

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVI
Julio-Diciembre 2020
Número 70

SUMARIO

JUAN DUNS ESCOTO: LA SUTILEZA DE FE Y RAZÓN	
Presentación: Homenaje a Isidoro Guzmán Manzano, ofm <i>Bernardo Pérez Andreo (Dir.)</i>	
Presentación del monográfico <i>Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido (Coords.)</i>	xv-xvii
Isidoro Guzmán Manzano <i>El Primado absoluto de Cristo, piedra angular de la cristología de Escoto I</i>	293-316
SECCIÓN TEOLÓGICA	
Francesco Fiorentino <i>Filosofía e teología in Duns Scoto</i>	317-346
Olivier Boulnois <i>La déduction de la Trinité selon Duns Scot</i>	347-373
Manuel Lázaro Pulido <i>Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: Esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología</i>	375-404
Richard Cross <i>Dependence and Christological predication</i>	405-418
SECCIÓN FILOSÓFICA	
Vicente Llamas Roig <i>Adversus Scotum: Del objetivismo especular al singularismo gnoseológico</i>	419-455
Alessandro Ghisalberti <i>Essere infinito e univocità dell'essere nella metafisica di Duns Scoto</i>	457-478
Francisco León Florido <i>La distinción formal de Duns Escoto y los orígenes del formalismo político moderno</i>	479-500
Leopoldo Prieto López <i>Suárez sobre el imperio como constitutivo formal de la ley: de Escoto a Kant</i>	501-526
DOCUMENTA	
Bernardo Pérez Andreo <i>Bibliografía de Isidoro Guzmán Manzano, ofm</i>	527-529
Manuel Lázaro Pulido y Vicente Llamas Roig <i>Bibliografía sobre Juan Duns Escoto en español</i>	531-539
BIBLIOGRAFÍA	541-579
LIBROS RECIBIDOS	581-582
ÍNDICE DEL VOLUMEN	583-586

DUNS SCOT : LA DÉDUCTION DE LA TRINITÉ

DUNS SCOT : THE DEDUCTION OF TRINITY

OLIVIER BOULNOIS

Ecole Pratique des Hautes Études
boulnois.olivier@gmail.com

Recibido 20 de febrero de 2019 / Aceptado 7 de abril de 2020

Resumen: Duns Escoto dejó una obra inmensa e inacabada, además de extremadamente difícil, y esto por tres razones : primera porque tiene una mirada sistemática, segunda porque su texto refleja la huella de una enseñanza oral, por último porque nunca dejó de refundir su propio pensamiento, dejando adiciones marginales con un estilo telegráfico. La cuestión que nos atañe aquí, la Trinidad, estuvo muy presente en Escoto, y la abordamos desde la consideración que Escoto realiza de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo, pero considerando de manera separada la esencia unitaria de Dios y la producción de las personas divinas, es decir, disociando el conocimiento filosófico de Dios y la teología trinitaria. Desde esta perspectiva, Escoto propone la más radical deducción *a priori* de la Trinidad jamás intentada en la historia del pensamiento.

Palabras Clave: Deducción, Duns Scoto, Economía divina, Personas divinas, Trinidad.

Abstract: Duns Scotus's legacy consists of a vast and unfinished work, as well as being extremely difficult, and this is due to three reasons: firstly, because of his systematic view; secondly, because his text embodies the traces of his oral teaching; finally, because he never stopped rewriting his own thinking, leaving brief marginal additions. The subject matter here, the Trinity, was also Scotus's focus of attention, and we address it taking into account his reflection on Peter Lombard's *Sentences*, but considering the unitary essence of God apart from the divine persons' production, that is, dissociating the philosophical knowledge of God from the Trinitarian theology. From that angle, Scotus proposes the most radical *a priori* deduction of the Trinity beyond any other attempt in the history of thought.

Keywords: Deduction, Duns Scot, Divine economy, Divine persons, Trinity.

Duns Scot, théologien franciscain, est né vers 1265, et mort en 1308. Il laisse une œuvre immense et inachevée, composée essentiellement de commentaires philosophiques d'Aristote et de commentaires théologiques des *Sentences* de Pierre Lombard. C'est une œuvre extrêmement difficile pour trois raisons : d'abord parce que Scot a toujours une visée systématique ; ensuite parce son texte est toujours la trace d'un enseignement oral ; enfin parce qu'il n'a pas cessé de remanier sa propre pensée, laissant parfois des additions marginales en style télégraphique. La question de la Trinité est largement présente chez Duns Scot, car elle est le thème d'une bonne partie du livre I des *Sentences*, qui porte sur Dieu dans son unité et sa Trinité ; mais elle est diffuse dans le reste de son œuvre, notamment dans le cadre de la psychologie humaine (nous y reviendrons), et dans celui de la christologie¹.

Plutôt que de glaner ici ou là des éléments sur la doctrine de la Trinité, j'ai choisi d'examiner ce qu'on pourrait appeler la cellule-souche de son raisonnement : le lieu où Duns Scot introduit le concept de Trinité dans son grand œuvre théologique ; cela permettra d'apercevoir la structure de sa pensée. Il s'agit du *Commentaire des Sentences*, livre I, distinction 2, seconde partie. Je suivrai la version la plus primitive et la plus simple de son commentaire : la *Lectura*, c'est-à-dire l'enseignement d'Oxford (il en existe deux autres, l'*Ordinatio* qui est une réécriture, sans doute à l'occasion d'un second enseignement, et la *Reportatio Parisiensis*, qui est une rédaction reue par lui de son enseignement parisien).

Au sein de la pensée médiévale, l'essentiel de la spéculation sur Dieu porte sur la Trinité. Le grand manuel de théologie, les *Sentences* de Pierre Lombard, s'interroge sur la possibilité d'une unité trine, ou d'une tri-unité (« *De mysterio trinitatis et unitatis* »). L'ouvrage ne prévoit d'ailleurs pas de traité autonome de l'essence divine, distincte de la Trinité. Cette distinction commence à se faire jour dans la première partie de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin². Et précisément, Duns Scot subdivise la distinction 2 du Livre I des *Sentences* en deux parties : première partie, « l'être de Dieu et son unité » (« *De esse Dei et eius unitate* ») ; seconde partie : « les personnes et les productions en Dieu » (« *De personibus et productioni-*

¹ Sur cette question, voir R. Cross, *Duns Scotus on God*, Ashgate, 2005 (ch. 10, 11, 12, p.131-163 ; J. T. Paasch, *Divine production in late trinitarian theology, Henry of Ghent, Duns Scotus, Ockham*, Oxford, 2012 ; P. Thom, *The logic of the Trinity, Augustine to Ockham*, New York, 2012, ch.10 ; et surtout R. Friedman, *Medieval trinitarian thought from Aquinas to Ockham*, Leuven, 2013 (qui met en évidence plusieurs modèles pour penser la Trinité aux XIIIe-XIVe siècles).

² Les questions 2 à 26 de la première partie de la *Somme* portent sur l'unité divine ; les questions 27 à 43, sur la Trinité.

bus in Deo »). L'essence unitaire et la production des personnes sont donc traitées séparément ; la connaissance philosophique de Dieu et la théologie trinitaire sont dissociées ; mais cela ne veut pas dire, nous le verrons, que la théologie trinitaire cesse d'être philosophique. Car dans ce cadre, Duns Scot donne ce qui est probablement la plus radicale déduction *a priori* de la Trinité jamais tentée dans l'histoire de la pensée.

Il faut d'abord mentionner selon quelle méthode Duns Scot aborde la question dans cette distinction (I). Nous suivrons ensuite approximativement les questions de la seconde partie. Nous verrons d'abord comment Scot pense les conditions de possibilité de la Trinité avant d'envisager même sa réalité (II : question 1). Puis nous examinerons selon quels principes il pense la compatibilité des productions avec l'essence de Dieu (III : la question 2, qui se situe encore sur le plan de la possibilité). Nous verrons comment Scot en déduit le nombre des personnes *produites* en Dieu (IV, question 4), puis le nombre de *personnes* (tout court) (V). Nous pourrions alors revenir à la question initiale : la compatibilité entre l'unité et la Trinité (VI).

I. Philosophie et théologie.

Trois remarques méthodologiques s'imposent. 1. La démarche suivie par Scot est théologique ; 2. la rationalité théologique qu'il déploie est philosophique au second degré ; 3. théologie et philosophie sont chez lui distinctes mais compatibles.

1. Alors que chez Augustin, la Trinité relève de la philosophie (puisque les néoplatoniciens connaissaient déjà la Trinité³), chez Duns Scot, elle dépend de la foi. Son investigation est donc théologique.

