

Duns Scot: Métaphysique transcendantale et éthique normative

Olivier Boulnois

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES, PARIS

Jean Duns Scot fut la bête noire des humanistes de la Renaissance, aux yeux desquels il symbolisait la scolastique dans ce qu'elle a de plus rébarbatif, la symbiose entre la logique, la métaphysique et la théologie. Et même s'il nous faut maintenant abandonner tout jugement de valeur, leur ironie lumineuse tombe juste, parce qu'elle nous révèle en Scot le plus pur exemple de la spéculation scolastique.

Au moment où le moyen-âge glisse vers l'âge flamboyant, Scot (1265?-1308) synthétise et critique déjà les acquis de la pensée médiévale. Sur chaque question, ses analyses sont une mine pour la doxographie: il retrace autant que possible la multiplicité des positions admises avant de donner sa réponse propre. En amont, tout en dialoguant avec les grandes autorités anciennes (Aristote et Augustin), il s'appuie sur un siècle de scolastique. En aval, Scot est un précurseur, notamment pour la métaphysique baroque (avec Vasquez et Suarez), la métaphysique scolaire allemande, et indirectement jusqu'à Kant.

Scot est ainsi un point d'inflexion essentiel entre deux ères de l'éthique et de la métaphysique. J'étudierai d'abord sa conception des rapports entre philosophie et théologie, puis sa place dans l'histoire de la sémantique et de la logique, sa refondation de la métaphysique comme science en lien avec sa doctrine de l'univocité de l'être, le fondement métaphysique de son éthique, et enfin la structure normative de celle-ci.

LA CONFRONTATION ENTRE PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE

Scot commence à enseigner vers 1290, au cœur de l'institution universitaire marquée par une grande crise: les condamnations de 1277. A cette date, l'évêque de Paris a interdit 219 thèses, émanant pour l'essentiel de maîtres ès arts qui excèdent à ses yeux les limites de leur discipline. A travers une quantité impressionnante de propositions, cette censure condamne une démarche intellectuelle: elle interdit au maître ès arts de débattre de questions théologiques s'il n'arrive pas aux mêmes conclusions que le théologien. En faisant cela, la censure *invente* en fait la figure du philosophe, elle le pose

comme assuré de son idéal, de sa méthode et de ses résultats; en lui interdisant de se mêler de théologie, elle le pense comme négateur de celle-ci. D'un fantôme hérésiologique, elle fait une réalité existante. Franciscain, prêtre et théologien, Scot inscrit délibérément son oeuvre intellectuelle du côté du censeur, qui se confond à ses yeux avec l'orthodoxie. Ainsi, dans le Prologue de son *Ordinatio* (son grand commentaire des *Sentences*, le manuel de théologie rédigé par Pierre Lombard), Scot écrit: "Les philosophes soutiennent la perfection de la nature et nient la perfection surnaturelle" (Prologue §.5). Il transforme ainsi le devoir de réserve des maîtres ès arts en une négation de la foi par les philosophes. A ses yeux, ceux-ci "nient toute connaissance surnaturelle, parce qu'ils posent que la dignité de la nature est de pouvoir acquérir sa propre perfection" (Prologue §.6). Scot répète donc sur un plan doctrinal la position disciplinaire du censeur, et il enferme le philosophe dans les limites de son insuffisance.

La position attribuée aux philosophes évoque le fantôme de l'averroïsme, qui hante, à la fin du XIII^e siècle, les ouvrages théologiques. Cette doctrine supposée enveloppe deux aspects: l'affirmation de la perfection de la nature et le refus du surnaturel. En réalité, le premier point peut se réclamer d'Aristote: l'oeuvre propre de l'homme en tant qu'homme consiste dans l'exercice de l'intellect, qui accomplit sa nature rationnelle.¹ "Si donc l'intellect est quelque chose de divin par comparaison avec l'homme, la vie selon l'intellect est également divine comparée à la vie humaine. [...] L'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui."² La vie la plus heureuse est la plus excellente, la vie mesurée par la *partie* la plus noble de l'homme, l'intellect, qui, selon certains textes d'Aristote, vient du dehors.³ En vivant selon cette mesure extrinsèque, l'homme devient tout entier intelligent et intelligible—intellectuel; il s'immortalise en se confondant avec la pensée pure—et devient divin. La vie contemplative est la vie la plus noble: une forme de béatitude que le premier Principe possède continuellement, tandis que nous pouvons l'atteindre par intermittences, dans la mesure où notre intellect devient en acte les intelligibles mêmes.⁴ Il s'agit là d'un idéal de vie, plaçant le sommet de l'existence humaine dans la contemplation, par le biais d'un "intellect acquis."⁵ Comme le disait Albert le Grand, selon "la position philosophique," "la fin en quoi consiste la prospérité de l'âme après la mort, c'est qu'elle soit

1. *Ethique à Nicomaque* I, 6, 1097b22–1099a20.

2. *Ethique à Nicomaque* X, 7, 1177b30–34.

3. *Génération des animaux* II, 3, 736b27.

4. *Métaphysique* XII, 7, 1072b14 sq.

5. Avicenne, *De Anima* V, 6, 139, l.6. Cf. A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie* (Paris: 1990) 253–62.

unie au premier moteur par la contemplation.⁶ L'intelligence devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet; l'acte de penser produit l'identité entre l'intelligent et l'intelligible, imitant tangentiellement l'identité qu'est Dieu, pensée de la pensée, intelligence de l'intelligible par excellence. L'homme peut donc acquérir la béatitude par la connaissance des substances séparées.

Les supposés philosophes considèrent un système de la nature, centré sur la noblesse des essences, et gouverné par un finalisme universel. La dignité, pour une nature, consiste à *acquérir* par elle-même sa propre perfection: la nature ne faisant rien en vain, elle ne laisse surgir aucun manque qu'elle ne puisse combler d'elle-même.⁷ L'homme désire penser le premier principe et les intelligibles séparés qui le suivent, car sans leur obtention (*adeptio*), son appétit n'a jamais de repos. Or s'il ne pouvait parvenir à eux, son désir serait vain:⁸ il y aurait une contradiction dans la nature humaine. Par conséquent, puisque l'intellect humain est en puissance tous les intelligibles, et ceci dans sa constitution purement naturelle, s'il reste quelque chose hors de sa portée, l'intellect humain n'est pas une puissance véritable.⁹ L'homme peut donc parvenir à la connaissance parfaite des substances séparées (Dieu et les intelligences) dans la vie présente.¹⁰

Mais, pour Scot, la philosophie ne suffit pas à combler le désir de bonheur que le philosophe reconnaît. La félicité de l'homme vertueux n'est rien auprès de la béatitude du croyant, car il est impossible de connaître par la seule raison l'objet qui peut la combler: la vision face-à-face de l'essence divine. Scot admet donc le même paradoxe que Thomas d'Aquin: la vraie fin de l'homme est ignorée de l'homme, et seule la grâce la lui fait connaître. Le passage à la foi est donc un saut, qui permet à l'homme d'atteindre sa vraie perfection; et la foi n'efface pas la dignité de la nature humaine, mais l'ennoblit. Dans cette perspective, il faut souligner l'optimisme de Scot envers la nature humaine: la théologie dépasse le bonheur entrevu par les philosophes, elle l'accomplit sans le nier.

