

Duns Scot

De principio individuationis, *Ordinatio* II d.3 p.1 q.1-7

François Loiret

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

I. Statut et enjeu du texte de Duns Scot

L'*Ordinatio* est un commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard revu par son auteur et destiné à la publication. Tel est le statut du texte de Jean Duns Scot. D'autres textes consacrés à la question de l'individuation se trouvent dans la *Lectura* II. d.3, les *Reportata Parisiensa* II d.12, et les *Quaestiones in metaphysicam aristotelis* VII. Si *Ordinatio* désigne un cours revu par son auteur, *Lectura* désigne un cours non revu et *Reportata* désigne des notes d'étudiants. Il s'agit bien en effet d'un cours portant sur les *Sentences* de Pierre Lombard dispensé à la faculté de théologie. Le texte portant sur l'individuation que nous examinons ici est donc un texte avant tout théologique, ce qui n'est pas le cas de celui des *Quaestiones in Metaphysicam aristotelis* qui appartient lui aux œuvres philosophiques de Duns Scot.

Puisqu'il s'agit d'un commentaire de l'œuvre de Pierre Lombard, les *Sentences*, il n'est pas inutile de présenter le texte commenté par Duns Scot d'autant plus que nulle référence n'y est faite dans l'édition française. L'édition latine le mentionne dans un passage interpolé non traduit par Gérard Sondag :

« Ecce ostensum est » etc. Circa istam distinctionem, in qua Magister agit quales creati sunt angeli quantum ad eorum condiciones naturales, quaritur principaliter de duobus, - primo de ipsorum personali distinctione, secundum de ipsorum naturali cognitione ; sed quia ex distinctione personali

substantiae materialis dicimur cognitionem distinctionis personalis substantiae spiritualis, ideo primo videndum est de distinctione individuali in substantia materiali et ultimo in substantia spirituali »¹.

Le *Magister*, c'est Pierre Lombard, de même que le *Philosophus* est Aristote et le *Commentator*, Averroès. La citation qui ouvre la question est tirée du premier chapitre de la distinction 3 du second livre des *Sentences* de Pierre Lombard : « Ecce ostensum est, ubi angeli fuerint, mox ut creati sunt ; nunc consequens est investigare, quales facti fuerint in ipso primordio sua condicionis »². Mais le passage à partir duquel Duns Scot déploie la question de l'individuation tient en à peine une phrase. Il est le suivant :

« Et il semble certain que quatre choses ont été attribuées aux anges au début de leur existence, à savoir une essence simple, c'est-à-dire indivisible et immatérielle ; *et une individualité personnelle* »³.

C'est cette individualité personnelle attribuée aux anges dans le texte de Pierre Lombard qui conduit à déployer la question de l'individuation dans les passages des commentaires des *Sentences* consacrés aux anges. Cela ne signifie en rien que l'angéologie soit le motif suffisant de cette question de l'individuation, mais cela explique pourquoi c'est à propos des anges que cette question est posée par les maîtres qui avaient à commenter les *Sentences*. En d'autres termes, l'affirmation par Pierre Lombard de l'individualité des anges permettait aux maîtres en théologie de développer la question de l'individuation dans une perspective qui ne s'en tenait à rien à l'angéologie. Si l'on en vient au motif spécifique qui pouvait pousser Duns Scot à déployer de façon si poussée et si audacieuse la question de l'individuation, la réponse tirée de l'histoire de l'ordre franciscain ne suffit pas. Il est certes connu que les franciscains ont porté l'accent sur l'individu ou le singulier plus que les membres des autres ordres. Toutefois, la distinction 3 du livre II nous présente un motif théologique puissant, rarement souligné par les commentateurs contemporains. Dans la question 6, Duns Scot écrit en effet :

« Bien que selon la fiction de ce maudit Averroès, qui a imaginé qu'il existe un seul intellect pour tous les hommes, on puisse feindre que mon corps et ton corps se comportent à l'égard de cet intellect de la même façon que suivant la thèse en question, cette pierre-ci et cette pierre-là se comportent à l'égard de la substance de la pierre - néanmoins, puisque non seulement la foi mais aussi la philosophie nous font obligation de considérer que chaque homme a une âme intellectuelle propre, il ne se peut pas que la nature humaine soit, d'une part, de soi indivisible et que, d'autre part, elle soit individuée par la quantité, étant donné que chez cet homme-ci et chez cet homme-là la forme substantielle est différente, d'une différence qui précède par nature la quantité. *A cette objection, qui est insurmontable, mes adversaires ne tentent pas de répondre. Ils se rabattent sur des cas "similaires", la pierre, l'eau, etc* »⁴.

¹ *Ordinatio* II d.3 p.1, q.1, n.1, *Opera omnia* VII, p.391-392.

² Lombardus, *Sent.* II d.3 c.1, n.17.

³ Pierre Lombard, *Les Quatre Livres des Sentences*, L II, d.3, c.1, Les édition du Cerf, p.104.

⁴ *Le principe d'individuation*, q.6, 164.

La question de la singularité concerne certes tout étant créé, que ce soit une pierre, un cheval, un homme ou un ange, il n'en reste pas moins, comme le souligne ici Duns Scot, que l'enjeu en est l'âme humaine face aux averroïstes qui affirmant l'unité de l'intellect humain en viennent du même coup à nier la singularité de l'âme intellectuelle humaine. Or la négation de la singularité de l'âme intellectuelle humaine est aussi la négation du salut puisque le salut concerne chaque homme en tant que singularité et pour autant que chaque âme humaine soit singulière. C'est pourquoi poser le problème de la singularité en se rabattant sur les cas de créatures non intellectuelles comme la pierre, le cheval, etc., en affirmant que l'individuation n'est pas intrinsèque, mais extrinsèque, qu'elle n'est par soi, mais accidentelle, parce qu'elle relèverait par exemple de la quantité, c'est soutenir que l'homme n'est individué ou singularisé que par son corps et c'est du même coup tomber dans l'averroïsme, même lorsqu'on le dénonce⁵. Pour autant, il ne faut pas confondre le problème de la singularité et de la personnalité, car si la singularité et la personnalité sont toutes deux incommunicables, la singularité n'est pas définie comme *ultima solitudo*, et on ne peut donc soutenir comme Sondag que « l'*ultima solitudo* de l'individu créé » résulte de l'individuation⁶, car elle caractérise la personne certes singulière, mais elle ne caractérise en rien tout étant créé. C'est comme personne et non comme singulier que l'être humain est une *ultima solitudo*.

