

# Capreolus et la théorie des idées divines

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4047>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),  
Boston College University Libraries.

---

Published in *Jean Capreolus en son temps (1380-1444)*, pp. 87-108



# MÉMOIRE DOMINICAINE

Histoire  
Documents  
Vie dominicaine

## Jean Capreolus et son temps 1380-1444 *Colloque de Rodez*

---

Numéro spécial N° I

---

*cerf*

29, bd Latour-Maubourg 75007 Paris

# JEAN CAPREOLUS EN SON TEMPS

(1380-1444)

Sous la direction de  
GUY BEDOUELLE, ROMANUS CESSARIO ET KEVIN WHITE

Ouvrage publié avec le soutien  
du Fonds national suisse de la recherche

LES ÉDITIONS DU CERF  
PARIS

1997

## CAPREOLUS ET LA THÉORIE DES IDÉES DIVINES

On sait l'importance de la théorie des idées divines au XIV<sup>e</sup> siècle. Cette pièce de doctrine s'élève à un carrefour de problèmes : la Trinité, le Verbe (dans les *Sentences* et leurs commentaires, c'est à la distinction 35 du livre I après les distinctions trinitaires, impliquant les modes de la connaissance divine, qu'apparaît la question des idées), la noétique et la psychologie humaines (qui ne sont évidemment pas sans rapports avec le modèle de compréhension de la connaissance divine), les universaux... Toutes ces questions sont profondément renouvelées dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, et la théorie des idées devient un enjeu majeur des discussions, un symptôme des déplacements doctrinaux. Le cas de Wyclif est exemplaire. Les prises de position sont même indifférentes aux confraternités d'ordres. En témoignent par exemple les hésitations à l'intérieur de la mouvance scotiste : François de Meyronnes et Guillaume d'Alnwick refusent, contre leur maître, d'admettre que les idées ne soient pas formellement identiques et absolument coéternelles à Dieu ; au contraire Jean de Ripa soutient que les idées divines se distinguent entre elles davantage que par une simple distinction de raison. Après un siècle de ces mises en question, Capreolus tâche d'effacer les traces qu'ont laissées sur la théorie thomiste tous les assauts. Ces derniers, sur le point particulier des idées, ont été menés par Pierre Auriol et Durand de Saint-Pourçain selon deux directions principales : le mécanisme de la connaissance en général, et la nature du lien de ressemblance qui relie les créatures à Dieu. Dans les deux cas, le vieux modèle cognitif et métaphysique de la similitude a été mis à mal par la critique des modernes, et c'est lui que Capreolus s'efforce de défendre. Mais il nous faut d'abord, pour comprendre la teneur des discussions menées par Capreolus, revenir au point de départ et rappeler les thèses de S. Thomas sur les idées divines : quelques données de base qui sont autant de contraintes dans l'édifice philosophico-théologique que Capreolus s'est donné pour mission de restaurer. Nous ne pouvons mieux faire que suivre le chemin de pensée de S. Thomas, tel que

Capreolus le retrace<sup>1</sup>, tant il est élaboré d'une manière hautement systématique et déductive.

Le principe, que nous supposerons acquis, est que Dieu est acte pur. Ce caractère distinctif est le *nervus probandi* de tous les développements qui entreront en jeu dans la problématique de la connaissance. Un certain nombre de propriétés en découlent : Dieu est absolument simple, il est parfait, il est infini, il est immuable et éternel, et enfin il connaît. Il n'est pas difficile d'établir ce dernier point dans une philosophie où la connaissance dépend d'une loi de l'être, c'est-à-dire est en fonction directe de l'actualité, comme toute autre perfection, et augmente par degrés. L'être parfaitement en acte est nécessairement l'être souverainement connaissant.

On peut préciser les conséquences et les modalités du connaître divin, toujours en suivant le fil directeur de l'actualité.

1. Le connaître de Dieu est son essence. On ne doit en effet pas imaginer que Dieu a un intellect, car cela serait distinguer en lui l'être et ses propriétés. Or cela ne se peut parce qu'il est simplissime. Il faut donc dire qu'il est un intellect, ou mieux une intelligence subsistante, qui s'identifie totalement avec son être. Mais cela est encore une manière trop approximative de parler, car on semblerait distinguer ainsi entre la capacité et l'acte de cette capacité, distinction qui ne peut subsister en Dieu. Donc non seulement Dieu est intelligence, mais il est aussi essentiellement opération perpétuelle d'intelligence, intellection subsistante, éternelle, immuable, unique et infinie.

2. Dieu ne connaît au moyen de rien d'autre que son essence. Ce qui distingue une connaissance d'une autre vient d'une autre chose que de l'actualité du sujet : de l'actualité de l'objet. Nous autres hommes allons chercher cette actuation de notre connaissance au-dehors de nous-mêmes, nous sommes dépendants de l'altérité pour connaître, et nous ne nous identifions qu'intentionnellement à notre objet. L'espèce intelligible est le principe d'information qui détermine notre intellect, le met en acte, lui apporte une perfection. Mais aucun principe de cette sorte ne peut exister pour Dieu. Nous savons que son intellection est identique à son essence. Si le principe de son intellection était autre que sa propre essence, il y aurait du même coup quelque chose d'autre que la déité qui serait principe de son essence, ce qui est impossible puisque Dieu est absolument premier. Donc Dieu n'apprend rien de quoi que ce soit, il n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour être informé.

3. Dieu connaît parfaitement sa propre essence. C'est la conséquence de la proposition précédente. Tout intelligible est objet d'intellection dans la mesure où il fait un avec le sujet qui le conçoit, et il fait d'autant plus un avec lui que tous deux sont par

soi en acte. Dans le cas de Dieu, qui est à la fois sujet et objet, absolument en acte, cette unité est maximale. Notons que, puisque cette connaissance de Dieu par soi n'est pas accidentelle, surajoutée, mais essentielle, constitutive, elle ne résulte donc pas d'une réflexion, d'un processus de mise à distance de soi. C'est dans le même acte que Dieu est intellection et objet de sa propre intellection. Son auto-intellection n'est pas le retournement d'un pouvoir de connaissance sur soi, pour *se regarder*, c'est-à-dire pour se saisir soi-même comme autre.

Une fois établi que Dieu connaît son essence et par son essence, une conséquence semble s'imposer : Dieu ne connaît *que* son essence. Seule est connue premièrement et par soi la chose par l'espèce de laquelle l'intellect connaît ; or Dieu ne connaît que par son essence. D'ailleurs, d'une manière générale la perfection de la connaissance se mesure à la perfection de son objet, qui la spécifie. Si donc Dieu connaissait autre chose que sa propre essence, qui est la perfection suprême, sa connaissance ne serait pas la plus parfaite possible. De plus, les opérations de l'intellect se distinguent selon leurs objets ; par conséquent, si Dieu connaissait outre lui-même d'autres choses distinctes de lui, il y aurait en lui plusieurs opérations d'intellection différentes, ce qui signifierait que son essence est divisée ou bien que certaines de ces intellections ne sont pas son essence, ce qui dans les deux cas est inadmissible. Donc l'intellection de Dieu est unique et ne peut avoir que lui pour objet. Partis de prémisses aristotéliennes, nous semblons arriver à la même conclusion qu'Aristote : en raison de sa perfection, Dieu ne connaît rien d'autre que lui-même.

C'est grâce à un axiome néo-platonicien que Thomas réussit à fausser compagnie au Stagirite avant ce point de non-retour. Connaître son essence, c'est aussi bien connaître tout ce qui convient à cette nature, tout ce qui résulte d'elle. Or Dieu est cause première universelle, il se connaît comme tel, et donc connaît tout ce qui suit de sa causalité. Il n'a pas besoin pour cela de sortir de lui-même, car en toute cause préexiste l'effet ou sa similitude. Or, ici intervient l'axiome néo-platonicien tiré du *Liber de causis* : tout ce qui se trouve en quelque chose y est sur le mode d'existence de ce quelque chose<sup>2</sup>. Comme la nature de Dieu est intellectuelle, toute similitude ou préfiguration de l'effet qui s'y trouve y est sur un mode intelligible, c'est-à-dire y est comme objet de connaissance. Donc Dieu, en se connaissant, connaît en lui-même les autres choses que lui, qui proviennent toutes de lui.

