

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 10 • N.º 19 • MARÇO 2001

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *O século da hermenêutica filosófica: 1900-2000*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *O que significa pensar? Henrique de Gand em 1286 e os horizontes da problemática monopsiquista: “Contra fundamenta Aristotelis”?*

HENRIQUE JALES RIBEIRO — *A “Síntese Leibniziana” da Teoria da Ciência na segunda metade do séc. XIX: de Leonardo a Antero*

EVELINE GUILLEMEAU — *La substance spinozienne, condition d'impossibilité de la Création*

GILBERT VINCENT — *L'hermeneutique du partir et du souffrir dans la philosophie de l'action de P. Ricoeur*

LA SUBSTANCE SPINOZIENNE, CONDITION D'IMPOSSIBILITÉ DE LA CRÉATION

EVELYNE GUILLEMEAU

Resumo

Reabilitadas pelo idealismo alemão, que na primeira parte da *Ética* descobriu o modelo do sistema filosófico da totalidade, as teses «metafísicas» de Espinosa convocam as mais audazes relações, quer com Plotino, quer com o Cusano, além de outros. Parece lógico, pois, procurar a sua origem também entre os teólogos medievais. Na verdade, a metafísica empobrecida dos modernos, a de Descartes em particular, não permite a compreensão da complexidade da relação entre metafísica especial e metafísica geral. É preciso regressar a Maimónides, Averróis ou a Tomás de Aquino, e talvez mais além, para captar as subtilidades entre o Ser, a substância, a essência e a existência, ou ainda, para compreender todas as concepções do «causante» e do «causado», e, de um modo geral, para conceber o princípio ordenador (a natureza naturante) e a natureza das coisas (a natureza naturada). A este respeito, a interpretação de Wolfson é paradigmática da tendência sempre actual em considerar o autor do *Tratado teológico-político* como o «último dos escolásticos», seja o que for o que possamos compreender por este termo assaz confuso. Contudo, o paradoxo deveria inspirar não só alguma desconfiança como fundar sobretudo um rigoroso estudo dos textos. Se a terminologia dos *Cogitata* e da *Ética* lembra certos temas da Escola, a prova dos textos, somente, ou seja, uma contextualização significativa permite concluir a favor de uma correspondência. Eis a razão pela qual termos como *substantia*, *essentia*, *Ens*, *modus*, *causa*, *natura* devem ser re-situados nas concepções teológicas que, de uma maneira ou de outra, podem evocar, pelo efeito de uma leitura retrospectiva, o conceito de Deus em Espinosa.

Palavras-chave: metafísica, teologia, substância, natureza, univocidade.

Le concept de substance tel qu'il est reconceptualisé par Spinoza est irréductible à quelque concept théologique que ce soit. Pour le montrer il faut confronter la théorie spinoziste à quelques modèles-types de pensées théologiques, parfois évoqués comme des sources possibles du spinozisme.

I La réappropriation du concept de substance

I.1 De la différence avec la substance comme matière première universelle chez Ibn Gabirol

Deux raisons peuvent justifier un rapprochement entre Spinoza et le philosophe judéo-andalou du XI^{ème} siècle: la première est que la substance spinozienne fut souvent soupçonnée de signifier une sorte de matière primordiale¹; la seconde raison serait l'influence indirecte de la *Fons Vitae* sur G. Bruno, via David de Dinant, si toutefois on retient l'hypothèse d'une rémanence du panthéisme brunien chez Spinoza, ce qui reste à prouver. On pourrait ajouter que les accusations de matérialisme à l'encontre de cette philosophie «haïssable», selon les termes d'Albert le Grand, reposaient sur une mésinterprétation analogue à celle dont Spinoza fut victime. Ibn Gabirol, haï des siens et des autres, connu sous le pseudonyme d'Avicbron, écrit en arabe son oeuvre métaphysique, traduite en latin sous le titre de *Fons vitae*; celle-ci se présente comme une suite d'entretiens, entre un maître et son élève, sur la nature des choses conçue comme une seule et unique matière universelle, qu'il appelle également substance:

«N'as-tu pas accordé au sujet de la matière universelle qu'elle donne à toute chose sa substance et son nom? Et d'où ce qui est aurait-il ces propriétés, s'il n'y avait eu la matière universelle pour les lui donner? [...] Il n'est pas possible que l'essence de la matière soit autre que l'essence des choses qui sont, mais les choses qui sont différent de la matière au moyen des formes qui s'ajoutent à elles, c'est-à-dire des différences qui les diversifient.»²

