
Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Olivier Boulnois



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/853>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 297-316

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Olivier Boulnois, « Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 26 janvier 2011, consulté le 14 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/853>

Tous droits réservés : EPHE

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

I. La métaphysique au XIII^e siècle (suite).

Après la métaphysique de saint Thomas, nous avons consacré le premier semestre à l'étude de celle d'Henri de Gand, notamment à la lumière des travaux de P. Porro, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Bari, 1990, et de l'ouvrage récent de M. Pickavé, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Brill, Leyde-Boston, 2007 ("Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters" 91).

1. *Les formes du savoir : foi, philosophie et théologie*

Les vérités scientifiques et philosophiques sont produites par la raison naturelle, son éclairage est appelé la lumière naturelle de la raison (*Summa* 3, 4, f. 29 P ; Wilson 258). Celle-ci est connaturelle à l'homme, et porte sur ce qui est accessible au sens. Elle délimite le monde des connaissances philosophiques. Cependant, l'homme désire davantage que ce qu'apporte la connaissance métaphysique de Dieu. La démonstration de l'existence de Dieu part de la seule expérience sensible, elle est purement philosophique et rationnelle. Mais nous saurons seulement que Dieu est, et non ce qu'il est.

Nunc autem experimur in nobis notitiam imperfectam separatorum ex effectibus eorum, scilicet notitiam quia sunt, et quid sunt in generali, quae est imperfecta respectu notitiae eorum quid sunt in speciali. [...] Ex hoc ergo quod homo aliqua ex creaturis sensibilibus cognoscat de Deo et separatis, non quiescit eius desiderium, sed necessario excitatur magis ad cognoscendum illa, ad quae tamen attingere non potest. Semper enim effectus cognitus incitat appetitum ad cognoscendum causam ignotam. (*Summa* 4, 5 ; Wilson, 291-292).

Henri reprend le schéma du début de la *Métaphysique* d'Aristote, mais pour le redoubler : si le désir de connaître s'apaise dans la culmination de la connaissance métaphysique de l'existence de Dieu, le désir métaphysique s'apaise dans la connaissance théologique de Dieu dans son essence, sa nature et son action. La différence est double : pour le connaissant, c'est la différence entre la connaissance universelle abstraite et la connaissance singulière (révélée) ; s'y ajoute le paradoxe du surnaturel : le désir naturel de l'homme est comblé par le don surnaturel de Dieu.

Notre désir, qui a une dimension métaphysique indéniable, selon *Métaphysique A*, nous conduit à la connaissance théologique des substances séparées, et donc à la foi. Par conséquent, dans le système du savoir, outre l'articulation entre métaphysique et sciences particulières, il faut poser le problème de la confrontation entre métaphysique et théologie.

Sciendum quod triplex est modus cognoscendi res : quidam naturalis et modo naturali, quidam supernaturalis et modo supernaturali, quidam medius supernaturalis et modo naturali. — Primus est quo cognoscuntur scienda in disciplinis philosophicis, quae sunt de rebus naturalibus, quarum notitia est naturalis, quia investigatione naturalis rationis et modo naturali, qui via sensus et experientiae capit ortum. — Secundus est ille quo cognoscuntur clare et aperte quidditates caelestium spirituum Dei et angelorum, quae sunt res supernaturales, quorum notitia non est naturalis, quia non naturalis rationis investigatione, neque modo naturali, quia nec per illa quae accipiuntur a sensu, sed immediate et pure a divino dono speciali. — Tertius modus est ille quo supernaturalia et divina hic cognoscuntur per fidem, quorum notitia est supernaturalis, quia per lumen infusum, modo tamen naturali, quia in aenigmate rerum sensibilium. (Summa 5, 3 ; I, 37 C ; Wilson, 328-329).

Il existe ainsi trois formes de connaissance : 1. La raison naturelle examine les réalités sensibles, elle abstrait et induit à partir de l'expérience. 2. La vision des réalités célestes, qu'on appellera bientôt une connaissance intellectuelle intuitive ; elle n'est pas accessible naturellement ici-bas, mais seulement dans l'au-delà. 3. La foi, qui a pour objet, dès ici-bas, le divin. Elle repose sur le fonctionnement normal de notre intellect ; simplement, ce qui inspire notre assentiment est d'origine transcendante. Les propositions de foi sont en effet intelligibles avant que notre assentiment nous permette de les croire. Dès lors, les articles de foi fondent une exploration dans deux directions : soit vers l'amont, vers l'intelligence de la foi, soit vers l'aval, vers la déduction de conséquences à partir de ces articles, considérés comme des principes. On peut étudier les articles de foi, soit pour explorer des conclusions qui en découlent (*posteriora*), soit pour les faire passer de l'état de choses crues à celle de choses conçues (*ut credita fiant intellecta*). Il faut distinguer l'intelligence de la foi (depuis Anselme) et la théologie comme science (depuis Guillaume d'Auxerre).

Dans ce cas, il y a une analogie entre l'ordre de la science, qui repose sur des principes, et celui de la théologie, qui repose également sur des principes de foi. La théologie semble une science, appliquée à la croyance. Mais l'est-elle ? Une première justification est la théorie de la subalternation, proposée par saint Thomas.

2. Philosophie et théologie : le problème de la subalternation

(Voir S. Brown, « La subalternation et ses critiques après saint Thomas. Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Jean de Paris, Pierre d'Auriol », dans O. Boulnois (dir.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie, tome II*, Paris, Cerf, 2009, p. 311-326). Comment la théologie peut-elle être appelée science, si elle ne part pas des premiers principes de la raison naturelle ? Pour saint Thomas, la théologie peut être une science si elle est subordonnée à une

science supérieure, de même que la médecine est « subalternée » à la physique. Dans sa *Somme*, Henri de Gand commence sa critique par une étude minutieuse du texte des *Secunds Analytiques* sur la subalternation, ainsi que par une analyse circonstanciée des quatre exemples fournis par le Philosophe.

« Il est nécessaire de voir ce qu'est la subalternation et combien il y a de modes de subalternation, afin que nous puissions découvrir *si l'une d'elles* convient à la théologie dans ses relations aux autres sciences ». Henri conclut que l'application du modèle aristotélicien donné par saint Thomas est inacceptable : « Cette position provient d'une certaine simplicité et d'une ignorance de la nature de la subalternation » (*Summa* a. 7, q.5; 53 v E-F). Pour qu'il y ait subalternation, il faut que ce qui est connu comme principe dans la science subalterne soit connu par sa cause dans la science supérieure. Or, dans la théorie thomiste, si l'on compare les deux sciences, elle n'ont pas le même sujet connaissant ni le même mode de connaissance. La science supérieure est celle des bienheureux, la nôtre est celle des *viatores* ; celle-là est sur le mode de l'intuition, celle-ci, sur le mode de l'abstraction. En effet, Thomas méconnaît un élément central de la théorie d'Aristote : dans la subalternation, « ce qui est absolu (*per se*) et essentiel, c'est que la science subalternante indique la cause (*propter quid*) de ce dont la science subalternée indique l'effet (*quia*) ». Et de même, la connaissance que possèdent Dieu et les bienheureux ne correspond pas au portrait-robot de la science donné par Aristote. Pour Aristote, toute science, et même la science *propter quid*, est discursive, tandis que la connaissance de Dieu et des bienheureux n'a pas les déficiences qu'implique cette manière discursive de connaître. Essentiellement, la théorie de subalternation et la théologie ne sont pas compatibles : la subalternation est un habit trop étroit pour la théologie.

Un triple décrochement empêche donc la subalternation : – ce n'est pas le même sujet qui peut avoir la théologie et la science supérieure ; – la science supérieure n'indique pas la cause des principes de la théologie ; – la connaissance des bienheureux est intuitive alors que la théologie est discursive. Après avoir décortiqué impitoyablement les différentes formes de la subalternation, Henri conclut qu'aucune ne peut fonder la théologie comme science sur une science supérieure : la sagesse divine est d'un autre ordre que la théologie, car elle est intuitive et immédiate.

