Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 34 (1984)

Heft: 2

Artikel: Efficience et finalité dans le "traité du premier principe" de Jean Duns Scot († 1308)

Autor: Puzaliaz, François-Xavier

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381269

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 116 (1984), P. 131-146

EFFICIENCE ET FINALITÉ DANS LE *«TRAITÉ DU PREMIER PRINCIPE»* DE JEAN DUNS SCOT († 1308)

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ

1. *Introduction*

Le *Tractatus de Primo Principio*[1] de Jean Duns Scot est un traité de très haute tenue métaphysique, dont le projet est de montrer, si ce n'est de démontrer, qu'il existe un premier principe, Dieu, qui est l'origine, la fin et l'archétype unique et infini de tout ce qui est. Il est le premier principe à qui convient le Nom béni qu'il s'est attribué lui-même: «Je suis celui qui est»[2].

Un esprit exercé à la dialectique serrée de Duns Scot reconnaîtra d'emblée que les troisième et quatrième chapitres sont presque littéralement empruntés au *Commentaire des Sentences;* il n'empêche que le *Traité* se présente sous une forme renouvelée et originale dans l'ensemble de la production scotiste, voire dans l'ensemble du Moyen Age; plusieurs traits ne manquent pas d'en souligner l'originalité: l'unité organique du texte, l'esprit qui le porte, l'utilisation d'une méthode à la fois synthétique et déductive, la présence constante des grandes thèses de la métaphysique scotiste, sans oublier la maîtresse pièce constituée par l'analyse et la dynamique de l'ordre essentiel (*ordo essentialis*). Les deux premiers chapitres éclairent l'armature de la métaphysique telle que la conçoit Duns Scot, habillée de son appareil technique savant, précis et déroutant à la fois. A son contact, le lecteur contemporain fera le long apprentissage du métier de penser ce-qui-est et particulièrement cette région

[1] Alors qu'on attend l'édition critique, le meilleur texte établi actuellement, accompagné d'une traduction allemande et d'un riche commentaire détaillé, reste celui de M. Wolfgang Kluxen: JOHANNES DUNS SCOTUS, *Abhandlung über das erste Prinzip,* Darmstadt 1974. Une traduction française littérale de l'œuvre a été réalisée par nos soins, en collaboration avec MM. J.-M. Meilland et J.-D. Cavigioli, sous la direction de notre maître et ami M. Ruedi Imbach (lequel a par ailleurs accepté très aimablement de veiller au détail de la présente contribution): JEAN DUNS SCOT, *Traité du premier principe* (*Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie,* 10), Genève, Lausanne, Neuchâtel 1983. Les notes renvoient à cette dernière publication (abrégée ici *TPP*) qui, pour des raisons de commodité, a retenu la division en paragraphes proposée par M. Kluxen.

[2] Exode 3, 14. Cf. P. VIGNAUX, «Métaphysique de l'Exode, philosophie de la religion (à partir du «De Primo Principio» selon Duns Scot)», dans *Rivista di filosofia neoscolastica,* 70 (1978), p. 135-148.

de l'être si difficile à cerner dans son statut intermédiaire, que le Docteur Subtil appelle lui-même le *possible-réel*[3].

Au cœur même d'une telle métaphysique se dessine une construction intellectuelle, que bien des penseurs de ce XIVe siècle naissant ne manqueront de retenir: il s'agit de l'analyse de la causalité et de ses modes. Je voudrais considérer ici quelques aspects des relations qu'entretiennent les causes finale et efficiente, à la lumière de l'opuscule de Duns Scot.

2. *Métaphysique des causes et physique des causes*

«(...) Les quatre causes appartiennent à la considération du métaphysicien, et de cette manière elles font abstraction de ce qui concerne en elles la considération du physicien[4].» L'allusion à une question bien connue est ici manifeste: quelle est la science qui traite des causes? Trois hypothèses peuvent être avancées: il s'agit de la physique, de la métaphysique ou de la logique. On peut sans autre écarter cette dernière, la logique, car l'intention de Scot vise l'*ens reale,* c'est-à-dire le réel-possible ou le réel en acte, et non l'être de raison logique qui, en tant qu'universel, est l'objet propre de la logique. On voudra bien reconnaître à la physique ainsi qu'à la métaphysique qu'elles s'enquièrent toutes deux de la causalité réelle; leurs points de vue sont cependant très différents: l'objet propre de la physique est en effet l'être qui est sujet du changement, en tant qu'il est soumis au mouvement (*motus* et *mutatio*). Mais il serait incongru d'isoler cet être-sujet-du-changement, en l'arrachant à sa cause ou à ses multiples causes; et c'est pourquoi le philosophe de la nature étudie les quatre genres de causes (efficiente, finale, formelle et matérielle), mais sans faire abstraction du mouvement et du changement concrets.

Le métaphysicien pour sa part — et c'est dans notre contexte le point de vue qui prédomine — traite de l'*ens inquantum ens;* on dirait en d'autres termes qu'il considère la réalité dans son essence (quiddité) et dans son statut de possible-réel; par conséquent, il jette un regard sur les quatre causes en tant que telles, indépendamment de toutes les déterminations physiques qui l'accompagnent. La métaphysique ne considère pas les êtres produits selon

[3] «Dico quod possibile logicum differt a possibili reali, sicut patet per Philosophum V. Metaphysicae cap. De Potentia (cf. ARISTOTE, *Métaphysique,* V, 12, 1019 b 30). Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu cuius termini non includunt contradictionem, et ita possibilis est haec propositio: «Deum esse», «Deum posse produci» et «Deum esse Deum»; sed possibile reale est quod accipitur ab aliqua potentia in re sicut a potentia inhaerente alicui vel terminata ad illud sicut ad terminum.» *Ordinatio, I, d. 2, q. 2, q. 1-4; Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum, Opera Omnia...,* ed. P. C. Balić, Rome 1950 s., t. II, p. 282.