Du point de vue extérieur du théologien qu'est Scot, les divers arguments attribués aux "philosophes" forment un système: celui de la *béatitude philosophale*, acquise au sommet d'une théologie métaphysique. Mais précisément, il faut rappeler que ce point de vue est celui du théologien,

6. *Summa de creaturis* I, tr. 1, q.1, a.3 (Borgnet 34, 312).

7. Averroès, *Physique* VIII, com. 64 (t.IV, f.323 C); *De Caelo* I, com. 20 (t.V, f.19 D); *In Metaphysicam* II, com.1 (f.48 v^oD).

8. Averroès, *Ibid.* (29 B-C): "si ita esset, tunc ociose egisset, quia fecit illud, quod est in se naturaliter intellectum."

9. Henri de Gand, *Summa Quaestionum Ordinariarum (Summa)* (Paris: 1520) 3, 4 arg. 2 (I, 29 O).

10. Résumé et critique chez Henri de Gand, *Summa* 4, 5 resp. (I, 32 B, 33 E).

systématisant des arguments éparés en leur donnant une cohérence qu'ils n'avaient pas avant la censure. *C'est justement la critique du théologien qui fait des "maîtres ès arts" des philosophes*, alors que ceux-ci (Siger de Brabant, Boèce de Dacie) se défendent explicitement et à maintes reprises de jamais nier la perfection surnaturelle.¹¹

En un sens, Scot, voit bien le centre de la position des artiens, celui de la pensée du Philosophe, Aristote: le sage est "le plus heureux" des hommes.¹² Mais en transformant la simple affirmation de la nature en négation du surnaturel, Scot répète sur le plan spéculatif le geste disciplinaire du censeur. Il transforme un silence en hérésie. Ainsi, Scot (comme toute la faculté de théologie depuis 1277) reste sourd aux protestations des artiens, méconnaît l'interprétation de l'imperfection humaine: là où Aristote parle d'une négativité et d'une insuffisance, il lit chez les artiens une affirmation positive de la clôture du philosophique, et interprète celle-ci comme une négation de la perfection supérieure. Etrange chassé-croisé! le théologien *invente* la figure du philosophe en dédoublant et transposant dans le fini sa propre doctrine du salut, et il la *détruit* aussitôt en recourant à une lecture fine d'Aristote, soulignant la négativité et les aspirations de la nature.

LOGIQUE ET SÉMANTIQUE

La révélation divine, porteuse de cette vérité dernière, annonciatrice de notre fin ultime, est transmise aux hommes par les Ecritures saintes. C'est donc grâce à elles que Scot espère trouver la vérité ultime. Pourtant, cela ne peut se faire sans une profonde étude de la logique et de la sémantique: comment dégager une vérité doctrinale et rationnelle sans s'interroger sur les formes de la signification d'un texte et sur les principes de sa cohérence? Pour répondre à cette exigence, Scot a précisément commenté tout l'*Organon*, et compte parmi les plus grands logiciens médiévaux.

Sur la question de la signification—le son vocal est-il le signe de la chose même ou du concept qui la saisit?¹³—qu'il appelle lui-même la "grande controverse," Scot se range aux côtés de Bacon contre les héritiers de Boèce. Pour Boèce, en effet, les signes renvoient aux choses en passant par les concepts, mais pour Bacon, les signes renvoient directement aux choses mêmes: le signe signifie la chose par lui-même, et le concept est aussi un signe. L'analyse baconienne débouche ainsi sur la formule de Scot: "Signifier, c'est représenter quelque chose à l'intellect."¹⁴ La signification est une *représentation*.

11. Cf. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi* (Bergame: 1990); A. de Libera, *Penser au Moyen-Age* (Paris: 1991); F.-X. Putallaz, R. Imbach, *Profession: Philosophe, Siger de Brabant* (Paris: 1997).

12. *Ethique à Nicomaque* X, 9, 1179 a 31.

13. *Ordinatio* (Ord.) I, 27, 83 (Vatican: 1950s) VI, 97.

14. *In Elench.* q.15, §.[6] (Vivès, Paris: 1889) V, 22a.

Dans une proposition en vertu du code sémantique originel, chaque terme *tient lieu* de tous ses signifiés.¹⁵ Le signe n'est pas toujours sensible, il peut être immatériel, et consister en un concept ou une espèce intelligible.¹⁶ Comme Bacon, Scot intègre dans la théorie du signe les signes intelligibles que constituent les concepts de l'âme: le concept, le signe écrit et le phonème sont trois *signes* renvoyant à la chose même. "La lettre, le son vocal et le concept sont les signes ordonnés d'un même signifié, puisqu'ils sont les effets multiples d'une même chose, dont aucun n'est la cause de l'autre."¹⁷ La voix, l'écrit et le concept sont situés sur le même plan; ils n'exercent aucune causalité les uns sur les autres, mais signifient un même signifié, selon un certain *ordre* (le concept est l'effet premier naturel de l'objet connu, le signe oral, puis le signe écrit en découlent selon leur nature conventionnelle).

Cette innovation—remarquable chez Bacon, et trop souvent attribuée à Ockham—induit une autonomie de l'ordre des signes et de la sémantique, totalement détaché de celui de l'interprétation, de l'expérience et de la conception psychologique. Les signes renvoient aux choses dans un grand code, et les concepts dans l'âme en font partie, mais ils n'en forment plus le pivot. La logique et la sémantique s'affranchissent de la psychologie, car la vérité d'une proposition ne se réduit pas à sa réalité psychique. Ainsi, Scot peut rejeter l'adage des logiciens modistes: "*Sicut intelligitur, sic significatur*" (La signification est à la mesure de l'intellection). Il met alors l'accent sur la convention, qui impose originellement une signification à un ensemble de sons. Les signes sont institués par un acte de la volonté plutôt que fondés sur l'intellect; leur forme idéale consiste à signifier univoquement l'ensemble de leurs référents.

Et réciproquement, l'on peut signifier ce que l'on ne connaît pas. Cela laisse ouverte toute une gamme de possibilités: il est possible de reproduire un ensemble de signes sans volonté de signifier, comme la pie répète une mélodie sonore; de reproduire des signes que l'on sait signifiants tout en ignorant leur sens, comme quelqu'un qui répète une phrase dans une langue inconnue; ou encore, de signifier des réalités que l'on ne conçoit pas distinctement; et enfin, de signifier ce que l'on conçoit. On le voit, la théorie modiste de la signification n'est plus qu'un cas particulier de la théorie scotiste du langage. Corollaire: une chose peut être nommée sans être connue. Les conséquences sont particulièrement nettes pour le problème des noms divins: les noms les plus propres sont, pour ceux qui les invoquent, les plus obscurs, tel celui de YHWH, le tétragramme imprononçable évoqué par Maïmonide;

15. *In Elench.* q.11, §.[3] (V, 14 b).

16. Contrairement à Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* III, q.60, 4 ad 1.

17. *Ord.* I, d.27, §. 83 (VI, 97).

puis viennent les noms de Dieu conçus confusément (à commencer par "Dieu"), qui signifient ce que nous ne comprenons qu'imparfaitement; enfin vient le nom qui correspond parfaitement à un concept adéquat de Dieu—le nom conceptuel, donc: "étant infini," qui combine l'objet propre de notre pensée (l'étant) avec un mode distinctif qui le renvoie à Dieu seul (infini). La signification de ce terme s'appuie sur la structure métaphysique de notre connaissance de Dieu.

