

De la "loi de Dieu" à la "volonté de Dieu" : l'être et son devoir chez Anselme de Cantorbéry

Autor(en): **Trego, Kristell**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **54 (2004)**

Heft 2

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381681>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

27.2.2005

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 136 (2004), P. 113-129

DE LA «LOI DE DIEU» À LA «VOLONTÉ DE DIEU» : L'ÊTRE ET SON DEVOIR CHEZ ANSELME DE CANTORBÉRY

KRISTELL TREGO

Résumé

Dans ses traités, Anselme préfère à l'expression de «loi de Dieu» celle de «volonté de Dieu». Un tel remplacement permet de penser un devoir qui peut varier selon les différents êtres sur lesquels il porte. Cette individuation selon les créatures est possible parce que les exigences générales ne portent plus tant sur l'être lui-même que sur ses facultés. L'enjeu est alors rien moins que de parvenir à penser la liberté de l'homme.

Les penseurs franciscains des XIII^e et XIV^e siècles, au premier rang desquels Duns Scot, ont vu en st. Anselme un précurseur dans leur entreprise de mise au premier plan de la liberté¹. Toutefois, loin de penser la liberté comme liberté d'indifférence, Anselme, pour sa part, l'a référée à l'accomplissement de ce que Dieu exige de nous, la définissant comme «pouvoir de conserver la droiture de la volonté pour la droiture elle-même»². De là, l'idée selon laquelle l'enjeu avec la doctrine de la liberté d'Anselme serait l'obéissance à une «loi de Dieu». Ce syntagme «loi de Dieu» se rencontre aussi bien dans la tradition grecque que dans la tradition judéo-chrétienne. L'Archevêque de Cantorbéry, héritier de ces deux cultures, aurait donc toutes les raisons d'en

¹ Scot lui-même d'ailleurs reconnaît sa dette à l'égard d'Anselme pour sa propre pensée de la liberté, dans la mesure où il lui emprunte le terme d'*affectio iustitiae*, qu'il interprète, radicalisant ici Anselme, comme la volonté libre qui transcende la tendance naturelle à rechercher son bien ; voir *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 8, WV XII, 353 : «Illa igitur affectio iustitiae [...] est libertas innata voluntatis». WV renvoie à l'édition Wadding-Vivès ; OP renverra aux *Opera Philosophica*, New York, Saint-Bonaventure. Je citerai les œuvres d'Anselme d'après l'édition critique établie par F. S. Schmitt (abrégée S), Seckau ; Rome-Edimbourg, Nelson, 1938-1961, 6 volumes : les chiffres romains indiquent le volume ; les arabes, les pages, puis les lignes. SS renvoie aux *Memorials of s. Anselm*, éd. R. W. Southern et F. S. Schmitt, Oxford, Oxford University Press, 1969, 1991, 370 p. Les autres abréviations d'éditions sont : BA pour la «Bibliothèque Augustinienne», Paris, DDB - IEA ; CCSL pour le Corpus Christianorum Series Latina ; PL pour la Patrologie Latine, éditée par J.-P. Migne ; MGH pour les Monumenta Germaniae Historica.

² *De Libertate Arbitrii*, iii, S I, 212, 19 : «potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem».

repandre l'idée. Sa pensée d'une «normativité»³ de l'ontologie⁴, et partant de l'anthropologie⁵, semble à cet égard en rendre l'emploi d'autant plus légitime : la compréhension de l'être à l'aune du devoir qui se fait jour lorsque st. Anselme élabore, dans son *De Veritate*, les notions de vérité, de justice, et de droiture (*rectitudo*), aurait à s'appuyer sur une fondation de ce devoir en Dieu, le manifestant par une loi. En reconnaissant, distinct de l'être, un devoir, Anselme aurait eu à penser une règle à ce devoir, et donc à réfléchir sur la notion traditionnelle de loi de Dieu.

Or, si Anselme emploie parfois l'expression dans ses lettres, il ne le fait pas dans ses traités⁶. Les deux seuls passages qui la contiennent⁷ citent en fait un passage scripturaire (Rm 7,22), et, comme le manifeste la distance prise par l'emploi de *dicit* ou *dicitur*⁸, Anselme ne la reprend sans doute pas alors à son compte. Quand Anselme emploie son propre vocabulaire, il parle non de loi de Dieu, mais de *volonté* : faire ce qu'on doit faire s'y entend comme suivre la volonté de Dieu, et être juste signifierait ainsi vouloir ce que Dieu veut qu'on veuille. Ce décalage entre l'œuvre épistolaire et l'œuvre technique suggère un remaniement par Anselme de la notion de «loi de Dieu» : si Anselme, alors qu'il connaît l'expression, ne l'emploie pas dans ses traités, il y a tout lieu de penser que c'est à dessein, du fait qu'il estimerait qu'il y aurait inadéquation du terme avec sa propre pensée de la normativité. Dès lors, chercher à mieux cerner le sens de ce remplacement aiderait à mieux comprendre le sens de son «ontologie normative».

³ Cette appellation, qui ne se trouve pas chez Anselme, se justifie cependant, pour les commentateurs qui l'emploient, par la présence chez lui de *rectitudo*, terme couramment lié par les penseurs du haut Moyen Âge à *norma* ; sur l'expression *norma rectitudinis* à l'époque carolingienne, cf. W. EDELSTEIN, *Eruditio und sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit*, Fribourg, Verlag Rombach, 1965, p. 85-90. Je reprends donc ici le terme «normativité», sans entrer dans la question de savoir si justement l'absence du terme *norma* en rend l'usage inadéquat. Cet article envisage en effet la question de la normativité sous un autre point de vue.

⁴ Cf. les analyses désormais incontournables de B. GOEBEL, *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury – Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes*, Münster, Aschendorff, 2001, partie A, 3.2, p. 213-240. «Ontologie» est pris ici au sens large de conception de l'étant.

⁵ Cf. *ibid.*, 3.3, p. 250-280. Pour une autre lecture d'Anselme suivant la ligne directrice de l'idée de normativité, cf. aussi H. J. WERNER, «Anselm von Canterburys Dialog *De Veritate* und das Problem der Begründung praktischer Sätze», *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 1975, XX, p. 119-130.

⁶ Je ferai délibérément abstraction du *De Voluntate Dei*, en raison de son inauthenticité probable, même si ce texte envisage la question de la loi naturelle en rapport à la volonté de Dieu pour l'en excepter (ii, PL CLVIII, 582C).

⁷ *De Conceptu Virginali*, iv, S II, 144, 16-21 ; *De Concordia*, III, xii, S II, 284, 26-27.

⁸ *De Conceptu Virginali*, iv, S II, 144, 19 ; 20.

«La loi et la volonté de Dieu»

Si les traités techniques se refusent à parler de «loi de Dieu»⁹, il y a dans les lettres déjà l'indice d'une prise de distance d'avec cette expression. Un endroit où Anselme emploie le terme d'une manière décisive est sans doute intéressant pour notre propos. Au roi des Anglais, Henri I^{er} Beauclerc, qui lui reproche de ne pas suivre la *lex et consuetudo* qu'aurait suivie son prédécesseur et maître Lanfranc, Anselme, alors archevêque de Cantorbéry, répond en faisant appel à la *lex Dei*, seule loi à laquelle il se devrait d'obéir¹⁰ :

À ce que vous dites de votre père et archevêque Lanfranc, je réponds que ni à mon baptême, ni à quelque ordination, je n'ai promis que je servirai la loi et l'habitude de votre père ou archevêque Lanfranc, mais la loi de Dieu et de tous les ordres que j'ai embrassés...¹¹

On le voit, Anselme ne reprend pas le sens traditionnel de la loi de Dieu. L'expression servait à opposer aux lois particulières, valant au sein d'un groupe déterminé, une loi qui vaudrait universellement pour tous¹². Chez Anselme, la *lex Dei* n'apparaît pas comme la loi à laquelle il ne doit pas déroger au même titre que n'importe qui, mais la loi à laquelle il ne doit pas déroger du fait de ses engagements propres. La «loi de Dieu» n'est pas présentée comme universelle, mais comme particulière, comme une loi à laquelle il n'a à obéir que parce qu'il aurait choisi d'y adhérer¹³. Elle est ainsi couplée, à deux reprises ici, à un ordre religieux délibérément choisi¹⁴. Il ne s'agit par conséquent pas en ce passage pour Anselme de reprendre une tradition de pensée sur la loi de Dieu, mais simplement de répondre à qui lui demande de suivre la loi du

⁹ Anselme, à cet égard, suit peut-être un mouvement plus large, puisqu'une définition du *ius* que l'on trouve chez Papias atteste d'une réservation du terme «loi» à ce qui est humain : «Ius et lex differunt. Ius enim dicitur ; lex scribitur. Item leges humanae ; iura divina sunt ...» (*Glossarium sive Elementarium Doctrinae Rudimentum*, Venise, 1496, 382p., p. 169).

