**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie

**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie

**Band:** 30 (1980)

**Heft:** 2

**Artikel:** Société romande de philosophie : séance du 27 mai 1979 à Morges : la doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne. Partie I

**Autor:** Muralt, André de

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-381166

**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:** 15.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 112 (1980), P. 113-132

# SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

## Séance du 27 mai 1979 à Morges

## *La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne* (I)

ANDRÉ DE MURALT

Du treizième siècle finissant au plein milieu du XVIII^e siècle, l'Europe des écoles a retenti de la querelle des distinctions. Distinctions réelle ou modale, distinctions de raison raisonnée ou de raison raisonnante, distinctions virtuelle ou formelle, des choses entre elles, des aspects objectifs des choses en elles-mêmes. Le débat a été souvent présenté comme le champ clos où thomistes, scotistes, occamiens, suaréziens, disputaient sans fin, en se renvoyant à l'envi des arguments apparemment définitifs et vengeurs. Pourtant, s'agit-il seulement, ainsi que *L'éloge de la folie* le donnerait à penser, des arguties typiques d'une pensée moribonde, vaine et stérile? Et la philosophie des temps nouveaux s'élaborait-elle vraiment, comme on l'a pensé et comme on continue souvent de le penser, en dehors de tout lien avec la tradition scolastique, surgissant toute casquée comme Athéna du cerveau de Zeus? Certes, le caractère scolaire du débat peut masquer sa véritable portée. Il reste, pour celui du moins qui tente d'y regarder de plus près, que le problème des distinctions impliquait le statut même de la philosophie et que son enjeu n'était autre que la possibilité de l'acte de penser humain.

A peu près tout le pensable, en effet, était touché par la dispute: la réalité physique atteinte dans l'expérience sensible comme la substance analysée dans ses degrés métaphysiques, l'âme et ses puissances comme les puissances elles-mêmes et leurs opérations vitales, personnelles ou communautaires, l'être et ses propriétés transcendantales comme la nature divine, ses opérations substantielles et ses processions trinitaires. Or, ce sont là des thèmes auxquels aucune philosophie n'échappe, quels que soient le mode de penser et le vocabulaire qu'elle utilise. Ce sont des thèmes que reprendra en tout cas la philosophie moderne. Et celle-ci, dans son originalité même, ne les traitera pas sans prolonger le débat scolastique. Elle ironisera sans doute sur l'inefficace verbalisme de l'Ecole — et sur ce point il faut lui donner souvent raison, en sachant pourtant que la philosophie dite de

l'Ecole n'avait du XVI^e au XVIII^e siècle plus rien de structurellement aristotélicien, et que seul un vocabulaire, un lexique idéologique d'origine aristotélicienne, subsistait, dont l'intelligibilité était définie par une structure de pensée syncrétique, mêlée d'occamisme et de scotisme suarézien; en se souvenant aussi que toute pensée qui s'éloigne de sa source vivifiante se dessèche en scolastique, et que sur ce point le XX^e siècle n'est certes pas en reste. Mais la philosophie moderne ne pouvait se développer à l'encontre de la ligne doctrinale dominante de son temps, héritée du débat médiéval.

De plus, la doctrine médiévale des distinctions explicite les diverses manières que peut avoir un esprit humain d'analyser et de comprendre la réalité qui se présente objectivement à lui. Il peut paraître même qu'elle met au jour la totalité des structures possibles de la pensée analytique, s'il est vrai que la méthode dialectique, qui naîtra un jour des cendres de la doctrine des distinctions, n'est qu'un dernier avatar de celle-ci.

Peut-être devine-t-on déjà l'enjeu du débat. Il s'agit de savoir pourquoi tout n'est pas un, de reconnaître qu'il y a de la différence dans les choses, de déterminer à quelles conditions il est légitime de le dire. Définissant la portée objective de cette opération vitale de l'âme humaine qu'est le connaître, la querelle des distinctions implique, de quelque manière qu'elle soit explicitée, la métaphysique de ce qui est et la critique de ce qui est pensé. Dans le cadre précis de cette étude, elle permet de déceler, au moins programmatiquement, les modes de pensée qui régissent la philosophie moderne, sous le foisonnement des thèmes originaux entrelacés.

## A. La doctrine aristotélicienne-thomasienne des distinctions

La querelle des distinctions, historiquement, éclate lorsque Duns Scot introduit, entre les deux distinctions, réelle et de raison, admises par la pensée de structure aristotélicienne, une autre espèce de distinction, irréductible aux deux premières, dite formelle *ex natura rei.* Du point de vue historique, il convient donc de commencer par la doctrine aristotélicienne-thomasienne des distinctions, puisque la doctrine scotiste s'y oppose.

De plus, la distinction formelle scotiste se présente comme une certaine synthèse entre la distinction réelle et la distinction de raison; le point de vue doctrinal commande donc tout aussi bien de procéder de cette manière. La pensée analytique permet en effet de dégager l'intelligibilité de la pensée synthétique, au point même que la véritable analyse constitue d'elle-même déjà la véritable synthèse.

Pour la pensée de type aristotélicien, ce dont l'esprit humain peut faire son objet, est une réalité soit de nature, soit de raison. Lorsque le physicien traite du mouvement, il traite d'un être de nature, d'un être réel, dont la constitution intrinsèque ne doit rien à l'opération de son intelligence. Lorsqu'au contraire le logicien traite de l'universel, c'est-à-dire en particulier

d'une notion universelle, générique, spécifique ou analogique, ou de la relation d'universalité correspondante, il traite d'un être produit et constitué objectivement par l'opération de son intelligence. Il s'agit alors d'un être de raison qui ne subsiste pas par soi, qui n'est pas une chose et ne possède aucune réalité sinon celle d'un objet de la pensée qui le constitue en l'intelligeant: son *esse* est son *concipi*, et il se définit comme un pur *esse objectivum* ou *esse objective*. Il ne saurait d'ailleurs y avoir d'être tiers entre ces deux premiers, car il implique contradiction que quelque chose ne soit ni un être réel constitué en nature ni un être de raison constitué par l'opération de l'intelligence.

Si l'intelligence humaine considère les êtres de nature et les êtres de raison, elle découvre soit leur unité, soit leur diversité propre. Elle opère des distinctions qui discernent soit des réalités, êtres de nature, soit des êtres de raison. Les premières sont des distinctions réelles, les secondes des distinctions de raison. Sont distinctes réellement deux choses existant séparément, tels Pierre et Jean. La distinction réelle se contente de constater et de manifester l'unité réelle, immédiate, absolue, de chaque chose, et par conséquent sa non-identité réelle, immédiate, absolue, à l'égard d'une autre chose, quelles que soient par ailleurs les notions communes, spécifiques, génériques ou analogiques, sous lesquelles chaque chose peut être rangée, quelles que soient aussi les relations réelles de ressemblance, d'amitié, de paternité, etc., que l'une peut contracter à l'égard de l'autre. L'unité réelle des choses distinctes réellement et absolument recèle un aspect quantitatif et matériel lié au nombre, et si elle est fondamentalement unité numérique indivise, ce n'est pas que la quantité nombrable, le nombre lui-même soit indivisible, mais que la chose elle-même, en tant qu'existante, est indivise, c'est-à-dire identique numériquement[1]. L'unité, c'est-à-dire la distinction réelle, est en tant même qu'unité numérique, une identité existentielle, irréductible et absolue.

