

Mémoire de Métaphysique

L'être chez Jean Duns Scot Par-delà analogie et altérité

| | |
|---|-------|
| Introduction | p. 2 |
| <u>1- L'être scotiste et son univers</u> | p. 3 |
| 1-a Quiddité et existence | p. 3 |
| 1-b La <i>res</i> , la nature et le concept | p. 5 |
| 1-c L'être scotiste | p. 7 |
| 1-d En guise de conclusion : deux mondes métaphysiques séparés... | p. 9 |
| <u>2- L'univocité de l'être</u> | p. 9 |
| 2-a En chemin vers l'univocité avec Henri de Gand | p. 10 |
| 2-b L'univocité : principe et éléments de preuve | p. 13 |
| 2-c Les limites de l'univocité | p. 16 |
| 2-d Est-il inconvenant que l'être soit prédiqué univoquement de Dieu et des créatures ? | p. 19 |
| 2-e En guise de conclusion : vers une métaphysique autonome... | p. 22 |
| <u>3- La singularité de l'être : les différences individuelles</u> | p. 24 |
| 3-a De l'être commun à l'individualité affirmée | p. 24 |
| 3-b Selon quel principe individuer ? | p. 25 |
| 3-c La différence individuelle scotiste | p. 28 |
| 3-d En guise de conclusion sur la méthode scotiste : de l'altérité au sein de la communauté | p. 32 |
| Conclusion : Une métaphysique de « l'au-delà »... | p. 34 |
| Bibliographie | p. 36 |

Depuis les éléates, la question de l'être apparaît au cœur du questionnement philosophique comme fondement ultime de toute réalité et de toute possibilité d'accéder à une quelconque connaissance du monde. Aristote complète cette approche en lui attachant la notion d'analogie, « l'étant se disant de multiples façons » comme il objecte à Parménide dans sa *Physique*¹. Par ce biais, le Philosophe est désormais en mesure de rendre compte de la diversité et de la singularité qu'il observe autour de lui. Mais l'intérêt de l'analogie ne s'arrête pas là. Avec le développement d'une théologie chrétienne, elle va devenir la condition à la fois de la connaissance de Dieu et du maintien de sa radicale transcendance (par-delà toute appréhension positive).

Avec la redécouverte d'Aristote au 13^{ème} siècle dans l'occident médiéval, c'est ce même principe de l'analogie de l'être qui continue à être développé presque naturellement et raffiné jusqu'à l'irruption de Jean Duns Scot (1266 - 1308). Ce frère mineur, maître de l'Université de Paris, ose en effet introduire une doctrine aux nombreux retentissements postérieurs : l'univocité de l'être. S'agit-il purement et simplement de la destruction de l'analogie traditionnelle, comme on l'a longtemps pensé et affirmé dans les querelles entre écoles théologiques, ou, plus profondément, de sa « refondation » comme le suggère Olivier Boulnois² ? Telle est la question qui a guidé ce travail en profondeur, son objectif consistant avant tout dans l'explicitation de la doctrine même du *Docteur subtil* sur l'être.

Dans cette perspective nous tenterons dans un premier temps de préciser dans quel univers conceptuel s'intègre la doctrine de l'univocité, autour de la question notamment de la « nature » et du « concept », deux mots clefs du vocabulaire scotiste. Dans un second temps, nous nous attacherons plus particulièrement à ce que signifie pour Duns Scot l'univocité de l'être : en quoi cette théorie lui est apparue nécessaire, ce qu'elle recouvre et ses conséquences sur le fonctionnement même de la théologie et de la philosophie comme sciences. Enfin, dans un troisième temps, nous aborderons le pendant immédiat de l'univocité : la question des différences ultimes et de la singularité. Là encore, il s'agit d'un trait propre à la métaphysique scotiste d'autant plus inséparable de la question de l'être que, comme nous le verrons, le *Docteur subtil* raisonne toujours en articulant conceptuellement le commun et le différent ou, pour être plus conforme à sa pensée, le singulier à l'intérieur du commun.

¹ Aristote *Physique* I, 2, 185 a 20-b 5

² Duns Scot *Sur la connaissance de Dieu...* p.17

Entrons donc humblement dans ce « chemin fou, rugueux et infini de la pensée scotiste » comme la caractérise un des meilleurs analystes contemporains de sa pensée³...

1- L'être scotiste et son univers :

« 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 ». ⁴ Ainsi débute le chapitre qu'Etienne Gilson consacre à la question de l'être dans sa somme consacrée au *Docteur subtil*. Pour cet historien de la pensée médiévale, l'entrée dans l'univers de Duns Scot oblige en effet à se séparer des références habituelles à la pensée aristotélo-thomiste concernant l'être. C'est ce chemin que nous vous proposons de parcourir sommairement au long de cette première partie.

1-a Quiddité et existence :

La première question qu'est appelé à se poser le métaphysicien dans ses investigations selon Aristote ou Thomas d'Aquin est *an sit ?* (est-ce que cela existe ?). Ensuite seulement intervient le *quid ?* (qu'est-ce que cette chose ?). En cela, le philosophe apparaît comme le continuateur du physicien, partant du concret de la réalité empirique et cherchant à décrire ce qui la sous-tend : le primat de l'acte d'exister étant affirmé au sein de l'étant. Duns Scot quant à lui inverse la démarche, la seconde question lui paraissant déjà contenue dans la première.

« Il n'est pas nécessaire de distinguer la connaissance en « ce que c'est » et en « si c'est », car dans mon propos, je recherche un concept simple dont on connaisse l'être par un acte de l'intellect qui compose et qui divise. En effet, je ne connais jamais de quelque chose « s'il est » à moins d'avoir un certain concept de cet extrême dont je connais l'être. »⁵

La métaphysique scotiste est donc de ce fait quidditative : elle s'attache avant tout à l'essence des choses (à ce qu'elles sont, à leur intelligibilité), l'essence ayant par principe une forme d'antériorité logique par rapport à l'existence dont elle apparaît selon Lychetus

³ Duns Scot *Sur la connaissance de Dieu...* p.9

⁴ E. Gilson *Jean Duns Scot...* p.84

⁵ Duns Scot *Ordinatio* I, dist 3, 11

(un des commentateurs de Duns Scot au 16^{ème} siècle) comme « la cause intrinsèque »⁶. Un sujet est donc ce qu'il est en raison de son essence et non de son existence. Et, logiquement, lorsqu'une chose est créée, c'est tout à la fois son essence et son existence qui trouvent leur source dans la cause efficiente, même si cette dernière est une cause créée.⁷

Mais est-ce à dire que l'existence ne serait qu'un accident univoque se greffant sur une essence qui aurait par ailleurs un vie propre et autonome, comme cela semble pouvoir être le cas chez Avicenne ? Cette thèse, mise en avant par Etienne Gilson et formant la base de ce qu'il qualifie « d'essentialisme » du *Docteur subtil* s'accommode cependant difficilement de la première partie de l'extrait cité précédemment. Il ne semble pas être envisageable pour lui d'opérer une distinction réelle entre existence et essence à l'intérieur du sujet. Plus largement, il ne saurait être question pour Duns Scot de minimiser la place de l'existence : elle reste, comme le note Gérard Sondag, « irréductible aux concepts »⁸ et de ce fait inintelligible à nos esprits, transcendante à nos actes de connaissance. Mais cette existence, inséparable du réel, Scot veut la dépasser pour rejoindre son véritable propos : celui d'un être qui intègre à la fois ce qui existe et ce qui n'est que de l'ordre du possible.

L'objet visé par Duns Scot est en effet *hoc, cui non repugnat esse* (ce qui ne répugne pas à exister), c'est-à-dire dans le langage technique de la scolastique, ce qui n'est pas en soi porteur de contradiction. L'être doit ainsi pouvoir comprendre tout aussi bien les objets de la physique que ceux de la métaphysique (réels eux aussi) ou que ceux de la logique (êtres de raison quant à eux). C'est là pour lui une nécessité à trois titres.

D'une part c'est une conséquence de la théologie qui montre que l'objet de notre intellect n'est pas limité à la quiddité sensible : depuis l'épisode du buisson ardent (Ex 3), l'homme se sait *capax dei*. Il sait qu'il est appelé à connaître l'être en tant qu'être par-delà les réalités sensibles.

D'autre part, « l'intelligence humaine ne procède pas identiquement selon qu'on la considère dans son état adamique, avant la chute, dans son état de nature déchue puis sauvée, et dans l'état de la vie bienheureuse où elle voit Dieu face-à-face. La quiddité

⁶ Cité par E. Gilson *Etre et essence* p.133

⁷ Duns Scot *Opus Oxoniensis* lib IV, d 2, q1, N°7

⁸ Duns Scot *Le principe d'individuation...* p. 44

dont parle Aristote n'est l'objet propre de notre intellect qu'en l'état présent, elle n'est pas l'objet de notre intellect dans sa nature ; la preuve en est qu'elle ne convient ni à l'intellect des bienheureux, ni à l'état humain antérieur à la faute originel. »⁹

L'intellect humain ne doit donc pas limiter la portée de ses approches aux seules quiddités sensibles et à l'être contingent donné dans l'expérience sensible¹⁰. Il est fait pour plus grand et se doit pour cela d'être fidèle à sa nature profonde.

Enfin, l'objectif central de Duns Scot reste la fondation d'une science métaphysique, impliquant des raisonnements nécessaires. C'est donc les structures nécessaires de l'être qu'il vise au premier chef et non l'existence contingente de tel ou tel étant connu et constaté par le physicien. Par ailleurs, dans sa perspective théologique, en prenant ce parti et en se hissant au niveau des réalités nécessaires, il entend pouvoir toucher Dieu dans son être même et non plus seulement comme cause de la création contingente.

L'être tel que le conçoit le *Docteur subtil* dépasse donc le cadre de l'expérience sensible : perçu comme une essence, il se libère de toute détermination (contingent ou nécessaire, réel ou possible) pour atteindre un niveau de généralité supérieur. Tel est du moins l'objectif du maître franciscain, mais ne risque-t-il pas ainsi de transformer l'existence en pur concept de raison n'existant que dans l'intellect ? Sommes-nous ici à l'orée d'une philosophie purement idéaliste avant l'heure ?...