Comment la théologie peut-elle être une science ? – Elle ne mendie pas ses principes à une science extérieure, mais elle s'efforce de rendre intelligibles les objets de foi (*credibilia*). C'est donc l'intelligence de la foi qui fonde sa scientificité, « en prenant science au sens large » (*large autem sumendo scientiam*, *Summa* 6, 1 ad 3 ; I, 43 r G). Elle ne part pas de principes démontrés, mais des principes de foi en tant qu'intelligibles. Le théologien peut, par l'étude, atteindre une pénétration intellectuelle du contenu de foi. Il finira ainsi par apercevoir comme intelligibles les premiers principes de sa propre foi. Bien que la foi soit une présupposition, elle peut être rendue plus manifeste. On revient donc, pour fonder la théologie, à la dimension d'intelligence de la foi. Mais il faut pour cela une troisième lumière, qui n'est ni la lumière naturelle, ni la lumière de foi.

Ainsi, Henri fonde la théologie comme science sur une intelligence de la foi, sur le modèle d'Augustin et Anselme, ce qui lui permet de reposer sur des propositions intelligibles et non sur une science supérieure. La difficulté est qu'il parle alors d'une intelligence acquise par une troisième lumière, qui n'est ni purement naturelle, ni purement surnaturelle. Henri parle d'un *speciale lumen speciali illustratione infusum* (13, 4 ; 93 r N) ; d'une *illustratio superior* à la lumière de foi (13, 4 ; 93 r N) ; d'un *clarius lumen* ou d'un *lumen sapientiae* (12, 2 ; Decorte, 14-27). Les adversaires d'Henri ont parlé d'un *lumen medium*, ce qui est problématique, puisque cela semble poser un impossible troisième terme entre le surnaturel et le naturel. Il vaut mieux parler de *lumen theologicum* : c'est bien du côté de la foi que se situe cet éclairage, même s'il en est une espèce intellectuelle. D'un autre côté, il ne se confond pas avec la lumière de foi, qui porte sur l'assentiment, mais non sur la compréhension.

3. *Expérience et jugement. Le problème de l'illumination*

Qu'est-ce que cette tierce lumière ? Est-elle naturelle ou surnaturelle ?

(Pour une bibliographie, cf. S. Marrone, *The light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, 2 vol., Leyde, Boston, Cologne, 2001 ; P. J. Doyle, « The Disintegration of Divine Illumination Theory in the Franciscan School, 1285-1300: Peter of Trabes, Richard of Middleton, William of Ware », thèse microfilmée, 1984).

Tous les auteurs médiévaux parlent d'illumination. Le problème est de savoir en quel sens. Certains, comme Guibert de Tournai, estiment que nous avons toujours besoin d'illumination. Cette thèse est critiquée par Thomas (*Summa theologiae* I-II, 109, 1) puis Henri : tout être naturel parvient à son acte naturel par lui-même ; si l'homme ne pouvait pas connaître par lui-même, ce serait le placer plus bas que tous les autres êtres, ce qui dérogerait à sa dignité (Henri, *Summa* 1, 2 ; Wilson, 32-33). L'illumination sera recherchée uniquement pour la connaissance de l'intelligible, en vertu du passage classique d'Augustin : « On ne peut pas atteindre de vérité authentique à partir des sens corporels » (83 *Questions diverses*, q. 9 ; BA 10, 58-60). C'est une alliance entre le scepticisme à l'égard du sensible et l'idéalisme platonicien sur l'intelligible. La vérité ne peut pas venir des sens, mais le jugement de vérité provient d'une saisie intérieure inspirée par Dieu. Henri s'efforce de concilier les deux exigences : toute connaissance commence par la sensation (Aristote) ; la vérité ne dérive jamais des sens (Augustin). C'est le début d'une réflexion qui nous conduira, par l'intermédiaire de Scot et de quelques autres, à Kant : la connaissance commence avec l'expérience, mais elle n'en dérive pas.

À la suite d'Augustin, Henri oppose la chose *vraie*, telle qu'elle est connue dans l'acte de perception, et la *vérité* de la chose, la quiddité connue par abstraction et ressaisie dans une proposition (*Summa* 1, 2 ; I, f.4 C ; Wilson, 35 sq.). Il faudra alors distinguer deux aspects de la connaissance : la connaissance du vrai (*verum*, terme concret), c'est-à-dire la connaissance de la chose sensible, et la connaissance de la vérité (*veritas*, terme abstrait) à rapprocher d'un jugement universel de vérité. Toute puissance cognitive appréhende la chose telle qu'elle

est en soi, elle appréhende ce qui est vrai en elle (*quod verum est in ea*). Mais cela ne veut pas dire qu'elle appréhende sa vérité. En effet, le sens appréhende son objet, et donc ce qui est vrai : car une faculté ne se trompe jamais quand elle considère son objet propre. Mais elle n'appréhende pas la quiddité de l'objet. Par conséquent, elle ne peut pas former de jugement sur ce qu'est l'homme, en disant que « tel homme est un vrai homme ».

Henri comprend la vérité au second sens comme une adéquation de la chose connue à son modèle ou à son idée divine. En ce sens, il y a deux modèles : le modèle en Dieu, la raison idéale, immuable et perpétuelle ; le modèle dans l'âme humaine, qui est l'espèce universelle. Il y a donc deux lieux de l'universel : l'idée en Dieu, universel avant le multiple, et le concept humain, universel après le multiple. La connaissance de la *veritas rei*, la connaissance *ontologique*, ne découle pas de celle qui provient des sens. Car une fois que j'ai aperçu un homme, et que je lui attribue une propriété, en tant qu'homme, je dois recourir à quelque chose qui n'est pas donné dans l'expérience. J'entre alors dans l'élément du langage, un *a priori* formel qui ne découle pas de l'expérience.

In cognitione autem qua scitur sive cognoscitur veritas ipsius rei sine qua non est hominis cognitio perfecta de re, cognitio et iudicium intellectus omnino excedunt cognitionem et iudicium sensus ; quia, ut dictum est, intellectus veritatem rei non cognoscit nisi componendo et dividendo, quod non potest facere sensus ; et ideo talis intellectus potest cognoscere de re quod non potest cognoscere sensus, neque etiam intellectus qui est simplicium intelligentia : quod est certo iudicio apprehendere de re quod in rei veritate sit tale vel vel tale, ut verus homo vel verus color et huiusmodi. De isto igitur modo sciendi et cognoscendi aliquid per intellectum quo scitur veritas rei, quod est proprie scire, utrum ex puris naturalibus possit homo scire aliquid sine speciali illustratione divina, adhuc restat dubitatio. (Summa1, 2 ; I, f.5 D ; Wilson, 39, je souligne).

La connaissance discursive de la vérité ontologique est la condition *sine qua non* de toute connaissance parfaite. Elle ne peut pas se limiter à la connaissance sensible, mais elle la transcende (*excedit*). En effet, elle utilise le langage, sa capacité d'unir et de séparer. Elle excède même la connaissance intellectuelle des termes simples (l'intuition intellectuelle). Cette connaissance ontologique est la *science au sens propre* (*scire proprie*). Elle accède à la vérité de la chose, elle transcende l'expérience, tout en étant la condition de possibilité (*sine qua non*) du savoir. Nous ne sommes pas loin du transcendantal au sens kantien.

C'est à cette occasion qu'Henri affirme qu'il existe une « double vérité » : « Sic ergo patet quod *duplex est veritas* et duplex modus sciendi veritatem » (*Summa* 1, 2 ; f° 5 F ; Wilson, 45), en un sens qui n'a rien à voir avec le concept historique de double vérité (cf. L. Bianchi, *Pour l'histoire de la double vérité*, Vrin, Paris, 2008). – La vérité comme conformité à la chose perçue correspond à la vérité connue par abstraction, sur le modèle aristotélicien. Mais la forme universelle acquise ne donne pas de certitude immuable, et ne fonde pas de connaissance infaillible, pour trois raisons : – la chose perçue est muable, – l'âme qui la connaît aussi, – l'espèce peut être aussi bien vraie que fausse (*Summa* 1, 2 ; f° 5 E ; Wilson, 43). La vérité infaillible ne provient donc pas de l'universel

abstrait. Henri joue en fait sur la différence entre la connaissance abstraite, qui peut être vraie ou fausse, donc faillible, et la connaissance du modèle en Dieu, toujours vraie, donc infaillible. Il croise la source aristotélicienne avec la définition augustinienne de la *sincera veritas* : la vérité immuable est au-dessus de notre esprit, et elle n'a pas d'image du faux dont il faille la distinguer. (Cf. P. Porro, « *Sinceritas veritatis*, Sulle trace di un sintagma agostiniano », *Augustinus* 39 [1994], p. 413-430).