Il faut évidemment avoir admis que Dieu est bien cause efficiente directe de la diversité et de la singularité des êtres. C'est ce que S. Thomas s'emploie à démontrer contre Avicenne. La distinction des créatures entre elles ne résulte pas de l'activité des seules causes secondes, car celles-ci font partie de la disposition et

de l'ordre universel, qui ne peut donc résulter d'elles. Dieu ne connaît par conséquent pas seulement les choses comme enveloppées dans les causes universelles qu'il crée : il connaît les choses singulières dans leur singularité, en tant qu'auteur direct de leur établissement.

Cette dernière thèse est un « lieu » théologique que S. Thomas ne pouvait manquer d'honorer. Reste à expliquer comment il est possible qu'il y ait effectivement dans l'unité divine une multiplicité d'objets connus, une diversité de connaissances qui fonde la diversité des natures singulières. Ici commencent les difficultés propres à la théorie des idées.

C'est en effet la notion d'*idea*, empruntée au texte fondateur de la question 46 du *De diversis quaestionibus octoginta tribus* de S. Augustin, qui est convoquée pour rendre compte de la préexistence sur un mode intelligible de la chose créée, effet, en Dieu. Cette préfiguration est en même temps principe de connaissance de la chose une fois créée. Et c'est cela que l'on appelle idée. Thomas note en effet que *idea*, décalque du grec, équivaut à *forma* ou *species*. Si telle en est la signification, c'est à juste titre que l'on dit qu'il y a des idées en Dieu, c'est-à-dire que les formes des créatures sont contenues en lui. En effet, l'expression *forma alicujus rei* s'entend en trois sens : 1) la forme à partir de laquelle la chose est (in)formée, celle de l'agent ; mais ce n'est pas à celle-ci que convient en propre le nom de forme et donc d'idée, car il est rare que la nature de l'agent passe complètement dans l'effet, et elle n'y passe pas du tout quand l'agent est Dieu ; 2) la forme de la chose constituée ; mais ce n'est pas non plus l'idée, car ce terme désigne certes la forme même de l'objet, mais séparée de lui, n'existant pas *en* lui ; 3) la forme *exemplaire*, à l'imitation de laquelle la chose est constituée. Le nom « idée » convient bien à celle-ci, pourvu que la réalisation de la copie soit intentionnelle. On ne dit pas en effet que la forme de l'homme qui engendre est l'idée de celle de l'engendré, bien que celui-ci soit à l'image du précédent. En revanche, la forme de la maison qui est contenue dans l'intellect de l'architecte, et à la ressemblance de laquelle il va construire une maison réelle, est l'idée de celle-ci. On est en droit d'appliquer analogiquement ce terme aux formes des choses contenues intelligiblement en Dieu, qui sont les modèles d'après lesquels il crée intentionnellement.

L'idée est donc, par définition nominale, la forme même d'une créature (la même forme que celle constituant la créature), mais considérée autrement que comme immergée dans et in-formant cette créature : considérée comme existant « en dehors » de cet objet, ou encore existant sur un mode autre que constitutif.

Non pas sur n'importe quel autre mode, non pas par exemple comme forme connue par nous ; c'est-à-dire existant intelligiblement en acte dans notre intellect, car elle n'est pas alors modèle.

La forme de la créature est appelée idée lorsqu'elle existe sur un mode d'exemplarité, comme *regula* diront Cajétan et Toledo<sup>3</sup>, schème de création, pourrait-on traduire, donc lorsqu'elle existe, forcément intelligiblement, dans un esprit créateur. En tant que Dieu est cause première universelle, en tant que toute chose préexiste en lui sur un mode intelligible, il a « idée » de tout, et n'a que des « idées » puisqu'il ne prend jamais connaissance d'une chose constituée indépendamment de lui.

Sommes-nous plus avancés ? Il semble que non, bien au contraire. Comment pourrait-il y avoir place, dans l'unité de l'essence divine, pour l'infinité des essences particulières, toutes différentes les unes des autres, même si elles y existent sur le mode que l'on a dit ?

Pour sortir de ce mauvais pas, il est indispensable de comprendre que les idées ne se trouvent pas en Dieu comme autant d'objets subsistants. Dans ce cas, évidemment, la déité serait fragmentée selon le nombre de créatures. Mais une idée n'est pas un être, une entité autonome. Il n'y a en Dieu que Dieu. Donc les « idées » de Dieu, c'est-à-dire sa pensée des êtres, des essences particulières, tout cela est Dieu, et non point des objets qui se puissent distinguer de lui.

Mais alors, à l'inverse, comment la distinction entre les idées est-elle possible, puisque l'essence divine est parfaitement une ? N'y a-t-il pas une seule idée pour l'ensemble des créatures ? Voici comment Thomas réduit l'objection : en connaissant parfaitement toute son essence Dieu la connaît de toutes les façons dont elle est connaissable ; or elle peut être connue non seulement selon ce qu'elle est en soi, mais aussi en tant que participable, selon quelque mode de ressemblance, par les créatures. Chaque créature a sa nature propre, d'après laquelle elle ressemble à l'essence divine d'une certaine façon, puisque chaque chose est constituée de certaines perfections et que toutes les perfections se trouvent éminemment en Dieu. Ainsi, quand Dieu connaît sa propre essence comme imitable de telle ou telle manière, il la connaît comme notion propre ou idée de telle ou telle créature. Il sait tous les degrés possibles d'imitation de son essence, toutes les manières d'y participer plus ou moins parfaitement, et donc connaît chaque créature possible ou existante en particulier. C'est dans l'unique aperception de son essence une qu'il intuitionne les essences de tous les êtres, créés et possibles, parce qu'il les inclut toutes comme participations ou limitations de sa propre nature.

Dans la *Summa contra Gentiles* (I, 54), S. Thomas a cette comparaison : l'intellect peut appréhender comme raison propre d'une diversité une unique chose qui en englobe plusieurs ; par exemple, dans la dizaine, il peut considérer tous les nombres inférieurs qui y sont inclus<sup>4</sup>. C'est pourquoi le « philosophe Clément » cité par

Denys le (Pseudo-)Aréopagite<sup>5</sup> a dit que les plus nobles parmi les êtres sont les modèles (*exemplaria*) des moins nobles. Ainsi l'essence divine comprend en soi les dignités (*nobilitates*) de tous les êtres. En effet toute forme, en tant que telle, pose une certaine perfection, et n'importe d'imperfection que dans la mesure où elle s'éloigne de l'*esse* véritable. L'intellect divin peut donc bien inclure en soi ce qui est le propre de chaque chose, en comprenant comment son essence est imitée, et en quoi chaque chose s'éloigne de la perfection de celle-ci. Par exemple, en comprenant son essence comme imitable sous le rapport de la vie, et non de la connaissance, il conçoit la forme de plante. Ainsi, l'essence divine, même en tant qu'absolument parfaite, peut être raison propre de toutes les choses singulières, et pas seulement de ce qui leur est commun à toutes, à savoir l'être. C'est pourquoi Dieu a une connaissance propre de toutes les choses singulières.

C'est donc ainsi que Thomas résout cette nouvelle figure de l'antique aporie de l'un et du multiple. Dieu ne connaît premièrement et par soi que lui-même (c'est dans cette acception qu'il faut entendre Aristote, selon S. Thomas), mais par le savoir de sa seule essence, il connaît secondairement toutes les essences possibles<sup>6</sup>. Il peut y avoir une multiplicité de *quod* de la connaissance divine s'il n'y a bien qu'un seul et unique *quo*<sup>7</sup>. Dieu ne connaît que par une seule intellection qui est son essence même, mais son connaître aboutit à une diversité d'objets, qui sont cette même essence en tant que connue diversement. Notons bien, comme Capreolus le précise contre une objection d'Aureolus<sup>8</sup>, que, si la connaissance des créatures est secondaire, Dieu ne les connaît pas toutefois par un acte réflexif, qui serait moins parfait qu'un acte direct.