¹⁰ À ce sujet, cf. C. E. VIOLA, «Lanfranc de Pavie et Anselme d'Aoste» in G. D'ONOFRIO (éd.), *Lanfranco di Pavia e l'europa del secolo XI*, Rome, Herder, 1993, p. 531-594, p. 584 sq.

¹¹ *Epistulae*, CCCXIX, S V, 247, 8-11 : «Ad hoc quod dicitis de patre vestro et archiepiscopo Lanfranco, respondeo quia neque in baptismo neque in aliqua ordinatione mea promisi me servaturum legem vel consuetudinem patris vestri aut Lanfranci archiepiscopi, sed legem Dei et omnium ordinum quos suscepi.»

¹² Cf. CICÉRON, *De Legibus*, I, vi, 18 ; AUGUSTIN, *De Libero Arbitrio*, I, vi, 15, BA VI, 218.

¹³ Anselme peut d'ailleurs présenter la loi de Dieu comme une «lex Christianitatis» (*Epistulae*, CCCXXIV, à Henri I^{er}, S V, 370, 8-9). R. FOREVILLE, «L'ultime ratio de la morale politique d'Anselme» in *Spicilegium Beccense I* (Congrès International du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec), Paris-Le Bec, Vrin, 1959, p. 423-438, p. 434-435, explique que la loi divine désigne ici la loi divine positive, que suit seulement le chrétien.

¹⁴ Voir aussi *Epistulae*, CCLXIX, S IV, 184.

pays. L'emploi du terme «loi» est simplement justifié par opposition à la loi de la coutume. Anselme ne reprend donc pas le terme en son sens traditionnel, mais il l'utilise en contexte polémique.

D'autres textes où le terme est employé manifestent qu'Anselme ne trouve pas le terme «loi» satisfaisant pour caractériser ce qui nous est demandé. L'on constate ainsi que, à plusieurs reprises, Anselme redouble le terme «loi» par le terme «volonté»¹⁵, donnant ainsi une esquisse du remplacement fait dans ses œuvres techniques. Anselme est sans doute l'un des seuls auteurs de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge, pour ne pas dire le seul auteur, à effectuer un tel redoublement et à dire : *lex et voluntas Dei*¹⁶. L'emploi de «loi» y est toujours d'abord motivé par le contexte politique¹⁷ et apparaît en ce sens comme une concession provisoire. Ainsi écrit-il au pape Paschal : «Le roi exigeait en effet de moi que je donne mon assentiment, sous le nom de droiture, à ses volontés, lesquelles étaient contre la loi et la volonté de Dieu.»¹⁸ L'emploi de «loi et volonté de Dieu» comme réponse à la seule volonté du roi peut s'entendre comme visant à donner plus de poids à ce que Dieu demande, en marquant le caractère arbitraire de ce que demande le roi, ce que renforcerait l'emploi du pluriel. Mais l'ordre des termes (loi, puis volonté)¹⁹ requiert sans doute d'être également pris en considération. Cet ordre marque en effet, selon nous, qu'Anselme reprend le terme «loi» à la tradition, mais conçoit cette «loi» pour lui-même comme volonté : en ce sens, Anselme infléchirait donc bien le concept de «loi de Dieu», comprenant désormais l'ordre de Dieu comme étant essentiellement une volonté.

¹⁵ Cf. *Epistulae*, CCX, à Paschal II, S IV, 106, 16 ; 107, 42 ; CCCXXIV, à Baldwin de Jérusalem, S V, 255, 19 ; CCCCXXIV, à Henri I^{er}, 370, 13.

¹⁶ Le CD-ROM de la Patrologie Latine n'indique pas de passages autres que ceux d'Anselme qui utiliseraient cette expression. On lit certes chez AUGUSTIN, *Sermones de Vetero Testamento*, XXI, 3, CCSL XLI, 278-279, l'expression *ipsius Creatoris lex et voluntas* ; mais le fait précisément qu'Augustin redouble de l'idée de volonté une loi attribuée non à «Dieu», mais au «Créateur», manifeste qu'il n'a pas en vue ici de mettre en question le syntagme «loi de Dieu». HRABAN MAUR, *Enarrationes in Epistulas beati Pauli*, IV, vii, PL CXI, 1428B, parle d'une *lex et voluntas* ; or, alors qu'il s'agit d'un passage où par ailleurs il traite de la loi de Dieu, cette expression renvoie non à Dieu, mais à la chair : Hraban Maur se garde bien de nuancer la notion de «loi de Dieu» par l'idée de volonté.

¹⁷ Sur le contexte dans lequel cette expression est utilisée, cf. W. FRÖLICH, «Regere secundum legem et voluntatem Dei. *Rex justus et rex malus sive tyrannus* as perceived by saint Anselm of Canterbury» in *Cur Deus Homo* (Actes du Congrès de Rome, 21-23 mai 1998), *Studia Anselmiana* 128, Rome, Centro Studi s. Anselmo, 1999, p. 262-284.

¹⁸ *Epistulae*, CCX, à Paschal II, S IV, 106, 15-17 : «Exigebat enim a me rex, ut voluntatibus suis, quae contra legem et voluntatem Dei erant, sub nomine rectitudinis assensum praeberem.»

¹⁹ On trouve en effet avant lui, notamment à partir de l'époque carolingienne, l'expression inverse : *voluntas et lex Dei* ; voir ainsi HRABAN MAUR, *Expositiones in Leviticum*, V, i, PL CVIII, 406C ; WALAFRID STRABON, *Leviticus*, xv, PL CXIII, 339D ; *Glossa Ordinaria, Liber I Esdrae*, x, 712A ; PRUDENCE DE TROYES, *Annales*, DCCCLI, viii, PL CXV, 1406A ; BRUNO LE CHARTREUX, *Expositio in Psalmos*, XXXIX, PL CLII, 805C. La spécificité d'Anselme est dans l'inversion des termes.

Mais une remarque peut se faire : il est commun parmi les chrétiens de référer la loi de Dieu à la volonté. Sans doute en effet le judéo-christianisme, en introduisant l'idée d'une législation divine, a-t-il donné un tour volitif à la loi de Dieu : en régime chrétien, il s'agit non tant de suivre la raison, que, par sa volonté, de rejoindre celle de Dieu²⁰. La loi comme raison divine a ainsi été redoublée par l'idée de volonté, par exemple par Augustin : «La loi éternelle est la raison divine ou la volonté de Dieu»²¹. On retrouverait ainsi chez Augustin²² le même redoublement par l'idée de volonté que chez Anselme. Seulement, Augustin se contente de référer la loi à la volonté²³, tandis qu'Anselme remplace bien l'idée de loi par l'idée de volonté. Remarquons ainsi que ce n'est pas la notion de «loi» qu'Augustin redouble, mais simplement celle de «raison», qu'il reprend aux auteurs païens et veut nuancer ; la notion de loi reste chez lui intacte en sa validité. Le saint Docteur s'autorise de ce fait à traiter de la volonté de Dieu en traitant de sa loi²⁴. Chez Augustin, il y avait ainsi la reconnaissance d'une loi créée par Dieu et en exprimant la volonté, mais qui avait acquis une certaine autonomie, à tel point qu'elle pouvait être expliquée sans recours à l'idée de volonté divine, et même sans faire référence à Dieu²⁵. Le fondement volontaire de la loi n'en mettait pas en péril l'existence, mais ne faisait qu'en nuancer le sens par rapport aux penseurs païens. Ce qui se passe avec Anselme, c'est qu'il n'y a plus de loi, c'est que la volonté de Dieu pour nous ne se «stabilise» ni ne se «matérialise» plus dans une loi : dans les traités techniques, c'est ainsi bien en termes de «volonté» de Dieu, et aucunement de «loi», que le devoir est décrit²⁶. Si la

²⁰ Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, 1948, p. 308.