On connaît la vérité d'une chose en connaissant son modèle. Si la vérité de la créature consiste à être l'image du modèle divin, la connaissance la plus vraie de sa vérité est atteinte dans la vision *de l'essence* divine (où sont précontenus les modèles de toutes choses). Ici-bas, dans la vie présente, il faut pour cela une illumination surnaturelle qui dépasse la simple grâce ordinaire du croyant (*Summa* 1, 2 ; f° 6 I ; Wilson, 50 *sq.*).

Les deux connaissances se complètent comme la partie matérielle et la partie formelle (*Summa* 1, 3, 10 F ; Wilson, 83 *sq.*). Il faut la rencontre de ces deux sources de la connaissance. La ressemblance issue de la chose, à partir de l'expérience sensible, est *nécessaire*. Elle est la condition *sine qua non* de toute conception qui porte sur la chose (*de re*). Mais une seconde forme est nécessaire. Le modèle éternel doit venir l'illuminer et, avec elle, faire une unité, saisie dans un concept de l'esprit. Cette épistémologie fonctionne sur le modèle de la lumière : il faut une lumière invisible pour que les couleurs brillent, mais les couleurs sont perçues dans les objets sensibles ; il faut donc à la fois un éclairage transcendant et une source matérielle sensible. Les connaissances proviennent de l'expérience, mais la condition *a priori* de leur visibilité provient du modèle divin. Henri est précis : l'expérience sensible est le principe *matériel*, et l'illumination le principe *formel*. Par la conjonction des deux, on obtient une information parfaite, qui permet d'engendrer une ressemblance expresse, un verbe mental.

Mais d'où vient cet éclairage ? Est-il naturel, ou gracieux ? – Pour Henri, la transcendance formelle provient d'une libre donation divine, et non d'un principe naturel, automatique (*Summa* 1, 2, f.7 M ; Wilson, 61 *sq.*). Nouvelle variante du paradoxe du surnaturel : l'homme est naturellement ordonné à la connaissance des idées divines comme normes transcendantes de la vérité, mais il n'y accède que par une libre donation divine. La connaissance abstraite fonctionne de manière parfaitement autonome à l'intérieur des limites de l'expérience sensible. Néanmoins, un accès aux idées divines, comme normes de la vérité, nous est donné par surcroît, dans une illumination divine spéciale et contingente. En dernière analyse, la connaissance se fonde sur un modèle divin : selon les termes même d'Henri, il existe un fondement transcendant, « *a priori* », et « *formel* », pour toute connaissance infaillible ; c'est l'illumination divine. Par conséquent, l'illumination ne réduit pas la validité de la connaissance expérimentale, mais elle en est la condition *sine qua non*, le fondement *a priori*.

4. Le sujet de la métaphysique

Pour Henri de Gand, le sujet d'une science est l'objet qui tombe d'abord dans notre esprit, et dont on vise principalement la connaissance. Ce que l'on prédique dans une science n'est pas toujours inclus analytiquement dans son sujet (*Summa* 19, 1 ; 116 r O). L'objet considéré a une « attribution » au sujet, en raison de son statut d'effet, de propriété, etc. Il revient à une même science de considérer le sujet, les parties, les principes et les propriétés de ce sujet. – Le sujet de la métaphysique est devenu l'objet de notre intellect (*Summa* 19, 1 ; 115 r C). Cela exclut la substance, qui n'est pas connue en tant que telle. (*Summa* 19, 2 ; 116 v T). Le sujet de la métaphysique est donc l'étant, premier objet de notre intellect. Mais elle a une matière plus vaste, l'ensemble des réalités qui se rapportent par attribution à l'étant. Ce qui était chez Aristote la référence à un terme unique, la substance, devient chez Henri de Gand l'attribution à l'étant comme sujet. Par conséquent, la métaphysique considère les attributs de l'étant. Bien qu'elle considère l'étant premier, Dieu, elle est universelle, parce qu'elle examine, en vue de celui-ci, l'étant en général, et toutes ses parties. L'unité de la métaphysique repose donc sur son « mode de considération » (*ratio considerandi*). La métaphysique est une science universelle, parce qu'elle considère les propriétés de l'étant comme tel, alors que les autres sciences sont particulières parce qu'elles considèrent les propriétés de certaines sortes particulières d'étants. (*Summa* 7, 1 ; 47 v B ; et 3, 3 ; Wilson, 254). Elle articule un objet, premier connu, l'étant, à un autre objet, dernier connu, Dieu, qui ne peut pas être son sujet.

Mais de son côté, la théologie est universelle, parce qu'en considérant le premier principe, elle peut parvenir à la considération de chacune des choses particulières. Pour Henri, la théologie est plus universelle encore que la métaphysique (*Summa* 7, 3 ; f.50 r B). Elle peut parvenir à la connaissance des réalités particulières, par attribution à la connaissance du principe (c'est une science déductive, selon le principe : *scientia dei causa rerum*). Tandis que la métaphysique considère des attributs du premier principe, elle ne peut parler des étants qu'en général et dans leur communauté. En métaphysique, Dieu et les étants ne sont considérés qu'en tant qu'étants, et non dans leur relation spécifique à Dieu. Si elle portait sur une connaissance des étants dans leur particularité, la métaphysique absorberait les sciences positives et ne leur laisserait plus d'autonomie. Il n'y aurait plus qu'une seule science, la métaphysique.

Peu importe, pour l'universalité d'une science, si elle porte sur l'étant en général qui contient le premier principe, Dieu (comme la métaphysique), ou si elle porte sur l'étant premier comme sujet (comme la théologie). Mais ce sont deux modes d'universalité différente, l'une par inclusion des objets dans le sujet (métaphysique), l'autre par attribution de la matière au sujet (théologie). Cela repose sur une théorie de l'attribution (référence à un terme unique). C'est en effet à la même science de considérer ce qui est premier dans un genre et ce qui appartient universellement à ce genre. Car ce qui est premier est la mesure dont participe tout ce qui appartient au genre. Si Dieu n'existait pas, le premier

étant serait la nature (la substance naturelle), et tous les autres étants seraient dits par attribution à cette substance. Il n'y aurait pas d'autre type d'attribution que par inhérence, il n'y aurait qu'une *philosophie première parce qu'universelle (la métaphysique)*. Mais, s'il y a un premier étant distinct de la nature, il existe un autre type d'attribution, et une science *universelle parce que première (la théologie)*.

Henri de Gand s'efforce de distinguer le sujet de la métaphysique, qui est l'étant, du sujet de la théologie, qui est Dieu, sans soumettre la théologie à la métaphysique. Du point de vue de la considération métaphysique, c'est-à-dire aussi du premier objet de l'intellect, Dieu est inclus dans l'étant pris dans son universalité. Du point de vue de la considération théologique, c'est-à-dire de la foi en un Dieu singulier et libre, Dieu n'est pas contenu dans l'étant. Henri procède pour cela à une variation eidétique : même si Dieu n'existait pas, la philosophie première et la science universelle serait encore la métaphysique, car la substance physique serait encore le premier étant ; en sens inverse, même ceux qui posent que Dieu est le sujet premier de la métaphysique (Averroès ?) admettent néanmoins que la science universelle est la métaphysique, en raison de l'universalité de sa considération, sinon de son sujet (elle considérerait Dieu en tant qu'étant, saisi dans un concept universel). Que l'on admette qu'il n'y a pas de Dieu, ou que l'on pose que Dieu est le sujet de la métaphysique, l'universalité reste le critère distinctif de cette science.

