

Université de Montréal

Étude critique de la preuve de l'existence de Dieu du *Traité du premier principe* de
Jean Duns Scot (v.1265-1308)

Par
Amayes Kaci

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie, option *Philosophie au collégial*

Septembre 2023

©Amayes Kaci, 2023
Université de Montréal

Ce mémoire intitulé

**Étude critique de la preuve de l'existence de Dieu du *Traité du premier principe* de
Jean Duns Scot (v.1265-1308)**

Présenté par

Amayes Kaci

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Christian Leduc
Président-rapporteur

David Piché
Directeur de recherche

Louis-André Dorion
Membre du jury

Résumé

Ce mémoire consiste en une étude critique de la démonstration de l'existence d'un premier principe telle qu'elle est développée par Jean Duns Scot (v.1265-1308) dans les trois premiers chapitres de son *Traité du premier principe*. Le présent travail a pour objectif de déterminer, au moyen de principes et de critères rigoureux, si la preuve avancée par le Docteur Subtil constitue une véritable démonstration. Pour ce faire, ce mémoire se déploie en trois grandes parties. La première partie met au jour la méthode employée par Duns Scot dans le traité à l'étude et s'attèle à tracer les contours des cadres épistémologique et métaphysique scotistes sur lesquels s'appuie l'ensemble de son argumentation. Puis, la deuxième partie est consacrée à l'exposition générale de la démonstration scotiste de l'existence d'un premier principe dans les ordres d'efficience, de finalité et d'éminence. Enfin, la dernière partie correspond à un examen minutieux de l'ensemble de la preuve scotiste. Chaque argument est alors passé en revue et évalué à l'aune de principes et de critères clairement établis dans l'introduction de ce mémoire. Au terme de cet examen, il nous sera alors possible de montrer qu'à défaut de prouver l'existence en acte d'une nature unique qui soit à la fois cause efficiente première de tout être, fin ultime de toute chose et réalité souverainement parfaite, Duns Scot parvient tout de même à établir l'existence d'un premier principe de l'être.

Mots-clés : Philosophie, métaphysique, Jean Duns Scot, premier principe, Dieu, démonstration.

Abstract

This thesis consists in a critical study of Duns Scotus' demonstration of the existence of a First Principle as developed in the first three chapters of his book *A treatise on God as First Principle*. The objective of this work is to determine, by means of rigorous principles and criteria, whether the proof advanced by the Subtle Doctor constitutes a true demonstration. The thesis is divided into three main parts. The first part highlights the method employed by Duns Scotus in the treatise under study and endeavors to trace the outlines of Scotus' epistemological and metaphysical frameworks on which the whole of the argument is based. The second part is devoted to the general exposition of Duns Scotus' demonstration of the existence of a first principle in the orders of efficiency, finality and eminence. Finally, the last part corresponds to a careful examination of the entire proof of Duns Scotus. Each argument is then reviewed and assessed against the principles and criteria clearly established in the introduction. At the end of this examination, it will then be possible for us to show that the demonstration of Duns Scotus failed to prove the actual existence of a unique nature which is both the first effective cause of all beings, the ultimate end of all things, and a supremely perfect reality, but nevertheless manages to demonstrate the existence of a first principle of being.

Key words: Philosophy, metaphysics, Duns Scotus, first principle, God, demonstration.

Table des matières

Introduction	1
Chapitre I: Méthode et cadre général scotiste	7
<i>I.1 Cadre épistémologique.....</i>	<i>7</i>
<i>I.2 Cognoscibilité de Dieu.....</i>	<i>9</i>
<i>I.3 Cadre métaphysique.....</i>	<i>11</i>
I.3.1 Univocité de l'être	11
I.3.2 Ontologie scotiste	12
<i>I.4 Retour au concept de Dieu.....</i>	<i>17</i>
I.4.1 Trois types de distinction.....	18
I.4.2 Dieu conçu comme « être infini »	19
<i>I.5 Démonstration de l'existence de Dieu</i>	<i>20</i>
I.5.1 Type de démonstration	20
I.5.2 Voie quidditative	22
Chapitre II: Exposition de la preuve d'un premier principe	25
<i>II.1 Méthodologie et division de l'ordre essentiel.....</i>	<i>25</i>
II.1.1 Méthode.....	25
II.1.2 Division de l'ordre essentiel.....	26
<i>II.2 Principes métaphysiques et ordre essentiel des causes</i>	<i>27</i>
<i>II.3 Preuve de l'existence d'un premier principe</i>	<i>29</i>
II.3.1 Vocabulaire quidditatif.....	29
II.3.2 Démonstration de l'existence d'un premier principe	30
Chapitre III: Critique de la preuve scotiste de l'existence d'un premier principe	34
<i>III.1 Prières</i>	<i>34</i>
<i>III.2 Ordre essentiel.....</i>	<i>37</i>
III.2.1 Ordre de dépendance.....	38
III.2.2 Ordre d'éminence.....	39
<i>III.3 Principes scotistes et ordre essentiel causal</i>	<i>46</i>
III.3.1 Principes fondamentaux.....	46
III.3.2 Ordre essentiel des causes.....	47
<i>III.4 Démonstration de l'existence d'un premier principe</i>	<i>57</i>
III.4.1 Voie quidditative.....	57
III.4.2. Voie de l'efficiencia.....	58
III.4.3 Poursuite du raisonnement scotiste.....	81

III.4.4 Voies de la finalité et de l'éminence.....85

Conclusion.....87

Bibliographie.....89

*En mémoire de ma grand-mère Nouara Thahammadits
(1925-2023), une femme admirable au plus haut point.*

Remerciements

Je remercie tout d'abord ma mère, à qui je dois tout et sans laquelle ce mémoire n'aurait jamais vu le jour, mon père, pour son support indéfectible, et ma sœur Mila, dont la présence dans ma vie n'a pas de prix. Il m'est évidemment impossible de vous témoigner ici tout l'amour et la reconnaissance que j'ai pour vous, mais je tenais à vous remercier du plus profond de mon cœur.

Je tenais aussi à remercier mon directeur de recherche, David Piché, à qui ce mémoire doit sa réalisation. Merci pour votre aide continue, votre patience, votre dévouement, vos conseils, votre compréhension et votre bienveillance. Je vous suis à jamais reconnaissant de m'avoir fait découvrir et aimer la philosophie médiévale et vous remercie profondément pour toutes les connaissances que vous m'avez transmises et tous les encouragements dont vous m'avez fait grâce au fil des cinq dernières années.

Merci également à l'ensemble de ma famille, qui a toujours été là pour moi et envers laquelle je suis éternellement reconnaissant. Mention spéciale à mes grands-parents, mes oncles et tantes, ainsi qu'à mes cousins Lyes, Massy, Nazim, Rayane et Rémi, et mes cousines Kamélia, Dalia et Sarah.

Merci à Océane pour sa présence chaleureuse, son support continu, son amitié perpétuelle et son amour inestimable.

Merci à tous les amis précieux, qui comptent tant dans ma vie. Un merci particulier à Riadh, Ish, Ivan et Raph, pour leur amitié sans égale et pour toutes ces magnifiques années passées ensemble.

Merci à tous les jeunes de la *Maison des Jeunes de Brossard*, qui ont su égayer chacune de mes journées au cours des deux dernières années. Mention spéciale à Lee, Sabrina, Elie-Jade, Rassoul, Zuzu, Marouane et Juliette, qui ont été à mes côtés du début à la fin de l'aventure et qui auront à jamais une place spéciale dans mon cœur.

Enfin, mes derniers remerciements vont au Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH), à l'Université de Montréal, à la Faculté des arts et des sciences (FAS) ainsi qu'à la Faculté des études supérieures et postdoctorales (ESP) pour leur support académique et financier. J'en profite également pour remercier une fois de plus M. David Piché, ainsi que Mme Laetitia Monteils-Laeng, pour leur appui constant tout au long de mes études universitaires.

« S'il est vrai que les hommes désirent par nature connaître, ils aspirent par-dessus tout à atteindre le savoir le plus élevé de toute science. »

Jean Duns Scot, Questions sur la Métaphysique

Introduction

Les penseurs scolastiques des XIII^e et XIV^e siècles distinguaient les articles de foi *par soi* des articles de foi *par accident*¹. Les articles de foi *par soi* étaient ceux dont la connaissance transcendait purement et simplement les facultés intellectuelles humaines, tandis que les articles de foi *par accident* consistaient en croyances dont la connaissance excédait l'état commun des capacités intellectuelles des hommes, mais non la raison humaine universelle. Or, les penseurs médiévaux occidentaux rangeaient systématiquement l'existence de Dieu parmi les articles de foi *par accident*. Ainsi, selon eux, l'intellect humain était en mesure de la démontrer. Parmi les preuves de l'existence de Dieu produites à l'époque médiévale, nous retrouvons notamment la preuve ontologique d'Anselme de Cantorbéry et les cinq voies de Thomas d'Aquin. À celles-ci s'ajoute la démonstration de l'existence de Dieu par Jean Duns Scot², qui constitue à coup sûr l'une des preuves de l'existence de Dieu les plus complètes, les plus cohérentes et les plus développées de cette époque³. C'est à l'étude de cette démonstration que se consacrera le présent mémoire.

Duns Scot propose plusieurs versions de sa preuve⁴. Pour notre part, nous nous intéresserons à la dernière version produite par le Docteur Subtil, soit celle du *Traité du premier principe*, aussi appelé *Tractatus de primo principio*, ou encore simplement *De primo principio*⁵. Quatre raisons

¹ Au XIII^e siècle, nous retrouvons notamment cette distinction au livre III, distinction 24 des Sentences de Pierre Lombard, dont le commentaire était une condition *sine qua non* de l'obtention du grade de maître en théologie.

² Jean Duns Scot, théologien et philosophe franciscain né vers 1265 en Écosse et mort en 1308 à Cologne. Étudiant à l'Université d'Oxford durant l'essentiel de sa vie, il y sera ordonné prêtre en 1291. À l'époque, Scot rédige son commentaire des Sentences de Pierre Lombard. Nous retrouvons les « commentaires » de Jean Duns Scot sous trois formes : la *lectura* (lecture originale), la *Reportatio* (transcription manuscrite d'étudiants ou de scribes) et l'*Ordinatio* (version finale révisée par le maître en vue de la publication officielle). Vers 1302, Scot part enseigner à l'Université de Paris, où il devient maître régent en théologie vers 1305. Enfin, en 1308, il est affecté par son ordre au centre d'études franciscain de Cologne, où il mourra prématurément, laissant son œuvre inachevée. Fondateur du courant scotiste, il est surnommé « Docteur Subtil », en raison de la précision de ses concepts et de la rigueur de ses raisonnements. S'établissant progressivement comme la figure de proue de l'ordre Franciscain, il sera souvent opposé, de manière somme toute assez réductrice, à Thomas d'Aquin, représentant par excellence de l'Ordre des Dominicains. (William A. Frank, Allan B. Wolter, *Duns Scotus Metaphysician*, chapitre 1, Vie et œuvre, pp.1-12).

³ Alluntis affirme « qu'aucun philosophe scolastique n'a travaillé avec autant de concentration et de persévérance à construire une preuve véritablement valide et complète de l'existence de Dieu. » Voir F. Alluntis, « Demonstrability and demonstration of the existence of God », dans *John Duns Scotus 1265–1965*, p.133.

⁴ Il existe à notre connaissance cinq versions différentes de la démonstration scotiste de l'existence de Dieu : *Lectura* 1, d. 2, q. 1, nn. 38–135; *Ordinatio* 1, d. 2, q. 1, nn. 39–190; *Reportatio* IA, d. 2, qq. 1-4; *In Metaph.*, 2, qq.4-6; *Traité du premier principe*.

⁵ Pour l'ensemble de ce mémoire, nous utiliserons indifféremment les titres latin et français du traité en question.

expliquent ce choix. Tout d'abord, il s'agit d'un des textes les plus tardifs de Duns Scot, ce qui nous permet de nous assurer qu'il correspond bien à la pensée aboutie de l'auteur. De plus, contrairement à certaines versions, nous savons que ce texte a été corrigé et révisé par Scot lui-même.⁶ En outre, ce traité constitue une synthèse de l'ensemble des preuves de l'existence de Dieu; raison pour laquelle Prentice le qualifie de « compendium de théologie naturelle »⁷. Enfin, il s'agit de la version de la preuve scotiste de Dieu « la plus techniquement métaphysique »⁸ et par conséquent de la version qui se prête le mieux à une étude strictement philosophique.

Dans le *Traité du premier principe*, Duns Scot procède en trois temps : dans les deux premiers chapitres, il met en exergue la méthode et les différents principes qui lui permettront ultérieurement de remonter, par la seule raison, des créatures à l'être de Dieu; ensuite, dans le troisième chapitre, il démontre l'existence d'un premier principe dans les trois ordres d'efficience, de finalité et d'éminence; enfin, dans le quatrième et dernier chapitre, Scot passe à la démonstration des perfections divines et montre que le premier principe est une nature simple, volontaire, intelligente, libre, omnisciente, infinie et numériquement une. Duns Scot ne considérera alors avoir démontré l'existence de Dieu qu'une fois l'existence d'un être infini prouvée.

Le présent travail constitue une étude critique de la preuve scotiste de l'existence de Dieu telle qu'elle se déploie dans les trois premiers chapitres du *De primo principio*. Son objectif consiste à déterminer si cette preuve constitue une véritable démonstration de l'existence de Dieu en tant que premier principe des choses, c'est-à-dire en tant qu'il constitue une seule nature, qui soit à la fois cause première de tout être, fin ultime de toute chose et être souverainement éminent. Or, pour procéder à une telle évaluation critique, il nous faut déterminer au préalable un ensemble de principes et de critères objectifs nous permettant de juger de la validité et de la véracité de la démonstration en question. Nous avons identifié cinq principes généraux et six critères d'évaluation de la preuve.

Le premier principe est le *principe d'exclusivité*. Ce principe stipule que, bien que nous puissions nous référer par moments aux autres preuves de l'existence de Dieu produites par Scot, pour

⁶ Frank, William A. et Wolter, Allan B. *Duns Scotus, Metaphysician*, p.11.

⁷ Prentice, Robert P. *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio* p. 12 et p.66

⁸ Étienne Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, p.151. Voir également James F. Ross et Todd Bates, « Duns Scotus on Natural Theology » dans *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. p.227 note 1, où les autres versions de la preuve sont qualifiées de « principalement théologiques », tandis que le *De primo principio* est appelé « travail philosophique ». Voir également Ross et Bates, p.195 où le *De primo principio* est qualifié d'œuvre « strictement métaphysique ».

expliquer certains passages ou pour éclaircir certains points, notre étude devra se limiter à l'examen de la preuve telle qu'elle est exposée dans les trois premiers chapitres du *Traité du premier principe*⁹. À ce « principe d'exclusivité » s'ajoute un deuxième principe, devant guider l'ensemble de notre recherche : le *principe de congruence*. Ce principe, applicable à tout discours rationnel, fut exprimé par Aristote de la sorte : il faut « réclamer, en chaque genre d'affaires, le degré de rigueur qu'autorise la nature de la chose¹⁰ ». Comme nous le verrons, la voie empruntée par Scot sera une voie a posteriori et *quia* (par les effets), nous ne saurions donc exiger le même degré de certitude, d'exactitude ou d'évidence que s'il s'agissait d'une preuve a priori ou *propter quid* (par la cause); pas plus que nous ne devons juger de la preuve comme s'il s'agissait d'une démonstration au sens mathématique du terme¹¹. En outre, notre étude se devra de respecter un *principe de distinction*. En effet, la preuve scotiste de l'existence d'un premier principe se développe en plusieurs parties dont chacune aura à subir un examen serré de notre part. Nous traiterons alors chacun des chapitres de l'œuvre et chacune des trois voies empruntées par Duns Scot comme des sections indépendantes. Certains principes, certaines voies ou certains arguments pourront donc être rejetés sans que la totalité de la démonstration du Docteur Subtil s'en trouve invalidée. Nous n'écartons donc pas la possibilité que Scot démontre véritablement, au regard de nos critères, l'existence d'un premier principe dans l'une des voies poursuivies, sans que les démonstrations des autres voies ne soient concluantes. À ce principe s'ajoute le *principe de charité*. Celui-ci implique que, tant que la démonstration scotiste, même amputée de certains arguments ou de certaines parties, pourra se déployer, nous la suivrons jusqu'au bout, afin de voir jusqu'où elle nous mène. Au regard des deux derniers principes, on comprend que, dans le cadre de notre étude, trois scénarios sont envisageables : la démonstration scotiste pourrait n'être en aucun cas concluante, elle pourrait l'être totalement ou encore partiellement. Le scénario d'une preuve partielle comporte alors lui-même deux possibilités : une partie seulement de la démonstration de Scot pourrait être

⁹ Pour être plus précis, ce mémoire portera spécifiquement sur la version de ce traité traduite par Jean-Daniel Caviglioli, Jean-Marie Meilland et François-Xavier Putallaz, sous la direction de Ruedi Imbach, à partir du texte latin établi par Wolfgang Kluxen : Jean Duns Scot. *Traité du premier principe*. Paris: Vrin, 2001.

¹⁰Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094b24-25 (trad. Bodéüs, p.51).

¹¹ Comme le souligne Thomas d'Aquin dans ses commentaires (*In Boetium de Trinitate* et *In Metaphysicam*): « La réalité mathématique est entièrement soumise à l'activité de notre esprit. Par contre, la science de Dieu, traite de la substance, de l'acte, de la puissance, de la dépendance causale des êtres; toutes réalités qui sont inaccessibles aux sens et à l'imagination et dont l'infinie complexité rend difficile la perception intellectuelle. » : propos rapportés par Joseph Iwanicki dans Jean-Jacques Samuëli, *Les fausses démonstrations de l'existence de Dieu*. p.40.

totale ou bien une partie de la preuve, voire sa totalité, pourrait constituer une véritable démonstration d'un premier principe, mais pas exactement au sens où Scot l'entendait.

Ces accommodements méthodologiques étant admis, il nous faut néanmoins prendre les prétentions de Scot au sérieux et exiger de sa part la présentation d'une démonstration en bonne et due forme. Or, il est évident que toute démonstration doit reposer sur un ensemble de principes qui sont eux-mêmes indémontrables¹² ou encore sur des principes démontrables à leur tour, mais dont la démonstration nous éloignerait trop de notre présente entreprise. Afin de pouvoir juger adéquatement de la qualité de la démonstration scotiste de l'existence d'un premier principe, il nous faudra donc accepter le cadre métaphysique d'inspiration aristotélico-avicennien de Scot ainsi que son cadre épistémologique¹³. C'est ce que nous nommons le *principe axiomatique*. Celui-ci est indispensable, car il est clair que nous pourrions rejeter la démonstration scotiste sur la base de cadres métaphysiques et épistémologiques différents, comme ceux du kantisme par exemple. Or, agir de la sorte reviendrait à condamner *a priori* toute démarche démonstrative, particulièrement dans le domaine métaphysique¹⁴.

En plus des cinq principes généraux que nous venons d'établir, il nous faut également nous doter de critères d'évaluation nous permettant de vérifier si la démonstration scotiste de l'existence d'un premier principe dans le triple ordre précité est acceptable. Ceux-ci sont au nombre de six. Tout d'abord, il est évident que si nous concédons la vérité de certains principes scotistes fondamentaux, encore faut-il que la totalité de l'argumentation mise de l'avant par Scot les respecte. Nous nous assurerons donc qu'aucun moment de la preuve ne s'oppose ou ne s'écarte de ces principes ou postulats. C'est ce que nous appelons le *critère de fidélité*. Par ailleurs, toute démonstration doit employer des propositions uniquement constituées de concepts clairement définis. La précision des termes est primordiale, une preuve devant impérativement se garder de « jouer sur les mots ». Ainsi, il faudra s'assurer de la précision du vocabulaire employé par Duns Scot et vérifier que le sens donné aux termes ne soit pas modifié, sciemment ou non, de manière à répondre aux fins que se fixe l'auteur. C'est ce que nous avons décidé de nommer le *critère de clarté*. En outre, toute démonstration doit s'appuyer sur des propositions universelles et nécessaires et non sur des

¹² Voir notamment Aristote, *Seconds analytiques*, I, 2, 71b-72b, (trad. Tricot, p.12).

¹³ Pour paraphraser Gilson, ce qui nous intéresse est de savoir si « une fois admis ce qu'il y a de réalisme avicennien dans le scotisme » la preuve de l'existence de Dieu est valide. Voir E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, p.142.

¹⁴ À ce sujet, voir Ross et Bates, « Duns Scotus on Natural Theology », p.208.

propositions simplement probables ou contingentes, ce que Scot reconnaît lui-même¹⁵. Nous devons donc nous assurer qu'aucune proposition, fût-elle uniquement constituée de termes clairement définis, ne déroge à ce que nous appellerons désormais le *critère de nécessité*. De plus, il faut que l'enchaînement des propositions forme un raisonnement démonstratif, répondant aux principes de la logique formelle et pouvant par conséquent être énoncé sous forme syllogistique. La preuve de l'existence d'un premier principe devra donc être évaluée relativement à un *critère de validité*. Ainsi, chaque conclusion particulière sera scrutée à la loupe et devra découler nécessairement de l'argumentation déployée par Scot, sous peine d'être rejetée. À ce critère concernant la rigueur logique doit encore s'ajouter un *critère de cohérence*. En effet, la validité des raisonnements particuliers ne saurait garantir la cohésion générale de l'argumentation. De fait, il se peut qu'un argument syllogistique et déductif entre en contradiction avec un autre argument également valide. Nous nous efforcerons donc de nous assurer que l'articulation globale des arguments scotistes soit cohérente. Enfin, à cela, il nous faut encore ajouter un *critère de vérité*. En effet, une démonstration peut employer des propositions nécessaires, constituées de termes clairement définis, être valide et cohérente, tout en étant fausse. Il nous faut donc nous assurer de la véracité des principes, des propositions, des raisonnements et des jugements mis de l'avant par Scot. Ainsi, cette étude critique devra tenir compte des avancées de la science moderne, car il ne s'agit pas de vérifier si la preuve pourrait être jugée vraie au regard des connaissances du début du XIV^e siècle, ou encore relativement à la doctrine de Scot, mais bien de juger de sa véracité actuelle. Comme le dit Thomas d'Aquin : « Le but de la philosophie n'est pas de savoir ce que les hommes ont pensé, mais bien quelle est la vérité des choses¹⁶. » Ainsi, au nom du *critère de vérité*, tous les principes empiriques et physiques sur lesquels s'appuie la preuve pourront être soumis à la critique; quant aux cadres épistémologique et métaphysique considérés comme axiomatiques, ils ne devront rien contenir de manifestement faux, c'est-à-dire rien dont on puisse démontrer la fausseté.

Concernant la structure du mémoire, ce dernier sera divisé en trois grandes parties. Le premier chapitre consistera en une présentation générale de la méthode employée par Scot pour démontrer l'existence d'un premier principe. Nous en profiterons pour dégager les principes fondamentaux des cadres métaphysique et épistémologique scotistes, qui nous serviront de pierre de touche pour

¹⁵ *Traité du premier principe*, ch. 3, c.1, n.26 (p.109). Voir également Putallaz, François-Xavier. « Introduction » Dans *Traité du premier principe*, pp.39-40.

¹⁶ Thomas d'Aquin, *De caelo*, I, 22, 8., cité dans *Commentaire du traité du ciel et du monde d'Aristote* (trad. Barbara Ferré), 2009.

l'ensemble de la démonstration. Le deuxième chapitre sera consacré à l'exposition générale de la preuve de l'existence d'un premier principe, telle que le Docteur Subtil la développe dans les trois premiers chapitres du *Tractatus de primo principio*. Quant au troisième chapitre, il consistera en une critique minutieuse de cette preuve. À l'aune des cinq principes et des six critères établis plus haut, il nous sera alors possible de déterminer si celle-ci constitue une véritable démonstration de l'existence de Dieu, en tant que premier principe des choses.

Chapitre I

Méthode et cadre général scotiste

Il est clair qu'avant de se lancer dans une longue démonstration philosophique de l'existence de Dieu, Duns Scot a dû s'assurer au préalable qu'il nous est possible, par la simple raison humaine, de le connaître. En effet, toute démonstration présuppose toujours la cognoscibilité de son objet. C'est pourquoi, nous exposerons d'abord les grandes lignes du cadre épistémologique scotiste, avant de nous engager dans l'exposition de son cadre métaphysique.

I.1 Cadre épistémologique

Scot distingue deux puissances cognitives en l'âme humaine : la sensibilité, reposant sur l'exercice d'organes matériels, et l'intellect, immatériel par nature. La connaissance humaine peut alors prendre deux formes: l'abstraction et l'intuition¹⁷. L'abstraction est un processus intellectuel se fondant, *pro statu isto*, sur la sensation. En effet, selon Scot, les sens externes permettent dans un premier temps de transmettre les données brutes de l'expérience sensible, fournies par les organes sensoriels, aux sens internes. Puis, le sens commun, qui constitue une puissance d'unification des sensations (sensibles premiers et sensibles communs)¹⁸, permet la formation d'une conjonction de sensations appelée « espèce sensible ». Celle-ci est alors reçue et imprimée par l'imagination ou *phantasia*, qui la convertit en phantasme, c'est-à-dire en représentation sensible singulière, et la conserve comme telle. La puissance active de l'intellect, l'intellect agent, peut alors produire¹⁹, à partir du phantasme, une « forme apte à représenter comme universel l'objet que l'espèce sensible représentait comme singulier²⁰ » : l'espèce intelligible. La quiddité présente au sein du phantasme

¹⁷ À ce sujet, voir notamment Shircel, Cyril L. *The Univocity of The Concept of Being in The Philosophy of John Duns Scotus*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1942., p.66, n.48.

¹⁸ Il est à noter que le sens commun est également une puissance de discernement des sensations, mais nous nous contentons ici d'un bref aperçu général de l'épistémologie scotiste.

¹⁹ Duns Scot insiste sur la dimension active de l'intellect agent. Il désire par-là assurer une autonomie à l'ordre de l'intelligible. Cette autonomie est nécessaire pour des raisons théologiques évidentes, à savoir la possibilité de la séparation de l'âme et du corps ainsi que de la vision béatifique.

²⁰ E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, p.515.

se voit alors « dépouillée de son aspect particulier²¹ ». Le Docteur Subtil distingue ainsi deux modes intentionnels d'existence de la quiddité représentant l'objet extérieur: la particularité ou individualité, propre aux puissances sensibles, et l'universalité, propre à l'intellect²². Scot ajoute que l'intellect agent produit l'espèce intelligible dans l'intellect possible, seule puissance humaine capable de la recevoir. L'intellect possible est alors actualisé par cette quiddité ou essence universelle abstraite, ce qui lui permet de posséder le concept en question et de le stocker²³. Comme le rappelle Gilson, c'est cette modification passive de l'intellect possible par l'espèce intelligible qui constitue à proprement parler l'acte d'intellection pour Duns Scot²⁴. Notons enfin qu'en tant que réaliste épistémologique, Scot considère que l'intellect abstrait de manière infaillible les intelligibles en puissance qui se présentent à lui. Selon Scot, l'homme peut donc atteindre la vérité naturellement, c'est-à-dire sans aucun recours à une illumination divine²⁵, car le monde nous apparaît toujours tel qu'il est.

Outre l'abstraction, l'homme possède une puissance intuitive de connaître. Scot ajoute que cette puissance est fondamentale, car sans elle « l'intellect ne pourrait avoir aucune certitude de l'existence de quelque objet que ce soit²⁶ ». L'intuition correspond à une saisie de l'être singulier dans sa réalité existentielle²⁷. Comme le soulignent Ingham et Dreyer, l'intuition est « un pur acte de présence entre l'esprit et l'objet²⁸ » ne requérant la médiation d'aucune espèce intelligible. Selon Scot, l'intuition peut être d'ordre sensible ou intellectuelle. L'intuition sensible correspond à la saisie immédiate, par les sens, des objets sensibles de la réalité extra-mentale. C'est sur elle que l'ensemble de notre faculté d'abstraction se fonde. Quant à l'intuition intellectuelle, elle consiste en une vision de l'esprit pouvant porter sur deux objets: les actes propres de l'âme et les réalités sensibles extérieures. L'intuition interne concerne les opérations de l'âme du sujet en tant qu'existantes. Comme une telle saisie intuitive porte sur des réalités immatérielles (actes mentaux),

²¹ Dumont, Richard E. « The role of phantasm in the psychology of Duns Scotus ». Dans *The Monist* (1965) Vol. 49, No. 4, Philosophy of John Duns Scotus, pp.625-626.

²² Ibid.

²³ Ibid. section 4.1 « Sensation and abstraction ».

²⁴ E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, p.519.

²⁵ Pour une discussion de l'opposition entre Duns Scot et Henry de Gand sur la question de l'illumination, nous renvoyons le lecteur vers Williams, Thomas, « John Duns Scotus », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, section 4.3 « the attack on skepticism and illumination ».

²⁶ Ox. 1.c. XX, dans Shircel, Cyril L. « The Univocity of The Concept of Being in The Philosophy of John Duns Scotus », p.67.

²⁷ Ingham, Mary Beth et Dreyer, Mechthild. *The philosophical vision of John Duns Scotus: An introduction*, p.27.

²⁸ Ibid. p.29.

elle n'a pas besoin de passer par l'espèce sensible et est donc absolument immédiate. Quant à l'intuition externe, elle porte sur la réalité extra-mentale en tant qu'elle existe en acte et comprend la certitude de cette existence. Sur le plan épistémologique, l'intuition intellectuelle joue alors un double rôle : d'une part elle nous permet d'être certain de l'existence de notre être, ainsi que de l'ensemble des objets qui nous entourent, ce qui permet d'assurer un fondement solide au cadre épistémique réaliste scotiste; d'autre part, la certitude de l'intuition intellectuelle permet d'assurer la vérité de nos jugements concernant des propositions contingentes existentielles.

I.2 Cognoscibilité de Dieu

Ainsi, pour le *viator*, la connaissance de Dieu et de son existence doit forcément découler ou bien d'une intuition de l'essence divine ou bien de concepts abstraits lui correspondant. Or, comme nous venons de le voir, l'intuition intellectuelle de l'homme, dans notre état présent, ne concerne que les objets sensibles extra-mentaux et les actes propres de l'âme. Notre intellect est donc, *pro statu isto*, incapable de saisir intuitivement l'essence divine. C'est pourquoi Scot affirme que « Dieu n'est connu de manière adéquate et particulière par personne²⁹ ». En effet, ne saisissant pas Dieu dans sa singularité (*haec essentia*), il nous est impossible de « connaître directement et immédiatement l'essence divine³⁰ ».