1-b La res, la nature et le concept :

Pour mieux saisir la subtilité de l'approche scotiste, il peut s'avérer intéressant de distinguer trois manières complémentaires d'approcher la réalité : celle du physicien, celle du métaphysicien et celle du logicien. Pour le premier, le monde se compose de choses (*res*), de quiddités sensibles et individuelles. Pour le logicien, le monde est à l'opposé celui d'objets universels et de raison, des objets uniquement présents dans l'intellect et ne nécessitant *a priori* aucune existence réelle. C'est l'univers des concepts qui se prédiquent d'une chose ou à son sujet (*de re*), mais qui ne sont pas nécessairement dans la chose

⁹ Duns Scot *Traité du premier principe* p. 17

¹⁰ Ce qui correspond au choix de Thomas d'Aquin d'une certaine manière qui, ne s'attachant pas aux différents états successifs de l'homme, se concentre plutôt sur sa situation intermédiaire entre l'ange et l'animal, avec la particularité de son intellect, celui de saisir par abstraction à partir du réel sensible.

réelle. C'est du moins l'approche retenue par Duns Scot qui se distingue en cela d'Aristote pour lequel l'universel se dit *de re* mais est également *in re*.

Entre ces deux extrêmes, le possible logique de l'ordre de l'universel et le réel contingent de l'ordre de l'individuel, le *Docteur subtil* introduit comme objet propre du métaphysicien la notion de nature (*natura*). C'est, pour prendre un exemple, « l'humanité », à mi-chemin entre le concept « d'homme en général » et « cet homme-ci » décrit par le physicien. Cette nature, Duns Scot l'emprunte à Avicenne, reprenant souvent le propos du philosophe arabe sur la nature de l'équinité : « ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. »¹¹ Cette nature scotiste a pour particularité d'être immanente à la chose (*in re*) et non pas seulement prédicable par l'intellect de l'observateur. Elle appartient de ce fait à l'ordre du réel tout en n'en formant que l'essence une et intelligible. Elle est en effet extraite du réel mais sans pour autant avoir atteint le stade d'universel achevé (qui serait alors pur concept). Elle est « un réel possible » selon les mots de François-Xavier Putallaz, le non-contingent extrait du contingent qui lui permet ainsi de dépasser sa stricte contingence et d'incorporer le possible. Elle est la structure profonde du réel et non un stade d'avancement avant l'accession à l'existence. Elle n'est ni un individu, ni l'ensemble des individus, ni encore moins un être de raison. En somme, elle offre un ponts entre le domaine de la pensée (*dans l'âme* selon la terminologie scotiste) et celui de la réalité sensible (*hors de l'âme*). Notion passerelle entre ces deux mondes souvent opposés ou, tout au moins, mal articulés, il s'agit sans doute de l'héritage ultime du « réalisme des idées » de Platon transposé dans l'univers apparemment aristotélicien du *Docteur subtil*. Cet équilibre sera néanmoins particulièrement difficile à tenir, tant l'esprit humain peut être tenté¹² de voir dans cette nature un simple objet de raison universel et non un objet réel.

Cette nature est par ailleurs dotée de deux propriétés qui joueront un rôle central dans la pensée de Duns Scot. D'une part, cette nature est commune à plusieurs individus et d'autre part elle est communicable. On saisit alors la source d'inspiration de la pensée scotiste en ce domaine : il puise dans la réalité trinitaire, dans cette unique nature au sein de laquelle se différencient les trois personnes divines. Et, pour pouvoir en rendre compte, il lui faut pouvoir disposer d'une nature commune et communicable aux trois. Ce caractère commun tient très largement au fait que cette nature transcende toutes les

¹¹ Avicenne *Metaphysica* tract V, ch I

¹² De par le sens réaliste de son esprit dirait sans doute la tradition thomiste.

déterminations du réel : elle n'est ni singulière ni universelle, elle n'est ni finie ni infinie... Elle peut être l'un comme l'autre sans jamais se réduire à ces déterminations. En ce sens, elle est en fait ce que nos esprits conçoivent naturellement en premier lorsqu'ils contemplent le réel : ni un concept, ni un individu, mais une entité dans une certaine espèce différente des autres.

1-c L'être scotiste :

L'être chez Duns Scot apparaît de l'ordre de cette « nature » objet de la métaphysique. Il s'agit donc d'une réalité globale dépassant toute détermination, qui n'appartient pas à la quiddité sensible mais qui néanmoins, étant dans les choses, s'y rattache. C'est une « formalité » distincte que l'intellect appréhende mais qu'il ne saurait produire tout seul. Une réalité qui s'impose à lui dans l'expérience.

« 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 »¹³

En ce sens, l'être, plus encore que les autres natures scotistes, apparaît comme une réalité commune. Elle se révèle même la plus commune transcendant en cela les catégories aristotéliennes. Duns Scot montrera même que l'être est trop commun et pas déterminable au point de pouvoir être un genre¹⁴ (évitant ainsi que Dieu et la créature ne soient inclus dans un même genre).

C'est ce concept commun d'étant (*ens*) qui apparaît comme le sujet de la science première (de la métaphysique). Voyons ce que nous en dit alors le Docteur subtil :

¹³ Duns Scot *Quaestiones in Metaphysic*. Lib IV, q 1, N° 6-7, cité par E. Gilson « Duns Scot... » p. 114

¹⁴ S'il l'était en effet, il se diviserait en ses espèces par différences et non en ses différences. Aussi les différences spécifiques ne seraient-elles pas de l'être, ce qui contredit le principe d'univocité de l'être comme on le verra plus loin. (Duns Scot *Collatio* 24, 11). C'est là le principal argument donné par Duns Scot. Pourtant, cette négation de l'être comme genre n'est pas anecdotique. Comme le note Stephen D. Dumont (*La doctrine scotiste de l'univocité et la tradition médiévale de la métaphysique* (Philosophie N° 61, Paris, 1999)), il s'agit d'un effort marqué chez le Docteur subtil et ce d'autant plus que l'univocité dans la tradition aristotélienne est très largement attachée au genre. Or, Duns Scot entend libérer son concept d'être d'un des traits du genre : sa potentialité (le genre étant la matière de l'espèce) qui ne conviendrait pas à l'être infini. L'être scotiste a donc tous les traits d'un genre mais il est par ailleurs transcendantal et sans aucune potentialité.

« Remarque que l'on connaît au préalable le sujet de la première science en même temps qu'elle : le « quoi » est dit par un nom, et il dit « si c'est » et « ce que c'est ». Puisque aucune science ne recherche à propos de son sujet premier s'il est ni ce qu'il est ou bien on ne peut absolument pas le chercher, ou bien seulement dans une science antérieure. A la première, aucune n'est antérieure. Donc on ne peut d'aucune façon chercher à propos de son sujet premier, « si c'est » ou « ce que c'est ». Donc c'est un concept absolument simple. Donc c'est l'étant. »¹⁵

Rien ne précède donc l'être et, en ce sens, il est l'objet adéquat de l'intelligence rien n'étant intelligible s'il n'est de l'être. Pourtant, comme concept premier et, de ce fait, « absolument simple »¹⁶, l'être n'est pas analysable (décomposable en concepts plus simples). Il se doit donc d'être saisi en une seule fois, par un acte de simple intelligence et sans erreur possible¹⁷. Il n'a donc pas de quiddité, de définition : il reste un concept « flou » tout en n'étant pas vide. On ne saurait en effet le confondre avec un pur mot qui servirait à rapprocher des réalités différentes. Il est même, comme nous le verrons, la connaissance de Dieu la plus parfaite que puisse avoir l'homme et, par là même, le lieu de sa félicité¹⁸.

Tel apparaît donc l'objet de la métaphysique : une nature, un « être en tant qu'être », isolé de toutes ses déterminations, extrait du sensible, mais présent dans la chose et inséparable de celle-ci tout en pouvant être commun dans plusieurs. Autant d'éléments qui rendent envisageables chez Duns Scot une univocité de l'être.

¹⁵ Duns Scot *Ordinatio* I, d 3, 17

¹⁶ Duns Scot *Ordinatio* I, d 3, 71

¹⁷ Duns Scot *Ordinatio* I, d 3, 147

¹⁸ Duns Scot *Ordinatio* I, d 3, 18

1-d En guise de conclusion :

deux mondes métaphysiques séparés...

Avant d'analyser la doctrine même de l'univocité, notons combien l'univers métaphysique scotiste se distingue de celui d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Là où le *Docteur angélique* place l'ontologie dans la continuité de la physique, partant de la quiddité sensible et de la multiplicité, le *Docteur subtil* cherche à fonder une métaphysique comme science première du réel avec son objet propre, l'être en tant qu'être, qui pourrait à son tour servir de base scientifique à la théologie (elle-même issue de la Révélation). Entre ces deux approches, il n'est ni conciliation ni réfutation possible (selon Etienne Gilson¹⁹) tant les axiomes de départ sont différents. Bien plus, il semblerait même que tout investissement sur l'un de ces chemins rende la compréhension de l'autre système d'autant plus difficile. Comme si, selon le mot de Maurice Blondel, la métaphysique était atteinte de « diplopie ontologique »²⁰, obligeant chacun à choisir son chemin sans ponts ni véritable comparaison possibles...

2- L'univocité de l'être :

L'univers métaphysique de Duns Scot ayant été fixé, il nous reste désormais dans cette deuxième partie à analyser comment le *Docteur subtil* en est arrivé à affirmer l'univocité de l'étant. Pour ce faire, nous nous attacherons au rôle-pivot joué par Henri de Gand avant de préciser le sens que Duns Scot donne à cette théorie qu'il développe contre le maître flamand, et comment il éclaire par un certain nombre de preuves. Nous envisagerons ensuite les limites qu'il fixe lui-même à l'univocité. Enfin, nous tenterons de mettre en lumière les conséquences de cette théorie sur la prise en compte de Dieu (sous forme de retour critique) et le statut de la métaphysique ainsi fondée.

¹⁹ E. Gilson *Duns Scot...* p. 102

²⁰ Cité par G. Sondag *Le principe d'individuation* p. 21

2-a En chemin vers l'univocité avec Henri de Gand :

Le caractère « commun » de l'être n'est pas une nouveauté métaphysique. Avant même Aristote, toute réalité apparaît comme de l'être (ou comme de l'ordre des étants). Aussi pour maintenir l'existence d'un principe universel d'intelligibilité hérité de Parménide tout en tenant compte de la diversité du réel, Aristote introduit-il la notion d'analogie qui sera ensuite largement développée et raffinée jusqu'à l'école thomiste. Il s'agit d'affirmer que l'être est divers dans des étants divers, mais qu'il demeure entre les étants une similitude, une communauté relative proportionnelle non univoque liée justement à l'être lui-même. Cette communauté, elle apparaît dans le jugement qui décèle soit une similitude de proportion entre des étants (c'est le cas par exemple du rapport de l'essence à son existence dans les différentes substances et dans les différents accidents), soit une similitude d'attribution (tout accident étant ramené à la substance qui le porte, on pourra parler d'analogie entre les accidents par-delà leurs différences). Si l'altérité radicale des étants concrets est mise en avant, ce n'est donc pas sans affirmer qu'ils sont analogues d'une certaine manière par leur acte même d'exister qui se rattache à celui qui leur donne l'existence, *l'Ipsum esse subsistens*.