Selon Duns Scot, les vérités essentielles à l'homme pour qu'il puisse atteindre sa fin ne sont pas toutes accessibles par la seule raison. Il a fallu que certaines vérités lui fussent révélées. Mais qu'est-ce qu'une révélation ? La révélation est la transmission, par des moyens surnaturels, d'un enseignement dont le contenu est en lui-même intelligible, mais que notre intellect, trop dépendant du sensible, ne parvient pas à saisir. Les auteurs de l'Écriture sainte ont eux-mêmes reçu dans leur intellect des vérités dont l'origine excé-

³ Plotin, *Ennéades* V, 1 [10] ; cf. Augustin, *Confessions* VII, 9, 13 (BA 13, 608) ; *Cité de Dieu* X, 23 (BA 34, 504). Mais Plotin n'a jamais parlé de Trinité, seulement des « trois de Platon » (*Enn.* V, 1, 8 [10], 1), de « trois natures » (*Enn.* V, 1, 8 [10], 27), ou tout simplement des « trois » (*Enn.* V, 1 [10], 5).

dait cet intellect. Cette révélation est donc *supernaturelle* au sens strict : « sur-naturel » désigne une relation, il indique l'excès d'une origine sur notre nature, mais il n'implique pas de surnature séparée en elle-même. Une vérité surnaturelle est une vérité intelligible, mais dont l'origine est supérieure à ce qui nous la fait naturellement connaître.

Dans le *Quodlibet* XIV, Scot souligne que les *termes* de la révélation sont naturellement connaissables, mais que les *vérités révélées* sont des *propositions* dont l'évidence ne nous est pas naturellement accessible. Le modèle d'une telle difficulté est précisément la proposition : « Dieu est trine ». Les deux termes « Dieu » et « triple » (*trinus*), sont naturellement connaissables par l'expérience commune. « L'âme [...] selon sa perfection naturelle dans l'état présent, [...] peut avoir une intellection imparfaite de ces termes : “Dieu” et “trine” »⁴. En effet, la connaissance métaphysique nous permet à la fois d'atteindre Dieu et le concept de triplicité. Cette science part de l'expérience, donc des quiddités des choses sensibles, et elle construit par abstraction un universel, comme le concept d'être (*ens*). Celui-ci est un concept absolument simple, le plus simple de tous. On peut alors combiner cet universel (qui s'applique à n'importe quel objet) à une détermination qui l'approprie à Dieu, « par exemple, “souverain”, “premier” ou “infini”, on a désormais un concept *propre* de Dieu, qui ne convient à aucun autre »⁵. L'homme peut ainsi obtenir un concept propre de Dieu (qui exclut tout autre objet), sans avoir de connaissance intuitive de Dieu (sans vision face à face de Dieu en tant qu'existant). On peut de même avoir un concept propre de la triplicité, et l'appliquer à Dieu. Mais l'union de ces deux termes dans une même proposition n'est pas évidente. La proposition « Dieu est triple » (*trinus*) n'est pas universellement admise, puisque l'incroyant (*infidelis*) la rejette.

Cela implique trois conséquences :

a. Cette proposition a un sens : elle peut faire l'objet d'une controverse entre croyants et incroyants. Il faut que les uns et les autres aient le même concept des termes, sans quoi il n'y aurait pas de véritable désaccord, mais un simple malentendu⁶. Le croyant et l'incroyant pensent les mêmes termes, mais sont en désaccord sur la proposition.

b. On ne peut pas l'établir par la simple raison : ni par induction ni par déduction. A. Par induction : la Trinité n'est pas connaissable naturellement

⁴ *Quodlibet* 14, q.1, §. [3] 11 (ed. F. Alluntis, Madrid, 1968, p. 498).

⁵ *Quodlibet* 14 §. [3] 13 (p. 499) ; cf. *Ordinatio* I, 3, §.58-60 (*Opera omnia*, Vatican, 1950sq., III, 40-42).

⁶ *Quodlibet* 14 §. [4] 15 (p. 500).

en remontant des effets à la cause (*quia*) car nous n'atteignons ainsi qu'un seul Principe (unitaire) du monde. B. Par déduction : la Trinité n'est pas atteinte en partant de la cause (*propter quid*) car cela supposerait une intuition de Dieu et de toutes ses propriétés, que nous ne possédons pas. Nous ne pouvons pas déduire la Trinité de l'analyse du concept abstrait de Dieu comme étant infini⁷. En effet, il y aura toujours plus dans les conclusions que dans les prémisses.

c. Néanmoins, on peut y adhérer par la foi.

C'est la *première grande décision* de Scot : la séparation entre philosophie et théologie. *La philosophie, porte sur l'unité de Dieu, la théologie sur la Trinité en Dieu*. Même si cela permet d'évaluer positivement la philosophie, et même si, au second degré, la théologie obéit à une structure métaphysique, *il ne peut plus y avoir de philosophie de la Trinité*.

2. Mais la rationalité théologique est philosophique au second degré.

Il faut cependant souligner que le dispositif de la théologie, même s'il s'appuie sur la foi, continue de viser l'idéal épistémologique d'Aristote. Même trinitaire, la théologie est une science. En effet, l'homme part de la révélation pour construire la théologie au moyen de la raison. Mais la scientificité de la théologie vient de ce qu'elle provient de la révélation libre et finie de Dieu par lui-même, c'est-à-dire d'une participation partielle et contingente de la science divine, qui n'est autre qu'une reprise au sein du christianisme de l'*epistémè théologikè* chez Aristote. Autrement dit, la théologie humaine garde pour idéal épistémologique la métaphysique d'Aristote.

3. La théologie dépasse la philosophie, mais elle n'entre pas en contradiction avec elle, lorsqu'elle est vraie.

Penser Dieu comme unité n'est pas une erreur. C'est ce que les philosophes ont toujours pensé de Dieu, et on ne peut pas le leur reprocher, car ils s'exprimaient dans les limites d'une pensée qui ignorait la révélation. Ils ne niaient pas la Trinité, car ils l'ignoraient⁸.

Il importe, de surcroît d'avoir un concept rigoureux de Dieu comme unité. On ne peut pas se borner, comme saint Thomas, à énumérer diverses voies disparates démontrant l'existence d'un principe, puis à affirmer : « c'est ce que tous appellent Dieu »⁹. Cela prouve bien *qu'il y a un Dieu*, mais non qu'il est *unique*. En réalité, il faut construire un concept de Dieu, tel qu'il

⁷ *Quodlibet* 14. §. [9] 35 (p. 508-509).

⁸ *Lectura* I, d.1, §. 35 (*Opera omnia*, XVI, 72).

⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q. 2, a.3.

ne puisse être qu'unique. *La démonstration de Dieu doit être métaphysique.* Elle se fera en trois temps : 1. L'existence d'un terme premier dans les couples de corrélatifs (premier efficient, première fin, premier éminent) ; 2. L'identité entre les termes premiers que l'on atteint ainsi ; 3. L'unicité de l'être ainsi atteint. Scot le fait au nom d'un nouveau concept, celui d'étant infini¹⁰.

Ici, il faut faire un détour par la manière dont nous connaissons Dieu, c'est-à-dire la doctrine des noms divins chez Duns Scot. Car la théologie trinitaire est d'abord une théologie des noms divins : elle porte sur la manière d'interpréter trois noms dits de Dieu. Or Duns Scot réinterprète les trois voies de Denys (affirmation, négation, éminence) de la manière suivante : l'*affirmation* correspond aux noms transcendants qui désignent toutes les perfections communes aux créatures et à Dieu (étant, vrai, bien, etc.) ; la *négation* correspond à toutes les négations des *modes* qui ne lui conviennent pas (l'infini est la négation du fini, le nécessairement-être la négation de la contingence, etc.) ; l'*éminence* correspond à l'application à Dieu de certaines perfections que possèdent les êtres les plus parfaits (la sagesse, car Dieu est sage par excellence, la volonté, car Dieu est libre par excellence, etc.)¹¹. Nous pouvons donc atteindre des noms de Dieu qui seront ensuite utilisées comme des appropriations trinitaires. Le concept d'appropriation semble avoir été développé par Abélard et ses contemporains, pour attribuer plus proprement à une des personnes divines une perfection commune à toute la divinité : Dieu est sage, mais la sagesse désigne plus proprement le Fils ; Dieu est amour, mais l'amour désigne plus proprement l'Esprit, etc.¹². Or il faut constater que pour Aristote, le premier moteur divin, identifié par les médiévaux à Dieu, est un pur intellect en acte de se contempler soi-même. Pourtant, en s'appuyant sur des analyses néoplatonisantes, transmises notamment par Avicenne, Duns Scot parvient à dire que Dieu n'est pas seulement intellect, mais encore volonté, ou libéralité, c'est-à-dire amour. Même dans son essence unitaire, Dieu est déjà principe, intellect et amour.

Voici le plan de la *Lectura I*, distinction 2, partie 2, *De personis et productionibus in Deo* :

¹⁰ Sur ce point, je me permets de renvoyer à O. Boulnois, *Etre et représentation*, Paris, 1999, p. 373-404.

¹¹ Voir encore *Etre et représentation*, p. 293-326.

¹² Voir D. Poirel, « Scholastic reasons, monastic meditations and Victorine conciliations : The question of the unity and plurality of God in the twelfth century », *Oxford Handbook of the Trinity*, ed. G. Emery, Oxford, 2011, p. 168-181.

- Q.1 : Utrum possibile sit cum unitate essentiae divinae esse pluralitatem personarum.
- Q.2 : Utrum in essentia divina sint tantum tres personae.
- Q.3 : Utrum cum ratione essentiae divinae in aliquo stet ipsum posse produci.
- Q.4 : Utrum in divinis sint tantum duae personae productae.
- I. [Responsio] ad quaestiones in universum.
- II. A. Ad tertiam quaestionem.
B. Ad argumenta principalia tertiae quaestionis.
- III. Ad quartam quaestionem.
- IV. A. Ad secundam quaestionem.
B. Ad argumenta principalia secundae quaestionis.
- V. A. Ad primam quaestionem.
B. Ad argumenta principalia primae quaestionis.