Ainsi, à la question de savoir si « Dieu est » est une proposition connue par soi, Scot répond qu'en elle-même elle l'est, mais qu'elle n'est pas évidente pour nous. Une proposition connue par soi ou *per se nota* est une proposition dont l'évidence ressort de la simple compréhension de ses termes³¹. Ainsi, en elle-même, une telle proposition est forcément *per se nota*, car, comme le note Scot, « en Dieu, l'être et l'essence sont identiques³² ». Toutefois, la proposition « Dieu est » demeure inévidente pour nous, comme en témoigne le fait qu'il nous soit possible d'en douter. La raison en

²⁹ Op. Oxoniense, liber I, d.3, q.1., tel que cité dans Allan B. Wolter, « Duns Scotus and the Existence and Nature of God », dans *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 28, p. 25.

³⁰ F. Alluntis « Demonstrability and demonstration of the existence of God », p.135.

³¹ E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, p.120. Voir également *Ordinatio*, I, d.2, q.2, nn. 15-33, trad. Peter LP Simpson.

³² Boulnois, Olivier. « Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot ». Dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Vol. 83, No.1, Jean Duns Scot et la métaphysique classique (1999), p.38.

est que, faute de pouvoir concevoir intuitivement l'essence de Dieu, nous ne pouvons, en notre état présent, en appréhender distinctement les termes³³.

La voie de l'intuition ayant été épuisée, ne reste plus que celle de l'abstraction. Ainsi, s'il nous est possible de concevoir Dieu, cela ne pourra se faire qu'à partir de concepts abstraits. Or, il est certain que nous ne pouvons concevoir Dieu au moyen d'un concept abstrait immédiat, car, dans notre état présent, notre faculté d'abstraction doit forcément passer par la médiation de la connaissance sensible³⁴. En outre, nous ne disposons pas plus d'un concept médiat parfait de Dieu. En effet, comme le souligne Alluntis : « aucun être ne peut être connu distinctement et parfaitement au moyen d'un concept abstrait d'un autre être ou objet à moins d'être contenu essentiellement ou virtuellement et parfaitement [...] dans cet objet intermédiaire³⁵ ». Or, il est évident qu'aucun objet sensible extérieur ne contient de cette manière l'essence divine.

Mais alors, est-ce à dire que pour Scot nous ne pouvons rien savoir de Dieu dans notre état présent? Non, car, selon lui, il nous est possible de forger des concepts imparfaits de Dieu à partir de concepts abstraits provenant des créatures, comme : « être nécessaire », « être infini », « être suprêmement bon », « être incréé », « être suprêmement vrai », etc. Ainsi, à partir des créatures, notre intellect est capable de retirer les concepts d'être, de bien et de vrai, ainsi que des perfections simples; il peut alors les appliquer, en les élevant à leur suprême degré, à Dieu. Mais alors surgit immédiatement un problème : comment s'assurer que de tels concepts issus de simples créatures puissent véritablement s'appliquer à Dieu, soit à un être qui leur est incommensurable par nature? Selon Duns Scot, ce passage de l'ordre du fini à celui de l'infini n'est possible qu'en raison de l'existence d'une seule et même notion triviale, s'appliquant à l'ensemble des réalités, et par conséquent tant à Dieu qu'à ses créatures : le concept d'être univoque. Le concept d'être commun univoque³⁶ apparaît donc comme la condition de possibilité et le point de départ de toute théologie naturelle³⁷. Ainsi, pour Scot, toute démonstration reposant sur la simple raison humaine et voulant

³³ E. Gilson, pp. 120-128; voir également O. Boulnois, p.41.

³⁴ Selon Scot, seule la libre volonté divine peut communiquer surnaturellement à l'homme une représentation immédiate de Dieu. À ce sujet, voir F. Alluntis, « Demonstrability and demonstration of the existence of God », p. 139

³⁵ F. Alluntis, p. 139; voir également M.B. Ingham et M. Dreyer, *The philosophical vision of John Duns Scotus: An introduction*, p.26.

³⁶ Selon Gilson, ce fondement conceptuel mena d'ailleurs certains commentateurs à ranger la preuve scotiste de l'existence de Dieu sous la rubrique des « arguments ontologiques »; voir E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, p.117. Or, comme le montre O. Boulnois dans son article « Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot », la démonstration scotiste de l'existence de Dieu ne peut certainement pas être dite ontologique au sens kantien du terme.

³⁷ Voir Ord. I, d. 2, n. 29; II, p. 141a.

s'acheminer jusqu'à l'existence d'un premier principe devra forcément être métaphysique. En effet, à la suite d'Avicenne, Duns Scot définit la métaphysique comme la science de l'« être en tant qu'être », ou autrement dit de l'être commun univoque.

I.3 Cadre métaphysique

I.3.1 Univocité de l'être

Par concept « univoque », Scot entend un concept qui est « d'une telle unité qu'une contradiction résulterait forcément de son affirmation et de sa négation au sujet d'un même terme³⁸ »; un tel concept peut alors servir de moyen terme dans une démonstration sans risque d'équivocation. Or, selon le Docteur Subtil, il doit y avoir un sens du terme « être » qui soit commun et identique à tous les êtres. Scot ne se contente pas d'affirmer péremptoirement une telle chose, mais fournit de nombreux arguments pour démontrer la nécessité du concept d'être univoque³⁹. Nous en retiendrons deux. Le premier va comme suit : dans notre état présent l'ensemble de notre connaissance repose sur la perception sensible; or, nous ne percevons que les accidents, mais jamais les substances; toutefois, nous possédons le concept de substance. Il faut donc admettre qu'il nous est possible d'abstraire, à partir du concept d'accident, un concept simple, s'appliquant tant à la substance qu'aux accidents; et ce concept simple ne peut être que l'être univoque⁴⁰.

Pour des raisons évidentes, le second argument que nous avons retenu concerne Dieu et ses créatures. Selon Scot, nous disposons nécessairement d'un concept d'être se disant univoquement de Dieu et de la créature. Pour le prouver, Scot part du principe que deux concepts sont forcément distincts si l'un est certain, alors que l'autre est douteux ou incertain⁴¹. Or, notre intellect peut être tout à fait certain que quelque chose « est », sans pour autant être sûr que cette chose soit finie ou infinie, créée ou incréée, matérielle ou immatérielle. Ainsi, l'intellect humain doit forcément posséder un concept neutre et indéterminé d'être, totalement distinct de tout autre concept,

³⁸ Jean Duns Scot, Ord. I, d.3, pars I, qq I-2, n.26. Voir également R.P. Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio*, p.25.

³⁹ Selon R.P. Prentice (p.27), une « adnotatio » de Scot ferait mention de pas moins de quinze preuves visant à établir l'existence d'une « *communitas entis* ».

⁴⁰ Voir G. Sondag, *Duns Scot*, p.81 et P. King, « Scotus on Metaphysics », p.18.

⁴¹ Voir R.P. Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio*, p.30.

s'appliquant indifféremment et univoquement à l'être créé et à l'être incréé, à l'être fini et à l'être infini; bref, à la créature et à Dieu. Mais alors surgit immédiatement une question : qu'est-ce que Scot entend par « être »?

I.3.2 Ontologie scotiste

I.3.2.1 Les différentes manières de dire l'être selon Duns Scot

Selon Duns Scot, « est un être tout ce qui a un quid ou une quiddité ». L'être au sens scotiste concerne donc l'essence ou la nature des choses. Or, l'essence d'une chose n'inclut pas nécessairement son existence actuelle, mais seulement sa possibilité ou son aptitude à exister. L'être ne désigne donc pas « ce qui a l'existence », mais, selon la formule de Scot, « ce à quoi il ne répugne pas d'exister⁴² ». Ainsi, est un être tout ce qui n'implique aucune contradiction. Or, la non-contradiction étant le signe de l'intelligibilité, on comprend que toute entité ou nature intelligible est un être au sens large.

Pour Duns Scot, l'être se déploie sur trois plans : le plan physique, le plan logique et le plan métaphysique. Sur le plan physique (*esse in re*), l'être correspond à l'essence des choses singulières existant hors de l'intellect. L'essence y est alors totalement identique à l'existence⁴³. Du point de vue de la logique (*esse in intellectu*), est un être tout ce qui n'implique aucune contradiction logique. Cela inclut donc ce qui pourrait exister hors de l'intellect, mais également ce qui ne peut exister que dans notre esprit, comme les êtres de fictions. Sur le plan logique, qui ne considère que les concepts de seconde intention et les relations logiques, l'être est donc un être de raison, une pure construction mentale⁴⁴. Pour finir, Gilson ajoute que l'état logique de l'être scotiste considère toujours l'essence avec ses déterminations accidentelles, soit l'universalité et la singularité⁴⁵.

Enfin, sur le plan métaphysique l'être est considéré à la fois comme être réel et comme *esse in intellectu*. En effet, le métaphysicien a pour objet l'essence réelle, qu'il saisit au moyen de concepts

⁴² G. Sondag, p.81; voir également F.-X. Putallaz, *Introduction*, p.23.

⁴³ À ce sujet, voir P. King, « Scotus on Metaphysics », pp.55-56.

⁴⁴ C. L. Shircel, « The Univocity of The Concept of Being in The Philosophy of John Duns Scotus », p.88.

⁴⁵ E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, pp.85-86.

issus de la réalité. Rappelons que pour Scot la métaphysique est une science spéculative qui traite des premières intentions, soit des concepts qui ont été immédiatement abstraits des choses singulières et réelles, et qui sont prédiquées de ces choses essentiellement ou *in quid*, contrairement aux intentions secondes de la logique qui ne sont que des constructions mentales⁴⁶. L'être métaphysique correspond alors à la quiddité pure ou nature réelle des choses qui ne répugnent pas à exister à l'extérieur de notre intellect⁴⁷. Comme il porte sur l'essence considérée en elle-même, Scot qualifie l'être métaphysique de « quidditatif ». Un tel être est totalement détaché de toute condition limitative physique, ainsi que de toute détermination logique. En effet, l'être métaphysique est d'une totale indétermination, n'étant « ni singulier ni universel, ni fini ni infini, ni premier ni second, ni parfait ni imparfait, etc.; ne possédant aucune de ces déterminations "accidentelles" à son essence qui le définissent comme tel ou tel être⁴⁸ ». Ainsi, l'être univoque défini plus haut est un être au sens métaphysique.

Rappelons que le processus infallible d'abstraction de l'intellect humain correspond à une transformation de la quiddité présente dans le phantasme sous son mode de singularité en une quiddité universelle, sous la forme de la *species intelligibilis*. Toutefois, selon Scot, la quiddité prise en elle-même n'est ni singulière ni universelle. Par exemple, lorsque la quiddité du « rouge » existe dans le phantasme, elle se trouve sous forme singulière (ce rouge-ci), puis lorsque l'intellect agent se porte sur elle, il produit à partir d'elle une quiddité universelle (le rouge en soi); néanmoins la quiddité du rouge n'est ni universelle, ni particulière⁴⁹.

I.3.2.2 Acquisition du concept d'être commun

Scot soutient que notre intellect peut saisir l'être univoque au moyen du concept quidditatif d'être⁵⁰. Or, cela n'est possible, dans notre état présent, que par un processus d'abstraction total. Comme le dit Scot : « le concept d'être est inclus dans le concept de la créature; l'intellect, en concevant cet être particulier, par exemple " cette chose blanche " ou " cette pierre ", parviendra éventuellement

⁴⁶ C.L. Shircel p.88.

⁴⁷ G. Sondag, *Duns Scot*, pp.81-85.

⁴⁸ E. Gilson p.88; voir aussi p.85, où l'auteur met au jour les racines avicenniennes de l'être métaphysique scotiste.

⁴⁹ Voir Richard E. Dumont, « The role of phantasm in the psychology of Duns Scotus », pp.630-632.

⁵⁰ Notons que pour Scot l'être en tant qu'être constitue l'objet premier, naturel et adéquat de notre intellect.

à cette intention première qu'est l'être par un processus ascendant et abstraitif⁵¹. » Le processus est dit ascendant, car il remonte du concept le plus concret vers le concept le plus abstrait, donc le plus universel. À titre d'exemple, prenons le concept abstrait d'« homme ». Si nous lui retirons la « rationalité » (différence spécifique), il ne restera alors plus que le genre « animal », auquel nous pouvons enlever de nouveau certaines propriétés spécifiques, de manière à obtenir le concept plus général de « vivant ». Nous pouvons alors continuer ainsi jusqu'au concept du genre suprême de l'homme, en l'occurrence, la « substance ». Enfin, nous pouvons dépouiller de sa modalité finie le concept de « substance » de manière à nous retrouver ultimement avec le dernier élément distinctement concevable⁵², mais inanalysable : le concept d'être. Duns Scot précise toutefois que celui-ci ne correspond pas à un genre ultime, mais est « au-delà de tout genre suprême », étant le plus commun des concepts. En effet, comme le rappelle le Docteur Subtil, aucun genre ne se prédique de ses différences⁵³; or, le concept d'*être en tant qu'être* est précisément ce qui se prédique de toute chose. Sur le plan de l'abstraction, le processus va alors comme suit : l'intellect abstrait le concept de choses réelles, puis l'intellect les dépouille de l'ensemble de leurs propriétés et de leurs perfections, ainsi que de leurs modalités, de manière à ce qu'il ne reste plus que le fait d'être une « entité », une « réalité » ou, dit autrement une « existibilité », perfection commune à tous les êtres réels, qu'on conçoit alors au moyen du concept d'être⁵⁴.

Ainsi, au terme de ce processus d'analyse, le concept d'être obtenu apparaît comme le concept réel le plus fondamental, mais en même temps le plus vide, étant le plus indéterminé, et donc le plus imparfait, que nous puissions concevoir. Toutefois, ce concept simplement simple, n'est pas totalement vide, car, antérieur à toute détermination, il possède malgré tout une certaine détermination minimale correspondant à la simple perfection par laquelle une chose est réelle. Cette détermination s'accompagne alors d'une pure déterminabilité, qui correspond à la « non-répugnance à exister » évoquée plus haut. Ainsi, bien que ce concept, positivement imparfait, soit le moins riche en lui-même, il est, potentiellement, « infiniment riche⁵⁵ ». En effet, comme le dit

⁵¹ Lectura I, d.3, p. 1, q 1-2; XVI, p.246, n.56, tel que cité par R.P. Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio*, p.50.

⁵² Ibid. p.49.

⁵³ E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, p.105.

⁵⁴ R.P. Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio* pp.40-41.

⁵⁵ R.P. Prentice, pp.40-42.

Scot, le concept d'être univoque est « potentiellement le plus parfait, parce qu'étant abstrait de toute limitation, il est concevable sous le mode de l'infinité⁵⁶. »

Par ailleurs, il est à noter que le fait que notre intellect doive passer par le concept métaphysique d'être univoque n'implique aucunement que l'être univoque ne soit qu'un concept. En effet, comme le rappelle Sondag, c'est précisément parce qu'il existe un concept d'être que l'être n'est pas un concept, puisqu'il est « universellement vrai qu'un concept n'est pas identique à son objet⁵⁷ ». En outre, le concept commun d'être est un concept réel et non simplement logique. Ainsi, à ce concept doit correspondre un objet intelligible présent dans la réalité : l'être univoque. Certes, ce dernier n'est pas un être à proprement parler, car l'*être en tant qu'être* ne possède pas de quiddité propre, étant compris dans toute quiddité. De plus, l'être univoque étant commun à toute chose, il ne possède pas de définition au sens aristotélicien du terme, ne pouvant être caractérisé au moyen d'un genre et d'une différence spécifique⁵⁸. Toutefois, cela n'implique nullement que l'être univoque n'ait pas d'essence ou ne soit pas réel, comme en témoigne le fait qu'il puisse être prédiqué essentiellement des choses, en tant qu'intention première. Par ailleurs, ce n'est pas l'existence d'un « être univoque numériquement un » que pose Scot, mais simplement l'existence des êtres réels qui, quelque différents et divers qu'ils soient, ont cependant tous en commun le fait qu'ils sont de l'être⁵⁹. Ainsi, lorsque nous disons que tout être est soit créé soit incréé, cela ne veut pas dire qu'il existerait deux espèces d'être, mais bien que tout être ou entité (*res*) est soit créé, soit incréé. Or, c'est cet être commun qui correspond à l'être univoque. C'est pourquoi Gilson affirme que « la métaphysique n'a pas pour objet "le concept d'être univoque", mais "l'être univoque" saisi par ce concept⁶⁰ ».

⁵⁶ Ord. I, d.3, p. I, q.1-2; III, p.34, n.51, cité dans R.P. Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio* p.47.

⁵⁷ G. Sondag, *Duns Scot*, p.84.

⁵⁸ C. L. Shircel, « The Univocity of The Concept of Being in The Philosophy of John Duns Scotus », p.93.

⁵⁹ E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, p.117.

⁶⁰ Ibid.

I.3.2.3 Être fini et transcendants

Contrairement à Aristote, Scot affirme que « l'être est divisé plutôt en infini et en fini qu'en dix catégories⁶¹ ». Selon Scot seule la modalité finie de l'être se divise en dix genres généralissimes. Ceux-ci peuvent alors à leur tour être divisés en deux catégories : la substance d'un côté et les accidents, correspondant aux neuf autres genres suprêmes de l'être, de l'autre. Or, comme nous l'avons vu, le concept univoque d'être est antérieur à la substance et à ses accidents, et par conséquent à l'ensemble des dix genres généralissimes aristotéliens de l'être, étant abstrait à partir de ceux-ci. L'être est donc un « transcendantal ». C'est pourquoi Scot qualifie la métaphysique de « science des transcendants ». Le Docteur Subtil rejoint ainsi Aristote sur le fait que la métaphysique consiste en la recherche des premiers principes, d'où le titre de l'ouvrage à l'étude.

Selon Duns Scot, « la raison de transcendantal est de n'avoir aucune catégorie qui vienne par-dessus sinon l'étant⁶² ». Un transcendantal est donc ce qui ne possède aucun concept générique antérieur⁶³. Scot identifie quatre sortes de transcendants. Premièrement, comme nous venons de le voir, il y a l'être, qu'il appelle « le premier des transcendants ». Deuxièmement il y a les attributs ou passions propres, simples ou convertibles de l'être : le bon, le vrai et l'un. Ceux-ci sont des attributs coextensifs à l'être, car tout être est nécessairement bon, vrai et un, mais en demeurent formellement distincts. Troisièmement, il y a les attributs disjonctifs, coextensifs à l'être par paires, qui viennent diviser l'être en disjonction de propriétés. Par exemple, tout être est soit contingent, soit nécessaire; soit par soi, soit par autrui; soit créé, soit incréé; soit en puissance, soit en acte; ou encore soit fini, soit infini⁶⁴. Scot précise que :

de même que les passions convertibles sont transcendantales parce qu'elles suivent l'étant en tant qu'il n'est déterminé à aucun genre, de même les passions disjonctives sont transcendantales, et chacun des deux membres de ce qui est disjoint est un transcendantal, puisque ni l'un ni l'autre ne détermine à un certain genre son déterminable⁶⁵.

⁶¹ Ord. I, d.8, p.1, q.3, III, n.113 dans Jean Duns Scot. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988, p.241.

⁶² Ibid., p.242.

⁶³ Ibid., p.431, nn.114-15.

⁶⁴ Voir E. Gilson dans *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales* p.129.

⁶⁵ Ord. I, d.8, p.1, q.3, III, n.115, p.241.

Par ailleurs, les propriétés disjonctives ne sont pas des espèces de l'être, car comme nous l'avons vu, l'être n'est pas un genre; il s'agit plutôt de modes intrinsèques de l'être. Ainsi chaque être peut exister sous une modalité finie ou infinie par exemple. Ces propriétés disjointes ne sont alors pas distinguées de l'*être en tant qu'être* par une distinction formelle, contrairement aux attributs propres, mais par une distinction modale comme nous le verrons ultérieurement. Enfin, quatrièmement, on trouve les perfections pures ou absolues, soit l'ensemble des propriétés qu'il vaut mieux avoir que ne pas avoir pour l'ensemble des êtres. Scot donne de nombreux exemples de telles perfections : la vie, l'intelligence, l'amour, la liberté, la sagesse, le savoir, la béatitude, la vérité, la bénévolence, etc.⁶⁶. Ces perfections sont dites absolues, car leur possession est absolument meilleure que leur non-possession. Les perfections pures ne sont pas coextensives à l'être, mais elles demeurent transcendantales malgré tout car « elles s'appliquent aux êtres indifféremment de leur genre⁶⁷ ».

I.4 Retour au concept de Dieu

Nous avons vu que, dans notre état présent, nous n'avons aucune connaissance de l'essence divine singulière et ne disposons d'aucune manière de former des concepts immédiats ou médiats parfaits de Dieu. Nous avons ensuite vu que l'établissement d'un concept pouvant se dire univoquement de Dieu et des créatures constituait la condition de possibilité de toute théologie naturelle, et que lui seul pouvait nous permettre de forger des concepts médiats imparfaits de Dieu. Dans les précédentes sections, nous avons exposé la thèse scotiste de l'univocité de l'être. Nous avons montré comment Scot établit l'existence nécessaire d'un concept d'être commun pouvant se dire univoquement de l'être incréé et de l'être créé. De plus, en suivant la doctrine scotiste, nous avons mis en exergue les propriétés d'un tel être et montré comment notre intellect pouvait atteindre naturellement, en notre état présent, ce concept réel au moyen d'un processus abstraitif total se fondant sur la quiddité sensible. Voyons à présent comment Scot dégage, à partir du concept d'être commun univoque, le concept de Dieu le plus parfait qu'on puisse atteindre en notre état présent.

⁶⁶ Voir Ross et Bates, « Duns Scotus on Natural Theology », p.194. Voir également Grenz, Stanley J., *The Named God and the Question of Being. A Trinitarian Theo-ontology*. Louisville: Westminster John Knox Press, p.54.

⁶⁷ P. King, « Scotus on Metaphysics », p.27.

Selon Scot, l'être de Dieu n'est pas fini. Un concept propre à Dieu, en tant qu'il est exclusif de toute créature, devra donc forcément partir des transcendants. Scot montre alors qu'à partir de concepts comme le bon, le vrai et l'être, nous pouvons avoir « une connaissance confuse de Dieu⁶⁸ ». De plus, en élevant les pures perfections à leur degré suprême, notre intellect peut concevoir des concepts propres à Dieu, soit des concepts qui ne s'appliquent pas aux créatures, comme le concept de « suprêmement sage ». Scot ajoute toutefois que le « concept le plus parfait » par lequel nous puissions décrire Dieu est celui par lequel nous le concevons comme « toutes les perfections absolument et au plus haut degré⁶⁹ ». Toutefois, le Docteur Subtil ajoute immédiatement qu'en ce qui concerne les concepts individuels, le concept d'« être infini » est « à la fois le plus parfait et le plus simple⁷⁰ ».

I.4.1 Trois types de distinction

Scot soutient qu'il existe trois sortes de distinctions : (1) la distinction réelle concerne les choses qui peuvent être réellement séparées, comme le tronc et les feuilles d'un même arbre; (2) la distinction formelle, moindre que la distinction réelle, concerne les éléments qui ont une existence inséparable, mais qui sont formellement distincts en raison de leur *ratio*⁷¹ différente, comme l'intellect et la volonté⁷²; enfin (3) la distinction modale, plus faible encore, concerne spécifiquement les natures qui comportent un certain degré d'intensité, appelé « mode intrinsèque » par Scot, dont elles sont inséparables, comme le rouge et les différentes intensités qu'il peut prendre. La distinction modale correspond alors à la distinction entre une nature et son mode intrinsèque. Or, comme nous l'avons vu, Duns Scot soutient que l'être possède différentes modalités, et donc divers degrés d'intensité ou de perfection. Par exemple, il existe soit sous une modalité contingente, soit sous une modalité nécessaire; ou encore, soit sous une modalité finie, mode au sein duquel une hiérarchie de degrés d'être existent, soit sous sa modalité infinie.

⁶⁸ F. Alluntis, « Demonstrability and demonstration of the existence of God », p.135.

⁶⁹ Ord. I, d.3, q.2, a.4, n.58 dans Jean Duns Scot. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, p.110. Cette formule n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle de saint Anselme dans Pros. II.

⁷⁰ Ibid.; voir également F. Alluntis, p.142.

⁷¹ La *ratio* correspond à l'ensemble des propriétés essentielles d'un être.

⁷² La volonté et l'intellect correspondent à deux puissances psychologiques réellement identiques à notre âme, et donc réellement inséparables; elles demeurent toutefois formellement distinctes, car l'intellect n'inclut pas la volonté et vice-versa. Voir P. King, « Scotus on Metaphysics », p.23.

I.4.2 Dieu conçu comme « être infini »

Selon Scot, l'*ens infinitum* est le concept de Dieu le plus simple dont nous disposons, car l'infinité n'est pas un attribut de l'être comme le vrai ou le bon, mais un de ses modes intrinsèques. Ainsi, le concept d'être infini est plus simple que le concept d'« être suprêmement bon », par exemple, car entre l'être et l'infini, il n'y a aucune distinction formelle, contrairement à l'être et ses attributs propres, mais uniquement une distinction modale. En effet, le concept « être infini », n'est pas un concept par accident formé à partir d'un sujet et d'un attribut ou d'une passion, mais un concept essentiellement un ou *par soi* du sujet, qui est l'*être en tant qu'être*, élevé à un certain degré d'intensité ou de perfection : l'infinité⁷³. Notons toutefois que le concept d'« être infini » n'est pas pour autant « simplement simple », car il demeure composé d'une nature et d'une détermination disjonctive correspondant à son mode. Malgré tout, il demeure, aux yeux de Scot, le concept « le plus simple » que nous puissions avoir de Dieu *pro statu isto*. Scot ajoute que le concept d'« être infini » est non seulement le « plus simple » des concepts de Dieu que nous puissions atteindre en notre état présent, mais il est encore « le plus parfait ». En effet, Scot affirme que la connaissance de Dieu sous la raison d'infinité est plus parfaite que sous la raison de simplicité ou de nécessité, qui sont également des modalités de Dieu, car celles-ci sont communiquées, imparfaitement, aux créatures, mais non l'infinité selon son mode divin.⁷⁴ Comme le rappelle le Docteur Subtil, lorsque nous utilisons les concepts « être simple » ou « être nécessaire », nous ne savons pas d'emblée s'ils s'appliquent à un être créé ou incréé. Par exemple, le concept indéterminé d'« être » est simple selon Scot, ce qui n'implique nullement qu'il corresponde à l'être incréé qu'est Dieu. Quant à la nécessité, elle est communiquée aux êtres finis qui, s'ils ne peuvent jamais être nécessaires de soi, peuvent, par exemple, être cause nécessaire d'un effet. De la même manière, nous avons montré que le concept d'être univoque était nécessaire. Selon Duns Scot, seule l'infinité est absolument incommunicable, car aucune créature ni aucun concept ne peut être dit, de quelque manière que ce soit, « infini ».

Scot ajoute que le concept d'« être infini » est le plus parfait de nos concepts de Dieu, car il englobe l'ensemble des transcendants qui s'appliquent à lui. En effet, le concept d'« être » inclut virtuellement ses attributs propres que sont le vrai, le bon et l'un, tandis que le concept d'« infini »

⁷³ Ord. I, d.3, q2, a.4 n.58, cité par F. Alluntis, « Demonstrability and demonstration of the existence of God », p.142.

⁷⁴ Ibid. n.60, p.142.

les élève, ainsi que l'ensemble des pures perfections, à un degré illimité. Ainsi, le concept d'« être infini » contient virtuellement « les concepts de vrai infini, de bien infini, ainsi que toute perfection absolue sous la raison d'infini⁷⁵ ». Pour Scot, la preuve métaphysique de l'existence de Dieu devra donc ultimement s'acheminer vers et culminer dans la preuve de l'existence d'un être infini.

Scot soutient que la proposition « l'être infini est » n'est pas évidente pour nous⁷⁶, car le concept d'« être infini », n'est pas « simplement simple », étant composé de deux caractères distincts. Rappelons ici que la simple non-contradiction logique des termes n'implique pas l'existence de l'être signifié pour Scot, pour qui il est impossible « d'inférer [...] la nécessité d'un être à partir de sa simple cohérence conceptuelle ou de sa "concevabilité pour nous"⁷⁷ ». Par ailleurs, toute proposition vraie et nécessaire est soit évidente de soi, soit démontrée⁷⁸. Ainsi, la preuve scotiste de l'existence d'un être infini consistera en la démonstration de la compatibilité ontologique des parties constitutives de la proposition « l'être infini est⁷⁹ ».

I.5 Démonstration de l'existence de Dieu

I.5.1 Type de démonstration

Par démonstration, Scot entend l'inférence d'une proposition vraie et nécessaire, mais non-évidente par ses termes, à partir d'une proposition vraie nécessairement évidente avec laquelle elle entretient une connexion nécessaire⁸⁰. Scot ajoute que cela peut alors se faire de deux manières : la démonstration peut être *propter quid* ou *quia*. La démonstration *propter quid* est une démonstration où l'on prouve la proposition non-évidente au moyen d'une prémisse vraie et évidente concernant la cause. La démonstration *quia* prouve la proposition non-évidente en montrant sa connexion nécessaire avec une prémisse vraie et évidente concernant les effets. Selon Scot, une démonstration

⁷⁵ Ord. I, d.3, q2, a.4 n.59, dans Jean Duns Scot. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, p.110; voir également F. Alluntis, « Demonstrability and demonstration of the existence of God », p.142.

⁷⁶ Concernant la non-évidence de la proposition « l'être infini est », se référer à F. Alluntis, pp. 143-145. Voir également *Ordinatio*, I, d.2, q.2, nn. 26-33 (interpolation d), trad. Peter LP Simpson.

⁷⁷ J.F. Ross et T. Bates, « Duns Scotus on Natural Theology », p.193 et pp.198-199.

⁷⁸ Frank, William A. et Wolter, Allan B. *Duns Scotus, Metaphysician*, p.77.

⁷⁹ O. Boulnois, « Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot », p.42 et Ord. I, 2, nn. 29-31.

⁸⁰ Voir F. Alluntis, « Demonstrability and demonstration of the existence of God », p.146.

propter quid est donc toujours *a priori*, tandis qu'une démonstration *quia* est *a posteriori*. Scot soutient que, *pro statu isto*, la démonstration de la proposition « l'être infini est » ne peut pas être *propter quid*. Il est dans un premier temps évident que rien n'est cause extérieure de Dieu ou de l'être infini, celui-ci étant, par nature, incausable. L'*ens infinitum* ne peut donc avoir aucun principe d'explication extrinsèque. Une démonstration *propter quid* de Dieu correspond donc forcément à une « déduction de son existence à partir de son essence⁸¹ ». En effet, en Dieu, l'essence implique l'existence et peut donc être considérée comme une cause. Toutefois, une telle démonstration nous est inaccessible, car nous ne disposons pas, en notre état présent, de la connaissance du moyen terme requis par celle-ci : l'essence divine. Nous devons donc passer par une démonstration *quia*, à propos de laquelle Scot affirme qu'elle ne dit pas pourquoi (*propter quid*) une chose est, mais simplement qu'elle est⁸². Ainsi, la démonstration scotiste se contentera d'établir l'existence d'un être infini.