²¹ AUGUSTIN, *Contra Faustum manichaeum*, XXII, xxvii, PL XLII, 418 : «Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei...».

²² Cf. aussi *Enarrationes in Psalmos*, XXXVI, iii, CCSL XXXVIII, 371.

²³ Cf. encore : «lex aeterna, id est voluntas Dei creaturarum omnium conditoris conservando naturali ordini consulens.» (*Contra Faustum manichaeum*, XXII, xxvii, PL XLII, 420).

²⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XXII, ii, 1, BA XXXVII, 530 ; *Enarrationes in Psalmos*, CXVIII, xv, 1-3, CCSL XL, 1711-1712.

²⁵ Cf. AUGUSTIN, *De Libero Arbitrio*, I, vi, 15, BA VI', 218-220. La différence entre le *De Libero Arbitrio* d'Augustin et les analyses d'Anselme à cet égard mérite d'autant plus d'être prise en considération que ce traité d'Augustin a sans doute eu une influence décisive sur l'élaboration par Anselme de sa compréhension de la normativité ; cf. R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme – un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1964, p. 36 sq. ; M. ENDERS, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 1999, p. 298.

²⁶ Cf., par exemple, *Cur Deus Homo*, I, xii, S II, 70, 8 : «[...] nihil sit rectum aut decens nisi quod ipse vult.» ; I, xi, 68, 12 : «Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei.» Comparer ainsi AUGUSTIN, *De Agone Christiano*, vii, BA I, 386 («nemo enim leges Omnipotentis evadit.») et ANSELME, *Cur Deus Homo*, I, xv, S II, 73, 14-17 («Ita quamvis homo vel malus angelus divinae voluntati et ordinationi subiacere nolit, non tamen eam fugere valet, quia si vult fugere de sub voluntate iubente,

volonté de Dieu n'est jamais irrationnelle, nous ne devons pas pour autant chercher la raison de ce qu'il demande, mais au contraire nous contenter de sa volonté²⁷. Cela a des conséquences sur le rapport entre le devoir-être demandé d'une créature et son être. La question est cruciale en ce sens que serait engagée la question du rapport entre l'être et sa vérité, dans la mesure où Anselme est l'auteur qui a fait équivaloir droiture (perceptible au seul esprit) et vérité²⁸.

Ce que Dieu veut qu'on veuille

Quel rapport en effet le devoir que Dieu nous demande entretient-il avec notre être ? L'absence de loi peut tout d'abord apparaître positive à cet égard, en ce qu'elle permettrait des exigences adaptées à ce qu'est chacun. Ainsi la volonté de Dieu demandait-elle au Christ d'accepter de supporter la mort²⁹. L'absence de loi a en ce cas le sens de l'absence d'une exigence qui vaudrait universellement indépendamment des êtres auxquels elle s'adresse. La «loi de Dieu» en effet, entendue comme «loi éternelle», ne tolérerait aucune exception, mais valait «toujours»³⁰ ; elle était indifférente aux différents êtres qu'elle régissait. En indexant le devoir directement à la volonté de Dieu, Anselme s'autorise à penser un vouloir adapté à chacun. Le vouloir de Dieu auquel notre volonté doit se soumettre n'est en effet pas ce que Dieu veut comme tel, mais ce que Dieu veut que nous voulions : «Aucune volonté n'est juste si ce n'est celle qui veut ce que Dieu veut qu'elle veuille.»³¹ Une telle expression qui redouble ainsi le vouloir se trouve à plusieurs reprises chez Anselme³², ce qui

currit sub *voluntatem* punientem; et si quaeris qua transit: non nisi sub *voluntate* permittente»); je souligne.

²⁷ *Cur Deus Homo*, I, viii, S II, 59, 10-11.

²⁸ Cf. son *De Veritate*, xi, S I, 191, 19-20 : «Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis.» Sur cet élargissement progressif à une compréhension éthique d'un concept d'abord linguistique ou épistémique, cf. P. DELHAYE, «Quelques aspects de la morale d'Anselme» in *Spicilegium Beccense I* (Congrès International du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec), Paris-Le Bec, Vrin, 1959, p. 401-422, p. 403 ; T. F. TORRANCE, «The ethical implications of Anselm's *De Veritate*», *Theologische Zeitschrift*, 1968, XXIV, p. 309-319. Pour un commentaire suivi du *De Veritate*, cf. E. BRIANCESCO, *Un triptyque sur la liberté – la doctrine morale de saint Anselme*, *De Veritate*, *De Libertate Arbitrii*, *De Casu Diaboli*, Paris, DDB, 1982, 248 p., chapitre I, p. 25-54 ; M. ENDERS, *Wahrheit und Notwendigkeit...*, partie C, p. 71-554 ; H. KÜLLING, *Wahrheit als Richtigkeit. Eine Untersuchung zur Schrift De Veritate von Anselm von Canterbury*, Berne-Francfort sur le Main-Nancy-New York, Peter Lang, 1984, 284 p. Pour l'idée qu'Anselme innove en opérant une telle identification, cf. G. KAPRIEV, ...*Ipsa vita et veritas, Der «ontologische Gottesbeweis» und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 1998, p. 104.

²⁹ *Cur Deus Homo*, I, ix, S II, 63, 17-64, 11.

³⁰ Cf. AUGUSTIN, *De Libero Arbitrio*, I, vi, 15, BA VI', 218 : «[...] cui semper obtemperandum est.»

³¹ *De Libertate Arbitrii*, viii, S I, 220, 18-19 : «Nulla autem est iusta voluntas, nisi quæ vult quod Deus vult illam velle.»

³² Cf. aussi S I, 220, 21-22 ; *De Casu Diaboli*, iv, S I, 241, 29-30.

manifeste le profond ancrage de cette idée dans sa pensée. Comme on le sait, le Docteur Magnifique est l'un de ceux qui réintroduisent dans l'Occident latin l'attention à la particularité des êtres³³. Sa conception du devoir comme lié à une volonté divine qui s'est mise à la hauteur des êtres sur lesquels elle porte peut se comprendre en ce sens : Anselme ne penserait plus une justice impossible, dans la mesure où ne serait plus exigée une impossible déification, contraire à l'imperfection essentielle de la créature³⁴. Il y avait en effet chez les Anciens une tension dans leur construction morale, dans la mesure où la fin exigée³⁵ ne pouvait être atteinte qu'asymptotiquement, en se perdant soi. C'est le problème que rencontrait ainsi Augustin en cherchant la fin de toute âme dans l'absorption dans l'universel : accomplir son essence revenait finalement à se perdre ; et être soi, à l'inverse, signifiait ne pas accomplir son essence³⁶. Anselme, en pensant une justice qui ne consiste plus en une exigence générale, mais qui est individuée selon chaque être, échapperait à ce dilemme : désormais s'accomplir n'aurait plus à signifier se perdre en sa particularité pour suivre un modèle universel. En pensant un Dieu qui peut adapter ses exigences au point de vue de chaque être, Anselme s'autorise à ne pas perdre la particularité de chacun.