Il serait inutile de démêler la véritable doctrine de sa réception dans la scolastique latine, mais il semble intéressant de confronter le spinozisme à ce cas particulier de synthèse de l'aristotélisme et du platonisme. Dans la *Fons vitae*, on peut en effet discerner deux modèles entrecroisés: d'une part, la «matière universelle» est un principe d'unité ontologique dynamique, un don, une émanation d'où la métaphore de la source, mais d'autre

¹ C'est l'une des raisons qui amène Spinoza à se démarquer de cette terminologie dans la lettre 83 à Tschirnhaus ainsi que dans la lettre 73 à Oldenbourg: «Toutefois croire comme le font quelques uns que le *Traité Théologico-politique* se fonde sur ce principe que Dieu et la nature (par où l'on entend toujours une certaine masse ou *matière* corporelle)...» Lettre 73, Appuhn IV, p. 335; c'est nous qui soulignons.

² Ibn Gabirol, *Fons Vitae, Livre de la source de vie*, traduction Jacques Schlanger, Paris, Aubier Montaigne, 1970, Premier Traité p. 48.

³ I. Gabirol, op.c pp. 40-41.

part, c'est le couple de catégories matière-forme qui permet de penser le rapport de l'Un au multiple. La substance se rapporte aux catégories qu'elles soutient, et elle se rapporte aussi aux formes ou figures naturelles; la matière universelle requiert d'ailleurs une forme universelle, ce sont les deux racines de toutes choses, issues de la même substance:

«Parce que la matière première universelle est la plus simple de toutes les matières et qu'elle est la limite ultime de toute matière; de même, la forme universelle est la plus simple de toutes les formes et cette même forme est l'unificatrice de toutes les formes»³.

La première terminologie est d'essence néo-platonicienne, ce que confirment le Jexique et les tables de correspondance entre les termes arabes, latins et parfois hébreux, puisque le groupe exprimant le flux ou l'émanation comprend trente termes⁴. Cette source de l'être est une matière intelligible qui peut «circuler» dans les formes archétypales, aussi le but de la philosophie est-il de remonter vers le monde supérieur d'où procèdent les émanations. La réserve à l'égard de Plotin vaut donc aussi pour Gabirol dont Spinoza n'a pu véritablement s'inspirer. En dépit de cette incompatibilité majeure, la fonction centrale accordée par la *Fons Vitae* à la catégorie de substance peut évoquer Spinoza. Mais la différence irréductible entre les deux démarches, vient de ce qu'Ibn Gabirol, conçoit la substance « commune » comme l'essence des multiples substances, qui restent bien des composés de matière et de forme. La substance demeure ainsi impensable en dehors des catégories aristotéliennes de matière et de forme:

«Si toutes les substances concordent en ce qu'elles sont substances, il faut qu'il y ait une substance commune à toutes, qui les unisse les unes aux autres et qui donne à toutes d'une manière égale, le caractère de substantialité.»⁵

Si la substantialité désigne le substrat universel, et non comme chez Spinoza l'acte même par lequel la nature produit toutes choses, alors elle n'est pas Dieu ou l'essence première, cause suprême de l'être, au-delà de l'être. De plus, il est nécessaire de spécifier la substance par l'intermédiaire de catégories qui sont des formes intelligibles; mais à chaque catégorie correspondra un genre de substance selon toute une hiérarchie, autrement dit, la détermination aura lieu selon un ordre hiérarchisé et non dans le plan de l'immanence de la substance à ses modes. Enfin la catégorie de sub-

⁴ I. Gabirol, op.c, Introduction de J. Schlager, p. 26.

⁵ I. Gabirol, op.c p. 41.

stance ne s'applique pas à l'Auteur premier, l'unicisation ontologique concerne les émanations de l'être et renforce la suréminence du premier moteur.

«- Mais j'aimerais que tu me fasses mieux connaître l'existence de ces substances [...]»