[4] «...causae quatuor pertinent ad considerationem metaphysici et sic abstrahunt a seipsis ut pertinent ad considerationem physici.» *TPP,* chap. 2, § 12; p. 50.

l'efficience ou la finalité dans leur rapport au changement et au mouvement, elle les étudie selon la *finalisation* et l'*effectuation* dans leur pureté métaphysique. Elle connaît les quatre causes du physicien, mais dans la mesure où elles sont les causes de l'être en tant qu'être (de l'étant en tant qu'étant)[5].

A son habitude, M. Etienne Gilson a bien saisi l'enjeu de cette distinction fondamentale entre la physique et la métaphysique: «Historiquement, il s'agit une fois de plus de choisir entre Avicenne et Averroès. Philosophiquement, il faut choisir entre le physicisme et le métaphysicisme, c'est-à-dire décider une fois pour toutes si la science métaphysique possède ou non un objet propre et se distingue ou non de la physique. Théologiquement, il faut choisir entre s'appuyer, comme fait Thomas d'Aquin sur une métaphysique de l'abstraction première à partir du sensible, ou, comme fait Duns Scot, sur une métaphysique de l'abstraction ultime (*abstractio ultimata*) (...). On aboutit dans les deux cas, mais moins profondément dans le premier que dans le second, car en usant d'une métaphysique empiriste qui n'est qu'une promotion immédiate de la physique, il est difficile d'aboutir à un autre Dieu que celui d'Aristote, clef de voûte du cosmos plutôt que sa cause transcendante et moins son libre créateur que le premier anneau d'une longue chaîne de nécessités[6].»

Robert P. Prentice, dans plusieurs études approfondies du *Traité*, a proposé d'entendre la quiddité scotiste dans le sens d'une quasi-formalité, c'est-à-dire comme quelque chose de notionnellement différent et exclusif de tout autre aspect du sujet existant concrètement[7]. Son explication est digne d'intérêt, dans la mesure surtout où elle fait intervenir la distinction formelle; ne serait-il cependant pas plus heureux de concevoir la quiddité de Duns Scot, sa métaphysique et sa conception de la causalité, dans le sens d'une condition de possibilité-réelle? Il y aurait là de multiples avantages, et ce ne serait pas le moindre d'assurer une véritable scientificité aux preuves de l'existence et de l'infinité de Dieu, principe premier.

A cet égard, on sait que St Thomas d'Aquin a tenté de conduire son esprit au travers de voies — on hésite à parler de preuves — qui paraissent certainement valables aux yeux de Scot, mais qui n'ont hélas qu'un caractère de contingence; au-delà d'une telle facticité, l'analyse par le possible-réel, que le Docteur Subtil propose à notre méditation dans les deux premiers chapitres du *Traité*, a pour fin d'assurer aux preuves une valeur de nécessité logique et ontologique. Scot pense en effet que seule une démarche transcendantale, qui

[5] Les néologismes utilisés présentement par Duns Scot (*effectivus, finitivus*...) rendent le lecteur attentif au statut spécial de cette métaphysique. Pour une étude récente des grands thèmes métaphysiques du Docteur Subtil, on se rapportera à l'ouvrage de L. HONNEFELDER, *Ens inquantum ens, Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstana der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979.

[6] E. GILSON, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, p. 256.

[7] R. P. PRENTICE, *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as Seen in His «De Primo Principio»*, Rome 1970, p. 59.

aura épuisé complètement la nécessité des propositions scientifiques, sera satisfaisante pour l'esprit. Certes le point de départ de l'étude est fourni par l'expérience de ce-qui-est (*ens*) dans sa contingence, mais le raisonnement qui s'appuie sur la causalité considérée quidditativement sera seul susceptible de nous laisser atteindre nécessairement l'être premier, et par-dessus tout l'atteindre dans sa *nature*[8].

3. *La causalité selon la fin*

L'étude de la cause finale et de son effet propre, qu'on nomme le fini (*finitum*), revêt un caractère particulièrement significatif puisque, à la suite d'Avicenne et de la plus authentique tradition du XIIIe siècle, Duns Scot affirme que la cause finale est «essentiellement la première dans l'ordre de la causalité[9]» et «la plus noble[10]». Dans la déclaration de l'antériorité de cette cause à l'égard des trois autres, Scot reconnaît que tout ce qui est produit, selon quelque genre de cause que ce soit, est nécessairement finalisé, fini (*finitum*), c'est-à-dire ordonné à une fin. Il apporte trois arguments[11]:

a) Le premier moment de la preuve s'appuie simplement sur l'autorité d'Avicenne.
b) Le second moment, par contraste, est fondé sur la raison: une cause efficiente, un agent, toujours agit en vue d'une fin; la fin, elle, se laisse aimer par l'agent; nul ne doutera de la priorité ontologique dont jouit la cause finale.
c) En s'appuyant sur le langage courant, Aristote dit que l'on répond à la question «pourquoi?» par la cause finale, en répondant à la question «pour quoi?», et que cette raison très profonde détermine la cause efficiente, alors que l'inverse n'est pas vrai[12].

On admettra que la cause finale est la première et la plus noble d'entre les causes, puisque c'est en fonction d'elle et du bien qu'elle représente que tel agent agit. Cette fin agit — métaphoriquement — comme ce qui est aimé, et «ce n'est pas sous l'effet d'une autre cause que la fin meut comme l'aimé[13]»;

[8] Il est aisé de montrer que ce mode de raisonnement n'a pas de parenté avec un quelconque *argument ontologique*, puisque le point de départ de Scot n'est pas la pensée ou l'idée, mais le réel actuellement existant. L'argument de St Anselme est d'ailleurs utilisé avec grande lucidité dans le *Traité*, mais avec de profondes modifications, et dans un but tout autre.

[9] «Est ergo finis prima causa essentialiter in causando.» *TPP*, c. 2, § 11; p. 49.

[10] «Quia finis, qui est alius realiter ab agente intendente finem, est ens eminentius, cum causa finalis sit nobilissima.» *Reportata Parisiensia*, I, d. 2, q. 2, n. 8; *Opera Omnia*, éd. Vivès, Paris 1891-1895, t. 22, p. 66.