Toutefois, que la volonté divine puisse être individuée selon les différents êtres ne signifie pas nécessairement qu'elle soit individuée selon la différence des êtres. Un premier constat permet sur ce point de remarquer que la question du rapport à nous de la volonté de Dieu pour nous n'est pas posée : si nous devons suivre notre devoir, ce devoir est simplement présenté en faisant référence à la volonté de Dieu qui le décide, et aucunement à notre être. Ce qui pouvait sembler être la chance pour la prise en compte de chaque être amène paradoxalement à une prise de distance par rapport à cet être. En effet, que la volonté divine se fasse loi permettait d'inscrire, comme cela était dit dans l'Écriture³⁷, en l'être de chacun ce qu'il avait à faire³⁸ : «La volonté de Dieu ne s'éloignait pas de son cœur, parce que la volonté de Dieu était elle-même la loi de Dieu.»³⁹ De ce fait, l'être n'était alors pas indifférent au devoir-être :

³³ Par exemple, en estimant que la création des hommes ne s'explique pas seulement pour remplacer les anges qui ont chuté dans la Cité Céleste (*Cur Deus Homo*, I, xvii, S II, 76-78) ; cf. R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde*, IV, 2, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1964, p. 76-77.

³⁴ Cf. ainsi ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177b26-28 ; AUGUSTIN, *De Natura et Gratia*, xxxiii, 37, BA XXI, 314 ; *De Civitate Dei*, XXII, xxx, 3, BA XXXVII, 710.

³⁵ Voir AUGUSTIN, *Tractatus in Ioannis Evangelium*, I, 4, BA LXXI, 134 ; voir aussi *Sermones*, CLXVI, iii, 3-iv, 4, PL XXXVIII, 908-909.

³⁶ Cf. *De Trinitate*, XII, ix, 14, BA XVI, 236-238.

³⁷ Psaumes, 4,6-7 : «Multi dicunt : quis ostendit nobis bona ? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.» ; et surtout Psaumes, 36,31 : «lex Dei eius in corde ipsius.»

³⁸ Cf. ainsi AUGUSTIN, *Confessiones*, II, iv, 9, BA XIII, 344 ; *Enarrationes in Psalmos*, XXXVI, iii, 12, CCSL XXXVIII, 376 ; HRABAN MAUR, *Enarrationes in librum Numerorum*, PL CVIII, 684D ; *Commentaria in librum Sapientiae*, xvi, PL CIX, 757.

³⁹ AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, XXXVI, iii, 5, CCSL XXXVIII, 371 : «Voluntas Dei de corde eius non recedit : quia voluntas Dei ipsa est lex Dei.»

l'idée de loi inscrite en nous permettait en effet de concilier un être différent de ce qu'il doit avec un devoir qui n'est pas étranger à cet être. S'il pouvait sembler que seul le juste avait inscrite en lui cette loi de Dieu⁴⁰, il fallait comprendre simplement par là que seule elle était active en le juste. D'une part, en effet, si l'Esprit saint était requis à cet égard, ce n'était pas pour qu'elle soit connue, mais pour qu'elle soit suivie et aimée⁴¹. D'autre part, si le péché la recouvrait, il ne pouvait parvenir à l'effacer et à complètement l'éteindre⁴². Par conséquent, la loi écrite sur les tables ne signifiait pas l'absence de loi inscrite dans les cœurs, mais simplement sa non-lecture⁴³ : par l'intermédiaire de cette loi extérieure, il était alors possible de retrouver la loi intérieure, en passant ainsi de l'état d'être *sub lege* à celui d'être *in lege*⁴⁴. Le rapport eidétique⁴⁵ au moins possible à son devoir que permettait l'inscription de la loi en soi faisait que le devoir-être était en tout être. Significativement, cette loi de Dieu pouvait être dite «loi naturelle»⁴⁶. L'absence de loi, qui entraîne une absence d'inscription possible, fait alors que mon devoir n'est plus inscrit en moi-même : mon être véritable n'est plus en moi quand je ne m'y sou mets pas. En ne pensant plus de loi, Anselme ne penserait-il pas une norme qui reste extérieure par rapport aux créatures ?

Le problème de la connaissance de notre devoir

Lorsqu'Anselme reprend à saint Paul l'expression «loi de Dieu», il montre sans doute le caractère devenu problématique de sa connaissance. Avant lui, la loi divine avait déjà eu tendance à se séparer de la loi naturelle, pour se spécifier en la loi révélée⁴⁷ ou en l'exigence des vertus

⁴⁰ Cf. AMBROISE, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos*, XXXVI, 65, PL XIV, 1001A ; 69, 1004A ; AUGUSTIN, *De Ordine*, II, viii, 25, BA IV/2, 234.

⁴¹ Cf. AUGUSTIN, *Epistulae*, CCXVII, iv, 12, PL XXXIII, 983 : «... et lex Dei et doctrina [...] occidit, si non vivificet Spiritus, per quem fit, non ut audiendo, sed ut obediendo, neque ut lectione, sed ut dilectione teneatur.»

⁴² Cf. AUGUSTIN, *Confessiones*, II, iv, 9, BA XIII, 345 : «ne ipsa delet iniquitas.» ; voir aussi *De Trinitate*, XIV, xv, 21, BA XVI, 402, où, à défaut du syntagme, l'idée est présente.

⁴³ Cf. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, LVII, 1, CCSL XXXVIII, 708 ; *Enarrationes in Psalmos*, CXVIII, xxv, 4, CCSL XL, 1750.

⁴⁴ Cf. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, I, 2, CCSL XXXVIII, 1.

⁴⁵ Ce rapport eidétique avait, de plus, chez Augustin une portée ontologique, en ce sens que les intelligibles sont pour Augustin directement en nous, et pas seulement leur empreinte ; cf. E. BERMON, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001, p. 338, note 5.

⁴⁶ Cf. ainsi AMBROISE, *Enarrationes in Psalmos Davidicos*, XXXVI, 69, PL XIV, 1004A : «Quae lex ? Non scripta, sed naturalis ; iusto enim non est lex posita, sed iniusto.»

⁴⁷ Cf. SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Collectiones in Epistulas et Evangelia*, PL CII, 163C-D : «Deinde crescit, incipit accedere ad rationales annos, ut legem sapiat naturalem, quam omnes habent in corde fixam : 'Quod tibi non vis, alii ne feceris', et hanc legem transgrediuntur homines, ecce altera dies mortis data est, et etiam lex divina

théologiques⁴⁸. Si Anselme refait droit à la «loi de Dieu» comme pouvant être découverte par la raison, il semble cependant accomplir le mouvement de dénaturalisation de la loi de Dieu, puisque cette loi de la raison va être comprise sur le modèle de la loi révélée. Anselme met en effet en parallèle les appellations de «loi de l'esprit» et de «loi de Moïse» :

En effet, la justice que la Loi ordonne, (l'apôtre) la dit à la fois «loi de Dieu», parce qu'elle vient de Dieu, et «loi de l'esprit», parce qu'elle est comprise par l'esprit, de même que l'ancienne loi est dite «loi de Dieu», parce qu'elle vient de Dieu, et «loi de Moïse», parce qu'elle fut administrée par Moïse.⁴⁹