Peut-on établir l'existence du sujet de la métaphysique (*quod sit*) ? – Toute science présuppose nécessairement l'existence de son sujet. Or cela revient à connaître l'étant, le concept le plus simple, dont nous avons naturellement une connaissance nominale. C'est en même temps le premier concept. Par conséquent le premier objet connu est aussi le premier sujet de la métaphysique (*Summa* 24, 3 ; 138 v P).

La tâche de la métaphysique est de rechercher les causes. S'agit-il de rechercher les causes de l'étant en tant qu'étant ? Dans le projet thomiste, cette compréhension de la métaphysique joue un rôle essentiel. Elle explique que Dieu ne soit pas le sujet de la métaphysique, ni une partie de ce sujet. Dieu, le premier principe et la cause de toutes choses, n'a lui-même pas de principe. Les substances séparées sont les causes et les principes du sujet de la métaphysique. – Une autre option est celle d'Avicenne, pour qui l'étant n'a pas de principe. Avec la notion des *consequentiae subiecti*, Avicenne reprend la doctrine aristotélicienne, selon laquelle une science explore les parties et les propriétés de son sujet (*Seconds analytiques* I, 28, 87 a 38-39 ; *Métaphysique* III, 2, 997 a 18-22). On recherche les conséquences du sujet, et non ses causes (*Summa* 19, 1 ; 115 v L). – Henri opte clairement pour cette option : la tâche de la métaphysique n'est pas de rechercher les causes de son sujet, mais ses conséquences, à savoir les attributs universels qui l'accompagnent nécessairement : les transcendants disjonctifs.

Henri pose ensuite le problème de la relation entre Dieu et le sujet de la métaphysique :

1. En métaphysique, Dieu est inclus dans le sujet comme une partie ; en théologie, il n'est pas contenu sous le sujet de la métaphysique (*Summa* 7, q. 5 ; 54 r H). Il est alors connu par la foi et par le *lumen medium* de la théologie, n'est pas contenu par la considération métaphysique, et n'est donc pas inclus dans le sujet de la métaphysique.

2. Dieu peut être considéré soit en lui-même, soit en relation à la créature. Les deux modes relèvent de la théologie, mais la seconde appartient à la seule théologie philosophique, tandis que la première est à la fois théologique et philosophique.

3. Troisième point d'articulation : la théologie connaît Dieu dans sa singularité, par la foi et le *lumen medium* qui lui est propre. Ainsi, il y a trois parties dans la théologie (*Summa* 7, 6 ad 2 ; 56 r R) : – la théo-logique pure : la Trinité ; – la théologie métaphysique : selon la considération des attributs métaphysiques communs à l'essence divine, c'est-à-dire selon que les créatures procèdent de Dieu (propre en Dieu), et donc selon une analogie métaphysique ; – la théologie symbolique, qui considère les créatures comme empreintes et traces de Dieu.

Cette structure tripartite de la théologie remonte à Pierre Lombard (qui s'inspire d'Ambroise de Milan), notamment pour l'articulation entre théologie spéculative pure, théologie philosophique et théologie symbolique. Voir le Prologue de la *Summa* 21, 1 (123 r), qui évoque trois parties : la théorie de la science, les attributs de Dieu en soi, les attributs de Dieu en relation aux créatures. (À la différence de saint Thomas, Henri fait passer la Trinité avant l'unité).

En métaphysique, ce n'est pas Dieu mais l'étant qui est le premier objet connu. Le premier concept distinct de la connaissance naturelle, obtenu à partir des créatures, est la notion d'étant ; l'intellect conçoit ensuite la disjonction primordiale entre l'étant principe et l'étant principié : à l'intérieur d'une série de couples de transcendants, on peut remonter du muable à l'immuable, du multiple à l'un, etc. L'étant mobile et changeant (première partie pour nous) ne peut tenir l'être de lui-même, il le reçoit d'un étant immuable (seconde partie). Le philosophe parvient à la considération de Dieu, non en tant que séparé, absolu, (ni en tant que cause de l'étant) mais en tant que principe de certains étants. Dieu tombe alors sous le sujet de la métaphysique. Par conséquent, la métaphysique n'aboutit pas à la connaissance de ce que Dieu est en soi, de manière absolue, mais à la connaissance de Dieu comme relatif aux créatures.

Ainsi, le fait que le sujet de la théologie soit inférieur au sujet de la métaphysique n'empêche pas que la théologie soit principale : elle considère Dieu pris absolument, alors que la métaphysique le considère relativement. – En théologie, l'existence de Dieu est connue en elle-même, et non par rapport aux effets, et en tant que Dieu est cause (les raisons trinitaires), avant même qu'il ait produit la créature (*Summa* 7, 6 ad 3 ; 56 vT). Cet accès à l'existence de Dieu ne peut pas être prouvé par une science philosophique. La théologie ne reçoit pas son sujet de la métaphysique, mais de l'autorité de l'Écriture sainte.

5. L'existence de Dieu

Henri lie l'articulation entre l'être et Dieu à l'ordre de la connaissance. Le premier concept est celui de l'étant, puis vient la paire de concepts : principe-principié, qui la suit accidentellement (*consequens essentiam*) : à partir du premier objet de l'expérience, l'étant sensible, muable, on remonte à l'étant immuable, et divin. Cela permet de répondre au problème de l'articulation entre théologie et philosophie : la théologie considère Dieu en tant que Dieu et non en tant qu'étant, elle le considère comme sujet pris absolument, et non comme partie du sujet de la métaphysique, tandis que la philosophie considère Dieu relativement (à partir d'une série de termes corrélatifs).

Suivant Avicenne, Henri articule la connaissance de Dieu en deux aspects : il existe une structure *a priori* de la preuve, à côté de la voie *a posteriori* (22, 5, f. 134 r B).

1° La démarche *a posteriori* part de la créature, et remonte à Dieu.

1.1 *Démonstrativement* :

1.1.2. Par la causalité : ce sont les voies de la cause efficiente, formelle et finale (telles que trois des cinq voies formulées par Thomas à la suite d'Aristote).

1.1.3. Par l'éminence : en attribuant les perfections de la créatures à Dieu par excellence. (Conçu comme *summum, quo nihil maius*, etc. à la manière d'Augustin repris par Anselme et Richard de saint Victor).

1.2. *Analytiquement* : cette voie suppose la démonstration *a posteriori*, mais en donne le substrat conceptuel.

2° Vient ensuite la seconde démarche : *a priori*, qui part du concept premier pour nous, celui d'étant.

1° *A posteriori*

Pour Henri de Gand, en soi, l'existence de Dieu est identique à son essence. Pour la science en soi, adéquate à son objet, l'existence de Dieu est connue par soi. C'est seulement pour nous qu'il peut y avoir une question sur l'existence distincte de la question sur l'essence (*Summa* 21, 4 ad 3 ; 128 v Z). Mais une chose est l'identité entre l'être et l'essence divine, autre chose de savoir si la proposition qui l'énonce est vraie : si l'on pose une question concernant une proposition, la vérité dans l'âme consiste en une connexion entre des concepts. Le jugement « Dieu est », composé d'un sujet et d'un prédicat, est l'objet de la question. Et les deux questions, sur l'essence et sur l'existence, sont réellement distinctes, même si elles portent sur un unique objet. On peut alors savoir si Dieu existe sans savoir ce qu'il est, car ce sont deux questions différentes. C'est l'objet de la méthode philosophique.

Il n'y a pas de moyen terme entre l'être de Dieu et son essence, il n'y a pas de syllogisme permettant de passer de l'un à l'autre, et leur unité n'est connaissable que par la vision face à face, dans l'au-delà. Cependant, en raison de la faiblesse de notre intellect, qui n'en a pas l'intuition, il est possible de douter de cette existence. Une démonstration est nécessaire – et donc possible.

Deux voies sont donc possibles, démonstrative et analytique.