- Donc il y aura entre le plus élevé des supérieurs sensibles et le plus élevé des supérieurs intelligibles le même rapport qu'entre le dernier des inférieurs sensibles et le dernier des inférieurs intelligibles; connais ainsi l'existence des substances simples intermédiaire entre l'Auteur premier et la substance qui soutient les catégories.»⁶

Enfin on tente souvent un rapprochement entre les deux théories de la connaissance sous prétexte d'un parallélisme entre l'être et le connaître⁷. Chez Ibn Gabirol, la connaissance métaphysique est la finalité de l'âme humaine qui peut remonter le cours de l'être, partant des multiples composés de matière et de forme vers l'essence première, la racine de toutes choses, l'âme est l'intermédiaire entre l'Auteur premier et la substance déterminée par les catégories, c'est-à-dire la réalité issue du premier principe. L'âme se connaît ainsi elle-même, elle est totalement impliquée dans la structure de l'univers comme composé de matière et de forme c'est pourquoi elle est *comprehensor totius saeculi*. En conséquence la connaissance de soi, qui est le propre de l'âme, n'est pas seulement la médiation entre l'univers et Dieu, ni celle entre la substance déterminée par les catégories et l'Auteur premier, mais elle vise encore la connaissance absolue: elle comprend la totalité de la durée.

«la perfection de l'âme raisonnable est de devenir un monde intelligible dans lequel soient décrits ou dessinés la forme du tout et l'ordre intelligé dans le tout et la bonté s'écoulant en tout.»⁸

La formule pourrait évoquer le projet du T.I.E d'unir l'âme avec toute la nature, mais, pour Gabirol, l'intelligence totale d'un ordre objectif se justifie parce que le microcosme contient la structure intelligible du macro-

⁶ I. Gabirol, op.c, Troisième Traité, De la démonstration de l'existence des substances simples, pp. 204-205.

⁷ Cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F, 1993, «En faisant de la *resolutio* un double mouvement d'analyse de l'univers et de l'âme qui le connaît, Ibn Gabirol pousse dans ses dernières conséquences la thèse néo-platonicienne, *avant d'être spinoziste*, selon laquelle *l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses.*» La philosophie juive, p. 204.

⁸ I. Gabirol, op.c, p. 318.

cosme; le but ainsi clairement affirmé de la science recherchée est d'être une théologie. Le projet philosophique du spinozisme ne saurait s'inscrire dans un tel modèle du fait que, chez Spinoza, la réfraction de «l'ordre total» de la nature dans une sphère particulière de l'existence ne peut se réaliser sans distorsion; ce qui a pour incidence la relativisation des notions d'ordre, de bien, de perfection et d'harmonie. En un mot le concept de substance n'a pas vocation, chez Spinoza, à retrouver l'idéal hellénique de la belle totalité. Dans le spinozisme la réflexion totale de la nature n'a pas lieu; toutefois, bien qu'elle soit partielle, la réflexion dans la connaissance vraie n'en est pas moins absolument vraie⁹.

I.2 De la différence avec les divisions de la nature chez Jean Scot

La déception éprouvée par la confrontation des fonctions théoriques radicalement hétérogènes d'une même catégorie de substance, ne décourage pas de continuer à chercher une «parenté» implicite entre l'idée spinozienne d'un système naturel produisant et incluant tout être, et le concept totalisant posé à l'origine des systèmes émanatistes; lorsque la définition de la nature se présente comme concept générique, comme c'est le cas pour le *De Divisione Naturae* ou *Periphyseon* de J. Scot¹⁰; le rapprochement

⁹ Sur le paradigme optique de la réfraction et de la réflexion pour distinguer la connaissance inadéquate de l'adéquate, cf. M. Chaui, *A nervura do real*, Companhia das Letras, São Paulo, 1999: « Grâce à la théorie géométrique de la lumière de Christiaan Huyghens nous pouvons aussi comprendre ce qui se passe dans la théorie spinozienne de la connaissance; c'est ainsi que les genres de connaissance ne sont pas des degrés successifs d'une connaissance où les degrés supérieurs complètent et commandent les degrés inférieurs, mais chacun de ces genres a une structure propre et opère selon ses propres lois. La différence entre imagination et intuition intellectuelle est la différence entre la réfraction (l'angle d'incidence du rayon lumineux est oblique par rapport à l'angle de réflexion) et la réflexion (l'angle d'incidence du rayon lumineux est égal à l'angle de réflexion).» I, p. 61 [notre traduction]. M. Chaui précise que si la connaissance par la raison réfléchit la nature, c'est sans mystère; la connaissance intuitive parvient à la réflexion de la *natura naturans*, alors que la connaissance de la *natura naturata* par le deuxième genre de connaissance ne s'affranchit pas des limites de la réfraction. Ce paradigme ne doit pas, selon elle, être interprété comme une rémanence platonicienne, ni comme une référence au panthéisme de la Cabale ou de l'hermétisme de la Renaissance, mais comme une transposition des théories de la lumière que l'on trouve dans les *Paralipomènes à Vitellion* de Képler (1604) ou dans le *Traité de la lumière* de Huyghens (de 1690, donc plus tardif mais la nature ondulatoire de la lumière est connue dès le milieu des années 70).