La raison et Moïse sont tous les deux placés sur le même plan en tant que moyens de transmission de la *lex Dei*. De ce fait, la loi de la raison ne s'oppose pas ici à la loi de Moïse, en tant qu'avec elle ne serait pas requise la médiation de quelque chose d'extérieur par rapport à nous-mêmes : la loi de la raison n'est pas présentée comme une découverte en soi-même de la loi de son être. Au contraire, il apparaît plutôt une similitude, ou un parallélisme, entre ces deux moyens de connaître la loi de Dieu. Augustin avait déjà pu rapprocher la loi de la raison et la loi de Moïse où la raison et Moïse étaient mis en parallèle comme moyens de transmission ; mais ce n'est pas pour autant que la loi de Moïse et la loi de la raison étaient elles-mêmes comprises sur le même modèle, puisqu'Augustin présentait ces deux lois comme s'opposant comme la loi écrite et la loi naturelle : «...que nous entendions (par le terme 'Loi') la loi naturelle, qui apparaît dès l'âge où l'on peut se servir de la raison, ou la loi écrite, qui a été donnée via Moïse...»⁵⁰. L'indexation de la loi transmise par la raison à la nature, et non directement à Dieu, brisait le parallélisme avec toute loi connue sur le mode de l'écriture. D'une manière significative, seul Moïse était, avec Augustin, présenté comme moyen de transmission ; la raison, elle, était présentée comme ce qu'il fallait avoir pour que vaille la loi naturelle. Il y avait ainsi chez Augustin la reconnaissance d'une différence entre les lois écrites et la loi de la raison, la loi naturelle, inscrite dans l'être. Or, Anselme reconnaît, au contraire d'Augustin, un strict parallélisme entre la loi de la raison et la loi de Moïse, du fait qu'il ne considère que les moyens de transmission, et ne

per famulum Dei Moysen dicit illi : 'Non occides, non moechaberis, non falsum testimonium dices. Honora patrem tuum et matrem tuam, etc'. L'appellation «loi divine» est ici réservée à la loi transmise via Moïse.

⁴⁸ Cf. PIERRE DAMIEN, *Epistulae*, CLVIII, MGH IV/4, 87, 8-88, 1 (=VI, XXII, PL CXLIV, 405D-406A) : «[...] in his tribus virtutibus, videlicet spe, fide et charitate, omnis lex divina consistat ...»

⁴⁹ *De Conceptu Virginali*, iv, S II, 144, 18-21 : «Iustitiam enim quam lex iubet, et «legem Dei» dicit quia a Deo est, et «legem mentis», quia per mentem intelligitur ; sicut lex vetus «lex Dei» dicitur, quia a Deo est, et «lex Moysi», quia per Moysen ministrata est.»

⁵⁰ *Epistulae*, CLVII, 15, BA XXI, 62 : «...legem quippe sive naturalem intelligamus, quae in eorum apparet aetatibus, qui iam ratione uti possunt, sive conscriptam, quae data est per Moysen...».

relie pas la loi de la raison à la loi de la nature, où la loi se révélerait inscrite dans l'être. La conséquence en est que la connaissance de la loi de Dieu qui devait se comprendre comme une introspection semble passer par le même modèle d'écoute de l'autre que lorsqu'on l'apprend de Moïse.

Cela est confirmé par l'emploi du terme *rectitudo*, lorsqu'Anselme utilise ses propres mots, pour désigner ce qui est comme il doit. Terme qui a une longue histoire, apparaissant chez Platon, devenant central chez les Stoïciens, et que l'on retrouve, en latin, chez Jérôme, qui substantive l'adjectif *rectus*⁵¹, Augustin⁵² et Grégoire, *rectitudo* a acquis à l'époque carolingienne un sens plus spécifiquement juridique⁵³, qu'Anselme connaissait⁵⁴ et qu'il avait sans doute à l'esprit lorsqu'il reprenait le terme. Or, ce sens contractuel de la *rectitudo* est très intéressant car il suggère non pas tant que la loi de notre être n'est plus naturelle, mais artificielle⁵⁵, qu'il ne dessine un nouveau rapport épistémique à nous-même. L'idée de droiture fait sans doute ainsi signe chez Anselme vers l'idée d'une nécessité de consulter des lois écrites extérieures : la loi de Dieu ne pourrait plus être découverte en nous-mêmes. Alors que la droiture chez les Stoïciens renvoyait à l'idée d'une inscription dans l'ordre du cosmos, la droiture chez Anselme ouvre un jeu entre nous et nous-mêmes au sens où notre rapport à notre être véritable serait pensé non par opposition aux lois écrites, mais précisément sur le modèle de ces lois écrites.

Il y aurait ainsi une altérité du soi à lui-même qui lui interdirait cette connaissance directe de ce qu'il est vraiment. De fait, la doctrine augustinienne de l'illumination ne se trouve pas chez Anselme. Le terme revient sans doute plus que l'unique occurrence en *Proslogion*, iv, relevée par Étienne Gilson⁵⁶ ; mais on peut accepter qu'elle n'y a pas une place centrale⁵⁷. En effet, comme le manifeste ce passage du *Proslogion*, elle consiste simplement en une intervention de Dieu. Le paradigme, en fait, retenu par Anselme pour expliquer comment on parvient à la conception de ce qu'on doit est plutôt celui de l'audition, mais

⁵¹ *Commentaria in Isaiam Prophetam*, VIII, xxvi, 7/9, CCSL LXXIII, 332.

⁵² Si le substantif est absent des dialogues philosophiques, il apparaît avec les *Confessions*.

⁵³ Cf. C. DU CANGE, *Glossarium Latinatis Medii Aevi*, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1954, VII, 60-61 ; R. POUCHET, *La rectitudo...*, p. 51 ; B. GOEBEL, *Rectitudo...*, p. 217.

⁵⁴ Cf. *Epistulae*, CLXXVI, S 59, 33-37 ; CCCCXII, S 357, 8-14.

⁵⁵ L'idée que les contrats soient artificiels n'est sans doute pas alors de mise. En effet, on considère alors que les décrets et lois écrits s'appuient sur la loi naturelle, qu'ils cherchent simplement à retranscrire. Cf. par exemple AUGUSTIN, *De Libero Arbitrio*, I, vi, 15, BA VI', 218 ; *Confessiones*, III, vii, 13, BA XIII, 386.

⁵⁶ «Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi, te donante, jam sic intelligo, te illuminante, ut si te esse nolim credere non possim non intelligere.» (S I, 104, 5-7) Cf. E. GILSON, «Sens et nature de l'argument de s. Anselme», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge*, 1934, IX, p. 5-51, p. 19.

⁵⁷ Il faudrait donc nuancer la nécessité de l'illumination divine pour toute connaissance qu'affirme K. A. ROGERS, *The neoplatonic metaphysics and epistemology of Anselm of Canterbury*, Lewiston-Queenston-Lampeter, Mellen, 1997, p. 164 sq.

pas de l'audition d'une voix intérieure : il s'agit d'écouter des prédicateurs ⁵⁸. Notre devoir nous est ainsi enseigné de l'extérieur, et nullement de l'intérieur.

Dans ces conditions, l'absence de loi, avant que de signifier la prise en compte de la particularité, signifierait la séparation entre les êtres et leur devoir, puisque celui-ci n'est plus inscrit d'une manière ou d'une autre en nous, mais doit être enseigné de l'extérieur. Si Anselme pense un être véritable qui est normatif et auxquels les êtres doivent se soumettre, force est de constater que cet être véritable n'apparaît pas comme étant intime à notre être de fait.

L'homme et l'ordre du monde

La loi inscrite en chacun permettait d'assurer au monde un ordre. Reprenant la tradition d'une loi écrite dans le cœur de chaque être, Honorius Augustodunensis estimait qu'en suivant cette loi, toutes choses consonnaient et faisaient ainsi de l'*universitas* une cithare à la musique harmonieuse ⁵⁹. Parce que, en effet, la loi de Dieu était une quels que soient les différents êtres, lorsque tous la suivaient, l'ensemble était à l'unisson. Le concept d'ordre semble ainsi avoir un lien d'essence avec celui de loi, comme en témoigne Augustin qui pensait, conjointe à l'idée de loi de Dieu, celle d'un ordre un régissant l'ensemble des créatures ⁶⁰. Les remarques que nous avons faites à propos du remodelage de la loi divine en une simple volonté chez Anselme ne conduisent-elles pas dans ces conditions à penser une mise en péril de l'idée d'ordre de l'ensemble des choses ?