L'unité numérique de toute chose existante laisse apparaître certains « aspects » différents ou, disons déjà le mot, distincts.

1. Ainsi, selon les exemples d'Aristote, le chemin d'Athènes à Corinthe est identique numériquement et existentiellement. Et l'on peut dire que numériquement, existentiellement, le chemin d'Athènes à Corinthe et le chemin de Corinthe à Athènes est le même absolument[2]. De le dire pourtant implique, c'est-à-dire met en œuvre, la distinction de ces deux « aspects ». D'une certaine manière, le chemin d'Athènes à Corinthe et le chemin de Corinthe à Athènes, bien qu'identiques, sont distincts. Et l'automobiliste qui

[1] Cette doctrine est liée à celle, très difficile en aristotélisme, de l'individuation, de la *materia signata quantitate*. Cf. ARISTOTE, *Métaphysiques*, Δ, 6, 1016b22: « est un ce dont la matière est une ».

[2] ARISTOTE, *Physiques*, II, 3, 202b13.

parcourt aujourd'hui l'autoroute dans le sens Athènes-Corinthe ou dans le sens Corinthe-Athènes, le sait bien, puisque le même trajet dure plus longtemps dans un sens que dans l'autre.

De même, dans une ligne ABC, le point B est numériquement et selon l'existence mathématique tout au moins, identique, et pourtant, en tant que terme du segment AB, il est d'une certaine manière différent ou distinct du même point en tant que début du segment BC. On dira donc que le point B est identique absolument, mais qu'il est distinct selon le point de vue adopté, comme tout à l'heure le chemin d'Athènes à Corinthe est à la fois identique et distinct du chemin de Corinthe à Athènes.

Enfin, Aristote montre que dans le processus vital du connaître sensible ou intellectuel, l'acte du connaissant et l'acte du connu est le même[3]. Cette thèse, d'une extraordinaire importance pour la critique aristotélicienne, est l'*analogon* psychologique de la thèse physique d'Aristote, selon laquelle l'acte du mouvant et l'acte du mû sont le même absolument. Elle fonde la vérité du savoir, comme la thèse physique analogue fonde la transitivité du mouvement. Elle suppose cependant, ou implique, deux types de « distinctions »: le sujet ou puissance de connaître et la chose en puissance d'être connue objectivement, sont évidemment avant que l'acte de connaissance ne se soit produit, différents l'un de l'autre. De plus, et l'interprétation de cette distinction ne cessera de répercuter ses conséquences dans la philosophie moderne, l'acte du connaissant, c'est-à-dire l'acte de connaître est pour le sujet connaissant quelque chose de différent, de distinct, d'autre, que l'acte d'être connu pour la chose connue. Faut-il pour autant nier l'unité numérique, vitale, existentielle (on dira un jour intentionnelle) de l'un et de l'autre? Aristote ne le pense pas, il maintient, malgré l'évidente distinction des deux actes, l'unité du sujet et de l'objet dans l'acte de connaître.

Ainsi, dans trois exemples, Aristote montre que l'unité réelle d'une chose, numériquement et existentiellement identique, n'empêche nullement une pluralité d'« aspects » distincts de cette chose. Il semble, de prime abord, avant d'avoir vu plus avant comment cette pluralité peut être conçue, que l'on puisse s'exprimer ici en termes de contenance: la même chose, numériquement une, contiendrait en elle des « aspects » objectifs divers qui apparaissent à la pensée. Il faudra déterminer exactement quel est cet apparaître, il n'empêche que dès maintenant le problème de la distinction se présente comme celui-là même de l'analyse du réel, et qu'il présente à ce titre un aspect critique et un aspect métaphysique tout à la fois.

2. Il est d'autres exemples d'Aristote tout aussi significatifs. Ainsi celui que manifeste la proposition prédicative la plus banale: « Pierre est un homme » ou: « Pierre est un animal raisonnable ». Manifestement, dans ce type de proposition prédicative, le sujet désigne ce qui existe réellement,

[3] *De l'âme*, III, 2, 425 b 26; III, 8, 431 b 21.

« Pierre », et le discours le qualifie d'homme, d'animal, etc. Aucune essence d'homme en effet, aucune essence d'animal, n'existe comme telle, ou si on l'admet, on fait des « métaphores poétiques », à moins que l'on utilise des « mots vides », selon la célèbre critique d'Aristote à Platon. Les prédicats « homme » ou « animal » désignent donc des qualités affectant leur sujet, au point que celui-ci est ce qu'ils désignent. Reconnaissant que Pierre est tel et tel, il faut bien reconnaître aussi que ces qualités s'identifient numériquement et selon l'être en Pierre, qui est ainsi manifestement un malgré la diversité apparente des « aspects » quidditatifs qu'il présente à l'intelligence qui, dans la prédication, tente de dire ce qu'il est. Et ces « aspects », « homme », « animal » sont d'une part objectifs, c'est-à-dire non dénués d'une réalité saisissable par l'intelligence, puisque « être homme » et « être animal », ce n'est pas être nécessairement la même chose (il y a des animaux qui ne sont pas des hommes); d'autre part, ils sont l'un par rapport à l'autre dans un ordre précis: s'il y a des animaux qui ne sont pas des hommes, il n'y a pas d'homme qui ne soit animal. Il faut donc dire que le prédicat « animal » est contenu d'une certaine manière dans le sujet « homme », et que cette relation s'explicite dans la simple prédication: « l'homme est animal ». Ainsi, un rapport d'identité, sinon numérique, du moins quidditatif selon l'existence possible, s'établit, analogue à celui qui régnait entre le sujet « Pierre » et le prédicat « homme ». Si l'homme est dit animal, c'est que ce qui est dit là, « animal », s'identifie quidditativement au sujet « homme », au point que l'on peut dire que « l'homme est animal ». Les « aspects » objectifs que recèle Pierre, sont donc non seulement distincts d'une certaine manière, mais identiques dans le sujet qu'ils affectent selon l'ordre de leur composition propre[4].

3. Lorsque Aristote considère le vivant, il fait état de réflexions sur l'âme qui prolongent encore ce qui vient d'être dit. Un vivant, tel l'homme par exemple, se présente comme une unité existante spécifique. Il vit d'une vie une, et selon Aristote, cette vie est le fait propre d'une âme une également. Il n'y a pas de sens, dans cette perspective, à admettre une pluralité d'âmes: l'unité du vivant, saisie immédiatement dans l'expérience, atteste l'unité du principe qui l'anime. Pourtant, cette unité vivante se manifeste dans une pluralité d'opérations. Il est évident que les actes de se nourrir, de se reproduire, de sentir, de penser et de vouloir, ne sont pas identiques, même s'ils sont les actes d'un seul et même vivant. La diversité des opérations vitales incline donc à penser qu'il y a dans ce qui anime le vivant une pluralité de fonctions, nutritive, sensitive, intellective, qui n'est pas incompatible avec l'unité de l'âme vivifiante elle-même. Ici encore, l'unité du vivant, permettant

[4] Cf. d'une manière générale, JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.2-5, le traité de l'universel.

d'induire l'unité de l'âme, n'exclut pas la pluralité des manifestations vitales du vivant, c'est-à-dire la pluralité des fonctions de l'âme vivifiante.