¹⁰ Jean Scot, dit Erigène, *De Divisione Naturae*, Livres I et II, traduction et notes F. Bertin, Paris, P.U.F., 1995; traducteur de Pseudo-Denys et de Maxime le Confesseur, J. Scot

semble reposer sur des bases plus solides qu'une simple homonymie. En outre, c'est l'ontologie aristotélicienne inhérente à la logique des catégories qui est incriminée par le système spinozien, il paraît alors légitime de s'interroger sur le principe dynamique unique qui, non seulement est à l'origine du système de la nature, mais qui en régit l'économie. Au-delà de toute distinction logique il faut poser un premier principe, la nature:

«N - Ayant souvent réfléchi et, pour autant que mes capacités le permettent, ayant examiné très attentivement le fait que la division principale et fondamentale de toutes les choses qui ou bien peuvent être perçues par l'intelligence ou bien dépassent sa portée, intervient entre celles qui sont et celles qui ne sont pas, j'ai choisi pour les désigner toutes ce terme générique que l'on traduit par *physis* en grec et *natura* en latin [...]

N - Le mot Nature est-il donc un nom générique s'appliquant, comme nous l'avons dit, à tout ce qui est et à tout ce qui n'est pas?

A - Il l'est sans conteste. Car rien dans l'univers ne peut se présenter à notre réflexion qui ne puisse rentrer sous ce terme.»¹¹

La condamnation posthume du *Periphyseon*, au Concile de Paris de 1210, presque quatre siècles plus tard, n'autorise cependant aucune confusion avec les doctrines qu'on appellera par la suite des panthéismes; en effet, la nature selon Erigène est le principe le plus indéterminé d'une hénologie fondée sur la dichotomie de l'être et du non-être, qui marque l'influence très forte de l'émanatisme inspiré par le Corpus Dionysien. Mais sa réflexion s'inscrit dans l'apologétique chrétienne, avec le souci de justifier le dogme trinitaire et la Création. La division quadripartite de la Nature sert alors d'instrument de justification pour la théologie révélée et se fonde sur l'exégèse de l'Écriture Sainte. Le contexte semble interdire l'univocité du terme nature chez J.Scot et Spinoza: en effet le concept spinozien qui définit «l'être éternel qui agit avec la même nécessité qu'il existe» est un principe d'une absolue positivité contrairement au principe de «Nature» dans la typologie érigénienne. Dans le *De Divisione*, l'Un indivisible, increé et créateur, est posé «négativement» au-delà même de la Trinité, elle-même créée et créatrice, ordonnatrice de l'ordre des choses créées. En fait de physique, la théorie érigénienne de la causalité se présente dans le livre III comme une exégèse du récit de la *Genèse*. L'analogie,

inscrit durablement dans la théologie latine les thèses les plus caractéristiques du néoplatonisme, en particulier la hiérarchie céleste de l'Aéropagite; il propose une synthèse très élaborée de cette métaphysique avec les Évangiles.

¹¹ J. Scot, op.c, Livre I, 441 A, pp. 65-66; (N représente le maître Nestor et A son disciple).

parfois troublante, entre les deux conceptions de la nature, par ailleurs tellement éloignées, se situe dans la dynamisation de la nature, conçue comme cause active ou naturante. L'unicité de la cause constitue l'unité de la nature comme terme englobant le créateur et le créé; mais chez J.Scot le processus reçoit son unité au-delà de toute catégorie, et se trouve, par là-même, irréductible à la catégorie de substance; il transcende toute rationalisation et retourne à son mysticisme d'origine.

«Car si Dieu et la créature constituent une dualité, ils doivent nécessairement procéder d'un principe unique. Mais si Dieu ne procède d'aucun autre principe alors que la créature procède de Dieu, l'un proviendra alors de l'autre et ils ne seront pas égaux l'un à l'autre. Car une unité ne peut engendrer une autre unité d'un rang égal au sien. Mais si la créature procède de Dieu, Dieu sera alors la cause et la créature sera l'effet. Mais si l'effet n'est rien d'autre que sa cause qui se crée en lui, nous pouvons donc en déduire que Dieu se crée en tant que cause dans ses effets. Car rien de ce qui procède de la cause dans ses effets ne peut être étranger à la nature de cette cause.»¹²

