

MÉTAPHYSIQUE ET THÉOLOGIE DANS LES PROLOGUES DE LA *LECTURA* ET DE L'*ORDINATIO* (PREMIÈRE PARTIE), DE JEAN DUNS SCOT

Gérard Sondag

UDK 1 Duns Scotus, I.
122/129

Les rapports entre métaphysique et théologie dans l'oeuvre de Scotus représentent un vaste sujet, ayant de multiples aspects. Aussi vais-je devoir le délimiter. Mais il faut auparavant que je tente de dire comment ces rapports se présentent chez lui d'une façon générale.

Etienne Gilson a dit que pour Scotus, la métaphysique ou la philosophie, c'est ce que le Philosophe, c'est-à-dire Aristote, a dit. Plutôt, c'est ce qu'Aristote et Avicenne ont dit. En effet, l'admiration de Scotus pour Aristote et Avicenne n'est pas douteuse, ni feinte. Mais Scotus est avant tout un théologien catholique. Il voit, certes, de bonnes choses à reprendre d'Aristote, mais il suspecte que les philosophes, qui prétendent procéder toujours par la simple raison, ont affirmé certaines choses non pas parce qu'elles étaient prouvées démonstrativement mais parce qu'elles étaient, je cite, « consonantes avec [leur secte]¹ », c'est-à-dire avec leur religion, et ceci est tout particulièrement vrai, à ses yeux, du mahométan Avicenne. Il trouve aussi chez les philosophes des idées qui ne concordent pas avec les enseignements de la Révélation, notamment les plus importants pour l'homme, à savoir ceux qui sont relatifs au salut. Et quand il met en balance les enseignements des philosophes et ceux de la Révélation, il est normal que le théologien incline en faveur des derniers.

En effet, si l'on suit sur certains points les philosophes, il faudrait conclure que Dieu se serait contredit. En voici un exemple. Selon la foi catholique, la fin de l'homme est de voir Dieu face à face, dans l'autre vie. Or, considérons ce que dit Aristote sur la connaissance des choses. Selon lui, l'existence d'une chose est proprement connaissable par les sens. Les sens, et notamment la vue, connaissent l'existence des choses, ils jugent si elles existent ou non. L'intellect, quant à lui, ne connaît pas l'existence des choses, mais leur es-

1 Jean Duns Scot, *Prologue de l'Ordinatio*, Paris, P. U. F., 1999, p. 59.

sence. Il appréhende et conçoit leur nature en faisant abstraction de leur existence actuelle. Dans ces conditions, comment la vision bienheureuse sera-t-elle possible? Elle ne le sera pas si l'existence est connue des sens uniquement. A moins donc que Dieu se soit contredit, il faut poser que l'existence d'un être peut être connue non seulement des sens, mais aussi de l'intellect, ceci grâce à un acte de connaissance appelé intuitif², par lequel cet existant est connu comme existant et présent. Bien entendu, on peut toujours supposer, avec d'autres théologiens, que l'intellect de l'homme sera transformé pour avoir accès à la vision bienheureuse. L'inconvénient de cette thèse, c'est qu'elle entraîne en conséquence que ce ne sera pas nous, mais un être transformé, transfiguré, dont nous avons une idée aucune, qui sera admis, s'il y est admis, à contempler Dieu face à face. Si nous voulons éviter cette conséquence, nous devons poser dans l'intellect de l'homme la possibilité réelle d'une connaissance intuitive intellectuelle d'un existant comme existant². Cependant, est-ce la foi seule qui nous conduit à cette conclusion? Il ne le semble pas, car l'expérience nous l'apprend aussi. Ainsi, comme l'observe déjà Augustin, l'âme humaine est capable, dans l'expérience interne, de connaître sa propre existence par un acte qui, nécessairement, ne sera pas sensoriel mais intellectuel ou cognitif, ne sera pas discursif mais intuitif, c'est-à-dire comparable à une vue'. Sans doute l'âme ne sait-elle pas exactement ce qu'elle est. Du moins, dit Augustin, elle ne peut s'ignorer. Elle peut errer sur bien des choses, mais non point sur le fait qu'elle est³. *Si fallor, sum*, dit la formule fameuse. Ainsi, en affirmant la possibilité réelle d'une connaissance intellectuelle intuitive d'un existant comme existant, Scotus a corrigé Aristote, et ceci de telle façon que sur ce point il semble impossible pour nous de revenir au philosophe grec, parce qu'il ne correspond plus ni à notre attente, ni à notre expérience.