4. Ce qui a été dit ici du point de vue biologique et psychologique, se vérifie plus radicalement enfin lorsqu'Aristote examine ce qu'il appelle la composition substantielle de tout être de nature, celle du vivant en corps et âme, celle de la substance physique en matière et forme. Dans ce dernier type d'exemples, il est facile de reconnaître aussi ce qui a été découvert dans les exemples précédents: une pluralité d'« aspects » objectifs ou réels au sein d'une unité tout aussi réelle. De même que la statue est numériquement et existentiellement une, tout en laissant apparaître à l'analyse son matériau et sa figure propres, de même le vivant est un numériquement et existentiellement, tout en laissant apparaître la diversité de son aspect de corps animé et de son aspect d'âme animante. Et il en va de même dans l'ordre de la réalité physique. La pluralité de ces « aspects » objectifs s'organise, ainsi que l'atteste l'expérience, en ordre hiérarchique. La pluralité des vivants manifeste un ordre de perfection croissante, du protozoaire au mammifère par exemple, quelle que soit la manière dont on définisse cet ordre. Il peut donc paraître que les fonctions de l'âme d'un être humain seront également organisées en une série hiérarchique, puisqu'elles assurent des opérations dans l'homme qui, dans la plante, dans l'animal, sont assurées par des âmes différentes en ordre hiérarchique. De même, dans le composé matière-forme qui constitue une seule et même réalité physique, chaque composant exerce un rôle propre, l'un de sujet déterminable, l'autre de détermination spécifiante. Quelles que soient leurs relations d'interdépendance nécessaire, ces rôles, comme les fonctions d'une même âme humaine, ne sont pas de même type et s'ordonnent en une série hiérarchique[5].

En reprenant chacun de ces quatre types d'exemples, il est possible de déterminer l'espèce de distinction qui permet de considérer la pluralité des « aspects » objectifs au sein de l'unité d'une même chose identique.

1. Dans la première série d'exemples, il s'agit pour Aristote d'une distinction de *notions* appréhendées par l'esprit au gré de la saisie expérimentale immédiate d'une chose. Cette notion est ce que l'intelligence prédicative peut *dire* de la chose une et identique: elle se présente comme le λόγος de la chose considérée. Ainsi, du trajet Athènes-Corinthe et du trajet Corinthe-Athènes. Le premier est appréhendé dans une notion (λόγος) autre que celle dans laquelle est appréhendé le deuxième; il est qualifié, dans le jugement qui achève le processus normal de la connaissance, comme ayant une autre quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι), articulée dans une autre définition (λόγος)[6].

[5] ARISTOTE, *De l'âme*, II, 2 et suivants: *Phys.*, I et II.
[6] *Phys.*, II, 3, 202b11.

Puisque donc les notions diverses du trajet Athènes-Corinthe et du trajet Corinthe-Athènes apparaissent par et dans l'acte de connaissance du sujet, et en particulier par et dans l'acte de son jugement prédicatif, on peut dire qu'en dépit de l'unité numérique et existentielle de la route Athènes-Corinthe, ces « aspects » distincts sont actualisés par l'appréhension même de l'intelligence. Et comme la notion grecque de λόγος a été rendue en latin par la notion de *ratio*, la distinction τόν λόγον ou τῷ λόγῳ qu'Aristote institue ici correspond à ce qui a été appelé plus tard la distinction de raison raisonnée. Distinction de raison, non pas tant parce qu'elle est le produit de l'opération de l'esprit, c'est-à-dire de la raison, mais surtout parce qu'au lieu de constater la distinction réelle de deux choses séparées, laquelle n'exige pas l'opération préalable de la raison, elle exprime la distinction d'« aspects » objectifs, de notions, de raisons intelligibles recelés dans l'unité d'une seule et même chose. Distinction de raison raisonnée, car les notions qu'elle distingue sont dites, c'est-à-dire actuées par l'intelligence, sous forme de concepts simples, et articulées en compositions prédicatives.

Il faut dire la même chose de l'exemple de l'acte du connaissant et de l'acte du connu, analogon de l'exemple de l'acte du mû et de l'acte du mouvant. « Le moteur et le mû sont un (ἕν, dans l'acte du mouvement), mais leur notion (λόγος) n'est pas une »[7]. La difficulté que présente la distinction des notions d'une chose identique n'est pas mince, elle est « logique » (ἀπορία λογική), non pas au sens strict de la discipline logique que développeront les aristotéliciens médiévaux et qu'Aristote esquisse seulement, du moins pour ce qui est du statut de l'être de raison logique, mais au sens où il s'agit d'une difficulté touchant les λόγοι d'une même chose, des notions diverses selon lesquelles et dans lesquelles elle est appréhendée[8]. Mais elle se résoud dans la distinction de l'unité numérique, c'est-à-dire matérielle[9], du sujet existant d'avec les notions diverses de ce qui entre dans sa composition quidditative. Ces notions (λόγοι) définissent (ce sont en effet également des définitions) la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) de la chose, ou, selon l'expression tout aussi fréquente d'Aristote, l'être (τὸ εἶναι) des « aspects » distingués de raison raisonnée. Ainsi, en physique, par exemple, « l'agir et le pâtir sont le même (τὸ αὐτο), mais pour celui qui dit (λέγοντα) leur quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι), ils ne sont pas uns (ἕνα) quant à leur définition (λόγον) »[10]. De même, en psychologie, « l'acte du senti et l'acte de la sensation sont identiques et uns, mais leur être (εἶναι) n'est pas le même »[11], ce qui vaut d'ailleurs pour tout acte de connaissance, puisque dans le connaître, « l'âme est d'une

[7] *Phys.*, II, 3, 202a20.
[8] *Phys.*, II, 3, 202a21.
[9] Cf. citation note 1.
[10] *Phys.*, II, 3, 202b11.
[11] *De l'âme*, III, 2, 425b25.

certaine manière toutes choses, soit sensibles, soit intelligibles»[12]. Enfin, l'unité réelle est celle même du sujet matériel dans lequel se réalise l'unité actuelle des notions distinguées: l'unité actuelle du mouvant et du mû se réalise dans le sujet matériel mû[13], comme l'unité actuelle du connu et du connaissant se réalise dans le sujet connaissant[14]. C'est que l'unité existentielle et numérique relève du sujet, c'est-à-dire analogiquement de la matière[15].

2. Cette distinction de raison, c'est-à-dire cette non-identité formelle, se vérifie d'une manière analogue dans le deuxième type d'exemples apportés. Dans l'individu réel «Pierre», la distinction de raison raisonnée distingue des notions diverses en les actuant en concepts prêts à être articulés prédicativement. La proposition «Pierre est homme», «Pierre est animal», rétablit ainsi l'identité réelle du sujet existant, tout en explicitant la diversité objective des notions (λόγοι) que celui-ci recèle. Identiques dans le sujet concret, ces notions se présentent, par la considération abstractive de l'intelligence, comme distinctes en raison. Cet aspect de la doctrine des universaux a été considérablement élaboré par la tradition logique médiévale, qui s'est efforcée, surtout dans l'école aristotélicienne-thomasienne, d'expliciter les diverses relations régnant entre les raisons ainsi actuées.