L'analogie avec la structure des modifications infinies de la substance sous les divers attributs semble alors tout-à-fait légitime. Mais la suite de l'exposé montre que l'objectif visé par l'unicité du principe, ou de la cause, reste essentiellement apologétique, alors que la préoccupation spinozienne est de fonder l'unité nomologique comme principe de la connaissance rationnelle. «Le coeur même du système» érigénien, si nous suivons le jugement d'A de Libéra, se trouverait dans la théorie des théophanies et proposerait «l'idée d'une autocréation de Dieu entendue comme autorévélation théophanique.»¹³

«Mais si quelqu'un nous objectait qu'une unité peut engendrer une autre unité dotée d'un rang égal au sien -car Dieu le Père, qui est Unité, engendre une autre Unité qui est égale à Lui, c'est-à-dire Dieu le Fils, faisons-lui savoir qu'il se trompe gravement. Car si la souveraine et sainte Trinité ne constitue pas un triplet d'unités, mais constitue une Unité simple et indivisible qui subsiste en trois substances indissociables, et si cette unité est hypostatiquement multiple, mais n'est pas numériquement multiple, car il ne s'agit pas d'une unité relative, mais de l'Unité absolue et infinie qui excède toute unité rentrant dans le champ du discours ou du concept, nous devons donc conclure que le Fils procède du Père comme Un né de l'Un, et non point comme d'une unité née d'une autre unité.»¹⁴

¹² J. Scot, op.c, Livre III, 687 C, p.182.

¹³ A. de Libéra, *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F. 1993, Le haut Moyen-Age latin, p. 274.

¹⁴ J. Scot, op.c, 687 D, p. 182.

Il est inutile d'entrer dans tous les présupposés de cette exposition du principe trinitaire, que J.Scot s'efforce de relier à la doctrine dionysienne des noms divins, pour comprendre que son projet essentiel est de montrer l'incarnation de Dieu en Jésus Christ. L'incompatibilité radicale de ces dogmes avec la théorie spinoziste de la substance-Dieu conçue comme nature naturante est évidente; Spinoza admet en effet que les propriétés de la substance peuvent se nommer de diverses manières¹⁵, sans que le principe de l'unicité causale soit altéré, jamais cependant il ne conclut à une incompetence de la raison pour exprimer la différenciation réelle de la cause ou du principe unique qui agit en toute chose. Aucun mystère n'entoure l'unicité de la nature agissante en tout être, et la raison philosophante exige la validité absolue de la prédication catégoriale. Si Dieu ou la Nature n'excède pas toute raison, il faut démystifier les théologies négatives logées dans un néo-platonisme qui pose l'unité absolue du divin au-dessus de toute essence, et il ne faut pas apercevoir dans les attributs de la substance une nouvelle mystique des noms divins. En ce sens Spinoza est encore plus éloigné de la théologie de J.Scot que de l'émanatisme plotinien. Les attributs de la substance sont bien «ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence», c'est pourquoi Spinoza est amené à expliquer à S. de Vries, en laissant percer une pointe d'humour, comment passer du symbole au concept:

«Vous désirez cependant, *bien que cela ne soit guère utile*, que je montre par un exemple comment une seule et même chose peut être désignée par deux noms. Pour ne point paraître lésiner, j'en donnerai deux: j'entends par Israël le troisième patriarche, et par Jacob le même personnage auquel le nom de Jacob a été donné parce qu'il avait saisi le talon de son frère. J'entends par plan ce qui réfléchit tous les rayons lumineux sans altération; j'entends par blanc la même chose à cela près que l'objet est dit blanc par un homme qui regarde ce plan.»¹⁶

La production des modes par la substance diffère fondamentalement de la fluxion de l'Un à travers ses émanations. La raison essentielle nous semble être la suivante: dans le conflit idéologique qui a opposé le *Câlam* à la *Falsafa*, opposition entendue au sens le plus large, Spinoza ne doit rien aux auteurs du *Câlam* qu'il méprise ouvertement, alors qu'il critique les philosophes. L'asservissement de la raison ou sa démission, étant inacceptables, seuls les philosophes rationalistes sont discutables pour transférer la rationalité de la science aristotélicienne, dont Maïmonide est une magnifique figure, vers la rationalité post-galiléenne. Spinoza ne s'est pas con-

¹⁵ Lettre 9, en réponse à S. de Vries, Appuhn IV, p. 151.

