

Thomistes et antithomistes face à la question de l'infini créé

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4000>

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

Published in *Revue Thomiste*, vol. 97, no. 1, pp. 219-244, janvier-mars 1997

Jean-Luc SOLÈRE

**Thomistes et antithomistes
face à la question de l'infini créé**

DURAND DE SAINT-POURÇAIN, HERVÉ DE NÉDELLEC
ET JACQUES DE METZ

Extrait de la *Revue thomiste* 1997 – n° 1

SAINT THOMAS AU XIV^e SIÈCLE

REVUE THOMISTE – TOULOUSE

Thomistes et antithomistes face à la question de l'infini créé

DURAND DE SAINT-POURÇAIN, HERVÉ DE NÉDELLEC
ET JACQUES DE METZ

Comme on le sait, une des figures principales de l'antithomisme au début du XIV^e siècle – qui plus est, issue de l'intérieur de l'ordre dominicain – fut Durand de Saint-Pourçain. Son opposition à saint Thomas se manifesta dès son enseignement de lecteur sententiaire au couvent Saint-Jacques de Paris en 1308¹, recueilli dans la première rédaction de son *Commentaire des Sentences*. Le chapitre général de 1309 ayant précisément enjoint aux maîtres dominicains de se conformer à la doctrine thomiste, Durand semble avoir été contraint de remanier son commentaire entre 1310 et 1314². Mais ce n'était point encore assez, puisqu'en 1314 une commission dominicaine censura 93 de ses propositions, et qu'en 1317 une liste élargie, établie par Pierre de la Palu et Jean de Naples, recensait pas moins de 235 points sur lesquels il était en désaccord avec saint Thomas. Cependant, Durand avait depuis déjà longtemps échappé à la juridiction de son ordre, puisque dès 1313, il avait été appelé par Clément V comme lecteur à la curie d'Avignon. Il poursuivit sa carrière dans l'épiscopat (à Limoux, au Puy et à Meaux) jusqu'à sa mort (1334) – non sans continuer de susciter des inimitiés, puisque la fameuse épitaphe qu'on attribue à sa tombe ne manifeste guère de

1. Voir J. KOCH, *Durandus de S. Porciano O.P.*, Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts : Erster Teil, *Literargeschichtliche Grundlegung* [seule parue], « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 26 », Münster i. W., 1927, p. 60-61.

2. *Ibid.*, p. 74 et 194-195 : cette deuxième version, n'est pas vraiment une rétractation, mais passe sous silence nombre de points litigieux. De plus, seuls les livres II à IV ont été réécrits, de sorte que les manuscrits de la deuxième rédaction incorporent en fait la première version du livre I (*ibid.*, p. 49 et 71-72).

regrets pour sa disparition (on ne précise pas si c'est un dominicain qui l'a écrite) :

*Durus Durandus jacet hoc sub marmore duro
An sit salvandus ego nescio, nec quoque curo.*

Pendant cette dernière partie de sa vie, plus précisément entre 1317 et 1327³, Durand donna une troisième rédaction de son *Commentaire*, qui le plus souvent renoue avec la première, mais adopte un ton plus conciliant⁴. C'est cette dernière version que Durand veut qu'on considère comme seule autorisée, ainsi qu'il le précise dans la conclusion, et le manuscrit qu'il a expressément légué à la Sorbonne peut faire figure de texte officiel⁵.