La doctrine de l'univocité scotiste va prendre le contre-pied de cette approche analogique du réel, et plus spécifiquement d'une théorie particulière mise en place par Henri de Gand (1217 - 1293), maître très prisé par l'école franciscaine et contradicteur de Thomas d'Aquin comme des averroïstes latins. Ce n'est donc pas l'analogie thomiste qui préoccupe Duns Scot et il ne fera dans son *Ordinatio* référence au *Docteur angélique* qu'une seule fois. Et encore est-ce pour exposer sa doctrine quant à la quiddité sensible comme premier objet de l'intellect en contre-point de la position « ontologiste » d'Henri de Gand (qui voit Dieu comme premier objet de l'intellect). La doctrine du maître flamand offre en effet une perspective des plus originales. Faisant figure de précurseur, d'ouvreur de voies, il propose trois arguments montrant que l'étant est commun à Dieu et aux créatures. Mais, cherchant à préserver la transcendance radicale du divin, Henri de Gand fait de cette unité une communauté purement nominale. L'étant n'est plus qu'un nom, la communion qu'il signifie n'a plus rien de réel : elle est devenue purement conceptuelle et équivoque, l'analogie servant à maintenir la distance entre Dieu et les créatures. Ces dernières comme effets de la cause divine ont avec elle une certaine ressemblance, mais selon des raisons différentes. Qu'en est-il alors de la connaissance que nous pouvons avoir de lui ? Henri de Gand tente de sauver la théologie de l'apophatisme le plus radical en

recourant à la « théorie de l'accommodation. » Il s'agit là d'une analogie avec la vue, notre œil ne parvenant souvent pas à distinguer deux objets trop semblables ou trop proches et ayant de ce fait tendance à en faire un seul par accommodation visuelle. « En effet, la nature de l'intellect est de ne pas pouvoir distinguer les choses qui sont proches, et de concevoir comme un celles qui, pourtant, dans la vérité de la chose, ne font pas un seul concept. »²¹ L'homme est ainsi habilité à développer une approche estimative du concept d'étant divin à partir de ce qu'il déduit du concept d'étant des choses sensibles.

Pourtant ce faisant, Henri de Gand a franchi un cap important : d'une analogie entre objets réels radicalement autres dans le cadre d'un jugement de proportion, il est passé à une analogie entre concepts universels. Or cette dernière ne peut pas ne pas prendre les traits d'une pure ressemblance formelle du type de celle de l'image à son objet. C'est sur ce point que va réagir Duns Scot en affirmant pour trois raisons principales la nécessité d'une univocité des concepts.

Dans un premier temps, il remarque que

« Si ce n'est pas la substance qui dispose immédiatement notre intellect à une intellection d'elle-même, mais seulement l'accident sensible, il s'ensuit que nous ne pourrions avoir aucun concept quidditatif de cette substance, à moins qu'un tel concept ne se puisse abstraire du concept d'accident ; mais aucun concept quidditatif de cette sorte n'est abstrayable du concept d'accident, sauf le concept d'étant. »²²

La condition même d'appréhension des essences à partir de ce qui est observable, à savoir les accidents, implique donc l'existence d'un concept sous-jacent prédicable de l'un comme de l'autre. La « connaissance estimative » d'Henri de Gand, liée au principe d'accommodation, ne saurait donc suffire car les accidents changent et, sans réalité commune et plus profonde, ces réalités sensibles ne sauraient rien exprimer de la nécessité de l'essence.

²¹ Henri de Gand *Summa* I, 123 s

²² Duns Scot *Ordinatio* I, dist 3, 139

Dans un second temps, Duns Scot note une contradiction fondamentale chez ses précurseurs :

« Tous les maîtres et les théologiens semblent user d'un concept commun [univoque] à Dieu et à la créature, quoiqu'ils se contredisent en paroles quand ils l'appliquent, car tous, ils se rencontrent en ceci qu'ils admettent des concepts métaphysiques, et qu'en écartant ce qu'il y a d'imperfection dans les créatures, ils attribuent à Dieu ce qu'il y a de perfection, comme la bonté, la vérité et la sagesse. »²³

L'analogie mise en avant par les philosophes antérieurs²⁴ pour s'autoriser à un discours sur Dieu ne lui paraît donc envisageable que si, par derrière, une unité conceptuelle fondamentale pré-existe. « Le concept analogue, non seulement tolère mais exige un complément d'unité pour atteindre à une consistance véritable » notera Olivier Boulnois²⁵. Duns Scot élargit ainsi la brèche ouverte par Henri de Gand, montrant qu'on ne peut faire un concept unique et indistinct de deux concepts (par « accommodation ») que s'il existe une communauté sous-jacente, celle de l'étant.

Ces deux éléments montrent bien la nécessité pour Duns Scot d'un concept univoque de l'être : sans ce concept médiateur issu du connu, point de prédication possible ni sur la nature ni sur Dieu. L'univocité du concept d'étant apparaît donc (dans un troisième temps) comme le fondement même de la métaphysique (permettant de connaître Dieu et autorisant la preuve de son existence) et rendant possible la théologie en tant que science dans son ensemble.

L'univocité ainsi introduite est donc novatrice, mais comme on l'a vu elle tient très largement au bond opéré par Henri de Gand, passant au niveau des concepts, et au cadre conceptuel retenu par Duns Scot (par le recours à la nature avicennienne notamment). Mais est-ce vraiment la même réalité que nous prêchons quand nous parlons d'un être commun dans différents sujets ? En somme, que met-on précisément derrière ce vocable d'univocité du concept d'étant ?

²³ Duns Scot *Ordinatio* I, d 3, 29

²⁴ Notons bien cependant que cette critique n'a de pertinence réelle que vis-à-vis des philosophes qui, comme Henri de Gand, ont développé une analogie de l'être de type conceptuel. Comme nous le verrons plus loin (2-e), l'analogie réelle (thomiste notamment) est compatible avec l'univocité scotiste dans le principe, ces deux doctrines se positionnant dans des univers mentaux différents.

²⁵ Duns Scot *Sur la connaissance de Dieu...* p.16

2-b L'univocité : principe et éléments de preuve

Duns Scot donne tour à tour deux définitions complémentaires de l'univocité dans son *Ordinatio* :

C'est « l'unité de raison de ce qui est prédiqué ; ainsi l'univoque est ce dont la raison est en soi une, que cette raison soit la raison du sujet, qu'elle dénomme le sujet, ou qu'elle soit dite par accident du sujet. »²⁶

« J'appelle concept univoque celui qui est un de telle façon que son unité suffise à la contradiction, quand on l'affirme et le nie du même ; aussi, il suffit à tenir lieu de moyen terme dans un syllogisme, comme on conclut que des extrêmes unis dans un moyen terme doué d'une telle unité sont unis entre eux sans tromperie d'équivocité. »²⁷

L'univocité concerne donc le concept logique d'étant. Elle implique une unité consistante de ce qui est prédiqué et sous-jacente à toute réalité, que cela concerne la substance, créée ou incréée, ou encore ses accidents. Cette consistance, Duns Scot la caractérise par la résistance à la contradiction et par sa non-équivocité au sein même du raisonnement syllogistique. Ce concept doit donc renvoyer exactement à la même réalité quel que soit son usage, ce qui n'est qu'une manière rigoureuse de reformuler l'adage avicennien « l'être se dit en un seul sens de tout ce dont il se dit »²⁸. Ces différents éléments confèrent donc à ce concept une unité suffisante pour permettre un raisonnement scientifique.

Mais s'agit-il là d'une pure unité logique ?... En fait, comme le note Olivier Boulnois : « un concept est univoque dans la mesure où il reste identique dans une prédication essentielle : lorsqu'on attribue à un sujet son essence en tant qu'essence. En termes techniques, cela revient à dire que l'univocité suppose une prédication quidditative, ou « dans le quoi » ; ou encore qu'il s'agit d'une prédication « par soi de la première manière » dans laquelle le prédicat est inclus dans le sujet, et inhérent à celui-ci. »²⁹ L'univocité suppose donc que l'on puisse dire que le concept est inclus dans l'essence. Or ceci est impossible pour un universel (objet de raison présent uniquement dans l'intellect chez Duns Scot). C'est donc l'être comme nature métaphysique scotiste qui

²⁶ Duns Scot *Ordinatio* I, d 8, 89

²⁷ Duns Scot *Ordinatio* I, d 3, 26

²⁸ Avicenne *Metaphysica* tract I, ch 2

²⁹ Duns Scot *Sur la connaissance de Dieu...* p. 21

est incluse dans l'essence. L'univocité du concept d'étant se dira donc de deux manières différentes et équivalentes : soit on dira l'être (ou l'étant) est dans toutes les essences des choses (comme une nature peut l'être), soit on dira que le concept d'être se prédique quidditativement de tout.

Comme nous avons pu le voir, l'univocité apparaît à Duns Scot comme une nécessité : il la considère d'ailleurs comme digne d'être approuvée (*probabilis*) tout en restant impossible à démontrer de manière nécessaire. Ceci ne l'empêche cependant pas de proposer cinq preuves (qui deviendront au fil du texte dix). Sans vouloir reprendre l'intégralité de celles-ci, notons quelques grands traits qui permettront de préciser le contenu même de cette révolution conceptuelle proposée par le *Docteur subtil*.

