatives possibles avec tous leu rapports possibles ; naturel et nécessaire, cet acte précède tout mouvement de volonté.

39. Étant infini dans l'être, donc parfait, le Premier est volonté comme il e intellect ; l'être infini est le seul bien infini, donc aussi le seul objet nécessaire de volonté divine ; aucun objet fini n'étant lié à l'être infini par un rapport nécessair toute volonté d'un être fini est en Dieu un acte d'amour gratuit et libre.

40. Les possibles ne dépendent que de l'essence de Dieu et de son intellect, ma en choisissant librement ceux d'entre eux qui seront créés, sa volonté les transforn en créables ; un créable est donc une entité quidditative individualisée dont l'intelle divin sait que la volonté divine l'a choisi pour être créé.

41. La volonté divine ne pouvant choisir que parmi l'infinité des objets de l'intelle divin, le choix libre des créables n'affecte en rien l'être quidditatif des possibles, il cause en eux que la créabilité.

42. La contingence initiale de toute volonté de Dieu *ad extra* est la cause de to ce qu'il y a de contingence dans le monde ; de même qu'au principe la contingen radicale de l'être fini par rapport à l'être infini n'a pu être surmontée que par l'amou elle ne le sera que par lui à la fin ; la théologie, science pratique, enseigne à l'homme l moyens que Dieu lui-même a mis à sa disposition pour lui permettre de la surmonte

43. L'exécution de la volition divine *ad extra* se nomme création ; elle est l'œuv de l'essence divine comme puissance ; la puissance de l'être infini est infinie ; on nomme toute-puissance ; la toute-puissance est le pouvoir de produire du non-êt à l'être tout être fini possible, immédiatement et sans le concours d'aucune cau seconde interposée.

44. Lié à l'infinité de l'être, ce mode de production est le privilège exclusif Dieu ; c'est pourquoi Dieu seul peut créer.

45. Choisi par Dieu entre toutes les combinaisons possibles d'entités intelligible l'univers est intelligible dans ses essences et dans tous les rapports qui les unissent la liberté du choix divin n'entraîne aucune irrationalité.

46. Les créatures les plus parfaites sont les anges, c'est-à-dire des formes intelle tuelles subsistantes.

47. La créature la plus parfaite après l'ange est l'homme. L'espèce « homme inclut les êtres composés d'une âme intellective et d'un corps organisé vivant ; l'âm est l'acte et forme du corps.

48. Partie constitutive de l'espèce homme, l'âme elle-même ne constitute pas un espèce ; elle n'est donc pas un Intellect subsistant comme l'ange ; c'est l'homme qu est ici substance, non le seul intellect.

49. En posant cet être composé dans l'être d'existence, l'acte créateur y pose d même coup tous les êtres quidditatifs entrant dans sa composition ; dans l'individ qui est le tout, les formalités composantes conservent leur être quidditatif distinc mais elles n'y ont d'autre être d'existence que celui du tout dont elles font parti l'être d'existence de chaque partie est sa part de l'être du tout.

Digitized by Google

50. La composition des êtres finis imite donc à sa manière la simplicité de l'être divin, mais au lieu que, dans l'être infini, les entités quidditatives sont identiquement l'existence infinie, les entités quidditatives dans le fini ne font que prendre leur part de l'existence du tout dont elles font partie ; une fois de plus, le fini est par définition du composé.

51. Chaque existant possède donc une double unité, l'une quidditative, l'autre d'existence ; son unité quidditative inclut toutes les formes distinctes entrant dans sa composition, depuis la forme de corporéité jusqu'à l'âme intellective, sans que ces formalités y perdent leur distinction ni jouissent d'existences distinctes ; son unité d'être d'existence est celle de l'être d'existence du tout, qui entraîne la coexistence simultanée de toutes les entités quidditatives distinctes entrant dans sa structure.

52. Chaque être n'étant ce qu'il est que par sa forme substantielle, c'est par elle qu'il est tel être et qu'il est un être actuellement existant.

53. L'unité du composé humain tient à l'une des vertus de la forme,qui est d'inclure en unifiant ; toute forme supérieure inclut et unit les formes inférieures ; la forme substantielle plénière, y compris son actualité suprême qui est l'heccéité, inclut et unit toutes les formes ou entités quidditatives nécessaires à la composition de l'être humain.

54. Puisque l'individu seul existe, tout, dans un individu, est individualisé.

55. L'heccéité échappe à la connaissance dans la mesure où elle échappe à la définition.

56. Bien qu'elle ne soit qu'une partie de l'espèce homme, l'âme intellective a la quiddité d'un intellect, c'est-à-dire d'un être capable en droit de connaître tout ce qui est.

57. L'objet premier, naturel et adéquat d'un tel être est donc l'être pris dans son indétermination totale au sensible comme à l'intelligible ; il est capable, en droit, d'intuition intelligible aussi bien que d'abstraction à partir du sensible.

58. En fait, l'intellect humain n'exerce aucun acte d'intuition des quiddités intelligibles ; dans son état présent, quel qu'en soit d'ailleurs la cause, l'homme ne connaît l'intelligible que par mode d'abstraction.

59. La seule intellection intuitive de l'homme, en son état présent, est celle de l'existant perçu par la connaissance sensible ; elle est une connaissance de l'existant en tant précisément qu'existant.

60. La connaissance abstractive est rendue possible par le fait que la quiddité sensible, bien qu'elle soit individualisée dans l'objet connu, y conserve de soi son indétermination foncière à l'individualité comme à la généralité ; elle peut donc être universalisée par l'intellect.

61. L'acte d'intellection consiste en la production, par l'intellect agent, d'une espèce intelligible correspondant à la nature commune dont l'être quidditatif est inclus dans l'espèce sensible ; cette espèce intelligible est reçue dans l'intellect possible.

62. L'intellect agent est la cause efficiente totale de l'intellection ; la chose connue y concourt à titre de cause formelle et en détermine le contenu.

63. Procédant à la fois de deux natures, celle de l'intellect connaissant et celle de l'objet connu, l'intellection est une opération naturelle et par conséquent nécessaire ; comme l'intelligible précède toujours l'intellection, que ce soit en l'homme ou en Dieu, son contenu dépend nécessairement de son objet.

64. Tout acte qui ne procède pas d'une nature, procède d'une volonté ; l'acte d'une nature est déterminé par ce qu'elle est, l'acte d'une volonté est libre.

65. Prise au sens large du terme, la volonté elle-même est une nature ; en tant que telle, elle désire nécessairement le bien en général ; mais elle est libre à l'égard de tout bien particulier dont le rapport au Bien absolu n'est pas de soi nécessaire ; il n'y a pas de lien nécessaire entre le Bien absolu et infini et aucun bien fini particulier.

66. La volonté peut donc toujours vouloir ou ne pas vouloir de tels objets finis, en vouloir un plutôt qu'un autre et cesser de le vouloir après l'avoir voulu ; on exprime

Digitized by Google

ce fait en disant qu'elle est libre quant à l'exercice de ses actes et quant à leur spécifi cation.

67. La liberté de la volonté consiste en ce que rien d'autre qu'elle n'est la caus efficiente totale de la volition.

68. L'intellect concourt à la volition comme cause partielle, en offrant à la volont des objets de volitions possibles, mais puisqu'il est toujours en son pouvoir soit de le refuser soit de leur en préférer d'autres, la seule cause efficiente de la volition reste l volonté.

69. Cause de l'acte de fruition, par lequel seul l'homme pourra jouir de sa fi dernière, qui est Dieu, la volonté est la plus noble des puissances de l'âme.

70. Le primat de noblesse de la volonté sur l'intellect entraîne le primat de nobless de la charité sur la sagesse.

71. Libre et responsable de ses choix, l'homme sait ce qu'il doit choisir pour atteindr sa fin dernière grâce à sa connaissance de deux lois : la loi naturelle et la loi divin

72. La loi naturelle contient les principes premiers de la raison pratique et l conséquences nécessaires qui en découlent ; cette loi est nécessaire et ne peut pas êt changée, même par Dieu, parce qu'elle ne relève que de l'intellect, non de la volont

73. La connaissance de la loi naturelle appartenant à l'intellect pratique, l conscience morale, qui prescrit cette loi, réside dans l'intellect.

74. Le premier principe de la loi naturelle est qu'il faut vouloir le bien et éviter mal.

75. Aucun bien particulier n'étant lié au Bien absolu par un rapport nécessai de moyen à fin, Dieu lui-même a dû promulguer des commandements pour dire ce qu l'homme doit vouloir ou ne pas vouloir en vue d'atteindre sa fin dernière ; ces com mandements constituent la loi divine.

76. Les commandements de Dieu sont contenus dans le Décalogue, qui se distingu lui-même en deux tables : les commandements envers Dieu et les commandemen envers le prochain ; tous les commandements envers Dieu, qui est le Bien absolu, son nécessaires comme lui ; ils sont donc de loi naturelle et ne peuvent être ni révoqués suspendus ; les commandements envers le prochain, qui est un bien particulier, n sont que de loi positive ; ils ne sont donc pas nécessaires et peuvent être soit révoqu par le Législateur soit suspendus par lui.

77. Dieu seul, législateur suprême, peut révoquer ou suspendre les command ments qu'il a promulgués.

78. Toutes les volitions de Dieu *ad extra* étant libres, la promulgation de la l divine est libre et son contenu aurait pu être différent de ce qu'il est ; mais toute l connaissance divine étant suprêmement rationnelle, tout ce que l'intellect de Die offre à sa volonté est nécessairement raisonnable ; c'est pourquoi, même s'ils ne son que de loi positive, tous les commandements de Dieu sont éminemment rationnels s'harmonisent intimement avec la loi naturelle ; ils sont donc de loi naturelle au sen large de l'expression.

Digitized by Google

ADDENDA ET CORRIGENDA

P. 210, note ; ajouter les mots suivants (italiques) : « quod circumscribendo quodlibet *quod est proprietas vel quasi proprietas ejus*, adhuc... », etc.

P. 321, note 1 ; ajouter les mots suivants (italiques) : « quia hoc est perfectionis ; *et pari ratione non necessario habet actum circa objectum infinitum, quia hoc esset imperfectionis*, nam imperfectionis... », etc.

P. 538, note 2 ; cette remarque sur le rôle de l'intellect possible n'exprime sans doute pas la pensée de Duns Scot lui-même, mais plutôt celle d'un de ses prédécesseurs. En réalité, l'intellect possible n'étant pas réellement distinct de l'intellect agent, et l'intellection abstractive n'étant pas requise par la nature de l'intellect humain, mais seulement par l'état présent de l'homme, le problème est d'importance secondaire dans la doctrine de Duns Scot.