A partir de cet exemple, on voit comment, de façon générale, Scotus conçoit les rapports entre philosophie et théologie. Pour lui, la règle des règles, c'est que Dieu agit toujours de façon rationnelle et parfaitement ordonnée⁴ (*rationaliter et ordinatissime*). Si donc il y a chez les philosophes des choses rationnelles, il faut les reprendre. S'il en est qui impliquent contradiction par rapport aux enseignements révélés, il faut les rejeter, et les remplacer par d'autres meilleures, en accord avec ces enseignements. L'esprit de l'entreprise scotiste est donc fondamentalement conciliateur et unificateur, comme celui

2 Sur la notion de connaissance intuitive intellectuelle d'un existant en tant qu'existant et présent, cf. Jean Duns Scot, *Le principe d'individuation*, Paris, Vrin, 1992, pp. 78-79 ; *L'Image*, Paris, Vrin, 1993, p. 106.

3 Augustin, *La Trinité, Deuxième partie: les images*, XV, 21 (BA 16, 479).

4 *Quidquid Deus fecit, hoc scias, Deum fecisse recte* (*Rep. par.* I, d. 44, q. 2 ; éd. Vivès XXIII, 498). *Dei perfecta sunt opera* (*Ord.* IV, d. 4, q. 2, n. 3 ; Vivès XVI, 390).

de l'entreprise thomiste, ou plus tard celle d'un Leibniz. Elle donne de grands résultats. Cependant, si la philosophie grecque et la Révélation judaïque puis chrétienne peuvent se concilier dans une large mesure, l'osmose n'est pas parfaite, comme le montre l'expérience historique. En effet, après les grands conciliateurs du XIII^e siècle scolastique, viendront les grands séparateurs, de Occam à Luther.

Après ce liminaire, je cernerai plus précisément mon sujet, mais de façon telle que ce sujet, après délimitation, sera tout de même placé sous les considérations générales qui précèdent. Je me propose d'examiner ici, de façon très sommaire, les relations entre métaphysique et théologie dans le Prologue de la *Lectura* et celui de l'*Ordinatio*, me limitant à la *pars prima* de ces deux textes parallèles.

La *Lectura* et l'*Ordinatio* sont des commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard. La première est une version antérieure et moins développée de ces commentaires, la seconde une version ultérieure plus développée⁵. Elles commencent l'une et l'autre par un prologue, c'est-à-dire une introduction.

La première question posée dans l'un et l'autre prologues est la suivante: Est-il nécessaire qu'un enseignement soit surnaturellement révélé à l'homme en l'état présent, c'est-à-dire un enseignement tel qu'il ne peut le découvrir par les seules forces naturelles de son esprit?

Il faut bien comprendre les termes de la question. Qu'est-ce d'abord que cet enseignement? C'est celui qui nous apprend quelle est la fin de l'homme, et les moyens en vue de cette fin. Ce sont les enseignements de l'Écriture. Qu'est-ce ensuite que l'homme en l'état présent? C'est l'homme tel qu'il est en l'état de la nature déchue, *status naturae lapsae*, appelé également *status iste*. En effet, selon une ancienne tradition qui a pris corps chez Saint Paul, notamment dans l'Épître aux Romains et l'Épître aux Galates, pour être ensuite mise en forme par Augustin, la nature humaine traverse trois états: l'état de la nature instituée, telle qu'elle est sortie des mains du Créateur, l'état de la nature déchue, qui résulte du péché originel (à moins qu'elle n'ait une autre cause — je reviendrai sur ce point), enfin l'état de la nature restaurée. L'homme se trouve présentement dans l'état intermédiaire. Dès lors, la question se présente comme suit: l'homme, tel qu'il est dans l'état présent, a-t-il besoin ou non qu'un enseignement lui soit communiqué, par quoi il apprend quelle est sa fin, c'est-à-dire la fin de son existence, et les moyens en vue de cette fin?

5 Concernant la signification des termes *sententia*, *lectura*, *ordinatio*, cf. Jean Duns Scot, *La théologie comme science pratique. Prologue de la Lectura*, Paris, Vrin, 1996, pp. 25–27.