Les idées ne sont donc pas autres que l'essence divine, tout en se distinguant entre elles. Car, considérée selon sa nature formelle, chacune n'est qu'un être de raison, une relation. Elles n'ont même pas l'être affaibli, l'*esse diminutum*, intermédiaire entre l'être réel et l'être de raison, que Duns Scot veut leur conférer. Elles ne sont même pas des *noëma*, des intelligibles ontologiquement subsistant dans l'intellect divin, des « objets de pensée » autonomes. Substantiellement identiques, elles ne diffèrent entre elles que par des distinctions de raison relatives, c'est-à-dire par la seule différence des rapports que la même essence divine peut entretenir avec ses imitations. Étant donné que les créatures n'imitent jamais parfaitement la déité, celle-ci n'est pas prise absolument comme idée d'une chose, mais selon une certaine proportion, laquelle définit la nature de la créature. Il s'agit là des multiples relations des créatures possibles ou existantes à Dieu, et non d'une relation multiple de l'intelligence divine aux créatures (ce qui impliquerait une division de l'opération de cette intelligence<sup>9</sup>).

Quant à la connaissance des choses existantes, créatures proprement dites, allons plus loin. Il ne faut surtout pas imaginer qu'une fois la créature posée dans l'existence, c'est par l'intermédiaire de son idée, son « original », que Dieu l'appréhende, ou, en d'autres termes, qu'il connaît le créé par le créable. Dieu connaît toute chose, même autre que lui, en lui-même, mais par là il connaît toute chose directement. À vrai dire, c'est la même quiddité qui est connue soit sur un mode d'être idéal, soit sur un mode d'être réel<sup>10</sup>. Il n'y a pas là deux objets différents : en connaissant l'un Dieu connaît identiquement l'autre ; saisir l'idée de la créature revient à saisir la créature elle-même : la chose extérieure, précise bien Capreolus<sup>11</sup>, est intelligée par le même acte qu'est intelligé le *verbum conceptum*. De même, dirons-nous, que l'essence selon Avicenne est indifférente à la singularité ou l'universalité, peut exister comme singulière dans une chose et comme universelle dans notre esprit, de même la perfection déterminée qui caractérise un être est strictement et au sens fort *la même* lorsqu'elle existe sur un mode d'être « idéal » (ce qui ne veut point dire universel), c'est-à-dire en Dieu, et lorsqu'elle existe sur un mode d'être « chosal », c'est-à-dire en soi, réalisée comme subsistant hors de Dieu. C'est la même quiddité, mais existant sur deux registres, dans des conditions différentes. Comme Dieu est l'être suréminent, il possède en lui tous les modes d'être suréminemment, il les est intelligiblement, et par conséquent les connaît, si bien que lorsque Dieu connaît l'idée de la créature, il connaît effectivement la créature elle-même, dans son être créé<sup>12</sup>. Ainsi s'expliquent les audacieuses formules de S. Anselme de Cantorbéry que S. Thomas a faites siennes : « *creatura est in Creatore creatix essentia* », « *creatura verius esse habet in Deo quam in natura propria*<sup>13</sup> ». La créature en effet *est* dans le Principe : elle s'y trouve sur un autre mode qu'elle n'existe en soi, mais c'est bien elle qui s'y trouve. Ou encore, il n'y a pas en Dieu seulement le modèle de la créature, mais la créature elle-même, sur un mode idéal, c'est-à-dire comme connaissance de l'essence divine par elle-même. Elle y a ainsi un être plus vrai (*verius* étant entendu, dans la formule d'Anselme, comme épithète de *esse* et non comme adverbe), parce que cet être formel fait partie de l'être de Dieu, et que l'être de Dieu est plus parfait et plus vrai que l'être propre de la créature.

En résumé, « idée » désigne l'essence divine elle-même mais en rapport à une imitation déterminée, ou l'essence divine envisagée selon une certaine relation de raison à une perfection limitée, de telle sorte qu'en se connaissant selon cet aspect Dieu connaisse équivalamment la créature formée ou formable sur ce modèle. On voit que les chevilles ouvrières de ce bel édifice conceptuel sont les notions de relation et de similitude. Quant à la première, il faut admettre que la relation de raison soit capable de délimiter inté-

rieurement et formellement l'essence divine sans en briser l'unité, de fonder quelque chose qui puisse être effectivement identifié comme l'idée de telle ou telle chose sans compromettre la compatibilité du multiple avec l'un. Quant à la seconde, elle résulte à la fois d'une thèse métaphysique (la cause contient la similitude de l'effet : « *agens agat sibi simile* ») et d'une thèse noétique (la connaissance s'explique par la présence dans l'intellect connaissant de la ressemblance de l'objet connu, l'espèce intelligible chez nous, l'idée chez Dieu), thèses dont on est requis d'admettre la pertinence, avec cette contrainte supplémentaire que la similitude ne dit pas séparation, mais existence du même dans des conditions différentes (la ressemblance est la catégorie de qualité appliquée au transcendantal un). C'est à cette condition expresse que s'explique que l'intellect divin ait pour terme quelque chose d'autre que lui-même, en ayant pour terme quelque chose d'intérieur à lui par quoi la chose extérieure lui est présente<sup>14</sup>.

Ce sont précisément ces deux notions qui sont battues en brèche par Durand de Saint-Pourçain et, surtout, Pierre Auriol, dans la question *de ideis*. Ils ont en commun la décision de simplifier la description du processus de la connaissance. Au nom du principe d'économie (« *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*<sup>15</sup> »), devenu entre leurs mains un véritable prototype du rasoir d'Ockham, ils éliminent dans le connaître humain tout l'appareil des espèces sensibles et intelligibles, et du *verbum conceptum*. Pour Auriol, notamment, il est plus simple de supposer que l'intellection tend immédiatement à la chose même (« *actus transiens in obiectum* »), plutôt que de chercher comment elle peut atteindre cette chose même à partir d'une espèce intermédiaire. La similitude, la correspondance de forme à forme, est un détour inutile. L'intellect appréhende directement les choses en elles-mêmes, s'assimile immédiatement à elles, les possède d'emblée dans ses concepts. Il les saisit ainsi dans leur *esse apparens*, qui ne diffère de leur *esse naturale* que par une différence modale. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans les détails d'une théorie propre à Auriol<sup>16</sup>. Disons simplement, avec M. De Wulf, que pour lui « toute connaissance est une apparence de l'objet extérieur, produite dans le sens ou l'intellect sous l'impression de l'objet. Cette apparence n'est pas, comme la *species* des thomistes, l'excitant de l'intellect, mais son terme même, le contenu du connaître : [...] « *Forma illa, quam nos aspicere experimur, dum intelligimus rosam simplicem aut florem, illa non est aliquid reale impressum intellectui subjective aut phantasmati* [la *species* des thomistes] ... *sed est ipsamet res habens esse intentionale conspicuum*<sup>17</sup> ». Cet *esse apparens* n'est pas un accident inhérent au sujet connaissant, ni une formalité surajoutée à l'objet<sup>18</sup>. Il est l'être même de la chose, mais donné comme *esse intentionale*, ou *esse conceptuale* : le concept de la rose, c'est la rose en tant que

connue<sup>19</sup>, ce qui n'est ni une réalité mentale ni l'être réel : *esse diminutum*. Un rapport de similitude entre la chose, l'espèce intelligible, et le verbe mental n'a plus à être convoqué.

Une telle modification de la description de la connaissance humaine entraîne inéluctablement une réforme de la théorie des idées divines. Ici non plus notre propos n'est pas de pénétrer la théorie propre d'Auriol. Ce qui nous intéresse est qu'il s'en prenne à la conception thomiste de l'idée entendue comme similitude par laquelle, ou dans laquelle, Dieu connaîtrait les choses<sup>20</sup>. Si l'intellection divine, dit-il<sup>21</sup>, avait pour terme les créatures (même dans leurs similitudes), elle dépendrait du « non-Dieu » (*sic : non Deus*), parce qu'elle dépendrait de ces mêmes créatures posées dans leur « être-vu » (*esse prospectum*), c'est-à-dire se réfléchissant dans son essence comme dans un miroir. Il est en effet impossible qu'une intellection ayant pour terme un objet subsiste sans cet objet. Or Dieu est intellection subsistante, indépendamment des créatures. En d'autres termes : supposons en Dieu une intellection qui se termine aux créatures posées dans un être intentionnel. Mettons entre parenthèses (*circumscribere*) cet être des créatures ; alors cette perfection ne sera plus en Dieu (parce que l'opération disparaît). Or cela est impossible, car, puisqu'il n'y a pas de relation réelle entre Dieu et les créatures, aucune perfection ne dépend des créatures, et donc toute perfection de Dieu demeure en lui, qu'il y ait ou non des créatures. Donc, résumerons-nous, Dieu a soit une pensée indépendante qui n'aboutit pas aux créatures<sup>22</sup>, soit une pensée dépendante des créatures.