Digitized by Google

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Les chiffres en italiques renvoient aux notes

ABÉLARD (P.), 449.
ALAIN DE LILLE, 182.
ALBERT LE GRAND, 479, 637, 663.
ALEXANDRE D'APHRODISE, 433.
ALEXANDRE DE HALES, 128.
ALFARABI, 17.
ALGAZEL, *28*, *34*, 35, *38*.
ALKINDI, *34*.
AMAURY DE BÈNE, 284.
ANSELME (saint), 126, 140, 150, 159, 166-168, 178, 179, 205, 253, 284, 340, 387, 582, 662.
ANTOINE ANDRÉ, *475*, *546*, 673, 674.
ARISTOTE, *12*, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 27, 28, 33, 34, 38, *46*, 70, 73, 76, *83*, 87, 88, *90*, 104, *111*, 112, *134*, 144, 145, *146*, 151, 153, 154, 157-162, 165, 176, 177, 178, 179, 183, 185, 197, 199, *203*, 213, 217, 222, 230, *231*, 237, 255, 257, 258, 259, *260*, 261-266, 269, 271, 272, 278, *279*, *292*, *323*, 324, 326, 331, 332, 333, 334, 336, *338*, 339, 351, 358, 363, 364, 367-375, 377, 377, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 391, 399, 400, *409*, 410, 413, *414*, 415, 418, *421*, 434, 435, *436*, *437*, *438*, 439, 440, *441*, *443*, 445, 446, *451*, 453, 454, 457, 460, 472, 476, *480*, *482*, 483, 484, 485, *486*, 488, *491*, 502, 503, *512*, 514, 517, 538-540, 542, *546*, 559, 560, 563, 602, *603*, 630, 631, 635, 639, 641, *642*, 644, 647, 648, 653, 656, 657, 658, 666.
ARNOU (R.), *204*.
ASSENMACHER (J.), *445*.
AUGUSTIN (saint), 20, *22*, 44, 51, 64, *67*, 72, *74*, 150, *162*, 164, *172*, *173*, 179, 205, 206, *219*, 226, 227, 228, 232, 249, 252, 253, 254, 272, 279, 280, 281, 282, 283, 296, 297, 300, 305, 340, 367, 387, 391, *397*, 427, 435, 442, *478*, 502, 510, 517, 524, *529*, 532, 533, 538, 539, 540, 542, 552, 556, 557, 558, 559, 560, 563, *566*, 568, 571, 572, 573, *574*, 579, *580*, *582*, 583, 584, 585, 595, *596*, *597*, *602*, 604, 628, 639, 664, 666.
AVERROÈS, 18, 20, *21*, *24*, 77-81, 89, 110, 130, 158, 186, 187, 197, 217, 256, 257, 262, 276, 278, *283*, 333, 335, 338, 339, *364*, 366, 367, 372, 374, 375, 391, 418, 471, *475*, 478, 483, *484*, *486*, 502, 515, 634, 635, 641, 648, 655.
AVICENNE, 15, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 35, 37, 38, 43, 72, *73*, 74, 75, 77, 78, *80*, 81, 82, 84, *86*, *90*, 92, 93, 94, *99*, 110, 112, 114, 130, 133, 155, 158, 164, 178, 179, 186, 187, 197, 200, 203, *204*, 237, 256, 261-267, *274*, *277*, 289, *290*, 306, 310, *311*, 314-315, 317, 319, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 333, 334, 335, 336, 339, 350, 351, 353, 363, 374, 375, 387, 391, 400, *407*, 418, *435*, 448, 450, 468, 471, *479*, *480*, *487*, 498, 502, *512*, 519, 520, *525*, 536, *537*, *562*, 566, 582, 589, 595, *596*, 602, 634, 639, 641, 647, 648, 653, 655, 656.

BALIĆ (C.), *24*, *25*, *101*, 105, *200*, *212*, *411*, *580*, *590*, *592*, *626*, *632*, *671*, *672*, 673, 674, 675.
BARON, 659.
BARTH (Tim.), *87*, *89*, *99*, 468, 508.
BARTHÉLEMY DE PISE, *671*.
BASLY (D.-M. de), *11*, 673.
BAUDOUX (B.), *491*, *497*.
BAUR (F. C.), 576.
BELMOND (S.), *166*, *511*, *524*, *533*, *537*.
BENOIT XI, 671.
BÉRAUD DE SAINT-MAURICE, *466*.
BERKELEY, *524*.
BERNARD (saint), 618.

Digitized by Google

Bettoni (E.), *29*, *30*, *63*, *133*, *139*, *166*, 675.
Boèce, 87, *122*, 182, 312, *457*.
Böhner (Ph.), *564*, *585*, *593*.
Bonaventure (saint), 12, 128, 150, 179, 232, 279, *296*, 300, *304*, 309, 340, 461, 479, *480*, 560, 626, 660, 661, 663.
Bonitz, *157*.
Boyvin, 468.
Bruce, *671*.
Burns, 671.

Cajetan, *185*, *470*, *489*, 490.
Callebaut (A.), *13*, 670, 671, 672, 674.
Capelle (G.-C.), *284*.
Carame (Nem.), *28*, 29.
Carreras y Artau (J.), *513*, *577*, *647*.
Cavellus (H.), 67, *484*, *539*, *581*, 654, *659*, 673.
Chenu (M.-D.), *12*, *627*, *642*.
Combes (A.), 284.
Coquelle (J.), *489*.
Cremonini, *433*.

Daniels, *671*.
Daniels (A.), 673.
Dante, 21.
Day (S. J.), *425*, *545*, *547*, *548*, *549*, *553*, *565*.
Delorme (F.), *557*, 673.
Del Prado, *470*.
Denifle-Chatelain, 675.
Denys l'Aéropagite, 222, 284, *506*, 604.
Descartes (R.), 92, *185*, 285, 654. 655.
Dominique (saint), 658.
Doucet (V.), 673.
Duhem (P.), 673.

Empédocle, *429*.
Engert, *662*.
Erdmann, 642.
Euclide, 411, 418, 478.
Eustathius, *67*, *70*.

Fackler, *468*.
Ferchius, 674.
Fioravanti (Ag.), *497*.
Fleig (P.), *528*.
Forest (A.), *89*.
François d'Assise (saint), 658.
François de Mayronnes, 149, 241, *244*.
Frassen (Cl.), *11*, *21*, *123*, *144*, *212*, *223*, 244.

Galien, 474, *475*, *642*.
Garcia (M. F.), *36*.
Gardet (L.), *23*, *38*.
Garin (P.), 185.
Garrigou-Lagrange (R.), 667.
Gasparri (Card.), *660*.
Gaunilon, 662.
Gebirol, *449*, *491*.
Gilles de Rome, 10, *22*, *28*, 34, *35*, *38*, *454*, *459*, 490, 492, *525*, 532.
Glorieux (P.), 673.
Godefroid de Fontaines, 10, *398*, 445, *457*, *512*, 526, 527, *528*, *581*, 582, *585*.
Gonzalve de Balboa, 671, 674.
Gotzmann (W.), *479*.
Grabmann (M.), 672.
Grajewski (M. J.), 503.
Grégoire de Nazianze, *227*.
Grégoire le Grand, *59*.
Guido Terreni, 448.
Guillaume Alnwick, *284*, *285*, *292*, 294, 295, 300, 675.
Guillaume d'Auvergne, 140, *174*, 179, 524, 641.
Guillaume de Ware, 671.
Guillaume Farinier, 448, 463.
Guillaume Ockham, 150, 425, 426, *449*, *450*, *452*, 503, *516*, 564, 637, 666.

Harris (C. S.), *73*, *187*, *193*, *196*, *417*, *464*, 675.
Hegel, *627*, 628.
Heidegger (M.), 466.
Helias Duns, 670.
Henri de Gand, 10, 116, *118*, 267, 268, 289, 290, 291, *398*, *423*, *442*, 452, 490, 492, *525*, *529*, *556*, 557, 558, 560.
Henri de Harclay, *292*, *300*, *448*, 449, 452.
Héraclite, 139, *566*.
Hervé de Nédellec, *490*.
Hessen (J.), *296*.
Hieronymus de Montefortino, *11*, *69*, 211, *233*, *242*.
Hocedez (Edg.), *444*, *445*, *454*, *537*.
Hugues de Saint-Victor, *70*.
Hurter, *659*.

Immle (F.), *489*.

Digitized by Google

Isaïe, 340.

Jansen (B.), *67*, 345, *498*.
Javelli, *490*.
Jean (saint), *204*.
Jean Damascène, 125, 126, *227*, 255, 278, 407, *478*.
Jean de Cornubia, 673.
Jean de Ripa, *284*.
Jean du Mont Saint-Éloi, *54*.
Jean Scot Érigène, 284, 290.

Kahl (Wilh.), *285*.
Kant (I.), 142, *512*, 628, 641.
Klein (J.), *617*.
Klug (H.), 549, *671*.
Knox (John), 670.
Koch (J.), *22*.
Kraus (J.), *444*, *445*, *448*, *449*, *452*, 463, 464.

Lacombe (O.), *511*, *524*, *527*, *529*, *537*.
Lampen (W.), 659, 660.
Landry (B.), 339, *469*, *476*.
Laurent (M.-H.), *398*.
Ledoux (A.), *284*, *285*, *292*, *295*, *300*.
Leibniz (G. W.), 269, 622, 655, 662.
Léon XIII, *660*.
Locke (J.), *51*.
Longpré (E.), *339*, *448*, *524*, *670*, 671, 672, 675.
Luger (Fr.), *480*, *485*, *491*.
Lumbreras (P.), 612.
Lychet, *14*, *16*, *21*, *469*, *484*, *539*, *547*.

Mabilleau (L.), *433*.
Mahomet, 24, 27, *28*, *29*.
Maimonide, 172, 219.
Marsile d'Inghen, 673.
Masnovo (A.), *179*.
Mastrius, *284*, 468.
Matthieu d'Aquasparta, *204*, 279, *296*, *310*, *311*, 525, *556*, 560.
Maurer (A.), *292*.
Maurice du Port, 9, *45*, *143*, *149*, *183*, *204*, *626*, 654.
Mersenne (M.), *185*.
Messner (R.), *512*, *529*, 533, 539.
Minges (Parth.), *11*, *308*, *309*, *383*, *384-385*, *392*, *401*, 422, *475*, *495*, *498*, 511, *576*, *577*, *619*, *642*, *647*.
Muckle (J. T.), *28*, *435*.
Muller (M.), *656*, 673.
Munk (S.), 172.

Nicolas d'Amiens, 182.

Olivi (Pierre Jean), *67*, *524*, 556.
Olivier Sutton, 671.
Owens (J.), *84*.

Parménide, 508.
Paul (saint), 50, 51, 172, *204*, 358, *427*, 544, 556, 557, 594, 599, 615, 616, 620, 633.
Paul V, 659.
Paulus (J.), *116*, *267*, *289*, *290*.
Peckham (J.), *556*, 560.
Pelster (Fr.), *452*, *671*, 675.
Pelzer (Mgr), 675.
Petrus de Trabibus, *521*.
Philippe le Bel, 672.
Philopon (Jean), *262*.
Pierre d'Auriole, *204*.
Pierre Lombard, 7, 11, 90, 171, 254, 353, 432, 512, 632, 660.
Pierre Thomas, 673.
Platon, 44, 64, *111*, 267, *279*, 280, 283, 364, 367, 368, *449*, *451*, 499, 515, 520, 628.
Plotin, 20, 64, 267, *304*, 532, 664, 666.
Pluzanski (E.), *140*, *141*, *290*, *328*.
Pomponace, *490*.
Porphyre, *87*, 455.
Prezioso (F.), *524*.
Proclus, *28*, *502*, *595*.
Prosper de Martigné, *672*.
Protagoras, 563.