Alors que la relation entre le moteur et le mû est une relation réelle de causalité efficiente, que la relation entre le senti et le sentant est une relation réelle de causalité efficiente, aussi bien qu'une relation intentionnelle de forme à matière, la relation des notions spécifiques (homme) et génériques (animal) sont des relations formelles logiques univoques, constituées par l'opération même de l'intelligence abstractive: relations logiques d'extension potentielle du genre à l'espèce, ou relations logiques de compréhension actuelle de l'espèce au genre. Ces relations sont ordonnées hiérarchiquement et inversement proportionnelles en universalité, mais, il importe de le souligner si l'on ne veut pas réduire la logique formelle de structure aristotélicienne à une espèce de la logique formelle mathématique, elles n'épuisent pas tout le système des relations d'universalité possibles entre notions distinctes de raison raisonnée. Il est d'autres notions encore, λόγοι ou *rationes*, notions analogiques, en qui l'extension et la compréhension logiques coïncident, pour qui les lois de la logique formelle univoque ne jouent donc plus, et qui par conséquent n'admettent pas une articulation en série hiérarchique. C'est le cas des notions transcendantales par exemple, thèmes propres en aristotélisme d'une critique métaphysique ou d'une logique que l'on pourrait appeler transcendantale et qui est généralement méconnue. A la vérité, ces

[12] *De l'âme*, III, 8, 431 b 21-22.
[13] *Phys.*, II, 3, 202 a 13.
[14] *De l'âme*, III, 2, 426 a 10.
[15] Cf. note 1.

notions, par opposition aux notions univoques, ne sont plus distinctes, même si elles sont de raison raisonnée: elles sont au contraire imparfaitement abstraites, concrètes, et nécessairement confuses. C'est pourquoi se résoud en elles l'ensemble des notions qu'un esprit non intuitif, tel celui de l'homme, peut atteindre et former[16].

3. Les notions qui viennent d'être mentionnées, sont des notions distinctes ou du moins considérées, fût-ce confusément, de raison raisonnée. Elles sont actuées par l'opération de l'intelligence, c'est-à-dire par l'abstraction dite universelle, génératrice des relations logiques d'universalité. Il arrive aussi cependant qu'une opération de l'intelligence soit nécessaire pour faire apparaître une distinction réelle. Ainsi, dans le troisième type d'exemples, celui de l'âme animant le vivant, et de ses fonctions multiples. Il semble bien qu'Aristote élabore ici une distinction réelle, puisque dans le cas du vivant inférieur, du végétal par exemple, l'âme vivifiante opère ses fonctions nutritive et reproductrice séparément de toute âme sensible ou intelligente. De même, l'âme sensible des animaux s'exerce sans être nécessairement liée à une âme intelligente, telle celle de l'homme[17]. Pourtant, ce n'est pas la meilleure raison, puisque la pluralité des âmes considérées ici correspond à une pluralité de vivants séparés les uns des autres, et que c'est au contraire dans l'homme qu'Aristote ne voit aucune raison de multiplier les âmes au gré de la diversité des fonctions. L'âme humaine est une, comme est une la forme de tout composé physique, et si l'homme exerce des fonctions végétatives ou sensibles, ce n'est qu'en vertu, c'est-à-dire par et dans la vertu de son unique âme vivifiante. Pourtant, l'aristotélisme distingue dans l'unité de l'âme une pluralité de puissances, qui sont définies comme distinctes réellement de l'âme, de même que l'accident est distinct réellement de la substance[18]. Or, de même que la substance ne peut exister sans accidents ni l'accident sans la substance, de même l'âme ne peut exister sans puissances ni les puissances sans l'âme. Il n'en reste pas moins que l'une et les autres sont pour l'aristotélisme distinctes réellement. Le fait donc pour deux choses d'être dépendantes l'une de l'autre au point de ne pouvoir exister séparément, n'est pas un obstacle à leur distinction réelle. Il exige cependant qu'une analyse inductive de l'intelligence mette au jour cette distinction qui, de soi, ne dépend pas constitutivement de l'opération de l'intelligence comme en dépend la distinction de raison raisonnée. Une certaine abstraction formelle est donc nécessaire pour faire apparaître la distinction réelle de l'âme et de ses puissances, abstraction

[16] Cf. MURALT, *Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote*, Studia philosophica, Bâle, 1963.

[17] Il faut noter que l'induction aristotélicienne des âmes des vivants et de leurs fonctions n'exclut pas les formes limites, telles qu'elles peuvent se manifester par exemple dans la «sensibilité» de certaines plantes, ou dans l'«intelligence» de certains animaux.

[18] Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Philosophia naturalis*, IV, q.3.

nécessairement liée dans son exercice à l'abstraction universelle dont il était question plus haut, et qui constitue l'universalité propre de la réalité distinguée par l'esprit.

4. Il est facile de comprendre que l'accident ne peut exister sans la substance, et on peut admettre facilement dans ce cas que la distinction réelle ne s'accompagne pas nécessairement d'une séparation réelle. Aristote et l'aristotélisme vont plus loin encore cependant, puisqu'ils instituent au sein du composé substantiel une relation d'identité telle que les deux composants substantiels, matière et forme, sont nécessairement uns, tout en étant distincts réellement. Une telle composition exclut évidemment tout intermédiaire de quelque nature que ce soit: matière et forme, composants substantiels distincts réellement l'une de l'autre, sont unes immédiatement et par soi, inséparables donc l'une de l'autre dans la substance physique existante. Aristote a eu conscience de la difficulté, et c'est pourquoi il a esquissé la théorie magistrale, si mal comprise en général, de la relation transcendantale de la matière à la forme[19]. C'est ici le cas ultime, radical, d'une distinction réelle qui ne contredit pas à l'identité existentielle nécessaire: la matière est réellement autre chose que la forme, comme le corps est réellement autre chose que l'âme. Et c'est cette radicale différence dans l'identité substantielle qui fonde pour Aristote l'immense multiplicité, la merveilleuse beauté, l'admirable ordre du mouvement universel de la nature[20].

Il est donc d'autant plus nécessaire qu'une opération de l'intelligence mette en évidence la distinction réelle de la matière et de la forme, véritable induction analysant la diversité réelle de l'objet et découvrant le principe de celui-ci, abstraction formelle comme dans le cas précédent, qui s'oppose d'une part à la distinction réelle de deux choses séparées, constatée par l'expérience immédiate, et d'autre part à la distinction de raison raisonnée, selon laquelle l'intelligence elle-même actue une différence de notions. Le cas le plus célèbre de ce type de distinction réelle est celui de la distinction entre essence et existence[20 bis].

La question se pose maintenant de savoir si la distinction de raison raisonnée est uniquement l'effet de l'intelligence abstractive, ou si elle a quelque fondement dans la réalité. C'est effectivement le point sur lequel portera l'opposition scotiste. Car, pour Aristote et Thomas comme pour Duns Scot, il faut bien savoir si et comment l'opération de l'intelligence atteint le réel, ou selon un autre point de vue, si et comment le réel fonde le connaître. Il

[19] ARISTOTE, *Phys.*, II, 2, 194b8; JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.17, a.2.