Sans doute, prévoit Auriol, dira-t-on que la créature posée dans son être-connu n'est pas autre que l'essence divine où elle se réfléchit, et qu'ainsi l'intellection divine ne dépend pas du non-Dieu. Mais cette échappatoire ne fonctionne pas. Une créature posée dans cet être-connu n'a qu'un être diminué ou intentionnel. Or l'essence divine est l'être absolument réel. Si donc on concède qu'il est inconcevable que l'essence divine dépende d'une créature posée dans l'être réel, on doit *a fortiori* concéder qu'il est inconcevable qu'elle dépende d'une créature posée dans l'être diminué ou intentionnel. Peut-être aussi dira-t-on qu'une intellection dépend de son objet premier, non point de son objet second, et que la créature n'est que l'objet second de l'intellection divine, l'essence divine elle-même étant l'objet premier. Cette échappatoire non plus ne réussira pas. Ou bien en effet, si on met entre parenthèses les créatures, Dieu les connaîtra par une intellection qui a pour terme sa propre essence et ne procède pas jusqu'aux créatures — et c'est la thèse même d'Auriol : cette intellection qui connaît les créatures ne les a pas pour terme<sup>23</sup>. Ou bien Dieu ne les connaîtra plus, et on revient au cas d'une intellection qui dépendrait des créatures.

À cette attaque, Capreolus s'oppose plus par un choc frontal que par une manœuvre de contournement ou de persuasion<sup>24</sup>. Il verrouille sa position en affirmant d'un bloc ce qui est le *credo* de tous les thomistes : il n'existe pas d'*esse diminutum*, ce n'est qu'un fantôme, une fiction<sup>25</sup>. L'argument d'Auriol porterait si on lui concédait ce mode d'être. Mais cela est impossible car il n'y a pas place pour ce type d'*esse*, intermédiaire, posé par une hypothèse *ad hoc*, entre l'être réel et l'être de raison. C'est une ligne de défense que l'on retrouve encore, dans ses débats avec Scot, chez Cajétan, dont la formule mérite d'être citée : « *Ego autem peripatetico lacte educatus, ac in aere, ut aiunt, loqui nesciens, praeter latitudinem entis realis, solum ens rationis novi. Ens autem rationis, relationem aut negationem esse didici a S. Thoma. Unde cum esse objectivum non sit modus essendi secundum rem, neque sit negatio, restat quod sit esse relativum secundum rationem, in communi loquendo*<sup>26</sup>. » Adossé à la même certitude, Capreolus absorbe l'*esse diminutum* (ou *objectivum*) dans la catégorie de relation et pense ainsi sauvegarder la théorie thomiste. Si les choses connues par Dieu n'ont pas par là un *esse diminutum* distinct de l'être de l'intellect et de l'essence de l'espèce intelligible ou de l'acte d'intellection, elles se trouvent bien en Dieu comme être même de Dieu<sup>27</sup>, et dès lors la connaissance divine ne peut être dite dépendante de quelque chose qui ne soit pas la déité, même si elle aboutit aux créatures.

L'adversaire n'est pas pour autant abattu, il lui reste de nombreuses armes. Car le nœud de la question est de savoir comment la créature peut être présente, d'une certaine manière, en Dieu, ou comment la simplicité et totale perfection de Dieu contient la multitude des limitations de sa perfection ; et ce point de doctrine donne prise à controverse, car Auriol peut ici encore faire valoir son principe d'économie, qui lui dicte de rejeter toute distinction, réelle ou de raison, entre Dieu et ses attributs, et entre les attributs : « *Pluralitas quidem ponenda non est absque causa, quia frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Sed declaratum est quod omnia, quae competunt attributis, salvari possunt per rationem unicam deitatis absque omni multiplicitate intrinseca rei vel rationis sola multiplicitate extrinseca et penes connotatum ; sic solum per unicam rationem deitatis aequè possunt cuncta salvari, ac si poneretur acervus innumerabilis rationum, immo multo congruentius et dignius hoc fit propter majorem simplicitatem, unitatem et nobilitatem deificae rationis, quae una et simpliciter existens erit omnis perfectio*<sup>28</sup>. » Voici comment P. aux résume la pensée d'Auriol : « Platon<sup>29</sup> a eu le tort de poser des intelligibles multiples comme un monde, une "forêt de natures" — *sylva naturarum* ; supposons au contraire que toutes les essences subsistent, mais en devenant une seule : nous avons l'être même de Dieu, dont la plénitude toute simple condense, pour ainsi dire,

en soi tout le monde intelligible [...] Il n'y a qu'une Idée, mais elle suffit, équivalant à tout le monde intelligible<sup>30</sup>. »

Le corps-à-corps qui oppose Capreolus à Aureolus se déplace donc vers la distinction 36, question 1 : « *Utrum omnia sint aeternaliter in Dei praesentia* ». À l'occasion de la première conclusion (« *quod divina essentia est propria ratio cujusbet creaturae* »), Capreolus mentionne une série d'arguments d'Auriol<sup>31</sup>, dont nous extrayons les suivants, en raison des précisions intéressantes qu'en réponse Capreolus est obligé de donner à la théorie des idées.

1. Là où il n'y a que simplicité et indivisibilité, on ne peut prendre une chose sans l'autre : qui prend quelque chose prend le tout. Donc on ne peut considérer dans l'essence divine une imitation ou perfection sans les autres. D'où cette affirmation dirigée contre la conception thomiste des idées comme autant de similitudes partielles ou relatives de Dieu : « *Tota vero essentia, est omnium rerum similitudo ; et per consequens, quaelibet illarum rationum esset similitudo omnium*<sup>32</sup> ».

Comment des perfections limitées diverses peuvent-elles se trouver incluses dans la simplicité de Dieu ? À la manière, répond Capreolus, dont la puissance royale contient celles de sénéchal et de comte, les fonde et les enveloppe, s'étendant aussi loin qu'elles s'étendent<sup>33</sup>. Elle peut être considérée comme leur raison propre. Et bien que ces pouvoirs subordonnés ne soient pas en la personne du roi distincts *secundum rem*, ils le sont *secundum rationem*. On concèdera donc que chaque perfection est en fait la totalité de l'essence divine *secundum rem*. On dira que, par exemple, la perfection de la sagesse en Dieu, est la similitude de toute chose, et est la même similitude et le même modèle que l'essence divine. Cependant, chacune de ces perfections n'exprime pas, suivant sa raison propre, la totalité de la perfection de l'essence divine. Donc on ne peut conclure que chaque perfection soit, selon sa raison propre, le modèle de toute chose : la vie l'est pour les vivants, la sagesse pour les sages, etc.

Il ne faut cependant pas croire, ajoute le commentateur, que pour S. Thomas la distinction entre les idées provient de la distinction des attributs et des perfections, comme si Dieu concevait d'abord ses attributs et perfections, puis gardait certaines de cette multitude de perfections et en rejetait d'autres, pour former les idées<sup>34</sup>. Dieu, en connaissant son essence absolument parfaite, sans aucune distinction de raison préalable, comprend tout ce que son essence contient éminemment et représente parfaitement : toutes les perfections et quiddités créables, toutes les relations réelles ou de raison, et toutes les négations. C'est en tant que telle que l'essence divine est, par exemple, similitude parfaite de la quiddité de la pierre, et est la raison propre de la pierre. Lorsqu'elle est ainsi considérée, « l'essence divine est prise tout entière, mais non

totalem » (« *tota sumitur secundum rem, sed non totaliter* ») : ce n'est pas une partie de l'essence divine qui est prise, ou un attribut seulement, c'est toute sa réalité, mais elle est prise comme si elle était quelque chose de fini adéquat à la pierre, car elle est prise comme représentant la pierre précisément, à l'exclusion de toute autre quiddité, selon un rapport de proportion et d'imitabilité par la pierre. S. Thomas ne prétend donc pas que l'une des perfections divines soit la raison propre de la pierre, une autre celle de l'animal, mais que l'essence divine, en tant qu'elle contient la perfection de la pierre précisément, est la raison propre de la pierre.