Ainsi, la réponse de Duns Scot exige de bouleverser l'ordre des questions. Elle comporte quatre parties :

- I. La compatibilité des productions avec l'essence de Dieu (question 3).
- II. La déduction du nombre de personnes produites en Dieu (question 4).
- III. La déduction du nombre de personnes en Dieu (question 2).
- IV. La compatibilité entre l'unité de l'essence et la Trinité (question 1).

J'essaierai d'en donner le schéma essentiel, mais il me faudra d'abord examiner la question de la possibilité de la Trinité.

II. La question de la possibilité de la Trinité.

D'une manière très remarquable, la première question ne porte pas sur le *fait* de la Trinité (qui est révélée à l'homme), mais sur sa possibilité rationnelle : « est-il *possible* qu'avec l'unité de l'essence divine, il y ait une pluralité de personnes » ?¹³ En effet, il semble qu'il y soit a priori impossible qu'il y ait quelque multiplicité en Dieu que ce soit, pour trois raisons.

¹³ *Lectura* I, d.2, §.136 (*Opera Omnia*, Vatican, 1950, XVI, p. 159) : « utrum possibile sit cum unitate essentiae divinae esse pluralitatem personarum ».

1. Si deux termes sont identiques à un seul et même terme, ils sont identiques entre eux (principe de transitivité)¹⁴. Mais ici, il s'agit de réalités qui sont *absolument* identiques (les personnes en Dieu ne sont pas seulement *relativement* identiques). Or l'essence divine est absolument simple et identique en elle-même : « En raison de sa souveraine simplicité, *elle est tout ce qu'elle a* »¹⁵. Et les personnes divines sont Dieu, donc elles sont absolument identiques à lui. Par conséquent, il semble qu'il n'y ait pas de pluralité réelle de personnes en Dieu.

2. Tout ce qui est identique à autre chose, est ou bien essentiellement, ou bien accidentellement identique à cette chose¹⁶. Mais en Dieu, il n'y a pas d'accident. Donc ce qui distingue les personnes (leur principe d'individuation), n'est pas un accident de son essence. (C'est pour cela qu'on parle d'essence et non de substance divine : l'essence n'a pas d'accidents¹⁷). Par conséquent, c'est quelque chose d'essentiel. Mais si on multiplie ce qui est essentiellement identique à l'essence, on semble multiplier du même coup l'essence. Autrement dit, poser plusieurs personnes, ce serait poser plusieurs essences. Le christianisme semblerait alors être un trithéisme. Or la Trinité chrétienne ne doit surtout pas être pensée sur le modèle de trois individus « de même nature »¹⁸. La Trinité ne doit en rien entamer l'absolue singularité du Dieu unique et transcendant.

3. Il ne faut attribuer aux êtres, et particulièrement à Dieu, aucune perfection qui ne soit exigée par l'ordre de l'univers¹⁹. Or s'il y avait une personne de moins dans l'essence divine, aucune perfection ne manquerait à l'univers (car la perfection est un aspect de l'essence, et non des personnes). Donc il ne faut pas poser sans nécessité de pluralité en Dieu (vieux principe aristo-

¹⁴ *Lectura* I, d.2, §.136 (p. 159) : « quaecumque uni et eidem sunt simpliciter eadem, inter se sunt simpliciter eadem ».

¹⁵ *Lectura* I, d.2, §.136 (p. 159), je souligne.

¹⁶ *Lectura* I, d.2, §. 137 (p. 160) : « quidquid est idem alteri, aut est idem essentialiter, aut accidentaliter ».

¹⁷ Selon l'analyse classique d'Augustin, *De Trinitate* VII, 5, 10 (BA 15, 538).

¹⁸ Comme le dit l'inexacte traduction française du Credo (pour rendre *homoousios*, *consubstantialis*, « de même substance »).

¹⁹ *Lectura* I, d.2, §. 139 (p. 160) : « nihil est in summo ente quo non existente nihil deperit in universo ». Cf. *Ordinatio* I, d.2, §. 193 (p. 247) : « nihil ponendum est entibus — et maxime in summo bono — quo non posito nihil perfectionis deficit universo ».

télien, souvent évoqué par Scot, et connu – à tort - sous le nom de « rasoir d’Ockham »).

Mais malgré ces trois objections, il faut affirmer qu’il n’y a pas de contradiction à ce qu’il y ait trois personnes dans une même essence²⁰. Le possible est ce qui n’inclut pas de contradiction. Mais la Trinité n’inclut pas de contradiction, car il n’y a de contradiction que si l’on parle de la même chose selon le même point de vue. Or on ne parle pas de la même chose lorsqu’on parle de l’unité de l’essence et de la pluralité des personnes. Autrement dit, *la condition de possibilité de la Trinité est la différence entre le concept d’essence et celui de personne*.

C’est la *deuxième grande décision* de Scot. La voie de Hegel est fermée : il n’y a pas de contradiction interne à l’essence, d’auto-engendrement ou d’auto-déploiement de l’essence. Il faut ajouter à l’essence une différence extérieure à l’essence. En bonne logique, d’ailleurs, la différence n’est pas identique à l’essence²¹.

Pour Scot, il y a des données de foi sur lesquelles on ne peut pas revenir. La substance de la foi inclut l’idée d’une personne origine (*a se*, le Père), d’une personne engendrée (le Fils), et d’une troisième, qui procède des deux précédentes (l’Esprit). Ce dernier point reflète évidemment une interprétation latine, laquelle impose le *Filioque* comme un dogme qu’il n’est pas permis de renier (selon la formule introduite dans le Credo : « l’Esprit saint procède *du Père et du Fils* »²²). La discussion théologique commence ensuite. On peut se demander quel est le mode de production des personnes : sont-elles constituées par des relations ou par leur mode d’être propre²³ ?

²⁰ *Lectura* I, d.2, §. 196 (p. 249) : « Contra : Illud est possibile quod non includit contradictionem ; sed contradictionem non includit quod sit una essentia in tribus personis, quia contradictio est secundum idem. »

²¹ Comparer avec Hegel, *La science de la logique* (1817), §.67 : « L’essence [...] contient donc essentiellement la détermination de la *différence* » (trad. B. Bourgeois, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I, Paris, 1979, p. 218).

²² Ce point est précisément celui où la tradition latine se sépare de la tradition grecque, à la suite de l’interprétation d’Augustin. Cf. l’article « Filioque » dans J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998, p. 564-567.

²³ *Lectura* I, d.2, §. 164 (XVI, 166-167) : « duo sunt de substantia fidei, [...] scilicet quod sint tantum tres personae et unus Deus, et quod hae personae non sunt a se, sed una persona producit aliam, et duae tertiam. Circa hoc autem non est licitum varie opinari. Sed utrum personae constituentur per relationes vel per modos essendi, dummodo tamen salvantur praedicta, non est illicitum varie opinari ».

III. La compatibilité des productions avec l'essence de Dieu (question 3).

Avant d'examiner ces productions en Dieu, il faut comprendre comment Scot interprète la simplicité divine. La simplicité divine implique trois thèses²⁴ :

1. Dieu n'est pas composé de parties essentielles, à la manière d'une définition, qui se distingue en genre et différences (« l'homme est un animal rationnel »), le genre étant la matière et la différence la forme. En Dieu il n'y a pas de genre et de différence, car il est absolument simple ; pas de matière et de forme, car il est l'origine de la causalité par laquelle la matière et la forme composent les réalités finies²⁵. Même quand on analyse le concept de Dieu pour dire qu'il est un étant infini, l'étant n'est pas un genre, ni l'infini une différence, car l'infinité est son mode d'être propre, et non une différence qui lui échoirait de l'extérieur.

2. Dieu n'a pas de parties quantitatives, c'est-à-dire qu'il n'est pas divisible. Étant seulement acte, il est infini, mais hors de toute grandeur. Étant sans matière, il n'a pas d'extension²⁶. On ne peut pas couper Dieu en morceaux. Les propriétés et les personnes en Dieu ne sont pas des parties séparables et extérieures les unes aux autres.

3. Dieu ne comporte pas d'accidents. Étant le nécessairement-être, il ne lui est pas possible de dépendre du contingent, ni d'entrer en composition avec lui. En tant qu'étant par soi (ce qui est la définition de la substance), il ne fait pas un avec quelque chose d'autre que soi²⁷.

Comme saint Thomas d'Aquin, Scot admet que la simplicité divine est : 1. L'absence de composition de matière et de forme ; 2. L'absence de parties spatio-temporelles ; 3. L'absence de modifications accidentelles. Mais pour Thomas, 1. Dieu est identique à ses attributs ; 2. les attributs sont identiques entre eux. Or Duns Scot défend une théorie de la composition formelle, qu'il

²⁴ *Lectura* I, d.8, §.8-9 (XVII, 1966, p.2-3) : « Deus est omnino simplex. [§.9] Et circa hoc tria sunt ostendenda : primo, quod in essentia sua non habet compositionem, ita quod ibi non sit compositio partium essentialium (quae dicitur compositio essentialis) ; secundo quod non est ibi compositio partium quantitativarum, ita quod non habet quantitatem ; et tertio, quod ibi non est compositio accidentis cum subiecto ».