[20] ARISTOTE, *De l'âme*, II, 4, 415a26-415b2.

[20bis] Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, I, q.7, a.4; *Cursus theologicus*, Ia p., q.3, disp. IV, a.3; E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris.

viendra un jour en effet où Occam, rejetant toute forme de distinction portant sur la constitution intrinsèque de la réalité, décrétera que les choses, absolument unes en elles-mêmes et donc non susceptibles d'une quelconque analyse, ne sont pas l'objet propre du savoir, que seules peuvent être sues les propositions elles-mêmes, que les seules distinctions légitimes sont d'une part les distinctions réelles, lesquelles ne disent rien d'autre que l'unité de chaque chose en elle-même, d'autre part les distinctions de raison (raisonnante), articulées en un système logique de dénominations, connotations et suppositions par lequel l'esprit substitue son propre langage à la réalité, une, identique, impénétrable, à la limite inintelligible[21]. On pressent, devant cette impressionnante perspective, l'immense enjeu de la querelle entre thomasiens et scotistes, tous deux défenseurs d'une véritable connaissance du réel lui-même.

En fait, les notions distinctes de raison raisonnée ont un fondement dans la réalité. Le seul fait de formuler dans le langage le plus quotidien des expressions telles que « le trajet d'Athènes à Corinthe » et « le trajet de Corinthe à Athènes », « le segment AB » et « le segment BC », met en œuvre la distinction actuelle de notions différentes. Il en va de même pour tout exemple semblable, tel celui de l'acte du connaissant et l'acte du connu. Il apparaît donc que l'intelligence ne peut pas d'une manière immédiatement adéquate saisir d'un seul regard la pluralité des « aspects » objectifs que réalise identiquement une seule et même chose concrète, mais que son opération doit actuer la pluralité unifiée de la réalité. C'est donc, diront les thomasiens, que les notions distinguées sont distinctes virtuellement dans la chose et que l'intelligence porte à l'acte cette distinction, selon une distinction dite précisément pour cela de raison raisonnée. Les notions ne sont donc pas distinctes avant l'opération de l'intelligence (*ante intellectum*, selon la fameuse formule des scotistes), mais leur diversité a un fondement dans l'unité de la chose elle-même.

Le sens du terme *virtuel* peut paraître difficile. Il n'est pas à confondre avec celui du terme *potentiel* et peut être approché du point de vue de la cause efficiente, si l'on se rapporte au troisième exemple, celui de l'âme humaine. Le vivant humain est doué d'une seule et même âme, et cependant il exerce des opérations propres à l'animal et à la plante également. Le plus pouvant le moins, l'âme humaine spirituelle, ou du moins non matérielle, bien que liée à un corps, assure donc de par son éminence même les fonctions des âmes propres à l'animal ou à la plante. La vie végétative et la vie animale de l'homme, intimement liées l'une à l'autre ainsi qu'à la vie spirituelle, sont donc exercées par et dans la vertu de l'âme intelligente. On peut

[21] Cf. MURALT, *La connaissance intuitive du néant et l'évidence du « je pense », Le rôle de l'argument de potentia absoluta dei dans la théorie occamienne de la connaissance*, Introduction, traduction et commentaire du Prologue des Sentences de G. d'Occam, Studia philosophica, Bâle, 1976.

comprendre ainsi que l'âme intelligente est virtuellement sensible ou végétative, qu'elle contient virtuellement en elle les opérations qui dans d'autres vivants seraient produites par l'âme sensible ou végétative, de même que d'une manière générale tout effet est virtuellement dans sa cause efficiente, et principalement dans sa cause efficiente première. Rien dans cette diversité virtuelle qui entame l'unité, l'identité de l'âme en elle-même. Cette explication ne rend compte il est vrai que du fait que les opérations du vivant sont virtuellement contenues dans leur cause propre qu'est l'âme. Il faut encore lui ajouter la précision que l'efficace de l'âme s'exerce par le moyen des puissances vitales et que ces puissances sont réellement distinctes de la substance de l'âme. Il reste que cette approche du sens du terme *virtuel* est plus accessible à une intelligence humaine connaturellement liée à l'expérience du mouvement.

C'est dans le deuxième type d'exemple (Pierre, homme, animal) que se vérifie au sens formel la notion de distinction virtuelle. Le sujet individuel, en raison de sa richesse concrète et selon une certaine unité d'éminence, recèle une pluralité d'« aspects » objectifs qui sont (existent) identiques en lui, et qui de ce fait ne peuvent être saisis que d'une manière imparfaite et confuse dans le premier regard de l'intelligence. Ce sont ces déterminations quidditatives (homme, animal) dont la distinction virtuelle précisément est actuée en distinction de raison raisonnée par l'induction abstractive et qui sont exprimées en notions ou définitions différentes, et articulées en propositions prédicatives. « Le fondement de la distinction de raison raisonnée est du point de vue de l'objet une certaine distinction virtuelle, ou éminence de la chose, qui, dans son existence unique, contient plusieurs raisons ou perfections; du point de vue de notre intellect, c'est l'imperfection de celui-ci qui ne conçoit pas adéquatement toutes les raisons de l'objet, mais les atteint en en comparant les différents concepts »[22]. La distinction de raison raisonnée ne distingue donc les notions recelées par la chose qu'en tant qu'elles sont objets de l'intellection, *in esse objecti*, elle ne les atteint nullement dans l'être qu'elles ont dans la chose, *in esse rei*, puisque l'unité, l'identité entitative de celle-ci ne laisse place à aucune distinction réelle de ce type. C'est l'imperfection de l'intelligence humaine qui l'empêche de saisir d'un coup, selon une vision claire et distincte, la pluralité des « aspects » objectifs que recèle la chose concrète, ou plutôt qui oblige l'intelligence humaine à analyser en notions et concepts distincts ce qui est un et identique en réalité. L'abstraction manifeste une infirmité, nullement une perfection de l'intelligence[22 bis].

Cela est si vrai qu'il est un domaine où la distinction virtuelle n'aboutit jamais à une distinction de raison raisonnée parfaite, c'est le domaine de la

[22] JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.2, a.3, dico ultimo. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sentences*, I, dist. 2, q.1, a.3.

[22bis] C'est ce qu'a fort bien vu PIERRE AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris.

notion analogique de ce qui est (τὸ ὄν, ens), ainsi que des autres notions analogiques, même non transcendantales. Au-delà en effet de la distinction dans l'individu réel « Pierre » des raisons raisonnées d'homme et d'animal, l'intelligence peut discerner d'autres notions encore, celles par exemple de vivant et d'être. Celles-ci, tout autant que les précédentes, sont identiques dans l'unité éminente de la chose concrète. Mais les premières peuvent être parfaitement distinguées en une raison raisonnée univoque[23], parce que leur différence spécifique n'est pas comprise actuellement dans leur genre et qu'elles peuvent par conséquent être totalement abstraites. Les deuxièmes au contraire ne peuvent être totalement abstraites, parce qu'elles sont impliquées nécessairement dans la notion de leur différence[24]. Leur abstraction en un concept univoque n'étant pas possible, elles ne sauraient être parfaitement distinctes en raison raisonnée, elles demeurent non distinctes et confuses. C'est donc du point de vue de la saisie analogique de la notion de ce qui est, de la notion du vivant, de tout autre notion de ce type, qu'il est vrai de dire surtout que l'abstraction est une infirmité de l'intelligence. Dans tous ces cas, l'intelligence manifeste une telle imperfection qu'elle est incapable d'abstraire et de former une notion distincte, et qu'elle en reste à confondre plus ou moins toute chose et toute notion dans une notion unique et concrète, celle d'être pour tout ce qui est, celle de vivant pour tout ce qui vit, etc., c'est-à-dire à expliciter plus ou moins une notion d'être commune à tout ce qui est, une notion de vivant commune à tout ce qui vit, etc.[25] Toute la perfection de l'intelligence consiste ici désormais à définir strictement le statut logique de cette confusion, laquelle est de fait un mode analogique de la relation logique d'universalité. La métaphysique inventive, inductive et positive, cède ici le pas à la critique métaphysique et logique. C'est le mérite d'Aristote de l'avoir compris dès le début des *Métaphysiques*[26], et de n'avoir donc pas cédé à l'idéal trompeur de l'idée claire et distincte.