Rabbi, 411.
Rada, *468*.
Raymond (P.), *562*.
Rémond, *662*.
Renan (E.), 625, 626, 674, 675.
Richard de Middleton, *444*, 454, 537.
Riedl (J. O.), *22*.
Robert Grosseteste, 67, *70*, *489*, *506*.
Roger Bacon, *346*, *417*, *489*, 525.
Roger Marston, *525*, 526, *556*, 560.
Ross (D.), *157*.

Schindele (St.), 179.
Schneid (M.), *491*.
Schwane, *401*.

Digitized by Google

SEEBERG (R.), 339, *466*, *576*, *594*, *625*, 674.
SEILLER (L.), 495.
SHIRCEL (C. L.), *11*, *60*, *85*, *95*.
SMEETS (U.), 673, 674, 675.
SMITH (G.), *324*.
SPINA, *489*.
SPINOZA, 273, 627.
STEENBERGHEN (F. van), *12*.
SUAREZ (Fr.), 185, *202*.
SWIÉZAWSKI (St.), *513*.

TEMPIER (Étienne), 13, 33, *398*, *408*, *484*, 643.
THÉRY (G.), *433*.
THOMAS BRADWARDINE, 673.
THOMAS D'AQUIN, 9, 10, *11*, 12, *13*, 15, *19*, *22*, 31, 41, 42, 51, 56, 60, 62, 65, 68, *70*, 72, *82*, *87*, 89, 101, 102, 103, 112, 114, 116, 118, *122*, 126, 127, 129, 139, 140, 142, 150, 158, 159, *173*, 178, 200, 205, 206, 207, 208, 209, 216, 219, 226, 232, *233*, 235, 237, 243, 252, 253, 256, 279, 284, 286, 287, 289, 296, 300, *301-302*, *303*, 311, *312*, 340, 341, 346, 347, 348, 350, 351, 355, 372, 374, 377, 378, *379*, 380, 381, 387, 388, 389, 394, 397, *398*, 399, 408, 409, *412*, *420*, *421*, 422, 423, *424*, 425, *429*, 430, 431, 435, *437*, 439, 441, *449*, 454, 468, 470, 475, 484, *486*, *487*, *488*, 490, 491, 492, 493, *497*, 498, 503, 504, 509, *518*, 519, 521, *527*, *528*, *532*, 533, 535, *537*, 546, 550, 559, *576*, 582, 583, *584*, *593*, 594, *599*, *602*, *603*, *607*, 612, 613, 614, *623*, 625, 626, 627, 628, 636, 639, 640, 650, 660, 661, 662, 663, 664, 666, 667, 668.
THOMAS D'ERFURT, 672.
THOMAS D'YORK, *489*, 525.
TOCHOWICCZ (P.), 511.
TROMBETTA, 490.

VACANT, 576.
VAUROUILLON (Guillaume de), *626*.
VELLICO (A. M.), *636*.
VIGNAUX (P.), *620*.
VITAL DU FOUR, 556, 557, *558*, 673.

WADDING, 654, 659, 672, 673, 675.
WELSH (Jane), 670.
WERNER (K.), *417*, 511.
WOESTYNE (Z. van), *166*.
WOLFSON (H. A.), *77*.
WOLTER (A. B.), *107*, 111

ZÉNON, 418.

Digitized by Google

INDEX DES MATIÈRES

Les chiffres en italiques renvoient aux notes

ABSTRACTION, — seule possible depuis la chute, 29, 35, 37, 38, 65, 66, *67*, 107, 188, 237, 396. Voir : ÉTAT.
— prescinde l'existence, 107, 358-359, 425.
— et intuition, 425-427.
— et universalisation, 536, *538*.
— ses caractères, 66, 72, 425, 514, 517, 523, 540-542.
— connaissance imparfaite, 427.
— ultime, *86*, *110*, *237*, 250, 256.
ACCIDENTS. — ont leur *esse*, 205-206, *303*.
— et leur idée en Dieu, 302-303.
— eucharistiques, *206*.
ACTE, — et puissance, ne sont pas inclus dans l'essence de l'être, *79* ;
— divisions de l'être, *202* ;
— en quel sens, 439 ;
— distinguent l'être réel, *106*.
— pur, *233*.
— premier et second, 394, 586.
— et matière, 439.
— bons et vertueux, 603-604.
— indifférents, 603.
— l'acte bon absolu, 623.
ACTIONS, — et sujets, 586.
AGENT, — naturel, 36, 152.
— univoque et équivoque, *147*.
AME, — partie de l'homme, 395, *487*.
— intellective, 485.
— forme pure, 399, *392*.
— immatérielle, 553-555.
— et ange, 395, 396, 483.
— sa dignité, 392.
— créée pour elle-même, 481.
— et facultés, *307*, 394, 497-510.
— connaissance de soi, *424*.
— origine, 479-480.
— immortalité, 480-486, *487*.
— selon Aristote, 485.
— selon Augustin, 397.
— individuation, 399, 483-484.
— et image, 501-502.
— du Christ, 393.
AMOUR, — de Dieu pour lui-même, 155, 320-321.
— est nécessaire, 320, 577.
— et libre, *577*.
— et création, 339.
ANALOGIE DE L'ÊTRE, — critiquée, 58, 91, *444*, *528*.
— chez saint Thomas, 101, 237.
— son interprétation scotiste, 101-102.
ANGES, — nature, 391, 401 ; — êtres finis, 373 ; — durée, 401-407 ; — éviternité, 406-407 ; — succession, *401*, 404 ; — individuation, 399 ; — indivisibilité, 404, 406 ; — lieu, 407-412, 419 ; — mouvement, 413-422 ; facultés, 352-423 ; — et essence, 393, 423-424 ; — intellection, 422-431 ; — intuition, 545, *552* ; discours, 393, 405, 406 ; — opérations, 405 ; — messagers, 419 ; — création, *481* ; — leur connaissance de Dieu, 425, 427 ; — et du singulier, 430, 543 ; langage, *431* ; pluralité des espèces, 400-401 ; — hiérarchie, 401 ; — nombre, 35 ; — causés, 373 ; — créateurs selon Avicenne, 335, *361* ; — non selon la vérité, 351-352 ; — et génération, 475-476.
APPÉTIT, — définition, 578.
— sensitif, 579, 582.
— raisonnable, *579*.
— libre, 579-580.
ASSENTIMENT, — 597-598.
ATTENTION, — 532.
ATTRIBUTS DIVINS, — définition, *223* ; — connaissance, *83*, 103, 124, 222-224, 240, 253 ; — nature, 104, 152, 244, 249, 250, *578* ; — univoques, *212*, 225, 226 ; — distinction, 243-254, 510 ; —

Digitized by Google

identité, 249, 250, *578;* — et essence divine, *252*, 253 ; — et modes divins, *223;* — et simplicité divine, 229, 251-252.

BÉATITUDE, — naturelle, 27, 29.
— et surnaturelle, 40.
— ses moyens, 583.
— relève de la volonté, 601.
BIENHEUREUX, — leur science, 50.

CATHOLIQUES, — et causalité, 314.
CAUSALITÉ, — parfaite, 314, 319 ; — — libérale, *267*.
CAUSE, — division des causes, *131*, *137*, 138, 229 ;
— et nature, 561-562 ;
— par soi et par accident, 133 ;
— principale et instrumentale, 352, 353, 356 ;
— première, 369-370 ;
— et seconde, 354, 364-367 ;
— médiate et immédiate, 361-362 ;
— essentiellement et accidentellement ordonnée, 133-134, 474 ;
— concourantes, 529-530 ;
— active et passive, 385 ;
— efficiente, 229, *579* ;
— et effet, *269* ;
— produit l'*esse*, 346 ;
— exemplaire, *131* ;
— finale est la plus noble des causes, *145*, 155, 178, *481* ;
— en physique et en métaphysique, *137* ;
— détermination des causes, 562-563.
— naturelle, agit au maximum, 272-273, *274*, 275, *579* ;
— équivoque et univoque, *147*, 581 ;
— première, peut se passer des causes secondes, 277 ;
— seconde, 273, 274 ;
— présuppose la cause première, 277 ;
— *sine qua non*, 591 ;
— et forme, 631.

CHARITÉ, — et volonté, 600.
— et mérite, *603*.
— envers le prochain, *617*.
— divine et création, 339-340 ;
— et Sagesse, 602 ;
— et Dieu, 339.
CHRIST, — a deux *esse*, 205.
— et deux intellects, 430.
— corps du Christ, *491-492*.
COLORARE, — *rationem*, 159, 167-168.
COMMUN, — et universel, 108, 110, *452*.
COMMUNISSIMA, — *et scibilia*, 73, 93.
COMPOSÉ, — est l'acte ultime d'être, *106*, *475-476*, *477* ;
— son unité, 438 ;
— due à sa forme, 494 ;
— implique des éléments réels, 441-442 ;
— et des *esse* partiels, 493 ;
— ses causes intrinsèques, 438.
COMPOSITION, — de matière et de forme, 229-230, *232*, 235, 432-433, 437.
— de parties quantitatives, 230.
— de substance et d'accident, 231.
— d'essence et d'existence, 232.
— de puissance et d'acte, 232-233, 239, 437, 469-470.
— d'être et de privation, 234.
— d'entités distinctes, 438.
CONCEPT, — et essence, 92 ;
— neutre, *236* ;
— propre et commun, *240* ;
— par accident, 222 ;
— quidditatif, 223 ;
— *simpliciter simplex*, *simplex*, *96-97*, 105, 118, 119, 125, 236 ;
— confus, *120* ;
— *primo diversus*, 96 ;
— commun à l'intelligible et au sensible, 164 ;
— leur distinction, 75, 92, 100, *101*, 223 ;
— et celle des êtres, 508-509 .
CONCORDIA POTENTIARUM, — 63, 66, 67, 68, 518.
CONCRET, — son unité, 467-477 ;
— n'est pas une mosaïque, 469 ;
— entités composantes, *469*, 470 ;
— éléments et qualités, 471-472.
CONDAMNATION de 1277, 13, 266, *333*, 363, 398, 407, *408*, *484*, 643, 664 ;
— sa validité, 407-408.
CONNAISSANCE, — naturelle, 37, 165 ; — distincte, 74-75, 92 ; — confuse, 73-75, *120;* — et existence, 295-300 ; en soi et en nous, 45, 76 ; — habituelle et virtuelle, *75;* — et objet, *46*, 358 ; — générale, 476 ; — abstractive et intuitive, 544-545, *547;* — sensible, 565-567 ; — expérimentale, *566;* de l'âme, 23, 29, *67*, *71*, 72 ; — des