« Tout intellect certain d'un concept et doutant de plusieurs possède un concept dont il est certain, autre que les concepts dont il doute ; le sujet inclut le prédicat. Mais l'intellect du voyageur peut être certain à propos de Dieu qu'il est [un] étant, tout en doutant de l'étant fini ou infini, créé ou incréé ; donc le concept d'étant à propos de Dieu est autre que ce concept-ci et celui-là, de soi il n'est ni l'un ni l'autre et il est inclus dans l'un et l'autre. Donc [il est] univoque. »³⁰

On retrouve là un raisonnement affectionné par Duns Scot : le recours à l'histoire de la philosophie. Le fait même que des philosophes aient pu être certains de Dieu comme étant sans pouvoir en trouver une détermination commune permet de conclure à la neutralité de l'être par rapport aux déterminations disjonctives classiques (fini/infini, créé/incréé). L'être n'est aucune de ces déterminations mais il est inclus dans toutes, devenant ainsi en quelque sorte la matière logique universelle. L'intellect peut être certain d'un concept distinct et indéterminé de l'être qui s'applique aussi bien à Dieu qu'aux créatures.

« Aucun objet ne produit de concept simple et propre dans cet intellect - [je veux dire] de concept simple et propre d'un autre objet - s'il ne contient pas cet autre objet essentiellement ou virtuellement. Or l'objet créé ne contient pas l'incréé essentiellement ni virtuellement, et ceci sous cette raison sous laquelle il lui est attribué, comme ce qui est postérieur essentiellement est attribué à l'antérieur essentiellement, car il est contraire à la raison de « postérieur par essence » d'inclure virtuellement son antérieur. Et il est manifeste que l'objet créé ne contient pas essentiellement l'incréé selon quelque

³⁰ Duns Scot *Ordinatio* I, dist 3, 27

chose qui lui soit totalement propre et non commun. Donc il ne produit pas un concept simple et propre à l'étant incréé. »³¹

La réalité sensible que nous appréhendons par notre intellect ne peut donc nous « parler » de Dieu qu'au sens où elle contient donc essentiellement l'étant incréé sous la forme de quelque chose qui leur est commun : le concept d'étant³². Sans cela, notre intellect ne saurait être mû à produire un concept sur Dieu, l'analogie n'étant pas en soi suffisante. En effet, nous ne percevons que par le biais de nos sens et à partir de ceux-ci ils nous est impossible de prédiquer un concept non commun au sensible et à l'immatériel.

« Mais si tu dis que la raison des choses qui conviennent à Dieu est autre, il en suit un inconvénient : à partir d'aucune raison propre de ces [perfections] telles qu'elles ont dans la créature, on ne peut les conclure à propos de Dieu, car la raison de celles-ci est totalement autre que la raison de celles-là. Au contraire, on ne conclurait pas plus, à partir de la raison de sagesse que nous appréhendons à partir des créatures, que Dieu est sage formellement, plutôt que le fait que Dieu est formellement une pierre. En effet, on peut former un certain concept, autre que le concept de pierre créée : et envers ce concept de pierre en tant qu'il est une idée en Dieu, cette pierre possède une attribution. Et ainsi, « Dieu est pierre » serait dit formellement, selon ce concept analogue-ci, comme « sage » selon ce concept analogue-là. »³³

Duns Scot se porte là en faux contre la démarche traditionnelle de purification du discours sur Dieu développée dans la lignée des trois voies de Denys l'Aréopagite dans un contexte d'analogie. Tablant sur des concepts universels, et non comme Thomas d'Aquin sur les seules perfections pures, il montre les conséquences d'une analogie de concepts poussée à l'extrême : tout concept sensible devrait alors avoir indifféremment son pendant tout autre en Dieu, sonnait le glas de tout discours sensé sur l'être incréé. L'analogie masquerait en fait une pure équivocité.

L'être apparaît donc comme une nature distincte, commune à tous les êtres et antérieure à tous (créés comme incréés, substances comme accidents). Mais tout ce qui est intelligible contient-il l'être de la même façon ?

³¹ Duns Scot *Ordinatio* I, dist 3, 35

³² Le concept d'étant sera alors inclus dans l'objet créé mais sous son mode propre, celui du créé et non de l'incréé.

³³ Duns Scot *Ordinatio* I, dist 3, 40

2-c Les limites de l'univocité :

En d'autres termes, peut-on dire pour autant que tout inclut quidditativement l'être ? Si tel était le cas en effet, il faudrait considérer que le genre et sa différence ultime (ce qui permet au dernier degré d'individuer la créature) sont tous deux de l'être. Or comment imaginer que de l'être puisse servir encore à différencier de l'être ? Il faudrait pour cela leur ajouter des déterminations ultérieures qui ne sont pas de l'être pour les différencier, et ainsi à l'infini. De même ne courrait-on pas alors le risque d'une forme de monisme réfutant toute diversité du réel ? Enfin, comment penser dans ce modèle la place des transcendants ? Comment, alors même qu'ils apparaissent comme des principes absolument simples, pourraient-ils inclure l'être ?... Autant de questions qui obligent Duns Scot à préciser le cadre de l'univocité, l'étant n'est pas commun au sens strict *in quid* mais au sein d'un dispositif complexe.

« Puisque rien ne peut être plus commun que l'étant, et que l'étant ne peut être commun et univoque, dit « dans le quoi » de tous les intelligibles par soi, car il n'est pas dit des différences ultimes et des passions - il suit donc que rien n'est le premier objet de notre intellect à cause de sa communauté « en quoi » envers tout ce qui est intelligible par soi. Et cependant, malgré cela, je dis que le premier objet de notre intellect est l'étant, car en lui se rencontre une double primauté, de communauté et de virtualité, puisque tout ce qui est intelligible par soi, ou bien inclut essentiellement la raison d'étant, ou bien est contenu virtuellement ou essentiellement dans ce qui inclut essentiellement la raison d'étant. En effet, tous les genres, les espèces, les individus, toutes les parties essentielles des genres, et même l'étant incréé, tous incluent l'étant quidditativement ; et toutes les différences ultimes sont incluses essentiellement dans certains de ceux-là, et toutes les passions de l'étant sont incluses virtuellement dans l'étant et dans ses inférieurs. Donc ces choses pour lesquelles l'étant n'est pas univoque dit « en quoi », sont incluses dans celles pour lesquelles il est univoque de cette manière. Et ainsi il est manifeste que l'étant a une primauté de communauté envers les premiers intelligibles, c'est-à-dire envers les concepts quidditatifs des genres, des espèces, des individus, des parties essentielles de tous ceux-ci, et même de l'étant incréé - et qu'il a une primauté de virtualité envers tous les intelligibles inclus dans les premiers intelligibles, c'est-à-dire envers les concepts qualitatifs des différences ultimes et des passions propres. »³⁴

³⁴ Duns Scot *Ordinatio* I, dist 3, 137

Tentons de mettre en lumière les traits saillants de cette approche qui forme le cœur de la théorie de l'univocité. Duns Scot distingue trois modes d'extension de l'univocité, toutes les réalités ou les possibles pouvant soit inclure l'étant (comme c'est le cas du genre, de l'espèce, de l'individu), soit être inclus essentiellement dans l'étant ou ses inférieurs (c'est le cas des différences ultimes comprises dans le genre, l'espèce...), soit être inclus virtuellement dans l'étant et ses inférieurs (comme les passions³⁵...).

Dans le premier cas, l'étant est inclus dans la réalité étudiée : on est dans l'ordre de la prédication quidditative. Tous, depuis le genre jusqu'à l'espèce simplissime « incluent essentiellement l'étant comme partie de leur raison. »³⁶ Du point de vue de la connaissance, l'univocité est alors dite de communauté : c'est l'être qui rend les choses par soi connaissables, tout comme la couleur pour le visible.³⁷

Dans le second cas³⁸, correspondant aux différences ultimes, le genre ou l'espèce, qui sont tous deux déterminables, se voient particularisés par une différence ultime qui est, elle, en acte et déterminante. Cette différence s'ajoute à l'essence extrinsèquement (car ce n'est pas « du fait même d'être des abeilles que les abeilles sont de beaucoup de sortes »³⁹). Il s'agit donc d'une prédication qualitative et non quidditative. L'étant n'est pas un concept univoque prédiqué des différences ultimes : il n'est pas inclus en elles directement. En revanche, ces différences sont toutes incluses dans l'étant et dans ses inférieurs (genre, espèce, individu). Ainsi la différence individuelle (qui fait la singularité d'un sujet) est incluse dans l'homme (espèce) qui lui-même inclut l'étant dans sa quiddité (comme toute espèce). Il en va de même de ces différences ultimes que sont l'acte et la puissance. On parlera dans ce cas d'une primauté de virtualité : les différences ultimes ne sont pas connues par elles-mêmes, mais c'est l'être qui les appelle qui meut à les connaître.

³⁵ Nom donné par Duns Scot aux déterminations qui conviennent à l'être : passions convertibles avec l'être (ou transcendantaux) et passions disjointes (possible/nécessaire, fini/infini, créé/incréé).

³⁶ Duns Scot *Sur la connaissance de Dieu...* p.51

³⁷ Pour être encore plus précis, il faudrait étudier le cas des différences non ultimes (différence spécifique, propre). Duns Scot considère qu'elles incluent l'être mais « dénommativement » et non quidditativement. Le problème que se pose le maître franciscain est en effet celui d'Averroès (*Metaphysica* IV, comm. 3). On risquerait alors d'avoir une redondance puisque l'être serait dit à la fois du genre et de la différence spécifique au sein de l'essence espèce. Or, si la différence « rationnelle » dans la quiddité de l'homme contient bien l'être, ce n'est pas à titre de nature. On aurait en effet dans ce cas un « animal rationalité ». La rationalité, tout en étant intrinsèque à l'homme est extrinsèque et accidentelle à l'animal, qu'elle qualifie mais dénommativement seulement (Duns Scot *Ordinatio* I, dist 3, 161).

³⁸ Le cas des différences individuelles sera traité plus exhaustivement dans le cadre de la troisième partie de ce travail.

³⁹ Platon *Ménon* 72b

Elles ne sauraient donc apparaître sans que l'être soit présent, tout comme il ne saurait y avoir dans notre pensée de « camus » sans un « nez » qui lui soit attaché.

Dans le troisième cas, correspondant aux passions, on est là encore dans l'ordre de la prédication qualitative. Une qualité détermine l'être. Ainsi l'*un* (comme transcendantal), même s'il apparaît inséparable de l'être (tout être étant un) lui confère une propriété supplémentaire qui n'appartient pas à sa définition (c'est-à-dire qui n'est pas prédiquée de lui quidditativement mais qualitativement). Mais ces déterminations ne peuvent par elles-mêmes être connues : c'est l'être qu'elles qualifient qui les rend connaissables. L'univocité de l'étant ne saurait donc pas non plus être prédiquée des passions de l'être, présentant une seconde limitation au champ d'extension de l'univocité. Là encore, il s'agit d'une primauté dite de virtualité correspondant à cette prédication qualitative qui détermine l'étant et qui fait que c'est l'étant qui meut à la connaissance du transcendantal qui le qualifie.