Sur cette question s'opposent les *philosophi* et les *theologi*. Qui sont les *philosophi*? Ce sont des partisans d'Aristote, mais d'un Aristote vu au travers des commentateurs musulmans, Avicenne et Averroes (il n'est d'ailleurs pas impossible que ce nom de *philosophi*, sous lequel Scotus les désigne curieusement, comme s'ils représentaient à eux seuls toute la philosophie, soit une translittération latine de l'arabe *falsafi*, terme par lequel les orthodoxes musulmans désignaient les partisans de la théologie naturelle, disciples des philosophes grecs). Qui sont les *theologi*? C'est Scotus lui-même, mais c'est aussi Henri de Gand, dont il partage certaines conceptions⁶. Ce qu'il faut remarquer, c'est que l'opposition n'est pas ici entre philosophie et théologie, mais entre des personnages nommés les uns *philosophi*, les autres *theologi*. Les *philosophi*, dit le texte, tiennent pour la perfection de la nature. Les *theologi* savent l'insuffisance de la nature et la nécessité de la grâce. Pourtant, un dialogue peut s'engager entre eux. C'est que les uns et les autres partagent une certaine conception de l'esprit humain, bien qu'ils ne l'entendent pas exactement de la même manière.

Selon Aristote, toute faculté cognitive a un objet qui lui correspond, un *antikeimenon*. Cet objet est son objet naturel et adéquat. Par exemple, la vue a pour objet naturel et adéquat la couleur, plus généralement le visible. Cela signifie que toutes les couleurs particulières qu'il nous est possible de voir sont comprises sous cet objet premier qu'est la couleur. Il est dit naturel parce qu'il est procuré par la nature. Il est dit aussi adéquat, ce qui signifie que tout ce qui ne tombe pas sous cet objet excède la portée de la vue. Quel est maintenant l'objet naturel adéquat de l'intellect? Ici, la réponse n'est plus chez Aristote, mais chez Avicenne. Cet objet est l'être, dans son indifférence totale au sensible et à l'insensible, c'est-à-dire: ce qui est, qu'il soit sensible comme une chose matérielle, ou intelligible, comme une essence ou une quiddité, est l'objet naturel et adéquat de l'intellect en tant que tel. L'être est appelé aussi objet premier, car il ne peut être connu par rien d'antérieur et plus simple que lui.

De cette thèse, les *philosophi* tirent deux conclusions. Premièrement: puisque l'être est l'objet premier de l'intelligence, il contient en lui-même tous les objets particuliers, qui sont contenus en lui à l'état virtuellement connu et naturellement connaissable. La fin de l'homme peut donc être connue naturellement de l'homme. Deuxièmement: tout ce qui excède cet objet premier, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas naturel mais surnaturel, est inconnaissable de nous.

6 Pour un exposé récent sur les rapports entre Duns Scot et Henri de Gand, cf. Stephen D. Dumont, « Henry of Gent and Duns Scotus », dans: *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*, London and New York, 1998.

Considérons la première conclusion. C'est manifestement la plus faible des deux. De ce que nous concevons l'être, il ne suit pas, évidemment, que nous puissions en déduire la connaissance de toutes choses. Ainsi, l'homme est un être, mais de la connaissance que nous avons de l'être, il ne suit pas que nous connaissions distinctement ce qu'est l'homme. De même, la géométrie, en tant qu'objet premier du géomètre, contient à l'état virtuellement connu toutes les vérités géométriques. Mais ce qui engendre la connaissance du triangle, c'est le triangle et non la géométrie. On montre la même chose d'une autre façon. C'est un principe évident que le tout est plus grand que la partie. De ce principe, nous pouvons déduire que le double est plus grand que la moitié. Mais nous ne pouvons pas en déduire que le quadruple est le double du double, car nous avons besoin pour cela d'un moyen terme particulier⁷.

Considérons la seconde conclusion. Elle paraît plus redoutable. Comment l'esprit humain, demandent les *philosophi*, pourrait-il concevoir quelque chose de surnaturel? C'est impossible, puisque l'esprit humain, étant une nature, conçoit naturellement tout ce qu'il peut concevoir. En réponse à cela, Scotus fait une distinction. Une connaissance, quelle qu'elle soit, peut être considérée doublement. Il faut distinguer l'agent qui la cause et le patient qui la reçoit. En effet, comme l'enseigne Augustin, *ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito*: la connaissance est engendrée par l'un et l'autre, le connaissant et le connu⁸. Pour comprendre la suite, notons qu'il faut considérer en réalité trois éléments distincts, et non pas deux seulement⁹: premièrement l'objet ; deuxièmement l'espèce intellectuelle (ou concept) qu'il engendre en concourant avec l'intellect, et par laquelle il devient connaissable de ce dernier ; troisièmement cet intellect lui-même. Dans la connaissance naturelle des choses du monde, la distinction entre l'objet et son espèce subsiste évidemment et, par suite, l'extériorité de l'objet par rapport à l'intellect. Dans le cas d'une révélation surnaturelle, la différence essentielle est que ce qui la cause est un « objet volontaire », c'est-à-dire agissant librement. Cependant, comme dans le cas précédent, la structure triadique interdit toute confusion entre l'agent surnaturel' (Dieu inspirant les rédacteurs de la Bible) et

7 Jean Duns Scot, *Prologue de l'Ordinatio*, op. cit., p. 113.

8 « On doit donc tenir avec certitude que toute chose que nous connaissons co-engendre en nous la connaissance que nous avons d'elle. C'est à la fois le connaissant et le connu qui engendrent en effet la connaissance » (Augustin, *La Trinité, Deuxième partie*, IX, 18 ; BA 16, 109). Cf. également XI, 3 (BA 16, 167): *Quocirca ex visibili et vidente gignitur visio*.