NAISSANCE DE LA MÉTAPHYSIQUE TRANSCENDANTALE

Les noms divins nous obligent à articuler la théologie et la philosophie. Le concept scotiste de théologie est d'abord aristotélicien: en *Métaphysique* Λ, ce terme désigne la science que Dieu a de lui-même; pourtant, cette science constitue la "théologie en soi," un savoir divin du divin qui reste inaccessible. Pour le christianisme, en revanche, le croyant reçoit une révélation de Dieu par Dieu; ainsi, il possède une certaine participation de la science divine. Mais la révélation est simplement un objet de foi, elle n'est pas encore une science. Pour Scot, la théologie n'est pas subordonnée à la science divine comme chez saint Thomas, parce qu'elle est d'un autre ordre. Mais afin qu'il y ait *pour nous* une théologie comme science, il faut que nous puissions concevoir les termes qui la constituent. Il faut donc que nous soyons capables d'abstraction métaphysique. Ainsi, "*notre* théologie" traite de Dieu comme premier sujet de toutes les propositions qui découlent de sa nature et de sa liberté. Par conséquent, elle suppose que nous ayons une connaissance de Dieu dans son essence, par la métaphysique. Pourtant celle-ci ne sera pas atteinte par participation à la théologie divine *via* la science des bienheureux comme chez Thomas—mais construite par abstraction à partir de notre expérience sensible.

C'est ce qui explique un paradoxe historique: Scot est le grand réformateur de la métaphysique, non certes *quoi qu'il soit* théologien, mais *parce qu'il* est un théologien. Dans la mesure où il s'efforce de constituer la doctrine de la foi en science, il a besoin de cette métaphysique. Bien plus, la figure particulière qu'il donne à la métaphysique comme science transcendante dépend de cette décision théologique: pour que notre science de Dieu soit rigoureuse, les concepts philosophiques doivent s'appliquer dans le même sens à Dieu et à la créature. Il y a donc un besoin théologique de métaphysique, et c'est pour cela que Scot dépasse l'aporie de la métaphysique d'Aristote et la constitue comme science.

La principale difficulté de la *Métaphysique* d'Aristote venait de l'écart entre la science recherchée et la classification aristotélicienne des sciences existantes. La première est décrite en IV, 1: Aristote proclame qu'il existe une science portant sur l'étant en tant qu'étant (*to on hê on*), distincte des autres sciences qui considèrent une partie de l'étant, tandis qu'elle porte universellement

sur l'étant comme tel (*katholou peri tou ontos hê on*, 1003a21–26). En VI, 1, Aristote examine la distinction entre les sciences théoriques selon leurs sujets: l'examen de la physique et des mathématiques exige l'existence d'une science antérieure, qui considère les choses séparées de la matière et immobiles (*peri chôrista kai akineta*), la philosophie première, puisqu'elle porte sur la plus haute classe d'étants (*peri to timiotaton genos*). Elle sera aussi appelée théologie ou science divine (*théologikê*), car les réalités immobiles et immatérielles sont des causes éternelles. La division aristotélicienne des sciences conclut donc à l'existence d'une philosophie première, ou théologie, qui considère la plus haute espèce d'étant (VI, 1, 1025b1–1026a22).

Cela soulève immédiatement un problème: la métaphysique (recherchée) est-elle une théologie? La théologie (ou philosophie première) étudie-t-elle une partie de l'étant (le séparé) ou est-elle universelle? Comment cette philosophie première peut-elle être une science universelle de l'étant en tant qu'étant? La réponse d'Aristote est une énigme et une croix pour tous les commentateurs: la théologie est universelle parce que première, elle considère l'étant en tant que tel dans la mesure où elle considère son objet par excellence, le divin (VI, 1, 1026a23–32). Nulle part, Aristote n'explique cette coïncidence de la théologie avec la science de l'étant en tant qu'étant. Un récent commentateur d'Aristote a pu montrer que cette indécision énigmatique constituait une forme de pensée récurrente chez Aristote: sa métaphysique, mais aussi sa cosmologie et sa psychologie ont une structure *katholou*-protologique (l'universel y est universel parce qu'il est premier).¹⁸

L'autre difficulté de la métaphysique aristotélicienne vient de l'équivocité de l'être. Si "l'étant se dit en plusieurs sens," comme le dit Aristote (IV, 2, 1003a33), comment peut-il y avoir une science de l'étant dans son unité? Pour Aristote, il n'y a de science que de ce qui est délimité, défini, du genre: "Ne pas signifier une unité, c'est ne rien signifier du tout" (IV, 4, 1006b7). Mais la multiplicité des sens de l'étant va au-delà de l'unité générique; elle nous contraint à considérer comme vide le nom qui le signifie, et comme contradictoire l'entreprise métaphysique elle-même. Comme le remarque Scot, si l'intellect ne connaît pas "quelque chose sous la notion d'étant en commun," "la métaphysique n'est pas une science pour notre intellect," et "la métaphysique n'est pas plus une science transcendante que la physique" (*Ordinatio* [Ord.] I, d.3, §.117, 118; III, 72–73).

La métaphysique se constitue donc en une aporie fondamentale, formée de trois propositions, compatibles deux à deux, mais non toutes trois ensem-

ble:¹⁹ 1) Toute science porte sur un genre déterminé et univoque, selon la définition aristotélicienne de la science dans les *Seconds Analytiques*.; 2) l'étant n'est pas un genre: il se dit en plusieurs sens, de manière équivoque; 3) la métaphysique entend être une science de l'étant en tant qu'étant.

A partir de cette matrice aporétique, plusieurs attitudes sont possibles. La première consiste à atténuer l'équivocité de l'être et à assouplir le statut de la science recherchée, en se contentant d'une connaissance analogique. Déjà en *Métaphysique* IV, 2, Aristote atténue l'équivocité de l'étant: celui-ci est prédiqué, non pas d'une manière purement équivoque, mais par référence à un terme unique (*pros hen*). Cela suffit à rapprocher les étants en vue de les considérer dans une science unique, car une science ne porte pas seulement sur les choses qui tombent sous un genre donné (*kath' hen, secundum unum*), mais aussi sur celles qui se rapportent à un foyer de signification unique (*pros hen, ad unum*). De cette façon, conclut Aristote, cette science considère toutes choses en tant qu'étant, même si elles tombent à l'intérieur d'autres catégories, car toutes les catégories dépendent de celle de la substance, qui est l'étant au sens premier (IV, 2, 1003a33–b16). L'ontologie est impossible, mais l'ousiologie en tient lieu. Pourtant, dès le néoplatonisme, les commentateurs ont étendu la relation *pros hen* au rapport entre substance matérielle et substance séparée. Par cette extension, la théologie, lorsqu'elle considère la substance immobile et immatérielle, traiterait universellement de l'étant parce qu'elle considère le sens premier auquel elle se réfère (*analogia attributionis*).²⁰ Selon cette interprétation, *Métaphysique* IV, 1 et VI, 1 n'entrent pas en conflit, puisque la considération de l'étant en tant que tel coïncide avec celle de la substance séparée comme nature première de l'étant. L'unité de la métaphysique est transcendante et repose sur l'unification analogique de l'être en général à l'être divin, qui est l'être par excellence (*ipsum esse*).