De manière démonstrative, on utilisera les trois voies de Denys : causalité, éminence et négation. Mais comme la voie de négation (*remotio*) ne peut nous faire connaître l'existence de Dieu, il n'en restera plus que deux : causalité et éminence. La voie de causalité se divise encore en trois : selon qu'il y a trois sortes de cause, efficiente, formelle et finale. La cause motrice est écartée, parce qu'elle appartient à la démonstration physique de Dieu (*Summa* 22, 4 ; 132 v K). La voie d'éminence pense Dieu comme *id quo nihil maius cogitari potest*, c'est-à-dire selon la voie d'Augustin, illustrée par Anselme et reprise par Richard de Saint-Victor (*Summa* 22, 4 ; 133 v R). On obtient ainsi quatre voies, que l'on peut comparer aux cinq voies de saint Thomas. (La *prima via*, par le mouvement, est exclue par Henri, comme purement physique).

Elles sont désormais systématisées et déduites les unes des autres.

Les voies vers l'existence de Dieu :

Henri de Gand	Thomas
I. Démonstration	<i>Secunda via</i> (cause efficiente)
1. Causalité	
a. efficiente	
b. formelle	
c. finale	<i>Quinta via</i> (gouvernement du monde)
2. Éminence	<i>Quarta via</i> (degrés d'être)
II. Analytique	<i>Tertia via</i> (possible et nécessaire)

À la voie démonstrative s'ajoute la voie analytique. Selon la *Summa* 22, 4 (133 v S), les raisons analytiques s'appuient sur les voies causales. Elles partent de l'analyse des concepts, et par exclusion, posent la nécessité de l'existence de Dieu, une nécessité antérieure encore à l'existence des autres étants (qui sont contingents). 1° Tout ce qui est (en tant que pensable), ou bien est éternel, ou bien a un commencement temporel. 2° Tout ce qui est, soit détient son être par soi (aséité), soit l'a par un autre (abaliété). Cela donne quatre possibilités. On remonte à quelque chose qui a son être par soi et son être de toute éternité, donc à un être qui est à la fois éternel et par soi, « c'est ce qu'on appelle Dieu ». L'autre voie analytique est d'analyser le concept de vérité, comme Augustin, et d'affirmer qu'il est nécessaire que la vérité éternelle existe. La voie est analytique en ce qu'elle remonte de l'être des étants à la substistance nécessaire d'une propriété de ces étants – celui qui possède cette propriété sur un mode subsistant est Dieu.

2° *A priori* : la voie des propositions nécessaires

Cela nous conduit ensuite à la voie des propositions nécessaires, qui ressemble à la précédente, mais qui ne s'adosse tout simplement pas à la voie de la causalité. C'est une démonstration *a priori*, et non plus *a posteriori*. Il faut mentionner ici le débat interprétatif entre P. Porro et M. Pickavé. P. Porro montre comment il faut distinguer une voie *a priori* et une voie *a posteriori*.

Summa 22, 5 (134 r B) : *In via autem cognoscendi deum esse, primo modo erat opinio Avicennae (si tamen locutus est ut purus philosophus), quod praeter notitiam quam habemus de deo ex sensibilibus a posteriori, possibilis est alia a priori, secundum quod*

promittit modum illum in primo Metaphysicae suae dicens : « Postea manifestabitur tibi quod nos habe [v] mus viam ad stabiliendum primum principium, non ex via testificationis sensibilium, sed ex via propositionum universalium intelligibilium, quae faciunt necessarium quod ens habet principium, etiam quod est necesse esse [...], et quod totum debet esse per illud secundum ordinem totius ». [C]

Hoc ut credo intellexit Avicenna, cum dixit quod possit homo scire deum esse, ex via propositionum universalium intelligibilium, non ex via testificationis sensibilium. [D] Sunt autem propositiones illae universales de ente, uno et bono, et primis rerum intentionibus, quae primo concipiuntur ab intellectu, in quibus potest homo percipere ens simpliciter, bonum, aut verum simpliciter : tale autem est necessario subsistens quid in se, non in alio participatum; et quod tale est, ipsum esse est, ipsum bonum est, ipsa veritas est, ipse deus est, secundum quod dicit Augustinus, VIII De Trinitate : « Deus veritas est ». « Cum audis veritas est, noli quarere quid sit veritas. Statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium et nebula phantasmatum, et perturbatur serenitatem quo primo ictu diluxit tibi cum dicerem veritas est » [VIII, 2, 3 ; BA 16, 30-32...]. Et ita cum secundum Avicennam et secundum rei veritatem conceptus quanto sunt simpliciores, tanto sunt priores, et ideo unum, res, et talia statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, et secundum Augustinum, intelligendo enim ens omnis entis, et bonum simpliciter omni boni, intelligitur deus, ideo ex talibus conceptibus propositionum universalium contingit secundum Avicennam et Augustinum intelligere et scire deum esse, non ex via testificationis sensibilium. [...]

[E] Non tamen non est omnino iste alius modus a via cognoscendi deum esse per creaturas, quia iste modus ortum sumit a cognitione essentiae creaturae. Ex veritate enim et bonitate creaturae intelligimus verum et bonum simpliciter. Si enim abstrahendo ab hoc bono et illo possumus intelligere ipsum bonum et verum simpliciter, non ut in hoc et in illo, sed ut stans, deum in hoc intelligimus. Sed hoc vel non possumus, vel vix possumus, propter debilitatem animarum nostrarum: non ob aliud (ut dicit Aug. lib. II De ordine) nisi quia in istorum sensibilium negotia mentem nostram progressam redire in semetipsam [135 r] difficile est. Iste ergo modus cognoscendi deum esse, licet non sit testificationis creaturarum, quod eleganter dicit Avicenna, ortum tamen sumit a creaturis.

Henri reconnaît d'emblée sa dette envers Avicenne : c'est lui qui a formulé le principe des propositions nécessaires (*Philosophia prima* I, 3 ; Van Riet, p. 23). Ce sont des vérités autonomes, évidentes en elles-mêmes, non déduites du sensible. Il est possible d'enchaîner les propositions sur l'étant en tant qu'étant, puis de prendre comme moyen terme des divisions pures de l'étant, par exemple l'étant fini, et de conclure par là à l'existence du terme corrélatif, l'étant infini, c'est-à-dire Dieu. Une telle démonstration ne recourt pas à l'expérience sensible, à l'induction et à l'abstraction. Elle enchaîne des propositions logiques pures.

Comment pouvons-nous y accéder ? Non pas au sens d'une démonstration *propter quid*, par la cause, qui partirait de Dieu et arriverait à ses effets. Mais au sens d'une démarche qui progresse à partir d'un ordre d'universalité. C'est dans un concept universel, celui d'étant, que nous pouvons faire intervenir la distinction entre infini et fini. – La voie des propositions universelles pose que les propositions sur l'étant et les autres transcendantaux sont conçues d'emblée.

Ainsi, l'homme peut concevoir un terme premier, l'étant absolu (ou le bien, ou le vrai absolu). Or ce terme premier est nécessairement quelque chose de subsistant en soi, et non de participé en autre chose. Nous passons ainsi de l'étant universel à l'étant subsistant. Il *est* donc cette perfection par essence (*ipsum esse est*), et celui qui est chacune de ces perfections de manière subsistante est Dieu.

La voie des propositions universelles considère l'essence de l'universel ; elle aboutit à l'essence d'un terme premier subsistant, donc existant. En termes avicenniens, plus les concepts sont simples, plus ils sont premiers ; en termes augustiniens, nous pensons « l'étant de tout étant », le terme premier subsistant dont participe le terme universel. Par conséquent, à partir de telles propositions universelles, nous pouvons connaître l'existence de Dieu, sans recourir à l'expérience sensible et à l'induction. – Cette voie est donc toute autre que celle des démonstrations par la causalité, qui dépendent toutes de l'expérience sensible. Cette preuve est un argument fort en faveur de l'autonomie et du primat de la métaphysique par rapport aux autres sciences, qui se tirent de l'expérience sensible. – Pour Henri de Gand, Avicenne a bien établi sa thèse selon une méthode philosophique. Il y a bien des propositions universelles qui permettent d'établir l'existence d'un principe. Elles se tirent des transcendants (l'étant, le bien, le vrai) et de leurs propriétés par soi. En concevant ces concepts pris en général, l'homme peut concevoir les mêmes concepts pris absolument (*simpliciter*). Or ce qui est conçu alors est nécessairement quelque chose de subsistant (*subsistens quid*), et celui qui est l'être même, le bien même, la vérité même, est Dieu même. Les propositions universelles partent bien d'un transcendant, universel, abstrait, indépendant de l'expérience sensible, et elles en déduisent un principe : nous partons de l'universalité pour aboutir à la singularité subsistante.