Il serait évidemment intéressant de pouvoir situer Durand dans les divers courants de son époque. Or, nous n'avons pas encore de vue globale de sa pensée, et on est bien peu renseigné sur ses années de formation. Selon J. Koch⁶, il eut pour maître Jacques de Metz, qui commenta deux fois les *Sentences*⁷, et qui fut lui-même un représentant notoire du courant non thomiste⁸. Comme tel, ce dernier eut à subir les critiques du chef de file de l'école thomiste, Hervé de Nédellec⁹, qui commenta les *Sentences* en 1301/02 et devint maître régent à Paris en 1307 (maître général de l'ordre en 1318). Nédellec a été également un des principaux adversaires de Durand : il rédigea directement contre lui quelques traités et questions disputées. C'est donc par rapport à ces deux personnages principalement que je tâcherai de définir l'antithomisme de Durand. Au demeurant, celui-ci ne se laisse pas facilement cerner, ni quant à ses objectifs ni quant à ses procédés. D'abord, il ne vise bien sûr pas toujours saint Thomas lui-même (et encore, ses textes sont-ils cités directement, ou à travers des médiations, et lesquelles ?), mais des « thomistes » comme Nédellec ou Gilles de Rome. Ensuite, il arrive que son opposition se manifeste au sujet non du contenu des conclusions, mais de leurs démonstrations : Durand prend grand soin de réfuter celles de

3. *Ibid.*, p. 58 et 75-76.

4. *Ibid.*, p. 82-84.

5. Aujourd'hui BN, Paris, lat. 15874. C'est sur ce manuscrit que je me suis fondé pour mon étude.

6. J. KOCH, « Jakob von Metz, O.P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano, O.P. », dans *AHDLM*, 4 (1929), p. 192-193. En sens contraire, voir L. ULLRICH, *Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz O.P.*, Eine vergleichende Untersuchung zu Sentenzenkommentaren aus der Dominikanerschule um 1300, Leipzig, 1966, p. 96. En dernier lieu, T. W. KÖHLER, *Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O.P.*, « Studia anselmiana, 58 », Rome, Pontificum Institutum S. Anselmi, Libreria Herder, 1971, p. 20, estime que, s'il n'est pas prouvé que Durand a eu directement Jacques pour maître, en tout cas son *Commentaire* dépend du sien.

7. Entre 1295 et 1302 selon Koch, en 1300-1301 et 1301-1302 selon Köhler, *op. cit.*, p. 27-28.

8. Il n'est pas certain qu'il ait enseigné à Paris. Ce fut nié par B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts, hrsg. v. R. Haubst, « BGPhMA, 42 », Heft 1, Münster i. W., 1967, p. 96. Köhler (*op. cit.*, p. 28) lui objecte, à juste titre me semble-t-il, qu'il est peu probable qu'Hervé de Nédellec ait pris le soin d'écrire contre lui un « correctorium » s'il n'avait enseigné qu'en province.

9. J. KOCH, *art. cit.*, p. 194 s.

Thomas ou des thomistes, avant de proposer les siennes propres. D'autres fois au contraire, c'est la thèse thomiste elle-même qui est récusée. Les textes sur la possibilité qu'a Dieu de créer quelque chose d'infini présentent une illustration pour chacun de ces cas de figure, et j'en proposerai donc ici une analyse.

I. OMNIPOTENCE DIVINE ET CRÉATION D'UN INFINI

Le premier complexe de discussions que nous aborderons se trouve dans le *Commentaire des Sentences*, livre I, distinctions 42-44. Dans cette section consacrée à la toute-puissance de Dieu, sont posées (de plus en plus souvent au fil des générations de scolastiques) des questions impliquant la notion d'infini : la puissance de Dieu est-elle infinie, peut-il créer des êtres infinis, peut-il créer à l'infini des espèces toujours plus parfaites ? Ces recherches ont pris de l'importance particulièrement après les condamnations de 1277 et vont se développer tout au long du XIV^e siècle¹⁰, avec un pic vers 1309 (à l'époque donc où Durand commente les *Sentences*, qui est aussi celle où Raymond Lulle arrive à Paris), dû à la mise en doute averroïste de l'infinité de la puissance divine. L'approche aristotélicienne de l'infini (en fait synonyme d'imperfection) comme succession indéfinie, jamais réalisée comme totalité en acte¹¹, doit donc être révisée. Mais de plus, une fois démontrée l'infinité de cette puissance, reste à déterminer si elle ne pourrait pas créer des effets eux-mêmes infinis. Le cas échéant, n'est-ce pas supprimer une distinction essentielle entre Dieu et les créatures ? Si non, n'est-ce pas limiter précisément cette puissance ?