II. Bien poser la question de la singularité

Qu'est-ce que poser la question de la singularité ? Ce n'est qu'au fil du déploiement de chaque question que Duns Scot le montre en soulignant que ses devanciers ont mal posé cette question. Duns Scot se réfère certes à Aristote et à Avicenne, mais les catholiques auxquels il s'oppose sont d'abord Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, adversaires et partenaires préférés si l'on peut dire, et ensuite Gilles de Rome et Thomas d'Aquin. Qu'est-ce que bien poser la question de la singularité ?

Bien poser la question de la singularité, ce n'est pas la poser comme une question logique, mais comme une question ontologique. En effet, singulier et universel peuvent tous les deux êtres entendus au sens de concepts et dans ce cas il s'agit de concepts de seconde intention et non de concepts de première intention. Les concepts de première intention sont des concepts métaphysiques qui ont un contenu réel alors que les concepts de seconde intention sont des concepts logiques qui comme tels n'ont aucun contenu réel. Un premier éclaircissement a lieu dans la question 2 où Duns Scot écrit :

« Je ne demande pas par quoi une nature est singulière ou individuelle en prenant ces termes comme des intentions secondes (car si "singulier"

⁵ Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, Flammarion, 1994. Lire l'introduction d'Alain de Libera qui ne concerne que les positions anti-averroïstes de Thomas d'Aquin et d'Albert le Grand. L'averroïsme était soutenu par les artiens comme Siger de Brabant et Boèce de Dacie.

⁶ Sondag, *Duns Scot*, Vrin, 2005, p.59.

signifie une intention seconde, alors une nature est formellement singulière par l'effet de l'intellect qui cause cette intention seconde en attribuant le qualificatif "singulier" à "nature", comme un prédicat à un sujet) »⁷.

Les concepts de seconde intention, les concepts logiques, sont des productions de l'intellect humain. En tant qu'ils sont logiques, ils sont des prédicables, c'est-à-dire qu'ils entrent comme prédicats dans une proposition. « Singulier » et « universels » comme concepts logiques sont donc tous les deux des prédicables, leur différence résidant en ce que le concept de singulier n'est pas prédicable de plusieurs sujets, mais d'un sujet unique alors que le concept d'universel est prédicable de plusieurs sujets. La question de la singularité ou de l'individualité n'est pas celle de l'opposition entre le singulier et l'universel puisque cette opposition se situe au niveau des concepts logiques. Si elle se situait à ce niveau, alors ce serait notre intellect qui fait qu'un individu est cet individu-ci. Or Duns Scot ne soutient en rien une telle position. Il y a donc bien un concept logique de singulier comme il y a un concept logique d'universel, mais la question de la singularité n'est en rien une question logique alors que la question de l'universalité est une question logique en ce sens que les universels ne sont en rien réels au sens de *hors de l'âme*, ils sont seulement dans l'âme, et ils ne le sont même pas au titre de concepts de première intention, ils ne le sont qu'au titre de concepts logiques. C'est pourquoi il ne peut y avoir de réalisme des universaux chez Duns Scot.

Un second passage, dans la question 4, apporte un éclaircissement supplémentaire. Duns Scot y différencie en effet la raison générale de singularité de la raison spéciale de singularité dans les termes suivants :

« Je dis qu'il est impossible qu'un individu ne soit pas "celui-ci", signé par cette singularité-ci, ce qui nécessite de rechercher non pas la cause de la singularité en général, mais la cause spéciale de "cette singularité-ci", signée, en tant précisément qu'elle est celle-ci »⁸.

La question de la singularité n'est pas celle de savoir ce qui fait qu'un individu est un individu, elle est bien celle de savoir ce qui fait qu'un individu est cet individu-ci. Elle ne peut donc se poser au niveau logique, mais ne peut se poser qu'au niveau ontologique. C'est pourquoi la cause de la singularité ne peut jamais être une cause *in communi*, une cause générale, elle ne peut être qu'une cause *in speciali*, la cause non de la singularité, mais bien de cette singularité-ci. Rechercher la cause de la singularité, ce n'est donc pas rechercher la cause qui fait que tout homme est un individu, mais la cause qui fait que Socrate est cet homme-ci, que Bucéphale est ce cheval-ci, que Gabriel est cet ange-ci, etc. Nous voyons ici l'abîme qu'il peut y avoir entre une recherche portant sur l'individu en général et une recherche portant sur l'individualité. Dans le premier cas, l'on s'en tient au fond à une recherche logique dans laquelle il s'agit de déterminer si le prédicat « singulier » revient à un sujet, dans le second cas, il s'agit d'une recherche

⁷ *Le principe d'individuation* q.2, 48.

⁸ *Le principe d'individuation*, q.4, 76. Traduction modifiée : « Dico quod individuum impossibile est non esse "hoc" signatum hac singularitate, et quaeritur causa non singularitatis in communi sed huius singularitatis in speciali, signatae, scilicet ut est "haec" determinatae ».

ontologique qui vise non pas l'individu en général, mais l'individualité ou la singularité de cet individu-ci. Nous ne sommes pas alors sur le plan logique de la prédicabilité des concepts, mais sur le plan ontologique des substances : qu'est-ce qui fait que cette substance est cette substance-ci ?

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'opposition qui va gouverner toute la démarche de Duns Scot dans cette première partie de la distinction 3 est celle de la nature et du singulier et non celle de l'universel et du singulier. Alors que la seconde est logique, la première est ontologique. La singularité comme cette singularité-ci ne s'oppose en rien à l'universel qui est un concept logique, elle s'oppose à la nature, à la *natura communis* qui est bien quelque chose hors de l'âme sans être pour autant une chose, une *res*. La nature et la singularité comme cette singularité-ci ont en commun d'être hors de l'âme, de n'être pas des *res*, et de concerner les choses dans leur être à titre de *realitates* ou *formalitates*, puisque toute chose est une substance qui a une nature et qui est un ceci. Il n'y a aucune chose qui ne soit pas un ceci. C'est pourquoi Duns Scot écarte les Idées platoniciennes. Toute chose est un ceci en tant que substance, mais puisque la singularité comme cette singularité-ci concerne la substance, elle concerne aussi les accidents de la substance. C'est pourquoi si la nature est singularisée en toute substance première, le sont aussi tous les accidents de la substance première. Ce n'est pas seulement la nature humaine, l'humanité qui est singularisée en Socrate, ce sont aussi sa laideur, sa blancheur, etc. Ce qui est une *res*, c'est une substance première, mais la singularité comme telle n'est ni une substance, ni un accident de la substance. Aussi Duns Scot écartera-t-il la thèse de l'individuation de la nature par la quantité puisque la quantité est un accident.