Pourtant, la voie *a priori* est articulée à la voie *a posteriori*. La connaissance des termes tire en effet son origine de la connaissance de l'essence des créatures. On peut donc considérer que la voie *a priori* et la voie *a posteriori* sont convergentes. Car on peut dire aussi qu'en partant par induction de la bonté *des créatures* (et non plus de l'universel transcendantal), nous pourrions parvenir à un terme absolu. Mais pour cela, il faudrait arriver à penser le bien subsistant, qui n'est pas ce bien-ci, dans tel étant singulier. – Cette voie est-elle accessible à notre intellect ? Peut-il penser sans abstraire à partir du sensible (selon l'adage d'Aristote : *nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu*) ? Cela, nous le pouvons à peine, en raison de la faiblesse de notre intellect dit Henri – importante correction par rapport à Avicenne pour qui c'était impossible (*Philosophia prima* I, 3, p. 23).

Dans sa reprise d'Avicenne, Henri atténue l'opposition entre la métaphysique *a priori* et la métaphysique *a posteriori*. Il permet justement de l'articuler à l'expérience sensible. Même si les termes universels sont premiers pour notre intellect, dans l'ordre de notre expérience, ils sont postérieurs au sensible, ils sont obtenus par abstraction. Par conséquent, la voie *a priori*, qui ne se tire pas d'une induction, est valide par elle-même, et pourtant, ses termes tirent leur

origine de la connaissance des créatures : elle provient de l'expérience, mais elle n'en dépend pas.

La voie *a priori* est vraie par elle-même, indépendamment de l'expérience. Et pourtant, paradoxalement, elle vient toujours après la voie *a posteriori*. Pour nous, elle est postérieure à l'expérience. Et pourtant elle en est le fondement rationnel. – Nous approchons de la structure de la métaphysique décrite par Kant. Selon la preuve *a priori* : l'essence de Dieu implique son existence. Selon la preuve *a posteriori*, l'existence de Dieu est démontrée à partir de l'existence des créatures (preuve cosmologique) ou de l'ordre de la création (preuve physico-théologique). Or pour Kant, la preuve *a posteriori* repose sur la preuve *a priori*. C'est ce qu'il appelle la structure onto-théologique de l'argument. Cette structure onto-théologique, Henri est le premier à la mettre en place.

C'est ici que l'analyse de M. Pickavé se fait critique. Cette voie pose un problème (*Summa* 22, 5 ; 135 r F). En quel sens la preuve est-elle indépendante de l'induction ? Y a-t-il une preuve qui ne soit pas dépendante de la voie *a posteriori* ? Henri concède que les propositions universelles proviennent des créatures sensibles : Averroès a eu raison de critiquer Avicenne (*In I. Physicorum*, com. 83, Venise, 47 G). « Revera valde bene in hoc reprehendit eum, si intellexit notitiam illarum propositionum non haberi ex sensibilibus creaturis » (Henri, *SQO* 22, 5 ; 134 v B).

Bien sûr, ce sont les premières intentions connues dans notre intellect, comme celle de l'étant, qui permettent de former les premières propositions universelles. Mais même cette première impression dans l'intellect n'empêche pas qu'elles proviennent de l'expérience. Elles dépendent de l'acte d'abstraction d'un intellect agent.

Notre connaissance a donc deux origines (*Summa* 24, 7 ad 1 ; 134 v I). – L'origine formelle : c'est la raison de Dieu qui est imprimée premièrement en l'âme et qui est cause de la connaissance transcendantale. Elle est la raison de connaissance du commun. – L'origine matérielle : elle n'est pas la raison de la connaissance, mais ce dont provient la connaissance. Ainsi, toute l'origine matérielle de notre connaissance est constituée par l'expérience sensible. Dans nos concepts transcendants, la forme ne provient pas de l'expérience, mais de la transcendance (divine), tandis que la matière provient de l'expérience sensible. L'aspect formel est d'origine transcendante (*transcendens*) parce que seul un être transcendant peut imprimer en nous des notions qui ne proviennent pas de l'expérience, et qui transcendent les genres (*transcendens* peut se traduire transcendant et transcendantal).

Cette analyse nous permet de dire que les propositions universelles sont formellement transcendants, mais matériellement issues de l'expérience. Leur intelligibilité vient de cette rencontre. Ainsi, l'ordre des propositions universelles prend son origine dans l'expérience sensible, mais tient sa validité de déterminations universelles et essentielles. Il s'agit d'un ordre des essences, et non des existants singuliers. Les créatures sensibles ne constituent que l'élément matériel. L'élément formel de la preuve est l'ordre (avicennien) des essences.

6. L'unicité de Dieu

Nous avons alors examiné le problème de la preuve de Dieu : aboutit-elle à un Dieu unique ? Henri estime que les preuves *a posteriori* prouvent que Dieu existe et qu'il est un au sens d'unifié par son essence (car tout étant est un), mais non qu'il est unique, singulier. La démonstration par le premier moteur ne suffit pas : pour démontrer qu'il y a un seul premier moteur du monde, il faudrait démontrer qu'il y a un seul monde (*Summa* 25, 3 ; 153 v E).

La démonstration a besoin d'être complétée et corrigée par l'affirmation qu'il est une première cause efficiente, une cause formelle et une fin dernière. Une fois composées et articulées entre elles, les diverses voies s'intégreront dans une démonstration de l'unicité de Dieu. Ce programme est-il réalisé ? – On peut en douter. Henri dit par exemple qu'on ne peut pas démontrer *a priori* l'existence de Dieu, pas plus qu'on ne peut démontrer celle d'un principe (parce qu'il n'y a rien d'antérieur). Comme le fait remarquer M. Pickavé, alors qu'il faudrait disposer d'une preuve *a priori* de l'existence de Dieu, il ne nous donne qu'une très longue citation d'Avicenne, laquelle affirme que le *necesse esse* ne peut être qu'unique. Autrement dit, tout se passe comme si la preuve de l'unicité de Dieu était du même coup celle de son existence. Au lieu d'avoir une progression : que Dieu existe, qu'il est un, qu'il est unique, on saisit dans le même acte (avicennien) l'existence et l'unicité. Les preuves métaphysiques considèrent le premier principe dans son être même, comme un étant ou une substance absolue. Tout se passe comme si la preuve *a priori* n'était pas réellement accessible ici-bas, faute de connaissance intuitive. À l'aide de concepts transcendants, on ne pourra saisir qu'une essence, et non une existence.

M. Pickavé critique alors l'interprétation d'A. C. Pegis, « Toward a New Way to God: Henry of Ghent (III) », *Medieval Studies*, 1971, p. 159. Selon Pegis, l'article 22, sur la connaissabilité de Dieu, et l'article 24, sur la connaissance quidditative de Dieu, sont des étapes préalables, l'élément principal se trouve dans l'article 25. Pourtant, cet article ne porte pas sur l'existence, mais sur l'unicité de Dieu. Il présuppose au contraire un élément de la preuve de l'existence, à savoir que Dieu soit (déjà) un *necesse esse*. Selon l'ordre suivi, et contrairement à la preuve ontologique kantienne, Henri semble admettre que la preuve quidditative présuppose déjà l'existence de Dieu. Se succèdent : 1. l'existence ; 2. la quiddité ; 3. l'unicité de Dieu. La connaissance quidditative (*a priori*) n'est pas la preuve de l'existence, elle la suppose.