¹⁶ Lettre 9, Appuhn IV, p. 151.

tenté du bilan de faillite établi par Descartes à propos de la métaphysique spéculative enseignée dans les écoles, il a fait un inventaire pour ne laisser place à aucune récupération clandestine des vieilles notions scolastiques. Le triptyque substance-attribut-mode lui sert non seulement à entériner le rejet des formes substantielles, mais également à rompre toute affinité avec les doctrines hermétistes héritées du Corpus Dionysien, largement répandues en Europe, et en particulier chez les auteurs «naturalistes». Mais avant de mesurer ce qui oppose Spinoza à Descartes dans la reconceptualisation de la substance en vue de repenser le rapport de l'homme à la nature, il paraît impossible de passer sous silence la convergence objectivement possible, entre Spinoza et le premier «déconstructeur de la métaphysique»; par la théorie de l'univocité de l'étant Duns Scot n'annonce-t-il pas la «fin de la métaphysique», c'est-à-dire son extrême limite autant que son achèvement?

I.3 De la différence avec l'univocité de l'étant chez Duns Scot

D. Scot «défait» le thomisme, pour sauver la connaissance ontologique, en soumettant à la logique le principe de l'unité réelle de l'essence, en cela même sa position uniciste et rationaliste appelle une confrontation avec «l'ontologie» spinoziste¹⁷. Citant l'Ecclésiaste, D. Scot écrit à propos de la simplicité de Dieu, qu'il s'efforce de concevoir positivement en soutenant l'univocité du concept d'*Ens* dans la prédication catégoriale:

«Tous les fleuves pénètrent dans la mer: d'où ils sortent, ils retournent.»¹⁸

La question de l'unité de l'essence de l'être s'affranchit de l'équivocité aristotélicienne: ainsi prend fin le dogme de la compréhension analogique entre Dieu et ses créatures, c'est-à-dire entre la cause première de l'existence et ce qui existe. Cependant la formule de l'Ecclésiaste, qui pourrait se prêter aux spéculations émanatistes, est recadrée dans une problématique

¹⁷ Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Ed. de Minuit, 1968. G. Deleuze va plus loin et essaie de justifier le rapprochement par le goût avéré de Spinoza pour les traités de logique et de métaphysique du type *quaestiones disputatae*, lesquels comportent toujours des exposés de l'univocité et de la distinction formelle selon D. Scot. «Il n'y a pas lieu de se demander si Spinoza a lu Duns Scot. Il est peu vraisemblable qu'il l'ait lu. [...] Nous savons l'influence de Juan de Prado sur Spinoza; or Juan de Prado avait une connaissance certaine de Duns Scot.» p. 57, note 28; sur l'influence possible de D. Scot pp. 54-58.

¹⁸ *Ecclésiaste* I, 7 in D. Scot, *Ordinatio I, Distinction 8*, § 200, trad. O. Boulnois, Paris, P.U.F. 1988, p. 287.

catégoriale. Pour D. Scot, l'univocité permet de concevoir la différenciation formelle des attributs divins, la sagesse, la bonté etc., sans impliquer une pluralité réelle (une totalité composée de parties), parce que l'univocité pose l'unicité de l'essence première. Spinoza se préoccupe aussi de distinguer conceptuellement des propriétés universelles et infinies de la même essence, mais l'objectif de Spinoza est épistémologique, alors que l'objectif de D.Scot reste essentiellement théologique¹⁹; c'est la raison pour laquelle toute l'argumentation de Spinoza à ce sujet se focalise sur le problème de l'étendue comme attribut divin:

«Je ne sais pas pourquoi la matière²⁰ serait indigne de la nature divine, puisque, (proposition 14) il ne peut y avoir en dehors de Dieu nulle substance par l'action de laquelle en tant que matière, il pâtirait. Toutes dis-je sont en Dieu, et tout ce qui arrive, arrive par les seules lois de sa nature.»²¹

Cette différence fondamentale de perspective étant posée, il reste à déterminer le noyau de rationalité commun aux deux théories articulées sur l'univocité de l'*Ens* comme condition de possibilité de la connaissance. Mais à ce moment même, la connaissance scotiste, en tant que métaphysique englobante, peut sembler tout-à-fait étrangère à la méthode spinozienne, assez minimaliste et plutôt critique en la matière:

«Dieu est non seulement conçu comme un concept analogue à celui de la créature, c'est-à-dire un concept qui serait entièrement autre que celui qui est dit de la créature, mais dans un concept univoque à Lui et à la créature.»²²