[11] *TPP*, c. 2, § 11; p. 49.

[12] ARISTOTE, *Mét.*, V, 2, 1013 a 33-35.

[13] «Non autem finis movet ut amatus, quia aliqua alia causa causat.» *TPP*, c. 2, § 11; p. 49.

autrement dit, la cause finale est un type de cause *indépendante* qu'on pourrait décrire comme une causalité par «séduction»[14].

Bien et fin sont donc identiques, et le bien est ce en vue de quoi un agent agit. La fin, par elle-même, *n'agit pas* mais invite plutôt l'efficient à agir; et l'efficient lui-même ne peut agir que s'il le fait en vue d'une fin. Telle est l'intimité ontologique de la fin et de l'efficient, car l'un et l'autre s'appellent réciproquement et s'harmonisent dans la production d'un effet[15].

Qui veut bien suivre attentivement le texte notera une certaine ambiguïté dans l'objet même de la cause finale: on dit tantôt que la fin porte sur *l'agent,* tantôt que c'est *le produit* qui est finalisé, et tantôt que c'est *l'opération* elle-même qui est ordonnée à une fin. Dans le premier cas, la fin de *l'agent* n'est autre que ce qui pousse — ou attire — l'agent à produire; dans le deuxième cas, la fin du *produit* est l'usage ultérieur auquel est destinée l'œuvre achevée; dans le troisième cas enfin, l'œuvre est elle-même le terme de la *production*[16]. Comment lever une telle ambiguïté?

Duns Scot rappelle la proposition très connue d'Aristote: «tout agent par soi agit en vue d'une fin[17]» et même — ce qui est moins évident — les agents qui sont des êtres naturels privés de connaissance et de volonté. Le Docteur y insiste maintes fois: c'est l'agent qui agit en vue d'une fin, «la fin n'est pas cause, si ce n'est en tant que, aimée et désirée, elle meut l'efficient à produire[18]». Or cette fin n'est précisément pas la fin de l'agent, mais bien la fin de *l'objet* que l'agent produit. Aussi Scot indique-t-il avec précision: la fin n'est cause finale que du produit[19].

Ces minutieux détours de la pensée ne sont pas de vaines arguties, malgré leur apparence. Ils ont leur importance, car ils laissent à l'esprit cette féconde

[14] «Le Bien est ce à quoi toutes choses tendent.» ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque,* I, 1, 1094 a 2-3, trad. J. Tricot, Paris 1972³, p. 32.

[15] Cf. *TPP,* c. 2, concl. 4 et 5, § 11 et 12: «Quod non est finitum, non est effectum» et «Quod non est effectum, non est finitum». Cette intimité entre cause finale et cause efficiente est également perceptible dans la première démonstration de la quatrième conclusion (*TPP,* p. 48) qui fait intervenir la notion de cause par soi. En montrant que tout produit (ou effectué) est, en dernière analyse, dépendant d'une cause par soi, Scot montre que tout effectué est fini. Le moyen terme de la démonstration est la *cause par soi* qui implique, dans la définition même d'Aristote, la dépendance relativement à une fin: une cause par soi est une cause qui produit l'effet propre auquel elle est ordonnée.

[16] Cf. P. SCAPIN, *La causalità nel pensiero di Giovanni Duns Scoto,* Rome 1964, p. 125.

[17] *TPP,* c. 2, § 11; p. 48; ARISTOTE, *Physique,* II, 5, 196 b 17-22.

[18] «Finis non est causa nisi in quantum amatus et desideratus movens efficiens ad efficiendum.» *Ordinatio,* Prol. p. 5, q. 1-2; *op. cit.,* t. I, p. 170.

[19] «Sed praecise illud, propter quod amatum ab efficiente efficiens facit aliquid esse, quia ordinatum ad amatum — illud inquantum amatum est causa finalis facti.» *TPP,* c. 2, § 12; p. 50. «Patet aliud corollarium, quod finis non est causa finalis efficientis, sed effectus.» *Ibid.*

possibilité de traiter de l'ordre de la finalité en ayant recours *au seul ordre de l'efficience.* C'est là un instrument technique précieux que s'offre l'auteur pour conduire des preuves de l'existence de Dieu en s'appuyant *sur la causalité efficiente seulement;* la preuve par la finalité, qu'on a dite auparavant si capitale, peut se réduire dès lors à un simple renvoi à la démarche initiale par l'efficience[20].

De telles remarques ne sont pas sans rapport avec des affirmations, étonnantes et plutôt obscures, d'un auteur qui parle de causalité métaphorique lorsqu'il nous entretient de la cause finale, par ailleurs si importante: «La fin meut métaphoriquement comme l'aimé[21].» Pourquoi «métaphoriquement»? La raison la plus obvie de l'utilisation de ce terme est le fait que la cause finale n'*agit* pas à proprement parler, puisqu'elle est immobile. Mais si Scot use de ce terme, c'est certainement parce qu'on ne saurait aborder la cause finale différemment. Si l'on avait en effet une connaissance claire et distincte de la cause finale, il n'y aurait nul besoin de l'aborder «métaphoriquement»; mais la cause finale ne se réduit pas à l'être aimé, elle ne meut pas exactement comme l'aimé: au contraire de lui, la cause finale reste cachée, à tel point qu'il ne semble même pas possible de la découvrir immédiatement.

C'est pourquoi les philosophes ont toujours cru devoir s'appuyer sur la causalité efficiente pour dévoiler la causalité dans l'ordre de la finalité. Bien qu'il mette la finalité au centre de ses réflexions, St Thomas utilise fréquemment ce procédé d'analyse de la fin par l'efficience[22]. Scot use de la même méthode, et toute l'histoire de la philosophie moderne confirme cette tendance à se rapporter à la cause efficiente plutôt qu'à la cause finale. Ockham, que les historiens regardent de plus en plus comme l'une des sources majeures de nombreux aspects de la pensée moderne[23], jette un doute plus radical sur la causalité finale, et tend à réduire la distinction traditionnelle entre celle-ci et la cause efficiente[24]. Trois siècles plus tard, Descartes, par ailleurs si empreint de

[20] *TPP,* c. 3, § 38; p. 66-67.