Cette position se retrouve chez Thomas d'Aquin. Elle se heurte pourtant à une difficulté: celui dont on démontre l'existence en métaphysique, Dieu, n'appartient pas au sujet de cette science. En effet, à la suite d'Avicenne, Thomas définit l'étant comme sujet de la métaphysique. Il souligne que cet étant est l'étant créé, la quiddité sensible. Par conséquent Dieu est atteint comme cause du sujet de la métaphysique, sans être inclus dans ce sujet, l'*ens commune*. Mais si la fin de la métaphysique est par excellence la connaissance de Dieu, son achèvement devient problématique: la métaphysique doit

19. Cf. O. Boulnois, "La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique," Introduction à Duns Scot, *Sur la connaissance divine et l'univocité de l'étant* (Paris: 1988) 11–81; idem, "Analogie et univocité selon Scot," *Les Etudes philosophiques* 3/4 (1989): 347–70, S. Dumont, "L'univocité selon Scot et la tradition médiévale de la métaphysique," *Philosophie* (mars 1999): 27–49.

20. Sur le problème, cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris: 1962).

démontrer l'existence d'un être qui n'appartient pas à son sujet. Ainsi, la métaphysique reste une science béante, ouverte sur l'altérité divine, mais incapable de se refermer sur elle-même comme une science démonstrative.

La seconde interprétation consiste alors à aménager l'objet de la métaphysique de manière qu'il comprenne aussi Dieu. C'est la réponse d'Henri de Gand, qui étend l'objet de la métaphysique; celui-ci n'est plus l'étant créé (participant de sa cause), mais le concept d'étant pris d'une manière indistincte, si bien qu'il inclut aussi Dieu, son principe. Selon Henri, le sujet de la métaphysique est l'étant "commun et analogue à Dieu et à la créature" (ens [...] *commune analogum ad creatorem et creaturam*, *Summa* a.21, q.3; f 126 E). Du coup, l'analogie n'est plus analogie *de* l'être (créé) à Dieu, entre l'objet de la métaphysique et son fondement transcendant, mais une analogie *dans* l'être. L'étant commun devient le concept universel englobant toutes choses, parce qu'il inclut en lui la créature et la créateur. Il est conçu sans détermination qui le restreigne à la substance ou à l'accident, ni au créateur et à la créature (*Summa* a.24, q.3; f 138 P). Mais ce concept recouvre en fait deux concepts, les concepts d'étant propres à Dieu et à la créature; ils sont simplement confondus (*confus*). La difficulté se déplace en épistémologie: comment distinguer le concept indéterminé d'étant en général, et le concept indéterminé de Dieu? Henri souligne que le premier est indéterminé privativement (dépouillé de ses déterminations) tandis que le second l'est négativement (incapable de déterminations). La difficulté reste qu'ils sont saisis dans un seul concept, ce qui les rend indiscernables. Les deux concepts sont brouillés dans leur indétermination, confondus dans la même "erreur" (l'expression est d'Henri de Gand). Il n'y a plus rien qui permette de distinguer l'être universel abstrait du principe divin, ce qui pose en retour un problème métaphysique fondamental.

Scot a consacré de nombreuses pages à souligner les faiblesses épistémologiques de cette théorie. Pour lui, si on la suivait jusqu'au bout, toute science deviendrait impossible. Il ne serait plus possible de distinguer le concept d'homme de celui d'animal, car c'est le même concept plus ou moins déterminé. Pour fonder la métaphysique comme science, il vaut mieux dire qu'il y a un seul concept d'être, universel, transcendantal, et distinct du concept propre de Dieu; la connaissance de Dieu sera atteinte par une détermination conceptuelle supplémentaire. Au lieu de penser Dieu comme *l'ipsum esse* (l'être subsistant dans son indétermination transcendant), il faudra combiner le concept commun d'étant avec une différence: Dieu est *ens + infinitum*. Le croisement des deux déterminations implique que Dieu soit davantage déterminé que le concept universel d'être: quasi défini.

Ainsi, dans l'aporie aristotélicienne, la position de Scot sauve la troisième thèse: la rigueur de la science métaphysique. Scot résout la difficulté en

modifiant la première et la seconde thèse:—la science devient un système formel qui reste univoque en ne portant plus sur un genre déterminé;—l'étant est désormais pensé dans un concept unique, qui transcende la pluralité des genres. Cette solution repose sur l'univocité de l'étant.

L'UNIVOCITÉ DU CONCEPT D'ÉTANT

Le problème de l'analogie, tel que Scot le rencontre concrètement, se pose dans l'ordre du concept intentionnel, sous la figure qu'il prend chez Henri de Gand. Car le concept commun d'étant contient toutes choses dans son unité analogique: il est l'unité commune à laquelle se ramènent toutes les choses existantes, Dieu et la créature, la substance et les accidents. Il faut dire à la fois que Dieu est l'être par excellence, l'être négativement indéterminé, parce qu'il ne peut recevoir aucune détermination, et que l'être des créatures est privativement indéterminé, construit par abstraction, en les dépouillant de toutes les déterminations. Si Henri dit pour la première fois qu'il y a un concept d'être, il est construit par confusion de ces deux concepts. Mais en réalité, dans la chose, il n'y a rien de commun entre Dieu et la créature. "Au sens absolu, il faut dire que l'être n'est pas quelque chose de *réel*, de commun, où Dieu communiquerait avec les créatures. Et donc, si l'étant ou l'être est prédiqué de Dieu et de la créature, cela n'est que par une communauté de *nom*, aucunement par une communauté de *chose*. Et il n'est donc pas prédiqué univoquement, [ni] d'après la définition des [équivoques] par accident, mais d'une manière intermédiaire, analogiquement."²¹ Il faut dire à la fois, comme Thomas, qu'il y a une analogie entre l'être créé et l'être incréé, et comme Avicenne, qu'il y a un seul concept d'être.

Telle est la configuration du problème de l'analogie lorsque Scot l'affronte. Faut-il privilégier l'accès à l'être divin, mais dans ce cas, la métaphysique est-elle concevable dans son unité de science? Ou bien privilégier l'unité du concept d'être, mais dans ce cas, où est la transcendance de Dieu? Les arguments en faveur de l'univocité sont à la fois ontologiques et logiques. L'argument ontologique, en faveur de l'univocité, tourne autour de la priorité du concept d'étant. C'est celui d'Avicenne, dans sa *Métaphysique*: le premier objet de l'intellect, parce qu'il est le plus simple, est l'étant pris dans son universalité. Scot admet, avec Avicenne, que la simplicité du concept d'étant en fait un concept radicalement différent, antérieur à tout autre. Ainsi, l'objet premier de l'intellect coïncide avec le sujet de la métaphysique.

Paradoxalement, cet argument est déjà admis par Scot dans une oeuvre métaphysique, les *Quaestiones in Metaphysicam*, mais il ne le juge pas concluant à l'époque, puisqu'il y maintient l'analogie de l'étant. Or le même argument devient concluant dans ses oeuvres théologiques, la *Lectura* et la *Reportatio*.