²⁵ *Lectura* I, d.8, §. 12 (XVII, 4).

²⁶ *Lectura* I, d.8, §. 17 (XVII, 6).

²⁷ *Lectura* I, d.8, §. 25 (XVII, 8).

appelle plus exactement « non-identité formelle ». Cette non-identité formelle implique qu'une seule et même chose peut avoir des composants. Elle peut contenir des « réalités » distinctes sans cesser d'être identique²⁸. Cela découle à la fois du réalisme de la prédication, et de l'univocité des prédicats divins. Le réalisme et non le nominalisme : il y a bien quelque chose de réel qui justifie, du côté de l'objet, qu'on lui attribue une propriété. L'univocité et non l'analogie : cette propriété réelle, aperçue par nos concepts se trouve dans le même sens, avec la même définition essentielle, en Dieu et dans la créature. C'est donc selon cette distinction que, pour Duns Scot, Dieu est distinct de ses attributs, et que ceux-ci sont distincts les uns des autres²⁹. Dieu n'est pas la sagesse, et sa sagesse n'est pas sa volonté³⁰. On peut donc, par une simple démonstration métaphysique, montrer l'existence de raisons formelles distinctes réellement présentes en Dieu.

Or la même démarche permet de prouver l'existence de productions dans la nature divine. Duns Scot estime même que cette preuve est sans doute « plus démonstrative que beaucoup de démonstrations posées dans la métaphysique »³¹.

Le raisonnement part d'un principe général : « tout ce qui, par sa notion propre, est un principe productif, où qu'il soit, sera un principe productif selon le mode où il est dans cette chose. »³² — C'est-à-dire que s'il existe un principe actif ou productif dans l'être fini, de manière imparfaite, et qu'on peut l'attribuer à l'être infini, il sera un principe actif ou productif dans l'être infini et cela, de manière parfaite. Par exemple, si la nature de la chaleur est d'être un principe actif, partout où il y aura de la chaleur, ce sera un principe actif ; si elle est parfaitement dans quelque chose, elle agira parfaitement ; si elle y est imparfaitement, comme dans ce qui est moins chaud, elle agira imparfaitement. Soucieux de justifier épistémologiquement sa position,

²⁸ Sur le concept de réalité, cf. O. Boulnois, « L'invention de la réalité », *Quaestio 17*, « La réalité/ Reality and its concepts », Bari, Turnhout, 2017, p. 133-154.

²⁹ Cf. Richard Cross, *Duns Scotus*, Oxford, 1999, p. 71.

³⁰ *Ordinatio* I, d.3, §. 39 (III, 26) ; trad. O. Boulnois, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, 1988, p. 99-100 : « Exemple de la raison formelle de sagesse (ou d'intellect) ou de volonté : en effet, on la considère en soi et d'après soi ; et du fait que cette raison-ci n'enferme formellement aucune imperfection ou limitation, les imperfections qui l'accompagnent dans les créatures sont écartées d'elle, et une fois réservée la même raison de sagesse et de volonté, ces choses sont attribuées à Dieu de la manière la plus parfaite ».

³¹ *Lectura* I, d.2, §. 165 (XVI, 167).

³² *Lectura* I, d.2, §. 165 (XVI, 167) : « quidquid ex propria ratione sua est principium productivum, illud, in quocumque est, erit principium productivum secundum modum secundum quem est in illo ».

Scot ajoute « cette proposition, si elle était écrite dans la métaphysique, ne serait pas niée »³³. Il s'agit donc d'une thèse métaphysique, certes absente chez Aristote, mais impliquée par le concept de cette science.

D'autre part, Dieu est un *universel singulier* : il est dans son essence (universelle) d'être *unique* (singulier). Dans les réalités finies, deux éléments coexistent : la nature commune à tous les êtres de même espèce (l'humanité, qui peut être prédiquée comme une universel) puis le principe d'individuation (la Socratéité). D'une part, l'essence divine est universelle (elle correspond à la définition universelle de Dieu) : c'est pourquoi on peut aussi dire que les personnes sont des instanciations de la nature commune qu'est Dieu. Mais d'autre part, Dieu est unique, donc il est singulier par lui-même. Il y a donc une différence abyssale : les personnes humaines divisent l'humanité, elles en sont des exemples singuliers ; tandis que les personnes divines ne peuvent pas diviser la divinité : ces trois instanciations de la divinité ne sont pas trois dieux. Au contraire, chacune de ces instanciations, le Père, le Fils et l'Esprit, sont l'unique Dieu. Tandis que l'humanité n'est pas identique à trois hommes, l'essence de Dieu est identique aux trois personnes.

Scot fait alors intervenir un modèle explicatif, la psychologie trinitaire d'Augustin. Pour penser la Trinité, Augustin a cherché des ressemblances dans le fonctionnement de l'esprit humain : de même que notre esprit est à la fois mémoire, intelligence et volonté, on peut trouver en Dieu des actes de mémoire, d'intellect et de volonté, qui vont fonder l'émanation des trois personnes divines (*De Trinitate* X). Mais en vertu de l'univocité métaphysique, chez Scot, cette ressemblance est à double sens ; il arrive à Scot, dans ses réflexions sur l'âme humaine, de déduire le fonctionnement de la mémoire et de l'intellect à partir de ce que sont la mémoire et l'intellect en Dieu ; il admet non seulement une *trinité psychologique*, modèle de la Trinité divine, mais aussi une *psychologie trinitaire*, dont la vie divine est le modèle³⁴. Scot fait alors fonctionner la première similitude : 1. l'intellect, et l'objet intelligible en acte qui lui est présent, produisent ensemble une « *notitia genita* », une connaissance engendrée (un verbe ou un concept) ; 2. Cela peut être étendu transcendentalement à tout objet : tout intellect qui a un objet présent, est le principe d'une connaissance engendrée proportionnellement au degré de perfection de cet intellect ; 3. En Dieu, ce principe est infini, donc ce qu'il produit, qui est une connaissance engendrée, est infini.

³³ *Lectura* I, d.2, §. 165 (XVI, 167).

³⁴ Voir sur ce point R. Friedman, *Intellectual traditions at the medieval university, The use of philosophical psychology in trinitarian theology among the franciscans and dominicans, 1250-1350*, Leyde, 2012 ; sur Duns Scot, *Être et représentation*, p.107-113.

Nous avons donc deux thèses : l'infinité du principe, l'infinité de son produit. « Or rien n'est infini sinon Dieu ; et ce qui engendre n'est pas identique à ce qui est engendré [...] c'est donc un autre *suppôt* ; nécessairement donc, au moins un *suppôt* sera produit dans l'essence divine »³⁵. D'une part, l'essence infinie est unique. D'autre part, nous avons un générateur et un engendré. Donc ceux-ci sont distincts entre eux et sont distincts de l'essence divine, exactement comme deux attributs sont distincts entre eux et sont distincts de l'essence divine. Néanmoins leur réalité est plus grande : puisque nous avons un principe producteur et un principe produit en Dieu, ce sont des *suppôts* (*supposita*). Mais qu'est-ce qu'un *suppôt* ? Un support d'accidents, un sujet, une hypostase, une *subsistence*, une personne — la théologie trinitaire est le creuset de la pensée occidentale de la subjectivité³⁶. Et l'essence divine est métaphysiquement antérieure aux personnes, au sens où elle est la forme en vertu de laquelle les deux productions se produisent. Mais selon un principe de théologie trinitaire qui date du XIIe siècle, *essentia non generat* : ce n'est pas l'essence qui engendre³⁷, c'est le premier *suppôt* (la première personne) en elle (cette question sera l'objet de toute la distinction 5).

Telle est la *troisième décision conceptuelle* de Duns Scot : les différences sont différentes de l'essence et différentes essentiellement entre elles ; ce sont des personnes.

Duns Scot se plaît à déduire cet engendrement du concept avicennien de générosité divine³⁸, qu'il ne rattache pas ici à la volonté (comme souvent), mais à l'intellect. Dieu agit de manière généreuse (*liberaliter*) parce qu'il n'attend aucune perfection de son action. Il ne mendie pas, il donne. C'est typiquement le cas de l'intellect en Dieu : il produit une connais-

³⁵ *Lectura* I, d.2, §. 165 (XVI, 168) : « Sed nihil est infinitum nisi Deus ; et non est idem genitus et gignens [...] ; igitur est aliud suppositum : igitur necessario erit aliquod suppositum productum in essentia divina ».

³⁶ Comme l'a souligné A. de Libera, *Archéologie du sujet*, I, *Naissance du sujet*, Paris, 2007. Cf. L. de Marandé : « La subsistence se prend assez souvent pour *suppôt*, personne, hypostase et personnalité » (*Abrégé curieux de toute la philosophie...*, Rouen, 1659, p. 506).