[21] «Quia enim finis movet metaphorice ut amatus.» *TPP,* c. 2, § 11; p. 49.

[22] Cf. par exemple *De Malo,* q. 1, a. 1, où la démonstration s'appuie sur cette affirmation: «Ordo autem finium est sicut et ordo agentium».

[23] Parmi les multiples études, signalons: A. DE MURALT, «La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau», dans *Souveraineté et pouvoir, (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie,* 2), Genève, Lausanne, Neuchâtel 1978, p. 3-84.

[24] «Non potest probari ex per se notis nec per experientiam quod quilibet effectus habet causam finalem nec distinctam nec indistinctam ab efficiente, quia non potest probari sufficienter quod quilibet effectus habet aliquam causam finalem.» G. D'OCKHAM, *Quodlibet* IV, q. 1; dans G. DE OCKHAM, *Quodlibeta septem,* ed. J. C. Wey, *Opera theologica,* t. IX, St Bonaventure 1980, p. 295. Cette édition critique n'a pas retenu dans le texte établi, une variante symptomatique de certains manuscrits: «Ex isto patet quod causa finalis et efficiens *ratione* distinguuntur (...).» *Ibid.,* p. 294. Cf. H. R. KLOCKER S. J., «Ockham and Finality», dans *The Modern Schoolman,* 43 (1965-1966),

la mentalité ockhamienne, refusera même d'entrer en matière: «Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales[25].» On aurait grand peine à découvrir chez David Hume un autre genre de causalité que la causalité efficiente: quand on sait l'influence qu'a exercée sa critique sur l'étude du principe de causalité, on s'étonne tout de même de le voir identifier l'ensemble de la causalité à la seule cause efficiente. On pourrait apporter de multiples exemples très explicites qui corroborent l'hypothèse d'une perte progressive du sens métaphysique de la finalité, en attendant qu'on soit en mesure de démontrer systématiquement et historiquement que la spéculation philosophique et théologique du XIVe siècle est l'une des racines du monde moderne.

La fin ultime de l'homme: Scot corrige St Thomas

Mais on voudra bien pour l'instant s'astreindre à suivre tous les détours subtils de la pensée de Duns Scot, car celui-ci est loin d'être satisfait de ses analyses; il fournit encore d'ultimes précisions concernant des opinions qu'il ne partage pas et dont, pour le moins, il se distance avec nuance: «Il ne faut pas passer sous silence qu'il y a une fausse représentation de la fin, selon laquelle la cause finale d'un être est son opération ultime ou l'objet atteint par cette opération[26].» C'est St Thomas qui semble directement visé, lorsqu'il écrit: «Il faut donc que la béatitude de l'homme consiste dans son acte ultime. (...) Il est donc nécessaire que la béatitude de l'homme consiste en une opération[27].» Si l'on considère à présent «l'objet» de cette opération, St Thomas commente: «C'est ainsi que l'homme obtiendra sa perfection par son union à Dieu comme à son objet, puisqu'en cet objet seul consiste la béatitude de l'homme[28].» Thomas d'Aquin affirme donc que la finalité de l'homme, qui est le bonheur et la béatitude, consiste en son opération ultime (la vision de Dieu) et en l'objet de cette opération (Dieu lui-même).

---

p. 235: «Hence it follows that any motion connected with the end is purely metaphorical. (...) if love in the agent is caused by the end as an object, this is due to efficient and not final causality.»

[25] R. DESCARTES, *Les principes de la philosophie,* I, 28, dans *Œuvres philosophiques,* Paris 1963-1973, t. III, p. 108.

[26] «Non tacendum quod falsa imaginatio est de fine, quod illud est causa finalis entis, quod est operatio ultima vel obiectum quod per illam operationem attingitur.» *TPP,* c. 2, § 12; p. 49.

[27] «Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere (...). Necesse est igitur beatitudinem hominis operationem esse.» *Summa Theologica,* I-II, q. 3, a. 2, trad. Sertillanges, Paris 1936, p. 92-93.

[28] «Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit.» *Id.,* I-II, q. 3, a. 8; p. 126.

Duns Scot nuance sa réplique en reconnaissant la très grande vérité d'une telle opinion, mais il ne manque pas d'en indiquer les limites. Rappelons-nous que la cause finale est cause de *l'être* même de l'objet finalisé ou fini (*finitum*); elle ne saurait donc être son opération, puisque l'opération dépend elle-même de l'être; une nature ne saurait sans contradiction dépendre essentiellement d'une opération qui elle-même dépend de cette nature[29]. C'est exactement la précision qu'on apportait plus haut: la cause finale est la cause du *produit,* elle n'est pas la cause de l'agent; l'agent agit pour une fin qui est celle de son produit, il n'agit pas en vue de sa propre fin.

Le cas de l'objet de l'opération s'avère plus délicat. Il est bien clair que l'objet de l'opération (Dieu) n'est pas la cause finale du fini (l'homme) en tant qu'il est objet de l'opération ultime de ce dernier, et cela pour la même raison qu'on a dite: la cause finale est cause finale du produit. Si l'objet de l'opération (Dieu) est cause finale du fini (l'homme), c'est pour une autre raison: c'est que l'objet (Dieu) est ce pour-quoi l'efficient (Dieu lui-même) a produit, créé, la nature finie (l'homme). Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, l'objet de l'opération peut être considéré comme la cause finale du produit.

Et ces précisions restent encore incomplètes. Scot ne peut en effet nier que l'opération ultime d'un être (la vision de Dieu pour l'homme) soit sa fin véritable. C'est pourquoi il affirme que l'opération ultime d'un être et l'objet de cette opération se disent quelquefois «fin», mais ce n'est alors que dans un sens dérivé et élargi; on le comprendra aisément si l'on rappelle seulement que l'opération ultime et son objet sont per-fection, c'est-à-dire *terme ultime* possédant la qualité de *bien.* Ces deux «raisons» (*rationes*) d'ultime et de bien sont des caractéristiques concomitantes de la fin; voilà pourquoi l'opération ultime et son objet peuvent être dits «fins», mais dans un sens bien élargi.