21. Henri de Gand, *Summa* (I, f.124 F).

Le paradoxe s'explique si l'on perçoit l'acuité du problème posé par Henri de Gand: c'est dans un contexte théologique que devient problématique la portée de l'analogie. Car c'est surtout là qu'apparaît l'insuffisance de l'analogie, parce qu'elle ne permet plus de distinguer Dieu de l'être, et confond le Dieu négativement indéterminé avec le concept d'être privativement indéterminé, le transcendant avec le transcendantal. C'est là qu'il faut trancher résolument. On ne peut plus confondre le premier concept a priori de l'être dans sa dimension transcendantale avec le concept ultime et transcendant de Dieu, car sinon, c'est la connaissance théologique de Dieu qui devient impossible. Comme le dit lapidairement Scot: "negationes non summe amamus"²² (nous n'aimons pas souverainement des négations): il ne suffit pas de nommer Dieu négativement pour atteindre l'objet de notre foi et de notre charité. C'est donc au nom d'une exigence théologique, la connaissance de Dieu, que Scot admet un argument philosophique, l'apriorité du concept d'étant. Comme l'a remarqué E. Gilson, notre théologie présuppose une métaphysique, mais la métaphysique de l'être s'oriente vers l'objet de la théologie.²³ Métaphysique et théologie sont donc complémentaires.

L'univocité de l'étant repose également sur une argumentation logique. Scot appelle univoque ce dont le signifié contient une unité logique, résistant au principe de contradiction; il nomme équivoque ce qui peut dissimuler des contradictions logiques (ce qui est vrai du premier sens ne l'étant pas du second), et produire un argument fallacieux. Cette définition, empruntée au commentaire de Simplicius sur les *Catégories*,²⁴ se retrouve de ses oeuvres logiques à l'*Ordinatio*.²⁵ La théorie médiévale de l'analogie est une théorie de l'équivocité atténuée. Mais y a-t-il des cas d'équivocité atténuée, ou fondée sur la nature des choses? Dans la classification des équivoques, il existe une forme d'équivocité délibérée (*a consilio*), où un terme a plusieurs signifiés, mais selon une relation à un ordre intentionnel, qui renvoie d'un sens premier à des sens dérivés. C'est la définition même de l'analogie, intermédiaire entre l'équivocité pure et la stricte univocité.²⁶ Or selon Scot, signifier, c'est pour un signe représenter, tenir lieu de son signifié, présenter à l'intellect un substitut de la chose à laquelle il renvoie. L'intellect associe un signifié à la

22. I, d.3, §.10 (I, 5).

23. Étienne Gilson, *Jean Duns Scot* (Paris: 1952) 90–91.

24. Simplicius, *In Praedicamenta Aristotelis*, trad. G. de Moerbeke (1266), éd. A. Patin (Louvain/Paris: 1971) 45, l.51–52, 55–57: "adhuc tamen aequivocum quidem contradictiones suscipit [...] univocum autem non suscipit contradictionem. Non enim contingit hominem qui est animal dicere non animal."

25. *In Praed.* q.4, §.[8] (Vivès, 447 b); *Ord.* I, d.3, §:26 (I, 18): "univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem."

26. Avicenne, *Philosophia prima* IV, 1, éd. S. Van Riet (Louvain/Leiden: 1971) 184, 6–10.

vox. Mais l'intellection est un acte toujours discret: l'intellect, en pensant, distingue ce qu'il pense du reste. Par conséquent, "tout ce qui est signifié est signifié sous une raison distincte et déterminée."²⁷ Ce qui se conçoit bien est signifié distinctement, par un seul acte. Dans l'instant théorique de l'imposition, signe et concept sont clairs et distincts. Tout signe représente également ses signifiés. Si donc un signe vocal est imposé à divers signifiés, il doit être conçu par l'intellect de l'impositeur, sous une raison distincte et déterminée, et leur être imposé ainsi. Dès lors, un nom équivoque l'est immédiatement et définitivement: le même nom ne peut pas signifier d'abord un premier signifié, puis par dérivation, un second. "Pour ce qui relève de la voix signifiante, il n'est pas possible qu'une voix signifie une chose par antériorité, et les autres par postériorité."²⁸ Un signe ne peut signifier qu'une unité ou une pluralité de signifiés, mais puisqu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'un et le multiple, pour le logicien, seules l'univocité et l'équivocité existent dans le langage: l'analogie est logiquement impossible. Elle se réduit à une métaphore, c'est-à-dire à des déplacements dus à l'*usage* d'un terme, mais qui laissent intacte son imposition originelle.

Dans ses traités de logique, Scot en conclut simplement que l'étant est équivoque, puisqu'il renvoie directement aux différentes catégories. Dans le commentaire de la *Métaphysique*, il laisse la question ouverte, mais se rallie plutôt à l'équivocité de l'étant. Dans ses oeuvres théologiques, il établit au contraire que l'étant est univoque. Là encore, c'est l'enjeu théologique qui a conduit Scot à abandonner l'équivocité logique pour se rallier à l'univocité.

Grâce à l'unité du concept d'étant et à la nouvelle structure de la connaissance de Dieu qui en découle, Scot résout l'énigme de la *Métaphysique* d'Aristote. Il réduit la dimension théologique de celle-ci (*Métaphysique* VI) à sa dimension ontologique (*Métaphysique* IV). La métaphysique, rigoureusement déplatonisée, s'articule clairement en deux moments, un moment universel, où il s'agit de penser le concept d'étant dans son unité transcendante, et un moment particulier, où il s'agit de penser Dieu à l'intérieur de l'étant, de manière distincte, par une quasi-définition. Ainsi, Scot apparaît comme l'aboutissement d'une exploration systématique des possibilités d'interprétations ouvertes par le texte aristotélicien. Il atteint le point d'entropie maximum, celui où la tension entre ontologie et théologie est complètement résorbée, puisque l'objet de la théologie est inclus dans celui de la métaphysique. Désormais, la métaphysique pourra être science au sens aristotélicien, c'est-à-dire porter sur l'unité qu'exigent les *Seconds Analytiques*. Le projet d'une science de l'étant en tant qu'étant, formulé par Aristote, peut enfin se réaliser. Scot va même jusqu'à dire qu'il y a deux

27. Ibid.

28. *In Elench.* q.15, §. [6] (I, 22 a).

sciences métaphysiques: l'une considère les objets transcendantsaux (*communissima*), comme l'étant en lui-même, et la seconde considère des objets spécifiques (*particularia*), la première science étant la *conditio sine qua non* de la seconde.²⁹ Ainsi naît l'articulation onto-théologique, qui n'existait pas de cette manière chez Thomas. Pour Thomas, l'ensemble des réalités se disent par référence (selon une analogie d'attribution) à un terme premier, Dieu, qui s'identifie à l'être même—c'est simplement une structure katholou-protologique: l'on ne peut pas considérer l'étant indépendamment de sa participation à l'être. Pour Scot au contraire, il faut penser l'étant en général, dans une science commune (qu'on appellera ontologie), puis, au sein de cet objet universel, l'on pensera un objet particulier (dans une théologie rationnelle³⁰). Scot construit ainsi la nouvelle articulation entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis* que l'on retrouvera chez Suarez puis Kant.

Remarquons cependant que cette réussite a un prix: si Dieu est accessible, c'est seulement parce qu'il entre dans les limites de la métaphysique, qu'il est inclus dans un concept défini, devient un étant parmi d'autres, et se soumet aux conditions de possibilité transcendantales de la connaissance humaine. Le Dieu de la métaphysique n'est plus que l'objet d'une représentation.