2. Pour expliquer comment l'inférieur est contenu dans le supérieur, la comparaison avec une partie d'un nombre ou d'une essence finie<sup>35</sup> n'est pas valable, justement parce que l'essence divine n'est pas composée. Il y a deux types d'inclusion : l'animal est contenu dans l'homme formellement et quidditativement ; les nombres inférieurs sont contenus dans les supérieurs potentiellement et à titre de parties. Mais il est manifeste que les formes propres des créatures ne sont contenues en Dieu ni de la première manière, ni de la seconde. Donc cette analogie ne prouve pas que qui connaît Dieu connaîtrait les essences de toutes les créatures<sup>36</sup>.

L'exemple, répond Capreolus<sup>37</sup>, est pertinent dans la mesure où il y a bien une ressemblance entre l'analogue et l'analogué : parce que l'acte parfait contient éminemment l'acte imparfait, il peut être considéré comme la raison propre de celui-ci s'il est pris non pas absolument, mais selon une certaine proportion. Comme le dit S. Thomas : « Une même chose ne peut être la raison propre adéquate de plusieurs autres choses. Mais si une même chose est douée d'excellence, elle peut être prise comme raison propre et similitude de plusieurs choses. Par exemple, dans l'homme il y a une prudence universelle, présente dans tous les actes des vertus : elle peut être prise comme raison propre et similitude de la prudence particulière que l'on attribue au lion quant à la magnanimité, et de celle que l'on attribue au renard quant à la ruse<sup>38</sup>. » Ainsi quand on compare le rapport de l'essence humaine à l'animal avec le rapport de l'essence divine aux créatures, la similitude ne réside pas dans le fait que l'imparfait soit contenu, à titre de partie ou quidditativement, dans le parfait, mais dans le fait que l'un est dans l'autre sur un mode semblable ou supérieur, de même que la prudence du renard est contenue éminemment, non point quidditativement ni comme partie, dans la prudence humaine. Cependant la sagesse du renard est contenue éminemment dans la sagesse humaine pour certains traits seulement, non pas quant à sa différence constitutive, et c'est pourquoi la prudence humaine n'est pas, à l'égard de la prudence du renard, raison particulière et spécifique, mais raison commune et générale. Mais puisque tout ce qui se trouve dans la créature se trouve dans le Créateur éminemment,

l'essence divine peut être prise comme raison propre de toute chose, tant pour le genre que pour l'espèce et la différence spécifique. À l'inverse, l'homme peut être considéré comme raison propre de l'animal irrationnel, par exemple du chien, si on n'y ajoute pas de différence positive, c'est-à-dire si on ne voit dans le chien que l'être, le vivre, le sentir, le défaut de raison, et si l'on ne détermine pas le sentir par quelque caractéristique positive. Et ainsi, bien que les natures inférieures soient contenues dans la nature angélique éminemment, la nature angélique n'est pourtant pas raison propre des natures inférieures, et n'en a pas une connaissance propre par sa seule essence.

3. Cet argument d'Auriol, comme le suivant, consiste moins à réfuter la thèse thomiste, qu'à démontrer plus directement la sienne. Prenons la déité, non sous l'aspect de telle ou telle perfection, mais sous l'aspect même de déité. Elle est soit a) similitude de toute chose, soit b) similitude d'aucune chose, soit c) similitude de certaines choses et pas d'autres. L'option b) est impossible, car alors la déité ne serait pas archétype par son aspect le plus noble, alors que tous les autres aspects ou attributs découlent de celui-là. L'option c) est impossible aussi, car alors Dieu n'aurait pas le même rapport à toutes les créatures et toutes les créatures ne proviendraient pas identiquement de Dieu (les unes auraient un rapport plus intime et essentiel que les autres). Reste donc a). Cela implique — telle est la thèse fondamentale d'Auriol vers quoi tendent toutes ses objections — que l'essence divine, puisqu'elle est absolument simple et indivisible, est l'archétype de toutes choses « sous un aspect unique et indivisible et non par une pluralité d'idées<sup>39</sup> ».

Réponse<sup>40</sup> : l'essence divine, sous l'aspect même de déité, n'est l'archétype (*exemplar*) ou raison propre de rien, car seul Dieu est Dieu. Mais l'essence divine est l'archétype des autres choses sous l'aspect des perfections communicables aux créatures, comme l'être, le vivre, le connaître, etc. En effet les attributs divins ne sont pas par eux-mêmes archétypes. C'est certes parce que l'essence divine possède la sagesse qu'elle est similitude des sagesse créées, mais c'est parce qu'elle est divine qu'elle est sagesse subsistante, capable d'être archétype. La raison formelle de déité ne donne pas à la sagesse divine de représenter les sagesse créées, mais d'être représentation exemplaire d'une forme. La déité comme telle n'est donc pas archétype, mais elle est cause de l'exemplarité des perfections divines.

4. Dieu est archétype des créatures par la même raison qu'il est toutes choses éminemment. Mais il n'est forme éminente qu'en raison de sa déité même, c'est donc par elle seule qu'il est similitude et archétype de toutes choses. Or cette essence divine est indivisible

même formellement en une pluralité de raisons. Donc c'est l'essence divine indivisiblement qui est archétype<sup>41</sup>.

Capreolus rétorque que Dieu est, en raison de sa déité, éminemment toutes choses, non pas formellement, mais consécutivement (*illative*). Il est en effet conséquent, si Dieu est Dieu, qu'il soit sage, bon, juste, vivant, bien que ce ne soit pas sous la raison de sa déité qu'il soit formellement juste, mais sous la raison de sa justice<sup>42</sup>.

5. Retour à la procédure réfutative. Cette pluralité de raisons se rapporte à la déité ou bien comme à un substrat, ou bien comme à une raison totale dont elles sont les parties. Mais le premier cas est impossible, car Dieu ne serait pas cause exemplaire par soi et formellement, mais par mode de substrat, alors que c'est en raison de sa déité même qu'il est cause finale et efficiente de toutes choses. Le second cas est impossible aussi, car la déité est la raison d'une forme une et simple<sup>43</sup>.

La dichotomie proposée, réplique Capreolus<sup>44</sup>, est inadaptée : la raison de déité n'est ni substrat, ni tout intégrant des autres raisons. Cependant, on peut prendre en un sens convenable le premier cas, en tant que la déité est par rapport aux autres raisons première selon l'intellection. L'archétypie implique un rapport de similitude et un rapport de causalité envers l'ektype. La déité est cause exemplaire selon le second rapport, non selon le premier : celui-ci est fondé dans les raisons des perfections communes à Dieu et aux créatures. Ce n'est pas la *ratio* (idée), en tant qu'elle est produite par l'intellect divin, qui est archétype : c'est l'essence divine, en tant qu'elle a en elle tels aspects qui lui conviennent, c'est-à-dire des perfections du genre de celles qu'on trouve dans les créatures. Donc c'est en tant que se trouve en elle quelque chose qui peut être représenté par la *ratio* de sagesse, qu'elle est archétype d'une créature sage, et non en tant que se trouve en elle quelque chose qui peut être représenté par exemple par l'aspect de vie. Ce ne sont donc pas les diverses raisons qui sont fondamentalement archétypes, mais l'essence divine, qui par eux correspond à toutes choses. Et dans la mesure où elle correspond à des choses distinctes, on distingue en elle, par une distinction de raison, des archétypes distincts.

Les deuxième et troisième conclusions (« *quod rationes creaturarum in Deo sunt plures et distinctae secundum respectum rationis, licet sint eadem secundum rem, et quod illae plures rationes sunt plures ideae* ») sont l'occasion d'en découdre à propos de la notion de rapport ou de relation (qui est au centre de la théorie trinitaire comme de la noétique), puisque l'idée est définie comme un certain rapport (*respectus*) de l'essence divine à une imitation possible.