4. *La causalité selon l'efficience*

On aura certainement retenu que Scot ne parle jamais de la cause finale sans se référer explicitement à la causalité selon l'efficience, car ces deux variétés de causes sont très étroitement liées et se conjuguent dans ce qu'on appelle des causes extrinsèques; elles n'interviennent donc pas intrinsèquement dans la composition de l'effet, alors même qu'elles lui sont intimement présentes. La considération de la causalité selon l'efficience suit donc immédiatement et logiquement celle de la causalité selon la fin: «L'efficient est la cause la plus proche de la cause finale[30].» Une telle proximité des causes efficiente et finale est le signe même de la perfection des causes extrinsèques

[29] Dans ce cas il y aurait un cercle au sens de la deuxième conclusion du chapitre 2: «Quia in quocumque ordine essentiali est circulus impossibilis.» *TPP,* c. 2, § 9; p. 47.

[30] «Efficiens est proxima causa finali.» *TPP,* c. 2, § 13; p. 51.

qui, contrairement aux causes intrinsèques, la matière et la forme[31], ne sont pas des parties essentielles de l'effet. La causalité selon l'efficience introduit en effet une relation; comme toute relation, elle présuppose deux termes corrélatifs (l'efficient et l'effectué) et un fondement (l'effectuation). Je me contenterai de noter ici quelques distinctions que Scot introduit au sein de l'efficient, en écartant les intéressantes mais fastidieuses digressions sur les rapports et distinctions entre cause par soi et cause par accident, cause selon l'agir et cause selon le faire, cause univoque et cause équivoque, cause naturelle et cause volontaire; de toutes les distinctions évoquées, je ne retiendrai que les trois suivantes, dont l'intérêt est loin d'être négligeable ou inutile à qui veut comprendre l'évolution des thèmes philosophiques, ultérieurement à Duns Scot et à Ockham.

4.1. *Causes ordonnées essentiellement et ordonnées accidentellement*

Cette première distinction entre causes ordonnées essentiellement et causes ordonnées accidentellement se fonde sur la considération des seules causes: il n'est question ici que du rapport entre les causes elles-mêmes, abstraction faite du rapport réel entre la cause et l'effet. Trois regards différents permettent de les distinguer[32]:

4.1.1. Une cause essentiellement ordonnée à une autre dépend de cette dernière dans sa causalité même et dans son exercice. Un exemple suffira: une pierre est mue par un bâton, lui-même mû par une main... Sans l'efficace actuelle de la main, le bâton ne pourrait jamais être la cause actuelle du mouvement de la pierre; St Thomas nous a habitués à ces raisonnements; mais Scot veut mener sa pensée bien au-delà, et signifier qu'il y a en outre une échelle de perfection dans les rapports *entre les causes,* la plus haute étant la plus parfaite.

Au contraire, une cause accidentellement ordonnée à une autre dépend d'elle dans son existence, ou sous quelque autre rapport, mais jamais dans l'exercice ou la possibilité-réelle de sa causalité. Par exemple, un homme qui peut engendrer dépend de son père dans son existence, mais pas dans son pouvoir d'engendrer; il peut le faire, que son père soit vivant ou non[33].

4.1.2. Si l'on considère cette échelle de degrés dans les causes ordonnées par soi (Scot parle plus volontiers de «ratio» ou d'ordre, que de degré), il va de soi

[31] Le *Traité* donne une indication précieuse sur le statut de la matière dans l'interprétation scotiste de St Augustin, cf. *TPP,* c. 2, § 16; p. 53. Ce texte corrobore l'hypothèse de M. A. DE MURALT, «Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot...», dans *Studia Philosophica,* 29 (1969), p. 113-149.

[32] *TPP,* c. 3, § 28; p. 61.

[33] «Potest enim causare illo non existente, sicut filius generat patre mortuo sicut ipso vivo.» *TPP,* c. 3, § 30; p. 62.

que la «raison» de causalité d'une cause supérieure n'est pas la même que celle d'une cause inférieure; le mode de causalité de la main n'est pas de même «raison» que celui du bâton. Dans ce genre de causes, il n'est pas besoin de plusieurs bâtons pour mouvoir la pierre; un seul suffit. Autrement dit, quand il agit, le bâton n'a pas, en soi, besoin d'autres causes de même degré ou de même «raison» que lui.

Dans le cas des causes accidentellement ordonnées au contraire, le pouvoir d'engendrer du fils est de même «raison» que celui du père. C'est là une précision importante, car la subordination des causes sera dès lors très différente, même si dans ce genre de causes, il n'est pas expédient d'avoir plusieurs causes de même «raison» (le pouvoir d'engendrer du fils par définition ne dépend pas de celui du père); en effet, que l'on prenne n'importe quel genre de causes, «entia non multiplicanda sine necessitate»[34].

4.1.3. Dans le cas des causes essentiellement ordonnées, la production d'un effet nécessite la production actuelle et simultanée de toute la série causale, sans quoi le produit effectué comme tel ne serait pas réalisé, et il lui manquerait une perfection déterminée. Dans le cas des causes accidentellement ordonnées, leur définition elle-même implique que la série totale des causes n'est pas requise simultanément pour la production d'un effet.

Cette distinction, centrale, est introduite par le Docteur Subtil dans le but d'éclairer la difficile et fameuse problématique de la non-régression (plus exactement «non-progression») à l'infini dans la série causale. Il m'est loisible de détourner cette distinction scotiste de sa fin immédiate, du problème de la non-progression à l'infini, afin de savoir si, de fait, une telle distinction se justifie et si elle n'est pas superflue. Le simple bon sens la jugerait inutile: considérer les causes entre elles revient en réalité à considérer le rapport de la cause à l'effet, car nul ne saurait impunément isoler la cause de son effet; si telle cause est dans la dépendance de telle autre cause, elle en est certainement l'effet, direct ou indirect, par soi ou par accident[35], et la distinction entre causes par soi et causes par accident semble suffire, sans qu'on soit tenu de distinguer encore dans l'ordre essentiel des causes entre elles.