Bien différencier le sens logique du sens ontologique de la singularité ou de l'individualité permet de résoudre de nombreuses difficultés. L'individu dans la pensée moderne advient en fait souvent en un sens logique plutôt qu'en un sens ontologique. Si l'individu n'est qu'une partie d'un ensemble, alors tous les individus peuvent être identiques, ils peuvent tous posséder le prédicat logique de singularité. Au contraire chez Duns Scot, l'individu est toujours cet individu-ci, et être cet individu-ci exclut la communicabilité. Aucun individu en tant que cet individu-ci n'est identique à un autre individu qui est cet individu-là. Toutefois, cela n'implique en rien qu'il existerait une singularité pure, un individu qui ne serait que cet individu-ci. En effet, comme la singularité ne prend sens que dans son opposition à la nature commune, comme elle est toujours une contraction de la nature commune, il n'y pas d'individu-ci qui ne soit pas en communication ontologique avec d'autres individus-là par sa nature commune. La singularité n'exclut en rien la communauté. Les singularités réelles comme singularités-ci n'ont pas besoin de « faire commun », de par leur nature commune, elles sont en commun et elles n'en demeurent pas moins des singularités incommunicables dans ce qui constitue leur singularité. La singularité-ci n'exclut donc pas la communauté, elle exclut le clonage. Chaque étant créé est créé par Dieu comme un étant unique qu'il soit grain de sable, feuille, homme ou ange. Aucun étant créé n'est donc répétable à l'identique.

III. Realitas, distinctio formalis, infinitum

La démarche de Duns Scot dans la d.3 p.1 du livre II de l'*Ordinatio* met en œuvre deux grandes innovations scotiennes qui sont indissociables, d'une part la *realitas* (que Sondag traduit par « réalité ») et la non-identité formelle ou distinction formelle. Cette démarche est aussi appuyée sur la différenciation de l'infini et du fini, « infini » devant être compris ici au sens intensif et non au sens extensif.

1. *Realitas*.

C'est dans la question 6 qui détermine quel est le véritable principe d'individuation que Duns Scot recourt à la *realitas*. La première occurrence importante s'en trouve en n 180 :

« D'un côté, la *réalité* de l'individu est comparable à celle de l'espèce, parce qu'elle est pour ainsi dire, un acte qui détermine la *réalité* de l'espèce, laquelle est, pour ainsi dire, possible et potentielle »⁹.

Le passage décisif pour la compréhension du statut de la *realitas* se trouve plus loin :

« Par conséquent, l'entité individuelle n'est ni forme ni matière ni composition en tant que chacune de celles-ci est une "nature". Elle est la *réalité* ultime de l'étant qui est matière ou qui est forme ou qui est composé, de sorte que tout ce qui est commun et cependant déterminable peut toujours être distingué (bien qu'il soit une même chose) en plusieurs *réalités* formellement distinctes dont l'une, formellement, n'est pas l'autre : l'une est formellement l'entité du singulier, l'autre est formellement l'entité de la nature. Ces deux entités ne se comportent pas l'une envers l'autre comme une chose envers une autre chose, comme le font la réalité d'où se tire le genre et celle d'où se tire l'espèce (la différence spécifique se tirant de l'une et de l'autre) : dans une même chose (soit en partie, soit en totalité), elles sont des *réalités* formellement distinctes de cette même chose »¹⁰.

C'est à Duns Scot que l'on doit cette innovation de la *realitas* sans laquelle les œuvres de Descartes, Spinoza, Leibniz sont incompréhensibles, sans oublier celles de la néo-scholastique espagnole, notamment celles de Suarez. Chez ces auteurs la *realitas* est comme chez Duns Scot *entitas*. Dans ce passage la *natura communis* et l'individualité sont des entités, elles sont quelque chose de positif ontologiquement. En tant qu'entités, elles sont des réalités, *realitates*. Duns Scot dérive *realitas* de *res* comme ne le laisse pas voir la traduction française. « Réalité » ne nomme pas ici l'effectivité : nous ne sommes pas au plan de l'existence, mais au plan de l'essence, même si Duns Scot récuse la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Nous le savons d'ailleurs depuis la question 3 qui a écarté l'existence de prétendant à la cause de l'individualité ou de la singularité comme cette singularité-ci. Littéralement, si nous voulions traduire *realitas* au plus près, nous devrions dire : choséité. La *realitas* est toujours *realitas* d'une *res*, mais elle n'est pas une *res* comme le précise Duns Scot ; elle est toujours choséité d'une chose,

⁹ *Le principe d'individuation*, q.6, 180.

¹⁰ *Le principe d'individuation*, q.6, 188. Traduction modifiée.

mais jamais une chose. En chaque chose singulière, et il n'y a que des choses singulières, sont présentes plusieurs *realitates*. Par exemple dans Socrate sont présentes les *realitates* suivantes : animalité, rationalité, socratéité. Il est clair que les *realitates* ne sont pas à part de la *res* qui les comprend, elles sont toujours des *realitates rei*, il est aussi clair qu'elles ne sont pas des parties ou des composants de la *res*. Par exemple, Socrate est bien composé d'une âme et d'un corps – plus précisément de cette âme-ci et de ce corps-ci, il n'est pas composé de la nature et de l'entité singulière. La singularité, l'entité singulière, est à comprendre comme une *realitas*, c'est-à-dire comme une détermination essentielle de la chose au même titre que la *natura communis*. Nous sommes ici au plan de la *Wesenheit* comme diront les allemands, de l'essentialité (*Wesenheit* étant la traduction allemande de *realitas*). L'essence complète de la *res* est ainsi constituée de plusieurs *realitates*. Dire que l'entité singulière est une *realitas*, ce n'est donc pas du tout dire que la *res* est individuée par l'effectivité, par l'existence, mais qu'elle est individuée en son essence même, quidditativement. Autrement dit, comme ne cesse de le souligner Duns Scot, la singularisation de la *res* n'est jamais extrinsèque, mais intrinsèque à la chose en son essence. C'est pourquoi ni la négation, ni l'existence, ni la quantité, ni la matière ne peuvent singulariser la *res*. Au contraire, pour les substances matérielles, la quantité et la matière seront toujours déjà singularisées parce que la *res* est singularisée en son essence. Ce n'est pas le corps qui singularise Socrate, mais le corps de Socrate est singularisé comme ce corps-ci, puisque Socrate en son essence est singulier. Il est donc impossible de prétendre qu'un nez de travers, un œil qui louche singularise un individu humain d'autant plus que le nez pourrait être redressé, l'œil soigné, sans pour autant que cet individu-ci devienne un autre, ce qu'impliquerait la singularisation par le corps, à savoir par la matière. Ainsi comprise toute *realitas* est indépendante de l'intellect humain et antérieure à l'intellect humain comme l'affirmait déjà Duns Scot dans le premier livre de l'*Ordinatio* :

« Et l'on pourra donc accorder qu'antérieurement à tout acte de l'intellect, il y a la réalité de l'essence, par laquelle celle-ci est communicable, et la réalité du supposé par laquelle le supposé est non communicable ; et qu'antérieurement à l'acte de l'intellect, cette réalité-ci n'est pas formellement celle-là »¹¹.