9 Lorsqu'il distingue trois éléments (le connaissant, l'objet connu, l'espèce intelligible par laquelle l'objet est connaissable du connaissant), Duns Scot se démarque d'Augustin. Bien qu'en réponse à diverses objections il s'efforce de mettre Augustin de son côté (cf. *L'Image*, op. cit., pp. 118-119 et pp. 144-145), il n'est pas douteux que sa gnoseologie est sur ce point différente de celle d'Augustin.

le patient' (les hommes, auxquels est destinée la *doctrina*, ou enseignement révélé), ce qui est évident, mais aussi empêche toute confusion entre l'agent qui l'inspire, et l'enseignement inspiré. Cette précision est utile pour désarmer des objections auxquelles pourraient donner lieu certaines formules concises du texte de l'*Ordinatio*, s'agissant de la seconde confusion.

Si un intellect créé apprend la géométrie, la connaissance de la géométrie est doublement naturelle, par l'objet qui la cause, d'une part, pour l'esprit qui la reçoit, de l'autre. Supposons maintenant que la connaissance de la géométrie soit infusée chez un homme par l'agent surnaturel, Dieu en l'unique occurrence. Bien que la cause engendrant cette connaissance soit surnaturelle, c'est cependant grâce aux moyens de son intelligence naturelle que cet homme connaîtra la géométrie. Par analogie, il est réellement possible qu'un intellect naturel reçoive et comprenne un enseignement surnaturel, c'est-à-dire révélé, d'autant que par cette révélation il faut entendre ici la « Révélation commune » ou « de loi commune », consignée dans la sainte Bible, et non pas une révélation « spéciale », comme celle que Paul reçut, selon son témoignage. Cependant, le contenu de cette révélation commune, pour ce qui est du moins des vérités théologiques (par opposition aux règles pratiques, c'est-à-dire morales, qui en découlent, mais ne semblent pas constituer un obstacle insurmontable pour la compréhension, la difficulté étant ici d'application) ne sera pas conçu distinctement par l'intellect créé. Ainsi, l'infini est simple, il est même plus simple que le fini. Pourtant, nous ne concevons pas distinctement l'infini. De même, c'est une vérité théologique en soi que Dieu est trine. Or, concevant cela, que faisons-nous? Nous appliquons à un être que nous appelons Dieu la notion de la trinité, qui est extraite par nous des nombres ou autres choses. Or la trinité ne convient pas à Dieu de cette façon. La trinité des nombres est impaire, mais la Trinité divine n'est pas impaire, ni paire, puisqu'elle est une. S'ensuit-il que notre discours sur Dieu soit nul et non avénu? Non, il s'ensuit seulement que lorsque nous disons que Dieu est trine nous signifions plus que nous ne concevons. Certes, il est vrai que tout ce qui est signifié est d'abord conçu. Mais il est possible de signifier plus que ce qu'on peut concevoir. Si je dis, par exemple, que Dieu a fait le monde à partir de rien, c'est-à-dire non à partir de quelque chose, je signifie quelque chose qui est distinct, mais ce que je signifie distinctement, je le conçois confusément. La raison en est qu'il nous est difficile de comprendre comment une chose *incipit esse a nihilo*.

Bien que cet exemple ne soit pas de Scotus lui-même, il peut servir à expliquer comment, pour ce qui est des plus hautes vérités théologiques, qui nous sont communiquées par l'Écriture, nous pouvons les concevoir, mais non pas les comprendre parfaitement. La Parole s'exprime dans un langage qui, nécessairement, est à notre portée, et ne diffère pas, en tant que langage,