Tout d'abord, il convient, à cet égard, de noter l'absence, remarquable pour le Moyen Âge ⁶¹, de l'idée d'une sagesse du monde sur laquelle pourrait s'appuyer l'homme. Si les choses, du fait même qu'elles sont, disent qu'elles doivent être ⁶², il ne faut pas entendre par là, ainsi que le précise par après Anselme, distinguant deux sens de «droit», que tout ce qui est, comme tel, doit être : il y a en effet des choses qui sont mauvaises, et donc ne doivent pas être ⁶³. Ce qui doit être n'est pas la chose mauvaise comme telle, mais le passage de la volonté mauvaise qui fait telle chose, à son effectuation : montrant en quel sens «devoir» doit alors s'entendre, Anselme explique que «Dieu permet que certains fassent mal ce qu'il

⁵⁸ Cf. *De Concordia*, III, vi, S II, 271, 9-11.

⁵⁹ *Liber XII Quaestionum*, ii, PL CLXXII, 1179C : «...quae omnia concorditer consonant, dum legem sibi insitam quasi tinnulos modulis servant».

⁶⁰ Cf. *De Ordine*, II, vii, 24-viii, 25, BA IV/2, 234.

⁶¹ R. BRAGUE, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, a en effet montré comment les penseurs anciens et médiévaux pensaient que le monde pouvait servir à l'homme de point d'appui pour trouver l'attitude à avoir.

⁶² *De Veritate*, vii, S I, 185, 30 : «Igitur omne quod est, recte est.»

⁶³ *De Veritate*, viii, S I, 186, 7-9.

veulent mal»⁶⁴. Le «permettre» est ici amené par la volonté traditionnelle de dédouaner Dieu du mal⁶⁵, dans la mesure où ce n'est pas lui qui a voulu. Mais il ne doit pas pour autant cacher le fait qu'il s'agit bien de penser que c'est Dieu qui assure la liaison du vouloir à la réalisation. Alors qu'il eût suffi de faire porter la permission sur la seule volonté mauvaise⁶⁶ s'il s'était simplement agi de penser que si Dieu permet, cela doit être⁶⁷, Anselme la fait porter sur la liaison de la volonté à l'acte, suggérant que la permission a une portée plus large que de simplement laisser faire : en faisant que la permission divine soit requise, au delà de la simple volonté mauvaise, pour son effectuation, Anselme manifeste sa compréhension active de la permission. Sans parler ici d'occasionnalisme, force est cependant, dans ces conditions, de constater la division radicale du monde chez Anselme : la volonté ne suffit pas seule à produire l'action ; mais Dieu intervient pour que la volonté soit suivie des actes voulus. Ainsi, l'homme ne peut inférer de l'existence d'une chose dans le monde, que cette chose est bonne et que Dieu l'a voulue : Dieu l'a seulement permise. Si, en pensant ainsi la droiture dans les choses mauvaises, réapparaît l'idée d'un ordre, l'ordre en question n'est ici pas un ordre normatif auquel l'homme aurait à obéir, mais un ordre suivant lequel Dieu modèle son action⁶⁸, que ce soit en «faisant» ou en «permettant»⁶⁹. Dieu ordonnerait ainsi des actions foncièrement séparées ; Dieu ferait une harmonie d'éléments disparates.

Indéniablement, une telle idée tend à rendre indifférentes les volontés de l'homme à l'égard de l'ordre du monde : si la justice consiste en la volonté, suffit-il, pour que l'ordre soit sauf, que ce que conçoit la volonté mauvaise soit réalisé ? Est-ce seulement à Dieu de maintenir un ordre, ou n'y va-t-il pas également de la responsabilité même des créatures libres ? En un mot, la séparation des devoirs exigés de chaque créature signifie-t-elle l'indifférence du comportement de celle-ci à l'égard de l'harmonie de l'ensemble ? L'absence de sagesse du monde peut en effet s'originer dans l'absence de loi générale valant universellement pour toutes les créatures.

⁶⁴ *De Veritate*, viii, S I, 186, 27 : «Permittit [...] Deus aliquos male facere quod male volunt.»

⁶⁵ Rare dans le vocabulaire chez Augustin, cette idée d'une «permission» divine était devenue courante au XI^e siècle ; cf. ainsi OTHLON DE SAINT-EMMERAN, *Epistula de Permissionis Bonorum et Malorum Causis*, PL CXLVI, 138-139.

⁶⁶ Cf. *Cur Deus Homo*, I, xv, S II, 73, 18, où la permission porte sur le vouloir autant que sur l'acte («vult aut agit»).

⁶⁷ Cf. *De Veritate*, viii, S I, 187, 30-31 : «[...] quis audebit negare debere esse quod tanta sapientia et bonitate permittitur?»

⁶⁸ Il conviendrait de se demander quel est le lien entre Dieu et le devoir : Dieu le permet-il parce que cela est dû, ou l'inverse ? La réponse n'est pas évidente, parce que lorsqu'Anselme constate que c'est dû parce que Dieu le permet, il ne donne pas à cette formulation une valeur en soi, mais la présente comme le raisonnement que l'homme doit tenir pour savoir qu'il y a devoir, de sorte que l'ordre de consécution peut être inversé par rapport à l'ordre réel ; voir ainsi *De Casu Diaboli*, iii, S I, 236, 24-237, 2. Les limites de cette étude interdisent de traiter plus avant ce problème.

⁶⁹ *De Veritate*, viii, S I, 186, 12-13.

Confirmant que ce que Dieu ordonne vaut d'une manière à chaque fois individuée, Anselme reconnaît que l'ordre que la créature doit préserver est le sien : «Quand une créature quelle qu'elle soit conserve, que ce soit naturellement ou rationnellement, l'ordre (qui est le) sien et (qui est) pour elle comme un précepte, on dit qu'elle obéit à Dieu et l'honore»⁷⁰. Or, cela n'empêche pas Anselme de garder l'idée d'une harmonie du monde que le péché ternit. Tout en continuant à dire que l'ordre que préserve la créature est le sien, Anselme replace cet ordre particulier au sein de l'*universitas rerum* : «[...] elle conserve dans l'ensemble des choses, pour autant que c'est en son (pouvoir), l'ordre qui est le sien, et la beauté de cet ensemble»⁷¹. Si l'ordre se dit, à ce point de la réflexion, d'une manière particulière, la beauté se dit de l'ensemble. Or, c'est ici que va avoir lieu un glissement, puisque l'ordre lui-même en vient finalement à être dit de l'univers lui-même, au même titre que la beauté : lorsque la créature ne fait pas ce qu'elle doit, «elle perturbe, pour autant que c'est en son (pouvoir), l'ordre et la beauté de l'ensemble»⁷². Fidèle à la liaison établie par Augustin entre l'ordre et le beau⁷³, Anselme s'est servi de la notion de beauté comme pivot lui permettant de passer d'un ordre particulier à chaque créature à un ordre de l'ensemble⁷⁴. Que toutes les créatures n'aient pas à obéir aux mêmes devoirs n'empêche pas qu'il y ait cependant un ordre de l'ensemble mis en péril par la créature qui cherche à s'échapper de son ordre. L'ordre normatif chez Anselme est un ordre de la diversité, mais est un ordre malgré tout⁷⁵.

Les deux niveaux de la normativité

Or, parler de diversité des devoirs ne doit pas masquer que cette diversité des devoirs se conçoit à partir de l'utilisation de facultés qui ont, elles, un

⁷⁰ *Cur Deus Homo*, I, xv, S II, 72, 31-73, 2 : «Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, deo oboedire et eum honorare dicitur.»

⁷¹ *Cur Deus Homo*, I, xv, S II, 73, 4-6 : «... in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat.»

⁷² *Cur Deus Homo*, I, xv, S II, 73, 8-9 : «universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat.»

⁷³ Cf. *De Vera Religione*, xli, 77, BA VIII, 138.