Ce qui vient d'être dit s'applique immédiatement à la question, si épineuse au Moyen Age, de la distinction des attributs divins. La même difficulté reparaît ici, puisque les attributs divins ne sauraient être autres que des prédicats transcendantaux ou du moins analogiques. Dans le cas de la connaissance des attributs divins également, l'intelligence humaine reconnaît entre ceux-ci une certaine distinction virtuelle, qui n'aboutit pas non plus à une distinction de raison raisonnée parfaite, dans la mesure où l'intelligence ne peut que confondre plus ou moins la pluralité des attributs divins dans

[23] ARISTOTE, *Catégories*, 1 a.6.

[24] *Métaphysiques*, B, 3, 998 b 24.

[25] JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.13, a.5; *Cursus theologicus*, Ia p., disp. 4, a.6, nº 11 sq.

[26] ARISTOTE, *Métaph.*, Γ; cf. aussi *De l'âme*, II, 3; et MURALT, op. cit., note 16 (critique de l'interprétation de PIERRE AUBENQUE).

l'éminence de la simplicité divine[27]. De plus, le fondement de la distinction de raison raisonnée n'est pas à rechercher dans la réalité divine elle-même. Celle-ci est actuellement simple et une; elle ne laisse place à aucune distinction virtuelle intrinsèque, mais seulement à une distinction virtuelle extrinsèque, le fondement de la distinction de raison raisonnée des attributs divins étant à trouver dans la considération des réalités créées à partir desquelles sont conçues les notions analogiques des perfections attribuées à Dieu selon leur mode éminent. Cette distinction virtuelle, qui comme toute distinction virtuelle, demande à être actuée par l'opération de l'intelligence, est donc de toutes la plus mince, puisque d'une part elle n'implique pas la potentialité relative des notions spécifiques et génériques contenues dans une chose concrète, et que d'autre part elle ne réside pas dans la réalité divine dont l'intelligence humaine discerne les attributs divers.

Face à la distinction de raison raisonnée *cum fundamento in re*, l'aristotélisme considère encore la distinction de raison raisonnante. Celle-ci est dénuée de fondement dans la réalité, elle ne s'enracine que dans l'activité de l'intelligence, c'est-à-dire dans les modes divers de concevoir et de signifier un même objet. L'exemple le meilleur en est celui des transcendantaux, pour lesquels le mode concret et abstrait de signifier n'entraîne aucune distinction dans les notions conçues elles-mêmes, fût-ce la simple distinction virtuelle. Ainsi, *ens* et *entitas*, *bonum* et *bonitas*, *verum* et *veritas*, sont des notions distinctes de raison raisonnante, et la diversité de leur mode de signifier le même objet ne correspond à aucune diversité dans la réalité elle-même. La langue française ne perçoit pas non plus une différence de signifié dans deux notions distinctes par le seul mode de signifier, telles bon, bonté, ou vrai, vérité, sinon sans doute par une référence subreptice à un concept univoque. Il suffit en effet de prendre l'exemple d'un concept univoque pour se rendre compte de la différence qu'entraîne à ce niveau une distinction dans le mode concret ou abstrait de signifier: ainsi des notions d'homme et d'humanité[28].

La distinction de raison raisonnante entre les modes de signifier un même objet peut paraître de peu d'importance. Elle entraîne cependant des conséquences de taille si elle cesse d'être interprétée selon la structure de pensée aristotélicienne. Que l'on pense à l'utilisation par Maître Eckhardt des notions de *deus* et de *deitas*. Ces deux termes désignent pour l'aristotélisme la même réalité dans la plus stricte identité et ne diffèrent qu'en raison raisonnante. Pour Maître Eckhardt au contraire, ils désignent deux pôles de l'histoire divine, *deitas* signifiant l'identité secrète et absolue de la divinité en

[27] JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus*, loc. cit., note 25; THOMAS D'AQUIN, *Sentences*, I, dist. 2, q.1, a.3.

[28] JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.2, a.3.

elle-même, *deus* signifiant la manifestation multiple et relative des trois Personnes divines, préliminaire de la manifestation de la déité dans les créatures. Dans la perspective ainsi ouverte, il n'est pas impossible de concevoir l'entière phénoménologie hégelienne comme la réification métaphysique et la réalisation historique de la distinction de raison raisonnante entre l'en soi abstrait et le pour soi concret. L'affinité de la pensée eckhardtienne et de la dialectique hégelienne ne saurait tenir seulement au génie d'une langue, à une continuité historique, à une participation à la même culture germanique; elle se fonde également sur une similitude de structure de pensée.

**B. La distinction formelle selon Duns Scot**

Pour l'aristotélisme, il n'y a que deux types de distinction. De même que ce qui est se divise en être de nature et être de raison, de même, les distinctions sont seulement réelles ou de raison. Les premières expriment, antérieurement à l'acte de l'intelligence qui la constate, une absence d'identité réelle entre deux choses ou entre deux composants substantiels d'une chose; les secondes se produisent par l'opération de l'intelligence et ne se rencontrent pas dans la chose réelle. La distinction réelle se divise elle-même en absolue et modale, comme la distinction de raison se divise en distinction de raison raisonnée et raisonnante. Y aurait-il entre ces deux types de distinction un type intermédiaire? Non, répondent les aristotéliciens, car, de même qu'il n'est pas de *tertium quid* entre l'être réel et l'être de raison, de même il n'est pas de *tertium quid* entre la distinction réelle et la distinction de raison. Entre deux contradictoires, *tertium non datur.* Il n'y a de distinction que celle que l'intelligence constate dans la réalité ou constitue en raison.

On dira pourtant que la distinction de raison raisonnée est apparemment intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction de raison raisonnante. Car, en tant que fondée sur la distinction que recèle virtuellement la chose et en tant que raisonnée, elle est l'œuvre actuée de l'intelligence touchant la réalité au gré de ses notions. En fait pourtant, la distinction de raison raisonnée n'a rien d'intermédiaire, car son fondement, la distinction virtuelle, loin d'être une distinction véritable, est une unité réelle, exprimant l'éminence de la chose dont la distinction de raison raisonnée discerne les notions diverses. Pas plus que l'effet n'existe distinctement comme tel dans sa cause efficiente, bien qu'il soit dans le pouvoir ou dans la vertu de celle-ci, pas davantage les notions spécifiques génériques ou les attributs divins, n'existent distinctement comme tels dans l'individu concret ou dans Dieu, bien qu'ils soient formellement-identiquement réalisés en ceux-ci selon l'éminence soit du premier soit du second à leur égard. Car une telle existence distincte supposerait, selon l'aristotélisme, dans la cause, dans la chose concrète, en Dieu, une pluralité réelle incompatible avec leur unité, leur identité, sinon leur simplicité.