de celui que nous utilisons pour parler du monde¹⁰. Non seulement les mots sont les mêmes, mais les concepts exprimés par ces mots le sont aussi, nécessairement. Cette remarque pourrait, du reste, fournir une introduction élémentaire à l'une des thèses réputées les plus difficiles du scotisme, qui veut que les concepts transcendants, tels que l'être ou le bien, conservent une signification identique qu'on les applique à Dieu ou à la créature, en dépit de tout ce qui peut les séparer. C'est qu'il ne peut pas en être autrement. D'ailleurs, comme l'observe Scotus, ceux qui rejettent en théorie l'univocité des concepts transcendants, comme s'il existait un concept de l'être (ou du bien), propre à Dieu, un autre différent, propre à la créature, agissent en pratique comme si ces concepts étaient identiques. Ainsi font-ils, dirons-nous, quand ils enseignent que Dieu est bon. En effet, on chercherait en vain comment il se peut que le concept de bonté change de sens et reçoive un contenu différent, suivant le sujet dont il se prédique. Je laisse cependant ce point de côté, d'abord parce qu'il n'apparaît pas dans le texte des Prologues auxquels je me limite, ensuite parce qu'il faudrait montrer aussitôt après comment, en raison de l'infinité, mode intrinsèque de l'essence divine, l'univocité des concepts transcendants est compatible avec la singularité de cette essence.

A partir de ce qui a été dit avant cette digression, s'explique l'attitude Scotus envers les *philosophi*. Selon lui, ils mettent la barre trop haut. Ils croient savoir ce qu'est l'homme, et en déduisent que l'homme peut connaître naturellement la fin de l'homme. Mais c'est aller trop vite. En effet, la fin d'un être n'est connaissable de nous qu'à partir d'actes de cet être qui sont manifestes pour nous. Ainsi, nous savons qu'une pierre tend vers le bas, parce que nous expérimentons son acte, qui est la chute. Mais à partir de nos actes, quels qu'ils soient, nous ne pouvons pas conclure la fin de notre existence. C'est pourquoi un enseignement surnaturellement révélé est nécessaire à l'homme. Il lui est nécessaire, non seulement pour connaître cette fin, mais aussi et surtout les moyens qu'il faut mettre en oeuvre en vue de cette fin, puisque la théologie est avant tout une science pratique.

Dès lors, nous voyons ce que Scotus concède à la connaissance naturelle de l'homme. L'homme se connaît-il? A-t-il une connaissance de son âme? Oui, mais ce n'est pas une connaissance distincte. Plus précisément, l'homme connaît son âme « sous des raisons générales, communes aux choses sensibles et aux choses non-sensibles ». De même: l'intellect humain peut-il former, par ses seules forces naturelles, un concept de Dieu? Oui, et ce concept est positif. C'est le concept d'un *ens infinitum*, c'est-à-dire un être infini, à la fois intensivement et extensivement infini. Extensivement par l'immensité, inten-

10 Sur les rapports entre langage et théologie, cf. Gilbert Ostdieck, « Faith, Language and Theology », dans: *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, Rome, 1972, pp. 579-606.

sivement par la perfection. Comment y parvient-t-il? Par la méthode dite des « perfections pures », déjà utilisée par Anselme de Cantorbéry¹¹. Une perfection pure est une qualité qui peut être conçue sans aucun degré intrinsèque de limitation. Si nous prenons l'humanité, par exemple, pouvons-nous concevoir une humanité infinie? Non, et ceci prouve que si l'humanité est une perfection, elle n'est pas une perfection pure. Par contre, si nous prenons la qualité de la sagesse, nous pouvons la concevoir à son plus haut point de perfection, c'est-à-dire concevoir une sagesse infinie. Cela est possible parce que l'infini ne détruit pas la notion à laquelle il est conjoint, quand nous parlons d'une sagesse infinie. Une sagesse infinie n'est pas autre chose qu'une sagesse. C'est une sagesse portée à un degré infini. Concevant une sagesse infinie, nous l'attribuons à Dieu. Et de même pour les autres perfections. Dieu étant Dieu, il est en effet impossible qu'une perfection qui se rencontre à un moindre degré chez la créature n'appartienne pas au Créateur. Et comme Dieu surpasse infiniment l'homme, il faut nécessairement que cette perfection existe en lui à un degré infini.

De cette façon, nous parvenons à une connaissance positive de Dieu, mais cette connaissance ne saisit pas Dieu ou la nature divine en tant qu'elle est celle-ci', en tant qu'elle est *haec essentia*¹². En tant qu'elle est celle-ci', ou en tant qu'elle est celle qu'elle est, l'essence divine est une, mais Dieu, comme les Saints l'ont expliqué, c'est-à-dire comme l'ont expliqué les Pères de l'Église, est un en trois personnes. Or cela, nous ne pouvons pas le savoir naturellement. Une preuve a contrario est donnée par les Philosophes. Considérant le monde, ils ont pensé à juste titre qu'il y a à son origine un principe premier. Seulement, ils n'ont pu savoir que ce principe est le Dieu trine. Pourquoi? C'est parce que Dieu crée le monde en tant qu'il est un. Il faut donc que la Trinité nous soit enseignée. C'est la théologie, et non la métaphysique qui peut le faire. Du reste, lorsqu'elle analyse la Trinité, la théologie peine terriblement. De l'aveu de Scotus lui-même, l'analyse du mystère trinitaire n'est pas autre chose qu'un exercice ou une exercitation théologique.