Digitized by Google

substances séparées, 20, 24, 33 ; — hiérarchie, 566-567 ; — et illumination divine, 295-300, 556-573 ; — de Dieu, 103 ; — et volonté divine, *117*.
CONNU PAR SOI, — 120-122, 357 ;
— ne se divise pas en *in se* et *in nobis*, 123.
CONSCIENCE, — morale, 610-611.
CONTENANCE UNITIVE, *462*, 472, *475-476*, 506-507, *508*.
— appartient au composé, *476*.
CONTINGENCE, — a sa source en Dieu, 33, 153, 213, 266, 269-275, 277, 314, 318, 321-322, 590 ;
— est contingente, 271 ;
— et immutabilité divine, 259 ;
— et science divine, *329* ;
— et finalité, 153 ;
— et infinité, 259 ;
— est un fait, 314 ;
— chez Aristote, 153-154, 278 ;
— et mal, 272.
— les Chrétiens disent que Dieu cause avec contingence, *171*.
— double, 277 ;
— n'est pas démontrable *a priori*, 314, 317, 318 ;
— et volonté humaine, 587-589.
CONTINGENT, — sa définition, 153, 272, 278 ;
— passion disjonctive, 314, 317 ;
— scotiste, 272 ;
— causalité contingente, 270, 313 ;
— futurs contingents, 308-309 ;
— et science divine, 313, 320-322, 329, 589-590 ;
— élection des contingents, 317-322.
CONTRADICTOIRE, — et néant absolu, *106*.
CONTROVERSES, — univocité et analogie, 101-103, 114-115, 116, 243.
— essence et existence, 205-206, 222-223 ; 307-308, 350-351, 355, 378-382, 387, 462, *470*, *486-487*, 489-490, 493, 504-505.
— agnosticisme thomiste, 91-92, 104, 226.
— philosophie et théologie, 386-390.
— métaphysique et logique, 107-108.
— formalités, *470*, 500-501.
— existence de Dieu, 131-132, 139-140, 158.
— nature de Dieu, *200*, 208.
— idées divines, 286-288.
— espèce et individus, *303*.
— causalité, 346-349, 381-382.
— intellect et volonté, 594-599, 602-603.
— nature de l'âme, 487.
— décalogue, *611-614*.
COORDINATION, — des essences et des existences, 455.
— inclut l'individu, 455.
CORPS, — et lieu, *421*.
CORRÉLATIFS, — leur nature, *141*.
CRÉABLE, 434.
CRÉATION, — *ex nihilo*, 161-162, 330-331, 333-336, 352, 371, 481 ;
— cause l'être, 378 ;
— objet de foi, 161 ;
— est possible, 332, 337, 339, 340 ;
— et immutabilité, 330, 337 ;
— et puissance, *290*, 356 ;
— et toute puissance, 161, 336, 442, 443 ;
— et infinité, 352 ;
— et causalité immédiate, 335 ;
— et contingence, 330 ;
— et nouveauté, 337, 384-385.
— selon Avicenne, *265*, 333-336 ;
— et Aristote, 331-333, 480-481, *482*.
— création éternelle, 341-343.
— et conservation, 443 ;
— active et passive, 343 ;
— passive, 402 ;
— et information, 353.
— réservée à Dieu, 346-351, 353, *481*.
CRÉATURE, — définition, *129*.
— immédiatement distincte de Dieu, *237* ;
— est composée ou composable, 233, 234 ;
— tend d'elle-même au néant, 341, 342 ;
— peut créer, selon les philosophes, 350, *351*.

DÉCALOGUE, — et loi naturelle, 609, 614-624, — les deux tables, *612*, 613 ; — deuxième table, *617*.
DÉFINITION, — nominale et réelle, 73.
— et finitude, 251.
DÉITÉ, *est de se haec*, *49*, *123* ;
— *est entitas formalissima*, *200* ;
— *deitas est formaliter infinita*, *210*, *307*.
DÉSIR, — naturel de Dieu, *164*.
DIEU, — nom, *219* ; concept, 81-82, 90, 118 ; définition, 167 ; et nos sciences, *81*, 193 ; — rompt leur hiérarchie, 195,

Digitized by Google

199 ; — être nécessaire, *81*, 147-148 ; — pure forme, *200* ; — pas un genre, 237 ; — l'être même, 307 ; — essence, 227-228 ; *entitas realis*, 227 ; — parfait, 119, 170, 247 ; — unique, 147-148 ; — infini, 209, 241, 269, 359 ; — singulier, *49*, *52*, *59*, *83*, 123, 193, 199, 209, 241-242, 368, *398* ; — nature, 320 ; — — sujet premier, 47 ; — fin dernière, 155, 177, 330 ; — de l'homme, *164* ; sa science, 47-49, 305-306 ; — sa béatitude, 260 ; — se connaît naturellement, 47 ; — suprême connaissable, 76 ; — imparfaitement connu, *35-36*, *82*, 198, 360 ; — et objet de l'intellect, 31-33, *60* ; — *objectum voluntarium*, *117*, *576* ; — présent aux êtres, 376-382 ; — providence, 382-386 ; — immensité, 376, 408, 409 ; — cause de la contingence, 33-34, *171*, 266, 268-275, 313-316 ; — la connaît, 309-312 ; — cause de la vie, 475 ; — son indulgence, 609.

DIFFÉRENCES ULTIMES, — de l'être, 95-96, *97*, 99, 105, *508*.
— *sunt primo diversae*, 463.
— individuantes, 462.

DIFFORMITÉS, — causées par la matière, 263.

DISPENSATION, — double sens, *613*.
— cas scripturaires, *618*.
— et volonté divine, 623-624.

DISTINCTION, — réelle, *240* ;
— ses degrés, *244*.
— réelle actuelle, *290*, 402-403, *499*.
— formelle réelle, 507, *513*.
— formelle, 180, 244-246, 248, *290*, 298, 344, *345*, 357, 397, 496, 498-500, *513*, 628-629 ;
— ou non-identité, 246, 248, 249, *307*, *345*, 500 ;
— et identité réelle, *506*, 507 ;
— sa réalité, *244*, 245, 496, 499, *507*.
— en Dieu, 345, 357 ;
— de raisons, 245.
— modale, 180, *240*, *244*.
— numérique, *447*.
— grammaticale, 245.
— des facultés de l'âme, 509.

ÉCRITURE SAINTE, — tenue pour vraie par la foi, 632-633.
— expliquée par elle-même, 633.
— mêlée de métaphysique, 633.
— légitimité de ce mélange, 634-635.
— délaissée par les Scolastiques, *45*.

ÉLECTION, — et volonté, 590, 603.
— et vertu, *608*.

ÉLÉMENTS, — 472.

ÉMINENCE, — 145, *162*, 165, 264.

ENTITÉ, — 180.
— formelle correspond toujours à un être, *200*, 294.
— de la nature, 110, 113.

ÉON, — voir : ANGES.

EQUINITAS, — *est equinitas tantum*, 86, 110, 448.

ESPÈCE, — et individus, 461.
— et genre, 461.

ESPÈCES, — intelligibles dans la connaissance angélique, 427-430 ;
— dans la connaissance humaine, 512-523 ; 527-532, 540-542 ;
— et Avicenne, 521 ;
— et sensibles, 518-519.
— action du phantasme, *534*.

ESSE DIMINUTUM, ENS DIMINUTUM, *106*, *202*, 292-295, 328.
— *esse repraesentatum*, 293, *294* ;
— *secundum quid*, *202* ;
— opposé à *esse simpliciter*, *202* ;
— à *ens ratum*, 294-295 ;
— *esse cognitum*, 328 ;
— *esse volitum*, 328.

ESSENCE, — et existence, 80, 265, 335, *456*, *468*, *548* ; — *in potentia ad esse*, *203*, 325, 326, 398 ; — de l'existant, 180, 462 ; — son être propre, 180, 201 ; — est fini, 251 ; — son indétermination, 85, 86, 88, *93*, 110, 224, 225, 250, 325 ; — distinction, 181-182, 202 ; — communauté, 225-226, 387 ; — connue par Dieu, 47-49 ; — est acte, 206 ; — *essentialia*, 185. — Voir : EXISTENCE, NATURE, QUIDDITÉ.

ESSENCE DIVINE, — motrice de l'intellect divin, *39*, 163, 286, 319, 320-322, 575.
— raison suffisante de la connaissance divine, *279*, 280, 286-287 ;
— formellement infinie, 287, 304 ;
— fondement de tout ordre en Dieu, *576* ;
— et productivité, *315* ;

Digitized by Google

— et théologie scotiste, 628.
— Voir : Dieu.
État, — de l'homme après la chute, 12, 14, 15, 20, 23, 29, 32, 37, 38, 50, 57, 62, 64, 73, *100*, 190, 240, *247*, 519, *533*, 545, 551, 555, 573.
— et connaissance abstractive, 70-71, 107, *165*, 190.
— définition du mot « état », 61.
— et nature, 40, 61-62.
— causes de notre état présent, inconnue d'Aristote, 69, *70*, *71*.
— répercussions sur la doctrine scotiste, 71.
Être, objet premier de l'intellect, 15, 16, 17, 43, 58, 61, *62*, 72, *73*, *81*, 93, *94*, 98, 397 ;
— sa raison, 189.
— surtout l'être infini, 168, 189.
— concept simple, 75, 92, 96, 188.
— divisions de l'être, 105-107, *129*, *202*.
— la connaissance en est affectée par notre état, 61-62 ; voir : État.
— indifférent à l'intelligible et au sensible, 23-24, 31, 32, 33, 35, 522.
— formel et actuel, 496, *497*, 508.
— sa connaissance n'entraîne pas celle des êtres particuliers, 43 ;
— et unité, 492-493, *508* ;
— est l'essence, 253 ;
— se dit en deux sens, *487* ;
— n'est pas un genre, 104-105, 237-239 ;
— ni un universel, 107 ;
— pluralisme de l'être réel, 98 ;
— transcende les catégories, *93*.
— ses propriétés, 129-130.
— être commun *(ens commune)*, *61*, *72*, 73, 80, *81*, 84-115, 129, 137, 140, 166, 206, 207, 238-240, 348 ;
— communauté et généralité, 108 ;
— est le plus commun parce que le plus intelligible, *93* ;
— est *unius rationis*, 93.
— n'existe pas à part, 206.
— possibilité de son concept, 93.
— inclus dans tous les concepts, 75 ;
— son indifférence, *105* ;
— a une essence, *89* ;
— n'inclut pas la finitude, 166 ;
— ses trois états, 86 ;
— son concept est neutre, 236 ;
— et *esse* thomiste, 347, 350, 378 ;
— être quidditatif *(esse essentiae)*, 80, 105, *106*, 168, 201, 202, *204*, *252*, 289-290, *291-292*, 293 ;
— est un vrai être, *204*.
— substantiel et accidentel, *493* ;
— être réel, *106*, 202, 294.
— *ens ratum*, *204*, 294-295 ;
— appartient au composé, *106*, *487* ;
— et degré de perfection, 251 ;
— à distance finie du néant, 161-162 ;
— à distance infinie de Dieu, 355 ;
— première chose créée, *346* ;
— le plus imparfait des effets divins, *347*.
— compossible avec l'infinité, 165-166, 189. Voir : Infini.
— être infini et son concept, 52-53, 90, 118, 164-165, 189. Voir : Infinité.
— son existence, *170* ; voir : Dieu.
— objet de notre théologie, 54, 118 ; voir : Théologie.
— n'est pas expressément révélé, 54-55.
Existence, — et essence, 80, 203, 204, *311*, 325, 334 ; — non requise pour la science, 107, 358 ; — être d'existence, 202, 307, 311, 312 ; — accident de l'essence, 203, 325, 326, 333-334, 487 ; — mode de l'essence, *149*, 180, 202, 203, 235, 388 ; — suit l'*esse*, 206 ; — ne s'ajoute pas à l'essence, 348 ; — créée, 378 ; — donnée en métaphysique, 200 ; — posée par la cause, *203*, *204*, 354, 355, *487*, 505 ; — et singulier, *462*, *549*. — Voir : Essence, Singulier.
Existence de Dieu, démontrable par ses effets métaphysiques, 79, 80, 128, 140, 144, 158 ;
— connue par soi, 122-123 ;
— ni évidente, ni indémontrable, 90, 120-124.
— article de foi, 172 ;
— présuppose une définition nominale, 118, 187 ;
— insuffisance des preuves physiques, 81-82, 139-140, *143*, 201, 202, 257 ;
— sont *a posteriori*, 128-130, 206 ;
— plan des preuves, *130-131*, 169-170 ;
— partent de l'être univoque, 117.
— preuve de l'être premier, 128-149 ;
— par l'efficience, 131-143 ;
— par la finalité, 143-145 ;
— par l'éminence, 145-149 ;