³⁷ Si l'essence engendrait une essence, ce serait du trithéisme ; si l'essence engendrait une personne, comme elle n'est pas séparée de la personne, la même personne s'engendrerait elle-même, ce qui est contradictoire. Voir les remarques de Pierre Lombard, *Sententiae* I, d.5, ch.1, §.6 (Grottaferrata, 1971, p. 82). Joachim de Flore ayant combattu cette interprétation, sa condamnation est devenue dogmatique au Concile de Latran IV (1215) ; cf. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* §. 805, Barcelone, Fribourg, Rome, 1976³⁶, p. 262.

³⁸ Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* VI, 5 (ed. S. Van Riet, Louvain, Leyde, 1980, p.342, l. 94- 343, l. 22).

ce et n'en attend aucune perfection supplémentaire³⁹. Le Verbe, terme de l'intellection, est donc distinct de son origine.

Le même raisonnement, qui valait pour l'intellect et son objet à l'égard de la production du Verbe, vaut pour la volonté et son objet à l'égard de la production de son terme : il produit un amour sans rien attendre en retour, et puisque cet amour est produit par un principe infini, il est infini, donc il est Dieu. Or la production de l'amour par la volonté est nécessaire, car en Dieu (nécessairement-être) tout est nécessaire. L'amour ainsi produit n'est pas le producteur, c'est donc une autre personne⁴⁰.

Les personnes du Verbe et de l'Esprit sont donc déduites comme le terme de la connaissance de soi et le terme de l'amour de soi par Dieu.

On voit ici la *quatrième décision* de Duns Scot, qui porte sur les deux productions à la fois : au sein de l'infini, les productions sont parfaites. Alors que dans les réalités finies, imparfaites, les productions peuvent être inférieures à leurs principes, en Dieu, qui est infini et parfait, ce sont des causes univoques, c'est-à-dire que le résultat est *nécessairement égal* au principe, il est infini comme lui. Si Dieu est nécessairement être, toute production divine parfaite est nécessaire, et nécessairement interne à Dieu (*ad intra*)⁴¹. Les productions restent immanentes à Dieu, elles n'ont pas de lien avec la créature. *La théologie est totalement dissociée de l'économie*.

Scot revendique consciemment cette méthode comme *métaphysique*, d'abord parce qu'elle se distingue de la démarche physique. Le physicien considère les causes efficientes en ce qu'elles donnent l'être à la suite d'un mouvement. Mais le métaphysicien considère les causes efficientes en tant qu'elles donnent l'être *absolument*, sans considération du mouvement. Mais ici, on ajoute un degré d'abstraction supplémentaire, parce qu'on abstrait la notion de production à partir de la notion d'efficience : la cause efficiente donne l'être à quelque chose (une *substance*, où nous apercevons l'*ousia* aristotélicienne), mais la cause productrice en est une espèce particulière, parce qu'elle donne une *subsistence* (en grec, *hypostasis*) ; « elle donne l'être à un suppôt et produit un être subsistant »⁴². La théologie est devenue

³⁹ *Lectura* I, d.2, §.172 (XVI, 170).

⁴⁰ *Lectura* I, d.2, §. 175 (XVI, 171) : « et cum iste amor producatur ex principio infinito, erit infinitus, igitur Deus ; et non est producens, igitur est alia persona a producente, in se subsistens ».

⁴¹ *Lectura* I, d.2, §. 177 (XVI, 172)

⁴² *Lectura* I, d.2, §.176 (XVI, 172) : « esse subsistens ». Le concept de *subsistentia* est attesté dès Marius Victorius, *Adversus Arium* I, 30, 52 (SC 68, 276). Sur le concept d'*hypostasis* qu'il traduit, cf. M. Chase, « La subsistence néoplatonicienne de Porphyre à Théodore de Raithu », *Chôra* 7-8 (2009-2010) 37-52.

une sorte de *métaphysique puissance deux* : elle ne considère pas seulement la production de l'être, mais la production d'une *subsistence*.

On peut aussi approfondir cela à partir de la notion d'illimité : dans les créatures, deux relations opposées peuvent avoir le même fondement, en raison d'un certain degré d'illimitation (par exemple, la volonté est à la fois motrice et mue) ; par conséquent, dans une essence illimitée, il sera possible de fonder les relations de producteur et de produit ; et par excellence, dans l'essence divine positivement infinie, il est possible qu'il y ait un suppôt qui produit et un suppôt qui est produit. Or si c'est possible, c'est réel, parce que Dieu est nécessaire, et il n'y a en Dieu que du nécessaire⁴³. Par conséquent, les productions divines sont éternelles et nécessaires.

IV. La déduction du nombre des personnes produites en Dieu (question 4).

Selon Duns Scot, « tous s'accordent pour dire qu'en Dieu, il n'y a que deux productions, mais différentes personnes l'expliquent de différentes manières »⁴⁴. Il faut ici comprendre qu'au Moyen Age existe deux schémas différents expliquent la procession trinitaire, comme l'a montré Russell Friedman. Selon le premier schéma, qui suit un modèle plus augustinien, l'Esprit Saint vient boucler l'unité de la Trinité. C'est une conséquence du *Filioque* : selon ce modèle l'Esprit Saint surgit du Père et du Fils unifiés par leur relation. Ce schéma décrit un cercle⁴⁵. Mais il existe un autre modèle, plus « grec », qui insiste sur la *monarchie du Père* et distingue deux émanations à partir du Père. Le schéma est un V renversé. Ce modèle s'inspire notamment de Basile de Césarée. Bien sûr, jamais un latin n'ira jusqu'à dire que l'Esprit procède du Père seul (ce serait contraire au *Filioque*). Mais il peut soutenir *qu'on pourrait déduire* la production de l'Esprit à partir de l'unique principe paternel (selon une autre émanation). C'est le cas chez Henri de Gand et dans la tradition franciscaine.

⁴³ *Lectura I*, d.2, §.178 (XVI, 172).

⁴⁴ *Lectura I*, d.2, §. 194 (XVI, 179) : « conveniunt omnes quod in divinis sunt tantum duae productiones, sed hoc diversi diversimode declarant ».

⁴⁵ Cette image est attestée dans des enluminures décrivant la vision mystique de la déité, par exemple les *Rothschild Canticles*, f. 88 r, ed. J.F. Hamburger, *The Rothschild Canticles. Art and mysticism in Flanders and the Rhineland circa 1300*, New Haven, Londres, 1990.

Ici, il faut faire intervenir une *coupure* métaphysique majeure. Depuis Alexandre d'Aphrodise et Augustin, la réalité est scindée en deux parties, nature et volonté. La division est exhaustive ; il n'y a pas de troisième terme possible. Pour Duns Scot, cette division se superpose à une structure psychologique : l'âme humaine elle-même est scindée entre intellect et volonté, l'intellect qui agit selon la nécessité de la nature, et la volonté qui agit de manière libre ; il n'y en a pas d'autre possible. Par conséquent, en Dieu, on peut de la même manière comprendre la double émanation du Verbe et de l'Amour comme correspondant à deux modes de production, par mode de nature et de volonté, *et il n'y en a pas d'autre possible*. Autrement dit, *on peut déduire a priori* les deux seules productions qui peuvent exister en Dieu⁴⁶.

Selon un raisonnement que nous avons déjà rencontré⁴⁷, tout ce qui a pour définition d'être un producteur, sera, là où il est, producteur selon son mode d'existence ; mais selon les appropriations trinitaires, il y a deux modes fondamentaux d'existence : l'intellect et la volonté ; ce sont des principes producteurs et il n'y en a pas d'autre ; donc, il ne peut y avoir que deux productions ; donc il ne peut y avoir que deux personnes produites.

Il s'agit de productions *adéquates* et *contemporaines* : l'engendré est égal au générateur, car il est infini ; l'engendré est contemporain du générateur, car il est éternel. Si l'une de ces propriétés faisait défaut, il pourrait y avoir trois productions ou plus : si le produit n'était pas égal au principe producteur, celui-ci pourrait produire divers étants (c'est ce qui se passe dans la création, où l'effet est inégal au créateur) ; si le produit n'était pas *contemporain*, lorsque celui-ci est détruit, le producteur pourrait en produire un autre. Mais il n'y a que *deux* principes producteurs, qui ont deux raisons différentes : l'intellect ayant valeur de nature, et la volonté, et puisque ces deux principes sont égaux à leur produit (car ils sont infinis, ils se communiquent totalement à leur production), il ne peut y avoir que *deux* relations de production, donc seulement *deux* personnes produites⁴⁸. Le nombre des produits se laisse ainsi déduire *a priori*, sans même évoquer leur nom.

⁴⁶ *Lectura* I, d.2, §. 202 (XVI, 184) : « quidquid est productivum ex sua ratione, in quocumque est, erit productivum secundum modum secundum quem ibi est ; cum igitur in divinis sit intellectus et voluntas, et ista sunt principia productiva secundum se, et in divinis etiam non sunt alia, igitur tantum erunt duae productiones, et ita tantum duae personae productae ».

⁴⁷ *Lectura* I, d.2, §. 165 (XVI, 168).

⁴⁸ *Lectura* I, d.2, §. 205 (XVI, 186).

Il existe donc une personne productrice et non produite, le principe (ou le Père), et deux personnes produites. Un seul principe fait advenir deux produits selon deux modes de production différents. Le Verbe (ou le Fils), procède du Père par mode de nature. L'amour (ou l'Esprit), procède du Père par mode de volonté. On remarque qu'il *peut* être déduit sans passer par le Fils, sans faire intervenir le *Filioque*. C'est le schéma plutôt grec (en V renversé) qui prédomine.