Toujours l'esprit humain peine à saisir la singularité des choses. Non seulement il peine à saisir la singularité suprême, qui est la singularité divine, mais encore l'homme peine à saisir sa propre singularité. Qui, en effet, peut dire qui il est exactement? Pour que l'homme puisse se connaître intégralement, il faudrait qu'il puisse se voir. Il faudrait qu'il soit doué du don d'autoscopie. Or nul ne se voit de cette façon. Il y a là quelque chose de dérou-

11 *Monologion*, c. 15 ; sur l'utilisation par Duns Scot de ce concept anselmien, cf. John Duns Scotus, *God and Creatures, The Quodlibetal Questions*, Princeton University Press, 1975, t. III, p. 530.

12 Pour un exposé plus précis sur la signification de l'expression *haec essentia*, cf. Jean Duns Scot, *Prologue de l'Ordinatio*, op. cit., pp. 177-179.

tant, à jamais déroutant. Puisque Dieu nous dépasse infiniment, nous sommes prêts à admettre que nous ne pourrions jamais parvenir à saisir son essence en tant qu'elle est *haec essentia*. Mais dans le cas de la connaissance de l'homme par lui-même, cette distance n'existe pas. En effet, dans l'expérience interne, le connaissant est au plus proche du connaissable. Quand elle se connaît, l'âme est en même temps ce qui connaît et ce qui est connu. Pourtant, même dans l'expérience interne, il existe comme une barrière entre le connaissant et le connaissable, de sorte que, *pro statu isto*, c'est-à-dire en l'état présent, l'âme n'a pas une connaissance parfaite et intégrale de soi.

Apparaît ici la notion du *status iste, status naturae lapsae*, que j'ai évoquée plus haut, en reportant l'analyse à plus tard. Quelle est la cause de cet état? Scotus avance deux explications possibles, sans choisir entre l'une ou l'autre. La première explication est par le péché originel. Le *status iste* est le résultat d'un châtement. En se préférant à Dieu, notre ancêtre Adam a attiré sur lui-même et sa descendance une punition, laquelle, du reste, est moins un châtement qu'une privation: c'est la privation de la justice promise. C'est pourquoi l'homme doit être justifié, c'est-à-dire reconnu juste à proportion de ses actes, que Dieu accepte librement comme méritoires. La seconde explication est moins harmatologique, c'est-à-dire centrée sur le péché.

« Quelle est, demande-t-on, la raison de cet état? Je réponds ceci: un état n'est pas autre chose qu'une situation stable et permanente' (*stabilis permanentia*) établie par les lois de la sagesse [divine]. Or il a été établi par ces lois que notre intellect ne pourrait connaître dans l'état présent que les choses dont les espèces brillent dans une image, ceci soit en punition du péché originel, soit en raison de la concordance naturelle (*naturalem concordantiam*) des facultés de l'âme dans leurs opérations, qui fait que, comme nous le constatons, une faculté supérieure opère sur le même objet qu'une faculté inférieure, afin que chacune puisse exercer son opération. Ainsi en est-il de nous *de facto*, car lorsque nous concevons un universel, quel qu'il soit, nous imaginons en acte un singulier qui s'y rapporte. Cependant, cette concordance, qui existe *de facto* dans l'état présent, n'appartient pas à la nature de l'intellect en tant qu'intellect, et ne provient pas non plus du fait qu'il est dans un corps, car sinon il aurait nécessairement une concordance similaire dans le corps glorieux [le corps de la résurrection], ce qui est faux¹³ ».

Le *status iste* est donc *de facto*, et non pas *de jure*. Il est de fait et non de droit. En second lieu, il impose une limite à notre intelligence. Il impose aussi des limites à l'union de nos facultés, intelligence, volonté et mémoire. En troisième lieu, il se définit comme une situation stable et permanente, qui aura été établie par les lois de la sagesse. Si telle est l'explication, nous devons

13 *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 187 ; éd. vaticane III, 113-114.

reconnaître que le *status iste* est bon en quelque manière, puisqu'il provient d'une sagesse qui agit toujours *rationaliter* et *ordinatissime*. En disant cela, j'ai le sentiment d'outrepasser peut-être la pensée de Scotus. Sans doute est-il téméraire de juger que l'état présent est en quelque manière bon. En réalité, il est mauvais, non pas intrinsèquement mauvais, mais mauvais par la privation du bien. Mais l'interprète doit se garder de tout jugement. Sa tâche est de tenter de saisir la cohérence de la pensée qu'il étudie. A cet égard, il me semble que le *status iste*, tel qu'il a été décrit par Scotus lui-même dans les lignes que j'ai lues, est la clé véritable qui nous permet de comprendre ce qu'est pour lui la métaphysique¹⁴. Ce sera le dernier point de mon exposé.