Mais, selon Auriol<sup>45</sup>, pour que l'essence divine soit définie similitude distincte et propre des créatures, il n'est point besoin d'intro-

duire cette notion. Jamais un rapport ne donne formellement à quelque chose de pouvoir représenter quelque autre chose, car il ne contient ni formellement ni virtuellement les créatures, et n'est ni la ressemblance ni la similitude des créatures. Ainsi un rapport ou relation ne peut représenter des créatures, et ne peut donc donner à une essence d'être représentative des créatures. De plus, représenter distinctement, c'est diviser en plusieurs représentations, dont l'une représente quelque chose de déterminé, l'autre autre chose. Mais l'essence divine ne peut être divisée selon des rapports d'imitation de sorte que selon un rapport elle représente un lion, selon l'autre un bœuf, etc.

Contre cela, Capreolus fait valoir<sup>46</sup> que l'essence divine peut représenter distinctement quelque chose de deux manières. Première manière : elle représente une chose, non pas confusément et enveloppée dans une notion universelle, mais très précisément, avec toutes ses caractéristiques : genre, espèce, nombre. Seconde manière : elle représente cette chose d'une autre façon qu'elle ne représente les autres, de sorte que, représentant cette chose, elle se distingue d'elle-même représentant les autres choses.

L'essence divine, par elle seule, prise absolument, représente distinctement tous les causables de la première manière, et les rapports ou relations de raison ne font rien à cela. Mais si l'on prend « représenter distinctement » au second sens, les rapports ou relations de raison lui donnent de représenter distinctement les diverses choses. En effet ce qui représente la pierre et ce qui représente la rose n'est pas distingué de Dieu autrement que par des relations de raison à ce qui est représenté. L'essence divine prise comme représentant la rose ne représente pas la pierre, de sorte que, par ce rapport à la rose, est produite une raison de la rose distincte de celle de la pierre.

Autre exemple : la forme de la maison, dans l'esprit de l'artisan, est une qualité simple, sans parties ; pourtant elle représente distinctement toutes les fenêtres et toutes les chambres, au premier sens de « représenter distinctement » — et pour représenter en ce sens, elle n'a pas besoin de relation de raison. Pourtant, cette même idée devient raison propre de telle fenêtre ou telle chambre, en étant prise avec, ou sous, tel rapport à cette fenêtre : ainsi considérée, elle est raison de la fenêtre, et non de la colonne.

Un rapport ne donne certes pas à l'essence divine de représenter une créature ; mais une pluralité de rapports fait qu'elle est une pluralité d'idées. Il ne faut cependant pas imaginer que l'essence divine soit par ces rapports intrinsèquement divisée en une pluralité, dont un élément seul représente un bœuf, et l'autre seul une rose. C'est toute l'essence divine qui est impliquée dans chaque rapport ; mais sous l'un de ces rapports, elle est prise comme contenant la perfection de cette créature, par exemple la rose, ou sous

tel autre rapport comme contenant la perfection d'une autre créature. Donc la distinction des idées par des relations n'est pas à comprendre comme si les rapports scindaient l'essence en morceaux ; au contraire, ceux-ci procedent de l'essence comme des lignes à partir d'un même centre indivisible vers des termes différents<sup>47</sup>.

Un peu plus loin<sup>48</sup>, après une autre objection allant dans le même sens, Capreolus rappelle qu'il dit, non pas que l'essence divine ne représente pas distinctement les créatures par elle-même absolument, mais qu'elle n'est pas l'archétype distinct et approprié de la pierre à moins d'être prise avec telle proportion ou tel rapport. Il faut distinguer entre être l'archétype propre et distinct, et représenter distinctement et proprement. Représenter distinctement et proprement, c'est représenter les propriétés de la chose qui la constituent. Être l'archétype propre et distinct, c'est être approprié à telle chose et non aux autres.

Quand on dit que l'essence divine prise sous tel rapport est la raison propre et adéquate de telle chose, il ne faut pas entendre non plus que ce rapport constitue *avec* l'essence la raison propre d'une créature, mais que lorsque l'essence est connue, et cointelligée avec tel rapport, elle est connue comme raison propre, adéquate, et comme idée de la chose. Par exemple : lorsque l'intellect divin conçoit son essence comme vivante et connaissante, il conçoit la raison d'animal. Cet acte d'intellection est aussitôt suivi d'un rapport de l'animal (le représenté) à la forme que Dieu conçoit (sa représentation). L'intellect divin réfléchit sur cet acte, cette forme conçue, et sur ce rapport (bien qu'il n'y ait pas ici de différence entre l'acte premier et la réflexion, ni de succession, cela ne peut être pourtant compris par nous que dans la discursivité), et connaît alors que cette forme est la raison ou l'idée de l'animal. Ainsi, le rapport ne constitue pas la raison ; cependant si ce rapport n'est pas connu, l'essence divine ne peut être connue comme idée de l'animal. Les relations approprient l'essence divine aux diverses choses, sans composer les raisons de ces choses. Ils constituent toutefois la connaissance de ces raisons. Si en effet on demande ce que signifie cette expression : « l'idée de la rose », on ne pourra répondre autrement qu'en invoquant une relation à la rose, en disant : « l'idée de la rose est la forme qu'imite la rose, etc. ».

À propos de la troisième conclusion, Durand de Saint-Pourçain entre à son tour en lice afin de prouver que l'essence divine n'est pas proprement l'idée de chaque chose<sup>49</sup>.

Si en effet l'essence divine avait statut d'idée par quelque chose qui serait en elle, cela arriverait soit par les perfections qui la distinguent des créatures (infinité, éternité...), soit par celles qu'elle a en commun avec les créatures (être, vivre...), soit par celles qui

se trouvent réellement seulement dans les créatures, comme perfections quidditatives (la bovinité, l'asinité...).

Le premier cas est impossible. L'idée est à l'idéat comme l'imitable à l'imitation, et ils ne peuvent donc être opposés : or le fini s'oppose à l'infini, le créé à l'incrée, etc.

Le deuxième cas est impossible aussi. Il est de la nature de l'idée que l'idéat l'imite parfaitement et totalement. Or aucune créature n'imite parfaitement ces perfections divines : il y a là bien plus de dissemblance que de similitude, car il y a analogie.

Le troisième cas est impossible également. Les perfections de ce genre ne se trouvent pas en Dieu formellement, mais virtuellement et objectivement (à titre d'objets de connaissance). Or Dieu ne peut être dit idée par ce qui se réfléchit dans son intellect seulement objectivement : sinon, comme il y a en Dieu les raisons objectives de ce par quoi les créatures s'opposent à lui (la corporéité ou le péché, par exemple), cela impliquerait que Dieu est archétype selon ces raisons également, donc modèle de la corporéité ou du péché. Davantage : on pourrait dire qu'une créature intelligente qui a dans son esprit les notions d'omnipotence, infinité, éternité, à titre d'objets connus, imiterait par là Dieu, s'il y a relation de similitude par idée entre celui qui possède quelque chose formellement et celui qui le possède objectivement.

Réponse<sup>50</sup> : l'essence divine a statut d'idée non seulement par les perfections qu'elle a en commun avec les créatures, mais aussi en tant qu'elle contient les perfections quidditatives des créatures mêmes, bien que ces dernières soient en fait incluses dans les premières. Donc, bien que l'humanité ou la lapidité ne soient pas contenues formellement en Dieu, mais seulement virtuellement et suréminemment, cela suffit pourtant au statut d'idée, car il n'est pas nécessaire que l'idée soit formellement de même nature que l'idéat, il suffit qu'elle soit par représentation ce qu'est la chose-idéat dans sa nature propre. Quant à la corporéité ou au péché, ils ne sont même pas virtuellement en Dieu, ils n'ont pas de similitude en lui. Pareillement, l'omnipotence, même en tant que connue, ne se trouve pas virtuellement dans la créature. Et l'on concède bien que si la créature ne se trouvait qu'objectivement en Dieu, ni formellement ni virtuellement, cela ne suffirait pas pour que cette essence soit idée propre de la créature.