En revanche, pour Duns Scot et son école, il y a une autre distinction encore que la distinction réelle et la distinction de raison. Cette affirmation n'a d'autre but que d'assurer à l'intelligence humaine une plus parfaite prise sur la réalité: en ramenant ce que l'aristotélisme appelait la distinction de raison raisonnée ou la distinction virtuelle à une certaine distinction réelle dans les choses, c'est-à-dire à la fameuse distinction formelle *ex natura rei*, elle vise à assurer la correspondance parfaite et quasi terme à terme des formes conceptuellement considérées par l'intelligence et des formes existant dans la réalité. A chaque notion formellement considérée correspond ainsi adéquatement un certain être: «omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens»[29]. Et Duns Scot ne se contente pas de dire que les notions que l'aristotélisme considérait comme unes réellement, c'est-à-dire distinctes virtuellement dans la chose, sont déjà actuellement plusieurs dans la chose, c'est-à-dire formellement distinctes *ex natura rei*, antérieurement à l'opération de l'intelligence, il ajoute que les entités que l'aristotélisme considérait comme distinctes réellement dans la chose, quoique non séparables l'une de l'autre, telle la matière et la forme unies immédiatement par soi dans le composé substantiel, sont séparables réellement, sinon séparées effectivement. La saisie intuitive tend donc à remplacer l'induction abstractive aristotélicienne, puisqu'il est désormais suffisant de bien examiner l'«ordre des raisons» pour être assuré de leur correspondance à une pluralité ordonnée du réel.

Il y a désormais un *tertium quid* entre les deux pôles de la contradiction, tel est le principe impliqué dans l'affirmation de la distinction formelle *ex natura rei*. Pour s'en convaincre avec un exemple important, il suffit de considérer la possibilité qu'introduit Duns Scot d'une proposition neutre, ni vraie ni fausse, pièce nécessaire de sa doctrine de la Providence[30]. La distinction formelle est une distinction tierce (*tertia*)[31], une distinction intermédiaire (*media*)[32], entre la distinction réelle et la distinction de raison. La distinction réelle est la «distinction manifeste des choses», soit celle des sujets individuels, soit celle des natures[33], elle est manifeste, car «ces choses sont distinctes réellement, dont l'une peut demeurer sans l'autre»[34], et cela se constate dans l'expérience immédiate. Elle est la distinction de ces réalités qui sont donc distinctes absolument (*simpliciter*) et qui remplissent les quatre conditions suivantes: (a) elle est distinction de choses en acte, et non en puis-

[29] DUNS SCOT, *Reportata parisiensia*, I, dist. 12, q.2, n° 6.

[30] Cf. MURALT, *Providence et liberté*, Publications du Département de philosophie de l'Université de Genève, I, Revue de Théologie et de Philosophie, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1975, II.

[31] DUNS SCOT, *Opus oxoniense*, I, dist. 8, q.4, n° 17.

[32] HIERONYMUS DE MONTEFORTINO, *Johannis Duns Scoti Summa theologiae*, I, q.28, art. incidens 1, Rome, 1900, tome II, p. 46.

[33] DUNS SCOT, *Op. ox.*, I, dist. 2, q.7, n° 43.

[34] *Op. ox.*, II, dist. 1, q.4, n° 5.

sance, car la puissance confond et l'acte sépare[35]; (b) elle est distinction de ces choses qui ont un être formel et non seulement virtuel, comme est virtuel l'être de l'effet dans sa cause; (c) elle est distinction de ces choses qui n'ont pas un être confus, comme les extrêmes dans les moyens. A ces trois conditions, qui varient de fait le même thème, Duns Scot ajoute (d) ce qu'il appelle la raison complétive de la distinction, la non-identité[36].

Par opposition à la distinction réelle, la distinction de raison est, pour Duns Scot, celle des divers modes de concevoir un même objet, comme par exemple entre *sapiens* et *sapientia.* Elle n'est pas à confondre avec la distinction des objets formels dans l'intellect, car dans la connaissance intuitive qui est selon Duns Scot la connaissance à laquelle se réduit nécessairement toute connaissance possible, cette distinction se réduit de fait à celle de l'objet connu intuitivement, soit donc à la distinction réelle, soit à la distinction formelle *ex natura rei*[37]. De fait, elle équivaut à la distinction de raison raisonnante aristotélicienne.

Ces deux distinctions, dit Duns Scot, sont manifestes. Ce qui laisse entendre qu'elles ne posent pas de problèmes, par opposition à cette tierce distinction qu'est la distinction formelle *ex natura rei*, que Duns Scot considère comme la plus petite dans son ordre (*minima*) et donc comme la moins évidente (*immanifesta*)[38]. Comme toute distinction réelle, la distinction formelle précède l'intellect en toute manière[39], mais contrairement à la distinction réelle, qui porte sur des choses non identiques absolument (*simpliciter*), elle est une distinction *secundum quid*, selon un certain point de vue seulement, parce qu'elle réside dans une chose réelle qui conserve son identité absolue[40], et qu'elle n'implique qu'une non-identité formelle: « J'entends par non-identité formelle de quelques choses, quand l'une n'est pas de la raison formelle de l'autre, si bien que si elle était définie, elle n'appartiendrait pas à la définition de celle-ci »[41]. La doctrine des attributs divins reprend cette même formule: « La sagesse est dans la chose *ex natura rei* et la bonté est dans la chose *ex natura rei.* Or, la sagesse dans la chose formellement n'est pas la bonté dans la chose »[42]. La distinction formelle *ex natura rei* est définie ici, on le voit, comme une non-identité formelle; la non-identité n'est-elle pas la raison complétive de toute distinction: « ce qui est distinct formel-

[35] ARISTOTE, *Métaph.*, Θ.

[36] DUNS SCOT, *Rep. par.*, I, dist. 33, q.2, n° 9; cf. I, dist. 45, q.2, n° 9. Remarquer la notion de *raison complétive* et comparer avec ce qui est dit plus bas de la notion scotiste de définition.

[37] *Op. ox.*, I, dist. 8, q.4, n° 17.

[38] *Op. ox.*, I, dist. 2, q.7, n° 43.

[39] «Praecedens intellectum omni modo», *Op. ox.*, I, dist. 8, q.4, n° 17; «ante omnem actum intellectus», *Rep. par.*, I, dist. 33, q.2, n° 8.

[40] « Salva identitate », *Rep. par.*, I, dist. 33, q.2, n° 9.

[41] *Rep. par.*, I, dist. 45, q.2, n° 9.