Par conséquent, il semble que Henri ne donne que les conditions de possibilité d'une telle preuve, mais qu'il ne l'accomplit pas lui-même. J'ai envisagé deux explications possibles, mais contradictoires : soit Henri supposait que sa longue reprise d'Avicenne I, 6-7 avait valeur de preuve (autrement dit, que l'unicité de Dieu démontrait son existence), soit au contraire la position d'Avicenne ne lui semblait plus suffisante. Pour quelle raison ? Sans doute parce que la preuve avicennienne authentique était une preuve par les raisons de possible et de nécessaire (*Philosophia prima* I, 6 ; 43, 8 s). Dieu est tel que, lorsqu'on

le considère en soi, son être est nécessaire. Il ne peut pas y avoir deux êtres nécessaires par soi, c'est pourquoi il est unique.

7. L'analogie de l'être

Finalement, faute de concordance et de proportion entre Dieu et la créature, aucune connaissance de sa quiddité ne semble possible. La solution consiste donc à remarquer que malgré la transcendance de Dieu, il y a bien une participation causale de la créature à l'essence du créateur, c'est-à-dire une proportion ou une concordance.

Dicendum quod proportionalitas sicut conuenientia duplex est. Quaedam est univocacionis participatione eiusdem formae, haec non potest esse inter deum et creatorum, ut dictum est supra. Alia vero imitationis formae ad formam. Omne enim quid in creatris procedit causaliter ab eo quod est quidditas creatoris. Nunc autem omne agens, licet non semper formam suam imprimit producto, semper tamen forma quae producit aliquam imitationem convenientiae habet ad formam producentis. [...] Hoc secundo modo bene est proportio quidditatis dei ad quidditatem creaturae, ut per illam possit aliquo modo cognosci, ita quod qui perfectius cognoscit quidditates creaturarum, perfectius ex eis ascendit in cognoscendo quidditatem dei (Summa 24, 6 ; 143 v A).

L'analogie est une forme de concordance (*conuenientia*). Elle diffère de l'univocité en ce qu'elle n'est pas la participation à une même forme, mais suppose une forme qui en imite une autre. Ici, l'imitation est fondée sur la participation au principe, puisque toute causalité implique l'impression d'une forme participée de l'agent. L'analogie permet bien de connaître la quiddité de Dieu, et non seulement son existence. Elle propose une réponse au problème de la connaissance de Dieu. Plus l'on connaît parfaitement la quiddité des créatures, plus on peut s'élever jusqu'à la quiddité divine. L'analogie est déjà une forme d'éminence. Ce n'est pas seulement la condition de la connaissance des noms divins (comme chez Thomas) mais celle de la connaissance de l'essence divine. L'optimisme métaphysique d'Henri de Gand est en même temps une limitation de la théologie négative, et un tournant vers une métaphysique de l'essence.

L'analogie repose sur un double statut de l'abstraction : soit l'on atteint une forme universelle au sens où elle est abstraite du multiple ; soit on atteint la forme subsistant en soi, prise substantiellement (24, 6 ; 141 v S). *Or l'analogie consiste à viser à la fois ces deux sens, ces deux degrés d'abstraction. Elle recouvre une confusion entre les deux sens.*

Il y a trois degrés de connaissance de Dieu (24, 6 ; 141 v T) :

1. le concept souverainement confus : dans la singularité, non distinguée de son suppôt ;

2. le concept confus : de manière commune au créateur et à la créature ; c'est le bien « commun et analogue à Dieu et à la créature », saisi sur un mode confus et non distingué encore du bien de la créature. Cette confusion nous permet de forger un concept commun à ce qui n'a rien de commun. La perte de toute théologie négative se manifeste dans l'incise : le concept de Bien dit de Dieu et le concept de Bien dit de la créature sont « très proches » (*proximi*). C'est

cette abstraction par confusion, cette « erreur » d'accommodation explicitement revendiquée par Henri de Gand qui sera critiquée par Duns Scot.

3. le concept distinct, subsistant en lui-même et en aucun autre, non-participé ; c'est le mode entièrement abstrait, propre au créateur.

La relation entre l'être et Dieu est indiquée par le concept d'analogie, qui permet d'articuler l'unité transcendantale de l'étant à l'unité séparée de l'étant divin, et de distinguer deux moments dans l'accommodation du divin : soit de manière très générale, universelle, soit de manière transcendante, propre à Dieu. Notre concept analogue, commun à Dieu et à la créature, qui sont deux réalités infiniment distantes, sans rien de commun, est le résultat d'une telle accommodation.

Ainsi, la métaphysique est bien une ontologie, qui a pour sujet l'étant, mais elle culmine en une théologie philosophique, parce qu'elle s'achève par une connaissance de Dieu. – Au centre du projet se trouve l'idée d'une preuve *a priori*, métaphysique et non physique, de Dieu, où l'essence et l'existence sont étroitement entrelacées, voire proportionnelles l'une à l'autre. Ce qui veut dire qu'à la limite, il existe un être dont l'essence et l'existence se confondent parce qu'elles sont infinies – mais cette limite est hors de portée de notre intellect. Cette preuve *a priori* est restée programmatique, et n'est que partiellement remplie par les analyses d'Henri.

Le projet n'en est pas moins fécond : il lui permet de critiquer l'insuffisance des preuves antérieures, qui remontent *a posteriori* à partir de la créature. Est encore considérée comme insuffisante la voie analytique, qui suppose la démonstration *a posteriori*, mais qui en donne le substrat conceptuel. Or Henri dit que la voie analytique suppose la démonstration *a posteriori*. Ces voies *a posteriori* sont insuffisantes : elles ne suffisent pas à nous donner une théologie naturelle bien formée. Elles parviennent bien à la connaissance de l'existence de Dieu, mais ne connaissent ni sa simplicité ni son unicité, pour ne rien dire de ses autres attributs quidditatifs. Elles restent physiques, elles partent de l'étant mobile, matériel et sensible, et non pas de la pure considération de l'étant. Il faut les entrecroiser pour y parvenir. Une nouvelle compréhension de l'autonomie de la métaphysique se fait jour : alors que pour Averroès, l'existence d'un étant séparé était la présupposition de la métaphysique établie en physique, l'autonomie de la métaphysique implique que l'accès au divin soit obtenu de manière autonome, au terme de la métaphysique elle-même, et non plus à son commencement. Une telle connaissance nous est donnée globalement, simultanément, par une voie plus fondamentale et plus compréhensive. Ce sera la voie de la métaphysique.

Vient ensuite, programmatiquement, la seconde démarche : *a priori*. En quel sens est-elle *a priori* ? Habituellement, *a priori* signifie preuve par la cause (*propter quid*) et *a posteriori* preuve par les effets (*quia*). Pour M. Pickavé (p. 360), il ne peut pas s'agir de ce sens-là, parce que toute preuve de Dieu doit être une preuve par les effets, Dieu n'ayant pas de principe. Cet argument est juste, il est bien soutenu par Henri. Mais prouve-t-il ce qu'il veut lui faire dire ? Il me semble que sa pertinence se rattache aux preuves "ordinaires" (*a*

posteriori). Car dire que la preuve *a priori* ne peut être qu'une preuve par les effets, signifierait qu'*a posteriori* et *a priori* seraient deux espèces de preuves par les effets, et dans ce cas, on ne voit pas très bien ce qui distinguerait la preuve *a priori* de la preuve *a posteriori*.

Pickavé s'appuie en fait sur la *Summa* 25, 3 (154 r F). Mais deux points viennent limiter la portée du passage cité : 1. L'argument s'appuie sur une citation d'Averroès, dont la métaphysique est structurellement insuffisante, aux yeux d'Henri. 2. L'argument enchaîne : pour prouver par l'antérieur (*per priora*, un quasi synonyme de *a priori*) que Dieu est un, nous n'avons pas d'autre voie qu'une fois connu par les créatures qu'il est. C'est-à-dire précisément que la preuve *a priori* est censée partir de l'existence de Dieu et prouver ensuite son unicité et son attribut principal (le nécessairement être).