Ici « essence » a le sens de *natura communis* puisqu'en toute *res* la *natura communis* est communicable comme le montre la question 1 du *Principe d'individuation*. Ce que le passage cité ici nomme la « réalité du supposé » - qui est incommunicable - c'est ce que le *Principe d'individuation* nomme l'entité singulière. La *natura communis* est communicable puisqu'en tant que *communis*, elle n'est pas une *realitas* qui appartient exclusivement à un individu : la chevalité n'appartient pas exclusivement à Bucéphale et Bucéphale peut la communiquer par génération univoque à un autre, mais la Bucéphalité n'appartient qu'à Bucéphale et ne peut être communiquée par

¹¹ *Ordinatio* I d.2, p.2, q.1-4, 403, Ed.Vaticane, T II, p.357 : “Et ideo potest concedi quod ante omnem actum intellectus est realitas essentiae quod est communicabilis, et realitas suppositi qua suppositum est incommunicabile ; et ante actum intellectus haec realitas formaliter non est illa ».

Bucéphale à aucun autre cheval. Duns Scot souligne cette communicabilité de la *natura communis* en invoquant la génération univoque dans la question 1 :

« De plus, à supposer qu'il n'existe aucun intellect, un feu n'en donnerait pas moins naissance à du feu et dégraderait l'eau, et il y aurait là une certaine unité réelle, "de ce qui produit à ce qui est produit" par production univoque. Ce n'est pas l'intellect qui fait qu'une telle production est univoque. Il la connaît comme univoque parce qu'elle est univoque »¹².

Les *realitates* que sont la *natura communis* et l'entité singulière ne dépendent en rien de nos actes intellectuels. Les actes intellectuels ne font que les rendre manifestes. Elles sont bien des *entitates*, elles ne sont pas des concepts.

Si en toutes *res*, il y a bien plusieurs *realitates*, toutes n'ont cependant pas le même degré (ce que l'on retrouvera chez Leibniz). La *realitas* ou *formalitas* qu'est l'entité singulière possède un degré de réalité supérieur à celui de toutes les autres *realitates* comme l'affirme explicitement Duns Scot :

« Non est igitur "ista entitas" materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est "natura", - *sed est ultima realitas entis* »¹³.

L'entité singulière est la réalité ultime de l'étant non seulement en ce qu'elle achève la coordination prédicamentale, mais au sens où cet achèvement demande à être compris ontologiquement comme le degré le plus haut de réalité. En un sens, l'entité singulière est bien là où s'achève la coordination prédicamentale puisqu'il n'est pas possible d'aller plus loin dans la différenciation, et c'est en ce sens que l'on peut comprendre « *ultima* ». En effet, si l'on descend l'arbre de Porphyre, on part de l'être indéterminé puis l'on passe à « étant naturel » de là à « étant vivant », puis à « animal », « homme » et l'on finit par s'arrêter à Socrate, la division ne pouvant aller plus loin. Mais cela ne suffit pas à comprendre le statut ontologique de l'entité singulière, de cette *realitas* qu'est l'entité singulière. Duns Scot est ici fidèle à l'école franciscaine et à son insistance sur la singularité depuis François d'Assise. Lire Duns Scot comme s'il n'avait jamais été un franciscain en s'en tenant à des opérations logiques et métaphysiques, c'est manquer l'essentiel de ce qu'il a à dire¹⁴. L'entité singulière est bien la réalité ultime au sens de la réalité la plus haute : ce n'est pas le commun qui est le plus haut ontologiquement, c'est le singulier, et du même coup, la *realitas* la plus haute de toutes les *realitates* est la *realitas* la plus incommunicable, l'entité singulière par laquelle chaque étant est cet étant-ci. Les implications théologiques et politiques de cette affirmation de la suprématie ontologique du singulier sont nombreuses. Il

¹² *Le principe d'individuation*, q.1, 28.

¹³ *Ordinatio* II d.2, p.1, q.6, 188.

¹⁴ Comme le souligne Putallaz : « La plupart des auteurs franciscains de la fin du XIIIe siècle, pourtant formés eux aussi aux exigences de la science de l'universel, éviteront dans la mesure du possible de développer une théologie purement abstraite ; ils auront tendance à insister sur l'individualité des choses et la singularité de l'expérience » in : *Figures franciscaines, de Bonaventure à Duns Scot*, Cerf, 1997, p.123.

suffit ici de souligner que Le Christ est singularité et que le plus haut, Dieu, est singularité totale. C'est pourquoi parmi les sciences, la science la plus haute est la théologie comme science pratique, visant au salut singulier de ces étants singuliers que nous sommes. Ce n'est pas comme homme que chacun peut être sauvé, mais comme Pierre, Jean ou Judas.

2. *Distinctio formalis*

La nature commune et l'entité singulière sont des *realitates*. Dans Scot les nomme aussi *formalitates*. L'entité singulière contracte la nature commune et, la contractant, la singularise. La singularisation s'opère au niveau de l'essence de la substance de sorte que la substance première est essentiellement et intrinsèquement singulière, elle ne l'est pas accidentellement comme l'affirmerait la singularisation par la quantité, elle ne l'est pas extrinsèquement, comme l'affirmerait la singularisation par l'existence. En effet, les partisans de la singularisation par la quantité oublient que la quantité en toute substance première est toujours déjà singulière, elle est toujours cette quantité-ci de cet étant-ci. Les partisans de la singularisation par l'existence oublient que l'existence de toute substance première est toujours déjà singulière, elle est cette existence-ci de cet étant-ci. Aussi Duns Scot peut-il soutenir dans la question 3 :

« De même qu'on a montré dans la solution de la première question qu'une nature n'est pas de soi "celle-ci", de même il y a lieu de chercher par quoi l'existence est "celle-ci" (puisque'elle n'est pas de soi "celle-ci"). Par conséquent, il ne suffit pas de dire que l'existence est ce par quoi une nature est singularisée »¹⁵.