Par ailleurs, une démonstration *quia* devra partir d'effets, en l'occurrence des créatures. Or, ces effets ne peuvent être physiques. En effet, une véritable démonstration doit reposer uniquement sur des propositions nécessaires, mais les prémisses concernant les créatures, considérées dans leur état physique, sont simplement contingentes. Par exemple, si l'on construit une démonstration de l'existence de Dieu à partir de la proposition « quelque être est en mouvement », le raisonnement sera « manifeste⁸³ », comme Scot l'affirme à maints endroits; toutefois, il reposera forcément sur un fait contingent et nous n'aurions donc pas une « démonstration » au sens fort défini plus haut. En effet, un tel raisonnement implique que si le mouvement venait à s'arrêter, nous ne pourrions alors plus savoir que Dieu existe. Dans la lignée d'Avicenne, Scot veut donc développer une preuve purement métaphysique permettant de remonter de l'être des créatures à leur principe infini, en suivant « un cheminement, non par la voie qui part de l'expérience sensible des choses, mais par la voie de propositions universelles et intelligibles, connues par soi⁸⁴ ».

⁸¹ O. Boulnois, « Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot », p.44.

⁸² F.-X. Putallaz, « Introduction », p.46; voir également W.A. Frank et A.B. Wolter p.78.

⁸³ Techniquement, ce sont les réalités contingentes et les « conclusions et prémisses » que Duns Scot qualifie respectivement de « manifestes » dans l'*Ordinatio*, I, d.2, q.2, n. 58 (trad. Peter LP Simpson) et dans le *Traité du premier principe*, ch.3, c.1, n.26, p.109. Toutefois, par transposition, il semble clair qu'une démonstration se fondant entièrement sur des éléments manifestes, l'est également. À ce sujet voir également E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, p.139, n.2, ainsi que *Rep. Par.*, I, d.2, q.2, n.7.

⁸⁴ Citation d'Avicenne dans Putallaz, « Introduction », p. 40.

I.5.2 Voie quidditative

I.5.2.1 Voie du possible réel

Pour assurer une nécessité scientifique à sa démonstration *quia*, le Docteur Subtil n'a donc d'autre choix que de tracer une voie médiane entre la réalité toujours contingente du monde et la nécessité déconnectée de la pure logique. Cette troisième voie sera la voie quidditative ou voie du possible réel. Dans le *De primo principio*, Scot expose clairement sa démarche méthodologique:

Je préfère exposer conclusions et prémisses au sujet du possible. Car si on les admet pour l'acte, on les admet pour le possible, non inversement. De plus, celles admises pour l'acte sont contingentes, bien qu'assez manifestes, mais celles admises pour le possible sont nécessaires. Les premières peuvent convenir proprement à l'être existant, les secondes conviennent aussi à l'être pris quidditativement⁸⁵.

Selon Scot, l'être quidditatif correspond à l'être possible de la réalité même ou, dit autrement, à la nature essentiellement et nécessairement possible de l'être réalisé. Il ne fait alors qu'un avec l'être métaphysique défini plus haut comme pure essence ou nature commune des choses existantes. Ainsi, la démonstration scotiste de l'existence d'un être infini devra partir d'effets métaphysiques. La démonstration scotiste ne portera donc pas sur la réalité contingente, mais sur les structures et conditions ontologiques nécessaires sur lesquelles elle repose, c'est-à-dire sur ses conditions de possibilité métaphysiques⁸⁶. En effet, le métaphysicien retrouve au sein des créatures des propriétés essentielles (comme la pluralité, la dépendance ou la composition) « qui sont elles-mêmes des réalités créées et dont il est impossible d'expliquer l'existence actuelle dans l'être à moins de les considérer comme les effets d'une cause⁸⁷ ».

Reprenons la proposition contingente « quelque être est en mouvement ». Il est clair que pour qu'une chose soit en mouvement, il faut qu'elle possède une nature mobile. La mobilité correspond donc à la condition de possibilité de tout mouvement. Ainsi, la proposition peut être reformulée de la sorte : « quelque nature est mobile ». Cette proposition est alors strictement quidditative, car elle ne pose aucunement l'existence d'un être en mouvement, mais établit simplement le fait qu'une

⁸⁵ *Traité du premier principe*, ch.3, c.1, n.26, p.109.

⁸⁶ J.F. Ross et T. Bates, « Duns Scotus on Natural Theology », pp.193-194; F.-X. Putallaz, « Introduction » p.23.

⁸⁷ E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, p.129.

essence réelle possible, i.e. une nature apte à exister réellement, possède la mobilité comme propriété intrinsèque. Le passage d'une proposition à l'autre correspond alors à celui « de l'être factuel à l'être réel pensé dans sa possibilité⁸⁸ »; cela nous permet une fois de plus de mettre en lumière le changement radical de paradigme métaphysique opéré par Scot. La voie quidditative permet de s'assurer que la démonstration s'en tienne toujours strictement à l'ordre de la nécessité, car pour qu'un acte contingent existe réellement, il faut *nécessairement* qu'il soit possible. La voie du possible permet donc de faire ressortir les caractères essentiels nécessairement présents au sein de natures réellement existantes. En effet, même s'il n'existait plus d'objets réels en mouvement, il n'en demeurerait pas moins vrai que, sur le plan quidditatif, la mobilité appartiendrait à quelque nature possible. Et cette nature est forcément réelle, car celle-ci n'a pu être saisie par notre intellect qu'à partir de la réalité concrète des êtres réels en mouvement. Ainsi, bien qu'il soit distinct de la réalité en acte, l'être possible est toujours reçu par notre intellect à partir de celle-ci, contrairement à l'être de raison qui est conçu par notre intellect.

I.5.2.2 Contexte historique

En empruntant la voie quidditative, la preuve de Scot se distingue donc des deux grands types de preuves de l'existence de Dieu qui marquèrent son époque. D'une part, il y avait la démonstration *a priori* d'Anselme de Cantorbéry, preuve partant de la définition de Dieu comme un « être tel que rien de plus grand ne peut être pensé » pour en inférer, au moyen de la simple analyse conceptuelle, l'existence⁸⁹. D'autre part, nous retrouvons de nombreuses preuves physiques, comme celles d'Aristote, d'Averroès et de Thomas d'Aquin⁹⁰, preuves *a posteriori*, partant de l'existence actuelle des créatures pour remonter à l'existence de Dieu. Par sa démonstration quidditative, Duns Scot désire concilier les atouts des deux types de preuves tout en évitant leurs défauts. De la preuve d'Anselme, Scot retient la nécessité des propositions, qui assure la scientificité de sa démonstration, mais rejette sa démarche *a priori* et la voie purement logique qu'elle emprunte. Des preuves physiques, qu'il reconnaît comme valides et « manifestes », il retient le point d'ancrage réaliste,

⁸⁸ F.-X. Putallaz, « Introduction », p.14.

⁸⁹ Anselme de Cantorbéry, *Proslogion II et III*.

⁹⁰ Aristote, *Physique*, livre VIII, 4-5, 254b7-256a31; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Q.2, a.3, pp.172-173.

qui est indispensable à toute preuve de Dieu *pro statu isto*, mais se défait de la contingence de leurs propositions.

Ainsi, en empruntant la voie quidditative du possible réel, à mi-chemin entre la réalité actuelle et le possible logique, Scot s'assure de disposer à la fois de la pierre de touche empirique requise par toute démonstration *quia* ainsi que de la nécessité des propositions, essentielle à toute démonstration scientifique. Par ailleurs, la voie quidditative étant ancrée dans la réalité, elle permet à la preuve scotiste de se déployer selon le simple principe de non-contradiction⁹¹ sans risque de sombrer dans une démonstration purement logique ou conceptuelle. C'est donc par ce chemin purement métaphysique que la démonstration scotiste pourra s'élever de l'être fini des créatures jusqu'à l'être infini de Dieu.

Avant de nous lancer dans l'exposition et la critique de la preuve de l'existence d'un premier principe du *De primo principio*, une dernière remarque s'impose. Nous rappelons simplement au lecteur qu'en raison du « principe axiomatique », l'ensemble des principes métaphysiques et épistémologiques exposés dans ce chapitre seront considérés à titre d'axiomes ou de postulats, c'est-à-dire de vérités fondamentales, pour tout le reste de notre étude.

⁹¹ F.-X. Putallaz, « Introduction », p.47.

Chapitre II

Exposition de la preuve d'un premier principe

Tel que mentionné en introduction, ce mémoire porte exclusivement sur les trois premiers chapitres du *Tractatus de primo principio*, qui visent à établir l'existence d'un premier principe unique des choses dans les trois ordres d'efficience, de finalité et d'éminence. Cette partie a alors pour objectif d'exposer la preuve scotiste en se penchant successivement sur chacun des chapitres à l'étude. La troisième partie consistant en un commentaire critique détaillé de l'ensemble des articulations principales de la preuve, il nous suffira ici de dresser un portrait général de l'argumentation scotiste. Nous reviendrons ensuite sur chaque étape de la démonstration, examinerons chacun des arguments de Duns Scot et passerons au crible de la critique l'ensemble des trois premiers chapitres du *Traité du premier principe*.

II.1 Méthodologie et division de l'ordre essentiel

II.1.1 Méthode

Scot ouvre le *Traité du premier principe* par une prière adressée au *primum rerum principium* au cours de laquelle il dit vouloir passer de la foi en l'existence de Dieu à son savoir et où il remercie Dieu de s'être révélé à l'homme par les mots « ego sum qui sum⁹² ».

La révélation de Dieu comme l'être-même permet alors à Scot d'identifier le point de départ nécessaire de la preuve de l'existence d'un premier principe. À la manière d'Archimède qui prétendait que si on lui fournissait un point d'appui il soulèverait le monde, Scot devra donc s'appuyer sur *l'être en tant qu'être* pour soutenir l'ensemble de sa démonstration. Comme nous l'avons vu, la démarche scotiste consiste à partir des créatures pour s'élever, au moyen de la voie quidditative, jusqu'au premier principe de toute chose. Or, c'est des créatures dans leur dimension essentielle, ou, dit autrement, des effets métaphysiques, qu'elle devra partir. Ainsi, la totalité de la

⁹² Exode, 3, 14.

démonstration se déploiera strictement sur le terrain quidditatif. Pour pouvoir faire le pont entre l'ordre du fini et celui de l'infini, Scot partira alors de propriétés essentielles de l'être s'appliquant indifféremment à ces deux modalités : les transcendants. Scot ajoute toutefois : « Bien que la plus grande partie des transcendants puisse valoir pour le propos, c'est néanmoins de l'ordre essentiel que je traiterai comme d'un moyen plus fécond⁹³. » L'ordre essentiel est alors défini par Scot comme une relation de comparaison réciproque entre des essences, qui se dit d'un antérieur à l'égard d'un postérieur et inversement⁹⁴. Duns Scot ajoute que l'ordre essentiel n'est pas un rapport logique, mais correspond plutôt à une propriété disjonctive de l'être qui vient structurer toute réalité métaphysiquement possible. C'est pourquoi Scot dit : « Véritablement, Seigneur, tu as fait toutes choses, les ordonnant en sagesse, de sorte que tout être a un ordre⁹⁵. » Ayant défini l'ordre essentiel, le Docteur Subtil procède alors à sa division.

II.1.2 Division de l'ordre essentiel

Tout d'abord, l'ordre essentiel se divise immédiatement en deux ordres : l'ordre d'éminence et l'ordre de dépendance. D'une part, selon le mode d'éminence, ce qui est antérieur selon la forme est dit « éminent » et ce qui est postérieur « dépassé ». Selon Scot, « tout ce qui est plus parfait et plus noble selon l'essence est antérieur selon cette acception⁹⁶ ». D'autre part, selon le mode de dépendance, l'antérieur est ce qui n'a pas besoin du postérieur pour exister, tandis que l'inverse n'est pas vrai. L'antérieur est alors indépendant du postérieur et le postérieur dépendant de l'antérieur. Scot ajoute que même si le postérieur est nécessairement causé par l'antérieur, et qu'il lui est donc toujours co-existant, il demeure postérieur, car son existence dépend de celle de l'antérieur et non l'inverse.

L'ordre d'éminence ne se divisant pas davantage, Scot passe aux divisions au sein de l'ordre de dépendance. La deuxième division opérée par Scot distingue d'une part un ordre de dépendance

⁹³ Jean Duns Scot, *Traité du premier principe*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2001, p.77. Prentice soutient que cette centralité de l'ordre essentiel, en tant que principe unificateur des voies de l'efficience, de la finalité et de la contingence, constitue la « contribution la plus originale du traité ». Voir R.P. Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio*, p.67.

⁹⁴ *Traité du premier principe*, ch.1, n.3, p.79.

⁹⁵ *Ibid.*, n.48, p.135.

⁹⁶ *Traité du premier principe*, ch.1, n.4

entre les causes et d'autre part un ordre de dépendance entre les effets. Dans l'ordre de dépendance causale, l'antérieur est une cause et le postérieur un effet. Dans l'ordre de dépendance non-causale l'antérieur est l'effet plus proche d'une cause et le postérieur l'effet plus éloignée de la même cause. L'effet est alors dit « plus proche » parce qu'il doit d'abord être causé pour que l'effet éloigné puisse l'être. Scot passe ensuite à la division de ces deux ordres de dépendance. La troisième division porte sur l'ordre de dépendance non-causal. D'une part, celui-ci peut concerner l'ordre entre des effets immédiats d'une même cause. D'autre part, il peut concerner l'ordre entre un effet immédiat (appelons-le C) d'une cause (A) et un effet éloigné (D) causé immédiatement par une autre cause (B), elle-même causée par A. A est alors la cause éloignée de l'effet éloigné (D). Duns Scot soutient qu'il existera alors un ordre essentiel entre les effets plus proche (C) et moins proche (D) de cette cause (A) si la causalité de celle-ci se rapporte à ses effets selon un tel ordre. Enfin, Scot passe à la quatrième et dernière division de l'ordre essentiel, qui porte sur l'ordre de dépendance causale. Il divise alors celui-ci en quatre ordres à partir des quatre causes aristotéliennes : cause finale, cause efficiente, cause matérielle, cause formelle. Celles-ci sont alors toutes antérieures à leurs effets respectifs que sont : le fini, l'effectué, le matérié et le formé.

II.2 Principes métaphysiques et ordre essentiel des causes

Suite à la division de l'ordre essentiel, Scot passe au deuxième chapitre de l'ouvrage, où il présente un certain nombre de conclusions, qui constituent des éléments préliminaires indispensables à la preuve de l'existence d'un premier principe. Tout d'abord Scot identifie deux principes fondamentaux concernant l'ordre essentiel : l'impossibilité pour une chose d'être essentiellement ordonnée à elle-même et l'impossibilité de la circularité.

Fort de ces deux principes, Scot passe aux conclusions concernant l'ordre de dépendance causal. Dans un premier temps, Scot tire les quatre conclusions suivantes : *ce qui n'est pas fini n'est pas effectué; ce qui n'est pas effectué n'est pas fini; ce qui n'est pas effectué n'est pas matérié; enfin ce qui n'est pas matérié n'est pas formé, et inversement*⁹⁷. Puis, Scot tire une cinquième conclusion, découlant immédiatement de celles-ci : *ce qui n'est pas causé par des causes extrinsèques ne l'est pas à partir des causes intrinsèques*. Par « extrinsèques », Scot entend alors les causes extérieures

⁹⁷ L'ensemble de l'argumentation de Duns Scot permettant d'établir ces conclusions sera passée en revue dans la troisième section de notre étude.

au composé produit, soit les causes finale et efficiente, tandis que par « intrinsèques », il entend les causes constitutives de l'effet final, soit les causes matérielle et formelle.

À partir de ces cinq conclusions, Scot en déduit que *les quatre genres de causes sont ordonnés essentiellement lorsqu'elles causent le même*. Scot montre de quelle manière elles le sont. La cause finale est la première cause, antérieure à toutes les autres; elle meut métaphoriquement la cause efficiente, comme l'aimé, de telle sorte que celle-ci puisse causer. La cause efficiente, mue par la cause finale, informe alors la matière afin de produire le composé matière-forme. La cause efficiente est donc antérieure aux causes matérielle et formelle. Scot ajoute que selon l'ordre de dépendance non-causale, la cause matérielle est antérieure à la cause formelle, car la matière doit d'abord exister pour que la forme puisse l'informer. Le principe est alors le suivant : le formable précède l'informant. Scot ajoute toutefois que, selon l'éminence, c'est la forme qui est essentiellement antérieure. L'ordre entre la matière et la forme nous permet d'ailleurs de souligner que les ordres d'éminence et de dépendance ne s'impliquent pas forcément mutuellement selon Duns Scot. En effet, tout ce qui est dépassé ne dépend pas essentiellement de l'éminent et tout ce qui dépend d'une chose n'est pas forcément dépassé par celle-ci⁹⁸.

Par ailleurs, Scot souligne que l'ordre essentiel qui lie les quatre causes concerne leur causalité et non leur être. En effet, la cause finale n'est pas cause de l'existence de la cause efficiente, mais bien de sa causalité et il en est également ainsi des rapports entre la cause efficiente et les causes intrinsèques.

Enfin, Scot clôt le deuxième chapitre de l'ouvrage en montrant que *tout ce qui est fini est dépassé*. En effet, la fin meut l'efficient à causer à la manière de l'aimé, ce qui implique qu'elle est meilleure que ce qui lui est postérieur⁹⁹. Ainsi, Scot met au jour un lien fondamental entre les ordres d'éminence et de dépendance : lorsqu'il est spécifiquement question de l'ordre de dépendance impliquant des causes extrinsèques, ce qui dépend essentiellement est dépassé.

⁹⁸ *Traité du premier principe*, ch.2, c. 13-14, n.20.

⁹⁹ *Ibid.* ch.2, c.16, nn.22-23.

II.3 Preuve de l'existence d'un premier principe

Une fois ces conclusions établies, Scot passe, dans le troisième chapitre de son œuvre, à la démonstration de l'existence du premier principe de toute chose. Pour ce faire, Scot part des trois ordres essentiels dont la notion ne comporte par essence aucune limitation ou imperfection¹⁰⁰ : les deux ordres de dépendance causale extrinsèques, soit l'ordre de la causalité efficiente et l'ordre de la causalité finale, ainsi que l'ordre d'éminence. Scot voudra alors remonter par ces voies afin de montrer que si des effets sont réellement possibles, alors une seule et même nature possédant une triple primauté (premier efficient, fin ultime et être le plus parfait) doit nécessairement exister.

II.3.1 Vocabulaire quidditatif

Comme nous l'avons vu, c'est par la voie quidditative que Scot s'achemine vers le premier principe. Or, cela implique l'emploi d'un vocabulaire y correspondant. Ainsi, au lieu de parler de « cause efficiente » et d'« effectué », Scot parlera d'« effectif » et d'« effectible ». Par « effectif » le Docteur Subtil entend une nature détenant la réelle possibilité d'être productrice d'une autre nature, en tant que cause efficiente; tandis que par « effectible » il entend une nature ayant la réelle possibilité d'être produite ou effectuée¹⁰¹. L'effectif est donc synonyme de « productif » et l'effectible de « productible ». De la même manière, le « finitif » est « une nature détenant la réelle possibilité d'être visée comme fin par une autre nature » et le « finible », « une nature susceptible d'être ordonnée à une fin extrinsèque ». Le « finitif » est donc ce qui détient le réel pouvoir d'être cause finale d'une autre nature et le « finible » ce qui détient la réelle possibilité d'être causé par une cause finale.

¹⁰⁰ R.P. Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio*, p.9; voir également Frank, William A. et Wolter, Allan B. *Duns Scotus, Metaphysician* p. 78.

¹⁰¹ Frank, William A. et Wolter, Allan B. *Duns Scotus, Metaphysician*, pp.50-51

II.3.2 Démonstration de l'existence d'un premier principe

Dans le troisième chapitre du *Tractatus de primo principio*, le Docteur Subtil développe une démonstration en trois temps, commune aux trois voies : il prouve d'abord qu'une nature première est possible dans l'ordre concerné, puis qu'elle est incausable, enfin qu'elle existe nécessairement en acte. Une fois qu'il aura prouvé l'existence actuelle d'un être premier dans les trois ordres, Duns Scot n'aura alors plus qu'à montrer que cette triple primauté appartient à une seule et même nature pour parvenir à la démonstration d'un premier principe des choses, qui soit à la fois première cause efficiente de tout être, fin ultime de toute chose et être souverainement éminent.

Trois preuves de l'existence d'un premier principe

La démonstration de l'existence d'un premier principe dans les trois ordres repose sur les trois principes fondamentaux suivants :

Principe 1 : Aucune chose n'est ordonnée essentiellement à elle-même

Principe 2 : La circularité est impossible

Principe 3 : Rien ne peut provenir du néant (*ex nihilo nihil fit*)

II.3.2.1 Ordre d'efficience

C'est par la voie de l'efficience que Scot entame sa démonstration de l'existence d'un premier principe. Rappelons encore une fois que c'est d'une efficience métaphysique et non physique dont il est question; Duns Scot s'intéressera donc à la production de l'être et non à celle du mouvement.

Scot désire prouver l'existence d'un premier efficient, c'est-à-dire d'une nature détenant la primauté dans l'ordre de la causalité efficiente. La preuve de l'existence d'un premier principe dans l'ordre d'efficience se fonde sur un constat empirique indéniable: il existe de la contingence, du mouvement et du changement dans le monde. À partir de la constatation du fait que quelque nature est effectuée, la démonstration scotiste peut alors se déployer de la sorte :

- (1) Quelque nature est effectible
- (2) Donc quelque nature est effective
- (3) Or, cette nature effective (appelons-la A) est soit première, soit effective en vertu d'une autre (B). Si elle est effective en vertu de B, alors B est soit première, soit effective en vertu de C, etc.
- (4) Il existe deux ordres causaux : l'ordre des causes essentiellement ordonnées et l'ordre des causes accidentellement ordonnées
- (5) La régression à l'infini est impossible dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées
- (6) La régression à l'infini est possible dans l'ordre des causes accidentellement ordonnées, mais à condition que celui-ci repose sur un ordre de causes essentiellement ordonnées, qui est fini; donc la régression à l'infini est impossible
- (7) Si l'on nie l'ordre essentiel causal, alors la régression à l'infini est impossible dans l'ordre des causes accidentellement ordonnées
- (8) La régression à l'infini est donc toujours impossible
- (9) Quelque nature effective est donc première

En raison de sa méthode quidditative, Duns Scot ne propose que des propositions nécessaires portant sur la possibilité. En procédant ainsi, il ne peut rien établir de plus que la proposition (9), qui implique uniquement qu'il est réellement possible qu'une nature soit susceptible d'être une cause efficiente première. S'il veut démontrer ultimement l'existence réelle de Dieu, le Docteur Subtil doit donc revenir de l'ordre du possible à celui de la réalité. Le raisonnement de Duns Scot se poursuit alors de la sorte :

- (10) Cette nature effective première est incausable
- (11) Cette nature effective première incausable peut alors être par soi
- (12) Cette nature effective première doit donc exister en acte par soi
- (13) Cette nature effective première existant en acte est nécessaire de soi

Ainsi, au terme de cette argumentation, Duns Scot estime avoir démontré l'existence en acte par soi d'une nature effective absolument première, c'est-à-dire ni effectible, ni effective en vertu d'une autre. Or, avant de passer aux ordres de la finalité et de l'éminence, le Docteur Subtil ajoute une conclusion, qui prendra par la suite toute son importance:

- (14) La nécessité de soi convient à une seule nature

II.3.2.2 Ordre de la finalité

La nécessité d'être d'un premier principe existant en acte dans l'ordre de l'efficience ayant été prouvée, Scot passe alors aux voies de la finalité et de l'éminence. L'argumentation déployée par Scot est alors similaire à celle de la voie de l'efficience, dont elle suit un développement parallèle.

Duns Scot montre alors que si quelque nature est effectible, alors :

- (1) Quelque nature est finible
- (2) Donc quelque nature est finitive
- (3) Cette nature finitive (A) est soit première, soit finitive en vertu d'une autre (B). Si elle est finitive en vertu de B, alors B est soit première, soit finitive en vertu de C, etc.
- (4) Or, la régression à l'infini est impossible
- (5) Donc quelque nature finitive est absolument première
- (6) Cette nature finitive première est incausable
- (7) Cette nature finitive première peut alors exister par soi
- (8) Cette nature finitive première doit donc exister en acte par soi

II.3.2.3 Ordre d'éminence

Ayant démontré l'existence d'une nature finitive première, c'est-à-dire ni finible, ni finitive en vertu d'une autre, existant en acte par soi, Duns Scot passe à la démonstration de l'existence d'un être suprêmement éminent. Il montre que si quelque nature est finie, alors :

- (1) Quelque nature est dépassée
- (2) Donc quelque nature est éminente
- (3) Cette nature éminente (A) est soit première, soit dépassée à son tour par une autre nature (B). Si elle est dépassée par B, alors B est soit première, soit dépassée par C, etc.
- (4) Or, la régression à l'infini est impossible
- (5) Donc, quelque nature éminente est absolument première selon la perfection

- (6) Cette nature suprême est incausable
- (7) Cette nature suprême incausable existe en acte

Ayant prouvé l'existence en acte d'une cause première de tout être, d'une fin ultime de toute chose et d'un être suprêmement parfait, Duns Scot termine sa démonstration en montrant que c'est à une seule et même nature existant en acte qu'appartient cette triple primauté. En effet, les trois natures premières étant nécessaires de soi, elles n'en forment qu'une seule, car *la nécessité de soi n'appartient qu'à une seule nature*. Rappelons toutefois que cette unité n'est pas numérique, mais quidditative¹⁰². Ainsi, Duns Scot affirme être parvenu à sa fin : démontrer l'existence en acte d'un premier principe, qui est à la fois cause efficiente première de tout être, fin ultime de toute chose et nature souverainement parfaite.

¹⁰² La démonstration de l'unicité numérique de Dieu ne sera prouvée qu'à la toute fin de l'ouvrage (*Traité du premier principe*, ch.4, c.11, nn.94-97), après que Scot eût au préalable démontré l'infinité du premier principe.

Chapitre III

Critique de la preuve scotiste de l'existence d'un premier principe

L'exposition de la démonstration scotiste de l'existence d'un premier principe ayant été menée à terme, nous voilà parvenus à la partie critique de notre étude. Cette dernière partie se propose alors de procéder à l'examen minutieux de cette preuve, afin de vérifier si l'argumentation de Duns Scot est véritablement concluante et démonstrative.

III.1 Prières

Comme nous l'avons vu, le *Traité du premier principe* s'ouvre par une prière, qui constitue le point de départ de l'ensemble de la démarche de Duns Scot. Une des critiques que l'on pourrait alors adresser à la preuve scotiste de l'existence d'un premier principe est qu'elle semble jouer sur deux registres. D'une part, elle a la prétention de n'être fondée que sur l'exercice de la simple raison et se veut donc proprement philosophique. D'autre part, la présence de nombreuses prières relevant de la théologie chrétienne révélée donne clairement à l'œuvre une orientation théologique. En effet, Scot ne veut pas s'acheminer vers n'importe quel premier principe, mais bien vers le Dieu chrétien, qui s'est révélé à Moïse en tant que « celui qui est ».

En vérité, la présence des prières est liée à la conception chrétienne médiévale de la relation entre raison et foi. En effet, les penseurs scolastiques soutenaient la préséance de la foi sur la raison, s'inscrivant ainsi dans la lignée d'Augustin, qui affirmait : « Croyez pour mériter de comprendre. La foi doit précéder l'intelligence pour que l'intelligence soit la récompense de la foi¹⁰³. » Ainsi, Scot demeure fidèle à la tradition chrétienne lorsqu'il déclare dès l'incipit du *Tractatus de primo principio* : « Que le premier principe des choses m'accorde de croire, de comprendre et de faire connaître ce qui plaît à sa majesté et élève nos esprits à sa contemplation¹⁰⁴. » Ce passage établit alors clairement l'ordre épistémique scotiste : il faut croire pour comprendre et comprendre pour

¹⁰³ Augustin, Sermon 139 1, I.; Augustin se fonde alors sur Ésaïe VII, 9, où le prophète dit : « si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. »; voir également Augustin, *Homélie sur l'Évangile de Jean*, Traité. XXIX, 6.

¹⁰⁴ *Traité du premier principe*, ch. 1, n.1., p.77

transmettre¹⁰⁵. Ainsi, foi, savoir et enseignement correspondent aux trois niveaux successifs de la connaissance de Dieu en notre état présent.

Pour expliquer l'antériorité de la foi par rapport au savoir, il nous faut revenir au principe épistémologique scotiste suivant : « Avant de savoir si une chose est, il faut au préalable avoir un certain concept de ce qu'elle est¹⁰⁶. » En effet, avant de se lancer dans la démonstration de l'existence de Dieu, il faut nécessairement en posséder une définition nominale. Comme nous l'avons vu dans la première partie, Duns Scot soutient que le concept le plus parfait et le plus simple de Dieu auquel nous puissions parvenir ici-bas est celui d'« être infini ». Mais d'où peut-il tirer cette notion et comment peut-il être sûr qu'elle corresponde à Dieu? Comment peut-il même affirmer que l'être possède deux modalités, le fini et l'infini, si ce n'est en se fondant sur la Révélation? Aristote, que Scot semble identifier à la philosophie-même, en tant qu'elle repose sur la stricte raison naturelle¹⁰⁷, n'avait d'ailleurs nullement posé cette distinction. La conception de Dieu comme *être infini* chez Scot ne peut donc qu'être le fruit de la foi en les Saintes Écritures¹⁰⁸. D'ailleurs, comme le dit Gilson « quel philosophe non chrétien a jamais établi l'existence d'un être premier doué d'intelligence "infinie", d'une volonté "infinie" et par conséquent " infini " dans son essence même¹⁰⁹? ». Cette quête est par conséquent profondément chrétienne et Duns Scot ne s'en cache pas. En effet, pour lui, la Révélation constitue la condition de possibilité de toute théologie

¹⁰⁵ Ainsi, pour Scot, toute connaissance doit ultimement culminer dans sa transmission. Cela s'explique par le fait que celle-ci enveloppe la connaissance et la dépasse. Ainsi, Duns Scot s'inscrit dans la pleine continuité de Thomas d'Aquin, qui affirmait « [...] Il est plus beau d'éclairer que de briller seulement ; de même est-il plus beau de transmettre aux autres ce qu'on a contemplé que de contempler seulement. » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa, IIae, Q. 188, a. 6, R., pp.1100-1101.) Voir également Aristote, Mét. I, 1, 981b, 5-10, où le Stagirite dit : « En général le signe du savoir c'est de pouvoir enseigner ».