La difficulté de cette déduction est précisément qu'elle fait intervenir des propriétés *essentielles* de Dieu (intellect et volonté), qui sont communes à son essence, donc aux trois personnes, et non simplement des propriétés personnelles. Mais négativement, Duns Scot ne pouvait pas se fonder sur des propriétés personnelles, puisqu'il est en train de déduire les personnes — ce serait une pétition de principe. Et positivement, il fait aussi valoir que le Père est bien l'origine, mais tantôt en ce qu'il se pense lui-même en tant qu'intellect (donc par mode d'intellect), tantôt en ce qu'il se complaît en lui-même en tant qu'amour (donc par mode de volonté). Autrement dit, « les actes productifs sont fondés sur les actes essentiels »⁴⁹ — l'ordre de l'essence précède, fonde et ordonne l'ordre des personnes.

Telle est la *cinquième grande décision* de Scot : en termes de structure métaphysique, on peut penser la procession de l'Esprit, et avec elle toute la Trinité, sans recourir au *filioque*. (Même si, par ailleurs, Scot l'admet par la foi). Il revient ainsi au texte source de Jean 15, 26 : « *to pneuma tês alêtheias ho para tou patros ekporeuetai* ». « L'Esprit de vérité qui procède du Père » — et non du Père et du Fils.

V. La déduction du nombre de personnes en Dieu (question 2).

Une fois construite la déduction métaphysique, la question de fait est facile à trancher. On a démontré a priori qu'il ne peut y avoir que deux personnes produites et un seul producteur ; donc, de fait, il y a seulement trois personnes⁵⁰.

⁴⁹ *Lectura* I, d.2, §. 204 (XVI, 185).

⁵⁰ *Lectura* I, d.2, §. 228 (XVI, 198).

Il faut pour cela établir trois points : 1. Il existe deux personnes produites⁵¹. 2. Il n'en existe pas plus. 3. Il existe seulement une seule personne non-produite⁵².

1. *Il existe deux personnes produites.*

a. En Dieu il existe une connaissance infinie qui est engendrée, le Verbe. Mais rien ne s'engendre soi-même (ce serait une contradiction dans les termes, Augustin le souligne au tout début du *De Trinitate*⁵³). Donc la connaissance engendrée est réellement différente de ce qui l'engendre. Pourtant, elle n'est pas différente selon l'essence, sans quoi il y aurait deux essences et deux dieux. Par conséquent, l'engendré diffère réellement du générateur en tant que suppôt ou que personne⁵⁴. — Il faut faire intervenir en Dieu la *distinction formelle*, une distinction plus forte que la simple distinction de raison, mais moins forte que la différence entre des choses : cette distinction réelle n'est pas une distinction absolue entre deux choses (deux natures), mais la distinction formelle entre deux suppôts ou personnes.

b. Le même raisonnement vaut pour l'Esprit saint. En Dieu, il y a un amour infini qui est produit ; or rien ne se produit soi-même ; donc il est réellement différent de l'amant qui le produit ; mais il ne diffère pas comme une autre essence ; par conséquent, il diffère en tant que personne.

Peut-on imaginer que les deux produits, la connaissance infinie et l'amour infini, soient une seule et même personne ? Non. Les deux productions fonctionnent comme une cause nécessaire *et suffisante* de l'être qu'elles posent dans l'être. Or si un principe *x* produit *de manière suffisante* *y* par une relation de production *r*, celui-ci est produit par cette relation *r* indépendamment de toute autre relation de production (*r'*). Donc *r* n'est pas une relation *suffisante*. Donc ce n'est pas une relation de production au sens propre. C'est parce qu'il y a *deux* relations *suffisantes* que deux personnes sont produites et non pas une seule. La personne qui vient à être par l'acte de génération est produite par une production suffisante, parce que son principe est infini ; donc elle n'est pas produite par une autre production. Mais la « spiration » (procession de l'Esprit) est une relation différente de la génération ; donc la

⁵¹ *Lectura* I, d.2, §. 228 (XVI, 198) : « Primo igitur ostenditur quod sint tantum duae personae productae, quae dependent ex duobus, scilicet quod sint duae et quod non sint plures ».

⁵² *Lectura* I, d.2, §. 232 (XVI, 200) : « Sed nunc restat ostendere quod sit tantum una persona non producta ».

⁵³ Augustin, *De Trinitate* I, 1, 1 (BA 15, 88).

⁵⁴ *Lectura* I, d.2, §. 229 (XVI, 199).

connaissance engendrée n'est pas produite par une spiration ; et *la personne produite par la génération (de l'intellect) est différente de la personne produite par la spiration (de la volonté)*⁵⁵.

2. *Il n'y a pas plus de deux personnes qui sont produites*. En effet, il n'y a que ces deux productions, parce qu'il n'y a que deux principes producteurs, l'intellect et la volonté. Si l'on imaginait une autre personne produite, il faudrait qu'elle soit produite par une autre production, mais c'est impossible, car en Dieu, les termes produits sont égaux au principe qui les produit, si bien que chaque production s'épuise dans le terme qu'elle produit. Or une même production n'a pas plusieurs termes adéquats, sans quoi elle cesserait d'être adéquate. La génération ne produit qu'un seul terme engendré ; la spiration ne produit qu'un seul terme spiré⁵⁶.

3. *Il y a une personne qui n'est pas produite* (et il n'y en a pas plusieurs).

a. Il y a *au moins* une personne (*aliqua persona*) non produite. Car s'il y a au moins une personne produite, elle est produite par une autre personne qui l'a produite ; soit celle-ci est elle-même produite, soit non. Si elle n'est pas produite, c'est ce qu'il fallait démontrer. Mais si elle est produite, puisqu'on ne peut pas remonter à l'infini dans la série des personnes divines qui produisent (sans quoi il y aurait une infinité de personnes en Dieu), il en découle qu'il faut bien s'arrêter à un principe, à *au moins* une personne (*aliqua persona*) productrice et non produite, CQFD encore⁵⁷.

b. Il n'y a pas *plusieurs* personnes non produites, mais seulement une seule. Scot l'avoue : « *sed hoc mihi est difficile* » — démontrer ce point est difficile pour lui. Avant lui, Henri de Gand argumentait en appliquant aux personnes divines les arguments qui servent à établir qu'il y a un seul Dieu, cause première antérieure à toutes les autres. Il faudrait s'arrêter à *un seul principe en Dieu*, à un principe producteur antérieur à tous les autres⁵⁸. Mais le raisonnement ne vaut pas : certes, il faut bien qu'il y ait une *cause première unique*, parce qu'elle inclut des perfections infinies et qu'elle est *plus parfaite* que tout ce qui est causé ; mais en Dieu, dans la première personne productrice, il n'y a *pas plus de perfection* que dans la seconde personne produite⁵⁹.

⁵⁵ *Lectura I*, d.2, §. 230 (XVI, 199-200).

⁵⁶ *Lectura I*, d.2, §. 231 (XVI, 200).

⁵⁷ *Lectura I*, d.2, §. 232 (XVI, 200).

⁵⁸ *Lectura I*, d.2, §. 233 (XVI, 200-201).

⁵⁹ *Lectura I*, d.2, §. 238 (XVI, 202).

Scot avance en tâtonnant et il le reconnaît : « Je tiens pour difficile de montrer qu'il y a seulement une première personne non produite »⁶⁰. Si nous jouissions de la vision béatifique, et si nous avions la connaissance intuitive de l'être divin, nous verrions l'articulation entre l'essence divine et la subsistance du Père. Et nous comprendrions pourquoi l'essence divine subsiste d'abord dans l'unique personne du Père, avant de se communiquer aux autres personnes. Mais un tel accès nous est refusé.

En réalité, *cette difficulté réside totalement dans la méthode choisie par Scot pour penser la Trinité*. Nous l'avons vu, après avoir établi l'unicité de Dieu, il établit qu'il y a une dualité en Dieu, l'engendrant et l'engendré, puisque rien ne peut s'engendrer soi-même. Nous atteignons une unité d'essence et une distinction réelle des personnes. On voit bien que Scot pense l'identité de l'essence et la différence des personnes, mais celle-ci est donnée d'emblée comme *différente de l'essence*. Donc jamais Scot n'a le moyen de penser l'identité entre l'essence divine et la première personne, la personne du Père. C'est le concept de la monarchie du Père, comme désignant à la fois l'essence et la première personne, qui reste inaccessible. Et tel est le *sixième point remarquable* de l'analyse de Scot. *Il est étrange et paradoxal que Scot soit parfaitement à l'aise pour décrire les relations de production, mais dans l'aporie pour décrire la première personne d'où elles proviennent*. — A titre de comparaison, chez maître Eckhart, c'est l'inverse : le Verbe est pensé comme procédant du Père en tant que Dérité, et la mystique est simultanément l'identification au Verbe, l'union au Père, et l'union à l'essence divine.

En l'absence de vision béatifique et d'intuition de l'essence divine, Scot a conscience de se borner à des arguments persuasifs, et non à des démonstrations (« *hoc tamen sic persuadeo* »)⁶¹.