La justification de la position scotiste repose sur le fait que la distinction en question n'est pas une distinction réelle au sens fort, mais une distinction — toujours réelle — que les scotistes appellent *formelle*[36]. Pour le comprendre, il

[34] Pour une autre manière de s'exprimer à ce sujet, cf. E. GILSON, *op. cit.*, p. 133-134.

[35] Pour plus de précisions sur l'ordre de dépendance indirecte, cf. R. P. PRENTICE, «Some Aspects of the Significance of the First Chapter of the «De Primo Principio» of John Duns Scotus», dans *Antonianum*, 36 (1961), p. 225-237, spécialement p. 232-233.

[36] Parmi la vaste littérature sur le sujet, cf. M. GRAJEWSKI, *The Formal Distinction of Duns Scotus, A Study in Metaphysics*, Washington 1944.

faut considérer un effectif[37] quelconque (une cause A) lequel est dépendant d'un autre effectif (une cause B). L'effet de B et la condition de réalisation possible de A sont *réellement identiques* au sens fort; ce qui diffère, c'est la raison formelle de cette entité: je puis considérer A comme *cause* de réalisation ou comme *effet* d'une condition préalable dépendant de B, selon le point de vue que j'adopte. Il s'agit d'une seule réalité, mais de deux *entités réellement-formellement distinctes.* C'est ce plan entitatif, celui du possible-réel, qui fascine Duns Scot quand il canalise ses raisonnements dans le seul cadre de *l'ordre essentiel* des causes formellement diverses.

On conviendra sans peine que cette perspective scotiste n'est pas exactement celle que St Thomas adopte dans la *Somme Théologique*[38] et que le bon sens ne se montre pas toujours heureux quand il s'applique à trop simplifier: la distinction que St Thomas établit clairement entre cause par soi et cause par accident repose immédiatement sur le plan de l'être *réel et actuel* pour s'y fonder. Proposer au contraire à la manière scotiste une distinction dans l'agencement des causes, c'est faire abstraction de l'effet, et donc se situer à un niveau de considération sur *l'essence* de la cause, en ce qu'elle a de *formellement* distinct d'une autre cause. Voilà l'une des clefs permettant d'entrer dans l'esprit du *Traité* par la grande porte.

4.2. *Cause médiate et cause immédiate*

La distinction entre cause médiate et cause immédiate n'est pas explicitée comme telle dans le *Traité;* ce ne serait là toutefois qu'un mauvais prétexte de l'écarter, d'autant plus qu'elle est indispensable à qui veut comprendre différents passages du texte, l'un notamment dont la densité implicite est symptomatique d'une pensée scotiste laissant aux successeurs du XIVe siècle un bien difficile et pesant héritage: «Bien que je renvoie l'étude de la toute-puissance proprement dite, selon la compréhension des catholiques, à un traité sur les articles de foi, sans prouver celle-ci, on prouve néanmoins la puissance infinie, qui de soi possède en même temps toute causalité de façon éminente, et qui, pour autant qu'elle est de soi, si elle était formellement, pourrait produire simultanément à l'infini, si les objets étaient susceptibles d'être produits simultanément[39].»

[37] Un effectif est pour Scot une cause efficiente considérée dans sa possibilité-réelle, c'est-à-dire selon l'ordre des *essences* par opposition à l'ordre des existants contingents.

[38] *Summa Theologica,* I, q. 46, a. 2, ad 7.

[39] «Licet igitur omnipotentiam proprie dictam, secundum intellectum Catholicorum, usque ad tractatum de creditis distulerim, tamen illa non probata infinita potentia probatur quae simul ex se habet eminenter omnem causalitatem, quae simul, quantum ex se, si esset formaliter, posset in infinita, si essent simul factibilia.» *TPP,* c. 4, § 85; p. 101.

Cette distinction entre la toute-puissance ainsi présentée par le philosophe et la Toute-puissance absolue que reconnaît la foi catholique, présuppose la distinction entre cause médiate et cause immédiate[40]. Une cause peut produire immédiatement un effet lorsque sa production n'exige aucune cause ni aucun effet intermédiaire comme condition de possibilité de l'action. Dans le cas contraire, elle est une cause médiate. C'est là que passe la distinction que l'homme apporte au sein même de la Toute-puissance divine: pour le chrétien, la Toute-puissance de Dieu est Son suprême et infini pouvoir de produire librement, de créer *immédiatement* tout effet possible, sans l'intermédiaire de causes secondes[41]. Savoir ce qu'en peut dire un philosophe relève d'un travail ardu de longue haleine, et fort complexe[42]; mais on sait déjà ce qu'en pense Duns Scot, lequel estime que la Toute-puissance absolue échappe aux prises de l'humaine raison livrée à ses propres ressources.

Il n'est peut-être pas expédient de relever une nouvelle fois ici l'importance du rôle joué par la méditation sur la Toute-puissance absolue de Dieu dans l'élaboration de la philosophie moderne; les historiens se demandent si le sens de l'hypothèse du «malin génie» de Descartes ne trouve pas l'un de ses fondements dans cette conception séculaire de la *potentia absoluta Dei,* qui n'est limitée par rien et qui, pour Descartes notamment, ne s'arrête même pas à la non-contradiction, ni à la limite effective d'un objet dont la nature imparfaite empêche la réalisation[43]. Pareillement, l'ensemble de la démarche artificielle du doute hyperbolique paraît bien reposer sur un refus pessimiste de l'efficace des causes secondes, c'est-à-dire sur la Toute-puissance de Dieu qui peut agir en tant que cause immédiate: aussi le concept n'est-il pas le fruit de la rencontre féconde du connaissant et du connu; pour Descartes, l'idée, innée, est *immédiatement* produite, on voudrait presque dire «créée» par Dieu dans l'intelligence humaine, et elle possède ainsi un être objectif (*esse obiectivum*) indépendant de la chose et indifférent à son existence ou à sa

[40] A cet égard, on a pu utiliser le vocable particulièrement heureux de *principe d'immédiateté* pour signifier l'utilisation ockhamienne du concept de la toute-puissance divine, cf. R. IMBACH, «Wilhelm Ockham», dans *Klassiker der Philosophie,* I, München 1981, p. 231, à la suite de H. Blumenberg.