¹⁰⁶ Ord. I, d.3, Q.2, n.11, dans Jean Duns Scot. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris: Presses Universitaires de France, p.86; ainsi que Op ox., I, d.3, q.2, n.11 cité par S.J. Grenz, *The Named God and the Question of Being. A Trinitarian Theo-ontology*, p.55.

¹⁰⁷ Voir E. Gilson pp.19-20, où il est notamment dit : « Tout se passe comme si [Duns Scot] acceptait implicitement l'identification effectuée par Averroès, entre Aristote et la philosophie. D'où cette inférence de longue portée, que ce qu'Aristote lui-même n'a pas su, la raison humaine ne peut pas le savoir et qu'il suffit d'établir qu'Aristote a ignoré quelque vérité métaphysique, pour établir que la raison naturelle ne saurait l'atteindre par ses propres forces. »

¹⁰⁸ Il est à noter que les textes scripturaires bibliques n'énoncent jamais directement l'infinité absolue de Dieu, mais révèlent plutôt des attributs divins pouvant y renvoyer, comme l'omniscience, la toute-puissance, l'immutabilité, la perfection absolue, l'omniprésence ou encore l'éternité. Ainsi, à partir des Saintes Écritures, des penseurs chrétiens ont pu déduire et poser l'infinité de la nature divine. L'affirmation de l'infinité de Dieu a alors traversé l'histoire de la tradition chrétienne. Nous la retrouvons notamment dans les écrits de nombreux Saint pères de l'Église, comme Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur, Jean Damascène ou encore Saint Augustin, ainsi que sous la plume de l'ensemble des grandes figures scolastiques. À titre d'exemples, nous pouvons citer Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, I, 15-22 ou encore Jean Damascène, *De Fide Orthodoxa*, I, 2 et 4.

¹⁰⁹ E. Gilson, Jean Duns Scot : *Introduction à ses positions fondamentales*, p.151.

naturelle véritable, car c'est elle qui fournit le concept vers lequel celle-ci doit s'acheminer ultimement : *l'ens infinitum*.

En outre, c'est la foi qui indique le chemin que la raison doit suivre pour y parvenir. Tout d'abord, c'est elle qui permet d'identifier le point de départ de la démonstration. En effet, c'est parce que Dieu s'est révélé comme « celui qui est » à Moïse que Scot peut s'engager dans la preuve de son existence à partir d'un transcendantal : l'ordre essentiel. Par ailleurs, c'est aussi la foi qui indique les trois voies à suivre pour la preuve de l'existence d'un premier principe, comme l'affirme explicitement Scot au cours de la prière qui ouvre le troisième chapitre :

Seigneur notre Dieu, qui t'es attribué l'être premier et dernier, apprends à ton serviteur la façon de montrer par la raison ce qu'il tient par la foi très sûre, que tu es le premier efficient, le premier éminent et la fin ultime¹¹⁰.

Ainsi, selon Scot, si les penseurs antiques se sont trompés dans le domaine de la théologie naturelle et qu'ils n'ont jamais pu atteindre Dieu, c'est parce qu'ils n'ont pas su quoi chercher, où le chercher, ni comment le chercher, étant dépourvus des lumières de la Révélation. Sans la foi, la raison naturelle en quête de Dieu s'avère donc n'être, aux yeux de Scot, qu'une puissance totalement aveugle.

Certains commentateurs¹¹¹ ont pu considérer un tel fondement théologique comme problématique, en tant qu'il semble découler d'une confusion entre deux domaines distincts. De plus, il semble que Duns Scot présuppose ce qu'il se propose de prouver. Pour notre part, nous considérons que le fondement de la démonstration scotiste sur des données révélées ne pose aucun problème, car la totalité de la démonstration demeure métaphysique, étant entièrement basée sur l'exercice de la raison naturelle à partir de principes et de prémisses atteignables uniquement par celle-ci. Ainsi, en tant que traité voulant prouver l'existence de *l'ens infinitum*, objet premier de la théologie

¹¹⁰ *Traité du premier principe*, ch.3, n.24, p.107.

¹¹¹ Voir notamment E. Gilson, p.187.

chrétienne, le *Traité du premier principe* est certes toujours théologique en sa visée¹¹², mais il demeure philosophique en sa méthode¹¹³. L'objection est donc rejetée.

III.2 Ordre essentiel

Dieu s'étant révélé aux hommes comme l'être-même, la preuve scotiste de l'existence d'un premier principe doit se déployer sur un plan purement métaphysique : celui de l'*être en tant qu'être*. C'est alors au moyen de l'une de ses propriétés disjonctives, l'ordre essentiel, que Duns Scot s'achemine vers le premier principe de toute chose. L'ordre essentiel consiste, comme nous l'avons vu, en un ordre de comparaison réciproque d'antériorité et de postériorité entre les essences ou natures. L'ordre essentiel exclut donc toute relation d'antériorité et de postériorité concernant des réalités accidentelles, comme le mouvement ou la durée¹¹⁴. En effet, selon Scot, l'ordre d'antériorité et de postériorité n'est pas à entendre en un sens temporel. Cela confirme une fois de plus que, contrairement à Aristote, Averroès et Thomas d'Aquin, Scot veut démontrer l'existence d'un premier principe par une voie strictement métaphysique, et non simplement physique.¹¹⁵ Mais, alors surgit immédiatement une question : l'ordre essentiel existe-t-il véritablement?

Comme le rappelle Aristote, « "antérieur" et "postérieur" se disent de certaines choses à raison de la plus grande proximité d'un principe déterminé¹¹⁶ ». Nous ne pouvons donc évaluer la vérité métaphysique d'un tel ordre, sans donner un contenu positif aux principes qui le sous-tendent. Pour ce faire, il nous faut donc passer par sa division, qui seule lui donne sa consistance. Comme nous l'avons vu, Scot divise l'ordre essentiel en deux ordres : l'ordre d'éminence et l'ordre de dépendance. Vérifions d'abord si ces ordres divisent véritablement l'être univoque.

¹¹² Sur les rapports entre métaphysique et théologie, voir notamment E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, ch. II, « Théologie et métaphysique », pp.44-84.

¹¹³ La méthode philosophique du traité est explicitement affirmée par Scot lorsqu'il implore Dieu: « Aide-moi, Seigneur, quand je cherche à savoir quelle connaissance de l'être véritable que tu es, peut atteindre notre raison naturelle en prenant comme point de départ l'être que tu t'es attribué. » (*Traité du premier principe*, ch. 1, n.1)

¹¹⁴ R.P. Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio* pp. 71-73.

¹¹⁵ Il est à noter que la conception scotiste de l'ordre essentiel écarte l'idée d'un premier principe auquel tous les autres êtres seraient postérieurs, sans qu'il ne leur soit antérieur, car la relation à l'étude est toujours une relation de comparaison réciproque. Voir à ce sujet *Traité du premier principe*, ch.1, n.3 et R.P. Prentice, pp.71-73.

¹¹⁶ Aristote, *Mét.* V, 11, 1018b, 8-11.

III.2.1 Ordre de dépendance

Selon l'ordre de dépendance, « est "antérieur" ce qui peut être sans "postérieur", mais non inversement¹¹⁷ ». Duns Scot ajoute qu'un tel ordre existe « même si l'antérieur cause nécessairement le postérieur et ne peut donc être sans ce dernier¹¹⁸ ». Duns Scot divise ensuite l'ordre de dépendance en deux catégories : la dépendance causale et la dépendance non-causale. Comme nous l'avons vu, la dépendance non-causale constitue un ordre entre les effets; elle ne saurait par conséquent concerner les rapports entre Dieu et les créatures. C'est pourquoi, bien qu'elle soit critiquable à maints égards, nous ne nous y attarderons point. Pour ce qui est de l'ordre de dépendance causale, il semble évident que chaque être est forcément impliqué dans des rapports d'antériorité et de postériorité. Rappelons que les propriétés métaphysiques doivent toujours être tirées de l'être réel. Or, sur le plan physique, la nécessité pour tout être de s'insérer au sein de rapports causaux est indéniable.

Duns Scot soutient, à la suite d'Aristote¹¹⁹, que l'ordre de dépendance causal se divise en quatre causes antérieures (finale, efficiente, matérielle et formelle) qui ont pour effets respectifs le fini, l'effectué, le matériel et le formé. Un objecteur contemporain pourrait alors arguer que seule la cause efficiente est à proprement parler une cause. Nous rejetons toutefois une telle objection, car elle repose en réalité sur une confusion profonde, la notion de cause ayant évolué à travers les siècles. En effet, pour les scolastiques, la cause est un principe d'être et d'explication¹²⁰. Les causes correspondent donc aux différentes manières de répondre à la question « pourquoi quelque chose est? ». La cause correspond alors à la raison d'être de l'effet¹²¹. Ainsi, la cause finale peut être considérée comme une cause, car si à la question « pourquoi marchez-vous? », un homme répondait « pour être en bonne santé¹²² », nous jugerions que cela constitue une explication acceptable. Il est d'ailleurs à noter que dans le cas de la cause finale, le « pourquoi » est en réalité un « pour quoi », car une telle cause correspond à « ce en vue de quoi » un effet est produit. De la même manière, si quelqu'un nous demandait « pourquoi cette pomme existe-t-elle? », nous pourrions répondre en décrivant la matière qui la constitue (cause matérielle) ou encore en expliquant l'organisation

¹¹⁷ *Traité du premier principe*, ch.1, n.4

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Voir Aristote *Physique*, II, 3, 194 b-199 b 35; *Métaphysique*, I, 3, 983 a 25-993 a 25 et V, 1013 a 25-1014 a 25.

¹²⁰ F.-X. Putallaz, « Introduction », p.44.

¹²¹ Voir P. King, « Scotus on Metaphysics », p.39.

¹²² Voir Aristote *Physique*, II, 3, 194 b 30-35 et *Mét.* V, 2, 1013 a 30-35.

spécifique de la matière qui fait de tel être une pomme (cause formelle). Enfin, concernant la cause efficiente, seule cause reconnue de nos jours, rappelons que, comme nous nous trouvons sur le plan métaphysique, celle-ci n'est pas à entendre comme cause productrice en général, mais bien comme cause de l'existence¹²³.

Par ailleurs, comme le rappellent Ross et Bates, les médiévaux ne conçoivent pas les rapports entre les causes et leurs effets comme une suite d'évènements temporels qui se succèdent selon les « lois de la nature », mais la causalité est à comprendre en termes de puissance ou de pouvoir substantiel présent dans la nature d'un être. Ainsi, le feu possède en lui-même le pouvoir de brûler; la brûlure n'a donc pas besoin de reposer sur une série d'évènements impliquant des lois générales de la matière, dont l'effet ultime serait la brûlure concrète¹²⁴. En somme, les définitions médiévale et contemporaine du terme « cause » sont équivoques. C'est pourquoi, nous jugeons l'objection irrecevable. Nous acceptons donc la réalité de l'ordre de dépendance causale au nom du principe axiomatique. Cependant, la chose semble moins claire concernant l'ordre d'éminence sur lequel notre attention se portera désormais.

III.2.2 Ordre d'éminence

L'ordre d'éminence est un ordre essentiel dans lequel l'antérieur est dit « éminent » et le postérieur « dépassé ». Selon Scot, « tout ce qui est plus parfait et plus noble selon l'essence est antérieur selon cette acception¹²⁵ ». Ainsi, il existerait, au sein de l'être, un ordre hiérarchique des formes¹²⁶ dans lequel chaque essence occuperait un rang correspondant à son degré de perfection. Or, une telle conception, assez étrangère à la pensée contemporaine, prête flanc à de nombreuses critiques et mérite d'être examinée. Il semble en effet légitime de se demander si une telle hiérarchie des êtres correspond bien à un ordre traversant le réel et non à une pure construction de l'esprit. Certains, comme Muscio, ont défendu l'idée que la hiérarchisation des êtres est en réalité le fruit d'une décision subjective du philosophe, qui choisit arbitrairement une qualité X ou Y comme

¹²³ P. King, « Scotus on Metaphysics », p.40 et p.64, n.77.

¹²⁴ J.F. Ross et T. Bates, « Duns Scotus on Natural Theology », p.231, n.55.

¹²⁵ *Traité du premier principe*, ch.1, n.4

¹²⁶ La forme correspond ici à l'essence ou à la quiddité d'une chose. L'essence constitue la forme de la totalité d'un être. Dans le cas d'un être composé, elle inclut à la fois sa matière et sa forme, tout en demeurant distincte de chacun de ces deux éléments, qu'elle excède toujours. Elle n'est donc pas à confondre avec la forme substantielle d'un être composé, qui est une partie essentielle de celui-ci. À ce sujet, voir P. King, « Scotus on Metaphysics », p.55.

critère et ordonne ensuite hiérarchiquement les êtres en fonction de leur degré de possession de cette qualité¹²⁷. D'ailleurs, comme le montre Wilber, les philosophes ont pu hiérarchiser les êtres selon des critères fort variés à travers l'histoire. En effet, les degrés d'être ont pu être mesurés en fonction du « degré de réalité (Platon), d'actualité (Aristote), d'inclusivité (Hegel), de conscience (Aurobindo), de clarté (Leibniz), de valeur (Whitehead), ou encore de connaissance (Garab Dorje)¹²⁸. » Par ailleurs, même en s'en tenant aux perfections considérées par les penseurs scolastiques, il semble possible de hiérarchiser l'ensemble des choses en fonction de leur degré d'incorruptibilité, d'indépendance, d'actualité, de simplicité, de nécessité, etc. Scot le reconnaît d'ailleurs lui-même :

la matière est en effet plus nécessaire que la forme, cependant elle est moins acte; l'accident est dépendant à l'égard de la substance, cependant il est plus simple qu'elle; semblablement, le ciel est plus incorruptible que le mixte, cependant notre corps animé est plus noble en tant qu'il est animé¹²⁹.

Ainsi, nous pouvons résumer le problème de la sorte : il existe différents critères de hiérarchisation du réel et selon le critère choisi, nous aboutissons à des échelles totalement différentes, voire contradictoires; mais alors sur quel principe objectif peut-on se baser pour établir l'ordre essentiel d'éminence?

Duns Scot soutient que le principe de l'ordre d'éminence des quiddités est l'actualité. Ce critère n'est toutefois pas un critère arbitraire, mais découle de la notion-même de perfection. En effet, se référant à la tradition aristotélicienne, Duns Scot soutient que la perfection est synonyme d'achèvement, de complétude ou d'accomplissement. Ainsi, un être est dit plus parfait à mesure qu'il réalise son essence propre et ne peut être dit « accompli » que quand il l'a totalement réalisée. L'achèvement d'un être correspond donc à la réalisation de sa forme, c'est-à-dire à l'actualisation de l'ensemble de ses puissances essentielles. Ainsi, un être est dit plus parfait à mesure que son degré d'actualité est plus grand. Rappelons par ailleurs que pour Scot le fini et l'infini sont des modalités de l'être, soit des degrés d'intensité d'être. L'être infini correspond donc à un acte pur et illimité, tandis qu'au sein de la modalité finie, chaque essence manifeste un certain degré d'acte lui conférant un rang spécifique dans l'échelle de perfection des êtres. Duns Scot rejoint sur ce point

¹²⁷ Muscio, Bernard. « Degrees of reality ». Dans *The philosophical Review* (1913), pp.584-585.

¹²⁸ Wilber, Ken. « The great chain of being ». Dans *Journal of Humanistic Psychology* (1993), p.53.

¹²⁹ *Traité du premier principe*, ch.4, c.10, n.90, p.197.

Thomas d'Aquin, qui affirmait : « Un étant, [...] est dit parfait dans la mesure où il est en acte, puisqu'on dit parfait l'être à qui rien ne fait défaut de sa perfection propre¹³⁰. »

Or, cette définition peut être relative à des individus, des espèces ou des genres. Cependant, bien qu'il reconnaisse l'existence de différences individuelles et intraspécifiques, Duns Scot soutient que les degrés d'être concernent uniquement les essences ou quiddités, car entre individus de même espèce, il n'y a « aucun progrès possible dans la perfection essentielle¹³¹ ». Selon Duns Scot, les essences ou natures forment une série hiérarchique où chaque être supérieur prochain ajoute un degré de détermination formelle ou d'actualité à l'être immédiatement dépassé. Une essence est donc dite *éminente* et une autre *dépassée* en raison du fait que celle-là contient plus de choses à actualiser que celle-ci¹³². Or, pour Scot et les philosophes scolastiques, notre intellect constate, au sein même de la réalité, l'existence de niveaux d'êtres ascendants : l'inanimé, le vivant, le sensible, l'intelligence. Il peut alors en dégager une grande chaîne des êtres allant, *grosso modo*, comme suit : au niveau le plus bas nous retrouvons la matière première, puis les éléments, puis les corps simples, puis les objets inanimés, puis les plantes, puis les animaux, puis les hommes en leur état déchu, puis les anges, puis l'univers et enfin l'être infini qu'est Dieu¹³³. En outre, à partir des perfections présentes au sein des créatures, l'homme peut dégager des perfections absolues, c'est-à-dire des perfections qui sont « absolument et totalement meilleures que tout impossible¹³⁴ ». Au nombre de ces perfections absolues nous retrouvons entre autres la vie, l'intelligence, l'amour, la liberté, la sagesse, la connaissance, la béatitude, la vérité et la bonté¹³⁵.

Surgissent alors deux objections. D'une part, certains, comme Pluzanski, ont soutenu que comme la voie scotiste de l'éminence ne reposait que sur une simple idée ou notion, celle de perfection,

¹³⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Q4 a.1., p.183. Nous voyons également par-là pourquoi les degrés de perfection sont également appelés « degrés d'être ». En effet, dans la réalité, l'être correspond à l'actualité, tout être réel étant un acte. Concernant les rapports entre perfection et être, voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Q5, a.1, pp.186-188.

¹³¹ R.P. Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio* p.74; voir également P. King, « Scotus on Metaphysics », p.51 et n.38.

¹³² R.P. Prentice, p.82

¹³³ Selon les penseurs scolastiques, chaque essence possède en fait un degré d'être qui lui est propre, si bien que tous les êtres s'inscrivent dans la hiérarchie sans qu'aucun niveau ne manque jamais. La hiérarchie décrite dans ce passage ne correspond donc pas à proprement parler à l'échelle des degrés d'êtres, mais se contente de l'esquisser.

¹³⁴ *Traité du premier principe*, ch.4, c.3, n.53, p.141.

¹³⁵ Voir J.F. Ross et T. Bates, « Duns Scotus on Natural Theology », p.194; voir également Stanley G. Granz, *The named God and the Question of Being. A Trinitarian Theo-ontology*, p.54.

elle, était forcément *a priori*¹³⁶. Nous pouvons aisément rejeter une telle objection. Certes la notion d'éminence est tirée de l'idée de perfection. Toutefois, comme nous venons de le voir, cette idée n'est pas un concept pur de l'esprit, mais est plutôt reçue par l'intellect à partir d'une propriété métaphysique, l'actualité, qui correspond à un caractère essentiel et fondamental de la réalité. De plus, dans le *Tractatus de primo principio*, Duns Scot tire explicitement la proposition « quelque nature est éminente » de l'expérience. Nous rejetons donc une telle objection. D'autre part, un objecteur pourrait avancer que nous n'avons pas le pouvoir de connaître les actualités des autres êtres. En effet, comme le souligne E. D. Brisbois, les penseurs scolastiques reconnaissent eux-mêmes que l'homme ne peut juger des autres formes qu'à partir de la sienne: « pour tout être les autres êtres rentrent dans l'objet de sa connaissance, [...] dans la mesure où ils sont en communauté de forme avec lui¹³⁷ ». L'intelligibilité totale des autres formes ne va donc pas de soi. Mais alors comment être certain que l'actualité d'un être extérieur se réduit à ce qu'on en saisit? Cette objection n'est pas sans valeur, mais ne porte pas contre Duns Scot. En effet, en raison du principe axiomatique, nous avons accepté le cadre épistémologique scotiste qui implique un accès direct et infaillible à la nature des êtres. L'objection est donc également rejetée.

Or, même en accordant cela, une objection subsiste : même si l'homme peut identifier infailliblement les différentes actualités des êtres, il ne semble disposer d'aucune base objective pour hiérarchiser ces actualités entre elles. En effet, sur quelle base déclare-t-on l'intelligence supérieure à la sensibilité ou l'actualité de l'homme supérieure à celle de Saturne? Ou encore à partir de quelle unité de mesure objective peut-on déterminer qui du chat, du soleil ou de la rose constitue l'espèce la plus actuelle? Ainsi, il semble bien que si l'homme parvient à hiérarchiser les actualités des êtres, ce ne peut être qu'à partir de considérations subjectives. Celles-ci peuvent alors être d'ordre psychologique, moral ou social. En effet, selon certains, cette hiérarchie, posant l'homme comme l'être le plus élevé de la nature, serait due à « une profonde tendance psychologique qui pousse l'homme à se poser comme le summum de la création¹³⁸ ». D'autres, affirment qu'une telle hiérarchisation du réel est le fruit d'une confusion entre l'ordre moral et l'ordre métaphysique. Muscio soutient par exemple que ce qui est posé comme le plus élevé dans l'être correspond en réalité à un type de vie jugé plus noble, par les philosophes et la plupart des

¹³⁶ Pluzanski, Émile. *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Paris: Ernest Thorin, 1888, pp.139-140

¹³⁷ Brisbois, E.D., « L'être et ses premières conditions métaphysiques ». Dans *Revue Philosophique de Louvain* (1960), p.354.

¹³⁸ Nee, Sean. « The great chain of being », revue *Nature* (2005).

humains, en raison du fait qu'il permet la satisfaction ou la réalisation de notre nature¹³⁹. L'identification par Scot de perfections absolues comme la liberté, la bonté, l'intelligence et la sagesse ne serait alors qu'un simple jugement de valeur, dont l'objectivité apparente se réduirait en réalité à une intersubjectivité humaine. Ces perfections ne seraient donc pas les propriétés les plus élevées de l'*être en tant qu'être*, mais les propriétés les plus désirables pour l'homme. Enfin, l'origine d'un tel jugement pourrait être d'ordre social. En effet, en raison de la division du travail, les philosophes occupèrent un rôle purement intellectuel au sein de la cité. Il n'est donc pas surprenant qu'ils aient placé l'intelligence au-dessus de la sensibilité ou encore posé la connaissance et la sagesse comme les perfections absolues de l'être.

Toutes ces objections ont, à différents degrés, une certaine valeur. Or, à nos yeux, elles ne parviennent pas à invalider la voie de l'éminence pour autant. En effet, tout comme les penseurs scolastiques, nous reconnaissons que l'homme juge des actualités des autres êtres à partir de sa propre forme et de son intellect. La dimension subjective de notre jugement, au sens où celui-ci relève du sujet, nous apparaît donc tout à fait vraie. Toutefois, il ne faut pas confondre jugement subjectif, dans le sens que l'on vient de lui donner, et jugement arbitraire. En effet, les penseurs scolastiques soutiennent que si l'homme peut hiérarchiser les différentes actualités des êtres, c'est parce qu'il les trouve tant en lui-même qu'à l'extérieur de lui.

Selon Duns Scot, l'homme trouve en lui une matière première, des formes locales propres aux organes corporels, une forme corporelle et une âme¹⁴⁰. Le Docteur Subtil ajoute alors que ces niveaux d'être ne sont pas simplement distincts en l'homme, mais également essentiellement ordonnés, puisqu'une telle série (matière → formes locales des organes corporels → forme corporelle → âme) est ascendante, chaque niveau supérieur venant actualiser les niveaux inférieurs. Par ailleurs, en se portant sur son âme, l'homme constate qu'elle possède différentes puissances (végétative, sensitive et intellectuelle), qui forment une unité réelle, mais qui sont formellement distinctes. Or, entre ces puissances on retrouve également un ordre essentiel, la puissance intellectuelle étant plus éminente que la puissance sensitive, qui est à son tour plus éminente que la puissance végétative. En effet, pour les penseurs scolastiques, la succession de ces trois puissances de l'âme humaine correspond à une séquence, qu'Aristote avait comparée à celle des formes

¹³⁹ Bernard Muscio, « Degrees of reality », pp.589-590.

¹⁴⁰ Voir P. King, « Scotus on Metaphysics », pp.50-56.

géométriques¹⁴¹, où chaque niveau supérieur suppose, intègre, actualise et dépasse le niveau inférieur.

De la même manière, l'homme peut constater, au moyen de ses facultés intellectuelles, que les êtres extérieurs suivent exactement le même ordre. En effet, concernant le monde de la génération et de la corruption, nous pouvons voir que les essences des êtres extérieurs sont hiérarchiquement ordonnées de la sorte : la rationalité est acte relativement à l'animalité, qui est acte relativement à la vie, qui est acte relativement à l'être inanimé, qui est acte relativement aux éléments, qui sont acte relativement à la matière première, qui est en puissance par rapport à tout cela, mais qui possède tout de même, selon Scot, un degré minimal d'actualité en tant qu'être. Comme le montre Mortimer J. Adler¹⁴², cette hiérarchie des essences découle de l'existence même de genres essentiellement distincts au sein de la nature. En effet, lorsqu'on envisage le cas d'une différenciation spécifique au sein d'un genre, on peut considérer que la nature commune sert de principe de potentialité ou de déterminabilité et la forme substantielle de principe d'actualité ou de détermination¹⁴³. Par exemple, au sein du genre animal, *animal rationnel* est supérieur à *animal irrationnel*, car « rationnel » est une détermination formelle, i.e. une actualité, qui s'ajoute cumulativement à son genre¹⁴⁴. Concernant l'ordre de la génération et de la corruption, la notion de degré est donc à prendre selon le modèle d'une série de cercles concentriques¹⁴⁵. Au regard du cadre métaphysique scotiste, nous voyons donc pourquoi chaque nature ou essence correspond forcément à un degré d'actualité spécifique se distinguant de tout autre et s'inscrivant au sein d'une hiérarchie ontologique où chaque rang est nécessairement comblé.

Par ailleurs, en raison de la relation cumulative des perfections dans l'ordre de la génération et de la corruption, l'âme humaine apparaît comme « le sommet suprême et absolu du monde du devenir¹⁴⁶ ». Selon les penseurs scolastiques, l'homme ne se pose donc pas arbitrairement au sommet du monde de la génération et de la corruption par orgueil, mais constate simplement sa supériorité ontologique dans cet ordre. En outre, il ne hiérarchise pas arbitrairement les différentes

¹⁴¹ Aristote, *De l'âme*, II, 3, 414 b28-32.

¹⁴² Adler, Mortimer J. « The hierarchy of Essences ». Dans *The Review of Metaphysics* (1952)

¹⁴³ Mortimer J. Adler, p.20; voir également Aristote, *Métaphysique* VII 10-11 et VIII, 3, 1043b 28-33.

¹⁴⁴ Mortimer J. Adler, pp.12-22. Notons ici que « irrationnel » ne correspond pas à une détermination, mais à une absence de détermination.

¹⁴⁵ Wilber, Ken. « The great chain of being ». Dans *Journal of Humanistic Psychology* (1993), p.55.

¹⁴⁶ Marie Joseph Nicolas, *Introduction à la Somme théologique*, p.50.

actualités des êtres. En effet, en tant qu'il cumule la totalité des niveaux d'être du monde du devenir, l'homme est l'être matériel le plus à même de juger du degré d'actualité de chaque créature corruptible¹⁴⁷. Par ailleurs, pour les penseurs médiévaux chrétiens comme Duns Scot, cela n'implique nullement qu'il soit l'être le plus parfait, qui ne peut être que Dieu, en tant qu'actualité infinie, ni l'être le plus élevé de la création, rang réservé aux substances angéliques. En effet, pour eux, l'homme, en tant que sommet du monde du devenir et microcosme de l'univers, se découvre aux confins du ciel et de la terre; à la limite du matériel et du spirituel; à l'extrémité des mondes intelligible et sensible; à l'horizon du temporel et de l'éternel¹⁴⁸.

Au regard de la théorie de Duns Scot, il n'est donc pas vrai que l'ordre hiérarchique des actualités résulte d'un penchant psychologique de l'homme à se placer au sommet de la chaîne des êtres. De plus, contrairement à l'objection voulant que le philosophe parvienne à ses conclusions en raison de son statut d'intellectuel, la doctrine scotiste implique que tout être humain peut retrouver cette hiérarchie ontologique, tant en lui-même qu'à l'extérieur. Enfin, concernant l'objection voulant que l'identification des perfections repose sur une conception morale du meilleur type de vie, Duns Scot pourrait rétorquer que ce n'est pas parce que le philosophe désire une telle vie (sagesse, intelligence, savoir, bonté, béatitude, etc.) qu'il la juge plus élevée, mais parce qu'elle est plus élevée qu'il la désire.

Ainsi, malgré les nombreuses objections soulevées, la théorie scotiste est en moyen de défendre l'existence réelle d'un ordre hiérarchique des essences au sein de l'être. Même si nous reconnaissons une certaine valeur critique à ces objections, nous acceptons un tel ordre au nom du principe de congruence et du principe axiomatique.

¹⁴⁷ Cet argument n'est pas sans rappeler celui de Mill en faveur de la supériorité des plaisirs de l'esprit sur ceux du corps, qui soutenait que seuls les êtres capables d'éprouver ces deux types de plaisirs étaient légitimes pour les hiérarchiser. Voir John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, pp. 51-57.

¹⁴⁸ Le rang ontologique assigné à l'homme par les penseurs scolastiques n'est d'ailleurs pas sans rappeler les admirables paroles de Pascal: « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. » Blaise Pascal, *Pensées*, Fragment 185, H9, Disproportion de l'Homme. Voir également Descartes, *Méditations métaphysiques*, IV, p.137 : « [...] je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être ».

III.3 Principes scotistes et ordre essentiel causal

La division de l'ordre essentiel étant posée, Duns Scot établit dans le deuxième chapitre plusieurs conclusions qui lui serviront de principes tout au long de sa preuve. Or, comme Duns Scot veut produire une démonstration *quia* par la voie quidditative, nous n'accepterons que les principes évidents de soi ou ceux qui constituent clairement des caractères essentiels, i.e. des propriétés métaphysiques, de la réalité. Par « principe évident de soi », nous entendons ici un principe dont la négation entraîne une contradiction. On pourrait alors objecter qu'un tel principe est purement logique et non métaphysique, reposant uniquement sur le principe de non contradiction et non sur la réalité. Nous refusons une telle objection sur la base du fait qu'en plus d'être un principe de la pensée, le principe de non-contradiction est également un principe tiré de l'être réel. En cela, il correspond à un caractère essentiel, et donc métaphysique, de la réalité. Notons toutefois que, ce caractère étant négatif, il implique uniquement que l'impossibilité logique entraîne forcément l'impossibilité métaphysique et physique¹⁴⁹. On ne saurait donc en tirer l'idée que le possible logique implique le possible réel, ce qui est évidemment faux aux yeux de Duns Scot, comme nous l'avons vu dans la première partie.