Dans ces questions, il apparaît que c'est souvent Nédellec que Durand attaque dès la première version de son *Commentaire des Sentences*¹². Dans l'histoire de leur conflit, ce serait donc Durand qui aurait ouvert les hostilités ; non point d'ailleurs spécialement pour défendre Jacques de Metz, avec lequel il peut entrer en désaccord. Nonobstant l'existence de sources (ou de cibles) immédiatement antérieures (dans les années 1290), à l'intérieur de l'ordre dominicain même, je proposerai le schéma de lecture suivant : Durand discute Nédellec qui discute Jacques de Metz. Plus précisément, c'est dans

10. Cf. P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, seconde série, réimpr. E.A.C., Paris, 1984, p. 1-49 et 368-407, ou *Le Système du monde*, « Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic », t. VII, ch. I et II, Paris, Hermann, 1956, et A. MAIER, « Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts », *Divus Thomas*, Fribourg, 25 (1947), p. 147-166, 317-337 (repris dans *Ausgehendes Mittelalter*, t. I, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964).

11. Cf. ARISTOTE, *Physique*, III, c. 6 (mes citations renvoient à la traduction de H. Carteron, Paris, Les Belles lettres, 1931).

12. Je citerai les textes de Durand que j'ai traduits dans *La Puissance et son ombre, De Pierre Lombard à Luther*, « Bibliothèque philosophique », sous la dir. d'O. Boulnois, Paris, Aubier, 1994, p. 287-320.

un cadre argumentatif présent chez Jacques que se déroule l'affrontement de Durand contre le thomisme de Nédellec. Mais il arrive aussi que, apparemment, Durand critique Thomas d'Aquin lui-même (en tout cas il s'en prend à des arguments de la *Somme de théologie*). On trouvera de plus ici le cas où il n'en rejette pas les conclusions (sauf dans la q 2 de la d 44) : au contraire, il les fait siennes, dans la mesure où de toute façon elles sont aussi celles de la tradition. Mais, d'une manière caractéristique (comme Jacques de Metz, d 43, q 1), c'est la validité des démonstrations mêmes qu'il conteste, pour les remplacer par d'autres.

In I Sent., d 43, q 1 :
La puissance de Dieu est-elle infinie ?

Jacques de Metz a traité la question selon trois points de vue sur la puissance¹³ : en la rapportant à l'essence en laquelle elle est enracinée, à ses objets possibles, au mode d'action. Si l'essence est infinie, ou si les objets possibles sont infinis, ou si le mode d'action est infini, comme c'est le cas pour Dieu, alors la puissance correspondante est infinie. Nédellec reprend ce schéma¹⁴, mais le remplit avec d'autres arguments que ceux de Jacques. Ce sont ces démonstrations de Nédellec que Durand discute, toujours en respectant la même forme que Jacques. Il rejette la première et la troisième comme non contraignantes. Il s'interroge en revanche longuement sur la validité de la deuxième démonstration, dans la réponse à la présente question, dans la question suivante et dans la q 2 de la d 44 (il faudra en effet distinguer plusieurs cas d'infinité des objets de la puissance créatrice).

La première preuve de Nédellec, considérant la puissance rapportée à l'essence de son sujet, est directement empruntée à Thomas (*Sent.* I, d 43, q 1, a 1) : « Ce qui n'est limité ni à un genre ni à une espèce, est illimité, infini, or la puissance de Dieu, puisqu'elle est son essence, n'est limitée ni à un genre ni à une espèce, mais comprend les perfections de tous les genres et toutes les espèces, donc... »

Durand lui oppose une objection déjà présentée par Jacques¹⁵ : « Il ne semble en effet pas nécessaire que ce qui n'est pas limité à un genre et une espèce, mais contient les perfections de tous les genres et de toutes les espèces, soit infini absolument parlant car il n'est pas

13. JACQUES DE METZ, *Commentaire des Sentences*, d 43, q 1, cité d'après le ms. BM Troyes, 992, f° 65 r° (j'en profite pour rectifier ici une bévue qui s'est glissée dans mes traductions de Durand, dans *La Puissance et son ombre*, p. 293, n. 19 : c'est bien le 992, et non le 993, que j'ai consulté, et pour la première rédaction).