[41] On connaît cette proposition très célèbre, déjà au temps de Guillaume d'Ockham, et reprise durant tout le siècle: «Quidquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare.» On peut curieusement remarquer que, vers 1344 déjà, Jean de Mirecourt n'accepte plus ce principe sans critiques, ni sans lui faire subir une importante modification. On se référera aux quelques questions éditées du *Commentaire des Sentences,* I, q. 2; «Questioni inedite di GIOVANNI DI MIRECOURT sulla conoscenza», éd. A. Franzinelli, dans *Rivista critica di storia della filosofia,* 13 (1958), p. 319-340 et 415-449, notamment p. 329, l. 287-291.

[42] Cf. E. GILSON, *op. cit.,* p. 357 s. Pour la distinction si importante entre la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata* de Dieu, cf. J. DUNS SCOT, *Ordinatio,* I, d. 44, q. unica, 3; *op. cit.,* t. IV, p. 363.

[43] Les lignes de Duns Scot, citées ci-dessus, peuvent être comparées avec THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica,* I, q. 25, a. 3.

non-existence: «Ainsi donc il ne faut pas penser que *les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain, ou de l'existence des choses,* mais seulement de la volonté de Dieu qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies en toute éternité[44].» L'idée, ou la connaissance objective, nous est donnée immédiatement par Dieu et trouve sa garantie en Lui, par-delà toute causalité seconde. Si l'on rapproche ces textes célèbres de Descartes de ce qu'affirme ici Duns Scot, on remarquera que c'est la Toute-puissance divine telle qu'elle est révélée à l'intelligence *catholique* (et non la toute-puissance telle que pourrait la concevoir un philosophe) qui sous-tend l'épistémologie et la philosophie cartésiennes. Ce fait troublant de l'histoire des idées n'a que rarement retenu les auteurs de qualifier cette pensée de *rationaliste.* Ce n'est certainement pas le moindre paradoxe de l'histoire de la philosophie.

4.3. *Cause partielle et cause totale*

Le projet de Scot vise à lier organiquement les deux ordres de causalité efficiente et finale à la volonté de Dieu Lui-même, cause unique de perfection infinie et premier principe de tout ce qui est. Pour y atteindre profondément, l'auteur ne manque pas de recourir aux notions de cause partielle et de cause totale, lesquelles semblent suffisamment claires par elles-mêmes, et dans l'ordre de l'efficience tout particulièrement; une lecture même superficielle du *Traité du premier principe* n'échappe pourtant pas à quelques problèmes. Duns Scot affirme et montre d'une part[45] que l'ordre de causalité extrinsèque, efficiente et finale, ne peut reposer que sur une seule cause première ou dernière dont dépend toute la série causale; la preuve — elle est d'importance — s'appuie précisément sur la notion de cause *totale:* nul ne peut poser deux causes totales au sommet de la série sans aboutir à des absurdités. Duns Scot paraît donc affirmer avec force que l'être incausable, Dieu, est cause totale de la série.

Mais d'autre part, alors qu'il envisage une seconde fois la question de la cause totale, dans le dernier chapitre, il semble hésiter au travers d'une objection: «Le premier ne peut pas de soi produire simultanément à l'infini,

[44] R. DESCARTES, *Réponses aux sixièmes objections, op. cit.*, t. II, p. 878, cf. également p. 872-873. Parmi les principaux textes qui vont dans le même sens, il faut relever les significatives lettres au Père Mersenne des 15 avril, 6 mai, 27 mai 1630, *op. cit.*, t. I, p. 254-262, 263-266, 267-269, dont M. André de Muralt a bien souligné l'importance: A. DE MURALT, «La structure...», *art. cit.*, p. 14. Une étude récente du même auteur montre l'intérêt de la critique que Guillaume d'Ockham porte à la notion d'*esse obiectivum* comme réalité positive, absolue chez Alnwick, diminuée chez Duns Scot: A. DE MURALT, «La théologie occamienne de l'idée, La critique terministe d'une question disputée», dans *Paradigmes de théologie philosophique,* éd. O. Höffe et R. Imbach, Fribourg 1983, p. 33-97.

[45] *TPP,* c. 3, § 42; p. 69-70.

parce qu'il n'est pas prouvé qu'il soit la cause totale des infinis[46].» Scot sait bien que le premier principe possède *éminemment* les perfections des causes secondes — ce qui n'entame en rien l'efficace de ces dernières —, mais il n'a jamais prouvé que l'être premier est une cause totale.

Il se permet d'aller même plus loin, et ne laisse pas de nous étonner quand il affirme que Dieu *n'est pas* cause totale. Réponse surprenante à une objection qui lui est faite: si le premier principe était cause totale, il ne serait pas plus parfait que s'il n'était que simple cause *première,* tel que la raison humaine l'a jusqu'ici reconnu. Scot justifie ses dires et en donne deux raisons[47]:

4.3.1. Affirmer que la cause totale est plus parfaite que la cause première, revient à dire que ce qui est produit par la cause première *et* par une cause seconde est plus parfait que ce qui n'est produit que par la cause première. Par conséquent l'effet le plus éloigné, c'est-à-dire produit par la cause première et l'ensemble des causes secondes, est plus parfait. Cette opinion s'opposerait à ce que pensent les grands philosophes, Aristote, Avicenne ou Averroès; mais elle paraît surtout erronée: si l'on tient que la causalité de la cause première est conjointe à celle d'une cause seconde, c'est précisément afin d'expliquer l'imperfection dont l'homme fait quotidiennement l'expérience. Si seule la cause première produisait tout immédiatement, on ne rendrait jamais compte de la «réalité» du mal. Celui-ci ne s'éclaire (personne n'oserait dire «se justifie») que par l'immixtion d'une cause seconde *imparfaite.* Il vaut donc mieux que le premier principe ne soit pas la cause totale de tous les effets que nous expérimentons, afin que nul ne puisse lui imputer la présence douloureuse du mal[48].