⁷⁴ Cf. aussi *Orationes*, XIV, S III, 59, 119 : «ordine pulcherrimo». Sur le lien entre ordre et beauté chez Anselme, cf. H. YAMAZAKI, «*Ordinis Pulchritudo* and evil in saint Anselm's *Cur Deus Homo*» in *Cur Deus Homo* (Actes du Congrès de Rome, 21-23 mai 1998), *Studia Anselmiana* 128, Rome, Centro Studi s. Anselmo, 1999, p. 709-716, p. 712. Sur l'importance de l'idée de beauté chez Anselme, cf. AVANDERJAGT, «*Propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis. The Aesthetics of Anselm's Cur Deus Homo*» in *ibid.*, p. 717-730 ; B. LEFTOW, «Anselm on the beauty of the incarnation», *The Modern Schoolman*, 1995, LXXII, 2-3, p. 109-124.

⁷⁵ Pour une tentative de situation de la pensée de l'ordre chez Anselme par rapport à ses prédécesseurs latins anciens, cf. M. ENDERS, «Das metaphysische Ordo-Denken

devoir générique : l'ordre normatif qui se dessine est sans doute possible à partir de cet ordre réglé au niveau des facultés. Il conviendrait, à cet égard, de distinguer deux niveaux où joue la normativité : s'il renonce à l'idée de «loi de Dieu» au profit de l'idée d'une volonté divine fixant singulièrement la norme de chaque être, Anselme reconnaît une seconde forme de normativité, différente de la première, non référée à la volonté divine, valant cette fois-ci d'une façon générale, et qui concerne les facultés de chaque être⁷⁶. Dans le *De Veritate*, en effet, Anselme, distinguant les divers lieux de la vérité, la conçoit à chaque fois comme droiture⁷⁷, c'est-à-dire comme consistant pour chaque chose à faire ce qu'elle doit⁷⁸. Il s'agit ici d'une pensée de la normativité, mais qui ne doit pas immédiatement se rabattre sur l'obéissance pour une chose à ce que Dieu veut qu'elle veuille. D'une part, le devoir n'y est alors de fait pas textuellement relié à la volonté divine, absente de ces réflexions du *De Veritate*. D'autre part, les lieux en question ne sont pas tant des êtres que des actions comme parler, penser, voir, faire : ce qui est droit est l'usage par un être d'une faculté. La droiture ne porte pas sur les êtres indifféremment, qu'ils soient doués de sensibilité, de rationalité ou non ; mais elle porte sur des facultés de ces êtres. L'autonomie des facultés à cet égard se manifeste au fait que ce sont elles qui sont reconnues sujet des droitures, et non quelqu'un qui parlerait, penserait ...⁷⁹ Cette normativité s'entend d'une manière générale : le langage doit dire qu'est ce qui est⁸⁰. La droiture se mesure en effet à ce «en vue de» quoi (*ad*) chaque faculté a été faite⁸¹, ce qui fait qu'elle vaut d'une manière générique, sans que Dieu ait ici à intervenir pour décider de ce devoir. Le vouloir divin n'a en effet pas à porter sur ces facultés dans la mesure où elles accomplissent naturellement leur être⁸². Ainsi, au niveau des facultés, se dessine l'idée d'une normativité une, quels que soient les êtres qui usent de ces facultés. Il peut sembler que ce sens de la normativité s'entende selon le modèle traditionnel, où la vertu d'une chose est pensée comme consistant dans sa finalité⁸³. Mais, si l'on peut ainsi s'accorder avec

in Spätantike und frühen Mittelalter : Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury», *Philosophisches Jahrbuch*, 1997, CIV, 2, p. 335-361.

⁷⁶ Sur cette extension d'une normativité à des facultés, cf. C. E. VIOLA, «Le "Sitz im Leben" du *Cur Deus Homo*» in *Cur Deus Homo* (Actes du Congrès de Rome, 21-23 mai 1998), *Studia Anselmiana* 128, Rome, Centro Studi s. Anselmo, 1999, p. 515-560, p. 534, qui cependant ne va pas jusqu'à tirer les conséquences de ce constat en distinguant deux sens de la normativité.

⁷⁷ Cf. *De Veritate*, ii, S I, 178, 25-27 ; iii, 180, 12 ; iv, 181, 3-4 ; v, 181, 27-28.

⁷⁸ Cf. *De Veritate*, ii, S I, 178, 12-14 ; iii, 180, 15 ; iv, 181, 6 ; v, 181, 24-25.

⁷⁹ Cf. ainsi *De Veritate*, ii, S I, 178, 18 ; iii, 180, 15.

⁸⁰ *De Veritate*, ii, S I, 178, 6-7.

⁸¹ Cf. *De Veritate*, ii, S I, 178, 8 ; iii, 180, 12 ; iv, 181, 5. Cf. C. E. VIOLA, «Le "Sitz im Leben" ...», p. 533.

⁸² Cf. *De Veritate*, v, S I, 183, 4-6 : «[...] hæc oratio, scilicet ,dies est, veritatem facit, cum significat diem esse, sive dies sit sive non sit; quoniam hoc naturaliter accepit facere.»

⁸³ Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *passim*.

Engelbert Recktenwald pour penser que le devoir est compris comme un moment intérieur constitutif de chaque être lié à sa finalité⁸⁴, encore faut-il voir que ceci est valable non tant au niveau de la créature elle-même, qu'au niveau de ses facultés : c'est le langage qui a reçu (*accipit*) de signifier, et non l'homme⁸⁵. Le lien, décisif dans le *Cur Deus Homo*, entre les idées de droiture et d'ordre⁸⁶ suggère que c'est à partir de cette normativité que peut s'entendre l'ordre de l'ensemble. En effet, l'ordre est terni lorsque l'on use mal de certaines de nos facultés, lorsque l'on use du langage en vue de signifier que ce qui n'est pas est.

Toutefois, si c'est à ce niveau de normativité que l'ordre s'entend, reste que c'est à partir d'un autre niveau de normativité qu'est rendue possible sa non-obéissance : si le langage peut n'être pas droit, au deuxième sens distingué par Anselme⁸⁷ où il ne fait pas ce en vue de quoi il a été fait, c'est en vertu du fait que quelqu'un l'utilise⁸⁸ à mauvais escient, car de soi, le langage continue à être droit au premier sens où il fait ce qu'il a reçu de faire⁸⁹. Significativement, lorsque Anselme traite de la seconde droiture, il fait appel à un «je» qui utilise le langage⁹⁰. Ceci se retrouve d'une manière générale pour toute action : s'il y a une droiture des actions, celle-ci trouve son origine dans un être qui les fait⁹¹, de sorte que la non-droiture sera possible lorsque cet être est libre⁹². Par conséquent, la transgression de la normativité au niveau des facultés repose sur une transgression d'une première normativité au niveau de la créature libre. La généralisation de l'emploi du terme *rectitudo* à la créature, et pas seulement aux facultés, sera l'indice de cette compréhension du devoir de la créature à partir du bon usage de ses facultés : l'analyse du *De Veritate* qui valait pour les facultés se retrouverait ainsi à l'arrière plan des analyses ultérieures qui traitent de la créature elle-même⁹³. Ainsi faudrait-il

⁸⁴ Cf. E. RECKTENWALD, *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury*, Heidelberg, C. Winter, 1998, p. 40.

⁸⁵ Cf. *De Veritate*, ii, S I, 179, 12.

⁸⁶ Cf. *Cur Deus Homo*, I, xv, S II, 73, 22-23 : «rectum ordo» ; II, viii, 103, 1. Cf. R. POUCHET, *La rectitudo...*, p. 158.

⁸⁷ *De Veritate*, ii, S I, 179, 10-12.

⁸⁸ *De Veritate*, ii, S I, 179, 15 : «accidentaliter et secundum usum.» ; 16 : «recte utor» ; 18 : «non ea recte utor» ; 23 : «nec illa possumus uti».

⁸⁹ *De Veritate*, ii, S I, 179, 12-15.