Digitized by Google

— sa possibilité implique son existence, 138-139, 141-143, 145, 146, 201, 206 ;
— convergence des primautés, 146-147, 148, 170 ;
— nature des preuves, 183-199 ;
— portée des preuves, 199-215 ;
— tiennent l'être pour accordé, 200-201, 206 ;
— passent par l'essence, 201-202 ;
— inséparable de l'essence divine, 122, 149, 228.
— Voir : DIEU.

FIN, cause des opérations, 19, 144, 152.
— meut la cause efficiente, *352*, *481* ;
— connue par la nature des actes, 20 ;
— incluse dans l'objet premier, 22 *f*
— sa connaissance est nécessaire pour l'action, *17*, 19-20.
— naturelle de l'homme, 164 ;
— et volonté, 599-601 ;
— et moyens, 21, 22, 596.
— dernière, 596, 599-601.
— *finitivum*, *finibile*, *finitum*, 144.
— Voir : CAUSE.
FINITUDE, — mode de l'être, *97*, 190, 235 ;
— et *finibilitas*, 389 ;
— source des autres déterminations du fini, 211 ;
— implique composition d'être et de privation, 234, 251, 465.
— Voir : INFINITÉ.
FORMALITÉ, — et être, 180 ; — et existence, *470* ; — et identité, *397* ; et nature, 110.
FORME,
— plus être que la matière, *436* ;
— multipliables sans matière, *398* ;
— reçue par la matière, 301 ;
— matérielle, 433 ;
— connue par ses opérations, 301, 441, 483 ;
— substantielle, 472, 496 ;
— substantielle et accidentelle, 438 ;
— de corporéité, 492, 493, 495, *503*, 507 ;
— et individuation, *459*.
— pluralité des formes, *475*, 492-497.
— spécifique, *494* ;
— son activité, 630.
— *fluxus formae*, 406-407.
FORTUNE, — et providence, 574.
FRUITION, — définition, 597 ; — commune et ordonnée, 594-598 ; — et usage, 597 ; — et vision, 600-601 ; — et délectation, 597.

GÉNÉRATIONS, — et corruptions, 433-434, 435, 436, 437 ;
— et altérations, 439 ;
— et éléments, 472 ;
— et *semen*, 474-475.
— il n'est pas démontrable qu'elles doivent cesser, *438*.
GENRE, — a un être réel, *204*.
— partie essentielle de l'être, 237, 238.
— implique composition, 238.
— et être fini, 238.
GRAMMAIRE, — porte sur l'être de raison, 107.
GRANDEUR, — continue, 415-417 ;
— et infinité, 157, 230, 257.

HABITUS, — puissance et objet, *72*.
— comme connaissance, *46*, *75*.
— et vertus, 607, 608.
HASARD, — dû à la matière chez Aristote, 271, 335.
— absent du monde chrétien, 271.
HECCÉITÉ, — emploi du terme, *464*, *466*, 469.
— *non sentitur*, *546*.
— Voir : INDIVIDU, INDIVIDUATION.
HOMME, — de Duns Scot, 72 ;
— animal raisonnable, 485 ;
— sa forme propre, 485 ;
— sa fin, 18, 164-165 ;
— n'a pas une connaissance naturelle distincte de sa fin, 18, 19, *164*.
— Voir : AME, INTELLECT, VOLONTÉ.

IDÉE, — divine selon Thomas d'Aquin, *252*, 283-284, 286-288 ;
— selon Augustin, 279, 297 ;
— selon Duns Scot, 279-280, 283, 298, 567-570 ;
— pourrait n'être pas mentionnée, *279*, 281 ;
— ou raison, 280, 282, 283 ;
— et objet, 280, 301 ;
— et connaissable distinct, 300 ;
— est l'essence de Dieu, 281, *283*, *290*, 291.

Digitized by Google

— sa production par Dieu, 282, 284, 288-289, *299* ;
— n'est pas une création, 284-285 ;
— son être intelligible, *282*, 284, *285*, 291-295 ;
— précède en Dieu tout acte de volonté, 285, 291, 299, 306, 310, 570 ;
— objet de complaisance divine, *287* ;
— et art divin, 305 ;
— du tout et des parties, 302, *304* ;
— de la substance et des accidents, 302 ;
— des individus, 303, 476 ;
— idées infinies en nombre, 301 ;
— et contingents, 309 ;
— ne peuvent engendrer, 368 ;
— interprétation de Platon, *451*.
IDENTITÉ, — formelle, 500 ;
— et réelle, *246*, *307* ;
— réelle et distinction formelle, 251.
— dialectique de l'identité, 577-578.
ILLUMINATION DIVINE, — et idées divines, 215-300, 556-573.
IMAGE, — divine dans l'âme, *51*, 501, *540* ; — est dans l'essence, 502 ; — et mémoire, 538-539, 541-542.
IMMORALITÉ, — chez Aristote, 34, *65*.
IMMUTABILITÉ, — prérogative divine, 254, 261-278 ;
— sa nature positive, 254, 275 ;
— et immobilité, 255-256 ;
— d'entité et de forme, 258 ;
— son intelligibilité, 476.
INDIVIDU, — définition, *86*, *446*, *462*.
— et substance première, 453, 476 ;
— sa perfection, 303, 508 ;
— son unité, 303, *304*, 476 ;
— son indivisibilité, 453 ;
— est suprêmement substance, *303-304* ;
— est premier, 476 ;
— prescinde l'existence, *547*, 549.
— inclus dans la coordination des essences, 455-456 ;
— n'inclut pas l'existence, 203, 456 ;
— est intelligible, 76, 466, 543-555 ;
— et science, 199, 545 ;
— fin de la nature, 303 ;
— terme de la génération, 203 ;
— son idée en Dieu, 304.
INDIVIDUATION, — requiert une cause positive, 453-454, 460-461 ;
— et existence, 454-456, 465 ;
— et quantité, 457-460 ;
— son principe, 460-466 ;
— ultime réalité de la forme, 462, 464, 629.
— non par la forme, 462-463 ;
— non causée par une chose, 464 ;
— et nature, *394*, 444-445, *452* ;
— et causes, 465 ;
— et *esse* thomiste, 394, 466 ;
— erreurs thomistes, 350.
INFÉRIEUR, — ou supérieur ne changent pas l'espèce, *196*.
INFINI, — notion, 165-166, 173, *192*, 208, *210*, 359 ; — conçu par le fini, *166* ; — privatif, 191-192 ; positif, 191, 194 ; — intensif, 165, 192, 208, *227*, 230, 231, 259, 370, 372 ; — en puissance, en acte, 162, 163 ; — être infini, 53, 90, 164-165, 189, 209, 210, 211, 212, 258, 269, 327, 328, 376, 427, 645, 646 ; — son concept, 193, *210*, 427-428 ; — pas univoque, 212 ; — simple, 233, 345, 577-578 ; — et perfection, *81* ; — est possible, 167, 168 ; — existe, 168-169 ; — est unique, 173. — Voir : EXISTENCE DE DIEU.
INFINITÉ, — mode de l'être, 53, 119, 189, 191, 192, 193, *210*, 225, 240-243 ; — non un attribut, *152*, 248 ; — intrinsèque à l'être, 210 ; — compossible avec l'être, 189-190, 238 ; — liée à l'être premier, 81, 165 ; — de l'être divin, 149-171, 208, 209, 235, 251, 388, 465 ; — et essence divine, 212, 248, 252 ; — et simplicité, 253 ; — et *esse* thomiste, 209, 235, 251, 388-389, 629-630 ; — et liberté, 645 ; — et motion, 157, 159, 160 ; — et puissance, 157, 160 ; — et création, 339 ; et connaissance, 49, 156-157 ; — et formalités, 248, *600* ; et essence, 225 ; — est l'heccéité de Dieu, 209, 461 ; — et l'argument de saint Anselme, 166-167, 169.
INSTANS NATURAE, 48, 282, *319*, 481, 510, 519.
INTELLECT.
1. HUMAIN, — et angélique, 396, 397 ; — après la chute, 15, 23, 29, 30, 64, *518* ; voir : ÉTAT ; — est une nature, *260*, 270 ; — stable, 65 ; — son objet, 24, 25, 28, 30, 31, 57-73, *70*, 397, 521-522, *548*, 653 ; — selon Thomas d'Aquin,

Digitized by Google

56, 57, 62, *70;* — et celui de l'ange, *32*, 65, 70-71, 396, 653 ; — connu par la révélation, 32-33 ; — et infini, 163-164, 168 ; — et mémoire, 539 ; — capable en soi d'intuition intelligible, 38, 59-61, 64, 67, 518 ; — lié à l'imagination, *62*, *63*, 64, 65 ; — agent de l'ange, 429 ; — et de l'homme, 39, 449, 514 ; — son indétermination positive, 534-535 ; — opère sans organe, *40*, 516-517 ; — son opération, 514-516 ; — et phantasme, *514*, 517 ; — et nature commune, 536 ; — et universel, 110, 449, 515, *537*, *538*, et intellect possible, 540-542 ; — de l'ange, 429 ; — de l'homme, 514, *533;* — prédication, 538 ; — et universel, 538 ; — intellection, 542 ; — incertitudes sur sa nature, 539.

2. Divin, — perfection intrinsèque, non attribut, 151-152, 214, *223*, 307 ; — distinct de volonté, *307;* — son existence, 152-153 ; — identique à l'essence, 154-156, 231, *245;* — connait tous les intelligibles, 156-157, 163, 214, 266 ; — infinis en nombre, 304 ; — nécessairement, *291*, 310, 318 ; — et possibles, *319;* et futurs contingents, 313, 321-329 ; — est infini, 163, 214, 304 ; — donc unique, 173 ; — cause comme une nature, 270, 318 ; — mu par l'essence divine, *33*, *286*, 319-320.