[42] *Op. ox.*, I, dist. 8, q.4, n° 17.

lement n'est pas identiquement formellement »[43]. Et Duns Scot avoue préférer ces formules négatives aux termes de distinction de raison et de distinction virtuelle, car elles mettent explicitement en œuvre le principe suprême de la contradiction: « Je dis donc brièvement, en passant sous silence ces mots de distinction de raison et de distinction virtuelle, non qu'ils soient mal dits, mais parce qu'il ne convient pas de les utiliser, je dis que dans l'essence divine, avant l'acte de l'intelligence, il y a une entité A et il y a une entité B, et celle-ci n'est pas formellement celle-là »[44]. On comprend donc comment Duns Scot identifie la distinction de raison raisonnée et la distinction virtuelle aristotéliciennes, en objectivant formellement la première et maintenant l'identité matérielle qu'assurait la seconde. Il y a ici, du point de vue aristotélicien, un cas fort subtil de « métaphore poétique ».

L'unité de la chose recèle donc une pluralité de formes distinctes formellement *ex natura rei*, avant toute opération de l'intelligence. La portée de l'adage, « omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens », prend maintenant son sens précis. Il signifie qu'à toute notion distincte *in esse objectivo* correspond nécessairement une formalité réellement existante dans la chose, quoique non nécessairement séparable. Les degrés métaphysiques[45], spécifiques et génériques, d'une chose concrète, existent donc dans l'identité absolue de la chose concrète[46], mais leur distinction *ex natura rei* explique pourquoi tout se passe « comme si, dans leur non-identité *secundum quid*, chacun existait, *ex natura rei*, de manière actuelle, propre et déterminée, sans l'autre »[47]. Cette étonnante quasi-existence est en réalité une non moins étonnante existence partielle, car chaque degré métaphysique est nécessairement doué désormais, en raison même de sa distinction formelle *ex natura rei*, d'une existence propre, mais partielle: « Je ne sais rien en effet de cette fiction qui voudrait que l'être (*esse*) soit quelque chose de non composé survenant à l'essence (*essentia*), alors que l'essence est composée. Ainsi, l'être (*esse*) de tout composé inclut l'être de toutes les parties, c'est-à-dire il inclut de nombreux êtres (*esse*) partiels de nombreuses formes, comme un tout qui est formé de nombreuses formes inclut ces actualités partielles »[48]. Et pour assurer enfin l'unité d'une chose à cette pluralité de formes distinctes superposées, Duns Scot définit le rôle « complétif » de la forme ultime et

[43] *Op. ox.*, II, dist. 1, q.4, n° 19.

[44] *Op. ox.*, I, dist. 2, q.7, n° 44.

[45] Cette expression est spécifique de DUNS SCOT, mais par l'osmose du milieu doctrinal, elle est utilisée aussi par des aristotéliciens, tel JEAN DE SAINT THOMAS, qui devrait cependant l'éviter.

[46] « Simul stant cum identitate simpliciter », *Rep. par.*, I, dist. 33, q.2, n° 11.

[47] « Ac si utrumque ex natura rei, actualiter, proprie et determinate existeret sine alio », *Rep. par.* I, ibid.

[48] *Op. ox.*, IV, dist. 11, q.3, n° 46. Cf. MURALT, Introd., trad. et commentaire de cette question, dans *Pluralité des formes et unité de l'être*, Studia philosophica, Bâle, 1974.

supérieure, d'où l'être total tient sa complétude et qui donne au tout ce qu'il est[49]. Comme l'écrit Occam, le scandale chez les Bretons dut être bien grand devant la doctrine aristotélicienne et thomasienne de l'unicité de la forme et de l'*esse*, pour qu'une telle métaphysique lui fût opposée!

La doctrine de la distinction formelle *ex natura rei* est utilisée par Scot pour expliquer non seulement la relation des degrés métaphysiques dans la chose concrète, c'est-à-dire les relations de ce qui est dit *primo modo per se* (telle la série des prédicats quidditatifs d'une chose concrète), mais encore la relation du sujet à ses propriétés (*passiones*), c'est-à-dire les relations de ce qui est dit *secundo modo per se* (telle la relation entre l'être et les transcendantaux[50], l'âme et ses puissances, Dieu et ses attributs, le Dieu un et les trois Personnes)[51].

Elle trouve à se réaliser enfin, dans la doctrine de la matière et de la forme. Il est contradictoire en effet que les degrés métaphysiques, les passions propres d'une chose, soient séparées dans la réalité: il n'existe pas d'homme qui ne soit animal, ni d'être qui ne soit un, ni d'âme qui n'exerce ses puissances, et Dieu lui-même, la foi l'enseigne, se manifeste en trois Personnes. Il n'est pas contradictoire en revanche que la matière et la forme puissent exister séparément l'une de l'autre. Alors que dans le premier cas, la toute puissance divine ne peut en aucun cas transformer la distinction formelle *ex natura rei*, en distinction réelle *simpliciter*, limitée qu'elle est, comme chez Occam encore[51 bis], par le principe de contradiction, elle a le pouvoir absolu dans le second cas de séparer dans l'existence les deux composants du tout substantiel, la matière et la forme. Aussi la composition du tout substantiel se présente-t-elle également comme une superposition de formes actuellement déterminées, la matière comme la forme étant une formalité actuelle. Le composé substantiel risque d'y perdre, malgré que Scot en ait, son unité par soi, ce qu'atteste la doctrine remarquable de la forme de corporéité, forme elle aussi intermédiaire entre le corps et l'âme du vivant, comme est intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction de raison la distinction formelle *ex natura rei*. Il est même vraisemblable selon Scot que Dieu ait créé d'abord la matière, puis les formes qui s'y superposent[52]. La distinction réelle des deux composants substantiels, qui dans l'aristotélisme ne sont pas dissociables existentiellement, mais unies par soi, selon l'union la

[49] *Op. ox.*, IV, ibid., et commentaire cité.

[50] *Rep. par.*, I, dist. 33, q.2, n° 11.

[51] Cf. *Op. ox.*, IV, dist. 11, q.3, et commentaire cité.

[51 bis] Par-delà OCCAM, DESCARTES pose la création indifférente par Dieu du principe de contradiction conçu comme l'une des vérités éternelles possibles, *Lettre à Mesland*, 2 mai 1644.

[52] *Op. ox.*, II, dist. 12, q.2, n° 3. Cf. MURALT, Introd., trad. et commentaire de cette question, dans *Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot*, Studia philosophica, Bâle, 1970.

plus étroite qui soit, est donc ici réalisée en une séparation réelle absolue, réalisation qui, analogue à la réification qu'opère la distinction formelle *ex natura rei* à l'égard de la distinction de raison raisonnée aristotélicienne, exigera pour assurer l'unité substantielle du composé la conception d'un *tertium quid*, forme nouvelle dans la série des formes superposées.

Ce bref exposé de la doctrine scotiste des distinctions permet de conclure sans exagération que la distinction formelle *ex natura rei* constitue la pièce centrale de la pensée scotiste, c'est-à-dire de la méthode critique qui porte le poids entier de la métaphysique du maître. Et cette conclusion elle-même illustre parfaitement ce qui a été dit au début de cette étude, à savoir que la doctrine des distinctions explicite à sa manière les conditions de la pensée humaine possible. A voir les conséquences de la doctrine scotiste, il ne saurait guère y avoir de doute à ce sujet.

*(à suivre)*