LA STRUCTURE DE LA MÉTAPHYSIQUE ET CELLE DE L'ÉTHIQUE: NÉCESSAIRE/CONTINGENT

L'éthique thomiste s'insérait dans la cosmologie aristotélicienne, où chaque être désire sa fin dernière, le cas de l'homme n'étant qu'un cas particulier de ce désir universel: le bonheur y était atteint par la différence qui le spécifie—la raison. Bien au contraire, toute l'éthique scotiste se détache du désir et du cosmos pour s'enraciner dans la considération du bien transcendantal et objectif.

Pour Thomas, l'objet de la charité et la fin de notre nature, le Dieu de la théologie et notre souverain bien, coïncident: Dieu est à la fois le foyer de tous nos désirs et le principe de ce qui est bon pour nous (*Summa theologiae* II-II, q.26, a.3; cf. q.23, a.4). Mais chez Scot, l'ontologie est séparée de la théologie: il est maintenant possible de considérer les transcendantsaux—l'étant en tant qu'étant et le bien en tant que bien—indépendamment de leur relation à Dieu. Ainsi, même s'il y a une démonstration métaphysique de l'existence de Dieu, il est possible de considérer la première partie de la

29. *Quaestiones super libros Metaphysicorum* Aristotelis I, q.1, §.[22] 72 (Saint Bonaventure, New York: 1997) 39.

30. J'ai appelé cette articulation "katholou-tinologique" dans *Etre et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris: Presses Universitaires de France, 1999. Voir déjà, "Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Scot," *Revue thomiste* 95 (1995): 85-108.

métaphysique comme si Dieu n'existait pas: Scot se sert de l'argument pour montrer l'objectivité de la vérité. En éthique, cela a une conséquence directe: si par impossible, on posait un autre souverain bien que le Dieu créateur et glorificateur, "il serait encore souverainement aimable par nous, parce qu'il serait le souverain bien, et parce que ce qui est souverain doit absolument être aimé au plus haut point."³¹ Ainsi, on ne peut pas dire que le bien est bien parce qu'il est bon pour nous, car dans ce cas, il faudrait aimer deux souverains biens, le bien en lui-même et le bien pour nous. Même si Dieu n'était pas Dieu ou n'existait pas, le souverain bien resterait le bien en lui-même. Le bien objectif n'est donc pas immédiatement et nécessairement identique au Dieu de la théologie.

Ici, la métaphysique et l'éthique se révèlent comme ayant la même structure. La considération du bien transcendantal précède toute considération de la bonté divine. Nous ne voulons pas le souverain bien parce que c'est la nature de Dieu, mais parce que c'est un bien en général: "La première raison d'amabilité ordonnée à la volonté propre n'est pas que c'est bon pour moi, ou pour toi, ni même pour lui; car cela appartient au désir intéressé (*affectus commodi*), qui peut être distingué [...] du désir de la justice (*affectus iustitiae*)" (*Rep. Par.* III, d.28, §.[8]; XI/1, 523 b). A la suite d'Anselme, Scot distingue radicalement l'amour intéressé, qui recherche son bien propre, et l'amour désintéressé, qui recherche la justice (*rectitudo*) pour elle-même. Or cette droiture a un fondement ontologique: c'est parce qu'il y a un bien transcendantal que nous pouvons le vouloir pour lui-même.

Car ce bien transcendantal s'impose à Dieu lui-même. A la question intitulée "Tous les commandements du décalogue appartiennent-ils à la loi de nature (*lex naturae*)"? Scot répond: "Les propositions qui sont vraies en raison de leurs termes, qu'elles soient nécessaires par leurs termes mêmes ou qu'elles découlent de ces termes, ont leur valeur de vérité avant (*praecedunt veritate*) tout acte de volonté [...]. Ainsi, si les préceptes du décalogue [...] possédaient une nécessité de cette sorte [...] il s'ensuivrait qu'abstraction faite de tout vouloir dans un intellect qui appréhende ces propositions complexes, elles seraient nécessaires; même l'intellect divin, lorsqu'il appréhende ces propositions, les appréhenderait nécessairement comme vraies par elles-mêmes. Et dans ce cas la volonté divine s'accorderait nécessairement à ces propositions" (*Rep. Par.* III, d.37³²). La loi naturelle est une proposition universelle nécessaire, qui énonce un rapport entre des essences ou des natures. Or une proposition est nécessairement vraie si elle est analytique (si son prédicat est inclus dans son sujet), ou si elle est déduite d'une autre proposition évidente par elle-même. Le bien universel précède et fonde tout

31. *Reportata Parisiensia* (*Rep. Par.*): III, d.27, q.un., §.[6] (Lyon: 1639) XI/I, 532 a.

32. A.B. Wolter (ed.), *Scotus on the Will and Morality* (Washington, DC: 1986) 274.

bien particulier, fût-ce le souverain Bien qui est Dieu. Il y a donc là encore une structure onto-théologique qui l'emporte sur l'unification directement théologique de la morale.

Les principes fondamentaux de la morale découlent nécessairement de la bonté naturelle de leurs objets. Leur évidence s'impose donc à l'intellect divin comme au nôtre. Mais toutes les autres propositions sont contingentes, et ne relèvent pas de la loi naturelle. Car toutes les autres lois ne tiennent pas d'elles-mêmes leur évidence intellectuelle, mais ont besoin d'être édictées positivement par une volonté, la première étant la volonté divine. "Toutes les autres lois contenues dans l'Écriture, pour le temps où elles doivent être observées, qui ne sont pas connues d'après leurs termes et ne sont pas évidemment concordantes avec des lois vraies de cette sorte, appartiennent purement au droit divin positif (*de iure positivo divino*). De cette sorte sont les prescriptions cérémonielles des Juifs pour le temps de leur Loi, et celles des chrétiens pour le temps de la nôtre" (*Ord.* IV, d.17; Wolter, 262–64). Le fondement ontologique de la division en loi naturelle et loi divine positive réside dans le fait que les actes nécessaires de la volonté divine ne se rapportent qu'à l'infinie bonté de son essence. Envers les biens finis, chaque acte de sa volonté est contingent. Ainsi, la division ontologique entre créateur et créature fonde la bipartition de la morale. La première table du Décalogue, c'est-à-dire les trois premiers commandements concernant Dieu, appartient à la loi de nature: Dieu doit être aimé; on ne doit adorer que lui; le troisième commandement, déjà, est naturel dans son contenu—Dieu doit être vénéré—mais arbitraire dans sa forme: on peut le vénérer le vendredi, le samedi ou le dimanche (selon que l'on est musulman, juif ou chrétien). Enfin, la seconde table du Décalogue, concernant les lois historiques, est aussi contingente que l'existence de l'homme.

Et pourtant, le droit naturel est immuable. Cela signifiait pour Thomas que les dix commandements appartiennent à la loi naturelle. Pour Scot, au contraire, la seconde table de la loi n'appartient pas au droit naturel, parce que ce n'est pas une loi de nature et de nécessité, mais une loi positive de la volonté divine, contingente et muable, sans vérité avant le décret de la volonté de Dieu, mais qui devient vraie si elle est conforme à sa décision.