L'univocité de l'être s'applique donc à toutes les essences mais pas à leurs déterminations. Pourtant, par un « jeu d'inclusions », toutes les entités et les concepts se voient donc ramenés à l'unité d'un premier objet, l'étant, prédiqué soit quidditativement soit qualitativement de chacun d'eux. « Sans recouvrir essentiellement la totalité du savoir possible, en tant que concept simple, l'étant univoque rend cependant possible ce savoir. »⁴⁰ L'être est donc bien le premier objet de l'intellect, l'objet adéquat de l'intelligence. Reste maintenant à regarder plus précisément comment l'univocité s'applique à Dieu, ce qui nous permettra de préciser le statut des passions de l'être et notamment de l'infini, si important dans la théorie scotiste.

⁴⁰ Duns Scot *Sur la connaissance de Dieu...* p.52

2-d Est-il inconvenant que l'être soit prédiqué univoquement de Dieu et des créatures ?

Au terme de ce raisonnement sur l'univocité, on dispose d'un concept, celui d'étant, commun à Dieu et à la créature et qui permet de connaître l'un comme l'autre, tout en fondant leurs relations réciproques.⁴¹ Sans vouloir remettre en cause la validité du raisonnement du *Docteur subtil*, il peut néanmoins apparaître légitime d'opérer un retour critique en analysant comment la question de Dieu est effectivement prise en compte. L'essentiel de l'interrogation porte en fait sur la capacité du modèle scotiste à rendre raison de deux données de foi essentielles : la simplicité de Dieu d'une part, sa transcendance radicale vis-à-vis des créatures d'autre part⁴².

C'est par le biais des passions que Duns Scot va tenter de régler cette difficile question qui permettra de boucler son système et d'atteindre son objectif qui est de pouvoir fonder une théologie. Si la métaphysique scolastique s'accordait déjà sur le caractère transcendantal des passions pures (les *transcendentaux*) convertibles avec l'être, le maître franciscain étend cette propriété aux passions disjointes (infini/fini, créé/incréé, nécessaire/possible) « parce qu'aucune [de ces passions] ne détermine le déterminable [c'est-à-dire l'être] à entrer dans un genre donné. »⁴³ Chacune de ces disjonctions distingue l'être commun et l'être spécial (Dieu), unique en son « genre ». Mais c'est l'infini qui offrira à Duns Scot les propriétés qu'il recherche, l'*ens infinitum* devenant le nom le plus adapté à Dieu. Notons cependant qu'il ne s'agit pas de n'importe quel infini : le maître franciscain ne vise ni l'inachevé aristotélicien, ni l'infini quantitatif et extensif qui est à la mesure du raisonnement humain. Cet infini n'est pas notre infini toujours en puissance, mais un infini en acte et toujours par excès (dépassant toujours les dimensions dans lesquelles on pourrait vouloir le contraindre). Cet infini l'est intensivement représentant la plus haute des perfections.

⁴¹ Duns Scot *Collatio* 24, 27

⁴² Ce second point intègre bien évidemment le risque d'une forme de panthéisme où Dieu serait présent en toute sa création. Par-delà la réalité de Dieu comme être infini qui formera le cœur de la réponse scotiste, notons que la nature même de l'être scotiste comme nature métaphysique permet de rendre raison de l'existence d'une entité commune qui ne soit pas réelle et physique entre la divinité immatérielle et les créatures contingentes : le concept d'étant (qui a cette propriété justement d'être commun dans les essences, tout en n'étant ni un pur être de raison, ni une quiddité sensible).

⁴³ Duns Scot *Ordinatio* I, dist 8, p 1, q 3

Se pose alors une difficulté majeure : comment concilier la simplicité de Dieu et l'existence en lui de l'être et de l'infini. Pour Duns Scot, l'infini comme passion disjointe n'apparaît pas comme une qualification qui s'ajouterait à l'être avec une composition entre les deux du type de celle que l'on peut trouver entre un genre et sa différence spécifique. L'infini intervient plutôt comme un mode propre de l'être qui n'ajoute rien quidditativement ni qualitativement à l'être, mais qui le caractérise. Le mode n'a pas en soi de concept propre ou de raison formelle : il est la modalité concrète de réalisation de l'être, signifiant le degré d'être inhérent à la chose. On a donc bien ici un seul et unique objet qui est Dieu (ou la créature), fort de son identité formelle, qui est avant tout un être dans un mode particulier et non un mode auquel est conféré l'existence. En ce sens, l'infini n'est pas Dieu, mais Dieu est l'être dans le mode infini.

Reste alors le problème de la présence conjointe des transcendants au sein de l'être divin : comment conserver cet acquis de foi qui nous fait dire que Dieu est bon, tout en maintenant la pure simplicité divine ? Pour Duns Scot, cette question est rendue d'autant plus difficile qu'il cherche à rendre compte de la présence distincte des différentes passions pures en Dieu, et non pas seulement dans la relation entre Dieu et les créatures. C'est là qu'intervient la théorie scotiste de la « distinction formelle » : par-delà les distinctions aristotéliennes réelles et de raison, il introduit - pour assurer une prise plus grande avec la réalité - la notion de distinction formelle *ex natura rei*. Celle-ci exprime son hypothèse selon laquelle toute réalité sur les choses présente dans l'intelligence doit pouvoir avoir un pendant réel dans les choses *secundum quid* (selon un certain point de vue), c'est-à-dire sans remettre en cause l'unité du réel. Cette distinction est donc beaucoup plus forte que la « distinction de raison raisonnée » thomiste du fait de son ancrage dans le réel. Elle se place d'une certaine manière au même niveau métaphysique que la nature scotiste entre l'univers du physicien et celui du logicien. Appliquant cette notion au cas des passions propres en Dieu, le *Docteur subtil* considère que les transcendants présents en Dieu sont formellement distincts les uns des autres et pas seulement dans notre esprit. Reste alors à voir comment ceci peut s'articuler avec l'absolue simplicité de l'essence divine, ce que Duns Scot résume en disant : « je concède, moi, que la bonté est par identité la vérité dans la chose, mais que la vérité n'est pourtant pas formellement la bonté. »⁴⁴ La solution qu'il propose se révèle tout à fait originale pour la philosophie. Là où jusqu'à présent, du fait du travail sur les seuls étants finis, l'unité

⁴⁴ Duns Scot *Ordinatio* I, dist 8, 195

formelle s'identifiait avec l'unité dans le réel⁴⁵, la modalité infinie de Dieu permet de prédiquer une identité comme le note Etienne Gilson : « 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. »⁴⁶ On peut donc dire que la sagesse dite de Dieu n'est pas la justice dite de Dieu (au sens de la distinction formelle entre transcendants), tout en tenant que la sagesse de Dieu est la justice de Dieu. La distinction formelle et l'identité réelle sont sauvées, permettant ainsi de conserver la simplicité de Dieu.

Ceci permettra à Duns Scot de conclure :

« Il n'est pas inconvenant que Dieu soit composé dans la description que j'ai à son propos ; ainsi lorsque je l'entends en tant qu'étant premier et acte pur, je ne peux pas résoudre ces concepts en un seul concept simple, et pour cette raison j'ai un concept composé dans sa description, non point composé dans sa définition comme d'autres le posent. »⁴⁷

La composition apparaît donc dans la description de Dieu et non dans sa « définition » réelle. A partir de là, le maître franciscain se réapproprie les trois voies de connaissance de Dieu développées par Denys l'Aréopagite dans le *Traité des noms divins*, tout en l'adaptant à son système par-delà toute analogie. Ainsi la première phase affirmative prend-elle le nom de causalité : Dieu étant cause formelle, des formalités distinctes correspondant aux perfections des créatures doivent pouvoir être retrouvées en Dieu (c'est le cas des perfections convertibles avec l'être), formant la base d'une connaissance positive de Dieu. La seconde voie dite négative consistant à remettre en cause toute validité de nos réalités sensibles pour parler de Dieu va être largement réaménagée pour tenir compte de l'univocité. Ainsi, Duns Scot se plaît-il à répéter contre toute tentation d'apophatisme que « nous n'aimons pas souverainement des négations. »⁴⁸ La négation de notre connaissance sur Dieu doit de ce fait être privative, c'est-à-dire englobée dans un principe positif sous-jacent. Ainsi Dieu n'est pas seulement une « non-pierre » au sens où il pourrait être tout hormis une pierre. Enfin, la troisième voie, celle de l'éminence, il la

⁴⁵ Deux quiddités ne pouvant être identiques que si elles sont toutes deux identiques à un troisième terme dans lequel elles subsistent toutes deux.

⁴⁶ E. Gilson *Jean Duns Scot*...p. 251

⁴⁷ Duns Scot *Collatio* 24, 12

⁴⁸ Duns Scot *Ordinatio* I, dist 3, 10

traite à travers le mode propre de Dieu qui est l'infini s'appliquant comme on a pu le voir plus haut aux transcendants.

Au sein même du concept d'étant commun, à travers l'affirmation du mode propre de Dieu qui est l'infini, Duns Scot ouvre donc la possibilité d'une connaissance de Dieu à partir de ses passions connues à travers le sensible et extensibles à la divinité sous son mode propre du fait même que ces passions sont celles de l'étant commun. Une certaine connaissance de Dieu est donc bien démontrée sans que soit remise en cause la transcendance du divin.

2-e En guise de conclusion : vers une métaphysique autonome...

Au terme de ce parcours sur la question de l'univocité, tentons de tirer les conséquences épistémologiques de cette doctrine en comparaison des approches analogiques plus classiques, comme celle de Thomas d'Aquin. Ce nouveau paradigme étant appelé à avoir des répercussions nombreuses dans le positionnement de la philosophie par rapport à la théologie et plus globalement du savoir rationnel par rapport à la foi.

L'analogie traditionnelle à partir du réel sensible semble amener, pour s'abstraire de la particularité des étants, à recourir à l'être même de Dieu. Ainsi, l'analogie de proportionnalité touchant le lien entre l'essence et l'existence de chaque étant créé se ramène-t-elle au principe à une analogie à l'Être premier qui est cause créatrice des étants et dans lequel essence et existence s'identifient⁴⁹. Le concept d'étant signifie donc Dieu en priorité, l'attribution comme forme de participation de Dieu à tout (au sens le plus platonicien du terme) restant au cœur de cette approche. Ceci amènera Martin Heidegger à critiquer la constitution onto-théologique de telles métaphysiques⁵⁰.