L'existence ne pourrait singulariser l'étant que si elle était *ex se* singulière, mais elle n'est pas plus *ex se* singulière que ne l'est la nature commune. La même chose vaut pour la quantité et la matière qui ne sont pas non plus *ex se* singulières. Les réponses accréditées à la question de l'individuation, à savoir l'existence, la quantité, la matière, reposent sur l'oubli de ce que ni l'existence, ni la quantité, ni la matière ne sont *ex se* singulières de sorte que l'on comprend mal comment elles pourraient singulariser une forme. Ainsi le corps *ex se* n'est pas singulier, c'est pourquoi prétendre que le corps de Socrate est ce qui singularise Socrate, c'est oublier qu'en tant que corps de Socrate, il est déjà singularisé, et il ne l'est pas dans sa corporéité. La seule réponse tenable à la question de l'individuation est donc bien qu'un étant est singulier en son essence et que du même coup il y a une *realitas* ou *entitas* singulière qui singularise la nature commune qui est elle-même une *realitas*. La réponse à la question de l'individuation ne peut être qu'au niveau ontologique des *realitates* : la *realitas* spécifique est contractée par la *realitas* ultime. La distinction entre la nature et l'entité singulière se présente alors comme une distinction formelle ou non identité formelle puisqu'elle est une distinction ou une non identité entre deux *formalitates*. C'est ce que déploie la question 6 en envisageant la différence singulière à partir de la différence spécifique :

¹⁵ *Le principe d'individuation*, q.3, 64.

« Pour répondre maintenant à la question posée – quelle est cette entité d'où procède l'unité de l'individu ? –, on peut faire une comparaison entre cette entité et celle d'où se tire la différence spécifique »¹⁶.

Ici, il ne faut pas confondre deux plans différents, celui de la distinction entre la différence spécifique et ce qu'elle spécifie, celui de la distinction entre deux différences spécifiques. La différence spécifique est ce qui divise une nature, par exemple, la différence « blancheur » divise la nature « couleur » comme la différence « rationalité » divise la nature « animal ». Mais si la nature est divisée par la différence spécifique, la différence spécifique elle-même ne se divise pas. La différence spécifique « blancheur » est indivisible comme l'est aussi la différence « rationalité ». Il faut comprendre par là que le blanc ne se laisse pas diviser en espèces de blanc. En ce sens, il y a bien une comparaison possible entre la différence spécifique et la différence individuelle : toutes deux sont indivisibles et toutes deux divisent. Toutefois, si la nature spécifiée se laisse diviser en individus, la nature individuée ne se laisse pas diviser. La nature « couleur » spécifiée par la différence « blancheur » se laisse diviser en individus blancs, c'est-à-dire en parties de la même nature alors que la nature « homme » individuée est indivisible comme le souligne le texte de la *Lectura* :

« Sic proportionaliter est in individuo, quod ibi est entitas quaedam, a qua – secundum unam perfectionem – accipitur ratio differentiae individualis, cui omnino repugnat dividi ; et in hoc differt a differentia specifica, quae excludit divisionem in partes alterius naturae, sed non in partes eiusdem naturae ; et hanc entitatem consequitur propria unitas, quae est singularitas »¹⁷.

Quels sont les statuts respectifs de la nature et de la différence spécifique ? Ce ne sont pas des *res* différentes, mais des *realitates*, ou, comme le dit la *Lectura*, des *formalitates*. On ne peut soutenir que le genre et l'espèce sont à comprendre comme *res*, comme le fait Sondag dans son commentaire du § 188 lorsqu'il déclare que « L'espèce diffère du genre comme une chose <res> diffère d'une autre ». Le passage commenté est le suivant :

« Ces deux entités [l'entité individuelle et la nature commune] ne se comportent pas l'une envers l'autre comme une chose envers une autre chose, comme le font la *réalité d'où se tire* le genre et *celle d'où se tire* l'espèce (la différence spécifique se tirant de l'une et de l'autre) »¹⁸.

Sondag fait comme si la « réalité d'où se tire le genre » était la même chose que le genre et la « réalité d'où se tire l'espèce » était la même chose que l'espèce de sorte que genre et espèce seraient à comprendre comme *res*, chose, ce qui est littéralement impossible chez Duns Scot. Un passage de la distinction 8 du livre I traduit par O. Boulnois permet de dissiper la confusion :

¹⁶ *Le principe d'individuation* q.6, 176.

¹⁷ *Lectura* II d.3 q.1-6, 170, Ed.Vaticane, T XVIII, p.282.

¹⁸ *Le principe d'individuation*, q.6, 188.

« J'entends que dans quelques créatures le genre et la différence sont pris de deux réalités (comme si l'on pose plusieurs formes dans l'homme, "animal" est pris de l'âme sensitive et "rationnel" de l'âme intellectuelle), et dans ce cas, la chose d'où est pris le genre est véritablement potentielle et perfectible par la chose d'où est prise la différence »¹⁹.

Les choses différentes ne sont pas le genre et la différence ou le genre et l'espèce, mais ici l'âme sensitive et l'âme rationnelle. L'âme sensitive et l'âme rationnelle sont bien deux choses différentes alors que ni le genre « animal » ni la différence « rationnelle », ni l'espèce « homme » ne sont des choses. Comme ne cessent de le dire les textes de Duns Scot, il est question ici de *realitates*, de *formalitates* et non de *rei*. Un passage non équivoque de la *Lectura* le confirme :

« Unde sicut in eadem re sunt *diversae perfectiones formales sive entitates formales* (ut in albedine), a quarum una accipitur intentio generis (ut intentio coloris), et alia entitas formalis a qua accipitur intentio differentiae (albedinis), sicut dictum est in I, - sic est entitas positiva in eadem re a qua accipitur natura specifica, et entitas formaliter alia a qua accipitur differentia ultima individualis, quae est omnino haec cui repugnat omnimoda divisio »²⁰.

Une lecture précise de ce passage rigoureux nous interdit en fait d'assimiler l'intentio generis, l'intentio differentiae, la natura specifica et la differentia ultima individualis aux perfectiones formales ou entitates formales, c'est-à-dire aux formalitates elles-mêmes. Aux intentions que sont le genre et la différence spécifiques correspondent dans la chose elle-même des formalitates ou realitates. Au sens strict, ce qui est dans la chose, ce n'est pas la couleur, mais la colorité, ce n'est pas la blancheur, mais la blanchéité et elles y sont distinctes, non comme choses, mais comme réalités ou formalités. Il existe donc entre ces entités qui nous donnent le genre et la différence spécifique une différence formelle ou une non identité formelle. Et il va de même pour la différence entre l'entité qui nous donne la nature commune et l'entité qui nous donne la différence individuelle. Qu'est-ce alors que cette fameuse distinctio formalis que nous a légué Duns Scot ?