14. HERVEUS NATALIS, *In quattuor libros Sententiarum commentaria*, Paris, D. Moreau, 1647, d 40, q 1, p. 164 s.

15. JACQUES DE METZ, BM Troyes, 992, f° 65 r° a.

indispensable que ce qui excède quelque chose de fini soit infini : il suffit que ce soit un fini plus grand. »

La troisième démonstration de Nédellec (par le mode d'action) est subdivisée selon deux points de vue¹⁶ : celui de l'effet et celui de l'agent. Durand les examine tour à tour.

Du point de vue de l'effet : d'autant moins une action présuppose quelque chose du côté de l'effet (par exemple un apport de cause matérielle), d'autant plus la puissance qu'elle nécessite est grande ; or, à la différence de celle de toute autre puissance, l'action de Dieu ne présuppose rien du côté de l'effet (pas même l'existence d'une matière) ; donc, puisqu'il y a une infinie distance entre le rien et le quelque chose, la puissance de Dieu est infiniment plus grande que toute autre puissance.

Durand estime que cet argument n'est pas contraignant : « Ce qui peut convenir à la fois à Dieu et à la créature ne prouve pas l'infinité de la puissance (autrement une créature pourrait être d'une puissance infinie). Or agir sans rien présupposer peut convenir à la créature », car rien n'oblige à dire que Dieu ne pourrait produire une créature capable de créer à son tour, comme Durand assure le montrer au L. II, d 1, q 4.

Du point de vue de la cause, Nédellec affirme qu'un agent équivoque n'est pas enfermé dans les limites spécifiques de son effet, donc que l'agent équivoque universel n'est enfermé par aucune limite.

Durand réitère l'objection faite à la première démonstration : « Ce qui excède toute perfection existante et possible dans tous les genres et toutes les espèces n'est pas forcément infini absolument : il suffit qu'il soit un fini plus grand. »

Dans la réfutation de la première preuve, comme nous l'avons vu, c'était Thomas qui était visé à travers Nédellec. Les deux volets de cette troisième démonstration semblent en revanche propres à Nédellec¹⁷.

Durand passe ensuite à l'examen de la deuxième démonstration (par l'objet), qui est selon lui la seule solution subsistant pour prouver que la puissance de Dieu est infinie. Cet examen ne se présente pas, par conséquent, comme une réfutation mais comme une recherche.

Il s'agit donc de savoir si Dieu peut créer quelque chose d'infini. Deux hypothèses se présentent : cet effet est soit infini en acte et simultanément, soit infini en puissance et successivement. Que l'une des deux soit vraie suffira, puisque la proposition est disjonctive. Il suffit également que cet effet soit seulement possible (il n'a pas à être réalisé effectivement). Durand en effet, notons-le, admet le même

16. HERVEUS NATALIS, *op. cit.*, p. 165, col. 1-2

17. Je n'ai pas trouvé ces arguments chez Thomas ; en revanche le dernier est employé par HENRI DE GAND, *Summa quaestionum ordinariarum*, I, art. XXXV, q VI, ad 1.

principe que Thomas : Dieu peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction (*Sent.* I, d 42, q 2). Il suffit donc de montrer qu'un créé infini, en acte ou en puissance, dans la multiplication qualitative des espèces selon les degrés de perfection, ou dans la succession indéfinie des individus dans les espèces, n'implique pas contradiction.