Le premier argument est le suivant : s'il était possible, sans contradiction, à l'essence divine d'être dans plusieurs principes ou suppôts non-produits, il lui serait possible d'être dans une infinité de principes ou suppôts. En effet, on pourrait appliquer à Dieu ce qui est vrai des essences finies : une essence finie peut être dans tout ce qu'elle définit. Elle n'est pas déterminée à subsister dans un seul sujet (ou suppôt), ni à subsister dans un certain nombre de sujets, mais pour ce qui dépend d'elle, elle peut subsister

⁶⁰ *Lectura I*, d.2, §. 238 (XVI, 202) : « Ideo reputo difficile ostendere tantum unam esse personam primam non productam. Si enim posset videri quomodo essentia divina se habeat ad primam personam, tunc posset cognosci quare essentia divina tantum in una persona prima subsistit ».

⁶¹ *Lectura I*, d.2, §. 238 (XVI, 202).

dans un nombre infini de sujets. L'essence de la rose est l'essence de la rose, elle peut subsister dans toutes les roses, quel que soit le nombre indéterminé de roses qui existent – la limite au nombre des roses provient de causes extérieures à son essence. De même, si l'essence de Dieu n'est pas déterminée à subsister dans une seule personne non produite, ni à subsister dans un certain nombre de personnes, nécessairement elle peut subsister *dans un nombre infini de personnes*. En un mot, s'il n'y a pas un terme premier de production, il faut en poser une infinité. Or il semble impossible à Scot qu'il y ait en Dieu, outre une essence infinie, une infinité de personnes (une infinité de sup pôts infinis ou de subsistances infinies). Donc, il faut que l'essence de Dieu soit déterminée à *subsister dans un seul sup pôst non produit*, la personne du Père⁶².

Le second argument fait intervenir le principe d'individuation. Pour Duns Scot, les réalités concrètes sont toutes singulières et indivisibles (Platon, Socrate); en même temps, elles peuvent être décrites par un concept universel de leur essence (homme). Il faut donc que s'ajoute à leur essence définitionnelle un principe réel, et formellement distinct de cette essence (Socrate ajoute à l'humanité une propriété qui le définit dans sa Socraticité, c'est le principe d'individuation⁶³). Il n'en va pas de même pour Dieu. L'essence divine étant absolument simple, elle ne reçoit pas de l'extérieur un ajout qui l'individue ; elle est immédiatement singulière. Car, encore une fois, *l'essence de Dieu est d'être unique*. Autrement dit, alors que les essences finies ont pour nature de subsister dans une multiplicité d'individus (l'essence de la rose subsiste dans toutes les roses), l'essence infinie de Dieu a pour nature de *subsister par elle-même* en tant que singulière.

La Trinité n'est pas une atténuation du monothéisme, une sorte de juste milieu entre la singularité du Dieu biblique et la pluralité des dieux païens : elle est *le mode d'existence même du Dieu unique*. Dans le fini, avoir une essence et exister singulièrement sont deux choses différentes. En Dieu, avoir son essence et exister singulièrement ne fait qu'un. Puisque tout ce qu'il y a dans l'essence divine est identique à son essence, tout ce qu'il y a en Dieu aura pour mode d'être la singularité, qui ne peut être ni multipliée, ni divisée. Donc *tout ce qui est en Dieu est singulier*. Par conséquent la première personne est par elle-même singulière. Donc elle est *unique*. — Cependant, Scot est embarrassé par cet argument, car il doit valoir deux fois : le principe de la génération est unique, mais le principe de la spiration

⁶² *Lectura* I, d.2, §. 238 (XVI, 202-203).

⁶³ Cf. O. Boulnois, *Lire le Principe d'individuation de Duns Scot*, Paris, 2014.

aussi. L'argument ne sera donc valide que si on a établi que le principe de la génération est identique à celui de la spiration⁶⁴.

Scot insiste aussi sur l'idée que l'essence divine subsiste immédiatement dans la première personne, et que celle-ci se communique médiatement à la seconde et à la troisième⁶⁵.

Conclusion : *il y a une seule personne qui est productrice et non produite, deux personnes qui sont produites et non productrices*. Il y a donc trois personnes en Dieu.

VI. La compatibilité entre l'unité et la Trinité (retour à la question 1).

Le problème initial : « n'est-il pas contradictoire qu'il y ait une multiplicité de personnes au sein de l'unité de l'essence ? » est implicitement résolu. En effet, nous venons d'établir qu'il y a trois personnes en Dieu. Comme, par ailleurs, l'essence divine est singulière et indivisible, il en découle qu'il y a en Dieu la trinité des personnes et l'unité de l'essence. Or du réel au possible la conséquence est bonne : il est donc possible ou non-contradictoire qu'il y ait en Dieu à la fois l'unité de l'essence et trinité des personnes⁶⁶.

Pour rendre plus intelligible cette compatibilité, il faut prendre à garde à un problème métaphysique essentiel : le rapport de la nature divine à la personne n'est pas identique au rapport entre l'universel et le singulier. Dieu n'est pas une espèce subsistant dans plusieurs sujets ; ce n'est pas un universel, comme l'humanité dite de trois hommes ; ce n'est pas une essence divine réalisée en plusieurs dieux.

Définissons d'abord la personne : la bonne définition de la personne est celle de Richard de Saint-Victor. Scot la résume ainsi : « la personne est une substance *incommunicable* de la nature rationnelle »⁶⁷. La mauvaise définition de la personne est l'autre définition médiévale, celle qu'on attribue à Boèce (« la personne est une substance *individuelle* de la nature rationnelle »⁶⁸). Or ce n'était pas pour Boèce la vraie définition de la personne, et

⁶⁴ *Lectura* I, d.2, §. 239 (XVI, 203).

⁶⁵ *Lectura* I, d.2, §. 240 (XVI, 203).

⁶⁶ *Lectura* I, d.2, §. 245 (XVI, 205).

⁶⁷ *Lectura* I, d.2, §. 246 (XVI, 206). « *persona est rationalis naturae incommunicabilis substantia* ». Cf. Richard de Saint-Victor, *La Trinité* IV, 22 : « *dicere poterimus quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia* » (SC 63, 280).

⁶⁸ *Contra Eutychem*, ch.3, *The theological tractates*, ed. Stewart, Rand, Cambridge (Ma), Londres, 1978, p. 84 : « *Persona est rationalis naturae individua substantia* ». Voir

si on la prenait à la lettre, elle signifierait que les chrétiens sont trithéistes (qu'il y aurait trois substances individuelles s'ajoutant à la nature individuelle de Dieu, comme le remarque Richard⁶⁹) — c'est pourquoi, lorsque les théologiens l'emploient, ils sont obligés d'ajouter aussitôt d'importants correctifs.

Tandis que, selon la définition de Richard de Saint-Victor, la personne est ce qu'il y a d'*incommunicable* dans la nature divine ; en Dieu, donc, la personne ne se rapporte pas à la nature comme le singulier à l'universel. Nous l'avons vu, dans le fini, le singulier se rapporte à l'universel en lui ajoutant un principe d'individuation. Par exemple, les accidents comportent du singulier et de l'universel (le rouge est tel rouge carmin – singularité – et il est une couleur – universalité –), mais il n'y a pas de suppôt puisqu'il n'y a pas de substance, pas même de subsistence. Tandis que la nature divine est immédiatement et par elle-même singulière⁷⁰.

La personne est, dans cette nature singulière, le *terme incommunicable* des productions internes à la vie divine. En termes métaphysiques, la personne est un *suppositum* (« support » / « suppôt »), ce qui est la traduction latine d'*hypokeimenon*, *subjectum*, « sous-jacent ». Comme dit Scot : « Le suppôt est un singulier subsistant »⁷¹. — Si l'on utilise la distinction boécienne entre le *quo est* (la forme par laquelle quelque chose est) et le *quod est* (ce que la chose est), il faut dire que le suppôt est un *quod* (quelque chose) et non un *quo* : car s'il était une forme, il pourrait, comme toute forme, être communiqué. Or c'est la nature qui est communicable, et non le suppôt (qui est incommunicable). *L'incommunicabilité est essentielle aux personnes. La nature divine est communiquée de personne à personne, mais non la personne*, qui est précisément ce que les trois ont d'incommunicable. Mais il existe deux sortes de communication : par *identité* (l'humanité est communiquée à Platon et Socrate ; l'un et l'autre, étant singuliers, sont totalement et de part en part des hommes) ; par *information* (la forme est communiquée à la matière lorsqu'une forme s'unit à telle ou telle matière). La nature est communicable en ces deux sens : elle fonctionne à la fois comme une forme qui s'unit à la matière et comme un universel dit d'un inférieur. Tandis que

M. Nédoncelle, « Les variations de Boèce sur la personne », *Revue des sciences religieuses*, 29 (1955) 201-238 ; C. Schlapkohl, *Persona est naturae rationalis individua substantia, Boethius und die Debatte über Personbegriff*, Marburg, 1999. Soulignons que 1. ce n'est que le début d'un long développement sur la personne et l'*hypostasis* ; 2. le concept de personne est ici envisagé dans une perspective christologique (contre Eutychès) et non trinitaire.