On a longtemps prétendu que Duns Scot avait introduit entre la distinction réelle et la distinction rationnelle, une distinction intermédiaire, la distinction formelle. Or Duns Scot ne s'attribue pas l'invention d'une distinction intermédiaire, qu'il attribue à Bonaventure. En effet, il ne pose que deux types de distinctions : la distinction rationnelle et la distinction réelle. Ce partage fondamental différencie d'un côté les distinctions qui ne se trouvent pas dans les choses, mais seulement dans notre intellect, et même plus précisément dans nos discours, ce sont les distinctions rationnelles, de l'autre côté, les distinctions qui sont antérieures à toute opération de l'intellect et qui se trouvent dans les choses elles-mêmes, les distinctions réelles. Voici la manière dont il présente les distinctions rationnelles :

¹⁹ *Ordinatio* I d.8, q.2, 106, in Duns Scot : *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, PUF, 1988, p.238.

²⁰ *Lectura* II d.3 p.1 q. 1-6, 171, p. 283.

« La première distinction dans l'intellect correspond à divers modes de conception du même objet, et ceci, soit lorsqu'il le conçoit grammaticalement comme "homme, de l'homme", soit lorsqu'il le conçoit logiquement comme "l'homme", et "cet homme" ». ²¹

La distinction rationnelle ou distinction de raison sont des distinctions qui n'existent que dans le discours que nous tenons sur les choses et qui visent ce discours, non les choses elles-mêmes. Tels sont les différences grammaticales et les différences logiques (universel/singulier, abstrait/concret, confus/ distinct). Par exemple la différence entre sagesse et sage est une différence logique de l'abstrait et du concret. Ces différences ne structurent en rien les choses, mais le discours que nous tenons sur les choses. Toutefois, elles ne sont pas de pures distinctions conceptuelles car elles sont motivées par les choses. Elles ne témoignent donc en rien d'une prétendue spontanéité de l'intellect humain.

La distinction réelle est une distinction qui structure les choses. Dans la distinction 2 du premier livre de l'*Ordinatio*, Duns Scot précise ce qu'il entend par « réel » :

« J'entends "réellement" de la façon suivante : ce qui n'est d'aucune manière par le fait que l'intellect le considère, ou plutôt le fait qu'une entité serait là si aucun intellect ne la considérait »²².

La distinction réelle est donc réelle en ce qu'elle ne dépend en rien de la connaissance intellectuelle de sorte que même si par impossible aucun intellect créé n'existait, ce qui est réellement distingué existerait. Toutefois, comme le précise encore Duns Scot, cette fois dans les *Quaestiones in Metaphysicam aristotelis*, il y a trois types de distinctions réelles qui n'ont pas le même degré :

« Mais la distinction réelle comporte des degrés. Car la plus grande distinction réelle se trouve entre les natures et entre les supposés, une distinction moyenne passe entre les natures dans un même supposé, et la plus petite distinction passe entre différentes perfections ou notes de perfection contenues unitivement dans une seule nature »²³.

Le plan du réel n'est pas seulement celui des choses, il inclut aussi les formes, les *formalitates* et les *modi*. On pourrait dire qu'il y a trois types de distinctions réelles, la distinction réelle au sens strict qui est une distinction entre des choses, la distinction formelle qui est une distinction entre des formalités ou réalités, la distinction modale qui est une distinction entre une chose et son mode. Ainsi entre cet homme et ce chien, il y a bien distinction réelle au sens strict, mais entre l'animalité et la rationalité, il y a distinction formelle et entre l'essence créée et son être fini, il y a distinction modale. Toutefois, la situation est encore plus complexe. En effet, la distinction

²¹ *Ordinatio* I d.2, p.2, q.1-4, 392, Ed. Vaticane, p.351.

²² *Ordinatio* I d.2, p.2, q.1-4, 390, Ed.Vaticane, p.350.

²³ *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, VII, q.19, 44, *Opera philosophica*, Saint Bonaventure, p. 370 : "Sed realis differentia ponitur habere gradus. Est enim maxima naturarum et suppositorum ; media in uno supposito ; minima diversarum perfectionum sive rationum perfectionalium unitive contentatorum in una natura".

formelle peut être soit une distinction entre deux formalités qui sont des natures, comme animalité et humanité, soit une distinction entre deux formalités dont l'une n'est pas une nature puisqu'elle n'est pas commune à plusieurs choses, puisqu'elle n'est pas communicable et c'est le cas de la distinction entre l'entité ou formalité de la *natura communis* et l'entité ou formalité de la singularité. Autrement dit, le troisième degré de distinction ne correspond pas seulement à la distinction modale, il correspond aussi à la distinction formelle entre une nature et ce qui la singularise. Nous en trouvons un témoignage dans la question 6 lorsque Duns Scot écrit :

« La réalité de l'individu est au principe autre que toute entité quidditative. On le montre comme suit : la notion de n'importe quelle entité quidditative implique qu'elle est commune à plusieurs individus (du moins si elle est finie) »²⁴.

Si l'entité individuelle est bien une *realitas* ou une *formalitas* comme l'est l'entité de la *natura communis*, elle ne l'est cependant pas au même titre. L'entité individuelle n'est pas une nature de sorte que la différence entre l'entité individuelle et la nature commune ne peut être la différence de second degré invoquée par les *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*. Elle est plutôt une différence de troisième degré, le plus petit, en ce sens que l'entité individuelle demande à être comprise comme une perfection, comme ce qui parfait la *natura communis*. C'est pourquoi Duns Scot peut caractériser l'entité individuelle non comme une nature, mais comme l'ultime perfection de la nature. C'est pourquoi aussi les individus sont les perfections les plus grandes dans la Création.

Si nous récapitulons la théorie de la distinction réelle, nous pouvons dire :

A. Il y a distinction réelle *primo modo*, là où quelque chose peut exister sans autre chose et en ce sens la distinction réelle est non seulement entre des substances, mais elle est aussi entre des formes ou encore entre la forme et la matière pour les substances composées. Une substance première peut exister sans une autre, mais l'âme sensitive peut exister sans l'âme rationnelle (dans le cas des animaux), l'âme rationnelle peut exister sans l'âme sensitive (dans le cas des anges), la forme peut exister sans la matière (encore dans le cas des anges), la matière peut exister sans la forme (*de potentia absoluta Dei*). Ainsi, l'âme végétative, l'âme sensitive, l'âme rationnelle sont en ce sens des *rei*, des choses, comme le sont aussi la forme et la matière.