Ce texte a donc la valeur d'une concession à l'épistémologie d'Averroès : les preuves de Dieu commencent toutes par l'expérience et la causalité, mais si une preuve de Dieu *a priori* est possible, c'est seulement au sens où, une fois établie l'existence de Dieu, elle établit, non pas son existence, mais son essence et son unicité. C'est-à-dire exactement ce que réalise Henri.

De ce point de vue, il est parfaitement exact qu'il y a un écart entre le projet métaphysique et sa réalisation. Le projet est celui d'une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu ; la réalité est une démonstration de son essence et de son unité. D'où vient l'écart entre le programme et sa réalisation ? Pour M. Pickavé, on doit même parler d'une « absence de preuve proprement dite de manière explicite » (p. 361, n. 138). Cela me semble exagéré. L'écart entre le programme et sa réalisation consiste plutôt en ce que la voie *a priori* n'établit pas l'existence de Dieu, mais simplement son unicité et son statut de nécessairement être, c'est-à-dire ce qu'établit Avicenne lui-même, tandis que l'existence est établie par l'entrecroisement de diverses voies philosophiques.

Pour revenir à notre texte, on voit mal comment l'argument selon lequel la voie vers Dieu est toujours *quia* s'appliquerait à la preuve *a priori*, puisque notre texte dit explicitement : « il n'y a de voie *per priora* pour démontrer l'unicité de Dieu, et qu'il est nécessairement être, *qu'une fois connu à partir des créatures qu'il est (quia sit)* ». Ce que veut dire Henri est à la fois plus subtil et plus simple : il faut articuler une voie *a posteriori* (*quia*) et une voie *a priori*. La première établit l'existence de Dieu par les effets (*quia*), et établit l'élément matériel de la preuve, la seconde donne l'aspect formel et la fondation quidditative de l'unicité divine (*per priora*).

La métaphysique est une science des transcendants et une doctrine de l'a priori. M. Pickavé en déduit qu'on ne peut pas tirer l'expression *a priori* vers le sens kantien (de condition de possibilité de l'expérience). Je n'en suis pas si sûr. Tout d'abord, le concept d'étant est la condition de possibilité de toute connaissance possible. Ensuite, c'est Henri de Gand lui-même qui parle de principe formel par opposition aux données matérielles tirées de l'expérience.

Comment s'articulent donc la voie a posteriori et la voie a priori ? J'avais approché jadis ces deux voies de la différence entre une métaphysique en soi

et une métaphysique pour nous, en reprenant une distinction utilisée par Duns Scot. (« Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot », *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques* 83 [1999], p. 35-52 : p. 44). M. Pickavé a sans doute raison d'ajouter que mon interprétation est anachronique (p. 360, n. 136). Mais cesse-t-elle d'être pertinente ? À plusieurs reprises, Henri nous dit que la preuve métaphysique de l'*existence de Dieu* n'est pas accessible ici-bas, faute d'une vision béatifique permettant de voir comment de l'essence découle l'existence. Mais pour un intellect bienheureux, qui verrait distinctement l'essence de Dieu, une telle liaison reste possible.

Et il nous est quand même possible d'atteindre l'unicité et la nécessité d'être de Dieu, une fois admis son existence. La preuve *a priori* est donc conçue comme une limite de la représentation conceptuelle, le moment où l'on pourrait apercevoir l'identité entre l'essence et l'existence divine. Nous n'avons accès qu'à la partie postérieure de cette preuve, le moment où s'établit le lien entre le concept et l'unicité, par le biais du concept de nécessairement-être.

J'ai soutenu au début de *Être et Représentation* que la métaphysique moderne était caractérisée par trois traits qu'elle devait à son histoire médiévale : l'unité, l'autonomie et le caractère transcendantal (p. 10). Ces trois traits s'amorcent déjà chez Henri de Gand.

L'unité de la métaphysique provient de sa stricte orientation ontologique. Pour Henri, son sujet est l'étant comme tel. C'est à partir de l'étant qu'elle porte sur ses déterminations, substance et accident, ainsi que sur ses variations transcendantales, unité, vérité et bonté, et qu'elle s'interroge sur l'existence et l'essence de Dieu. Ce sont des parties de l'étant, des propriétés de l'étant, des causes de certains étants. L'ensemble de la démarche culmine dans la recherche semi-aporétique d'une véritable preuve de l'existence de Dieu.

L'autonomie de la métaphysique se manifeste dans deux directions. À l'égard de la théologie et à l'égard des autres sciences naturelles. — D'abord à l'égard de la théologie. Métaphysique et théologie sont deux sciences universelles, qui considèrent toutes deux l'étant dans son ensemble et Dieu en particulier. Mais elles le font sur des modes différents : la métaphysique a pour sujet l'étant, elle s'appuie sur des principes de l'intellect connus par soi pour remonter jusqu'à Dieu par des universaux ; la théologie a pour sujet Dieu, elle s'appuie sur des principes révélés pour éclairer les étants dans leur singularité. Même l'illumination à laquelle Henri de Gand fait appel ne fait que conforter l'intellect. Elle ne lui permet pas d'accéder à ce qu'il ne pourrait pas atteindre par lui-même. — Certes, le projet d'ensemble d'Henri est une synthèse théologique, et toute science contribue à la connaissance de la cause première. Mais chacune dans son ordre, et de manière autonome, à partir de son sujet, de ses principes et de sa méthode propre. — Ensuite à l'égard des autres sciences naturelles. Elle est le fondement commun des autres sciences, qui considèrent l'étant affecté de telle ou telle détermination. Elle se distingue ainsi de la physique, qui porte sur l'étant mobile et atteint le principe du mouvement. La métaphysique n'a en

particulier pas besoin d'une preuve physique préalable pour atteindre sa nature de science. L'enquête métaphysique ne dépend pas d'une preuve physique de Dieu.

La métaphysique est transcendantale. Elle porte sur l'étant et sur ses déterminations transcendantales, un, vrai, bien, etc. Elle explore les propriétés nécessaires et immédiates de son sujet, y compris des propriétés disjonctives par paires (nécessaire / contingent, etc.). Cela se voit particulièrement dans le cas de la preuve *a priori*, qui repose sur les premiers concepts de notre intellect.

Il faudrait précisément ajouter une quatrième caractéristique, la priorité. Le sujet premier de la métaphysique coïncide avec l'objet premier de l'intellect. La science métaphysique repose sur la noétique. Cette connexion remonte évidemment à Avicenne, mais Henri la détache de l'arrière-plan émanationniste sur lequel cette doctrine s'inscrivait. Il rencontre alors le problème difficile de l'articulation entre Dieu et l'étant comme premier connu. Le premier connu renvoie à tout un éventail d'objets possibles : Dieu, l'étant, le vrai, la *res*. Pris absolument (*absolute*), Dieu est le premier objet de l'intellect humain ; sa connaissance est impliquée au commencement de notre processus de connaissance ; mais pris distinctement (*discretive*), c'est l'étant qui est le premier connu. – C'est ce qui permet de répondre à la question : à quelles conditions la métaphysique est-elle possible ? La métaphysique est une science naturelle, une ontologie générale, une discipline transcendantale, précisément parce qu'elle part de l'étant comme sujet premier, et qu'elle explore les parties et les propriétés de ce premier concept. Elle est donnée *a priori* en même temps que les conditions de notre connaissance.

Néanmoins, la synthèse d'Henri repose sur une difficulté : la doctrine de l'analogie. Celle-ci est devenue une analogie du *concept* d'être. En posant qu'elle repose sur une confusion entre deux degrés d'abstraction, qu'elle pense dans un concept commun ce qui n'a rien de réellement commun, qu'elle unifie affirmation et relégation, Henri de Gand hypostasie en elle de nombreuses difficultés. C'est aussi ce qui laisse ouverte et inachevée sa propre métaphysique. Concept universel ou concept d'un être unique, doctrine de l'abstraction ou réalité séparée, méthode affirmative ou négativité transcendante ? Cette métaphysique abrite encore plusieurs ambiguïtés. Il reviendra à d'autres de les dissiper.

II. Traduction de Duns Scot, *Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis*

Le séminaire a été consacré au début du livre I. Il fera l'objet d'une publication.