III.3.1 Principes fondamentaux

Dans le but de démontrer l'existence de Dieu, Scot identifie deux principes fondamentaux. Tout d'abord, il pose *qu'aucune chose ne peut être essentiellement ordonnée à elle-même*. Ce principe étant évident de soi, nous ne pouvons que l'accepter. En effet, concernant l'ordre d'éminence, il est logiquement impossible qu'une essence puisse comporter un degré d'actualité plus grand ou plus petit qu'elle-même. D'autre part, relativement à l'ordre de dépendance causal, il est tout autant impossible qu'une chose soit antérieure à elle-même, c'est-à-dire cause de soi, car cela impliquerait qu'elle puisse exister sans qu'elle existe, ce qui est manifestement absurde. Dans un second temps, Duns Scot affirme que la circularité essentielle est impossible. Cela est également indéniable. En effet, il est impossible qu'une chose soit à la fois plus parfaite qu'une autre, tout en étant dépassée par celle-ci; tout comme il est impossible qu'une essence soit à la fois dépendante et indépendante

¹⁴⁹ Cette vérité logico-métaphysique fut également exprimée par les penseurs scolastiques par la formule théologique « Dieu peut tout, sauf le logiquement contradictoire ». Voir notamment Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Q.25, a.3., p.341.

de la même essence. À ces deux principes, Duns Scot en ajoute un troisième, découlant directement du premier : *Ce qui n'est pas postérieur à l'antérieur n'est pas non plus postérieur au postérieur*. Ce principe étant tout aussi évident que les deux premiers, nous l'acceptons sans peine.

III.3.2 Ordre essentiel des causes

Après avoir posé ces principes, Duns Scot se penche sur l'ordre de dépendance causal. Il montre alors que *les quatre causes sont ordonnées essentiellement lorsqu'elles causent le même*. Selon Duns Scot, pour qu'une multitude de causes puisse causer un effet essentiellement un, il faut nécessairement ou bien que cette pluralité entretienne des rapports d'acte et de puissance ou bien qu'elle possède une unité d'ordre. Or, seules les causes formelle et matérielle sont liées par une relation d'acte et de puissance. Par conséquent, relativement à leur effet commun, les quatre causes doivent posséder une « unité d'ordre¹⁵⁰ ». Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, l'ordre essentiel de dépendance entre les quatre causes est alors le suivant: la fin est antérieure à la cause efficiente, qui est antérieure à la matière, qui est antérieure à la forme. Pour illustrer le propos de Scot, prenons l'exemple d'un menuisier salarié qui produit une table en bois. Il suffit alors de décrire la production de l'effet pour voir surgir un ordre essentiel entre les causes : dans le but de recevoir un salaire (cause finale), le menuisier (cause efficiente) donne au bois (cause matérielle) la forme d'une table (cause formelle). Cet exemple nous permet de voir en quoi consiste l'ordre essentiel entre les causes. Tout d'abord, la fin est cause de la causalité de la cause efficiente, en tant qu'elle meut métaphoriquement l'efficient en tant qu'aimée. Sans fin, la cause efficiente par soi ne pourrait donc pas exercer son pouvoir causal. En effet, dans notre exemple, le menuisier ne produirait pas de table en bois si aucun salaire n'était rattaché à cette production. Par ailleurs, comme le souligne Duns Scot¹⁵¹, la fin n'est pas cause finale de l'efficient, mais de l'effet. Mue par la fin, la cause efficiente est alors cause efficiente commune de la causalité de la matière et de la forme. En effet, en informant la matière, la cause efficiente permet à ces deux causes d'exercer leur pouvoir causal. Enfin, les causes matérielle et formelle sont ordonnées entre elles selon un ordre de dépendance non causal en tant qu'effets d'une même cause. Comme nous l'avons vu dans

¹⁵⁰ *Traité du premier principe*, ch.2, c.9, n.16, p.97; Voir également P. King, « Scotus on Metaphysics », n.82.

¹⁵¹ *Traité du premier principe* ch.2, c.5, n.12, p.91.

la deuxième partie, la cause matérielle est alors antérieure à la cause formelle, car son être précède celui de la forme, l'informé étant antérieur, selon l'ordre de dépendance, à l'informant.

Pour évaluer si un tel ordre essentiel existe nécessairement entre les causes, il nous faut au préalable passer en revue l'ensemble des conclusions qui ont mené Duns Scot à le soutenir. Celles-ci sont au nombre de cinq. Tout d'abord Duns Scot établit les quatre conclusions suivantes : *ce qui n'est pas fini n'est pas effectué*; *ce qui n'est pas effectué n'est pas fini* ; *ce qui n'est pas effectué n'est pas matériel*; enfin *ce qui n'est pas matériel n'est pas formé, et inversement*. Fort de ces conclusions, Duns Scot montre alors que *ce qui n'est pas causé par des causes extrinsèques ne l'est pas à partir des causes intrinsèques*. Duns Scot fournit des preuves pour chacune de ces conclusions. Examinons-les.

Duns Scot débute par la démonstration d'une quatrième conclusion : *ce qui n'est pas fini n'est pas effectué*. Son raisonnement est alors le suivant : ce qui ne dépend pas d'une cause efficiente par soi n'est pas effectué; or, ce qui n'est pas ordonné à une fin ne dépend pas d'une cause efficiente par soi.

La majeure repose alors sur l'idée aristotélicienne selon laquelle ce n'est pas l'accidentel (le hasard, la fortune), mais le par soi (nature, intellect) qui prime en chacun des genres¹⁵². Ici, l'on pourrait objecter qu'il s'agit d'un simple argument d'autorité. En outre, cette objection se double d'un reproche soulevé par certains commentateurs, comme Gilson, qui soutiennent que la pensée scotiste semble identifier le savoir philosophique à la doctrine d'Aristote, comme si tout ce que la raison naturelle pouvait savoir d'elle-même se réduisait à celle-ci¹⁵³. Sans prendre position sur la question, nous rappelons que notre étude ne cédera jamais à un tel état d'esprit. Toutefois, cela ne veut pas dire que tout argument faisant appel à une autorité doive être rejeté sur le champ. En effet, nous considérons qu'un argument d'autorité peut être valide à deux conditions *sine qua non*: (1) l'autorité démontre la chose avancée et (2) l'auteur utilise les termes employés par l'autorité en un sens univoque. La validité possible d'un tel argument est d'ailleurs attestée par le fait que nous reconnaissons sans problème au mathématicien le droit de s'appuyer sur des principes démontrés par une autorité (Euclide par exemple) sans avoir à les démontrer de nouveau. Ne voyant pas

¹⁵² *Ibid.* ch.2, c.4, n.11, p.87; Aristote, *Physique*, II, 5-6.

¹⁵³ Voir E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, pp.19-21.

pourquoi il en serait différemment pour le philosophe, nous accepterons tout argument d'autorité répondant aux deux conditions établies.

Or, concernant l'argument avancé ici par Scot, les deux conditions sont remplies; celui-ci est donc recevable. En effet, dans sa *Physique*¹⁵⁴, Aristote affirme que les causes par hasard et par fortune sont des causes accidentelles, les premières concernant le domaine du choix réfléchi et les secondes celui de la nature d'une chose. Par « cause accidentelle », il entend alors une cause qui produit son effet selon un caractère non essentiel, tandis qu'une « cause par soi » est une cause qui produit un effet en vertu de sa nature propre. Selon le Stagirite, les effets des causes par soi se produisent nécessairement ou la plupart du temps, contrairement aux effets du hasard ou de la fortune. Pour saisir ce qu'est une cause par hasard, prenons l'exemple donné par Aristote d'un musicien qui bâtit une maison. En tant que bâtisseur, cet homme est cause par soi de la maison, mais en tant que musicien, il en est cause par hasard. En ce qui concerne le domaine de la fortune, nous pouvons prendre l'exemple d'une pierre qui tombe d'une falaise et blesse un enfant. La pierre est alors cause par accident et non par soi de la blessure de l'enfant, car sa nature ne consiste pas à blesser, mais à rejoindre le centre selon le Stagirite. Aristote ajoute que dans tout genre, « rien d'accidentel n'est antérieur à ce qui est par soi¹⁵⁵ ». Or, cela est manifeste. Reprenons nos deux exemples: si l'homme n'était pas bâtisseur, le musicien ne serait pas cause de la maison; de la même manière si la pierre ne tombait pas naturellement vers le bas, l'enfant ne serait pas blessé. Ainsi, même si on laisse place à des causes par hasard et par accident, il est nécessaire que ce qui est effectué dépende, si ce n'est dans sa cause prochaine, du moins ultimement, d'une cause par soi (intelligence ou nature). Un objecteur déterministe pourrait avancer que le hasard n'est qu'une illusion ou le fruit de l'ignorance. Or, cela ne ferait que renforcer la conclusion de Duns Scot, à savoir que *ce qui ne dépend pas d'une cause efficiente par soi n'est pas effectué*. La majeure est donc acceptable.

S'appuyant une fois de plus sur l'autorité d'Aristote, Duns Scot établit la mineure, *ce qui n'est pas ordonné à une fin ne dépend pas d'une cause efficiente par soi*, de la sorte : tout agent par soi agit en vue d'une fin, donc la cause efficiente par soi doit agir en vue d'une fin. Pour établir la majeure de ce raisonnement, Duns Scot renvoie le lecteur à la *Physique*¹⁵⁶ d'Aristote, où ce dernier met de l'avant pas moins de huit arguments pour montrer la nécessité de reconnaître une finalité à l'œuvre

¹⁵⁴ Voir Aristote, *Physique*, II, 6.

¹⁵⁵ Ibid., 198a 5-10.

¹⁵⁶ Ibid., II, 8.

dans la nature. Nous ne retiendrons que les deux premiers, qui sont, à nos yeux, les plus importants. Le premier argument va comme suit : ce qui se produit par nature se produit toujours ou le plus souvent, contrairement aux effets du hasard et de la fortune ou spontanéité; des réalités naturelles, comme les êtres vivants et leurs parties, sont produites soit par coïncidence, c'est-à-dire sans aucun but, soit en vue de quelque chose; mais, de telles réalités (comme les dents humaines par exemple) ne peuvent être par coïncidence, fortune ou spontanéité, parce qu'elles sont toujours produites ainsi, ou la plupart du temps; donc des réalités naturelles peuvent être en vue de quelque chose. Ainsi, l'argument d'Aristote revient à ceci : il est impossible de soutenir que l'existence de caractères spécifiques (comme la configuration des dents humaines) soit le fait d'une pure coïncidence ou spontanéité naturelle, tout en reconnaissant qu'elle se produit toujours ou la plupart du temps.

Un tel raisonnement n'est pas sans valeur, mais on peut facilement en montrer les limites, qui sont en réalité issues du fixisme des espèces découlant forcément des cadres physique et métaphysique aristotéliens¹⁵⁷. En effet, si l'on croit que les espèces sont immuables en raison de leur essence, le raisonnement d'Aristote est très convaincant. Si nous considérons que les hommes n'ont jamais évolué ou changé, il faudrait effectivement admettre qu'il est à tout le moins fort probable que les dents aient été faites pour manger et les yeux pour voir; ou, pour reprendre un autre exemple d'Aristote, il faudrait reconnaître que le fait que les racines des plantes vont toujours vers le bas et jamais vers le haut n'est pas le fruit d'une spontanéité naturelle aveugle, mais a été fait en vue d'assurer leur nutrition. Mais, si on admet l'évolution des espèces sur des milliers, voire des millions d'années, qui est attestée par les découvertes archéologiques et la biologie contemporaine, l'argument n'est plus concluant. En effet, selon la théorie de l'évolution, des caractères bénéfiques et utiles (comme la configuration des dents) ont pu apparaître spontanément, au sens aristotélien, au sein d'individus d'une espèce, leur procurant un avantage adaptatif, relativement à leur environnement et à leur conservation; un tel avantage a alors pu augmenter leurs chances de survie et de reproduction, permettant par-là la conservation et la transmission de ces caractères dans les générations futures. Après plusieurs millénaires, voire des millions d'années, il est alors possible que la totalité ou la grande majorité des membres d'une espèce possède ce caractère. La théorie de l'évolution permet donc d'expliquer comment une production spontanée de la nature peut advenir toujours ou la plupart du temps au sein des espèces d'aujourd'hui.

¹⁵⁷ Voir à ce sujet Kupiec, Jean-Jacques. « L'influence de la philosophie d'Aristote sur l'élaboration de la théorie de l'évolution et sur la génétique ». Dans *Revue européenne des sciences sociales* (1999), pp.97-98.

On peut alors objecter que cette réponse est anachronique et contrevient à notre principe axiomatique. Or, ce n'est pas le cas, car comme nous l'avons indiqué en introduction, un tel principe est limité par le critère de vérité. Nous ne pouvons donc accepter un argument dont toute la solidité repose sur le fixisme des espèces, comme celui que met ici de l'avant Aristote, car la visée de notre étude est de déterminer si la preuve de l'existence d'un premier principe est véritablement démonstrative ou non. Comme il n'est pas clair, au vu de notre compréhension actuelle de la nature, que le raisonnement du Stagirite implique que celle-ci doive forcément agir en vue d'une fin, nous devons l'abandonner en tant que principe. Toutefois, cela ne veut nullement dire que nous rejetons l'idée que tout être naturel soit en réalité ordonné en vue d'une fin; nous constatons simplement que l'argument avancé par Aristote n'est pas concluant au regard de notre connaissance actuelle. Celui-ci doit donc être rejeté, au nom des critères de nécessité et de vérité.

Le second argument aristotélicien en faveur du fait que les êtres naturels agissent en vue d'une fin va comme suit : l'art et la nature produisent de la même manière; or, dans l'art c'est en raison du terme du processus que l'on accomplit toutes les opérations intermédiaires; donc, la nature agit en vue d'une fin. Dans ce cas, c'est la majeure qui pose problème, car il n'est pas clair que l'art et la nature produisent de la même manière. Le Stagirite avance que c'est en raison du fait que « l'art imite la nature ». Il ne fait aucun doute qu'Aristote a ici spécifiquement en tête les processus vivants, comme en témoignent les exemples qu'il choisit un peu plus loin dans le texte: l'hirondelle qui fait son nid, l'araignée qui tisse sa toile, les feuilles de l'arbre qui poussent en vue de la protection du fruit. Il est vrai que cela peut donner l'impression que la nature agit de la même manière que l'art; après tout, quelle différence y a-t-il entre l'hirondelle qui fait son nid et l'homme qui bâtit sa maison? Le raisonnement d'Aristote joue donc sur la ressemblance qu'il y a entre certains processus naturels et la production artistique. Toutefois, comparaison n'est pas raison. Ainsi cet argument est tout au plus persuasif, mais non démonstratif. En effet, il semble y avoir une différence fondamentale entre ces êtres, à savoir la possession par l'homme d'une faculté volitive dont ne semble pas disposer l'hirondelle ou la plante. Or, la volonté est une puissance qui implique nécessairement la finalité, car agir volontairement ne signifie rien d'autre qu'agir en vue d'une fin. Il n'est donc pas clair qu'un être involontaire agisse toujours en vue d'une fin. Par ailleurs, comme Aristote tire la finalité naturelle de la finalité artistique, il nous semble qu'au regard de l'argument, c'est plutôt la nature qui imite l'art; ce qui n'est pas sans rappeler les paroles de Spinoza :

si les hommes ne peuvent avoir connaissance des causes finales par autrui, il ne leur reste qu'à se retourner vers eux-mêmes et à réfléchir aux fins qui les déterminent d'habitude à des actions semblables, et à juger ainsi nécessairement, d'après leur naturel propre, celui d'autrui¹⁵⁸.

En effet, il semble qu'Aristote plaque ici un mode d'action propre aux êtres volontaires sur la réalité naturelle extérieure. Ce raisonnement anthropomorphique peut d'ailleurs se réduire à ceci : l'homme produit en vue d'une fin, donc la nature le fait également. En raison des critères de validité, de nécessité et de vérité, nous ne pouvons l'accepter. Ainsi, les arguments donnés par Aristote en faveur de la thèse selon laquelle *tout agent par soi agit en vue d'une fin* sont écartés. Comme le premier argument de Scot en faveur de la conclusion *ce qui n'est pas fini n'est pas effectué* se fonde sur cette thèse, nous n'avons d'autre choix que de le rejeter également.

Enfin, en vue de démontrer cette conclusion, Duns Scot ajoute deux derniers arguments. Toutefois, comme ils présupposent tous deux le raisonnement aristotélicien que nous venons d'invalider, nous ne pouvons les accepter. Ainsi, les arguments avancés par Scot ne permettent d'établir rien de plus que cette vérité tautologique : ce qui n'est pas fini n'est pas volontairement effectué. Nous pouvons alors énoncer le principe de la sorte : *pour toute production volontaire, ce qui n'est pas fini n'est pas effectué*. Pour le reste de notre étude, le terme « fin » désignera donc ce qui peut mouvoir l'efficient en tant qu'aimée par un acte de volonté.

Passons à la cinquième conclusion de Duns Scot : *ce qui n'est pas effectué n'est pas fini*. Au vu de ce que nous venons de dire, cette conclusion est tout à fait évidente. En effet, la fin est ce qui meut, en tant qu'aimée, la cause efficiente volontaire vers la production de son effet. Elle ne produit donc rien par elle-même. De fait, dans notre exemple, ce n'est pas le salaire qui produit la table en bois, mais le menuisier.

La sixième conclusion, *ce qui n'est pas effectué n'est pas matériel*, est démontrée de la sorte par Duns Scot : la matière est une puissance purement passive, capable d'être actualisée par n'importe quelle forme; elle n'est donc pas de soi en acte par la forme; ainsi, elle a forcément besoin qu'une cause extérieure à elle vienne l'actualiser en l'informant; cette cause est l'efficient du composé. Duns Scot reconnaît que la forme est bien un principe d'actualité de la matière en tant que partie du composé; toutefois, pour actualiser la matière, la forme doit au préalable être unie à elle au

¹⁵⁸ Spinoza. *L'Éthique*, « De Dieu », Appendice, p. 105.

moyen d'une cause efficiente extérieure, car elle est incapable de l'informer par elle-même. La cause efficiente est donc cause de la cause matérielle selon Duns Scot. En effet, dans notre exemple, c'est le menuisier qui donne au bois la forme d'une table, et permet du même coup au bois d'être cause matérielle de l'objet composé. Relativement à la production d'un composé particulier, ce raisonnement est tout à fait concluant. « Matière » est alors à prendre au sens de puissance réceptrice vis-à-vis de la forme. Toutefois, il n'est pas évident que ce principe soit absolu, car il semble souffrir une exception. En effet, il n'est pas clair qu'au regard de l'univers, soit de la totalité des êtres finis, ce principe soit vrai. De fait, on constate que l'univers est matériel, c'est-à-dire qu'il est composé d'une matière. L'univers est donc un effet de la cause matérielle qui le constitue. Pourtant, il n'est pas certain que l'univers soit lui-même l'effet d'une cause efficiente, car il pourrait très bien s'agir d'une totalité non effectuée, mais matériée. Il n'est donc pas évident qu'il y ait quoi que ce soit d'extérieur à l'univers. De fait, rien n'empêche a priori que la matière puisse être le substrat permanent d'un univers perpétuel au sein duquel des causes efficientes peuvent produire des effets composés, qui en sont comme des modifications internes. Ainsi, contrairement à la conclusion avancée par Duns Scot, il n'est pas clair que *ce qui n'est pas effectué n'est pas matériel*. Si nous ne pouvons concéder un tel principe universel, nous pouvons toutefois l'accepter sous cette forme : *dans la production d'un composé interne à l'univers, ce qui n'est pas effectué n'est pas matériel*.

Enfin, Duns Scot passe à la septième conclusion : *ce qui n'est pas matériel n'est pas formé, et inversement*. Comme le rappelle Scot, le composé est par définition constitué de parties que sont l'acte et la puissance, comme le montre Aristote dans sa *Métaphysique*¹⁵⁹. Ainsi, ce qui n'est pas matériel, c'est-à-dire ce qui ne possède pas une partie en puissance par soi, ne peut être formé et inversement. Par « formé », Scot entend alors l'effet de la forme en tant qu'elle constitue le composé. La conclusion est donc claire. Dans notre exemple, il est évident qu'aucune table ne peut exister sans matière et à l'inverse une pure matière ne pourrait jamais former d'elle-même aucune table. Rappelons toutefois que pour Duns Scot une forme peut très bien exister sans matière et une matière sans forme. Cependant, un être constitué d'une seule partie essentielle (forme ou matière) ne serait en réalité constitué d'aucune partie. En effet, la forme ou la matière ne ferait qu'un avec cet être et ne serait donc pas une cause pour lui, car, comme nous l'avons vu, aucune chose ne peut

¹⁵⁹ Voir Aristote, *Mét.*, VII, 8, 1033 b 16-19; ainsi que *Mét.*, VIII, 6, 1045 b 20.

être essentiellement ordonnée à elle-même. Ainsi la matière prise en soi n'est pas matériée, tout comme une forme pure n'est pas formée. Comme matière et forme sont ici à prendre comme les deux parties essentielles d'un tout composé, qui est leur effet commun, la conclusion va de soi.

Après avoir établi ces conclusions, Duns Scot soutient que *ce qui n'est pas causé par des causes extrinsèques ne l'est pas à partir de causes intrinsèques*. Il débute par affirmer que cela découle des conclusions que nous venons de passer en revue. Comme nous avons rejeté la conclusion voulant que *ce qui n'est pas fini n'est pas effectué*, le principe est manifestement faux dans le sens où l'entend Duns Scot, c'est-à-dire en tant que l'expression « causes extrinsèques » désigne à la fois la cause finale et la cause efficiente. En effet, comme nous l'avons vu, aucun principe métaphysique avancé par Scot ne peut nous assurer qu'il soit impossible qu'un être composé ne puisse être produit sans être ordonné à une fin extrinsèque. Cependant, il semble qu'il soit possible de conserver la conclusion en la reformulant de la sorte : *ce qui n'est pas causé par une cause extrinsèque ne l'est pas à partir de causes intrinsèques*. La causalité extrinsèque en question renverra alors aux causes finale et efficiente dans le cas de la production d'effets volontaires et à la simple cause efficiente de manière générale. Reformulé de la sorte, le principe est vrai relativement à la production d'un composé interne à l'univers. Toutefois, en raison de la possibilité d'un univers non effectué, il semble inacceptable en tant que principe universel. Duns Scot ajoute toutefois deux preuves aux précédentes conclusions, visant à montrer qu'il s'agit bien d'un principe absolu. Examinons-les.

Tout d'abord, il avance le raisonnement suivant : les causes extrinsèques agissent d'une manière qui n'implique pas forcément une imperfection, tandis que les causes intrinsèques possèdent nécessairement une imperfection inhérente, étant toujours dépendantes dans leur causalité d'au moins une cause extrinsèque; donc les causes extrinsèques sont antérieures aux causes intrinsèques, comme le parfait est antérieur à l'imparfait. Nous convenons tout à fait que les causes intrinsèques possèdent une imperfection inhérente relativement à la production d'un composé interne à l'univers. En effet, la matière et la forme ne peuvent produire un tel composé sans l'intervention d'une cause extérieure à elles. Or, cela n'implique pas qu'une cause intrinsèque ne puisse causer parfaitement la totalité de l'être, car alors la causalité de la cause intrinsèque ne relèverait pas d'une cause extérieure, mais de son être même. Il faut ici rappeler un passage important du *De primo principio* : « autre est le fait que les causes soient essentiellement ordonnées dans l'ordre de la

causalité ou selon leur causation, et autre le fait que (les réalités), qui sont les causes, soient essentiellement ordonnées¹⁶⁰ ». Duns Scot ajoute alors explicitement: « ce qui est efficient n'est pas cause de ce qui est matière, parce qu'il la suppose¹⁶¹ ». Ainsi, la matière peut exister indépendamment de l'efficient. Par sa simple existence, elle pourrait donc constituer une cause de la totalité de l'univers matériel, compris comme être absolu. Rien n'empêche alors qu'elle puisse être cause parfaite, c'est-à-dire immédiate et indépendante, de l'univers. Il n'est donc pas évident qu'elle possède une imperfection par nature de ce point de vue-là. Par ailleurs, il n'est pas du tout clair que la manière de causer des causes extrinsèques ne comporte aucune imperfection par nature. Ici, Duns Scot commet une profonde erreur de méthode. Alors qu'il veut produire une preuve métaphysique *quia*, par la voie du possible réel, il procède ici par la voie du possible logique. En effet, lorsqu'il dit que le mode de causalité des causes extrinsèques « n'est pas nécessairement attaché à une imperfection », il tire cette proposition d'un raisonnement purement logique. Son raisonnement peut être ramené à ceci : comme la causalité extrinsèque n'inclut pas, du point de vue logique ou conceptuel, la causalité intrinsèque, alors les causes extrinsèques peuvent, en théorie, agir de manière totalement indépendante; elles ne portent donc par essence aucune imperfection. Cela revient à dire : il est logiquement possible que les causes extrinsèques ne portent aucune imperfection. En effet, Duns Scot ne tire pas l'idée *qu'une cause efficiente ne possède aucune imperfection par nature* de la réalité, mais du concept de cause efficiente. Puis, il en infère le fait qu'elle « peut être dans une nature sans imperfection ». Cela est possible selon Duns Scot parce qu'on peut « supposer que ce qui n'inclut aucune imperfection par essence devrait pouvoir exister sans imperfections parmi les choses existantes¹⁶² ». Or, ce n'est alors pas la possibilité réelle d'une cause efficiente sans imperfection qui fonde l'argumentation du Docteur Subtil, mais sa simple possibilité logique. Pour pouvoir affirmer qu'une telle chose est *réellement* possible, il faudrait le constater dans la réalité. Comme le dit Putallaz, le possible réel n'est pas « du pur réalisable, mais du possible en pleine réalité : la nature essentiellement possible de l'être déjà réalisé¹⁶³ ». Or, au sein de la réalité qui nous est accessible, soit celle des créatures, toutes les causes efficientes que nous observons sont imparfaites, étant composées et donc dépendantes de causes intrinsèques. Dans notre exemple, le menuisier est composé de matière et de forme. Ainsi,

¹⁶⁰ *Traité du premier principe*, ch.2, c.9, n.17, p.99.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ordinatio*, I, d.2, q.2, n. 53 (interpolation d), trad. Peter LP Simpson.

¹⁶³ F.-X. Putallaz, « Introduction », p.42 et p.44.

l'argument de Scot est irrecevable, car il contrevient au critère de fidélité. En outre, n'ayant pas réfuté, à ce stade de la démonstration, la possibilité d'une régression à l'infini des causes, Duns Scot ne saurait écarter la possibilité qu'aucune de ces causes (extrinsèques ou intrinsèques) ne soit antérieure par nature à l'autre. En effet, le menuisier composé de matière et de forme dépend à son tour d'une cause efficiente, qui est elle-même composée, etc.; mais rien ne nous permet, à ce stade, de refuser que cela puisse se poursuivre indéfiniment. Ainsi, à l'étape où nous nous trouvons, il est à tout le moins prématuré de tirer le principe voulant que les causes extrinsèques soient plus indépendantes et donc plus parfaites par nature que les causes intrinsèques. Rappelons qu'au regard de notre étude, un principe métaphysique n'est recevable qu'à deux conditions : (1) ce principe est évident de soi ou (2) il s'agit d'une propriété essentielle que l'on peut tirer de la réalité. Le principe en question n'étant pas évident de soi, et ne correspondant pas avec évidence à un caractère essentiel de l'être réellement existant, nous ne pouvons que le rejeter.

Passons dès lors à la seconde preuve du Docteur Subtil, qui va comme suit: la causalité des causes intrinsèques dépend en soi de la causalité des causes extrinsèques; les causes intrinsèques sont donc essentiellement postérieures à celles-ci. Comme le dit Duns Scot, cela est évident pour la forme et la matière en tant que parties du composé. Nous en convenons en ce qui concerne les composés internes à l'univers. Toutefois, pour les raisons que nous venons d'évoquer, cela n'est pas nécessairement le cas pour la matière prise en soi, ni pour l'univers pris comme un tout. En somme, nous ne pouvons accepter ce principe que sous la forme suivante: *dans la production d'un composé interne à l'univers, ce qui n'est pas causé par une cause extrinsèque n'est pas causé par des causes intrinsèques.*

Ainsi, nous pouvons revenir à la conclusion voulant que les quatre genres de causes soient ordonnées essentiellement lorsqu'elles causent le même. Au vu de notre examen, l'ordre essentiel des quatre causes concerne uniquement la production d'un composé interne à l'univers. En outre, cet ordre essentiel est double. D'une part, lorsqu'il s'agit de la production volontaire d'un être composé, l'ordre des causes est le suivant : la fin meut l'efficient de manière à ce qu'il informe la matière. La cause finale est donc antérieure à la cause efficiente qui est antérieure à la cause matérielle, qui est antérieure à la cause formelle, ces deux dernières entretenant un lien de

dépendance non causal. D'autre part, lorsqu'il s'agit de la production naturelle d'un être composé, tout ce que nous pouvons dire est que la cause efficiente informe la matière. Ainsi, l'ordre essentiel est le même que dans le cas précédent, à l'exception de la cause finale, qui est totalement écartée.

III.4 Démonstration de l'existence d'un premier principe

III.4.1 Voie quidditative

Avant d'entrer directement dans l'argumentation, il nous faut au préalable rappeler que Duns Scot expose l'ensemble des prémisses et des conclusions de sa preuve au sujet du possible réel. Comme il l'indique au début du troisième chapitre de l'œuvre à l'étude, cette méthode permet d'assurer la nécessité de chacune des propositions de la démonstration. En effet, si une chose est, elle est nécessairement possible, tandis que l'inverse n'est pas forcément vrai. Comme nous l'avons vu dans la première partie, si un être est réellement en mouvement, nous pouvons en tirer la proposition « quelque nature est mobile, i.e. susceptible d'être mue ». Une telle proposition est alors nécessairement vraie, car elle le demeurerait, même si plus aucun être en mouvement n'existait. Il est donc nécessaire qu'une essence réellement possible ait comme propriété essentielle la mobilité. Certains, comme Pluzanski, ont prétendu qu'une telle distinction était « tout à fait vaine, car la possibilité n'est ici conçue par nous que parce que nous observons le fait¹⁶⁴ ». Selon lui, comme la possibilité réelle se fonde sur l'existence réelle, une proposition formulée quidditativement n'est pas plus nécessaire qu'une proposition portant sur l'existant en acte. Cette objection est toutefois irrecevable, car elle résulte d'une confusion entre ce qui est premier *en soi* et ce qui est premier *pour nous*¹⁶⁵. Comme nous l'avons vu, notre intellect repose, *pro statu isto*, sur la sensibilité, si bien que, *pour nous*, la réalité existant en acte prime toujours. C'est donc à partir de la perception d'une réalité existante qu'on en tire ses propriétés métaphysiques. Mais *en soi*, les propriétés essentielles ou métaphysiques correspondent aux conditions de possibilité de la réalité existante; elles sont donc premières. En effet, c'est parce qu'une nature possède essentiellement la mobilité qu'elle se meut et non parce qu'elle se meut qu'elle possède

¹⁶⁴ E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p.138.