Intellection, — opération propre de l'homme, 484 ;
— qualité de première espèce, 523-524 ;
— sa structure, 519, 539 ;
— porte sur la nature indéterminée, 536 ;
— sa cause, 523-543 ;
— et le phantasme, 581-582 ;
— causée par l'objet et l'intellect, 424, 519 ;
— n'est pas pure passion 533 ;
— et *nolitia*, 524, 535.

Intellectualité, — espèce univoque, 397.
— est le plus actuel de l'âme, *502*.

Intelligences séparées, — 77, 78, 257, 269, 274, 326, 373, 391, 519-520.
— leur béatitude, 233-234 ;
— formellement nécessaires, 375, 400 ;
— leur mutabilité, 275 ;
— créatrices selon les philosophes, 350, *351* ;
— sont nécessitées selon les philosophes, 263-264, 336 ;
— motrices, 407 ;
— la nécessité des Intelligences motrices n'est pas démontrable, *332*.

Intelligible, — précède l'intellection, 424.

Intensité, — degré intrinsèque d'être, 53.

Intuition, — de l'intelligible est impossible depuis la chute, 29, 35, 186, 247, 358 ;
— et espèce intelligible, 542 ;
— possible en soi pour nous, 65, *67*, 186 ;
— et abstraction, *426*, *427*, *555* ;
— de la formalité, *499* ;
— du non-existant est contradictoire, *548* ;
— à l'existence pour objet, 107, 358, 425-427, 430-431, 544, *547*, 548 ;
— de nos actes psychologiques, 550-555, 564 ;
— de ce qui n'existe pas, 425, *565* ;
— de l'essence abstraite, 426 ;
— et sensation, 426.

Liberté, — et volonté, 577, 578, 579-580.
— et nécessité naturelle, 599 ;
— est double, 586 ;
— et même triple, 586-587 ;
— et contingence, 587-589.

Liberté divine, — source de toute liberté, 154, 368-369 ;
— ignorée des philosophes, 366 ;
— et immutabilité, 259, 369 ;
— sa nature, 260-261, *321* ;
— et libéralité, 327 ;
— et humaine, 590.

Lieu, — définition, 409 ;
— et corps, 410 ;
— est immobile, *410*.
— naturel, 410 ;
— et l'ange, 410-412.

Logique, — son objet, 106-107, 450.
— de l'identité formelle et de l'identité réelle, 250-252.
— des contingents, 588-589.

Loi, — naturelle de la raison, 609, 610, 612-614, *613* ;
— au sens large, 614-615, *618*.

Digitized by Google

— écrite dans les cœurs, *55* ;
— son principe, 611, 614 ;
— fondée sur l'intellect, *613*, 618 ;
— est raisonnable, 620, 622-623 ;
— et volonté divine, 611-612, 621-622 ;
— et amour du prochain, 616 ;
— loi positive, 614-615.
LUMIÈRE, — *lux* et *lumen*, 479, 526.

MAL, — est dans le monde, 271 ;
— mal moral, 272 ;
— n'a pas de cause finale selon Aristote, 272 ;
— comment il est possible, *170*, 213, 272 ;
— selon les philosophes, 365.
MATIÈRE, — définition, 443-444, 467 ; — sa nature, 301, 432-440 ;
— entité positive, 436 ;
— ses fonctions, 435 ;
— est en puissance, *437* ;
— est acte, 436, 439 ;
— est là en vue de la forme, 392, 436, 437 ;
— et individuation, 444-466 ;
— est de soi connaissable, 301, 440-441 ;
— par les transmutations, 441 ;
— a un être propre, 301, 441-443 ;
— créable à part, 443 ;
— est nature, *436* ;
— et forme, 439-440, 467 ;
— antérieure à la forme, 179 ;
— et contingence, 271, 384, *385* ;
— et mal, 213, 263, 272, 335 ;
— a une idée en Dieu, 301, 441, *444* ;
— a son *esse*, *436*.
MATÉRIALISTES, 432-433.
MÉMOIRE, — divers sens, 512 ; — et intellect, 512, 517, 519, 520, 539.
MÉRITE, — des actes, 603, *605*, *607*, 609, *612*, 618-619.
MESURE, — et mesurer, 403.
MÉTAPHYSIQUE, — sa définition, 72, *92*, *93-94*, 638 ;
— sagesse, 185 ;
— *circa* altissimas causas, *199* ;
— son objet, 41, 42, 55-73, 77-84, 87, 93, 130, 187, 188, 195-197 ;
— sa méthode, 185-186 ;
— prescinde l'existence, 107, 462 ;
— porte sur les essences, 80, 107, 137, 179, 185, 199-200 ;
— sur le commun réel, 108 ;
— son état présent, 71-72 ;
— en soi et en nous, *73*, 77, 185-188, 194, 198, 257, 652 ;
— ses principes, 75 ;
— connaît Dieu comme être, *197* ;
— à la fois dernière et première, 72-76 ;
— sa dignité et ses limites, 82-83, 361 ;
— et théologie, *72*, *82*, *83*, 150-151, 184, *185*, 639-640, 650-651 ;
— science transcendante, *81* ;
— science réelle, 108, 141, *607* ;
— et les sciences, 42, 43, 75 ;
— n'est pas une logique, 107-108, 131, *513* ;
— ni une physique, 137, 256-258 ;
— ses propositions sont vraies *primo modo*, 113 ;
— d'Avicenne et d'Averroès, 77, 78.
MIRACLE, — 367, *457*.
MIXTE, — et éléments, 471, 472.
MODE, — intrinsèque, 53, 240, *244*.
MONDE, — des philosophes et des chrétiens, 34, 154, 263-269, 271, 306, 316, 327, 363-365, 373, 375, 602 ; — intelligible, *283*, 300.
MORALITÉ, — des actes, 603-606 ;
— sa justification métaphysique, 623 ;
— définie par les circonstances, 606-607 ;
— et intellect divin, 613 ;
— et liberté divine, 609-610 ;
— et cause finale, *605* ;
— et liberté, 605 ;
— et jugement rationnel, 604, 606.
MOTION, — naturelle, 319, *320*, 574, 575 ; — et volontaire, 574 ; — nécessaire et contingente, 322-323 ; ordre de la motion contingente, *576* ; — première, 575 ; — *ad extra*, 576.
MOUVEMENT, — des corps, 413-421.

NATURE, — chez Duns Scot, *62*, *579* ;
— au centre de la doctrine, 451 ;
— et raison formelle, 236.
— chez Avicenne, *86*, 114, 448.
— objet du métaphysicien, 450.
— nature commune, 110, *446* ;
— est commune de plein droit, 113, 458, 549 ;
— non singulière, 394, 398, 448, 545, 546 ;
— son unité, 110-113 ;

Digitized by Google

— et l'objet de la connaissance, 522, 537-538 ;
— son indétermination, 113, 114, 330, 394, 431, 515, 536 ;
— autant de natures, autant d'*esse*, 205 ;
— résulte d'une abstraction, *110* ;
— objet propre du métaphysicien, 113 ;
— et volonté, 153, *260*, 270, 276, 307, 310, 319, 574 ;
— et unité, 476 ;
— et individus, 303 ;
— n'agit qu'en tant qu'individuée, 394 ;
— agit selon toute sa puissance, 365 ;
— sens du terme en Dieu, *320* ;
— et génération, 473-474.
NATUREL, — en deux sens, 61-62.
NÉANT, — sa définition, 106 ;
— et être, 349 ;
— séparé de l'être par une distance finie, 161-162, 348-350.
NÉCESSAIRE, lié à l'être chez Avicenne, *16*.
— *necesse esse est*, 125.
— et infini, 176, 235.
— passion disjonctive de l'être, 314.
— Dieu seul formellement nécessaire, 275.
NÉCESSITARISME, — gréco-arabe, 153, 175, 197, 213, 262-266, *274*, 315, 323, *324*, 369, *443*, 488, 624, 641-643.
— son principe, 363, 368 ;
— et problème du mal, *170-171* ;
— et immobilité, 259 ;
— et intellectualisme, 315 ;
— et contingence, 323.
NÉCESSITÉ, — suggérée par l'observation de la nature, 33, 34, 316 ;
— enseignée par les philosophes, 363-364 ;
— les nécessités, 261, 263-264 ;
— d'inévitabilité, 368 ;
— et essence, *85* ;
— et causalité, 326 ;
— plus parfaite que la contingence selon les philosophes, 266, 326.
NÉGATIONS, — 191, 220-221.
NOMS DIVINS, 218. Voir : ATTRIBUTS

OBJET, premier et adéquat, 15-16, 32, 46, *62*, *94* ;
— premier et par soi, *59* ;
— contient virtuellement les autres, 46, 47 ;
— et sujet, 45 ;
— et facultés, *32* ;
— précède la connaissance, 513 ;
— objet naturel, *55*, *70* ;
— formel, *192*, 245 ;
— secondaire de l'intellect divin, *299*.
ORDRE, — présuppose un seul principe, 148 ;
— des essences et des existences, 203 ;
— essentiel, *129*, *133*, *162*, 178, 373 ;
— est un ordre réel, 183 ;
— d'éminence, *162*, 178 ;
— de dépendance, 178 ;
— un être non ordonné est une absurdité, 177.

PARTIES, — et tout, *106*.
PASSIONES ENTIS, — 79, 95, *190*, 438.
— relatives ou absolues, 130 ;
— convertibles, *97*, *190* ;
— disjonctives, 129, 186, 189, 190, 271, 314, 317 ;
— l'inférieure suppose la supérieure, *97*, 190, 194, 317 ;
— extrinsèques à l'essence de l'être en tant qu'être, 79, 97, 186-187, *190*, 200, *507*, 508-509.
PAUL (saint), — son rapt mystique, 50, *59*, 358, *427*, 599, 600 ;
— *philosophus noster*, 602.
PÉCHÉ ORIGINEL, — voir État.
PERFECTION, — et infinité, 165, 328 ;
— et immutabilité, 258.
PERSONNE, — et individu, *495*.
PERSONNES DIVINES, — et distinction formelle, 228, 244, 249, 500.
— et le Verbe, 575.
— Saint-Esprit, 576-577.
— et *supposita*, 244.
— et relations, 345.
PHILOSOPHES, — et théologiens, 13, 14, 15, 21, 196, 213, 261-262, 266, 271, 274, 275, 278, 324, 326, *332*, 335, 336, 365, 368-369, 375, 400, 478, 480, *483*, 594, 596, 601-602, 634, 640-643, 646.
— *sancti et doctores*, 602.
— et Chrétiens, *171*, *480*, 481.
— et Catholiques, 266, 278, 314-316, *332*, 356, 357, 382, *409*.
— et double vérité, 644-646.
— et la foi, *375*.
— et philosophie, 642-643.