Avec l'univocité du concept d'étant, Duns Scot assume l'analogie du réel. Il ne rejette en rien cette radicale altérité des réalités sensibles, mais il propose de se placer à un autre niveau, celui des natures métaphysiques. Dans cet ordre particulier du réel, « l'étant devient l'objet d'un savoir transcendantal, neutre, indifférent et commun. Il est antérieur à toute considération théologique ; et si la connaissance de Dieu suppose celle d'un concept univoque, la réciproque n'est pas vraie : le concept d'étant ne dit aucune

⁴⁹ D'après JH Nicolas *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p 100-107

⁵⁰ Même si on peut fort bien objecter qu'il s'agirait plutôt là d'une théo-ontologie.

référence prioritaire à Dieu.»⁵¹ La métaphysique, comme science de l'étant en tant qu'étant, prend donc son autonomie réelle vis-à-vis de la théologie : une autonomie de sujet et non plus seulement de méthode (raison contre révélation). Si effectivement Dieu reste le terme visé par Duns Scot (il cherche à montrer son existence et sa nature infinie), ce pourrait ne pas être le cas⁵². Le maître franciscain ouvre ainsi la porte à une ontologie du concept dont la structure reste tournée vers Dieu, être infini, mais dont la constitution est profondément indépendante de lui puisqu'elle étudie un objet antérieur à Dieu et à la créature : l'étant. Ce dernier n'est pas Dieu ou la marque de Dieu dans la créature, mais il est un chemin vers la connaissance de l'Un et des autres... Révolution copernicienne avant l'heure dans la philosophie de la chrétienté...

En cela, certains analystes comme Stephen D. Dumont n'hésitent pas à affirmer que Duns Scot se révèle à la fois comme l'initiateur de la science transcendantale moderne, mais également comme l'aboutissement de toute la tradition aristotélicienne. Tout en refusant de faire de l'être un genre, le *Docteur subtil* lui en donne en fait les principaux traits (liés à son univocité). Par ce fait même, « le sujet de la métaphysique était pour la première fois dans la philosophie occidentale, rendu conforme aux exigences du genre sujet conçu dans l'*Analytique* d'Aristote »⁵³, rendant par là même possible l'étude des transcendants en terme des catégories traditionnelles de la science aristotélicienne.

⁵¹ Duns Scot *Sur la connaissance de Dieu...* p. 74

⁵² Dieu n'est plus le premier étant, mais l'étant qui est premier est en Dieu.

⁵³ Stephen D. Dumont *La doctrine scotiste de l'univocité et la tradition médiévale de la métaphysique* (Philosophie N° 61, mars 1999, Les éditions de minuit) p. 47

3- La singularité de l'être : **les différences individuelles**

Avec l'univocité, nous nous sommes attachés au cœur de la question de l'être chez Duns Scot, tout en voyant jusqu'où cette conception trouve ses ramifications. Ceci nous a notamment permis de montrer la situation particulière des passions et des différences ultimes dont l'être ne peut être prédiqué quidditativement mais seulement qualitativement. Au sein même des différences ultimes, les différences individuelles, celles qui font qu'un individu est lui-même et aucun autre, vont connaître un développement particulier qui justifiera même un traité complet de la part du *Docteur subtil*. Comme il se plaît lui-même à l'écrire, il y a en effet là « la réalité ultime de l'être. »⁵⁴

3-a De l'être commun à l'individualité affirmée :

Les philosophies traditionnelles de l'analogie partent d'un constat d'altérité radicale des êtres. En ceci, elles intègrent à la source même de leur démarche la disparité du réel et son individuation. En revanche, quand on présuppose, comme le fait Duns Scot, l'existence d'un principe unique inclus dans toutes les essences, le défi consiste justement dans la capacité à rendre compte de l'existence d'étants individuels ou de singuliers par-delà la communauté des espèces et des genres. Sans cet élément, le système philosophique mis en place perd toute capacité à rendre raison du réel sensible.

Cette question qui se pose à tout système marqué par le « réalisme des idées » platonicien comme peut l'être la nature métaphysique scotiste se révèle d'autant plus pressante pour le maître franciscain que le christianisme accorde un prix tout à fait particulier à la notion d'individu, sans rapport à ce qu'il pouvait avoir dans la cité grecque. Ainsi, note le *Docteur subtil*, « de toutes les entités principalissimes, c'est l'individu qui répond le plus à l'intention de Dieu. »⁵⁵ Non pas un individu comme fin, mais comme moyen choisi par Dieu en vue de cette fin unique qui est sa propre louange et, pour ce faire, la diffusion de sa bonté. En outre, comme il le note encore, la beauté tient à la dissimilitude des espèces qui, elle-même, serait impossible sans la dissimilitude au sein de chacune. Il y

⁵⁴ Duns Scot *De principio individuationis* 188

⁵⁵ *Ibid* 251

a donc une nécessité de foi à pouvoir rendre compte de la valeur positive de l'individu dans sa singularité.

Sur cette base, Duns Scot dans cette perspective très caractéristique de son œuvre qui consiste à vouloir toujours travailler au niveau de la plus grande généralité afin de pouvoir disposer de principes communs et nécessaires, va chercher un principe d'individualité global. Son traité vise donc l'individuation chez les anges, mais traitera pour ce faire des être créés et matériels. Plus qu'à une approche positive de la personne humaine (que l'on retrouve chez la plupart des auteurs chrétiens par le biais de l'incorporation d'une âme spirituelle et individuelle d'origine divine), c'est à une mise à l'honneur du singulier que Duns Scot nous convie. Ceci permet d'ores et déjà d'écartier une thèse de toute façon anachronique qui consisterait à prendre comme principe d'individuation la conscience réflexive que l'individu peut avoir de lui-même (comme ce sera le cas dans la phénoménologie husserlienne).

3-b Selon quel principe individuer ?

Il s'agit désormais de voir sur quel principe va se baser le *Docteur subtil* pour rendre compte de l'existence individuelle. Avant même d'étudier avec lui les différentes propositions de ceux qui l'ont précédé, notons deux traits spécifiques de son raisonnement. Dans un premier temps, Duns Scot se focalise sur l'unité spécifique, établissant même par sept preuves successives la réalité des espèces. Il s'agit là pour lui d'une étape indispensable, d'un pivot fondamental sur lequel il va pouvoir construire sa théorie d'individuation. Comme déjà avec l'univocité du concept d'étant, c'est dans le commun que Duns Scot fonde la possibilité de la différence : si deux êtres n'ont pas en commun d'avoir une certaine caractéristique (taille ou poids par exemple), ils ne sauraient se distinguer en celle-ci.

Dans un second temps, le maître franciscain rejette l'idée d'Henri de Gand selon laquelle l'individuation pourrait se faire par un système de négation. Pour lui, l'individualité (au sens de ne pas être divisible en parties subjectives) est une perfection et comme il le note :

« Rien n'est absolument incompatible avec la nature d'un être par le fait d'une simple privation, mais par quelque chose en lui de positif. Preuve de l'antécédent : une négation peut bien supprimer chez un être, autant qu'on voudra, la puissance prochaine d'agir ou de

pâtir, de sorte qu'il n'est plus en puissance prochaine à l'égard de ceci ou de cela, mais elle ne peut pas susciter chez cet être une répugnance formelle à l'égard de ceci ou de cela, car si l'on ôtait, réellement ou en pensée, de telles négations, cet être, qui aurait alors ce qui a été nié par de telles négations, aurait quelque chose à quoi il est dit répugner par soi, ce qui est impossible. »⁵⁶

Pour individuer il faut donc comme le note Gérard Sondag « qu'un être soit d'abord quelque chose de positif en fonction d'un principe intrinsèque [c'est notre premier temps], pour qu'il puisse recevoir les différences par lesquelles il se distingue extrinsèquement d'êtres similaires [c'est notre second temps] »⁵⁷, sachant que ces différences doivent représenter un apport positif et non une privation.

Mais quel peut donc être ce principe positif d'individuation ? Selon les philosophes antérieurs, il pourrait s'agir de la substance elle-même. Reste que dans ce cas toute substance est par nature individuelle, ce qui semble bien être le cas des anges mais pas des substances matérielles. On ne connaîtrait alors plus que du singulier !

S'agirait-il de l'existence comme l'avance une partie de l'école thomiste ? Duns Scot écarte cette possibilité pour deux raisons principales. D'une part, l'existence est un principe par trop indifférencié pour jouer cette fonction d'individuation : en soi, l'existence peut appartenir à n'importe quel existant et ce qu'est un existant, il le doit avant tout à son essence. Duns Scot reste ainsi fidèle à son approche centrée sur l'essence.

Ainsi « contre cette thèse, je dis tout d'abord que ce qui n'est de soi ni distinct ni déterminé ne peut être ce qui distingue et détermine immédiatement autre chose ; or, en tant qu'il diffère de l'être d'essence, l'être d'existence n'est de soi ni distinct ni déterminé (en effet, il n'a pas de différences propres autres que celles de l'être d'essence, autrement il faudrait admettre une coordination propre des existences, différente de la coordination des essences), car ce qui le détermine, c'est justement la détermination de l'être d'essence ; il ne peut donc être ce qui détermine autre chose. »⁵⁸

D'autre part, le Docteur subtil se maintient dans son univers métaphysique composé de natures. Pour lui, le principe d'individuation doit concerner aussi bien « cette pierre-ci » que « une pierre-ci » en usant d'un barbarisme qui permettrait de rendre compte des

⁵⁶ *Ibid* 49

⁵⁷ Duns Scot *Le principe d'individuation* p. 39

⁵⁸ Duns Scot *De principio individuationis* 61

possibles par-delà les existants. L'individuation a donc pour objet la nature métaphysique par-delà toutes les déterminations du sensible.

Ceci n'empêche toutefois pas Duns Scot de reconnaître le rôle individuant propre à l'existence. Une fois la nature individuée, c'est l'existence qui ultimement, en acte, va distinguer « cet homme-ci » qui existe de la notion qui est commune à l'existant et au simple possible.