¹⁶⁵ Voir également Aristote, *Mét.*, V, 11, 1018 b 30, où il est dit que « l'antérieur selon la connaissance » et « l'antérieur simplement » diffèrent. Dans le même passage, Aristote ajoute que « les choses universelles sont antérieures selon l'énoncé, mais selon la sensation, les choses singulières sont antérieures. »

essentiellement la mobilité. Ainsi, les propositions liées à la possibilité réelle sont nécessaires, contrairement aux propositions empiriques qui sont contingentes. En cela, elles se conforment davantage aux conditions d'une démonstration, au sens strict du terme, que les propositions toujours contingentes de la voie physique.

III.4.2. Voie de l'efficience

Fort de ces remarques, nous pouvons désormais entrer dans la preuve de l'existence d'un premier principe.

Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, la preuve scotiste suit, pour les trois ordres, une structure ternaire : elle montre d'abord qu'une nature première est réellement possible, puis qu'elle est incausable, enfin qu'elle existe nécessairement en acte¹⁶⁶. Examinons d'abord la preuve par la voie de l'efficience, par laquelle Duns Scot débute et à laquelle il accorde un statut spécial, celle-ci sous-tendant et servant de modèle aux deux autres voies empruntées dans le troisième chapitre.

Duns Scot débute sa démonstration par la conclusion « quelque nature est effective ». Pour l'établir, il use du raisonnement suivant : « quelque nature est effectible, donc quelque nature est effective. ». Par conséquent, la prémisse fondamentale de toute la démonstration scotiste, est « quelque nature est effectible ». Pour prouver une telle prémisse, Scot part de la constatation empirique du fait que quelque nature est contingente, c'est-à-dire qu'elle peut commencer à être après n'avoir point été, ou encore que quelque nature constitue le terme d'un mouvement ou d'un changement. Or, une telle nature ne peut ni provenir du néant, ni d'elle-même, car nulle chose ne peut être cause de soi. Ainsi, elle détient forcément la réelle possibilité d'être effectuée par une autre nature : elle est donc productible ou, dit autrement, effectible. Un tel raisonnement nous permet d'ailleurs de constater que la démonstration scotiste de l'existence d'un premier principe est quidditative dans sa racine, car elle se fonde sur une propriété générale de l'être réel, l'effectibilité, qui est directement tirée de la réalité existante (être contingent, mouvement, changement). Ainsi, Scot dispose du point d'appui empirique nécessaire à toute démonstration *quia* de l'existence de Dieu.

¹⁶⁶ *Ordinatio* I, d.2, q.2, n.42, trad. Peter LP Simpson.

Duns Scot ajoute que si une nature est effectible, alors il doit nécessairement exister une nature effective, c'est-à-dire, une nature susceptible d'en être la cause efficiente. En effet, comme le souligne le Docteur Subtil, « effectible » et « effectif » sont des termes corrélatifs qui s'impliquent mutuellement. Cela est manifeste. De fait, s'il y a une nature productible, il doit forcément y avoir une nature productive. Duns Scot parvient donc à la conclusion voulue : « quelque nature est effective ». L'ensemble de l'argument étant métaphysiquement démonstratif, nous n'avons d'autre choix que de l'accepter.

Ainsi, quelque nature est effective. Duns Scot propose alors la conclusion suivante : *quelque effectif est absolument premier, c'est-à-dire ni effectible, ni effectif en vertu d'un autre*. Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, le raisonnement de Scot va comme suit : la nature effective dont nous venons de prouver la possibilité réelle (appelons-la A) est soit première, soit effective en vertu d'une autre (B); si elle est effective en vertu de B, la nature B est à son tour soit première, soit effective en vertu d'une autre (C), etc.; or, la régression à l'infini est impossible dans l'ordre de l'efficience, donc quelque effectif est absolument premier. Ce raisonnement reposant sur l'impossibilité de la régression à l'infini, vérifions si Duns Scot parvient à l'établir.

III.4.2.1 Impossibilité de la régression à l'infini

Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, Duns Scot use d'une démarche en trois temps pour démontrer l'impossibilité de la régression à l'infini: tout d'abord, il veut montrer qu'une telle régression est impossible dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées; puis qu'elle est possible dans l'ordre des causes accidentellement ordonnées, mais à condition que cette série accidentelle infinie repose sur un ordre de causes essentiellement ordonnées, qui possède forcément un premier terme; enfin il veut montrer que, même si l'on nie l'ordre essentiel, la régression à l'infini est impossible.

III.4.2.1.1 Distinction entre causes essentiellement et accidentellement ordonnées

Avant de se lancer dans ces trois démonstrations, Duns Scot distingue les deux types de causes en question. Duns Scot identifie alors trois différences fondamentales entre les causes essentiellement

ordonnées et celles qui ne le sont qu'accidentellement. Tout d'abord, (1) dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées, les causes antérieures sont causes de la causalité des causes postérieures, contrairement à l'ordre des causes accidentellement ordonnées, où les causes postérieures dépendent des causes antérieures dans leur être ou d'une autre manière. Ensuite (2) dans les causes ordonnées par soi, la causalité antérieure est d'un ordre supérieur à celui de la causalité postérieure, étant plus parfaite que celle-ci, tandis que les causes accidentellement ordonnées sont du même ordre. Enfin, (3) dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées, la totalité des causes ordonnées sont requises simultanément pour produire un effet, tandis que dans l'ordre des causes accidentellement ordonnées, les causes se succèdent temporellement.

Avant de nous prononcer sur la validité de ces trois différences, il nous faut au préalable nous assurer que l'ordre des causes essentiellement ordonnées est véritablement une propriété métaphysique de l'être existant. En effet, d'aucuns, comme Sobel et Kenny¹⁶⁷, ont pu remettre en question l'existence d'un ordre essentiel au sein de la réalité sensible; Sobel ajoute même qu'en raison de l'inévidence d'un tel ordre, aucune démonstration *quia* ne peut se fonder sur lui. Pour notre part, nous rejetons une telle objection et soutenons au contraire, comme Duns Scot l'a affirmé, que « l'ordre essentiel des causes est abondamment représenté dans la nature¹⁶⁸ ».

Pour illustrer une telle chose, prenons l'exemple d'un humain, d'un chat, et d'un arbre. Il est évident que chacun de ces êtres dépend essentiellement de causes extrinsèques ne dépendant pas de lui: l'air (oxygène, azote, etc.), l'eau, la terre (nourriture, etc.) et le feu (la chaleur). Or, ces éléments dépendent à leur tour des conditions terrestres et de la constitution de la Terre, qui est elle-même intégrée à un système solaire au sein duquel elle occupe une place précise, sans laquelle elle ne pourrait posséder ces conditions vitales. Ce système solaire est alors à son tour essentiellement dépendant de l'existence et de la structure de la Voie lactée, etc. On voit donc qu'il existe un ordre essentiel des causes dans la nature.

¹⁶⁷ Sobel, Jordan Howard. *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God* (2009), pp.177-178.

¹⁶⁸ G. Sondag, *Duns Scot*, p.138.

III.4.2.1.2 Critères propres aux causes essentiellement ordonnées

Par ailleurs, une telle série nous permet de nous pencher sur la validité des trois critères spécifiques à cet ordre. Il est évident que dans notre exemple, (1) chaque cause antérieure est cause de la causalité de la cause postérieure. En effet, sur le plan physique, il est évident qu'un homme ne peut vivre, et donc exercer sa causalité en tant que composé, que si la Terre, le soleil, le système solaire, la galaxie et l'univers existent et causent les conditions vitales externes lui permettant de se conserver et d'agir. Si l'on transpose le tout sur le plan métaphysique, on peut alors établir la vérité suivante : l'homme, en tant que composé, dépend dans sa causalité d'un ensemble de conditions vitales particulières (présence d'oxygène, d'eau, d'une source de chaleur, d'énergie, etc.). Ainsi, le premier critère est clairement établi.

Duns Scot ajoute que (2) dans les causes essentiellement ordonnées, la causalité antérieure est d'un autre ordre que la causalité postérieure, car la cause supérieure est plus parfaite. Nous concédons que la causalité antérieure est d'un autre ordre que la causalité postérieure. En effet, sur le plan métaphysique, il semble impossible qu'une essence puisse dépendre essentiellement d'une essence de même ordre; en effet, quoi de plus absurde que de prétendre qu'un chat puisse dépendre essentiellement d'un autre chat, un homme d'un homme ou encore un atome d'hydrogène d'un atome d'hydrogène¹⁶⁹. En outre, la cause essentiellement antérieure doit être d'un ordre supérieur, car la cause postérieure dépend d'elle dans sa causalité. Toutefois, contrairement à ce que Duns Scot avance, tout ce que nous pouvons affirmer est que la cause antérieure doit être d'un ordre supérieur selon l'ordre de dépendance, et non d'éminence. En effet, la cause essentiellement antérieure est « plus parfaite » que la cause postérieure en termes d'indépendance et non d'actualité. Duns Scot joue ici sur deux registres totalement différents et utilise le terme « parfait » de manière équivoque. De fait, comme nous l'avons établi dans la section III.2.2 la perfection peut s'entendre selon des critères mutuellement exclusifs. Or, Duns Scot utilise, dans certains passages, « parfait » comme synonyme de « plus indépendant », comme lorsqu'il dit « tout ce qui cause en vertu d'un autre, cause imparfaitement, du fait qu'il dépend dans sa causalité »¹⁷⁰ ou encore « Mais s'il n'est dans aucune nature sans dépendance à l'égard d'un antérieur, il n'est dans aucune nature sans

¹⁶⁹ Duns Scot affirme par ailleurs qu'admettre métaphysiquement qu'une cause puisse être ordonnée essentiellement à une cause de même ordre ouvre la porte à la cause de soi, ce qui est manifestement impossible.

¹⁷⁰ *Traité du premier principe* ch.3, c.2, n.29.

imperfection¹⁷¹ ». Tandis que dans d'autres passages, il l'utilise comme synonyme de « plus actuel », comme lorsqu'il veut montrer que l'être éminent est incausable à partir du fait que dans un ordre de causes essentiellement ordonnées, la cause antérieure est « plus parfaite¹⁷² ».

En réalité, ce double usage repose sur l'idée que le plus et le mieux ne peuvent sortir du moins. Ainsi, selon Duns Scot, il va de soi que si un être peut être cause de la causalité d'un autre être, il doit forcément être plus noble que lui selon l'actualité. Dans la *Reportatio*, Scot affirme d'ailleurs que soutenir que la cause équivoque essentiellement antérieure n'est pas plus parfaite que les causes postérieures, reviendrait à dire que « tout autre organisme plus parfait pourrait être produit pas une mouche¹⁷³ ». Nous retrouvons une idée similaire chez Thomas d'Aquin, pour qui « la hiérarchie des natures se traduit par celle des causes¹⁷⁴ »; le plus parfait agissant toujours sur le moins parfait. Concernant le principe voulant que le plus et le mieux ne peuvent sortir du moins, nous l'acceptons en un certain sens et le refusons en un autre. Si l'on veut dire par là qu'une actualité postérieure, selon la dépendance ou encore le temps, ne peut provenir que d'une actualité antérieure supérieure, nous le refusons. En effet, l'homme est une créature intelligente, il dispose donc d'une actualité intellectuelle, mais cela n'implique pas forcément qu'il doive dépendre d'une intelligence supérieure antérieure selon le temps ou la dépendance. L'antériorité de l'acte sur la puissance selon la génération remonte à Aristote et résulte de l'idée, rejetée plus haut, que les essences ou quiddités naturelles sont fixes et éternelle. Avec un tel présupposé en tête, le Stagirite ne pouvait alors que postuler un tel principe. En effet, l'humanité devait nécessairement provenir de l'humanité, un être intelligent d'un être intelligent et le vivant du vivant, comme on le constate ordinairement. Si nous observons la succession des corps macroscopiques en acte, soit des corps visibles à l'œil nu qui nous entourent, cela peut sembler vrai dans la plupart des cas. Évidemment les penseurs médiévaux eux-mêmes virent bien qu'il arrivait que le plus ou le meilleur puisse immédiatement sortir du moins bon, comme le montre l'exemple de l'acte bon procédant d'une mauvaise volonté que prend Duns Scot dans le traité à l'étude¹⁷⁵. Cependant, ils usèrent du principe d'instrumentalité pour expliquer une telle situation. Ainsi, selon Thomas d'Aquin, « l'imparfait ne produirait pas alors le

¹⁷¹ Ibid. Il est à noter que nous retrouvons ce double usage du terme « parfait » dans les autres versions de la preuve de l'existence de Dieu.

¹⁷² *Traité du premier principe*, ch.3, c. 13, n.39, p.125.

¹⁷³ Voir Frank, William A. et Wolter, Allan B. *Duns Scotus, Metaphysician*, p.51.

¹⁷⁴ Marie Joseph Nicolas, « Introduction à la Somme théologique », p.49.

¹⁷⁵ *Traité du premier principe*, ch.2, c. 16, n.23 p.105.

plus parfait, mais servirait instrumentalement à sa production, dont la cause propre serait toujours supérieure à son effet¹⁷⁶ ». Au final, la nature procéderait toujours ultimement du plus parfait. Or, nous savons aujourd'hui que les espèces évoluent et que l'humanité provient en réalité d'espèces moins actuelles qu'elles, de même que le vivant est en réalité issu du non-vivant. Par-là, nous voyons que la nature procède bien souvent par ascension de forme et que le principe voulant que le plus actuel et le meilleur ne puissent sortir du moins actuel est invalidé. Il est d'ailleurs à noter que la réalité dépasse largement le commentaire ironique de Duns Scot, car les êtres les plus complexes et les plus actuels ne semblent pas provenir d'une mouche, mais bien d'une simple cellule et, ultimement, des êtres matériels les plus indéterminés, i.e. les moins actuels, qui soient (carbone, azote, hydrogène, oxygène).

Néanmoins, nous avons reconnu le principe voulant que le logiquement impossible constitue une limite à la réalité métaphysique et physique. Or, nous convenons qu'il est logiquement impossible que le plus puisse sortir du moins. En effet, nier totalement ce principe reviendrait à accepter que l'être puisse sortir du non-être. Ce principe doit donc être considéré comme vrai. Toutefois, il n'est, selon nous, vrai et certain que du point de vue de la puissance. Ainsi, tout ce que l'on peut dire en partant de l'observation de la réalité est que le plus actuel ne peut sortir du moins actuel, qu'à condition que le moins actuel le contienne en puissance. Pour illustrer ce principe métaphysique, prenons l'exemple d'un homme qui mélange de l'hydrogène et de l'oxygène dans certaines proportions, de manière à obtenir de l'eau liquide. On voit alors que l'état liquide est une propriété émergente provenant d'êtres (les atomes) ne disposant pas de cette propriété. Mais d'où peut sortir cette nouvelle actualité? De la combinaison d'éléments matériels, l'hydrogène et l'oxygène, qui portent en puissance l'eau et la liquidité. Nous n'avons donc pas besoin de postuler que l'actualité soit antérieurement présente comme acte, mais simplement comme puissance. Le fixisme des espèces ayant été invalidé, c'est la seule manière de rendre compte du passage d'une forme inférieure à une forme supérieure, à moins de faire intervenir Dieu à chaque instant. Or, l'existence de Dieu étant précisément ce que Duns Scot se propose de prouver dans ce traité, il ne peut partir d'aucun principe la présupposant. Ainsi, nous ne pouvons accepter le principe voulant que toute cause essentiellement antérieure soit plus parfaite, i.e. plus actuelle, que la cause essentiellement postérieure. En outre, rappelons une fois de plus que nous ne rejetons en aucun cas la possibilité

¹⁷⁶ Ibid.

qu'une actualité supérieure doive nécessairement être à l'origine de toute production, mais nions simplement que l'on puisse tirer de la réalité le principe métaphysique voulant que le plus actuel ne puisse jamais sortir du moins actuel.

D'ailleurs, notre exemple montre clairement que la cause essentiellement antérieure n'est pas nécessairement plus parfaite selon l'actualité: l'homme, en tant qu'être animé, est plus noble que l'oxygène, l'eau, la chaleur, le soleil, la Terre, etc. Sans doute, Duns Scot pense-t-il que le soleil est d'un autre ordre que l'homme, bien qu'il reconnaisse qu'il soit moins actuel; « plus parfait » serait alors à entendre en un autre sens. Toutefois, une telle position est tributaire d'une vision cosmologique obsolète, héritée d'Aristote, qui soutenait une différence radicale entre les mondes supra-lunaire et sublunaire. Nous savons aujourd'hui que les corps célestes ne sont pas faits d'une matière différente de celle des corps terrestres et qu'ils ne sont pas incorruptibles, contrairement à ce que pensait Duns Scot¹⁷⁷. Ainsi, rien ne nous permet de dire qu'ils sont d'un ordre supérieur sur le plan ontologique. En réalité, tout ce que l'on peut affirmer à propos des causes essentiellement antérieures est qu'elles sont d'un ordre supérieur sur le plan de la dépendance. En tant qu'elles constituent des natures plus indépendantes que les causes postérieures, elles peuvent alors être dites plus parfaites. On pourrait alors objecter que comme nous nous trouvons dans l'ordre de la dépendance dire que des causes antérieures sont plus indépendantes c'est ne rien dire du tout, car toute cause antérieure, même accidentelle, est plus indépendante que son effet. Notons toutefois que nous n'avons pas simplement dit « plus indépendantes », mais nous avons parlé d'une « *nature* plus indépendante ». Or, cela n'est pas le cas des causes accidentellement ordonnées : le père n'est pas plus indépendant par nature, c'est-à-dire en tant qu'homme, que son fils. Par contre, la chaleur, l'oxygène, l'eau, etc. sont plus indépendants par nature que l'homme composé. Certes, l'homme pourrait un jour produire par lui-même tout l'oxygène ou toute la chaleur dont il a besoin, mais la vérité suivante demeurera toujours : l'homme a par nature besoin d'oxygène et de chaleur, tandis que l'oxygène et la chaleur n'ont, par leur nature-même, pas besoin de l'homme. Et cela ne changera jamais, car il s'agit d'une propriété essentielle. En somme, en raison du critère de clarté et du critère de vérité, nous ne pouvons accepter le deuxième critère des causes essentiellement ordonnées, qu'une fois reformulé de la sorte : les causes essentiellement antérieures sont d'un autre ordre que les causes essentiellement postérieures, car leur nature est plus indépendante.

¹⁷⁷ *Traité du premier principe*, ch.4, c.10, n.90, p.197.

Enfin, concernant (3) la simultanéité des causes essentiellement ordonnées, nous jugeons qu'elle est tout à fait juste. Cependant, c'est en raison de ce critère que Sobel refuse l'existence de l'ordre des causes essentiellement ordonnées. En effet, il soutient que notre existence actuelle ne dépend ni dans son être, ni dans sa causalité, de ces éléments (Soleil, Terre, oxygène, eau, chaleur, etc.), mais que nous en dépendons uniquement pour notre existence future. Il en tient pour preuve que si le soleil venait à disparaître subitement, cela prendrait huit minutes avant que nous en ressentions les effets destructeurs¹⁷⁸. Une telle objection est le fruit d'une confusion. En effet, Sobel envisage ici la simultanéité sur le plan purement physique. Or, comme le rappellent Ross et Bates, la simultanéité métaphysique dont parle Duns Scot, peut nécessiter un délai temporel sur le plan physique, mais implique uniquement que les causes imbriquées doivent opérer ensemble pour que l'effet advienne¹⁷⁹. Certes, si on enlève tout l'oxygène de la Terre, pour reprendre un autre exemple de Sobel, l'homme ne mourrait pas immédiatement, mais « dans un petit laps de temps », toutefois cela serait uniquement dû au fait que de l'oxygène qu'il a inspiré de l'extérieur se trouve encore en lui. Ainsi, métaphysiquement, c'est-à-dire quidditativement parlant, l'homme, en tant que nature composée, a besoin simultanément d'oxygène pour être et produire, alors que l'inverse n'est pas vrai. De la même manière, concernant l'exemple du soleil, on peut affirmer la vérité métaphysique suivante : pour vivre et agir, l'homme, en tant que composé, a besoin, par sa nature-même, de la présence simultanée d'une certaine quantité d'énergie (thermique, lumineuse, etc.). Or, dans les faits, le soleil constitue notre principale source d'énergie; donc la nature du composé humain en notre état présent dépend simultanément de la nature du soleil. Que des effets du soleil (chaleur, lumière, etc.) puissent nous permettre de vivre et d'agir durant huit minutes, n'invalide aucunement notre dépendance métaphysique simultanée à l'égard de notre source de chaleur et d'énergie, qui n'est d'ailleurs que confirmée par la mort qui nous attend dès la disparition des derniers effets de notre soleil. Tout ce que montre Sobel c'est que la simultanéité métaphysique n'implique pas nécessairement la simultanéité physique et nous en convenons tout à fait. En somme, sur le plan métaphysique, l'ensemble des causes essentiellement ordonnées doivent causer simultanément pour que leur effet commun advienne.

Un ordre de causes essentiellement ordonnées répondant aux trois critères que nous venons d'établir existe donc. Or, la nouvelle formulation de ces critères a une implication majeure :

¹⁷⁸ J.H. Sobel. *Logic and Theism*, p.177.

¹⁷⁹ J.F. Ross et T. Bates, « Duns Scotus on Natural Theology », p.203.

contrairement à ce que Duns Scot pensait, un être composé pourrait être essentiellement ordonné à ses causes intrinsèques. En effet, le Docteur Subtil avait écarté cette possibilité en raison de la formulation initiale du deuxième critère des causes essentiellement ordonnées; le composé étant plus noble que ce qui le compose, i.e. plus parfait et d'un autre ordre que ses parties essentielles, il ne pouvait dépendre essentiellement de ses causes intrinsèques. Toutefois, en vertu de la reformulation du deuxième critère, nous pouvons montrer qu'à tout moment, le composé (que ce soit un humain, un animal, une plante ou un être inanimé) dépend essentiellement des causes intrinsèques qui le constituent, à savoir sa matière et sa forme. Prenons l'exemple de l'homme. Tout d'abord, il est clair que le premier critère est rempli, car l'homme dépend de sa matière et de sa forme tant dans son être que dans sa causalité. En effet, chacune de ses actions est possible en raison de la causalité de ses parties essentielles. Par exemple, pour marcher, il faut que sa matière, sa forme corporelle et son âme agissent; pour penser, il faut que la partie intellectuelle de son âme pense, etc. Le deuxième critère est également rempli, car il est évident que la forme et la matière sont plus indépendantes par nature que le composé. En effet, par nature, celui-ci ne peut être sans elles, tandis que l'inverse n'est pas vrai. Rappelons que Duns Scot, contrairement aux penseurs scolastiques qui l'ont précédé, reconnaît non seulement la possibilité d'une existence indépendante à la forme, mais encore à la matière. Enfin, il est évident que les causes intrinsèques à l'homme agissent simultanément à son action. Ainsi, les trois critères de l'ordre des causes essentiellement ordonnées sont respectés. Certes, quelqu'un pourrait objecter que ces causes sont internes à un être et donc qu'elles n'en diffèrent pas. Selon une telle position, la causalité essentielle intrinsèque reviendrait au truisme suivant : un être est cause de sa causalité. Mais cette objection repose en réalité sur une équivoque car, comme nous l'avons déjà remarqué, la notion médiévale de causalité renvoie aux notions de production et d'explication. En ce sens, il est clair que le composé dépend de ses causes matérielles et formelles; c'est pourquoi on dit qu'un être composé est « matériel » et « formé ». Voyons maintenant comment Duns Scot montre qu'une régression à l'infini dans un tel ordre est impossible.

III.4.2.1.3 Ordre des causes essentiellement ordonnées

Pour démontrer que la régression à l'infini est impossible dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées, Scot mobilise cinq preuves. Celles-ci suivent alors toutes le modèle de la « preuve par

l'absurde¹⁸⁰ »: on suppose non-P, puis on prouve que cela entraîne une contradiction, ce qui implique que non-P est faux, et donc que P est vrai. En effet, comme le dit Duns Scot, « si negatur negatio, ponitur affirmatio¹⁸¹ ». Ainsi, pour chacune des preuves avancées, Duns Scot suppose que la régression à l'infini des causes essentiellement ordonnées n'est pas impossible (non-P est vrai), puis il montre qu'une contradiction s'ensuit (donc non-P est faux), ce qui implique que la régression à l'infini des causes essentiellement ordonnées est impossible (P est vrai).

III. 4.2.1.3.1 Examen de la première preuve scotiste

La première preuve est sans doute la plus importante aux yeux de Scot¹⁸². L'argument va comme suit : la totalité des effets essentiellement ordonnés est causée; elle l'est donc par une cause qui n'est en rien un élément de la totalité, sans quoi celle-ci serait cause de soi; la totalité des dépendants est donc dépendante, mais de rien qui en soit un élément. Examinons la première prémisse : la totalité des effets est causée. Duns Scot n'en donne pas de preuve comme le souligne Peter King, qui tente de suppléer à ce manque en suggérant une preuve originale¹⁸³. En réalité, cette absence s'explique par le fait que la prémisse, ainsi que l'ensemble du raisonnement de Duns Scot, découlent directement du premier critère des causes essentiellement ordonnées¹⁸⁴.

Montrons d'abord pourquoi la prémisse « la totalité des effets est causée » s'explique à partir d'un tel critère. Prenons une série infinie de causes essentiellement ordonnées. Pour plus de simplicité, posons un effet final E dont la cause prochaine est C1, elle-même immédiatement causée par C2, elle-même immédiatement causée par C3, etc. Dans un ordre de causes essentiellement ordonnées, la causalité de chaque cause postérieure est causée par la causalité de l'ensemble des causes qui lui sont antérieures. Par exemple, la causalité de C1 est causée par l'ensemble des causes {C2, C3, C4,

¹⁸⁰ Ross et Bates, parlent pour leur part de « preuve indirecte » (« Duns Scotus on Natural Theology », p.194) et Putallaz de « réduction à l'impossible » (« Introduction », p.56).

¹⁸¹ *Ordinatio* I, d.2, q.2, n.43; voir également Ross et Bates, « Duns Scotus on Natural Theology », p.194.

¹⁸² En effet, bien que l'ordre des arguments en faveur de l'impossibilité de la régression à l'infini dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées puisse varier selon les différentes versions scotistes de la preuve, Duns Scot débute toujours par cet argument.

¹⁸³ Voir P. King, « Scotus on Metaphysics », p.44.

¹⁸⁴ Dans les preuves de l'existence de Dieu de l'*Ordinatio* et de la *Reportatio* IA, Duns Scot mentionne explicitement que cette preuve découle du fait que la cause essentiellement antérieure est cause de la causalité de la cause essentiellement postérieure. Voir *Ordinatio*, I, p.2, q2, n.51 dans la traduction de Peter LP Simpson (interpolations); Voir également Frank, William A. et Wolter, Allan B. *Duns Scotus, Metaphysician*, p.47 (*Reportatio* IA).

C5, ...}. Dans l'hypothèse d'une série indéfinie de causes essentielles, la causalité de chaque cause est causée par l'ensemble des causes qui lui sont antérieures; chaque cause est donc un effet. Or, l'ensemble infini des causes {C1, C2, C3, C4, ...} doit pouvoir rendre compte de l'existence de E. Mais si tous les éléments de cet ensemble sont causés et que la totalité n'est causée par rien, l'effet E ne pourrait jamais exister, car dans un tel scénario aucune cause ne peut exercer sa causalité. Or, il existe! Si l'on prend la totalité de toutes ces causes causées, i.e. de tous ces effets, elle devra donc forcément être causée, sans quoi chacune des causes qui la constituent ne posséderait pas toutes les conditions nécessaires pour causer l'effet final, qui requiert que toutes les causes essentiellement ordonnées existent et causent simultanément. La totalité des dépendants {C1, C2, C3, C4, ...} est donc forcément dépendante, car aucune de ses causes n'est capable d'exercer sa propre causalité à partir des éléments de la totalité. La prémisse est donc démontrée.

Duns Scot ajoute alors dans un second temps que la totalité des causes essentiellement postérieures ne peut dépendre d'aucun élément la constituant, sous peine d'être cause de soi. Comme nous nous trouvons dans l'ordre de l'efficience métaphysique, qui est un ordre de causalité extrinsèque, cela est indéniable. Prouvons-le par l'absurde. Posons qu'une des causes, disons C3, est cause de la causalité de tous les dépendants. Cela impliquerait que C3 serait cause médiate de C4, qui serait à son tour cause immédiate de C3; la cause C3 serait alors ordonnée essentiellement à elle-même, en tant que cause de soi et nous nous retrouverions dans un cas de circularité causale, ce qui est impossible. En outre, comme le soulève Scot, la totalité des dépendants {C1, C2, C3, C4, ...} serait produite dans l'existence par l'un de ses membres, ce qui signifie qu'elle serait cause de soi. De plus, C3 serait à la fois un être dépendant et indépendant, ce qui est absurde. Enfin, « la totalité des dépendants » comprendrait un élément indépendant, ce qui est impossible. Ainsi la totalité des dépendants ne peut être causée par un élément la constituant. Or, elle ne peut non plus être causée par elle-même, ni par le néant, car *ex nihilo nihil fit*; elle doit donc forcément être causée par une cause extérieure. Ainsi, la totalité des dépendants, i.e. l'ensemble de toutes les causes causées, est nécessairement dépendante d'une cause extérieure, à laquelle elle est essentiellement ordonnée. Cette cause extérieure est alors forcément indépendante, sans quoi elle ferait partie de « la totalité des dépendants ». La régression à l'infini est donc impossible dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées. Concernant l'ordre d'efficience, cela implique qu'il doive forcément

exister une « première cause efficiente¹⁸⁵ », cause incausée de la totalité des effectifs dépendants. Il peut sembler alors que la nécessité d'une cause extrinsèque n'empêche pas la série infinie de causes essentiellement ordonnées, mais la fonde au contraire. Comme le montre Duns Scot, ce raisonnement est faux. En effet, nous ne pouvons fonder une série infinie de causes essentiellement ordonnées sur l'existence d'une cause essentielle extrinsèque, car une telle série est verticale, si bien que toute cause essentiellement antérieure y est forcément intégrée. Ainsi, ce n'est que relativement à la série des dépendants, et non à la série des causes essentiellement ordonnées, que la cause efficiente première peut être dite « hors série¹⁸⁶ ». La cause extrinsèque requise constitue donc une limite à la série ascendante des causes essentiellement ordonnées. Par conséquent, une telle série ne saurait être dite « infinie », car l'infini est précisément ce qui n'a aucune borne ou limite¹⁸⁷. Ainsi, le premier argument de Duns Scot en faveur de l'impossibilité d'une régression à l'infini dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées est démonstratif et nous ne pouvons que l'accepter.