Or, « que soit possible le processus des choses à l'infini, successivement et en puissance, parmi les individus, tout le monde l'accorde ». Il faut toutefois distinguer (et ici Durand fait la même remarque que Nédellec, d 40, q 1) causer selon le nombre et selon la succession. « Selon la première façon, les premiers effets cessent d'être causés lorsqu'apparaissent les effets postérieurs. Pour ce processus il suffit d'une puissance infinie en durée, supposé qu'elle ne le soit pas en vigueur. La pluralité de ces effets ne requiert pas une vigueur de plus en plus grande mais seulement la permanence d'une même vigueur. C'est ainsi que le soleil serait la cause de séries infinies par succession si son mouvement devait durer toujours. » Cette possibilité ne serait donc pas décisive. En revanche, une chose est « cause d'infinis par succession » lorsque « les premiers effets continuent d'être causés lors même que des effets postérieurs apparaissent » (leur nombre, aussi grand qu'on voudra, restera fini, mais pourra toujours être dépassé par un nombre plus grand en une progression à l'infini ; c'est donc bien encore un infini en puissance qui est ici invoqué). Or, « agir sur plus d'effets requiert plus de vigueur qu'il n'en faut pour agir sur moins d'effets. De là on arguë : la puissance qui peut s'exercer sur autant d'effets qu'on voudra, les premiers demeurant alors qu'apparaissent les suivants, cette puissance-là est infinie en vigueur. »

Mais, dira-t-on, ce processus n'étant qu'en puissance (« c'est-à-dire que, supposé que soient donnés autant d'effets qu'on voudra, il est possible d'en donner plus » : c'est l'infini aristotélicien, syncatégorique), il semble donc que cette infinité ne prouve pas qu'il y a une cause infinie en acte mais seulement que, étant donnée n'importe quelle cause finie, il est possible d'en donner une plus parfaite sans pourtant jamais arriver à une qui soit infinie » (a. v. le processus sera parallèle dans les causes : ce sera une progression, à l'infini, du fini).

Durand répond que la causalité qui est ici requise est telle que sa puissance ne saurait être égalée, autant de fois que l'on additionne des causes finies ; donc « il est nécessaire que cette cause soit une nature infinie en acte », un infini catégorique. Il faut en effet que la cause soit en acte, et l'on est dans le même cas que « si était donnée une multiplicité en acte à laquelle il ne serait pas possible d'arriver en ajoutant nombre après nombre » (c'est-à-dire un infini catégorique).

In I Sent., d 43, q 2 :

Dieu peut-il faire quelque chose d'infini en acte ?

La recherche pouvait s'arrêter à la question précédente, puisque la thèse (l'infinité de la puissance de Dieu) est démontrée. C'est du moins ce qu'aurait fait un mathématicien. Mais puisque tout bon scolastique se doit, pour notre désespoir parfois, d'être exhaustif, dans la question suivante Durand poursuit son enquête et examine la première hypothèse posée ci-dessus, c'est-à-dire si Dieu peut faire un infini, non pas successif, mais en acte (même si cette hypothèse, comme il s'avère, est une impossibilité).

Dans cette discussion, Durand suit le même plan que Jacques de Metz¹⁸ : distinction de l'infini selon l'essence et selon la quantité, en ce dernier de la grandeur et de la multiplicité, en celle-ci des séries essentiellement et accidentellement ordonnées. Mais, quant au contenu, ce sera pour lui l'occasion de se démarquer de son maître, et de critiquer, non plus Nédellec, mais Thomas directement (toutefois, il est vrai, les arguments de ce dernier sont déjà exposés et discutés par Jacques : le rapport à Thomas est sans doute médiatisé par la tradition scolaire).

Durand commence par remarquer qu'« on ne demande pas si Dieu peut produire quelque chose d'infini en essence, car il est évident que toute créature est forcément limitée à un certain genre et une certaine espèce ». La question « s'entend donc de l'infini selon la quantité, lequel est double, à savoir selon la grandeur et selon la multiplicité, puisqu'il y a deux sortes de quantité, la quantité continue et la quantité discrète ». Chacun de ces infinis est-il compatible avec le statut de créature ?

1. Dieu peut-il créer une multiplicité actuellement infinie de choses ?

En premier lieu, s'il s'agit de « choses qui sont par soi et par essence ordonnées », c'est-à-dire hiérarchisées selon l'essence, tout le monde accorde qu'il est impossible qu'il y en ait une infinité actuelle. Cette hiérarchie infinie conduirait en effet à une espèce possédant une puissance ou une perfection infinie, ce qui est impossible pour une créature, car c'est l'apanage de Dieu¹⁹.