B. Il y a distinction réelle *secundo modo* entre des *realitates* et des *formalitates* qui sont des natures. Il s'agit ici de distinctions formelles *a parte rei*. Telle est la distinction entre l'animalité et l'humanité, la distinction entre la couleur et la blancheur, ou plus exactement entre la colorité et la blanchéité.

C. Il y a distinction réelle *tertio modo* soit entre des entités qui sont des *realitates* ou des *formalitates*, soit entre une entité et son mode. Dans le premier cas, nous avons la distinction de l'entité commune et de l'entité singulière et donc une distinction formelle. Dans le second cas, nous avons la distinction de l'entité et du mode de la finité et donc une distinction

²⁴ *Le principe d'individuation*, q.6, 181.

modale. La non différenciation à l'intérieur de ce troisième type amène les commentateurs à confondre la distinction formelle avec la distinction modale et à comprendre l'entité singulière comme un mode. Mais l'entité singulière n'est pas un mode, car un mode n'est pas une entité comme le montre Duns Scot lorsqu'il différencie la blancheur et son intensité. L'intensité de la blancheur est un mode de la blancheur, elle n'est pas une entité, alors que la singularité est bien une entité comme ne cesse de le dire Duns Scot dans le *Principe d'individuation*.

Avec la non-identité formelle, Duns Scot peut donc envisager qu'il y a bien *in rei* une entité singulière positive et intrinsèque qui singularise la nature commune. Il peut donc écarter les approches de l'individuation par la négation (Henri de Gand), par l'existence, par la quantité (Godefroid de Fontaines), par la matière (Thomas d'Aquin, Gilles de Rome).

III. *Infinitum et finitum*.

La recherche de ce qui individue ne concerne que les créatures qu'elles soient des substances matérielles comme les pierres, les hommes, etc. ou qu'elles soient des substances immatérielles comme les anges. Elle ne concerne en rien Dieu. Et pourtant Dieu est bien singulier, il est même la plus haute singularité. Dès la question 1, Duns Scot évoque la singularité divine. S'il l'évoque, c'est parce que les termes de la première question imposent de l'évoquer. La première question demande en effet si une substance matérielle est individuelle de soi, c'est-à-dire par sa nature. La réponse est négative pour les substances matérielles, mais elle est positive pour Dieu. La question semble viser des positions nominalistes, selon lesquelles la substance matérielle serait individuelle *ex se* comme l'indique le § 5 :

« Certains disent que, de même qu'une nature est de soi formellement une nature, de même elle est de soi singulière, de sorte qu'il n'y pas lieu de chercher une autre cause de sa singularité que cette nature elle-même, comme si une nature était une nature avant que d'être singulière – d'une antériorité chronologique ou d'essence - et qu'il faille, pour la rendre singulière, qu'autre chose vienne la réduire à la singularité »²⁵.

Nous aurions donc ici une position nominaliste selon laquelle il n'y aurait en fait de nature que singulière et par conséquent aucune nature commune au sens où l'entend Duns Scot. Mais la question 1 vise aussi la position d'Aristote telle qu'elle est livrée par Boèce et Porphyre. En effet, selon les lectures de Boèce et de Porphyre, Aristote aurait déclaré que la nature définit l'individu sans reste. Contre ces positions, Duns Scot va montrer qu'il y a dans les substances créées une entité ou nature qui n'est de soi ni singulière, ni universelle. Elle n'est pas universelle, puisque l'universalité est d'ordre logique et est à comprendre comme un prédicable : est universel, ce qui prédique de plusieurs. Elle n'est pas singulière de soi puisqu'elle est commune à plusieurs individus au sens où elle est peut être présente chez un autre sujet que celui chez qui elle se trouve²⁶. Dans sa communauté, elle est indifférente aussi bien à l'universalité qu'à la

²⁵ *Le principe d'individuation*, q.1, 5.

²⁶ *Le principe d'individuation*, q.1, 39.

singularité. Cette indifférence de la nature commune est une reprise par Duns Scot de la théorie de l'indifférence de l'essence avancée par Avicenne comme l'attestent les nombreuses références au philosophe persan²⁷. Or si la nature créée n'est pas de soi singulière, si elle n'est singulière que contractée par autre chose, la nature divine est par contre de soi singulière :

« A la seconde objection, tirée de Damascène, je réponds que le commun est réellement un en Dieu pour la même raison qu'il n'est pas réellement un chez les créatures. En Dieu, en effet, le commun est singulier et individuel parce que la nature divine est de soi singulière et, pour cette raison, il est clair que, chez les créatures, rien d'universel n'est réellement un, car cela reviendrait à admettre qu'une nature créée pourrait, sans être divisée, se prédiquer de plusieurs individus par une prédication de type "ceci est cela", au même sens où l'on dit que le Père est Dieu et que le Fils est le même Dieu »²⁸.

La nature divine est singulière de soi, elle répugne à se diviser en individus : il n'y a qu'un seul Dieu, pas plusieurs dieux. Elle ne peut être présente chez un autre sujet à la différence de la nature humaine par exemple qui est présente chez Socrate aussi bien que chez Platon ou que la nature angélique qui est présente chez Gabriel aussi bien que chez Raphaël. Mais si la nature divine est singulière de soi, elle est en même temps commune puisqu'elle revient aux trois personnes. Il s'agit ici d'une communauté particulière puisqu'elle est intérieure à Dieu. Le Père, le Fils et le Saint Esprit communiquent dans et par la nature divine. La nature divine est communicable, indivisible, non contractée à la différence de la nature créée qui est communicable, divisible et contractée. Ce qui est incommunicable en Dieu, c'est la personnalité. C'est pourquoi il y a bien deux types d'incommunicabilités bien distinctes chez Duns Scot, l'incommunicabilité de la singularité d'une part, l'incommunicabilité de la personnalité d'autre part. L'incommunicabilité intra-divine est celle de la personnalité et c'est cette incommunicabilité de la personnalité que l'on retrouve chez les anges et chez les hommes et qui font d'eux non seulement des singuliers, mais aussi des personnes. Or la distinction de la nature incréée comme nature singulière de soi et de la nature créée comme nature qui demande à être singularisée par un principe autre que soi s'articule très nettement comme le montrent les questions 6 et 7, à la différence de ces deux modes intrinsèques que sont l'infini et la finité. Dans la question 7, Duns Scot affirme en effet :

« Par contre, chez un étant qui est de soi un être nécessaire, sa nature est déterminée à être "celle-ci", parce que tout ce qu'il peut y avoir dans sa nature y est, de sorte que la détermination de sa nature à la singularité ne peut être opérée par quelque chose d'extérieur à sa limite puisque sa nature peut s'étendre de soi à l'infini »²⁹.