Enfin (du moins nous arrêterons-nous là, sans avoir épuisé le débat) Auriol revient pour lancer une objection qui permet à Capreolus de faire une mise au point particulièrement nette : l'idée et exemplaire est ce que, en Dieu, imite toute créature ; or les créatures n'imitent pas des relations de raison, mais l'essence divine nue : elles n'imitent en effet pas des rapports d'imitabilité, mais le substrat de ces rapports<sup>51</sup>.

L'argument, rétorque Capreolus<sup>52</sup>, prouve seulement que *ce qu'est*

l'idée de la pierre ou de la rose n'est pas une relation, ni n'inclut de relation, mais est l'essence divine, ce qu'on accordera. Mais il ne prouve pas que la définition de l'idée n'inclut pas de rapport, et que le nom d'idée n'est pas relatif. Bien plus, il est impossible de comprendre quelque chose sous la notion d'idée sans comprendre cette chose comme une relation. Ainsi l'animalité, qui est un genre, n'est pas un rapport, ni n'exprime un rapport ; cependant la notion de genre exprime un rapport, et l'animalité, lorsqu'elle est comprise sous la notion de genre, inclut une relation aux espèces. De même que la relation n'est pas incluse dans la notion de couleur, mais dans celle de visible (puisque le visible est un nom relatif), de même le rapport d'imitabilité n'est pas inclus dans la notion d'essence divine, mais dans celle d'idée. L'idée est en effet un nom relatif, qui signifie quelque chose d'absolu en relation avec... (comme bonté, science, puissance). En fait l'idée peut être considérée de deux manières : l'idée prise formellement inclut intrinsèquement une relation ; l'idée prise dénominativement n'inclut pas intrinsèquement de relation mais en est le fondement. De même, le nom de « père » peut être appliqué dénominativement à Socrate, mais lui est donné formellement à cause de la paternité. L'idée prise formellement désigne cela qui est constitué de l'essence divine et d'un rapport à la créature. De ce point de vue, les idées sont une multiplicité, et ne sont pas connues avant les créatures, car des relations de ce genre ne sont pas connues avant l'un de leurs termes. L'idée prise dénominativement signifie directement la seule essence divine, et indirectement connote une relation. De ce point de vue, il n'y a pas une multiplicité d'idées quant au signifié principal, mais seulement quant à ce qu'elles signifient extrinsèquement, et elles sont connues avant les créatures.

En conclusion, on peut dire que Capreolus se montre bien plus accommodant sur la question des rapports que sur celle de la similitude. Il s'efforce d'aller aussi loin qu'il le peut dans le sens de Pierre Auriol et de Durand. Il concède que, « sans aucune relation intermédiaire, par sa seule essence une et indivisible, Dieu représente toutes les créatures proprement et distinctement<sup>53</sup> ». Mais il maintient que sa représentation n'est pas appropriée à l'une ou l'autre si ce n'est par tel ou tel rapport qu'à la créature à la perfection divine, dans la mesure où elle imite Dieu quant à telle ou telle propriété. Ces relations ne sont pas les objets premiers connus par Dieu, et ne sont pas des préconnaissances des créatures : elles résultent de l'acte d'intellection par lequel Dieu connaît la créature, elles ne sont posées que pour distinguer les idées entre elles<sup>54</sup>. En définitive, on semble assez loin sans doute de la conception de l'idée exposée chez S. Augustin, mais bien proche du *De divinis nominibus* V, 8, autre source<sup>55</sup>, et de ce qu'écrivait S. Thomas lui-même, mais qui avait certes besoin de développements : « unde

*essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia sed ut est intellecta [...] ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei*<sup>56</sup> » (notons le singulier *idea*).

Cependant, si l'accord semble pouvoir se faire sur l'unité absolue de l'essence divine dans la connaissance du multiple, le différend semble persister sur le mode de présence des choses en Dieu. On le voit bien (à propos de la sixième conclusion de d. 36 q. 1 a. 1) : « *quod omnia quae habent ideam in Deo, vel rationem aut similitudinem, sunt vita in Deo* ». Pour Capreolus, à la suite de Thomas, puisque la chose est présente en Dieu par mode de similitude, elle a l'être même de Dieu, et elle est donc vie divine. Cela ne peut être prédiqué de la chose elle-même, d'après Auriol, selon qui les choses ne sont dites être en Dieu que parce que la déité est leur similitude (et non, glouserons-nous, parce qu'il y a des similitudes des choses en Dieu<sup>57</sup>). Capreolus lui répond que « ce qui est dit de la similitude de la chose peut être dit de la chose selon l'être qu'elle a dans la similitude<sup>58</sup> », nous renvoyant à la thèse classique de la demeure de la chose elle-même, sur un mode idéal, en Dieu. Mais on peut se demander si l'objection d'Auriol n'est pas l'indice du commencement d'une nouvelle époque où la ressemblance de la créature au Créateur ne sera plus aussi bien assurée<sup>59</sup>.

## NOTES

1. *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis* I, d. 35, q. 1 et 2, d. 36, q. 1 (éd. Paban et Pègues, Tours, 1900-1908) ; exposé fondé principalement sur *Summa contra Gentiles* (ScG) I, c. 44 à 65, *De veritate* q. 2 et 3, *Summa theologiae* (STh) Ia p., q. 14 et 15.

2. Voir *Liber de causis* VII 75, IX 99 et XI 106 (texte latin et traduction française dans : P. MAGNARD, O. BOULNOIS, B. PINCHARD et J.-L. SOLÈRE, *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du « Liber de causis »*, Paris, Vrin, 1990).

3. Dans leurs commentaires respectifs de la *Summa theologiae* Ia p. q. 15 a. 1.

4. « *Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas ; sed sicut actus perfectus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione* ». (STh Ia q. 14 a 6).

5. *De divinis nominibus* V, 9 (824D).

6. Capreolus (d. 35 q. 2 a. 1, 5a concl., p. 373a) cite *Sent.* I d. 35 q. 1 a. 2 : l'objet premier intelligé est la similitude, existant dans l'intellect, de la chose connue, l'objet second intelligé est la chose elle-même ; mais aussi *De pot.* q. 9 a. 5 : la similitude est dans l'intellect comme principe, et non terme, de l'intellection.

7. « *Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed*

*contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur* ». (STh Ia q. 15 a. 2 resp.).

8. D. 35 q. 2 a. 1, p. 386b.

9. « *essentia [Dei] non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam; diversae autem res diversimode ipsam imitantur et unaquaque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera, et ideo ipsa divina essentia cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei [...] pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam* ». (De ver. q. 3 a. 2 resp.).

10. Le verbum conceptum est « *similitudo essentiae rei, et est quodammodo quidditas et natura rei, secundum esse intelligibile, et non secundum esse naturale* ». (Quodl. 8 q. 2 a. 2).

11. D. 35 q. 2 a. 1, 5a concl., p. 374a-b. Inversement, l'unicité de l'acte d'intellection n'implique pas l'identité des objets, de l'image et de la chose : « *non oportet quod, si intellectio qua intelligo imaginem sit eadem cum qua intelligo rem cujus est imago, quod imago et res cujus est imago sint eadem res* ». (p. 386b. Référence est faite à ARISTOTE, De Memor. et rem. c. 2 : « *idem motus potentiae sensitivae est in imaginem et in illud cujus est imago* », et à S. THOMAS, Sent. III d. 9 q. 1 a. 2 q1a 2a).

12. On peut ajouter qu'il connaît aussi bien la quiddité dans ses autres modes d'être, par exemple en puissance dans ses causes naturelles (il connaît la créature en gestation), ou dans notre intellect comme connue par nous (Dieu connaît nos pensées).

13. Monologion c. 34 et 36. Voir De ver. q. 4 a. 6, q. 8 a. 16 ad 11m ; STh Ia p. q. 18 a. 4 ad 3m ; Sent. I d. 36 q. 1 a. 3 ad 2m.