Si ces choses « sont ordonnées par accident, comme les individus dans une espèce » (qui n'ont entre eux d'autre subordination que selon le lieu ou selon le temps), deux cas se présentent : elles sont produites successivement ou simultanément.

18. JACQUES DE METZ, *Commentaire des Sentences*, d 43, q 2 (Ms. BM Troyes, 992, f°65 v°a).

19. Raison déjà avancée par Jacques de Metz : cf. ci-après d 44, q 2.

Si c'est successivement, il est à l'évidence impossible qu'en commençant par l'une d'elles on parvienne à une multiplicité infinie en acte, car il est précisément de la nature de l'infini que, « quelle que soit la partie qu'on en prenne, et autant de fois qu'on la prenne, il reste toujours quelque chose à prendre ».

Si au contraire, dans une espèce donnée, tous les individus sont produits simultanément, alors il y a matière à douter : Dieu peut-il ainsi produire par exemple des âmes en quantité infinie²⁰ ? Deux hypothèses s'offrent, que Durand examine toutes deux, à la suite de Jacques.

Selon la première, Dieu peut produire une telle infinité d'âmes. Telle est l'opinion, point absurde, dit Durand, d'Avicenne, Algazel²¹, et d'autres, parmi lesquels, préciserons-nous, Jacques de Metz. « Et moi-même, ajoute Durand, j'ai été de cet avis autrefois. » Cette époque remonte assez loin car Durand donne l'autre thèse comme plus probable dès la première rédaction de cette question. Sans doute fait-il allusion au temps où il était l'élève de Jacques de Metz.

L'autre manière de voir, poursuit Durand, « me semble maintenant plus probable : à savoir que Dieu ne peut faire des infinis [selon la multiplicité] en acte, non pas à cause d'une quelconque impuissance de sa part mais à cause de l'impossibilité même de la chose ».

Cette opinion est aussi celle de saint Thomas en personne. Mais Durand ne va pas manquer de critiquer les démonstrations de la *Somme de théologie* (I^e, q 7, a 4), qu'il trouve trop faibles. De fait, les objections qu'il soulève (et qu'il n'emprunte pas à Jacques de Metz) sont demeurées comme une épine pour les thomistes. Cajetan en fait encore état dans son commentaire de cet article de la *Somme*, et elles l'obligent à reconnaître que cette démonstration n'est que probable.

Premier argument de Thomas : « [a] Il convient que toute multiplicité appartienne à une espèce donnée ; [b] or les espèces de multiplicité correspondent aux espèces du nombre ; [c] mais aucune espèce de nombre ne peut être infinie car un nombre est une multiplicité mesurée par l'unité²² (inversement, si l'infini était nombrable, il pourrait être parcouru, ce qui est impossible) ; [d] donc il est impossible qu'une multiplicité soit infinie en acte. »

La première critique de Durand porte sur la majeure : que toute multiplicité appartienne à une espèce donnée. En effet « une multi-

20. Sur les enjeux de cette problématique du nombre des âmes (si l'univers n'a ni commencement ni fin, et si les âmes humaines sont immortelles, ne doit-il pas y en avoir un nombre infini ?), voir P. DUHEM, *Le Système du monde*, t. VII, op. cit., p. 5 s. (cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, II, c 38).

21. Cf. AVICENNE, *Métaphysique du Shifa'*, I, VI, c 2, A265 (*Avicenna latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. S. van Riet, t. II, Louvain, Peeters / Leiden, Brill, 1980) ; ALGAZEL (al-Ghazâlî, qui donne l'exemple des âmes mais ne fait qu'exposer l'opinion des philosophes qu'il combat – ce que les médiévaux ignoraient), *Metaphysica*, I, tr. I, c 6 (*Algazel's Metaphysics*, A medieval translation, ed. J. T. Muckle, Toronto, St Michael's College, 1933) ; cf. aussi THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q 2, a 11 et *Quodlibet IX*, q 1, a 1.