Premièrement, la métaphysique est une science. Comme toute autre science, la science métaphysique est contenue dans son objet premier, qui est l'être. Mais, outre l'objet connu, il y a le sujet connaissant. Quelque que soit le sujet connaissant, l'objet connu est ici le même. Il est donc par soi connu'. Mais le sujet connaissant peut être soit parfaitement proportionné à l'objet connaissable, soit imparfaitement proportionné. Prenons l'homme et l'ange. La science métaphysique de l'homme est inductive, remontant de l'effet à la cause. Au contraire, un intellect jouissant de la présence et de l'évidence de l'objet premier pourra en déduire toutes les vérités par voie de conséquence. Dès lors, nous devons dire qu'il y a une métaphysique par soi connue par l'ange, et une métaphysique par soi connue par l'homme. Ce qui revient à dire qu'il existe une seule et unique métaphysique, connue par soi, mais considérée ou bien en tant qu'elle est dans l'intellect humain, ou bien en tant qu'elle est dans l'intellect angélique. L'ange et l'homme pensent la même chose, mais selon des modes différents.

Il en va de même en théologie. Il faut évidemment distinguer la théologie divine, c'est-à-dire la théologie telle qu'elle est connue de Dieu, et notre théologie, c'est-à-dire la théologie telle qu'elle est connue de nous. Pourtant, c'est le même objet, à savoir la nature divine, qui est conçu de nous imparfaitement, et de Dieu parfaitement. Ce qui diffère, ce n'est pas l'objet mais le mode de concevoir, qui est fondamentalement différent dans l'un et l'autre cas: discursif pour nous, intuitif pour Dieu. Si l'on y réfléchit un instant, on voit que cette idée de Scotus est à la fois simple et frappante: Dieu et nous pensons la même chose. Non seulement quand nous nous appliquons à concevoir, autant qu'il est en nous, l'essence ou la nature divine, mais aussi quand

14 Pour un développement plus complet au sujet de l'interprétation scotiste du *status iste*, cf. G. Sondag, « Duns Scot et Pascal sur les états de la nature », dans: *Jean Duns Scot et la métaphysique classique*, Paris, Vrin, 1999, pp. 103-115. Cf. également K. Pichl, « Die Philosophie des *pro statu isto* und die gegenwärtige Antropologie », dans: *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, Rome, 1972, pp. 259-268.

nous appliquons notre pensée aux choses du monde¹⁵. Car il y a dans le monde une trace de Dieu, puisque toutes choses sont conçues en fonction d'une idée exemplaire qui est en Dieu. C'est la *causa exemplaris*, héritée de Bonaventure, et que Scotus ajoutera aux quatre causes aristotéliennes.

Si nous revenons à la métaphysique, science par soi connue, nous devons poser que l'intellect humain est « ordonné à l'être tout entier ». Ceci de droit. Mais notre métaphysique est imparfaite. A quoi est-ce dû? C'est dû au *status iste*, qui impose à notre entendement une limite qu'il ne peut franchir. Jamais nous ne parvenons à une conception pure des choses. Toujours des *phantasmata obubilantia* s'interposent. L'imagination nous joue en permanence de mauvais tours, parce que nous ne sommes pas de purs esprits. Mais cette connexion entre l'intellect et l'imagination est seulement contingente. Elle n'est pas de droit mais de fait.

En second lieu, l'on voit que les limites imposées à notre entendement *pro statu isto* en restreignent les pouvoirs, non pas extensivement mais intensivement. Elles ne peuvent pas les borner extensivement. En effet, tout ce qui est de soi connaissable, puisque l'intelligibilité suit l'entité. Il ne faut donc pas croire que nous pourrions connaître certaines choses, d'autres non, mais seulement que nous ne parvenons à rien connaître parfaitement. La limite est donc intensive. Elle tient à ceci que le concept de l'être que forme notre intellect est un concept commun et indifférencié. Cela ne veut pas dire qu'il est vide, loin de là. Cela signifie que l'être est général, tellement général d'ailleurs qu'il n'entre pas dans un genre. Qu'est-ce qu'un être en effet? C'est tout ce à quoi il ne répugne pas d'exister: *ens, cui non repugnat in effectu esse*¹⁶. C'est tout être réel ou possible. Seul est exclu de l'être ce qui est contradictoire.