« Je soutiens que dans une coordination prédicamentale la distinction ultime est la distinction de l'individu, laquelle résulte de l'acte ultime qui relève par soi de la coordination prédicamentale ; or l'existence actuelle ne relève pas par soi de cette dernière car l'existence actuelle est acte ultime mais postérieur à la coordination prédicamentale complète. Je concède donc qu'elle distingue de façon ultime mais d'une distinction qui est extérieure à la coordination prédicamentale complète par soi. Cette « distinction » est pour ainsi dire quasi-accidentelle : bien qu'elle ne soit pas vraiment accidentelle, elle est cependant postérieure à la coordination complète suivant l'être quidditatif ; elle distingue donc suivant le mode suivant lequel elle est acte et, en tant qu'elle est acte ultime, elle distingue de façon ultime. »⁵⁹

L'individuation n'étant pas due à l'existence trop indifférenciée au sens qu'elle ne saurait distinguer deux êtres qui tous deux existent, peut-elle être le fait d'accidents comme la qualité ou la quantité ? Duns Scot écarte cette possibilité également :

« IL est impossible que la substance soit individuée par un quelconque accident, c'est-à-dire qu'elle soit divisée en parties subjectives par quelque chose qui lui viendrait du dehors, et par quoi elle serait « celle-ci » et ne pourrait pas être « celle-là ». »⁶⁰

L'individuation doit donc être de l'ordre de l'essence et non des catégories accidentelles ontologiquement postérieures. Ce n'est donc ni le lieu où il se trouve, ni son extension qui peuvent fonder l'individu en soi (comme le dira l'analyse cartésienne plus tard pour les êtres matériels).

Reste alors la possibilité d'une individuation par la matière comme le propose Thomas d'Aquin (avec l'écueil pour Duns Scot qu'elle ne saurait concerner que les êtres matériels, cadre que le théologien franciscain entend justement dépasser pour intégrer le

⁵⁹ *Ibid* 65

⁶⁰ *Ibid* 111

cas des anges). Cette question (la cinquième du *De principio individuationis*) n'est pas tranchée par le *Docteur subtil* qui se contente de recenser les propos d'Aristote dans un sens et dans un autre, renvoyant finalement pour déterminer la *quaestio* à la question suivante, c'est-à-dire à la mise en évidence d'une « entité positive qui détermine par soi la nature à la singularité. »⁶¹

Cette double revue d'arguments n'est cependant pas sans intérêt puisqu'elle met en lumière deux options possibles vis-à-vis de la matière. Soit on la considère comme un principe extérieur à la quiddité et par là même inconnaissable. Dans ce cas, elle peut jouer ce rôle d'individuation à la limite prêt qu'il paraît difficile à une partie d'un composé d'individuer son tout. Soit on considère qu'un principe d'individuation antérieur à la matière et à la forme existe. Dans ce cas, non seulement la matière est individuée mais également la forme. En outre, la matière peut alors être considérée comme ayant une quiddité et une forme d'intelligibilité. La matière apparaît ainsi rétablie dans ses pleins droits de créature avec une intelligibilité propre.

3-c La différence individuelle scotiste

C'est donc cette seconde possibilité, celle d'un principe d'individuation positif et antérieur à la matière, à la forme et aux accidents que va retenir Duns Scot. Un principe qui se situe au niveau même de l'être comme « sa réalité ultime »⁶². Pour mieux saisir les contours de ce principe que le *Docteur subtil* évite le plus possible de nommer⁶³, suivons le raisonnement qui est le sien dans la sixième question de son traité : « La substance matérielle est-elle individuelle par quelque entité déterminant par soi la nature à la singularité ? »

La première étape va constituer pour lui dans la démonstration de l'existence d'une entité positive d'individuation.

« De même, toute différence de différences s'arrête finalement à des choses qui diffèrent au principe (faute de quoi la différenciation n'aurait pas de fin) ; or des individus sont différents au sens propre du mot, parce que ce sont des êtres qui « tout en étant différents, sont identiques par l'espèce » ; par conséquent, leurs différences s'arrêtent à des entités qui diffèrent au principe. Or, ces « entités qui diffèrent au

⁶¹ *Ibid* 142

⁶² *Ibid* 188

⁶³ Il ne le fera qu'une fois au chapitre 225.

principe » ne peuvent être la nature présente chez celui-ci et la nature présente chez celui-là, puisque la nature, par quoi ils se rejoignent formellement, ne peut être ce qui les distingue réellement, bien qu'un même item puisse être à la fois réellement distinct et réellement commun : on appelle en effet multiple ce qui est distingué et ce par quoi quelque chose est distingué au principe (il en va donc de même de l'un). Par conséquent, à côté de la nature, qui est la même chez celui-ci et chez celui-là, il y a chez l'un et chez l'autre, des entités au principe différentes, par quoi l'un n'est pas l'autre (cette entité-ci étant présente chez celui-ci, cette entité-là chez celui-là) ; or ces entités ne peuvent pas être des négations - voir la seconde question - ni des accidents - voir la quatrième. Ce sont donc des entités positives qui déterminent par soi la nature. »⁶⁴

Il y a donc nécessité pour différencier l'espèce (ou plus globalement la nature) de disposer d'une entité au principe différente de cette dernière. On devrait autrement pouvoir différencier au sein de cette entité ce qui est de la nature et ce qui n'en est pas, remontant ainsi au principe à un élément distinct ou à l'infini, ce qui est impossible. A cela, Duns Scot ajoute une série de constatations issues de la comparaison entre l'unité spécifique (celle d'une espèce) et l'unité numérique (celle d'un individu). La première se révèle moins « consistante » que la seconde, une espèce pouvant être subdivisée en individus et n'ayant comme limite en terme de divisibilité que l'impossibilité à être divisée en parties essentielles. A l'inverse, l'individu est inséparable en parties subjectives. Si à la première correspond une entité positive (l'espèce), « il apparaît improbable que l'on puisse nier qu'à l'unité numérique, la plus parfaite de toutes, correspond une entité propre à laquelle elle est consécutive. »⁶⁵

Dans un deuxième temps, Duns Scot s'interroge sur la nature de cette entité positive : s'agirait-il d'une forme s'ajoutant ultimement à la nature ?

« D'un côté la réalité de l'individu est comparable à celle de l'espèce, parce qu'elle est, pour ainsi dire, un acte qui détermine la réalité de l'espèce, laquelle est, pour ainsi dire, possible et potentielle. D'un autre côté, elle en diffère parce qu'elle ne résulte jamais de l'adjonction d'une forme mais, à justement parler, de l'actualité ultime de la forme. »⁶⁶

La question se révèle particulièrement délicate. En effet, comme le note bien le *Docteur subtil*, par son action même de détermination de l'espèce, le principe d'individuation joue

⁶⁴ *Ibid* 170

⁶⁵ *Ibid* 178

⁶⁶ *Ibid* 180

un rôle similaire à celui d'une forme dans un composé. Pourtant, comme il le constate dans la suite de son raisonnement, cette entité individuante ne peut être de l'ordre de la quiddité. Dans ce cas en effet l'individuation concernerait la seule partie quidditative de l'individu et non l'entité individuelle en soi. Ceci rejoint tout le raisonnement de Duns Scot sur la différenciation et son caractère ultime. Il cherche en effet à isoler deux concepts *simplement simples*, celui de l'être quidditatif d'une part, celui de la différence individuelle d'autre part. Deux concepts « principalement divers, si bien que l'un ne contient rien de l'autre »⁶⁷.

Or, introduire un tel principe non quidditatif n'est pas sans conséquences épistémologiques. Comme le note André de Muralt, « Une différence qui ne contient rien de l'être, voilà une notion qui nie l'analogie si fortement affirmée par la *Métaphysique* d'Aristote (B, 3, 998 b 22) et qui lie manifestement la thèse de l'univocité de l'être à celle de la nécessité du non-être pour fonder l'altérité ou la différence de l'être. »⁶⁸ En cela, Duns Scot montre clairement son inspiration platonicienne, réintroduisant effectivement une certaine dose de « non-être » mais enchâssée dans l'être. En effet, comme on le précisait précédemment (cf § 2-c), la différence individuelle ne peut être présente qu'au sein d'un être caractérisé par son étant : elle n'entre que qualitativement dans la prédication d'un sujet. Par ce même biais s'introduit une part d'inintelligibilité dans le sujet : il faudrait en effet pouvoir distinguer la différence individuelle de sa nature pour pouvoir l'intelliger en soi. Or c'est là chose impossible pour une intelligence abstractive comme la nôtre qui passe tour à tour de l'être, au genre et à l'espèce. Tel n'est pas le cas en revanche pour l'être infini qui atteint directement le singulier dans une connaissance purement intuitive. En cela, Duns Scot, à la suite de l'école franciscaine, réaffirme le caractère mystérieux de toute réalité individuelle, les singularités visibles (ce qui semble individualiser les étants) ne se révélant en fait que comme la manifestation extérieure d'une singularité profonde (qui individue) la nature déterminable du sujet.

Ceci nous amène au troisième temps du raisonnement du *Docteur subtil*.

« Si l'on me demande maintenant quelle est cette « entité individuelle » d'où se tire la différence individuelle - est-ce la matière, est-ce la forme, est-ce la composition ? - je réponds ceci :

⁶⁷ Duns Scot *Ordinatio* I, dist 3, 133

⁶⁸ A. de Muralt *L'enjeu de la philosophie médiévale...* p.100

Toute entité quidditative - partielle ou totale - de quelque genre que ce soit, est de soi neutre, « en tant qu'entité quidditative » à l'égard de « cette entité-ci » et de « cette entité-là », de sorte « qu'en tant qu'entité quidditative », elle est par nature antérieure à cette entité en tant qu'elle est « celle-ci » ; et en tant qu'elle est par nature antérieure, pas plus qu'il ne lui convient de soi d'être « celle-ci », pas davantage l'opposé n'est incompatible avec elle en raison de sa notion ; de même qu'en tant que nature, le composé n'inclut pas l'entité (par laquelle il est formellement « celui-ci »), de même ni la matière, « en tant que nature » n'inclut l'entité (par laquelle elle est « cette matière-ci »), ni la forme, « en tant que nature », ne l'inclut.