Toutefois, certaines objections subsistent. Tout d'abord, d'aucuns pourraient dire qu'il n'est pas clair qu'une infinité soit totalisable¹⁸⁸. Le problème d'une telle objection est que si on l'accordait, elle détruirait du même coup l'hypothèse qu'elle veut soutenir. En effet, si on refuse la possibilité de faire de la multitude « infinie »¹⁸⁹ des causes causées une totalité sous ce prétexte, il nous faudra également refuser la possibilité qu'une multitude infinie puisse exister, ce qui est nécessairement requis par l'hypothèse d'une infinité de causes essentiellement ordonnées devant causer simultanément. L'objection est donc autodestructrice.

On pourrait également poser l'objection méréologique suivante : en affirmant que la totalité des dépendants est dépendante, Duns Scot attribue les propriétés des parties à la totalité elle-même; il commet alors un sophisme de composition du type « si un tout est entièrement fait de petites parties, alors il est forcément petit ». Nous ne pouvons toutefois accepter une telle objection, car comme le

¹⁸⁵ *Ordinatio*, I, d.2, q.2., n.53 (interpolation b), traduction de Peter LP Simpson.

¹⁸⁶ Voir E. Gilson, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, p.147.

¹⁸⁷ Voir F. Alluntis, « Demonstrability and demonstration of the existence of God », p.155 et P. King, « Scotus on Metaphysics », p.42, qui rappelle que « infinitum » signifie, étymologiquement, « illimité » ou « sans borne ». Voir également G. Sondag, *Duns Scot*, p.106.

¹⁸⁸ Voir Guillaud, Frédéric. *Dieu existe: Arguments philosophiques* (2013), p. 103, n.1, où l'auteur s'objecte une objection similaire.

¹⁸⁹ Nous mettons ici le terme « infini » entre guillemets car l'« infini » dont il est ici question est à proprement parler de l'« indéfini », comme nous aurons l'occasion de l'expliquer plus loin dans notre étude.

rappelle Guillaud : « Le sophisme de composition n'est pas un sophisme formel, mais matériel- il n'est pas lié la forme de l'argument qui consiste à passer des parties au tout, mais à la nature des propriétés considérées¹⁹⁰. » En effet, certaines propriétés, qu'il appelle « expansives », se conservent dans l'agrégation, étant absolues et non relatives¹⁹¹. Ainsi n'y a-t-il aucun problème à dire que « si chaque partie d'un tout est bleue, alors le tout est bleu » ou encore que « si chaque partie du tout est chaude, le tout est chaud ». La petitesse étant pour sa part une propriété purement relative, comme le prix par exemple, elle ne saurait être attribuée nécessairement à la totalité. Or, les modalités d'existence que sont la nécessité et la contingence sont absolues¹⁹². En effet, l'homme, le chat ou la pierre ne sont pas contingents relativement à d'autres êtres, mais par leur nature-même. Toutefois, Guillaud ajoute que des propriétés absolues peuvent ne pas être expansives dans le cas où elles sont affectées par la structure de la totalité. Par exemple, une structure faite de parties rectangulaires, tranchantes ou sphériques ne l'est pas forcément. La question de savoir s'il s'agit d'un sophisme de composition se ramène donc à celle-ci : se peut-il que la structure de la totalité affecte la propriété de contingence propre à tous ses éléments? Après tout, qu'est-ce qui empêcherait une totalité faite d'êtres contingents d'être elle-même nécessaire? Imaginons par exemple une totalité entièrement constituée d'éléments contingents à l'extérieur de laquelle il n'y a rien. Celle-ci serait alors nécessaire et pourtant toutes ses parties seraient contingentes. Ce raisonnement est manifestement faux. En effet, comme le rappellent Ross et Bates, « la modalité de la partie la plus faible appartient forcément à la totalité. »¹⁹³ Comme nous l'avons vu, les modalités de l'être correspondent aux propriétés disjonctives de l'être : tout être est soit contingent, soit nécessaire; soit par soi, soit par autrui; soit créé, soit incréé; soit en puissance, soit en acte; ou encore soit fini, soit infini. Il est évident que pour chacun de ces cas, si un tout comporte, ne serait-ce qu'en partie, un élément de la modalité la plus basse, cette modalité lui

¹⁹⁰ Ibid., p.40.

¹⁹¹ Ibid., pp.104-105, notamment n.1.

¹⁹² La contingence et la dépendance métaphysique s'impliquant mutuellement pour Duns Scot, il nous suffira d'établir qu'une totalité d'êtres contingents est forcément contingente pour démontrer qu'une totalité d'êtres dépendants est nécessairement dépendante. En effet, sur le plan métaphysique, un être est dit nécessaire lorsque son essence implique l'existence. Tout être dépendant, fût-il perpétuel, est donc métaphysiquement contingent car son existence est tributaire de l'existence d'un autre être et non de son essence propre. C'est pourquoi Duns Scot dit : « même si l'antérieur cause nécessairement le postérieur et donc ne peut être sans ce dernier, ceci cependant n'est pas dû au fait qu'il ait besoin du postérieur pour son être, mais inversement; car si l'on suppose que le postérieur n'est pas, néanmoins l'antérieur peut être sans inclure de contradiction; l'inverse n'est pas vrai, parce que le postérieur a besoin de l'antérieur. » Voir *Traité du premier principe*, ch.1, n.4, p.79.

¹⁹³ J.F. Ross et T. Bates, « Duns Scotus on Natural Theology », p.232, n.58.

appartiendra. Mais objectera-t-on, l'infini est une modalité de l'être, qui peut être composée de parties finies en nombre infini. Non, car l'infini est précisément ce qui est irréductible à toute mesure finie. Comme le dit Scot, l'infini est « ce qui dépasse un fini donné non seulement hors de toute mesure précise, finie, mais encore au-delà de toute proportion assignable¹⁹⁴. » L'infini n'a donc aucune partie finie par définition. Par ailleurs, il ne saurait être augmenté par le fini, car une partie finie n'ajoute rien à l'infini¹⁹⁵. Nous n'atteignons donc jamais l'infini par simple addition de parties finies¹⁹⁶. Toute totalité possédant une partie finie est donc nécessairement finie. Par conséquent, l'objection est rejetée. Vérifions à présent la validité du principe de Ross et Bates dans le cas de la modalité de la contingence.

Nous inspirant de la troisième voie de Thomas d'Aquin¹⁹⁷, nous reconnaissons que si une totalité n'est faite que de parties contingentes, cela implique forcément que chacune de ses parties pourrait ne pas être; par conséquent, le tout aussi pourrait ne pas être; il est donc contingent. Ce raisonnement est parfaitement clair, en raison du fait que le tout n'est rien sans ses parties. Ainsi, si tout ce qui constitue une totalité peut disparaître, cette totalité peut également disparaître. Par conséquent, un tout constitué de parties contingentes est forcément contingent. Ainsi, la contingence est une propriété absolue ne pouvant être modifiée par la structure de la totalité. Il n'y a donc aucun sophisme de composition dans l'argument de Duns Scot voulant que la totalité des dépendants est dépendante.

Enfin, une dernière objection possible se fonde sur la théorie des ensembles : si l'ensemble des dépendants est dépendant, cet ensemble s'inclut alors lui-même, ce qui est absurde. Cette objection, qui peut sembler solide au premier abord, ne porte toutefois pas, puisqu'elle relève d'une confusion entre les domaines mathématique et métaphysique. En effet, une totalité réelle n'est pas comparable à un ensemble mathématique, car celui-ci est une pure construction mentale. Ainsi, selon une conception purement mathématique, l'ensemble des X n'est pas un X; toutefois, il est clair qu'au regard de la réalité existante, une totalité faite de parties bleues est elle-même bleue.

¹⁹⁴ *Traité du premier principe*, ch.4, c.9, n.78, p.179.

¹⁹⁵ Voir G. Sondag, *Duns Scot*, p.109, où il est dit que « le fini coexiste avec l'infini, mais sans s'y ajouter ». Notons toutefois que Duns Scot reconnaît la possibilité qu'un tout infini puisse être constitué de parties elles-mêmes infinies. *Ibid.*, p.117.

¹⁹⁶ « Bien que l'intellect humain conçoive l'infini à partir du fini, il ne parvient pas à l'infini véritable par extension du fini, mais plutôt par réduction de la grandeur, si grande soit-elle, au fini comparé à l'infini. » (*Ibid.* p.107).

¹⁹⁷ *Somme théologique*, Q2, a.3, R, p.172.

Au vu du contexte métaphysique, l'objection est donc irrecevable. Ainsi, l'ensemble des objections ayant été rejetées, nous reconnaissons que Duns Scot a démontré l'impossibilité de la régression à l'infini dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées.

III.4.2.1.3.2 Examen des autres preuves scotistes

L'objectif de Duns Scot ayant été atteint, nous passerons rapidement en revue les quatre autres preuves. La deuxième preuve va comme suit : dans une série de causes essentiellement ordonnées toutes les causes doivent causer simultanément; si la série est infinie, cela implique qu'une infinité de causes soit simultanément en acte; or, aucun philosophe ne pose une telle chose. La majeure est acceptable, car elle correspond au troisième critère de l'ordre des causes essentiellement ordonnées : la simultanéité. La mineure découle immédiatement de la conjonction de ce critère et de l'hypothèse: si on pose une série infinie de causes essentiellement ordonnées, une multitude infinie de cause doit forcément exister en acte. Le seul élément contestable est la dernière partie de l'argument. En effet, nous ne voyons pas pourquoi le fait qu'aucun philosophe n'ait soutenu une thèse l'invalidé. Il pourrait tout au plus s'agir d'un argument persuasif. Nous retrouvons d'ailleurs un argument similaire sous la plume de Guillaume d'Ockham, qui affirme qu'« il est impossible qu'une infinité de choses distinctes ne constituant pas une seule chose *per se* existent au même moment¹⁹⁸. » Comme le note M.M. Adams¹⁹⁹, cela s'explique par le fait qu'à partir du XIII^e siècle, jusqu'au début du XIV^e siècle, les penseurs médiévaux, influencés par Aristote, tenaient pour acquis qu'une multitude infinie actuelle d'êtres était impossible. En effet, le Stagirite avait soutenu que seul l'infini potentiel pouvait exister, mais non l'infini actuel²⁰⁰. Pour notre part, nous reconnaissons aux arguments aristotéliens une valeur persuasive; en outre, nous admettons que l'infinité actuelle ne va pas de soi et est porteuse d'une série de paradoxes difficiles à surmonter pour notre intellect²⁰¹. Néanmoins, comme Duns Scot le reconnaît lui-même, « l'impossibilité, pour

¹⁹⁸ Adams, Marilyn. *William Ockham: Two Volume Set*. (2015), vol.1, part.1, ch.5, p.162.

¹⁹⁹ Ibid. Vol.2, part. 5, ch.22, p.971.

²⁰⁰ Voir Aristote, *Physique* III, ch. 3-8 et ch.10; voir également *Métaphysique*, XI, ch.10; nous renvoyons également le lecteur à l'article « L'infini quantitatif chez Aristote » de Leo Sweeney (*Revue Philosophique de Louvain*,1960). Pour la position scolastique classique, voir Thomas d'Aquin, *Somme de théologie* I, Q.7, a.4., pp.200-201.

²⁰¹ Nous pensons notamment aux exemples de l'hôtel de Hilbert, au paradoxe de Galilée ou encore à la contradiction apparente que comporte l'idée qu'une infinité de jour ait pu s'écouler avant aujourd'hui. Pour un exposé plus complet de la question, voir J.H. Sobel. *Logic and Theism*, pp.184-190.

notre esprit, de concevoir autre chose que l'infini en puissance n'entraîne pas nécessairement l'impossibilité de l'infini en acte²⁰² ». C'est pourquoi nous considérons cet argument comme persuasif, mais non démonstratif.

La troisième preuve va comme suit : Aristote soutient dans sa *Métaphysique*²⁰³ qu'« antérieur » se dit de ce qui est plus proche du principe, donc là où il n'y a aucun principe il n'y a pas d'antériorité essentielle. Or, concernant la prémisse, Duns Scot omet de dire qu'Aristote ajoute immédiatement après ce passage que ce principe peut être « défini soit simplement, c'est-à-dire selon sa nature, soit relativement ». Ainsi, dans le genre du temps, « antérieur » et « postérieur » se disent par rapport à un éloignement relatif au présent, qui constitue le principe de la série : dans le passé, plus un événement est éloigné du présent, plus il est antérieur et dans le futur, c'est l'inverse, l'antériorité est jugée en fonction de la proximité au présent. Cet exemple montre alors clairement que le principe d'antériorité et de postériorité ne correspond pas forcément au terme ultime d'une série. En effet, comme le souligne Van Steenberghen, « le plus et le moins ne se disent pas nécessairement par rapport à un maximum, mais peuvent se dire par rapport à une unité de mesure²⁰⁴ ». Mais, objectera-t-on, dans le cas d'une série verticale ascendante, comme celle des causes essentiellement ordonnées, n'est-il pas évident que le principe est le terme ultimement antérieur? Il semble en effet qu'un terme soit de plus en plus antérieur à mesure qu'il se rapproche de la cause ultime et postérieur à mesure qu'il s'en éloigne. Or, le fait qu'il s'agisse d'une série ascendante, ne change absolument rien. Prenons la série des nombres entiers en direction ascendante, comme on la retrouve au sein de l'axe des ordonnées²⁰⁵ dans un plan cartésien. Appelons alors « antérieurs » les nombres les plus grands et « postérieurs » les plus petits. Il est alors évident que nous pouvons ordonner tous les nombres selon l'antériorité et la postériorité, sans qu'il n'y ait aucun terme ou nombre ultime. Ainsi, l'argument ne tient pas, même dans le cas de la série ascendante des causes essentiellement ordonnées.

²⁰² Sondag, Gérard. « Jean Duns Scot sur l'infini extensif et l'infini intensif ». Dans *La Revue thomiste*. (2005) où l'auteur cite P. Duhem; voir également G. Sondag, *Duns Scot*, p.113.

²⁰³ Aristote, *Mét.*, V, 11, 1018 b 9.

²⁰⁴ Voir Van Steenberghen, Fernand. « Le problème philosophique de l'existence de Dieu ». Dans *Revue Philosophique de Louvain* (1947), p.153, où l'auteur oppose cette objection à la quatrième voie de Thomas d'Aquin, qui use d'un raisonnement similaire.

²⁰⁵ Le terme est d'ailleurs fort opportun.

La quatrième preuve va pour sa part comme suit : dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées, la cause antérieure possède une causalité plus parfaite que la cause postérieure; donc une cause supérieure à l'infini est plus parfaite à l'infini lorsqu'elle cause; sa causalité est donc infiniment parfaite; or, cela implique qu'elle ne cause pas en vertu d'un autre, car tout ce qui est tel cause imparfaitement du fait qu'il dépend d'un autre dans sa causalité. Le problème de l'argumentation de Scot réside dans le fait qu'il confond deux ordres : l'infini et l'indéfini. En effet, nous ne devrions pas parler de régression « infinie », mais de régression « indéfinie » et ce pour une raison qu'aurait dû apercevoir Duns Scot. En effet, l'indéfini est simplement le prolongement sans fin du fini, tandis que, comme l'a très bien montré le Docteur Subtil, l'infini n'a aucune commune mesure avec le fini, « excédant tout fini donné [...] au-delà de toute proportion ou rapport assignable²⁰⁶ ». L'infinité d'un ordre causal ne consiste donc pas en un ordre sans fin de causes, mais en un ordre au-delà de tout ordre causal fini. En ce sens, seul l'ordre causal divin peut être dit « infini²⁰⁷ », tandis que la série ici postulée est simplement « indéfinie ». Comme le souligne Descartes : « en voyant des choses dans lesquelles [...] nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement indéfinies²⁰⁸ ». Comme nous l'avons vu dans la section précédente, le fini ne peut être contenu dans l'infini; ainsi une série de causes finies se succédant ne peut en aucun cas être contenue dans un ordre causal infini. Comme le dit Sondag : « le fini et l'infini ne s'additionnent pas selon la conception véritable, qui veut que l'infini soit toujours en excès par rapport au fini, si grand soit-il. »²⁰⁹ Ainsi, on a beau additionner ou ajouter les causes, nous n'atteindrons jamais l'infinité de la sorte, car l'infini n'est ni composé du fini, ni une extension indéfinie du fini²¹⁰. En raison de cette confusion, Duns Scot part du principe que dans la série « infinie » des causes essentiellement ordonnées, il doit exister une telle chose qu'une cause infiniment supérieure. Or, lorsqu'on comprend qu'une telle série est en réalité indéfinie, à la manière des nombres qui se succèdent, on voit clairement que n'importe quelle cause antérieure se trouve à une distance finie de n'importe

²⁰⁶ *Traité du premier principe*, ch.4, c.9, n.78, p.179.; Voir également G. Sondag, *Duns Scot*, p.107.

²⁰⁷ En effet, selon Scot, la causalité divine peut créer *ex nihilo*; elle n'a donc aucune commune mesure avec la causalité finie.

²⁰⁸ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 26.

²⁰⁹ G. Sondag, *Duns Scot*, p.109.

²¹⁰ Voir à ce sujet R. Guénon, *Les états multiples de l'être*, ch.1, p.15, n.1 où l'auteur affirme entre autres que « le fini, même s'il est susceptible d'extension indéfinie, est toujours rigoureusement nul au regard de l'infini ».

quelle cause postérieure²¹¹. Ainsi, de la même manière qu'il n'y a pas de nombre entier « supérieur à l'infini », l'infini mathématique n'étant pas un nombre, il n'y a pas de cause « supérieure à l'infini » dans un ordre causal indéfini, contrairement à ce que Duns Scot prétend. Le raisonnement de Scot est en réalité comparable à celui qui voudrait nier « l'infinité » de la série des nombres entiers de la sorte : supposons une série des nombres entiers infinie (au sens d'indéfinie); alors il devra y avoir un nombre supérieur à l'infini par rapport aux autres; un nombre supérieur à l'infini doit être plus grand que tous les autres, car rien n'est plus grand que l'infini; or il est impossible qu'un nombre excède le nombre le plus grand; donc la série des nombres entiers est forcément finie. La quatrième preuve doit donc être rejetée.

Ne nous reste alors plus que la cinquième preuve. Celle-ci va comme suit : l'effectif ne possède aucune imperfection par nature; donc il peut être dans une nature sans imperfection; or s'il n'est dans aucune nature indépendante, il n'est dans aucune nature sans imperfection. Nous avons déjà eu l'occasion de montrer que la première prémisse repose sur une profonde erreur du point de vue de la méthode scotiste. En effet, ce n'est pas la possibilité réelle d'une cause efficiente sans imperfection qui fonde l'argumentation du Docteur Subtil, mais sa simple possibilité logique. La cinquième preuve pourrait d'ailleurs se priver entièrement de tout recours à la réalité empirique, sans qu'aucune partie du raisonnement ne fût changée. C'est ce qui fit dire à Ross et Bates que cette preuve est « un argument conceptuel, se limitant clairement à l'ordre logique de la "concevabilité-pour-nous"²¹² ». Or, comme ces auteurs le rappellent, un tel ordre ne saurait être garant de la possibilité réelle²¹³. En somme, cette preuve doit être rejetée au nom du critère de fidélité. Nous partageons en outre l'opinion de Duns Scot qui la qualifie de preuve la « moins concluante²¹⁴ » d'entre toutes.

²¹¹ Notre argument n'est alors pas sans rappeler la réponse de Thomas d'Aquin à l'objection de Bonaventure concernant l'infinité des jours passés. Voir *Somme théologique* I, Q. 46, a.2, sol.6, p.487.

²¹² J.F. Ross et T. Bates, « Duns Scotus on Natural Theology », pp.230-231.

²¹³ Ibid. p.200.

²¹⁴ *Traité du premier principe*, ch.3, c.4, n.33, p.115.

III.4.2.1.4 Ordre des causes accidentellement ordonnées

L'impossibilité de la régression à l'infini²¹⁵ dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées étant acquise, Duns Scot passe à son impossibilité dans l'ordre des causes accidentellement ordonnées, qui constitue sans doute le point névralgique de la preuve, car c'est ce type de régression à l'infini qu'avaient jugé possible d'illustres penseurs comme Aristote et Avicenne. Duns Scot reconnaît qu'une série infinie de causes accidentellement ordonnées est possible; toutefois, il veut montrer qu'elle ne l'est qu'à condition de reposer sur une série de causes essentiellement ordonnées qui, pour sa part, est finie. Pour ce faire, Duns Scot commence par rappeler que l'ordre des causes accidentellement ordonnées est un ordre où des causes de même ordre se succèdent les unes après les autres dans le temps. Il ajoute qu'une cause accidentellement antérieure n'est alors pas cause de la causalité de la cause accidentellement postérieure, si bien que celle-ci peut exercer sa causalité, même si celle-là n'existe plus. L'exemple que Duns Scot donne est celui de la série des hommes s'engendrant successivement. Le Docteur Subtil ajoute alors qu'une série infinie de causes accidentellement ordonnées n'est possible qu'à condition qu'existe une nature d'une durée infinie²¹⁶, dont dépend toute la succession et chacun de ses éléments. En effet, aucun changement ne peut se perpétuer si ce n'est en vertu d'un élément permanent n'appartenant en rien à la succession, car tous les éléments de la série sont du même ordre. Il doit donc y avoir quelque chose d'essentiellement antérieur à cette succession indéfinie, ainsi qu'à chaque individu la composant. En effet, une série indéfinie d'individus de même rang suppose nécessairement une nature permanente dont elle dépend pour exercer sa causalité (premier critère), qui possède une causalité d'un autre ordre que la causalité horizontale qu'exerce chaque membre de la série (deuxième critère) et qui doit agir simultanément à elle, d'où la nécessité de sa perpétuité (troisième critère). Cet argument est indéniable à nos yeux. En effet, tout changement suppose l'existence d'une réalité permanente qui demeure malgré lui. Refuser une telle vérité revient à accepter que l'être puisse sortir du non-être. Comme le dit Duns Scot dans la *Reportatio* :

²¹⁵ En dépit de nos remarques sur la distinction entre l'infini et l'indéfini, nous continuerons à suivre la terminologie de Duns Scot et des penseurs médiévaux. Le lecteur est donc avisé que, pour le reste notre étude, nous utiliserons indifféremment les termes « infini » et « indéfini ».

²¹⁶ Rappelons par ailleurs que la perpétuité n'implique pas forcément l'incausabilité. En effet, Duns Scot soutient qu'une chose peut très bien être dépendante d'un être qui la produit nécessairement. Ainsi, une nature d'une durée infinie peut être causée par un être lui-même perpétuel ou encore éternel.

aucun changement dans la forme [i.e., tout passage de la puissance à l'actualité] n'est perpétué, si ce n'est en vertu de quelque chose d'uniforme qui n'est pas un élément de la succession, car aucun élément ne peut persister tout au long de la série tout en demeurant un simple élément de celle-ci²¹⁷.

Nous acceptons l'argument de Duns Scot comme démonstratif. Ainsi, une série infinie de causes accidentellement ordonnées doit nécessairement reposer sur un ordre essentiel de causes, qui possède forcément un premier terme. La régression à l'infini est donc impossible.

Toutefois, contrairement à ce que Duns Scot avance, cela n'implique nullement que la série horizontale indéfinie des causes accidentellement ordonnées repose sur un premier effectif. En effet, tout ce qui est requis pour qu'une série indéfinie puisse exister, c'est une nature fixe et permanente de laquelle dépendent essentiellement tous les éléments de la succession. Or, rien ne dit que cette nature est effective. Certes, il se pourrait qu'une série infinie d'effectifs accidentellement ordonnés repose sur une cause efficiente. Thomas d'Aquin donne l'exemple d'une infinité de marteaux créés successivement par un artisan parce qu'ils se brisent l'un après l'autre; dans ce cas c'est l'efficient (artisan) qui est la cause essentielle de la série accidentelle indéfinie. Toutefois, il se peut que la cause soit d'un autre genre. Par exemple, dans le cas de l'engendrement des hommes les uns après les autres, Avicenne dit que cette succession de causes efficientes relève de « l'intention première de la nature²¹⁸ », qui désire conserver la nature humaine; la fin est donc la cause essentiellement antérieure à la série des causes efficientes. Nous pourrions ajouter que sur le plan des changements substantiels, c'est la matière première qui joue le rôle de substrat permanent, comme le montre Aristote et comme le reconnaît le Docteur Subtil. Ainsi, Duns Scot ne démontre pas qu'une série indéfinie de causes efficientes accidentellement ordonnées doit nécessairement reposer sur un premier effectif. Par exemple, rien n'empêche a priori qu'une succession indéfinie d'effectifs accidentellement ordonnés soit essentiellement ordonnée à une matière fixe perpétuelle, dont dépendent tous les effectifs successifs. D'ailleurs, dans le *Traité du premier principe*, Duns Scot reconnaît lui-même, la permanence comme une propriété intrinsèque de la matière : « la matière est antérieure selon l'indépendance [à la forme], car le contingent et l'informant semblent dépendre du *permanent* et de l'informé²¹⁹ ».

²¹⁷ Frank, William A. et Wolter, Allan B. *Duns Scotus, Metaphysician*, p.49

²¹⁸ Avicenne, *Mét.* VI, 5.

²¹⁹ *Traité du premier principe*, ch.2, c.9, n.16, p.97.

Mais ici, une objection surgit immédiatement : la matière étant une cause intrinsèque, il s'agit d'un élément de la succession; si l'ensemble de la succession dépendait de la matière, la série serait alors cause de soi, ce qui est impossible. Cette objection est toutefois irrecevable. En effet, la matière, bien que constitutive de chacun des éléments de la totalité, n'est pas elle-même un élément de la totalité. Dans l'*Ordinatio*, Duns Scot affirme d'ailleurs explicitement que : « aucune partie de la succession ne peut persister avec la totalité de la succession, car sinon elle ne serait pas une partie de la succession »²²⁰. Une série infinie de causes accidentellement ordonnées peut donc reposer sur une cause intrinsèque.

Mais objectera-t-on encore, même s'il est vrai que la matière première puisse fonder une série infinie d'effectifs accidentellement ordonnés, rien n'empêche qu'elle puisse être à son tour produite par une cause efficiente. Nous accordons que cela est possible, mais non nécessaire. En effet, il n'est pas nécessaire que la matière première soit elle-même effectuée, car Duns Scot reconnaît lui-même que « ce qui est efficient n'est pas cause de la matière, mais la suppose²²¹ ». Un objecteur pourrait alors tenter de mettre de l'avant le principe scotiste voulant que *ce qui n'est pas effectué n'est pas matérié*. Concernant la matière première permanente, cet argument ne porte toutefois point, car celle-ci n'est pas « matérié ». Rappelons que « matérié » renvoie à l'effet de la cause matérielle; ainsi, si on admettait que la matière, en tant que cause, était matérié, elle serait essentiellement ordonnée à elle-même, ce qui est impossible.

Sans doute Duns Scot a-t-il cru que sa démonstration impliquait un premier effectif, en raison de l'ordre essentiel qu'il avait établi entre les quatre causes lorsqu'elles causent le même. En effet, selon lui, la matière ne peut exercer son effet que si elle est informée par un efficient, elle doit donc nécessairement en dépendre essentiellement. C'est pourquoi Duns Scot avait soutenu que *ce qui n'est pas causé par des causes extrinsèques n'est pas causé par des causes intrinsèques*. Nous rappelons toutefois, qu'au regard de notre examen critique, ce principe ne peut s'appliquer, en tant que principe métaphysique quidditatif, qu'aux membres de la totalité et non à la totalité elle-même. Or, dans notre hypothèse, la matière, en tant que partie de chaque composé est effectivement dépendante essentiellement, i.e. dans sa causalité, d'une cause efficiente antérieure; c'est la matière en soi qui ne l'est pas. En effet, dans un tel scénario, la causalité des causes efficientes consiste à

²²⁰ *Ordinatio*, I, d.2, q.2, n. 54 (interpolation a), trad. Peter LP Simpson.

²²¹ *Traité du premier principe*, ch.2, c.9, n.17, p.99.

transformer la matière première permanente, c'est-à-dire, à la faire passer d'une forme à une autre en l'actualisant de diverses manières. Ainsi, en tant qu'elle est constitutive d'un effet composé, disons cette table-ci, la matière est essentiellement ordonnée à l'efficient (menuisier), mais *en soi*, c'est l'activité du menuisier qui dépend de la matière première et non l'inverse. D'ailleurs, toute matière première est en réalité identique selon Duns Scot, ce qui montre bien que du point de vue de la *materia prima* rien ne change.

Ajoutons que Duns Scot a sans doute cru que sa preuve impliquait la nécessité d'un premier effectif en raison du deuxième critère des causes essentiellement ordonnées. Or, comme nous l'avons vu plus haut, le fait que la causalité de la cause essentiellement antérieure soit d'un autre ordre que celui des causes qui lui sont essentiellement postérieures implique uniquement que la cause essentiellement antérieure soit plus parfaite au sens de « plus indépendante par nature », ce qui est le cas de la matière première dans notre hypothèse.

Enfin, on pourrait encore objecter que la matière n'est qu'une pure puissance passive et qu'elle ne constitue donc pas une réalité en dehors des êtres composés réalisés par la causalité efficiente. Or, cet argument ne porte pas contre Duns Scot. En effet, selon lui, la matière n'est pure puissance passive que relativement à la forme qui l'actualise, mais non *en soi*. De fait, contrairement à Thomas d'Aquin, Duns Scot soutient que la matière, en tant qu'entité causale, est un être en acte, réellement distinct de sa forme²²². Le Docteur Subtil reconnaît donc une réelle existence à la *materia prima*, qui correspond au substrat permanent indifférencié qui sous-tend et permet tout changement substantiel. Or, dire que la *materia prima* est un « être positif distinct de la forme²²³ » revient à dire qu'elle a une essence²²⁴ et donc un degré d'actualité. Ce degré a beau être le plus bas qui puisse exister, la *materia prima* étant le plus indéterminé des êtres, il n'est tout de même pas rien²²⁵. La matière première peut donc véritablement servir de fondement réel à une série infinie de causes accidentellement ordonnées.