Digitized by Google

— les deux plus célèbres, 323, 647.
— comment les interpréter, *324*, 373.
— favorisent la nécessité, 21-23 ; voir : Nécessitarisme.
— leurs limites, 274, 332, 341, 365, 423, 482, 634, 640-641.
Philosophie, — et révélation, 18.
— et théologie, 21, 316, 275-276, 632-633, 636-637, 663.
— et Duns Scot, 370, 375.
— et Aristote, 19, 20-21.
— expérience close, 20, 21, 33, 38, 361, 362, 375, 482 ;
— ignore la liberté divine, 21-22 ;
— critique théologique de ses limites, 29, 30.
— *philosophia perennis*, *662*.
Physicien, — déguisé en métaphysicien, 197.
Pluralitas, — *non est ponenda sine necessitate*, 491, 495, 501, *502*, *503*, 516.
Polythéisme, — d'Aristote et de Cicéron, *34*, 177.
Possible, — nature, 318, 319 ; — et intellect divin, 319, 323 ; — et volonté divine, 291, 306, 308 ; — futur, 310-311 ; — sans existence, *290* ; — logique ou réel, 131 ; — par soi mais nécessaire par autrui, 264-265, 324, 325.
Prédestination, *329*, 383.
Prédication, — *in quid et in quale*, *95* ; — *per identitatem*, 578.
Premier, — nom philosophique de Dieu, 33, *34*, 157-158, 170, 171, 177, 198, 201, 256, 257, 266, 267, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 327, 374.
— premier être, 81-82, 130, 201 ;
— infini de plein droit, 201 ;
— premier moteur, 257 ;
— selon Aristote, 371-372 ;
— agit nécessairement, 154 ;
— avec une puissance infinie, 159-160.
Primat, — de la volonté, 285.
Primauté, — de communauté ou de virtualité, 95, *508*.
Primo modo, — vrai, 113, 450.
Principes, — 43, 560-561, 588-589 ; — pratiques, *55*, 572, 610.
Privation, — et être fini, 234.
Propriété, — privée, 620-621.
Protervus, — 176, 177, *559-560*.
Prudence, — et volonté, *608*.
Puissance, — objective et subjective, 433-434, 436 ; — obédientielle, *43* ; divine infinie, 159, 160, 230 ; — et liberté, 272-274 ; — absolue et ordonnée, 611-612. Voir : Toute Puissance.
Puissances, — de l'âme, *498* ; — distinction, 502, 508-509.

Qualité, — espèces, *523* ; — et mixte 472.
Quantité, — *418*, 459. Voir : Grandeur.
Quiddité, — en Dieu, 252 ; — communicables, 398 ; — sensible, 60, *62*, *64* ; — voir : Essence, Nature.

Raison, — ou idée, 280 ; voir : Idée ; — formelle et univoque, 224, 225, 228, 237, 252, 253 ; — et infinité, 225 ; — et moralité, 608.
Raisons nécessaires, en théologie, 196, *274*, 341, 366, 635-637 ; — *possibile necessarium*, 637.
Raisons séminales, 475.
Relation, — et fondement, 344-345.
Révélation, sa nécessité, 12, 17, 18, 20, 35-36, 43, *117*, 619 ;
— et raison, 44, 45 ;
— en raison du péché originel, 14, 15 ;
— sa nature, 38 ;
— présuppose la volonté divine, *576* ;
— inutile et impossible selon les philosophes, 14, 15, 22 ;
— et loi naturelle, 617 ;
— possible selon les théologiens, 36-40 ;
— cause de notre théologie, 50 ;
— ses objets, 39, 50-51, 360-361 ;
— rationalité de son contenu, *55*, 620 ;
— rehausse la nature, 39-40.
Rhétorique, — porte sur l'être de raison, 107.

Sacrements, — inutiles avant la chute, *70*.
Sagesse, — métaphysique, 185 ; — et charité, 602 ; — voir : Métaphysique, Théologie
Saint-Esprit, — et amour, 320.
Salut, — et liberté divine, 21 ; — voir : Révélation.
Science, — sa définition, 183-184 ;
— réelle, 631 ;

Digitized by Google

— et *praxis*, *656* ;
— pratique, 305, 308, 315, 631-632, 656 ;
— hiérarchie des sciences, 650 ;
— les sciences et leurs objets, 184, 196-197, 650-651 ;
— n'en prouvent pas l'existence, 186 ;
— fait abstraction de l'existence, 358-359, 426, 544, 555.
Scotisme, — caractères, 7-10, 316, 339, 340, 573 ; — style, 9, 81, 82, 625-627 ; — méthode, 174, 175, 215-218, 242, 243 ; — ordre, *627*, 632, 635 ; — caractère positif, 214 ; — critique en quel sens, 641 ; — sa métaphysique, 71-72, 79-80, 181, 190-191, 639 ; — et les essences, 456 ; — sa structure, 196 ; — et individualité, 476 ; — formalisme, 181, 592, 593, 628 ; — et théologie, 490, 632, 633, 639, 656 ; — et philosophie, 370, 371, 375, 417, 418, 649-654 ; — et averroïsme, *478*, 641-646 ; — et plotinisme, *506* ; — et orthodoxie, 659-661 ; — sens historique, 642 ; — école scotiste, 242-243.
Semen, — définition, 472-473.
— fonction, 473-475.
— et action divine, *475*.
Sensation, — et concept, 74.
Sensible, — objet, *112*, *192*.
Signum, — voir : Instant de nature.
Simplicité divine, — 229-243, 253, 345 ; — voir : Infinité.
Substance, — son concept, 218 ; — connue par ses accidents, 301 ; — n'inclut pas son existence, 203.
Substances séparées, — immatérielles, 37 ; — étudiées en métaphysique, *79* ; — leur béatitude, 35 ; — leur nombre, 35 ; — sont créées, 331-332.
Surnaturel, — et naturel, 16, 18, 36, 37, 39, 40 ; — et vision béatifique, 600. — Voir : Théologie.
Synonymes, — selon Aristote, 87 ; — et attributs divins, 247.

Talité, — 293, 298, 299.
Temps, — discontinu, 405-406.
Théologie, — usage du mot, 12 ;
— définition, 44 ;
— son objet propre, 42-43, 45, 47, *184*, 193, 195, 254, 646 ;
— son sujet, 46, *49* ;
— sa nécessité, 43 ;
— n'a pas de principes immédiats, 193 ;
— et métaphysique, 27, 60, 82-83, 91, 184-199, 217, 639-640 ;
— et physique, *81* ;
— son objet est singulier, 199 ;
— théologie naturelle, 44, 316 ;
— et théologie, 150 ;
— théologie surnaturelle « en soi » et « en nous », 45 ;
— théologie en soi, 47 ;
— théologie divine, *48*, 49 ;
— des nécessaires et des contingents, 46, 49, *50*, 52 ;
— théologie des bienheureux, 49-50, 357, 358 ;
— notre théologie, 50-53, 90, 118, 193, 357, 358 ;
— son objet est le concept d'être infini, 52, 54, 427-428 ;
— théologie négative, 91-92, 220 ;
— son insuffisance, 220-222 ;
— science pratique, 505 ; voir : Science.
Théologien, — déguisé en métaphysicien, 197 ;
— scolastique, 632-633 ;
— sa position fondamentale, 646 ;
— l'emporte en connaissance naturelle sur certains philosophes, 654.
Toute Puissance, — puissance infinie chez Aristote, 157, 159, 160, 161, 273, 362, 369, 370-373, 375 ; Toute Puissance enseignée par les théologiens, *160*, 273, 274, 313, 316, 336, 355 ; — est possible, 359-360, 366 ; — est probable, 366 ; — ignorée des philosophes, 356, 360-362 ; — tenue par eux pour impossible, 363-365, *375* ; notamment par Averroès, *364* ; — objet de foi, *160*, 355, 365 ; — et causalité divine, *314*, 315 ; — et création, *356* ; — cause l'existence, *355* ; — est liberté, 365, 373, 645-646.
Transsubstantiation, 490, 491, 493.
Triangle, — serait-ce qu'il est même si, par impossible, Dieu n'existait pas, *185*.
Trinité, — sa connaissance, 33, 38-39.

Un, — extrinsèque à l'être, *79*. Voir : Être.
Unicité, — de Dieu, 171-177 ; — est

Digitized by Google

démontrable, 176 ; — prouvée par son infinité, 172-173.
UNITÉ, — par soi, unit puissance et acte, 96, 246, 438 ;
— et par accident, 96, 246, 438 ;
— de simplicité, 246 ;
— degrés d'unité, 246, 492-493, 499-500 ;
— d'ordre, 246, 439, 532 ;
— du genre, 111 ;
— de l'espèce, 112 ;
— du singulier, 445 ;
— de la nature commune, 110, 111, 112, 117, 445-451 ;
— du composé, 438 ;
— formelle, 246 ;
— et réelle, 507, 509-510 ;
— est univoque, 396 ;
— est proportionnelle à l'être, 439 ;
— de l'objet sensible, 111, *112*, 447, 535 ;
— et relation, 447 ;
— numérique, 112, 445-446 ;
UNIVERSEL, — et prédicabilité, 107 ; — sans être actuel, 515 ; — œuvre de l'intellect, 110, 113 ; — en quel sens, 450-451 ; — et communauté de l'essence, 110, 451, *536*, 537-538 ; — *in re*, 451 ; — *in actu*, 537 ; les universaux, 107 ; — de causalité ou de prédication, 347.
UNIVOCITÉ, — origine de la notion, 87, 88, 89, 114 ;
— sa définition, *94*, 95, 99, 223, *240* ;
— logique, réelle, métaphysique, *89*, *114* ;
— requise par la métaphysique et la théologie, 91-92, 103-104, *224-225*, 652-653 ;
— son extension, 95, 98-99 ;
— à l'être divin, 100-104, 223-224, *444* ;
— ses limites, 95-98, *476* ;
— fondée sur l'indifférence de l'être, 114, 238 ;
— n'entraîne aucune communauté réelle d'être, *101*, 236-237, 239, 629 ;
— et Avicenne, *80*, 88, *89-90*, 93-94, 114 ;
— et prédicabilité, 235 ;
— et analogie, 88, 89, 101-103, 114-115, 116 ;
— niée en droit, admise en fait, *114*, 247 ;
— et possibilité de voir Dieu, 31-32, 91.

VERTU, 603, 604, 605, 607-608.
VICE, 607.

VISION BÉATIFIQUE, et théologie, 50 ;
— sa possibilité, 59-60, 64, 91 ;
— de Dieu, 191 ;
— sa nature, *393*, 505-506, 599-601 ;
— et fruition, 600, *601*.
VOLITION, — est une qualité, 523.
VOLONTARISME, — attribué à Duns Scot, 308, 575, 583, 613 ; — primat de noblesse de la volonté, 594, *601*, 656-658, 671 ; — et intellectualisme, 606.
VOLONTÉ DIVINE, — n'est un attribut qu'au sens large, *151*, 152 ;
— identique à l'essence divine, 154-155, *277*, *307* ;
— perfection intrinsèque de l'essence divine, *151*, 152.
— distincte de l'intellect, *307*.
— preuve de son existence, 153, 317 ;
— n'a pas de cause, 276, 338, 339 ;
— est infinie, 173, 320, *321* ;
— hors du temps, 276 ;
— s'aime nécessairement, 259-260, *577*, 580 ;
— n'aime nécessairement que soi, 268, 320, 321, 623 ;
— mais librement, 260-261, 276 ;
— n'a pas de cause, *321* ;
— sa complaisance envers toute Idée, *287* ;
— *necessitas perfectae libertatis*, *260*, 321 ;
— et connaissance des possibles, 310 ;
— bien et mal, 611-612 ;
— et biens finis, 321 ;
— et Saint-Esprit, 576-577.
VOLONTÉ HUMAINE, — et nature, 260, 574, 575, 576, *579*, 580, 583 ; — appétit raisonnable, *579* ; — et libre, 580 ; — désir du bien, 260 ; — et volonté, 583-584 ; — et indétermination, 588-589 ; — qui est perfection, 276 ; — origine de toute opération, 270 ; — cause totale de son acte, *276*, 580-593 ; — exercice et spécification, 581, 586 ; — et phantasme, 581-582 ; — et intellect, *585*, 592-593, 598 ; — et objet, 591-592 ; — actes absolus, 598 ; — désire l'infini, 164 ; — et fruition, 594 ; — et béatitude, *601* ; — et lois morales, 603-624.
VRAI, — distinct de l'être, 97 ; — voir : CONNAISSANCE, ILLUMINATION DIVINE.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE 7

CHAPITRE I. L'OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE.