Par conséquent, « l'entité individuelle » n'est ni forme ni matière ni composition en tant que chacune de celles-ci est une « nature ». Elle est la réalité ultime de l'être qui est matière, ou qui est forme, ou qui est composition, de sorte que tout ce qui est commun et cependant déterminable peut toujours être distingué (bien qu'il soit une même chose(*res*)) en plusieurs réalités (*realitates*) formellement distinctes dont l'une, formellement, n'est pas l'autre : l'une est formellement l'entité du singulier, l'autre est formellement l'entité de la nature. Ces deux entités ne se comportent pas l'une envers l'autre comme une chose (*res*) envers une autre chose, comme le font la réalité d'où se tire le genre et celle d'où se tire l'espèce (la différence spécifique se tirant de l'un et de l'autre) : dans une même chose (soit en partie soit en totalité), elles sont des réalités formellement distinctes de cette même chose. »⁶⁹

Le principe d'individuation précède donc la forme, la matière et toute composition. Pour pouvoir le saisir, il faut se mettre au niveau de la nature métaphysique (cf 1-b) qui, de par sa généralité, est antérieure à toutes les déterminations. L'individuation apparaît comme la détermination, l'actuation ultime de cette nature encore déterminable. Elle la fait ainsi passer de son état de nature commune à celle de nature individuée. Il ne s'agit donc pas d'une composition mais d'une actuation qui touche toutes les parties de la nature (matière ou forme) et qui aboutit à une réalité qui, individuée, est formellement distincte de la nature première sans pour autant représenter une autre chose. Il s'agit en fait de l'acte ultime de la nature en tant que quiddité.

Une telle vision n'est pas sans conséquences sur la manière d'envisager le principe même de l'individualité et, ce faisant d'altérité. Il n'est pas ici question d'une différenciation au sein d'une relation entre deux êtres marquée par telle ou telle différence, comme un troisième terme dans un dialogue ou comme une réalité consécutive à la rencontre de l'autre. Au contraire, la singularité pour Duns Scot se révèle comme une

⁶⁹ Duns Scot *De principio individuationis* 188-9

perfection (un acte) qui est immanente au sujet et qui le caractérise ultimement en tout ce qu'il est. Une réalité indistincte pour l'intelligence mais qui fait tout le prix de l'individu. Une singularité qui reste cependant inséparable de cette communauté de la nature.

3-d En guise de conclusion sur la méthode scotiste : de l'altérité au sein de la communauté

La notion de différence ultime ne se surajoute en effet pas à l'ensemble de l'édifice de l'être univoque comme un emplâtre destiné à rendre compte de la diversité du réel. Il y a pour Duns Scot une interpénétration profonde entre le commun et le singulier qui fait toute la richesse de son système et de sa méthode. Mais laissons-le illustrer lui-même cette réalité fondamentale :

« Les différences spécifiques ultimes sont au principe distinctes et, par suite, on ne peut rien en abstraire qui soit « un par soi » ; pourtant, il ne s'ensuit pas que les êtres qu'elles « constituent » soient radicalement distincts et n'aient pas quelque notion commune. En effet « différer également » peut s'entendre en deux sens : ou bien « être également impossible » (c'est-à-dire ne pas pouvoir appartenir à un même sujet), ou bien « ne se rencontrer également en rien ». Si l'on prend le premier sens, il est vrai que les êtres « distingués » diffèrent au même degré comme les différences qui les distinguent (car celles-ci ne peuvent pas être impossibles sans que les êtres qu'elles « distinguent » ne le soient aussi) ; le second sens est par contre impossible dans tous les cas, car les êtres « distingués » n'incluent pas seulement les différences discriminantes, ils enferment aussi quelque autre entité (qui est, pour ainsi dire, en puissance par rapport aux différences discriminantes), mais les différences discriminantes ne se rencontrent pas dans cette entité. »⁷⁰

On ne saurait donc parler de différence au principe (*primo*) entre les individus, mais seulement entre les différences individuelles qui n'ont rien de commun (ne formant pas une espèce comme nous avons pu le voir). En revanche, entre les individus d'une même espèce, la nature est commune induisant de ce fait une différenciation *per se* (et non accidentelle⁷¹) au sein même d'une quiddité commune.

⁷⁰ *Ibid* 185

⁷¹ Si l'individuation ne s'ajoutait que comme un accident, elle pourrait disparaître, ce qui n'est pas le cas.

C'est là tout le défi de pouvoir penser le monde à travers ce qui est commun (autrement il ne saurait y avoir de pensée scientifique au sens où l'entend Duns Scot), tout en ménageant au cœur même de cette unité intelligible une possibilité de différenciation individuelle positive et ultime. En cela, l'individuation apparaît comme la clef de voûte de l'édifice métaphysique scotiste, la pierre qui, tout en demeurant extérieure à l'être, permet à celui-ci d'atteindre à sa plénitude singulière, tout en conservant son mystère. Une individuation qui concernera tout aussi bien les êtres matériels que les êtres spirituels.

Si on a pu insister à la fin de la deuxième partie sur l'intérêt d'une telle méthodologie par rapport à l'analogie traditionnelle pour la fondation d'une métaphysique réellement autonome comme science, notons ici le risque lié au subtil équilibre qu'offre cette doctrine du commun et du singulier. Duns Scot donne toute son prix à l'individu mais il n'a de cesse de le penser dans le commun et au sein du commun. Or, c'est ce commun métaphysique, d'abord réduit à l'état de concept puis de pure dénomination, qui sera la cible de la critique nominaliste, aboutissant notamment à la vision occamienne où ne demeure plus qu'un empirisme fondamental ne laissant plus aucune place à l'universel. Si le singulier est alors placé aux nues, la science perd en revanche toute possibilité d'existence hormis empirique (et physique autour de lois constatées)... Fragile équilibre de la thèse du *Docteur subtil*, hélas si largement détournée par les écoles successives...

Conclusion : Une métaphysique de « l'au-delà »...

Sans vouloir revenir sur le renouvellement profond qu'apporte Duns Scot à la métaphysique, je voudrais en guise de conclusion tenter de montrer en quoi le *Docteur subtil* impose sans cesse une forme de dépassement des notions traditionnelles, justifiant par là-même le titre donné à ce mémoire.

Esprit hautement spéculatif, Duns Scot ne se suffit pas de l'empirisme aristotélicien : la réalité profonde des êtres matériels et plus encore des êtres spirituels, il ne pense pouvoir la trouver que dans la sphère des essences. Il n'en tombe pas pour autant dans un pur conceptualisme : il crée son propre univers métaphysique sur les fondations posées par Avicenne, dont l'objet premier est l'être en tant qu'être. Premier au-delà.

Conscient de la force du principe d'analogie et des *auctoritates* qui s'en étaient faits les chantres (le Philosophe au premier titre), il n'y trouve cependant pas une nécessité suffisante pour des raisonnements scientifiques. En outre, l'univers métaphysique dans lequel il se place délibérément n'est pas de nature à supporter l'analogie. Le voilà donc contraint à dépasser l'analogie au profit d'une communauté plus profonde des natures, celle de l'univocité de l'étant. Un autre stade est dépassé, celui de l'altérité entre ciel et terre comme impossible se marquant en premier. L'étant se révèle antérieur au créé comme à l'incréé, autorisant une philosophie naturelle de Dieu par l'étant et une métaphysique autonome comme pure science de l'être en tant qu'être (science première par excellence). Second au-delà.

Profondément incarné par le fait même de sa tradition, Duns Scot intègre alors l'individu au cœur même de cet espace commun qu'il vient de délimiter, comme le principe même de son dépassement (de son actuation). En ce sens, il fait disparaître toute altérité au profit d'une individualité, toute différence *entre* au profit d'une unicité du sujet en lui-même (qui pénètre toutes ses réalités intimes). L'altérité est dépassée... Troisième au-delà

Aucun de ces dépassements n'est par soi suffisant, ne retenir que l'un d'eux serait remettre en cause l'équilibre même du système scotiste dans la synthèse originale qu'il offre d'Aristote avec quelques apports platoniciens. L'individu y apparaît en effet comme

la résonance de l'être commun, son ultime écho et sa plénitude. Cohérence philosophique bien entendu, mais toute issue de la contemplation trinitaire où les personnes se nourrissent de leur communauté de nature et où la nature commune vit de l'originalité profonde du Père comme Père, du Fils et de l'Esprit Saint.

Une cohérence subtile qui se révélera d'ailleurs comme le talon d'Achille de tout l'édifice scotiste dès lors que l'harmonie de cette « médiété » toute aristotélicienne sera remise en cause. C'est le sort que connaîtra d'ailleurs cette pensée au cours des âges, soit par excès spéculatif, la nature devenant pur concept logique et universel et perdant ainsi sa réalité, soit par excès d'empirisme, le singulier se libérant de son ancrage dans le commun... Autant d'éléments qui appelleraient à creuser les harmoniques du scotisme dans les siècles suivants d'Occam à Heidegger en passant par Descartes et sans doute également Kant.

Bibliographie

Ecrits commentés de Duns Scot :

- Duns Scot *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*
Introduction, traduction et commentaires d'Olivier Boulnois
Textes de Duns Scot concernés : *Ordinatio I*, dist 3 et 8
Collatio 24
PUF, Paris, 1988, 498 p.
- Duns Scot *Le principe d'individuation*
Introduction, traduction et commentaires de Gérard Sondag
Texte de Duns Scot concerné : *De principio individuationis*
J. Vrin *Bibliothèque des textes philosophiques*, Paris, 2005, 258 p.
- Duns Scot *Traité du premier principe*
Introduction, traduction de Ruedi Imbach,
introduction de François-Xavier Putallaz
Texte de Duns Scot concerné : *Tractatus de primo principio*
J. Vrin *Bibliothèque des textes philosophiques*, Paris, 2002, 224 p.

Analyses sur Duns Scot :

- Léon Veuthey *Jean Duns Scot - Pensée théologique*, Editions franciscaines, Paris, 1967, 194 p.
- Gérard Sondag *Duns Scot*, J. Vrin *Bibliothèque des philosophies*, Paris, 2005, 242 p.
- Etienne Gilson *Jean Duns Scot - Introduction à ses positions fondamentales*, J. Vrin *Librairie philosophique*, Paris, 1952, 704 p.

Autres études :

- Etienne Gilson *L'être et l'essence*, 2ème édition, J. Vrin *Librairie philosophique*, Paris, 1962, 382 p.
- Etienne Gilson *La philosophie au Moyen-Age - Des origines patristiques à la fin du XIV^{ème} siècle*, 2ème édition, Payot *Bibliothèque historique*, Paris, 1944, 784 p.
- André de Muralt *L'enjeu de la philosophie médiévale - Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, EJ Brill, Leiden - New-York - Köln, 1993, 460 p.