Dira-t-on que Scot est un "volontariste" et que chez lui, la morale devient un simple arbitraire? Non. La division de la morale en deux domaines ne s'opère pas dans cet esprit. En un sens rigoureux, le "droit naturel" (*ius naturale*) est identique à la "loi de la nature" (*lex naturae*), qui est nécessaire. Mais pour Scot, les deux tables du Décalogue appartiennent au droit naturel (*ius naturale*) en un sens plus large: le droit naturel est alors "une vérité pratique qui est immédiatement reconnue par tous comme concordant avec une loi de cette sorte." Même les lois divines positives sont "reconnues par tous" comme étant en harmonie avec la loi de nature—ce sont des conclusions

que tout intellect raisonnable pourrait inférer: la seconde table de la loi est naturelle en tant que rationnellement déductible. Sa validité provient du premier principe universel et nécessaire de la praxis, à savoir que le souverain bien, Dieu, doit être aimé: "tous les préceptes de la seconde table appartiennent aussi à la loi de nature, puisque leur droiture (*rectitudo*) s'harmonise beaucoup (*valde consonat*) avec les premiers principes pratiques, qui sont connus nécessairement" (*Ord.* IV, d.17; Wolter 278). Une loi est donc droite si elle ne contredit pas les principes de la loi de nature (*lex naturalae*), et pour cette raison, elle appartient au droit naturel (*ius naturale*).

Ainsi, Scot articule deux sortes de "droit naturel": le premier est déduit analytiquement et nécessairement des premiers principes du bien en soi, et reçu par l'intellect divin; le second ne peut être déduit strictement de celui-là, il est ajouté synthétiquement, mais il est aussi accordé à lui que possible, et posé par la volonté divine. Les deux lois sont rationnelles et naturelles, mais la première est nécessairement bonne, tandis que la seconde l'est d'une manière contingente, et pourtant en harmonie avec elle. Le droit naturel n'est pas seulement la loi de la nature, il comprend aussi les lois historiques: la bonté passe par les lois de la volonté divine—une volonté absolue ordonnée par la justice et la générosité. C'est une justice qui n'est pas directement déduite des premiers principes, mais harmonisée à elle selon une règle flexible, admettant une mutabilité, et certaines dispenses.

La flexibilité n'est pas l'arbitraire. En soulignant le rôle de la contingence, Scot introduit l'historicité dans le droit naturel: outre un noyau intangible et analytique, l'histoire insère dans le droit naturel des préceptes contingents mais bons. Même si l'on accorde que selon la loi naturelle, chacun doit aimer son prochain (au moins au sens négatif où il ne doit pas lui nuire), nous ne pouvons pas démontrer que le contenu particulier de la seconde table de la loi dérive de cette loi générale. Par la révélation, "Dieu a maintenant déployé [ou expliqué=*explicari*] *de facto* un amour du prochain au-delà de celui [...] qui découle des principes de la loi de nature. Ainsi, même si [celle-ci ...] implique seulement qu'on veuille aimer le prochain en lui-même, telle qu'elle a été expliquée, elle inclut qu'on veuille pour lui ces autres biens" (*Ord.* III, d. 37; Wolter 284). La seconde table ne se borne pas à déployer analytiquement la bonté de la loi naturelle: elle ajoute à celle-ci d'autres biens. Il y a plus de bonté dans les deux tables que dans la loi naturelle seule, car la loi naturelle contingente ajoute à la bonté de la loi naturelle nécessaire. La loi positive est naturelle et bonne, dans la mesure où elle est dictée par un décret contingent de la volonté divine. Ainsi, elle appartient à la loi rationnelle naturelle, ordonnée par la volonté divine aussi harmonieusement que possible dans un monde de contingence. Ses normes contingentes, sont rationnellement fondées, et non arbitraires, car il y a une gradualité du bien.

Le primat d'une volonté libre, et, dans le monde fini, la contingence de la loi morale, s'accompagnent d'une objectivité du bien. Dans le monde fini, là où le bien ne s'impose plus avec une nécessité transcendante, la liberté divine supplée ce manque en posant l'objectivité d'une norme éthique. La rigueur de la liberté n'est précisément pas arbitraire.

ETHIQUE NORMATIVE

Ainsi, l'autonomie de la science pratique dépend du statut de l'agir: celui-ci est-il une simple application de la théorie générale aux cas particuliers? Les lois divines positives montrent le contraire. Et cette idée ne peut pas non plus valoir dans le domaine de la liberté humaine: la contingence n'est pas simplement l'inadéquation de la matière à la forme—le mode d'être du monde sublunaire (à la manière d'Aristote), mais le fait d'être causée par une liberté. Elle constitue un domaine autonome. Scot entend ainsi montrer que l'autonomie de la praxis dépend de l'autonomie de la volonté, et non de l'intellect seul.

Pour Scot, la praxis remplit trois conditions: elle implique un acte de la volonté, elle présuppose un acte de connaissance, et celui-là doit y être adéquat pour être moralement bon.³³

- 1) Est praxis tout ce qui dépend d'un acte de la volonté. Ce n'est pas parce qu'elle s'oriente vers une finalité qu'une science est pratique, mais parce qu'elle présente à la volonté quelque chose à décider ou à ordonner (*actus imperatus*).³⁴
- 2) Est pratique l'acte qui est au pouvoir de celui qui le connaît. Quand la volonté se rapporte de manière contingente à l'objet, elle module les actes de désir selon la raison, ils deviennent vertueux et appartiennent à la pratique.
- 3) La décision droite est suscitée par conformité à la droite raison.³⁵ Ainsi, l'acte de la volonté, conforme ou non à la droite raison, est d'emblée une *praxis*, avant même l'acte extérieur. Il y a des vérités nécessaires concernant le contingent, qui définissent la droiture d'un acte.³⁶

Scot renverse la thèse d'Aristote: la pratique ne se réduit pas à l'articulation du contingent, du désir et de la fin. Quand le Philosophe dit: "l'intellect ne meut pas sans l'appétit, or la volonté est un appétit,"³⁷ Scot explique que la volonté est la cause *principale* de la motion, même si c'est avec la collabora-

33. *Ord. Prol.* §.228 (I, 155); pour ce qui suit, cf. O. Boulnois, *Scot, la rigueur de la charité* (Paris: 1998).

34. *Ord. Prol.* §.230 (I, 156); cf. §.253 (I, 170–71).

35. *Ethique à Nicomaque* VI, 3, 1139a22–25.

36. *Ord. Prol.* §.350 (I, 226–27).

37. *De anima* III, 10, 433 a 17–18.

tion de l'intellect.³⁸ Un acte de la volonté sera donc véritablement une praxis, même s'il est seul, s'il ne commande aucun acte, ou s'il affronte un acte contraire suscité par le désir sensitif (car cette contradiction fait précisément sa nature pratique). *La raison pratique n'est rien d'autre que la volonté. Est pratique tout habitus qui s'étend jusqu'au vouloir*, à condition de se conformer à la droite raison. La science pratique porte sur des objets déterminés nécessairement, mais envers lesquels la volonté peut se déterminer librement. Chez Thomas, la raison pratique était la raison des actions conforme à l'appétit droit; chez Scot c'est la volonté qui régule la praxis.³⁹

Plutôt que dans l'appétit naturel, le centre de l'éthique réside dans la droite raison, mesure de l'acte volontaire. Comment la raison s'étend-elle à la praxis? Un acte devient pratique par une "double relation [...] de conformité et de priorité."⁴⁰ Priorité, parce que l'objet lui est d'abord présenté par la raison; conformité, parce que l'oeuvre de la raison pratique est la vérité pratique, l'adéquation de l'acte à l'intellect droit.⁴¹ La raison pratique a la praxis pour objet et non pour fin; c'est une relation normative de l'intellect à la volonté, une extension du savoir aux actes par la volonté—est pratique ce qui se conforme à une loi: le pratique s'identifie donc au normatif.