²²² Trifogli, Cecilia. « Duns Scotus on Matter and Form ». Dans *Interpreting Duns Scotus: Critical Essays*. (2022); voir également P. King, « Scotus on Metaphysics », pp. 49-50.

²²³ Duns Scot, *Lect. II*, d. 12, q. un., n.1, cité dans Trifogli, Cecilia. « Duns Scotus on Matter and Form ».

²²⁴ Rappelons qu'avoir une essence n'implique pas que l'être ait une forme en tant que partie essentielle.

²²⁵ Duns Scot, *Lect. II*, d. 12, q. un., n.38 dans Trifogli, Cecilia. « Duns Scotus on Matter and Form ».

En somme Duns Scot a montré qu'une série indéfinie de causes efficientes accidentellement ordonnées doit forcément reposer sur une cause essentielle extérieure à la série, dont on ignore toutefois la nature exacte (matérielle, formelle, efficiente ou finale).

III.4.2.1.5 Cas du refus de l'existence d'un ordre essentiel des causes

Duns Scot ne s'arrête pas là. Il envisage également la possibilité qu'un objecteur rejette, comme Sobel et Kenny le font, l'existence d'un ordre de causes effectives essentiellement ordonnées. Cela est nécessaire, car Duns Scot n'a jamais prouvé la possibilité réelle d'un tel ordre. Le Docteur Subtil montre alors que s'il n'existait qu'un ordre de causes accidentellement ordonnées, un premier effectif devrait nécessairement exister. Son raisonnement va alors comme suit : nous savons que *quelque nature est effective*; or, l'ordre accidentel des causes efficientes ne peut être infini qu'à condition de reposer sur un ordre essentiel des effectifs; cependant, selon l'hypothèse présente un tel ordre essentiel n'existe pas; quelque effectif est donc absolument premier. Ce raisonnement n'est toutefois pas acceptable sous cette forme, car Duns Scot n'est pas parvenu à démontrer qu'un ordre accidentel de causes efficientes ne peut être infini qu'à condition de reposer sur un ordre essentiel des effectifs. En effet, comme nous venons de le voir, tout ce qui est requis pour soutenir une telle série est un élément permanent. Il est donc possible qu'une série infinie d'effectifs accidentellement ordonnés repose sur un ordre essentiel n'impliquant pas de premier effectif, comme l'hypothèse de la matière fixe perpétuelle le montre. Ainsi, tout ce que l'on peut dire est que si l'on nie tout ordre des causes essentiellement ordonnées, alors un premier effectif existe nécessairement.

III.4.2.1.6 Conclusion de la section

Duns Scot réussit donc à (1) rejeter la régression à l'infini dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées; puis, (2) à montrer qu'une série infinie de causes accidentellement ordonnées ne peut exister que si elle repose sur un ordre de causes essentiellement ordonnées, qui est pour sa part nécessairement fini; et enfin (3) à prouver que si l'on nie qu'un ordre des causes essentiellement ordonnées existe, cela implique forcément que quelque effectif est absolument premier.

Cependant, l'argumentation de Duns Scot ne parvient pas à écarter la possibilité d'une série infinie d'effectifs accidentellement ordonnés qui serait essentiellement causée par une cause matérielle, formelle ou finale. Par ailleurs, le Docteur Subtil ne prouve jamais qu'une série d'effectifs essentiellement ordonnés puisse réellement exister. Ainsi, Duns Scot ne réussit pas à démontrer que *quelque effectif est absolument premier, c'est-à-dire ni effectible, ni effectif en vertu d'un autre*. Par conséquent, la démonstration du *Traité du premier principe* ne permet pas de démontrer l'existence en acte d'une première cause efficiente de toute chose.

Toutefois, si Duns Scot échoue à atteindre son objectif, ses efforts ne sont pas vains pour autant. En effet, sa démonstration permet de prouver qu'une première cause est réellement possible. Usant du principe de charité, voyons à présent jusqu'où le raisonnement de Scot pourra nous mener.

III.4.3 Poursuite du raisonnement scotiste

III.4.3.1 Incausabilité de la cause première

Tout d'abord, il est clair que cette première cause réellement possible est incausable. En effet, soit il existe un ordre des causes fini, soit il est infini. S'il est fini, le propos est atteint. S'il est infini, il devra reposer sur un ordre de causes essentiellement ordonnées. Or, un tel ordre doit forcément culminer dans une première cause qui, peu importe sa nature, est indépendante de toute autre, comme l'a montré la première preuve de l'impossibilité de la régression à l'infini dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées.

III.4.3.2 Existence en acte de la cause première

En raison de sa méthode quidditative, Duns Scot met alors de l'avant un argument lui permettant de passer du domaine de la possibilité réelle à celui de l'existence en acte. En effet, l'objectif de Duns Scot est de démontrer l'existence actuelle d'un premier principe, et ultimement de Dieu. Pour ce faire, Duns Scot use d'un raisonnement en deux temps. Tout d'abord, il affirme que s'il répugne à quelque chose de pouvoir être par un autre et qu'il peut être, alors il peut être par soi. Or, nous venons d'établir que la première cause est incausable, elle répugne donc par nature à être causée

par un autre. En outre, Duns Scot a démontré qu'il est réellement possible qu'elle existe. Elle peut donc être par soi. Et cela est évident, car si elle ne pouvait pas exister par soi, comment serait-elle réellement possible? En effet, elle ne peut provenir d'autre chose, étant incausable, ni du néant, car *ex nihilo nihil fit*, ni d'elle-même, car *aucune chose ne peut être essentiellement ordonnée à elle-même*. Elle peut donc être par soi. La première partie du raisonnement est incontestable. Or, Duns Scot ajoute immédiatement que « ce qui n'est pas par soi ne peut être par soi²²⁶ », car cela impliquerait que l'être provienne du néant, ce qui est impossible. Et cela est clair. Prouvons-le par l'absurde. Supposons un être possédant la réelle possibilité d'être par soi, mais n'existant pas en acte. Comment pourrait-il advenir dans l'existence? Rappelons qu'il est incausable, donc improductible par un autre. Il ne peut non plus se créer lui-même, car, outre l'impossibilité en soi d'une telle chose, il n'existe pas en acte au départ selon notre hypothèse. Ne reste alors plus qu'une seule solution : il peut être créé à partir de rien. Or, cela est manifestement impossible. Ainsi, l'hypothèse s'autodétruit et nous sommes obligés de reconnaître que cet être existe par soi. Comme le dit Wolter, nous pouvons résumer le raisonnement de Duns Scot de la sorte : « ce qui est possible est soit actuel, soit causable; quelque chose de possible est incausable, donc cette chose est actuelle²²⁷ ».

Ce passage de la possibilité réelle à l'existence actuelle a fait couler beaucoup d'encre. En effet, plusieurs commentateurs ont considéré qu'un tel saut dérogeait aux exigences d'une démonstration *quia* et s'exposait aux mêmes problèmes que l'argument ontologique. Pluzanski, par exemple, émet la critique suivante : « Si nous entendons bien le texte trop succinct de Scot, sa démonstration prétendue a posteriori, se transforme, sans qu'il le dise, en démonstration a priori, et il est exposé aux critiques qu'il a faites lui-même à saint Anselme²²⁸. » Cependant, cette objection est en réalité le fruit d'une mécompréhension profonde de la démarche scotiste. En effet, tout au long de sa démonstration, Duns Scot ne quitte jamais le terrain quidditatif de la réalité; il se contente simplement de déduire les propriétés métaphysiques ou caractères essentiels de l'être existant. Comme le dit Putallaz : « Le possible dont [Duns Scot] parle concerne au premier chef la structure

²²⁶ *Traité du premier principe*, ch.3, c.4, n.33, p.115.

²²⁷ Fr. Wolter, 1966, xii, tel que cité par J.F. Ross et T. Bates, « Duns Scotus on Natural Theology », p.232, n.59; voir également *Reportatio IA*, d.2, où Duns Scot suggère le raisonnement suivant : si une chose peut exister c'est soit par elle-même, soit en vertu d'une autre. Ce n'est pas en vertu d'une autre parce qu'on suppose que la cause est première. C'est donc par elle-même. Frank, William A. et Wolter, Allan B. *Duns Scotus, Metaphysician*, p.77.

²²⁸ E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p.139.

interne de ce qui existe et non le seul plan de l'idéalité logique : il relève de la nature essentielle dans ce qui est produit en acte.²²⁹ » Ainsi, la possibilité réelle pour la cause première d'exister est tirée de son existence en acte et non de son concept. La possibilité réelle n'est donc pas le fruit d'une construction logique, mais d'une réception ontologique. En effet, au départ, l'existence n'est pas tirée à partir du possible, mais le possible à partir de l'existence. Ce n'est que dans un second temps que Duns Scot passe de l'ordre de la possibilité réelle à celui de l'existence en acte, dans le but de démontrer l'existence actuelle d'un premier principe, et, ultimement de Dieu. Duns Scot retourne donc vers l'existence en acte à partir de la possibilité réelle ou ontologique, qui en fut extirpée à la base, et non à partir d'une simple possibilité logique. Ainsi, la possibilité réelle d'une cause première est d'abord issue de son existence en acte, puis l'existence en acte est retrouvée à partir d'elle. L'objection est donc rejetée et l'existence en acte de la cause première accordée.

III.4.3.3 Nécessité de soi du premier principe

Scot ajoute ensuite que cet incausable existant en acte est un être nécessaire de soi. Il est évident que par lui-même un tel être incausable est nécessaire, car il doit exister par soi. Toutefois, Duns Scot rappelle qu'une chose peut ne pas être si quelque chose d'impossible avec elle peut être, positivement ou privativement²³⁰. Deux êtres sont dits impossibles lorsque l'existence de l'un rend impossible celle de l'autre. Or, Duns Scot affirme que rien d'impossible avec l'être incausable existant par soi ne peut exister. Encore une fois il fait appel à une preuve par l'absurde. Posons que cet impossible peut exister. Il peut donc être soit par soi, soit par un autre. Or, comme Scot l'a déjà montré, s'il peut être par soi, il doit être par soi. Ainsi, les deux impossibles étant par soi, ils doivent forcément exister simultanément; mais, en même temps, étant impossibles, aucun ne peut exister. Cela est évidemment contradictoire. Jusque-là, le raisonnement de Duns Scot est sans faille et nous l'acceptons sans problème. Si au contraire l'impossible est causé, alors il ne peut détenir de sa cause qu'un être de moindre intensité que celui que l'être incausable a *par soi*. En effet, ce qui est dépendant dans son être est nécessairement moins puissant et moins intense que ce qui est absolument indépendant. De plus, la possibilité

²²⁹ F.-X. Putallaz, « Introduction », p.55.

²³⁰ L'existence privative est suffisante comme le montre l'exemple donné par Putallaz (« Introduction », p.56) de l'impossibilité entre la vue et la cécité (privation de la vue).

d'être de l'être incausable pose forcément son existence en acte, ce qui n'est pas le cas de son impossible causé. Or, pour qu'un être puisse être produit, alors que son impossible existe en acte, comme c'est le cas pour la première cause, il doit forcément être plus puissant que lui. Un être causé impossible avec l'être incausable est donc impossible. Le raisonnement de Duns Scot est une fois de plus imparable. En effet, celui-ci repose sur l'idée qu'un être causé ne peut être plus puissant qu'un être incausable, c'est-à-dire totalement indépendant. Or, cela est parfaitement clair, car l'être incausable ne dépend de rien, contrairement à l'être causé; il est donc indestructible. En effet, comme le note Guillaud, la destructibilité est une propriété qui résulte d'une imperfection ontologique : la dépendance, et singulièrement du fait d'être composé²³¹. Pour illustrer cela, posons de nouveau l'hypothèse d'un univers reposant sur une matière permanente totalement indépendante. Dans un tel scénario, il est évident que tout composé (une table, un vélo, un être humain, un château de cartes, une pierre, etc.) est destructible, étant dépendant de causes intrinsèques, en tant que composé, et de causes extrinsèques (conditions extérieures de son existence, de sa conservation et de sa causalité). Par exemple, on peut détruire une vie humaine en s'attaquant à ses organes ou à ses fonctions organiques complexes (causes intrinsèques) ou encore en la privant de conditions extérieures nécessaires à son être (oxygène, chaleur, etc.). Cependant, dans un tel scénario, il est impossible d'anéantir la matière, car celle-ci est totalement indépendante de toute cause; en effet, nous avons beau détruire des êtres composés, leur matière subsistera toujours. En vérité, accepter qu'on puisse détruire un être incausable reviendrait à soutenir que le non-être absolu puisse sortir directement de l'être, ce qui est tout autant impossible que l'inverse. Comme l'affirme Guillaud : « quel que soit l'être auquel on décerne le titre d'*être par soi*, on doit lui reconnaître la propriété d'indestructibilité et d'insuppressibilité²³² ». Ainsi, aucun impossible avec un être incausable existant en acte ne peut être. La première cause est donc un être nécessaire de soi.

En somme, à partir de l'argumentation que Duns Scot met en œuvre dans le troisième chapitre du *Traité du premier principe*, dans l'ordre d'efficience, il nous est possible d'établir l'existence en acte d'un premier principe de l'être correspondant à une cause première nécessaire de soi.

²³¹ Voir Guillaud, Frédéric. *Dieu existe: Arguments philosophiques* (2013), p.121, où l'auteur ajoute que « La dépendance est donc une condition de possibilité de la destructibilité d'un être ».

²³² Ibid.

III.4.4 Voies de la finalité et de l'éminence

Passons désormais aux voies de la finalité et de l'éminence. L'argumentation déployée par Scot est alors similaire à celle de la voie de l'efficacité, dont elle suit un développement parallèle. Le Docteur Subtil veut alors montrer pour chacun de ces deux ordres (1) qu'une nature première est réellement possible, puis (2) qu'elle est incausable, enfin (3) qu'elle existe nécessairement en acte. Nous n'écartons pas d'emblée l'ordre de la finalité, car, bien que nous ayons rejeté le principe universel voulant que tout être produit soit ordonné à une fin, nous n'avons pas pour autant soutenu qu'aucune nature n'est finible, comme l'exemple de la table en bois conçue par le menuisier le montre assez. Ainsi, en raison de la nature des corrélatifs, nous acceptons la première conclusion de Duns Scot voulant que *dans les êtres, quelque nature est une nature finitive*. Toutefois, nous soutenons que même si l'on admettait l'existence d'un premier finitif, Duns Scot ne pourrait jamais montrer que celui-ci est incausable. En effet, en raison du rejet de la conclusion voulant que *ce qui n'est pas fini n'est pas effectué*, l'infinibilité ne saurait garantir l'ineffectibilité. De fait, il sera toujours envisageable que cette fin première soit le fruit de la volonté d'un être effectué, mais ordonné à aucune fin extrinsèque. Privé de cette conclusion, Duns Scot se trouve alors dans l'impossibilité de prouver que cette première fin est incausable. Notre critique rejoint alors celle de Guillaume d'Ockham, qui concédait à Scot la possibilité d'une cause finale, voire celle d'une fin ultime, mais qui niait qu'on puisse prouver son incausabilité, car « nous ne disposons pas du savoir évident qu'un effet naturellement produit ait une cause finale²³³ ». Or, au regard de l'argumentation de Scot, il est clair que si l'on ne peut prouver l'incausabilité de la fin première, il est impossible de démontrer son existence en acte.

Quant à la voie de l'éminence, elle est soumise à la même difficulté que la voie de la finalité. En effet, même si nous accordions que *quelque nature est absolument première selon la perfection*, i.e. selon l'actualité, Duns Scot ne disposerait d'aucun moyen pour démontrer que *cette nature est incausable*. De fait, pour établir l'incausabilité de cette nature suprême, il faudrait pouvoir prouver son indépendance absolue. Or, comme l'a montré notre analyse, les ordres essentiels de dépendance et d'éminence sont radicalement distincts. Pour illustrer ce point, passons en revue les arguments avancés par Scot. Duns Scot propose d'abord une preuve visant à établir que cette nature

²³³ Guillaume d'Ockham, Quodl. IV, q.2, (Oth IX, 307), cité dans Adams, Marilyn. *William Ockham: Two Volume Set*. (2015), Vol.2, part. 5, ch.22, p.973.

absolument première est infinible. Toutefois, comme nous venons de le voir, l'infinibilité n'implique pas nécessairement l'ineffectibilité. Cette preuve ne parvient donc pas à démontrer l'incausabilité de la nature suprême. Cependant, Duns Scot ne s'arrête pas là; il ajoute une seconde preuve visant cette fois à prouver que la nature suprême est ineffectible. L'argument scotiste est alors le suivant : tout effectible doit avoir une cause à laquelle il est ordonné essentiellement; donc la nature suprême est ineffectible. Cette preuve se fonde alors sur le deuxième critère des causes essentiellement ordonnées de Duns Scot, qui stipulait qu'une cause essentiellement antérieure selon la dépendance devait nécessairement être d'une actualité supérieure à celle de sa cause postérieure. Or, comme nous l'avons montré dans la section III.4.2, ce principe n'est pas acceptable. En effet, tout ce que nous pouvons affirmer est qu'une cause essentiellement antérieure est d'un ordre supérieur selon l'indépendance. De fait, rien n'empêche que la nature la plus éminente puisse être effectuée à partir d'une cause de moindre actualité, à condition que celle-ci la contienne en puissance. Ainsi, Duns Scot n'arrive pas à établir l'incausabilité d'une nature absolument parfaite; il ne peut alors pas démontrer la nécessité de son existence en acte.

Conclusion

En conclusion, dans les trois premiers chapitres du *Tractatus de primo principio*, Duns Scot ne parvient pas à démontrer l'existence d'un premier principe qui soit à la fois première cause efficiente de tout être, fin ultime de toute chose et être suprêmement parfait. Dans l'ordre de l'efficience, Duns Scot réussit à montrer l'impossibilité de la régression à l'infini dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées ainsi que dans l'ordre des causes accidentellement ordonnées. Cependant, concernant ce dernier ordre, la preuve scotiste se contente d'affirmer qu'une succession indéfinie de causes efficientes accidentellement ordonnées doit nécessairement reposer sur une réalité permanente à laquelle chacun des éléments de la série est essentiellement ordonné. Or, cela ne prouve nullement que *quelque effectif soit premier, c'est-à-dire ni effectible, ni effectif en vertu d'un autre*, car rien n'indique que cette cause perpétuelle et fixe soit forcément efficiente. Pour illustrer cela, nous avons montré qu'aucun principe métaphysique quidditatif ne semble empêcher qu'une matière première ineffectuée puisse jouer ce rôle. Duns Scot échoue donc à démontrer l'existence d'une première cause efficiente de toute chose. Néanmoins, ses efforts ne sont pas vains pour autant, car il démontre tout de même la possibilité réelle qu'existe une première cause incausée. Fort de cette vérité, nous avons décidé de poursuivre l'argumentation de Duns Scot afin de voir jusqu'où elle pourrait nous mener. Au terme du raisonnement scotiste nous sommes alors parvenus à l'établissement de l'existence en acte d'une première cause incausable nécessaire de soi. Ainsi, la voie de l'efficience permet de démontrer l'existence d'un premier principe de l'être dont on ignore toutefois tout de sa nature.

Quant aux voies de la finalité et de l'éminence, elles ne peuvent guère être concluantes. En effet, une fois amputée de la conclusion voulant que *ce qui n'est pas fini n'est pas effectué*, seul principe pouvant garantir le passage de l'infinibilité à l'ineffectibilité, la démonstration scotiste par la voie de la finalité est incapable de démontrer l'incausabilité d'un premier finitif. En conséquence, la preuve développée par Duns Scot ne réussit pas à démontrer l'existence en acte d'une fin ultime de toute chose. La voie de l'éminence bloque également à la même étape de l'argumentation. De fait, privée du principe voulant que les causes essentiellement antérieures soient plus parfaites ontologiquement que les causes essentiellement postérieures, la démonstration scotiste ne peut pas prouver la nécessité de l'incausabilité d'une nature première selon l'éminence. Elle ne parvient alors pas à établir l'existence en acte d'une nature absolument parfaite.

En somme, le souhait exprimé par Duns Scot, dans la supplique qui ouvre le troisième chapitre, d'établir l'existence d'une nature première est exaucé; tout comme demeurent valides les mots de la prière qui clôt ce chapitre : « Il y a donc un certain être antérieur, non postérieur, et ainsi premier ». Toutefois, contrairement aux espoirs de la première adjuration et aux prétentions de la dernière prière, Scot échoue à montrer que cette nature est première dans l'ordre triple attendu (efficience, finalité, éminence). En raison de cette sérieuse lacune, nous doutons fort que l'argumentation scotiste puisse réellement mener à l'établissement de l'existence de *l'ens infinitum*. En effet, la totalité de la démonstration du quatrième chapitre, où Duns Scot prouve l'existence d'un être infini singulier, est fondée sur la primauté de cette nature dans le triple ordre précité. Ainsi, en dépit des prétentions du Docteur Subtil, qui assurait que si, parmi les êtres qui produisent des effets, un seul d'entre eux était simplement premier, il pourrait montrer qu'il existe nécessairement un être infini, il se pourrait bien que l'œuvre de Duns Scot s'avère au final n'être, comme son nom l'indique, qu'un « traité du premier principe ».

Comme il nous est impossible de déterminer la nature de ce principe, il semble que l'on ne peut rien en dire, sinon qu'il est. Certes, celui-ci pourrait correspondre au premier principe qui s'est révélé à Moïse comme l'être-même. Toutefois, au vu de notre examen critique, la démonstration que propose Duns Scot dans son *Traité du premier principe* est incapable d'établir une telle conclusion. Ainsi, voit-on que si la foi doit précéder l'intelligence dans la théologie naturelle scotiste, elle doit ultimement lui céder le pas.

Bibliographie

Littérature primaire

Aristote. *De l'Âme*. Traduction par Richard Bodéüs. Paris: GF Flammarion, 1993.

Aristote. *Étique à Nicomaque*. Traduction par Richard Bodéüs. Paris: GF Flammarion, 2004.

Aristote. *Métaphysique*. Traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. Paris: GF Flammarion, 2008.

Aristote. *Physique*. Traduction par Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2002.

Aristote. *Seconds analytiques*. Traduction par Jules Tricot. Paris : Vrin, 1939.

Augustin, « Homélie sur l'Évangile de Jean », dans *Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduction par M. Raulx, tomes X-XI, Bar-Le-Duc, 1864. Lien URL :

<https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/jean/index>

Augustin, « Sermons. Première série. Sermons détachés sur l'Ancien Testament, les Évangiles et les Actes des Apôtres. », dans *Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduction par M. Raulx, tome VI, Bar-Le-Duc, 1866. Lien URL :

<https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/sermons>

Blaise Pascal, *Pensées*. Éd. par Michel Le Guern. Paris : Éditions Gallimard, collection Folio classique, 2004.

Grégoire de Nysse, *Against Eumonius*. Traduction par Moore, H.A. Wilson et H.C. Ogle, 2023. New Advent, Fathers of the Church. Lien URL: <https://www.newadvent.org/fathers/290101.htm>

Guillaume d'Ockham. *Quodlibetal questions*. Traduction par A.J. Freddoso et F.E. Kelley. New Haven: Yale University Press. 1991.

Jean Damascène, *An exposition of the orthodox faith*. Traduction par E.W. Watson et L. Pullan, 2023. New Advent, Fathers of the Church. Lien URL:

<https://www.newadvent.org/fathers/33041.htm>

Jean Duns Scot. *Ordinatio*. Traduction par Peter LP Simpson, 2021. Lien URL :

<https://www.aristotelophile.com/Books/Translations/Ordinatio%20I.pdf>

Jean Duns Scot. *Prologue de l'Ordinatio*. Présentation et traduction annotée de G. Sondag. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

Jean Duns Scot. *Questions sur la métaphysique* : Volume I, Livres I à III. Introduction, traduction et notes par O. Boulnois et D. Arbib. Paris : Presses Universitaire de France, 2017.

Jean Duns Scot. *Questions sur la métaphysique* : Volume II, Livres IV à VI. Introduction, traduction et notes par O. Boulnois, D. Demange, I. Lévi, K. Trego et M. Roques. Paris : Presses Universitaires de France, 2020.

Jean Duns Scot. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Introduction, traduction et commentaire par O. Boulnois. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

Jean Duns Scot. *Traité du premier principe*. Traduction par R. Imbach et F.-X. Putallaz. Paris: Vrin, 2001.

John Stuart Mill, *L'utilitarisme*. Traduction par Georges Tanesse. Paris: Flammarion, Champs classiques, 1988.

René Descartes, *Les Principes de la philosophie*. Traduction par Picot, 1647. Lien URL : https://www.philotextes.info/spip/IMG/pdf/principes_i.pdf

René Descartes, *Méditations métaphysiques*. Présentation par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris : GF Flammarion, 1992.

Spinoza. *L'Éthique*. Traduction par Rolland Caillois. Paris: Gallimard, Collection Folio Essais, 1994.

Thomas d'Aquin. *Somme théologique: Tomes 1 à 3*. Traduction par A.-M. Roguet. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984-1985.

Littérature secondaire

Adams, Marilyn. *William Ockham: Two Volume Set*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015. Lien URL: <https://muse.jhu.edu/book/74316>

Adler, Mortimer J.« The hierarchy of Essences ». Dans *The Review of Metaphysics*. Vol.6, n° 1. Philosophy Education Society, 1952, 3-30. Lien URL: <https://www.jstor.org/stable/20123303>

Alluntis, Felix. « Demonstrability and Demonstration of the Existence of God ». Dans *John Duns Scotus 1265–1965*, Éd. John K. Ryan et Bernadine M. Bonansea: 133–70. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1965.

Boulnois, Olivier. « Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot ». Dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Vol. 83, n° 1, Jean Duns Scot et la métaphysique classique (1999) : 35-52.

Brisbois, E.D., « L'être et ses premières conditions métaphysiques ». Dans *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 58, n° 59 (1960) : 341-372. Lien URL : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1960_num_58_59_5044

Dumont, Richard E. « The role of phantasm in the psychology of Duns Scotus ». Dans *The Monist* Vol. 49, n° 4, Philosophy of John Duns Scotus (1965): 617-633. Lien URL:

https://www.jstor.org/stable/pdf/27901615.pdf?refreqid=excelsior%3A0a311d6a7a8537cab39ed6600d58587a&ab_segments=&origin=&initiator=&acceptTC=1

Frank, William A. et Wolter, Allan B. *Duns Scotus, Metaphysician*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1995.

Gilson, Étienne. *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952.

Grenz, Stanley J., *The Named God and the Question of Being. A Trinitarian Theo-ontology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005. Lien URL:

<https://books.google.ca/books?id=VjHTcrWmguQC&pg=y#v=onepage&q&f=false>

Guénon, René. *Les états multiples de l'être*. Paris: Dervy, 2021.

Guillaud, Frédéric. *Dieu existe: Arguments philosophiques*. Paris: Les éditions du Cerf, 2013.

Ingham, Mary Beth et Dreyer, Mechthild. *The philosophical vision of John Duns Scotus: An introduction*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004.

King, Peter. « Scotus on Metaphysics ». Dans *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Éd. Thomas William, 15-68. New York: Cambridge University Press, 2003.

Kupiec, Jean-Jacques. « L'influence de la philosophie d'Aristote sur l'élaboration de la théorie de l'évolution et sur la génétique ». Dans *Revue européenne des sciences sociales*, Tome 37, n° 115. Librairie Droz (1999): 89-116. Lien URL: <https://www.jstor.org/stable/40370372>

Muscio, Bernard. « Degrees of reality ». Dans *The philosophical Review*. Vol.22, n° 6. Duke University Press (1913): 583-605. Lien URL: <https://www.jstor.org/stable/pdf/2178783.pdf>

Nee, Sean. « The great chain of being ». Dans *Nature* Vol. 435. Nature publishing group, 2005. Lien URL: <https://www.nature.com/articles/435429a>

Nicolas, Marie-Joseph. « Introduction à la Somme théologique » dans *Somme théologique*. Thomas d'Aquin, 17-66. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984.

Pluzanski, Émile. *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Paris: Ernest Thorin, 1888. Lien URL: <https://archive.org/details/essaisurlaphilos00pluz/page/n9/mode/2up>

Prentice, Robert P. *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio*. Rome: Éd. Antonianum, 1970.

Putallaz, François-Xavier. « Efficience et finalité dans le Traité du premier principe de Jean Duns Scot ». Dans *Revue de Théologie et de Philosophie*. Troisième série, Vol. 116, n° 2. Genève : Librairie Droz (1984) : 131-146.

Putallaz, François-Xavier. « Introduction » Dans *Traité du premier principe*. Paris: Vrin, 2001, 9-70.

Ross, James F. et Bates, Todd. « Duns Scotus on Natural Theology » Dans *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Éd. Thomas William, 193-237. New York: Cambridge University Press, 2003.

Samueli, Jean-Jacques. *Les fausses démonstrations de l'existence de Dieu*. Paris: Ellipses, 2012.

Shircel, Cyril L. *The Univocity of The Concept of Being in The Philosophy of John Duns Scotus*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1942.

Sobel, Jordan Howard. *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*. Cambridge University Press, 2009. Lien URL: <https://www.cambridge.org/core/books/logic-and-theism/23C31FA08311D55EFDF97557F5B23FA6>

Sondag, Gérard. *Duns Scot: La métaphysique de la singularité*. Paris: Vrin, 2005.

Sondag, Gérard. « Jean Duns Scot sur l'infini extensif et l'infini intensif ». Dans *Revue thomiste*. Fascicule n° 1, 2005. Lien URL : <https://revuethomiste.fr/liste-des-articles-revue-thomiste/product/jean-duns-scot-sur-l-infini-extensif-et-l-infini-intensif>

Sweeney, Leo. « L'infini quantitatif chez Aristote ». Dans *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 58, n° 60 (1960) : 505-528. Lien URL : https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_1960_num_58_60_5053.pdf

Trifogli, Cecilia. « Duns Scotus on Matter and Form ». Chapitre 7 dans *Interpreting Duns Scotus : Critical Essays*. Éd. Giorgio Pini, 146-66. Cambridge University Press, 2022. Lien URL: <https://www.cambridge.org/core/books/interpreting-duns-scotus/duns-scotus-on-matter-and-form/C6BDA2C823F3B5B37C4086E9B5CC85F9>

Van Steenberghen, Fernand. « Le problème philosophique de l'existence de Dieu ». Dans *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 45, n°s 6-7 (1947) : 141-168. Lien URL : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1947_num_45_6_4101

Wilber, Ken. « The great chain of being ». Dans *Journal of Humanistic Psychology*. Vol.33, No. 3. Sage Publications, (1993): 52-65. Lien URL: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/00221678930333006>

Williams, Thomas, « John Duns Scotus », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Éd. Edward N. Zalta et Uri Nodelman, 2019. Lien URL: <https://plato.stanford.edu/entries/duns-scotus/>