4.3.2. Les perfections sont plus «parfaites» si Dieu les possède *éminemment* — ainsi que Scot l'a prouvé auparavant — que s'il les possédait selon leurs *formalités* propres, ou formellement. Il serait de moindre perfection pour le maître de posséder telles qualités du disciple, formellement en tant que disciple qu'éminemment en tant que maître. Il en va de même pour la cause première: il serait moins parfait pour Dieu de posséder formellement les perfections des causes secondes — et d'être ainsi cause totale — que de les posséder éminemment.

Cette dernière position semble bien être celle de Duns Scot; mais comment comprendre dès lors les explications fournies précédemment[49]? Faut-il

[46] «Primum non potest ex se simul in infinita, quia non est probatum quod sit totalis causa infinitorum.» *TPP,* c. 4, § 85; p. 101.

[47] *Id.,* p. 101-102.

[48] Un rapport d'analogie rapproche le cas du mal naturel et celui du mal moral. Un théologien contemporain qui, à la lumière d'une pensée particulièrement claire et d'un sens profond du mystère, analyse les distinctions métaphysiques de la production d'un acte moralement bon d'une part et de celle d'un acte mauvais d'autre part, propose à notre méditation des textes édifiants: C. JOURNET, *Entretiens sur la Grâce,* Saint-Maurice 1969, p. 37-63.

[49] *TPP,* c. 3, § 42; p. 69-70.

admettre une distinction de sens du terme «total» dans l'un et l'autre cas, le premier s'appuyant sur le possible-réel, le second sur l'être en acte? Y aurait-il chez Scot une acceptation implicite de l'analogie des termes et des concepts? La «cause totale» serait-elle l'une de ces grandes notions humaines, attribuées à Dieu, devant lesquelles «notre intelligence perdra pied et se trouvera comme débordée[50]»? Ce n'est pas une hypothèse qu'on peut vérifier facilement.

Si elle n'est certes mentionnée qu'incidemment dans le *Traité,* cette difficile question de la cause totale dans l'ordre de l'efficience s'est toutefois répercutée dans l'histoire de la philosophie; on peut d'ailleurs légitimement se demander si Descartes n'est pas tributaire d'une pensée ultérieure à celle de Scot (peut-être l'ockhamisme), puisqu'il donne à ce problème une solution par trop cavalière, en affirmant sans ambages et sans hésitations que la volonté de Dieu est cause *efficiente et totale,* non seulement des êtres réels, mais des vérités éternelles et des idées innées elles-mêmes[51]: «Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates?* Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens & totalis causa.* Car il est certain qu'il est aussi bien l'auteur de l'essence comme de l'existence des créatures: or, cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles[52].» Il y a loin de cette lettre à l'embarras éprouvé par Duns Scot.

5. *Conclusion*

En parcourant quelques lignes seulement de ce très riche et difficile opuscule qu'est le *Traité du premier principe* de Jean Duns Scot, j'ai tenté d'éclairer avec simplicité la technicité raffinée du texte, sans vouloir pour autant lui enlever sa force rationnelle hors du commun, ni le sens d'une vénération respectueuse intime à tout esprit humain qui s'aventure à parler de *Celui qui est.*

Il apparaît que Scot y met en évidence plusieurs thèmes qui seront traités, analysés, controversés et disputés durant tout le XIVe siècle: sans parler de la désormais fameuse distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive, ni de la spéculation théologique sur la Toute-puissance divine et de son rôle déterminant dans ce qui fut peu à peu la rupture de l'intentionnalité du connaître et du vouloir, on aura pris note d'un certain *refus de la finalité,* d'une finalité toute métaphorique; certes, ce refus reste encore voilé, peut-être à peine esquissé, mais son amplification allait être irrésistible. Dans

[50] C. JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu,* Paris 1969², p. 19.
[51] R. DESCARTES, *Réponses aux sixièmes objections, op. cit.,* t. II, p. 877.
[52] R. DESCARTES, *Lettre au Père Mersenne du 27 mai 1630, op. cit.,* t. I, p. 267.

le même mouvement, la causalité efficiente tend à se substituer à *toute* causalité, ou du moins à devenir l'archétype de toute forme de causalité[53].

D'autre part, la distinction entre causes ordonnées accidentellement et essentiellement permet de cerner le mode de pensée scotiste, qui se concentre sur l'essence — nature ou quiddité — des choses, sur l'*ordre essentiel* qu'elles entretiennent entre elles, afin d'assurer à la métaphysique un objet qui lui soit propre : le *possible-réel.* Or le choix de cette métaphysique — où la pensée de St Thomas apparaît comme un jalon plutôt qu'une source — permet à Duns Scot de donner une assurance presque *scientifique* aux preuves de l'existence de Dieu dans son infinité[54]. N'est-ce pas le choix de cette métaphysique, trop subtile pour être prolongée par des esprits enclins à tout réduire à la pure rationalité, qui allait contribuer à substituer la logique à la métaphysique? N'est-ce pas cette exigence, cartésienne avant l'heure, de fonder scientifiquement le savoir métaphysique dans la seule causalité efficiente, qui allait, paradoxalement, contribuer à négliger l'étude et la prise de conscience de la finalité, pour *nier* ainsi *la métaphysique,* en lui donnant une limpidité analytique qu'elle n'a pas et ne saurait exiger?

[53] La causalité exemplaire a déjà complètement disparu dans le *Traité,* puisque Scot la fond dans la causalité efficiente et formelle. Comparer avec *Ordinatio,* I, d. 2, p. 1, q. 1-2; *op. cit.,* t. II, p. 149.

[54] Cf. mon «Introduction» dans *TPP, op. cit.,* p. 7-38.