Pour bien réaliser ce que Scotus veut dire, adoptons une voie indirecte. Prenons le cas d'un homme qui conçoit un cercle carré ou un animal éternel. Que dirons-nous de cet homme? Dirons-nous qu'il se trompe? Non, il ne se trompe pas. En réalité, il ne pense rien. Il n'y a rien qui corresponde, ni dans sa pensée, ni dans la réalité, à ce qu'il pense quand il conçoit un cercle carré ou un animal éternel. De même, les philosophes veulent que, dans les œuvres *ad extra*, c'est-à-dire en tant que, par exemple, il crée le monde, Dieu agit nécessairement. On peut juger qu'ils se sont trompés, puisque Dieu agit librement. En réalité, il faut dire que, pensant cela, ils n'ont rien pensé du tout, car l'idée d'un Dieu soumis à la nécessité dans ses œuvres n'est pas moins con-

15 Sur la distinction entre la théologie divine' et notre théologie', ainsi que sur leurs rapports, cf. Jean Duns Scot, *La théologie comme science pratique*, op. cit., pp. 62–66.

16 *Ord. IV d. 1, q. 2 n 8* (Vivès XVI, 108). Sur le sens précis de cette expression, cf. L. Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster, Aschendorff, 1989, pp. 142–143.?

tradictoire qu'un cercle carré. Ils ne se sont pas trompés, en ce sens qu'ils n'ont pas connu la vérité. Simplement, pensant ce qu'ils pensaient, ils ne pensaient rien qui soit.

Concluons ces remarques. Pour Scotus, métaphysique et théologie sont des sciences distinctes, qui ne sont pas subalternées, c'est-à-dire subordonnées l'une à l'autre, puisque chacune a un objet propre — l'être pour la métaphysique, Dieu pour la théologie — et que nulle ne tient son objet de l'autre. Ainsi, ce n'est pas de la théologie que nous tenons le concept de l'être. C'est là un point sur lequel notre auteur s'accorde avec les *philosophi*. Oà il s'écarte d'eux, c'est quand il montre que, réciproquement, la métaphysique ne peut englober la théologie, ni s'y substituer. Au moyen de la science de l'être, nous pouvons certes parvenir à un concept de Dieu, lequel cependant ne sera connu que « sous des raisons communes » aux choses sensibles et aux choses insensibles, et ceci est tout à fait normal et inévitable, puisque l'objet de la métaphysique est l'être commun ou indifférencié. C'est pourquoi la métaphysique ne peut atteindre à un concept qui serait propre à Dieu et lui seul, c'est-à-dire en tant qu'il est cette essence-ci, singulière'. Cela, la théologie ne le peut pas non plus, si l'on entend par théologie la *theologia tradita*, c'est-à-dire transmise et communiquée par l'Écriture. Cependant, elle contient, reçus d'en haut, des enseignements auxquels le métaphysicien ne peut parvenir, comme le montre l'expérience, et qui conduisent à rectifier certaines conceptions héritées d'Aristote et de ses commentateurs musulmans, ceci non seulement en métaphysique, mais aussi dans bien d'autres domaines. Parce qu'elles diffèrent par leur objet formel, métaphysique et théologie sont sans doute plus distinctes l'une de l'autre que ne le sont la *theologia tradita* et la *theologia divina*. Ici en effet l'objet est le même, bien qu'il soit conçu de l'homme et de Dieu selon des modes formellement différents. Si l'on en prend la mesure, cette identité de l'objet théologique au regard de l'intellect humain et divin est peut-être l'une des conceptions les plus surprenantes de Scotus. Elle est pourtant logique, car si notre théologie n'avait pas Dieu pour objet, elle n'existerait pas, puisqu'une science est contenue dans son objet formel. Elle n'est pas non plus téméraire, si l'on se rappelle le Psaume VIII, verset 5 et début du verset 6, que je citerai d'après le texte latin de la Vulgate, qui est celui utilisé par Scotus et ses contemporains: « Quid est homo, quod memor es ejus? aut filius hominis, quoniam visitas eum? Minuisti eum paulo minus ab angelis ». Ce texte, qu'il avait médité, a sans doute pu conduire Scotus à penser que les limites aussi bien de la métaphysique que de la théologie, en tant qu'elles sont connues de nous, ont une seule et même cause ou raison, le *status iste, status naturae lapsae*.