Une nouvelle compréhension de la liberté conduit Scot à refonder l'éthique. La volonté, pour Scot, n'est pas comme chez Aristote un désir naturel qui atteint sa liberté quand la raison lui présente le bien véritable. Car le désir naturel est toujours intéressé (*affectus commodi*), alors que la volonté peut vouloir le bien pour lui-même (*affectus iustitiae*). Certes, la volonté est spécifiée par les objets connus de l'intellect, si bien que tout arbitraire est exclu. Mais c'est la volonté qui détermine l'acte, et non l'objet présenté par l'intellect. Ainsi apparaît un nouveau concept de l'éthique, centré, non plus sur le désir naturel de la fin (simple métaphore, pour Scot), mais sur l'autodétermination causale de la volonté libre. Le bien doit se présenter sous la forme d'une norme morale, avoir la légalité pour critère de validité, et correspondre à un objet librement éligible.⁴² Pour Aristote, la science pratique a pour objet l'agir, le singulier, le contingent. Scot lui donne un statut universel dans le rapport à la norme, et lui permet de s'étendre jusqu'au nécessaire. La moralité n'est pas l'accomplissement rationnel des inclinations naturelles, mais la conformité de l'acte à la droite raison (*Ord.* II, d.7, §. [11]; Wolter 220).

38. *Ord. Prol.* §.235 (I, 159–60).

39. *Prol.* §.237; cf. *Ord.* III, d.36, §.19 (ed. Wolter 408–10).

40. *Ord. Prol.* §.236 (I, 161).

41. *Ord. Prol.* §.237 (I, 161–62).

42. Cf. H. Möhle, *Ethik als Scientia practica nach Johannes Scotus, Eine philosophische Grundlegung* (Münster, 1995); idem, "Wille und Moral," *John Scotus, Metaphysics and ethics*, ed. L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (Leyde/New York/Cologne: 1996) 573–94.

L'agir moral, la pratique juste, dépend d'un acte de la volonté et se conforme à la droite raison. Scot donne donc une définition normative de la morale: le bien est une norme rationnelle, choisie librement, et conforme à une loi. C'est alors que l'acte humain est digne d'être accepté par Dieu, qui l'agrée dans sa grâce et nous donne la charité qui justifie. L'éthique ne nous enseigne pas à être heureux, comme chez Aristote, mais elle nous rend dignes de l'être, comme chez Kant.

Il faudra donc distinguer deux domaines d'objets:

- 1) Dans la *théologie nécessaire*, les principes premiers de la volonté droite se tirent de la nature de Dieu: sa bonté infinie doit être aimée par toute volonté juste. Nous l'avons vu, les vérités nécessaires s'imposent à l'intellect avant tout acte de la volonté, et Dieu est virtuellement l'objet de la volonté droite. Ainsi, "toute la théologie nécessaire pour un intellect créé est ainsi conforme à l'acte d'une volonté créée, et antérieure à elle" (*Ord. Prol.* §.314s; I, 207 s). La théologie du nécessaire est donc pratique pour notre intellect, mais non pour l'intellect divin: le bien n'est pas hors de lui; il n'a donc pas besoin que la droiture de l'objet soit établie au préalable pour le vouloir (§.330; I, 215–16).
- 2) La théologie contingente n'est pas non plus pratique *pour l'intellect divin*: aucune connaissance conforme à l'action ne précède l'action ou le vouloir divin, car c'est son vouloir qui détermine la droiture de l'action. Mais si la théologie du contingent est en soi spéculative, elle est pratique *pour nous*. Car l'intellect fini ne fixe pas la justice d'une praxis, il la reconnaît par son intellect (§.332; I, 217): la science du contingent est pratique pour nous, précisément dans la mesure où notre volonté se conforme à l'objectivité de la norme et à la loi (§.341; I, 222–23).

La théologie demeure essentiellement théorétique, mais elle est pratique par sa fin, dans la mesure où elle considère la jouissance de Dieu comme fin de toute praxis (§.237; I, 161–62). Contrairement à ce que disait Aristote, la science pratique est supérieure à la science spéculative, puisqu'un acte de la volonté (l'amour), demeure, même dans la contemplation de Dieu (§.353; I, 228–29). Le premier objet de la théologie est la fin ultime; les principes qui y conduisent sont des principes pratiques; les principes de la théologie sont donc des principes pratiques (§.314; I, 207–08). L'intelligence éclairée par un habitus théologique saisit Dieu comme objet d'amour et l'atteint selon les règles qui dirigent la vie pratique. Finalement, notre théologie est une science pratique (*Lect. Prol.* §.164; XVI, 54). Scot a intégré saint Bernard dans Aristote.

Le but des propositions théologiques n'est pas le savoir pour lui-même, ni même l'agir, mais le vouloir (orienté vers la jouissance et conforté

surnaturellement par la charité), normé par la connaissance de la vérité. Conformer sa vie à la vérité, tel est l'idéal suprême de Scot. Toute notre théologie appartient à la science pratique; toute la contemplation est suspendue à la volonté droite, à la charité. La théologie est une éthique ayant pour sujet la volonté, pour objet la norme. Elle acquiert une extension transcendante.

La fin de l'agir humain est donc l'amour d'autrui et de Dieu, et la pratique consiste tout entière dans l'acte de vouloir ou d'aimer. Ainsi, les vérités les plus théologiques, les plus abstraites (celles qui portent sur Dieu dans sa nature) sont en fait les plus pratiques: elles enseignent à l'homme ce qu'il doit aimer. La théologie est donc orientée vers la charité: en elle, tout ce qui n'est pas métaphysique tend à la charité. Scot le dit explicitement: "ces vérités, qui semblent le plus véritablement théologiques et non métaphysiques [...] sont pratiques" (*Ord.*, Prologue, §.322).

Ainsi, Scot a inventé deux concepts clés qui feront leur chemin: la métaphysique comme science transcendante; l'éthique comme morale normative de la liberté. Il pense à la fois la constitution de la métaphysique comme science et le dépassement de la métaphysique. Il montre que la rigueur la plus abstraite ne l'éloigne pas de sa vocation franciscaine, qui est de montrer à l'homme les voies de la charité. La rigueur de la pensée est vide sans la charité, mais la charité est aveugle sans la rigueur de la pensée.

Scot occupe donc une place décisive dans l'histoire de la métaphysique et de l'éthique. Confronté à Aristote, il résout l'aporie de la métaphysique comme science et rejette une éthique de l'intérêt. Vis-à-vis de ses successeurs, il déplatonise la métaphysique, la refonde comme discipline transcendante, lui donne sa structure onto-théologique, et ouvre un chemin sur lequel nous trouverons la morale normative de Kant. Unissant ces deux dimensions, il est l'auteur d'une véritable métaphysique de l'éthique.