L'univocité a pour conséquence immédiate de poser l'antériorité de la certitude ontologique, parce qu'elle fait de l'*Ens* le concept de fond de la métaphysique; le «il y a» est indubitable et précède toute division, négation et différenciation, y compris entre l'incréd et le créé. Cette préséance bat en brèche le principe de suréminence de l'Être premier, car l'identité absolue de tout ce qui est, s'ouvre à la détermination catégoriale et devient

¹⁹ Les paragraphes suivants sont consacrés au commentaire du *De Trinitate* d'Augustin sur la simplicité de Dieu, l'infinité de ses perfections et la signification de la Trinité; *Ordinatio* I, 8 § 206 citant *Contre Maximin* II, 10, § 3 d'Augustin: «Si tu peux concéder que Dieu le Père est simple, et cependant sage, bon etc.» et il énumère les nombreuses perfections, «combien plus le Dieu unique peut-il être simple et cependant Trinité, de sorte que les trois personnes ne soient pas des parties du Dieu unique.» op.c p. 289.

²⁰ Le terme est sous-entendu et renvoie à la phrase précédente «*quod materia, quatenus substantia*». GII, 60, 7.

²¹ EI, 15, scol, Appuhn III, 39.G II, 60, 8-9.

²² *Ordinatio*, I, 3 § 26, op.c, p. 94.

matière pour la logique. A la question «Dieu est-il naturellement connaissable à l'intellect du voyageur», c'est-à-dire à l'entendement fini, D.Scot répond en deux temps: d'abord, la théologie d'Aristote permet de contrer les théologies qui s'appuient sur *Physique* I, 4 et *Métaphysique* A,2 afin de justifier que Dieu soit inconnaissable à partir de l'incommensurabilité du fini et de l'infini; ensuite, et contre Aristote, l'univocité du concept d'*Ens* affirme l'antériorité de la connaissance de Dieu, et pose ainsi le primat absolu de la métaphysique; l'essence divine devient alors le premier objet de la science rationnelle qui inclut toutes les autres sciences. La stratégie de reconstruction de la métaphysique sur une base parfaitement rationnelle conduit D. Scot à ne pas se couper radicalement de la logique aristotélicienne, dont il garde les catégories de substance et d'accident; il conserve l'esprit du rationalisme aristotélicien, de façon à «détruire» tous les germes d'irrationalisme contenus dans les définitions «négatives» de la toute-puissance. C'est la parenté la plus indiscutable entre Spinoza et D.Scot.

Par conséquent, D. Scot repense les procédures de prédications qui font connaître les propriétés divines. La prédication des noms divins rapportée à la théorie de la participation n'a plus de raison d'être et le processus dionysien est disqualifié. Contre l'Aéropagite pour lequel, le Bien, en tant qu'essence divine, se communique par surabondance aux degrés inférieurs de l'être de manière proportionnelle, ou selon l'analogie ou le rapport de leur capacité réceptive, D. Scot transforme l'affirmation des attributs divins nommés dans la Bible, la bonté, la lumière, la beauté, l'amour etc., en autant de formes de l'essence divine; celles-ci agissent dans les créatures comme des principes ou causes formelles. Spinoza aussi considère l'essence exprimée par les attributs de la substance comme la cause formelle des modifications, parce que « la puissance de Dieu est son essence même»²³. Or, si la puissance de Dieu est absolue, infinie, parfaite, il est contradictoire de la concevoir par des termes négatifs au sens de privatifs. Contrairement à la théologie des noms divins qui confine à une inscience, puisque la voie négative exclut tout support positif, D. Scot décide de suivre Aristote

«La négation ne nous donne aucun objet car la négation n'est connue que par l'affirmation.»²⁴

²³ E I, 34, Appuhn III, p. 59. G II, 76, 36.

²⁴ Cf *Ordinatio*, I, 3 § 10, op.c, p. 85; *Seconds Analytiques* I, 25, 86 b 34, trad.Tricot, Paris Vrin 1979, p. 138.

En résumé, D. Scot refuse d'élever la négation au rang de voie royale car il se refuse à ne pas connaître plus Dieu que le néant, car le néant n'a point de propriétés et ne mérite point l'honneur de la philosophie; la science est positive parce que la connaissance prend pour objet les êtres réels, les substances. Cependant, D. Scot n'assimile pas l'*Ens* à la substantialité universelle, sa conception de la substance reste aristotélicienne et par conséquent sa perspective ne recoupe pas celle de Spinoza; elle devient caduque dans la mesure où elle paraît détourner l'esprit de l'étude de la nature. Tout ce qu'on peut retenir alors, c'est que, si la négation ne vaut que comme détermination, D. Scot et Spinoza se démarquent de façon également décisive des théologies de l'ineffable. C'est insuffisant pour dessiner une convergence significative.