⁹⁰ *De Veritate*, ii, S I, 179, 15-19 : «Nam cum dico: dies est, ad significandum esse quod est, recte utor huius orationis significatione, quia ad hoc facta est; et ideo tunc recte dicitur significare. Cum vero eadem oratione significo esse quod non est, non ea recte utor, quia non ad hoc facta est; et idcirco non recta tunc eius significatio dicitur.» Cf. aussi S I, 179, 23.

⁹¹ Cf. *De Veritate*, v, S I, 181, 30-182, 5.

⁹² Cf. déjà *De Veritate*, v, S I, 182, 8-10.

⁹³ Cf. *De Veritate*, v, S I, 183, 3 ; puis surtout *De Casu Diaboli*, ix, S I, 246, 29 ; *De Conceptu Virginali*, xxiii, S II, 165, 1-3 ; *De Concordia*, III, vi, S II, 257, 13-15 ; *Epistulae*, CXII, S III, 244, 12 ; CLVI, S IV, 20, 86-87 ; CCLXXIV, 198, 4-5. ; CCCXLIV, S V, 281, 4.

distinguer la normativité au niveau des diverses droitures, qui concerne les facultés des créatures et non les créatures comme telles, et la normativité qui s'enracine dans le vouloir divin, qui, elle, concerne les créatures et les concerne d'une manière individuelle. Manifestant cette individualisation des devoirs, Anselme pose que ce devoir est multiple et variable⁹⁴, et ne le réfère pas à l'accomplissement naturel d'une capacité inscrite en nous. D'une manière sans doute significative, un appel à Dieu a lieu ici, même si ce n'est pas à Dieu en tant qu'il a un vouloir pour la créature⁹⁵. Cette normativité qui concerne les créatures consiste en un bon usage des instruments que sont les diverses facultés⁹⁶, selon ce qu'elles ont reçu de faire naturellement⁹⁷, de façon à correspondre à ce que Dieu veut pour la créature concernée. Ce faisant, la compréhension anselmienne de la normativité s'originerait dans une première excentration de la normativité valant d'une façon générale vers la périphérie de l'être que constituent les facultés⁹⁸.

Il y a alors deux points à reconnaître dans le réaménagement qu'Anselme fait subir à la conception traditionnelle de la normativité : 1) Anselme garde la compréhension traditionnelle de la normativité où le devoir consiste à accomplir sa fin ; seulement, cette compréhension traditionnelle ne porte plus sur la créature elle-même, mais est rejetée au niveau de ses facultés ; 2) ce faisant, au niveau de la créature elle-même, la normativité, qui se fonde directement dans le vouloir divin, n'a plus à être inscrite au cœur même de la créature, ce qui a pour conséquence la possibilité de penser une liberté de celle-ci. En pensant l'être d'une manière périphérique, Anselme, tout en gardant l'idée traditionnelle d'une finalité inscrite dans les choses, ouvre, au centre des créatures, la possibilité d'un jeu, de sorte que la liberté de la créature acquiert un sens nouveau⁹⁹. Au demeurant, il faut bien reconnaître que c'est

⁹⁴ Une telle distinction des devoirs vaudrait, si ce n'est dès le *Monologion*, qui pense la fin de la créature comme consistant simplement à aimer Dieu (*Monologion*, lxviii, S I, 79, 2-3), du moins à partir du *De Veritate*. Cf. ainsi *De Veritate*, v, S I, 182, 12-14 : «Non enim separat illum ab hac veritate sive luce, qui patitur persecutionem» propter iustitiam«; aut qui est quando et ubi debet esse; aut qui stat vel sedet quando debet; et similia. Nullus namque dicit tales non bene facere.»

⁹⁵ Cf. *De Veritate*, v, S I, 182, 11.

⁹⁶ Anselme comprend en effet la volonté au même titre que la vue ou la raison comme des «instruments» ; cf. *De Libertate Arbitrii*, vii, S I, 219, 1-3 ; *De Conceptu Virginali*, iv, S II, 143, 28-29 ; *De Concordia*, XIII, xi, S II, 279, 15-17 ; *De Voluntate*, PL CLVIII, 487 ; *De Humanis Moribus*, i, SS, 39 ... Il n'y a pas de raison que cette compréhension instrumentale ne s'étende pas à l'ensemble des facultés.

⁹⁷ Cf. G. KAPRIEV, ...Ipsa vita et veritas, ..., p. 118-123.

⁹⁸ G. S. KANE, *Anselm's doctrine of freedom* ..., p. 25 sq., cherche ainsi à montrer l'écart avec l'être que suppose la compréhension instrumentale des facultés.

⁹⁹ Nous retrouverions ainsi les analyses de C. G. NORMORE, «Anselm's two wills» in B. BAZÁN ET ALII (éds), *Philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, II, Ottawa, 1995, p. 759-766 ; «Picking and choosing : Anselm and Occam on choice», *Vivarium*, 1998, XXXVI, 1, p. 23-40 : Anselme garde le principe aristotélicien d'une fin déjà donnée que l'on ne fait que rechercher naturellement, mais en le redoublant de sorte que l'agent anselmien se comprend comme une paire d'agents aristotéliciens.

sans doute l'ouverture de ce jeu qui rend compréhensible le remplacement de la «loi de Dieu» par la «volonté de Dieu» : que la volonté de Dieu ait un sens comme mesure éthique n'est en effet possible que dans une pensée où ne se fait pas naturellement, d'une manière inscrite en l'être, ce devoir.

Une conclusion s'impose par conséquent. Il apparaît finalement que l'absence de la notion de «loi de Dieu» dans les traités techniques d'Anselme révèle un nouveau sens de la normativité : si le remplacement de la loi de Dieu par la volonté de Dieu marque la possible individuation de ce que Dieu exige de chaque être, cette individuation est possible parce que les exigences générales que donnait la «loi de Dieu» ont été renvoyées à la périphérie, au niveau des facultés entendues comme instruments à l'usage de la créature. À ce niveau, ce n'est pas la question du vouloir de Dieu qui importe, mais de la droiture par rapport à un devoir consistant en ce en vue de quoi est chaque faculté. En pensant un tel double niveau de normativité, tout en gardant la compréhension traditionnelle du normatif comme intrinsèquement lié à la finalité, mais en la plaçant au seul niveau des facultés, Anselme se donne la possibilité de penser une liberté de la créature, et par suite, une normativité non inscrite dans la nature, mais liée au vouloir divin lui-même libre. C'est sans doute par là qu'Anselme ouvre la voie à Duns Scot pensant une volonté de justice, libre et transcendant la poursuite naturelle d'une fin déjà donnée et inscrite dans l'être¹⁰⁰. Si tel est bien le cas, le remplacement de la loi de Dieu par la volonté divine chez Anselme ne serait pas un point anodin, mais pourrait révéler un tournant décisif pour l'histoire de la pensée en ce qu'il ouvrirait la possibilité d'un espace de liberté pour l'homme*.

¹⁰⁰ Au contraire de la nature, la volonté n'a en effet pour Scot d'autre cause qu'elle-même : elle s'autodétermine ; voir *Quaestiones in Metaphysicam*, IX, q. 15, n. 29, OP IV, 682. Voir ainsi, plus généralement, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, WV XII, 344-367 ; IV, d. 49, q. 9-10, WV XXI, 316-388 ; *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 8-9, WV XXIV, 658-668. Parmi l'importante littérature secondaire sur la question, on pourra entre autres lire J. BOLER, «Transcending the natural : Duns Scotus on the two affections of the will», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1993, LXVII, 1, p. 109-126 ; O. BOULNOIS, *Être et Représentation – une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, P.U.F., 1999, p. 203-216 ; M. E. INGHAM, «Scotus on the moral order», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1993, LXVII, 1, p. 127-150 ; S. LEE, «Scotus on the will : the rational power and the dual affections», *Vivarium*, 1998, XXXVI, 1, p. 40-54 ; T. HOFFMANN, «The distinction between nature and will in Duns Scotus», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1999, LXVI, p. 189-224.

* Je remercie Rémi Brague pour sa relecture d'une première version de cet article.