⁶⁹ Richard de Saint Victor, *La Trinité*, IV, 21 (SC 63, 278-280).

⁷⁰ *Lectura* I, d.2, §. 247 (XVI, 207).

⁷¹ *Lectura* I, d.2, §. 248 (XVI, 207).

le suppôt est *incommunicable* dans ces deux sens : il exclut à la fois la communication d'une forme unie à une matière, mais aussi celle de l'universel au singulier, car il est singulier de part en part. La nature est donc doublement communicable, tandis que le suppôt est *doublement incommunicable*⁷². — Le concept de *communication* permettra de penser comment Dieu peut s'épancher en une multiplicité tout en restant une essence singulière.

C'est à partir de ces données métaphysiques que l'on peut comprendre la compatibilité entre l'unicité de l'essence et la triplicité des personnes. Puisque la nature est communicable, et que la nature divine est par elle-même singulière, il en découle que c'est la nature singulière de Dieu de Dieu qui est communicable. Mais comme elle est une et indivisible, il faut dire que « cette essence et cette nature unique est compatible avec la pluralité des suppôts auxquels elle est communicable »⁷³. La singularité de l'essence n'entre pas en contradiction avec la pluralité des suppôts (ou personnes) dans lesquels elle se répand. L'essence divine est singulière par elle-même, mais cette singularité peut se communiquer à une pluralité de suppôts, donc être compatible avec une multiplicité en Dieu. Cela fait justement partie de la perfection unique de Dieu d'être *communicable*, alors que l'imperfection des natures finies est d'être, à des degrés divers, *incommunicables*⁷⁴.

On peut penser cela sous l'angle de l'*infinité* de la nature divine. La forme, qui est déjà en quelque manière illimitée, et qui met en acte quelque chose, peut, sans être divisée, mettre en acte d'autres choses. Prenons une image : l'âme est unie au corps parce qu'elle est unie au cœur, principe de la vie corporelle ; mais tout en restant une et indivisible, elle donne la vie aux autres parties matérielles du corps. Si nous faisons abstraction de la distinction des parties matérielles, nous pouvons dire que l'âme est l'être total du corps et des mains ; elle est également présente sans être divisée dans tous les membres ; et pourtant elle est d'abord l'acte du cœur, par la médiation duquel elle est l'acte du tout. Nous pouvons penser sur ce modèle l'unité de l'essence et la pluralité des personnes selon l'ordre de l'origine. En tant qu'infinie et parfait, la nature divine constitue l'être divin, elle donne l'être à la personne du Père qui se communique aux autres personnes, de même que l'âme, par le biais du cœur, donne la vie aux membres. Cela permet de penser à la fois la donation de l'être total et l'ordre d'origine entre

⁷² *Lectura* I, d.2, §. 248 (XVI, 207-208).

⁷³ *Lectura* I, d.2, §. 249 (XVI, 208) : « haec essentia et natura una stabit cum pluralitate suppositorum quibus est communicabilis ».

⁷⁴ *Lectura* I, d.2, §. 250 (XVI, 208-209).

les personnes⁷⁵. L'essence divine détermine immédiatement le Père, et c'est seulement par lui qu'elle est déterminée au Fils et à l'Esprit. Ce processus est causal, mais sans subordination ou inégalité, car les produits ne sont pas moins parfaits que le producteur. Pourtant, l'essence divine est le seul universel qui se communique de cette manière.

Mais cela ne fait que repousser le problème. « Il reste une grande difficulté, dit Scot : si la nature et le suppôt sont réellement identiques, comment est-il possible que la nature soit communicable et que le suppôt ne le soit pas ? »⁷⁶.

Pour répondre à cette aporie, il faut s'appuyer sur la distinction formelle. Il faut qu'il existe une distinction réelle, antérieure à tout intellect, entre l'essence divine en tant qu'essence communicable, et ce par quoi une personne est une personne, c'est-à-dire incommunicable. Autrement dit, il faut poser que la nature et le suppôt sont *réellement* distincts. — Pourquoi cette exigence ? Parce que, même si le Père engendre le Fils en se connaissant, il faut que le Père soit déjà un suppôt existant avant qu'il se connaisse. Il faut qu'il y existe un terme premier avant la relation qui en émane. Donc, il y a un instant logique, que Duns Scot appelle instant de nature, où le Père subsiste en tant que suppôt, en tant qu'incommunicable ; mais en même temps, dans ce même instant de nature, il possède la communicabilité, parce qu'il possède la divinité. Par conséquent, avant toute opération de tout intellect (y compris celui de Dieu), il y a en Dieu à la fois *une raison d'incommunicabilité et une raison de communicabilité*. Il faut donc qu'il y ait une *distinction réelle* entre la réalité communicable et la réalité incommunicable en Dieu. Il doit y avoir une entité à qui il convient d'être communiquée, et une autre à qui il ne convient pas de l'être. Cette différence passe entre l'essence, qui est *communicable*, et ce qui constitue la personne dans son être de personne *incommunicable*⁷⁷.

Les trois personnes ont en commun la nature divine. Mais elles ont aussi chacune dans leur définition une propriété singulière unique, que n'ont pas les deux autres. Elles sont donc *essentiellement* identiques à l'essence divine, mais *formellement* différentes d'elle et les unes des autres. Ce raisonnement se tire par analogie du principe d'individuation, mais avec un correctif. Certes, Pierre, Paul, Jacques, sont essentiellement identiques à l'humanité, mais non pas formellement identiques à elle, parce qu'ils ont un principe d'individuation qui s'y ajoute pour les constituer dans leur singularité. Pour-

⁷⁵ *Lectura* I, d.2, §. 251 (XVI, 209).

⁷⁶ *Lectura* I, d.2, §. 258 (XVI, 258).

⁷⁷ *Lectura* I, d.2, §. 259 (XVI, 258).

tant, alors que Pierre, Paul, Jacques sont réellement distincts, parce qu'ils sont séparables, les personnes de la Trinité ne le sont pas.

Conclusion

En définitive, la théologie trinitaire de Duns Scot est un parfait exemple, en théologie, de spéculation métaphysique qui tourne le dos à la Parole de Dieu.

Certes, Scot s'efforce de donner une intelligence de la foi. Son apport consiste essentiellement en deux points :

1. Scot se donne les moyens de souligner que les personnes ne sont pas des individus au sein de l'essence divine, et que l'essence divine est individuelle par elle-même. À l'intérieur de cette singularité, les personnes sont distinctes en tant que formes, mais identiques en tant qu'infinies.

2. La doctrine des deux modes de production permet de dégager un unique principe et deux productions, donc de contourner hypothétiquement le *Filioque* (qui n'est pas originel du point de vue de la foi chrétienne, car c'est lui-même une déduction spéculative d'Augustin) : l'Esprit peut être pensé comme procédant du Père par mode de volonté, et non pas du Père *et* du Fils. — Mais c'est au prix d'une extraordinaire psychologisation de la vie divine. Celle-ci peut hésiter entre deux versants, l'anthropomorphisme (les personnes ne seraient que la projection en Dieu de facultés de l'âme) et la sécularisation (la résorption du Verbe et de l'Esprit en propriétés essentielles, communes à Dieu : l'intellect et la volonté).

Mais elle a surtout quatre aspects périlleux pour la théologie comme *intelligence de l'Écriture*.

1. Scot déduit la Trinité *a priori*, sans une seule citation de l'Écriture sainte ! Certes, il mentionne les obligations dogmatiques minimales, mais il ne les rapporte pas à leurs sources bibliques. Au contraire, il en part pour construire un système théologique.

2. Ce système théologique est, nous l'avons vu, une démarche métaphysique au second degré (c'était la *première décision*). D'abord, parce que la théologie a un modèle épistémologique inspiré de la métaphysique. Ensuite, parce qu'elle élabore à propos de la subsistance ce que la métaphysique élaborait à propos de l'être.

3. Selon cette analyse, les productions sont totalement immanentes à Dieu, et ne sont jamais orientées vers un but hors de lui, comme la création du monde ou le salut des hommes. La théologie est totalement dissociée de l'économie divine (c'était la *quatrième décision*).

4. La méthode de déduction suivie par Scot oblige à juxtaposer l'unité de l'essence avec la distinction des personnes. C'était la *deuxième décision* : on ne peut penser une contradiction interne à l'essence, ou un auto-engendrement ; et la *troisième* : les différences sont différentes de l'essence et différentes entre elles. D'où la *sixième conclusion* : la raison pour laquelle l'essence divine subsiste d'abord dans l'unique personne du Père nous reste incompréhensible. — La conséquence de cette théorie est la séparation durable, sinon définitive, entre une connaissance métaphysique de l'unité de Dieu et une science théologique située au-delà d'elle, et portant sur la Trinité. Une représentation unitarienne de Dieu n'est pas loin.

Bibliographie

Cross, R., *Duns Scotus on God*, Ashgate, 2005.

Friedman, F., *Medieval trinitarian thought from Aquinas to Ockham*, Leuven, 2010.

Paasch, J. T., *Divine production in late trinitarian theology, Henry of Ghent, Duns Scotus, Ockham*, Oxford, 2012.

Thom, P., *The logic of the Trinity, Augustine to Ockham*, New York, 2012.