L'impression de similitude, caractérisant deux «ontologies unicistes», cesse dès que l'on considère les deux projets philosophiques. Scot prétend à la fondation réciproque de la théologie et de la métaphysique, et c'est ainsi qu'il interprète la réponse que Dieu donne à l'intellect mortel en *Exode* 3, 14. La toute puissance divine se donne à connaître, mais il s'agit d'un don qui n'engage pas la production nécessaire de tout le possible. D. Scot maintient l'idée de la libre création, donc la thèse de l'adventicité du monde et il affirme que le monde créé n'existe que par la volonté de Dieu, bien distincte de son intellect:

«L'intellect divin, en tant qu'il est en quelque manière antérieur à l'acte de la volonté divine, produit ces objets dans «l'être intelligible», et ainsi, par rapport à eux, il semble être une cause purement naturelle, puisque Dieu n'est une cause libre par rapport à quelque chose que pour ce qui présuppose avant soi, en quelque manière la volonté selon un acte de volonté.»²⁵

Texte extraordinaire si l'on analyse tous les développements possibles de l'idée de Dieu comme cause purement naturelle, il suffit de réduire la volonté à l'intellect, donc la liberté à la nécessité naturelle. C'est bien sûr cette «réduction» qui permet à Spinoza d'identifier Dieu à la nature et partant de concevoir comme une seule et même forme ou substance la cause active qui déploie nécessairement tous ses effets. En ce sens D. Scot est le théologien par excellence, car il ne peut combiner dans son système l'univocité de l'*Ens* et la causalité nécessaire; pourquoi le ferait-il, dans la mesure où l'univocité du concept d'*Ens* n'implique nullement l'immanence des êtres créés à l'Être créateur? L'univocité du concept d'*Ens* est seulement un principe d'intelligibilité qui fonctionne encore sur la grille des catégories aristotéliciennes; les substances et leurs accidents déterminent

²⁵ *Ordinatio* I, 3 § 268, p. 196.

les espèces et les genres des êtres créés, alors qu'il n'existe que des choses singulières. La substance pour D.Scot, qui radicalise Aristote, c'est uniquement le sujet individuel. Comment l'intellect peut-il alors accéder à une connaissance du singulier? Il est impensable de dénier à l'intellect divin la connaissance du singulier, difficile de la refuser aux anges et aux bienheureux, D.Scot veut soutenir que l'intellect humain est virtuellement capable de cette connaissance; il y va du salut de la créature, c'est-à-dire de l'entité intellectuelle. L'intellect accède à sa propre réalité par la saisie intuitive de ses propres actes, mais la condition de la créature finie et les conséquences du péché empêchent la capacité intellectuelle de s'actualiser dans une connaissance purement métaphysique.

Entrer dans les subtilités du système scotiste c'est perdre de vue l'ordre commun de la nature, c'est-à-dire la perception de l'unité du monde naturel. La raison la plus métaphysique s'éténue dans un système qui paraît absolument vain et illusoire aux «rationalistes», somme toute plus pragmatiques, qui assignent à l'entendement humain la tâche, plus «mondaine» de rendre raison des phénomènes naturels, c'est-à-dire de l'ordre de la nature tel que l'homme en fait l'expérience. Néanmoins ce formidable effort d'analyse conceptuelle, plus décrié que vraiment critiqué, n'autorisait-il aucun transfert épistémologique de ses outils analytiques? Comme il suscita plutôt un «désenchantement ontologique» et un «dépouillement linguistique du monde», sa liquidation prépara la grande division entre un champ d'investigations logico-linguistiques et un champ de recherche physique; la séparation entre la raison «purifiée» du réel et la nature objectivée par les sciences physiques s'est imposée comme nouveau *credo* philosophique. Contre cette césure, l'exigence cartésienne d'un fondement métaphysique des sciences de la nature semble avoir été impuissante. L'articulation entre la métaphysique et la science, telle que Descartes l'a proposée en différents lieux, n'a-t-elle pas préparé la grande défaite de «la question de l'être»? Comment parler de l'être, de la substance, de l'essence et de l'existence, du réel et du possible à propos des objets réels, sans entrer dans les arcanes des querelles métaphysiques? Descartes s'aventura aussi peu que possible sur cette voie étroite, mais le fit-il autant qu'il était nécessaire? Spinoza s'empara de cette question en l'état.