²⁷ Par exemple : q.1, 34 : « sachant que "La nature du cheval est la nature du cheval", un point c'est tout, d'après Avicenne, Métaphysique V ».

²⁸ *Le principe d'individuation*, q.1, 39.

²⁹ *Le principe d'individuation*, q.7, 237.

L'infinité divine est à comprendre comme une infinité intensive en acte. Il s'agit d'un infini actuel et non d'un infini potentiel. L'infini potentiel, c'est ce à quoi quelque chose peut toujours être ajouté, et en ce sens la suite des entiers est potentiellement infinie. L'infini actuel, c'est ce à quoi rien ne peut être ajouté. L'infini chez Duns Scot ne relève pas du vocabulaire théologique stricto sensu, mais du vocabulaire métaphysique. Envisager Dieu comme l'*ens infinitum*, c'est l'envisager métaphysiquement, ce que l'on retrouvera dans toute la philosophie de Descartes à Husserl compris voire même jusqu'à Lévinas (par la médiation de Descartes). Il faut souligner que c'est avec Duns Scot seulement que l'infinité advient métaphysiquement comme le trait premier de Dieu. L'infinité intensive est le non excédable : est intensivement infini ce qui ne peut être excédé par rien en perfection. Leibniz le nommera l'infini hypercatégorématique. Duns Scot, contre Aristote, ne forme pas tant l'infinité en acte que l'infinité comme totalité en acte. En effet, contrairement à ce que l'on prétend souvent, Aristote n'interdit pas du tout qu'il y ait un infini en acte, il interdit, comme l'a très bien compris Leibniz, qu'il y ait un infini en acte qui soit une totalité. C'est ce dernier interdit que brise Duns Scot en formant un infini intensif en acte qui soit une totalité en acte. Dans les *Quaestiones quodlibetales*, Duns Scot parlera de l'étant infini comme d'une totalité dans l'étantité³⁰. Or l'étant infini en tant qu'il est infini est singularisé de par son infinité. Il faut voir que l'étant divin est simple en son essence et qu'à ce titre, il ne peut tolérer une composition. Il n'y a pas en Dieu, comme l'explique le § 190 de la question 6, plusieurs *realitates* dont l'une potentielle (la nature commune) serait actualisée par une autre actuelle (l'entité singulière). La simplicité divine découle de l'infinité divine, c'est-à-dire qu'elle est prouvée à partir de l'infinité intensive divine. Dieu est simple parce qu'il est infini en acte :

« Dieu n'est pas composable, par le fait que tout composable peut être la partie de quelque composé total, qui est composé à partir de lui-même et d'un autre composable. Or toute partie peut être dépassée. Mais il est contre la raison d'infini de pouvoir être dépassé »³¹.

Or non seulement Duns Scot prouve métaphysiquement la simplicité divine à partir de l'infinité divine, mais il prouve également l'unicité divine à partir de l'infinité divine. La déduction de l'unicité divine ne va pas de soi, d'autant plus que l'unicité divine fait partie du *Credo*. C'est pourquoi des théologiens comme le franciscain Guillaume de Ware soutenaient que l'unicité divine ne peut être prouvée par la raison naturelle dans la mesure où elle relève de la foi. Duns Scot franchit cet interdit et prouve que Dieu est unique parce qu'il ne peut y avoir qu'un unique intellect infini en acte, qu'une unique volonté infinie en acte, qu'une unique bonté infinie en acte, qu'une unique puissance infinie en acte, qu'un unique étant infini en acte. Il est impossible en effet qu'il y ait deux ou plusieurs étants infinis en acte, car dans ce cas, ces étants ne seraient pas infinis, mais finis puisqu'un étant infini en acte est tel qu'aucun étant ne puisse l'excéder en entité et en perfection. S'il y a un étant infini en acte, il ne peut être qu'unique puisqu'aucun infini ne peut excéder un infini. Dieu est infini par essence et

³⁰ *Quaestiones quodlibetales*, V 26, Wadding reprint, T XII, p.136.

³¹ *Ordinatio* I d.8, p.1, q.3, 18, traduction Boulnois, p.209.

singulier par essence, mais sa singularité lui revient en raison de son infinité. L'infinité intensive en acte singularise l'étant dont elle est le mode intrinsèque, à savoir l'étant divin.

La nature divine en tant que nature infinie en acte est de soi singulière. Il n'y a donc pas en Dieu de principe d'individuation. Ce principe ne peut valoir que pour les natures qui, en raison de leur finité, ne sont pas de soi singulières. C'est donc la finité comme mode intrinsèque de l'étant fini qui impose de rechercher ce qui singularise la nature créée. La finité est à entendre comme excédence : est un étant fini, tout étant qui peut être excédé par un autre en entité et en perfection. La singularité repose ainsi pour les étants finis sur la finité. Il n'en reste pas moins que la singularité est à comprendre comme perfection des étants finis. A un Dieu singulier répondent des créatures singulières. Le Dieu unique a par sa volonté toute puissante – qui est sa détermination théologique la plus haute - créé des créatures uniques. La singularité des créatures témoigne en ce sens, comme l'avait compris François d'Assise, de la singularité du Créateur.

Bibliographie

Œuvres de Duns Scot :

Ordinatio II d.1-3, Opera Omnia T VII, Civitas Vaticana, 1973.

Lectura II, d.1-6, Opera Omnia T XVIII, Civitas Vaticana, 1982.

Ordinatio I d.1-2, Opera Omnia, T II, Civitas Vaticanan, 1950.

Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis, VI-IX, Opera philosophica T IV, Saint Bonaventure, 1997.

Le principe d'individuation, traduit et présenté par Gérard Sondag, Vrin, Paris, 1992.

Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, traduit et présenté par Olivier Boulnois, PUF, Paris, 1988. Contient : *Ordinatio* I d.3, p.1, d.8, p.1, *Collatio* 24.

Etudes :

Guido Alliney, *Giovanni Duns Scoto, introduzione al pensiero filosofico*, Bari, 2012, p. 56-80, 116-136.

Odile Gilon, *Indifférence de l'essence et Métaphysique chez Duns Scot*, Ousia Bruxelles, 2012, p.113-188.

Etienne Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, p. 444-477.

François Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Kimé, Paris, 2003, p. 421-474.

Thimoty B. Noone, « Universals and individuation » dans Thomas Williams (ed.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge, 2003, p.100-128.

Gérard Sondag, *Duns Scot*, Vrin, Paris, 2005, p.48-63.

Autres :

Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, traduit et présenté par Alain de Libera, Flammarion, 1994.

François-Xavier Putallaz, *Figures franciscaines de Bonaventure à Duns Scot*, Cerf, Paris, 1997.