1. Limites de la métaphysique 11
2. Théologie et métaphysique 44
3. L'être commun 84

CHAPITRE II. L'EXISTENCE DE L'ÊTRE INFINI 116

1. L'inévidence de l'existence de Dieu 120
2. La cause première 128
3. La fin dernière 143
4. L'être infini 149
   a) Préambules à la preuve 151
   b) La voie de l'efficience 157
   c) Les voies de l'intellect, de la volonté et de l'éminence 162
5. L'unicité de l'être infini 171
6. Nature et portée des preuves 177

CHAPITRE III. LA NATURE DIVINE 216

1. La pluralité des noms divins 218
2. Simplicité de l'essence divine 228
3. Distinction des attributs divins 243
4. Immutabilité divine 254

CHAPITRE IV. L'ORIGINE DU CONTINGENT.

1. Les idées divines 279
2. Le possible et le contingent 306
3. Élection des contingents 317
4. Création des contingents 329
5. La production de l'être 343
6. La toute-puissance divine 355
7. Omniprésence et Providence 376

CHAPITRE V. L'ANGE.

1. Nature de l'ange 391
2. L'ange et la durée 401
3. L'ange et le lieu 407
4. L'ange et le mouvement 413
5. L'ange et l'intellection 422

CHAPITRE VI. LA MATIÈRE.

1. L'être de la matière 432

Digitized by Google

2. Matière et individuation.
a) La matière est-elle naturellement individuelle?... 444
b) La matière est-elle individuée par un élément positif intrinsèque?... 451
c) L'individuation par l'existence... 454
d) L'individuation par la quantité... 457
e) Le principe de l'individuation... 460
3. L'unité du concret... 467

CHAPITRE VII. L'AME HUMAINE... 478
1. Origine et immortalité de l'âme... 479
2. L'âme et la forme de corporéité... 490
3. L'âme et les facultés... 497

CHAPITRE VIII. LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE... 511
1. Intellect et espèce intelligible... 512
2. La cause de l'intellection... 523
3. La connaissance du singulier... 543
4. Connaissance et illumination divine... 556

CHAPITRE IX. LA VOLONTÉ... 574
1. La cause du vouloir... 578
2. Le terme de l'acte volontaire... 593
3. Volonté et moralité... 603

CHAPITRE X. DUNS SCOT ET LES PHILOSOPHES... 625

APPENDICES
1. Données biographiques... 670
2. Données bibliographiques... 672
3. Alphabetum Scoti... 676

ADDENDA ET CORRIGENDA... 681
INDEX DES NOMS DE PERSONNES... 682
INDEX DES MATIÈRES... 686
TABLE DES MATIÈRES... 699

Digitized by Google

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES

DEPOT LEGAL : 1er TRIMESTRE 1952

Digitized by Google

Digitized by Google

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS (V^e^)

PUBLICATION DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES DE MONTRÉAL

Série in-8 raisin, volumes brochés

I. ÉTUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE DU XIII^e^ SIÈCLE. Première série. 200 pages, 4 hors-texte.

M.-D. Chenu. *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240.* Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652.
Th. Charland. *Les auteurs d'« Artes praedicandi » au XIII^e^ siècle.*
L. Lachance. *Saint-Thomas dans l'histoire de la logique.*
G.-Ed. Demers. *Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne.* (1275).
J.-M. Parent. *La notion de dogme au XIII^e^ siècle.*
G. Albert, J.-M. Parent, A. Guillemette. *La légende des trois mariages de Sainte-Anne.* Un texte nouveau.
G. et J. de Jocas. *Le livre d'heures de la famille de Jocas.*

II. ÉTUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE DU XII^e^ SIÈCLE. Deuxième série. 210 pages.

E. Longpré. *Gauthier de Bruges.*
Martineau. La Summa de divinis officiis de *Guillaume d'Auxerre.*
P. Péghaire. *La notion dionysienne du Bien selon les commentaires de S. Albert le Grand.*
F. Drouin. *Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon S. Albert le Grand.*
M. Bergeron. *La structure du concept de personne : histoire de la définition de Boèce*
M.-D. Chenu. *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e^ siècle.*
L. Tacué. *Chorévêques et abbés.*

III. PARÉ (G.), BRUNET (A.), TREMBLAY (P.). — *La Renaissance du XII^e^ siècle. Les écoles et l'enseignement.* 324 pages.
IV. DESMARAIS (M.-M.). — *Saint Albert le Grand, docteur de la médiation mariale.* 172 pages.
V. RÉGIS (L.-M.). — *L'opinion selon Aristote.* 282 pages.
VI. PECHAIRE (J.). — *« Intellectus » et « Ratio » selon saint Thomas d'Aquin.* 318 pages.
VII. CHARLAND (Th.-M.) — *Artes Praedicandi.* Contribution à l'histoire de la réthorique au Moyen Age. 422 pages, avec reproduction hors-texte.
VIII. PARENT (J.-M.), O. P. — *La doctrine de la création dans l'Ecole de Chartres.* Etudes et textes. 224 pages.
IX. ETHIER (A.-M.). — *Le « De Trinitate » de Richard de Saint Victor.* 1939, 128 pages.
X. PARÉ (G.). — *Le Roman de la rose et la scolastique courtoise.* 1941, 216 pp.
XI. CHENU (M.-D.), O. P. — *Introduction à l'Etude de Saint Thomas d'Aquin.* 1950. 306 pages.
XII. RAYNAUD DE LAGE (G.). — *Alain de Lille, Poète du XII^e^ siècle,* 1951, 192 pages.

Série in-12 : Conférences Albert le Grand

GILSON (Et.), de l'Académie Française. 1947. *Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin.* Relié pleine toile, 56 pages.
VIGNAUX (P.). 1948. *Nominalisme au XIV^e^ siècle.* Relié pleine toile, 100 pages.
RÉGIS (L.-M.), O. P. 1949. *L'Odyssée de la Métaphysique.* Broché de 96 pages.
MARROU (H.-I.). 1950. *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin.* Broché de 86 pages.
DEMAN (T.), O. P. 1951. *Aux origines de la théologie morale.* Broché de 116 p.

Digitized by Google

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS (V^e^)

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ETIENNE GILSON

de l'Académie française

FORMAT : gr. in-8.

1. Etienne GILSON. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. 5^e^ édition revue et augmentée, 25^e^ mille.
2. Raoul CARTON. *L'Expérience physique chez Roger Bacon.*
3. Raoul CARTON. *L'expérience mystique chez Roger Bacon.*
4. Etienne GILSON. *La philosophie de saint Bonaventure.* 2^e^ édition revue.
5. Raoul CARTON. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.*
6. Henri GOUHIER. *La pensée religieuse de Descartes.*
7. Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne.*
8. Emile BRÉHIER. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* 3^e^ édition.
9. J.-M. BISSEN, O.F.M. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.*
10. J.-Fr. BONNEFOY, O.F.M. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.*
11. Etienne GILSON. *Introduction à l'Etude de saint Augustin.* 3^e^ édition.
12. Car. OTTAVIANO. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle,* texte inédit précédé d'une étude sur les œuvres de Lulle (tiré à petit nombre).
13. Etienne GILSON. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* — Deuxième partie des « Etudes de Philosophie médiévale » revue et considérablement augmentée.
14. Aimé FOREST. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.*
15. M.-D. DAVY. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231.* Contribution à l'histoire de la prédication médiévale.
16. P.-G. THÉRY, O. P. *Etudes dionysiennes.* Tome I : *Hilduin, traducteur de Denis.*
17. P. GLORIEUX. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII^e^ siècle.* Tome I : *Dominicains, Séculiers.*
18. P. GLORIEUX. Tome II : *Franciscains, Cisterciens, etc.*
19. G. THÉRY, O. P. *Etudes dionysiennes.* II. *Hilduin, traducteur de Denis.* Edition de sa traduction.
20. Etienne GILSON. *La Théologie mystique de saint Bernard.*
21. Paul VIGNAUX. *Luther, commentateur des sentences* (Livre I, Distinction XVII).
22. Dom André WILMART. O.S.B *Le recueil des pensées du B. Guigue.*
23. BAUDRY. *Le Tractatus De principiis theologiae attribué à G. d'Occam.*
24. L. BAUDRY. *Breviloquium de Potestate Papae attribué à G. d'Occam.*
25. J. PAULUS. *Henri de Gand.* Essai sur les tendances de sa métaphysique.
26. A. BOEHM. *Le « Vinculum Substantiale » chez Leibnitz, ses origines historiques.*
27. J. ROHMER. *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot.*
28. Et. GILSON. *Dante et la philosophie.*
29. (1) G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad Fratres de Monte Dei.* Edition critique du texte latin par M.-M. Davy.
29. (2) G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont Dieu.* Traduction française précédé d'une introduction et de notes doctrinales par M.-M. Davy.
30. A. COMBES. *Jean Gerson, commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIV^e^ siècle.*
31. J. FESTUGIÈRE. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e^ siècle.*
32. A. COMBES. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XV^e^ siècle.*
33. Et. GILSON. *L'esprit de la philosophie médiévale* (Gifford lectures). Université d'Aberdeen. Deuxième édition revue.
34. A. COMBES. *Un inédit de saint Anselme? Le traité De Unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum,* d'après Jean de Ripa (avec un fac-similé hors texte).
35. G. VAJDA. *Introduction à la pensée juive du moyen âge.*
36. F.-M.-M. SAGNARD. *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée.*
37. L. GARDET et M.-M. ANAWATI. *Introduction à la Théologie musulmane.* Essai de Théologie comparée.
38. L. BAUDRY *La querelle des futurs contingents* (Louvain 1465-1475). Textes inédits.
39. L. BAUDRY. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques.* Tome I. L'homme et les œuvres.
40. R. PEZARD. *Dante sous la pluie de feu* (Enfer, chant XV).
41. L. GARDET. *La pensée religieuse d'Avicenne.*
42. Et. GILSON. *Jean Duns Scot.* Introduction à ses positions fondamentales.
43. J. GAÏTH. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (sous presse).

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google