14. CAPREOLUS, d. 35 q. 2 a. 1, p. 393a.

15. Voir AURIOL, Sent. I, d. 35 q. 2 a. 4, cité par CAPREOLUS, p. 382b.

16. Voir R. DREILING, « Der Konzeptualismus in der Universalienfrage der Franziskaner Bischofs Petrus Aureoli », dans : *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XI, 6, 1913. Également A. TEETAERT, art. « Pierre Auriol », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XII, col. 1810-1881 ; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1934-1947 (6<sup>e</sup> éd.), t. III, p. 23-26 ; E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, t. II, p. 627-632 ; P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge*, Albeuve, Castella, 1987, p. 192-196.

17. M. DE WULF, p. 23-24.

18. Voir DREILING, p. 116 s. (« *res ipsae conspiciuntur mente, et illud, quod intue-mur, est ipsamet res habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus sive notitia objectiva* »).

19. *Concipiens enim rosam experitur in suo intuitu aliquid unum simpliciter, de quo constat quod est res omnino eadem rosis particularibus quae sunt extra.* » Ce concept n'a rien à voir avec celui des thomistes : il n'est pas une réalité mentale, car la rose existant au-dehors de l'esprit, lorsqu'elle est posée comme objet de l'intellect, n'acquiert rien d'absolu, mais seulement cet être d'apparence, qui a plus à voir avec ce que Durand nomme « relation » (ce dernier définit la vérité non pas comme l'adéquation de l'intellect à la chose, ce qui est une adéquation du même à l'autre, mais comme la relation de la chose en tant que connue à la chose en tant que réelle, ce qui est une adéquation du même au même). Voir l'appréciation sévère de E. GILSON : « Auriol applique donc fidèlement son principe d'économie [...] puisqu'il en arrive à réaliser l'économie du problème lui-même. Sa solution ne consiste pas, en effet, à éliminer l'espèce intelligible au profit du concept, mais à tout supprimer, même le concept : "*Ergo illa forma specularis, vel idolum, vel conceptus, non potest esse aliquid reale, inhaerens intellectui vel phantasmati, sed nec aliquid subsistens.*" Auriol n'admet donc d'autre réalité que celle de l'objet connaissable et du sujet connaissant, comme si la possibilité même de la connaissance n'était pas précisément ce qu'il s'agissait d'expliquer ». (p. 632).

20. En *Sent.* I, d. 35 q. 2 a. 2, AURIOL refuse que « *Deus sic intelligat creaturam quod intuitum suum ferat super essentiam, et ex hoc procedat ulterius usque ad creaturam, ita quod sint duo intuita, Deus et creatura, et sit ibi pluralitas ac multitudo intellectorum* ». Dans *ibid.*, a. 4 il rejette tout rapport entre une « *species-primum objectum cognitum* » et la « *res extra animam-objectum secundum* » (« *si primo videretur species, quae existit in oculo, visus super seipsum reflecteretur* ») et conclut : « *divina essentia non habet rationem medii, seu principii, respectu intellectioni creaturarum* ». Dans *ibid.*, d. 36 q. 2 a. 1, il explique que l'idée est « *ratio cognoscendi* » pour l'intellect divin, « *non quidem ratio medians inter divinum intellectum et ejus intellectionem [...] nec etiam est ratio cognoscendi objective, sic quod sit primum objectum [...] sed est ratio cognoscendi tamquam objectum denominans seu connotans creaturas* ».

21. *Sent.* I, d. 35 q. 2 a. 1, cité par CAPREOLUS d. 35 q. 2 a. 1, p. 375a-376a.

22. « *terminative quidem res erat quantum ad illud esse quod habet per modum conspici, quod est esse in anima, et esse diminutum; denominative vero quantum ad illud esse, quod habet in re extra, quod verum est et reale. Et licet sit eadem res, non tamen esse et esse intentionale sunt idem esse. Si ergo Deus non intelligit creaturas terminative, quod ipsae terminent intuitum divinum [...] ipsae dicuntur denominative intelligi* ». (AURIOL, *Sent.* I, d. 35 q. 2 a. 2).

23. En *Sent.* I, d. 35 q. 2 a. 3, AURIOL refuse qu'on distingue, même selon la raison, l'intellection de l'essence et l'intellection des créatures (l'argument qu'il combat est que « *plurificatis enim objectis alicujus notitiae, necesse est notitiam illam plurificari, saltem secundum rationem* »).

24. P. 384a-b.

25. Si l'on tient vraiment à parler d'*esse diminutum*, ajoute toutefois Capreolus, c'est selon la prédication qu'il faut l'entendre, car par exemple l'idée de la pierre n'est pas attribuable à la pierre. Mais il n'est pas diminué selon l'existence; bien plutôt, l'existence de la pierre est davantage vraie en Dieu qu'en dehors de lui.

26. *Commentaria in Summam theologiae*, Ia q. 15 a. 1, § VIII, 2.

27. Citation de *De ver.* q. 4 a. 8 à l'appui : « *similitudo creaturae in creatore est esse creatoris.* »

28. *Sent.* I, d. 45 a. 3, cité par A. TEETAERT, 1860.

29. Cela semble être une des caractéristiques de Pierre Auriol que de se vouloir purement aristotélicien et de réagir contre le platonisme, même celui de S. Augustin au besoin.

30. P. VIGNAUX, p. 194-195. Voir AURIOL, *Sent.* I, d. 36 q. 2 a. 1.

31. Tirés de d. 35 q. 3 a. 2.

32. Cité par CAPREOLUS, p. 412b-413a.

33. P. 418a. On a pourtant relevé (A. TEETAERT, 1847) qu'Auriol est un ennemi déclaré des métaphores. Les images et l'imagination ne sont pour lui que sources d'erreur. Et il n'hésite pas à déclarer, comme Aristote à Platon, que tel argument de Thomas n'est que *rhetorica persuasio*.

34. P. 418b.

35. Voir le passage cité plus haut de *ScG* I, 54.

36. Cité par CAPREOLUS, p. 413a. Même objection chez DURAND, *Sent.* I d. 35 q. 2.

37. P. 419a-b.

38. *STh* Ia p. q. 55 a. 3 ad 3m.

39. Cité par CAPREOLUS, p. 413b.

40. P. 420a.

41. Cité par CAPREOLUS, p. 413b.

42. P. 420a.

43. P. 413b-414a.

44. P. 420b.

45. P. 414a-b.

46. P. 421a-b.

47. Voir *De div. nom.* V, 6 (821A).

48. P. 421b-422a.
49. *Sent.* I d. 36 q. 3, cité par CAPREOLUS, p. 414b-415a.
50. P. 422a-b.
51. *Sent.* I d. 36 q. 2 a. 1, cité par CAPREOLUS, p. 416a. Auriol semble en fait viser Hervé DE NÉDELLEC, *Quodlibet* 8, q. 1.
52. P. 423a-b.
53. P. 422b-423a. À l'inverse, les adversaires auxquels Auriol s'en prend sans les nommer pensent que « *deitas existens una realiter et simpliciter habet in se plures perfectiones, et plures rationes distinctas ex natura rei, circumscripto omni opere intellectus, ita quod secundum unam rationem atque perfectionem est exemplar hominis, et secundum aliam exemplar leonis* » (*Sent.* I, d. 35 q. 3 a. 2). On ne peut considérer que ce soit là la position thomiste, du moins telle que Capreolus l'expose.
54. P. 423a.
55. Voir ce passage (824B-C) cité en *De ver.* q. 3 a. 1 resp. : « *exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas, et singulariter praeexistentes : quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et effectivas : secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit.* » Le Pseudo-Denys précise bien que la Cause première contient d'avance en elle tous les modèles des êtres sur un mode d'union synthétique et sursubstantiel.
56. *De ver.* q. 3 a. 3 resp. (4).
57. *Sent.* I d. 35 q. 3 a. 3, cité par CAPREOLUS, p. 416b.
58. P. 423b.
59. Voir cette mise en question de l'analogie thomiste par AURIOL : « *est sola communitas nominis impositi, non solum ad significandum rem, immo et similitudinem suam* », « *nihil commune secundum rationem potest esse simillimum lapidi eminenti qui est in Deo, et deitas est, ac lapidi in propria natura existenti, nisi sola communitas nominis* ». (*Sent.* I, d. 36 q. 3 a. 3.)