22. Cf. ARISTOTE, *Physique*, III, 5, 204 b 7-10 et *Métaphysique*, Δ, 13, 1020 a 13 (avec THOMAS D'AQUIN, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lect. XV, n° 978) : tout nombre est fini, puisqu'il consiste en une multiplicité déterminée (tant de fois le un).

plicité ou totalité discrète n'est pas quelque chose d'un en réalité », mais n'a qu'une unité de raison, donc « aucune n'est un individu appartenant à une certaine espèce et on n'est pas tenu de lui chercher une espèce. La multiplicité n'ajoute rien de réel aux choses qui sont dites multiples, pas plus qu'elle n'ajoute d'unité réelle : pourquoi donc faudrait-il trouver pour la multiplicité prise en soi une espèce autre que celle des choses qui sont dites multiples ? »

Ensuite, même en concédant ce point, la deuxième proposition : les espèces de multiplicité correspondent aux espèces du nombre, n'est pas tenable. « Puisque la multiplicité peut s'appliquer à ce qui est plus qu'un nombre (à ce qui est au-delà de tout nombre), tout ce qui caractérise le nombre ne caractérise pas la multiplicité. » L'infini n'est en effet pas nombrable, néanmoins il relève de la quantité²³, donc de la multiplicité. Ainsi, bien qu'« aucune espèce de nombre ne puisse être infinie, il n'est pourtant pas nécessaire que cela soit de la nature de la multiplicité ».

Second argument de Thomas : toute chose créée est comprise sous une certaine intention du créateur²⁴ ; or une multiplicité infinie, s'il y en avait une, ne pourrait être comprise sous une intention, pas plus que sous un nombre donné ; donc...

La critique de Durand obéit ici au même principe que précédemment : « La multiplicité, quant à ce qu'elle implique formellement par soi, n'est pas quelque chose de créé, quelque chose d'autre que les choses qui sont dites multiples, dont chacune est quelque chose de créé et est comprise sous une intention du créateur. » Certes, il est vrai que Dieu connaît non seulement chacune des choses en elle-même mais aussi elles toutes prises ensemble ; « toutefois elles ne sont pas pour autant forcément en nombre défini, car les choses innombrables sont pourtant connues en toute exactitude par Celui dont la science n'est pas limitée par le nombre²⁵, et elles peuvent donc être objet d'intention en toute exactitude. »

Après avoir ainsi réfuté les raisons de Thomas, Durand expose les siennes propres.

La première a déjà été examinée par Jacques, et celui-ci la récuse, puisqu'il se rallie à l'autre thèse ; Durand la maintient donc contre lui : [a] de même que rien ne peut être plus grand que l'infini selon la grandeur, aucune multiplicité ne peut être plus nombreuse que l'infini selon la multiplicité ; [b] or tout ce qui est produit par Dieu peut être dépassé en nombre ; [c] donc il ne peut exister d'infini en acte dans une multiplicité produite en acte par Dieu.

L'objection soulevée à l'encontre de cet argument, et que Durand prend en compte, est fort intéressante : certains répondent que

23. ARISTOTE, *Physique*, I, 2, 185 a 33-34, b 2-3.

24. Une intention au sens logique, c'est-à-dire une certaine conception ou idée présente en Dieu. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet XII*, q 2, a 2 ; HENRI DE GAND, *Quodlibet V*, q 3.

25. Citation muette d'AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XII, XIX, déjà donnée par Jacques de Metz (Ms. BM Troyes, 992, f° 65 r°b).

« même après avoir produit un infini selon la multiplicité, Dieu peut produire davantage encore en ajoutant ce qui est nouveau à l'infini déjà produit sans que pour autant on obtienne quelque chose qui serait plus nombreux que l'infini ». On peut en effet distinguer. À l'infini en tant qu'il est infini, on ne peut certes faire aucune adjonction, mais il paraît possible de lui en faire une sous l'aspect où il n'est pas infini. Supposons par exemple une colonne infinie en longueur mais non en largeur : on ne pourrait ajouter à sa longueur, mais à sa largeur, si. C'est le raisonnement des péripatéticiens qui affirment qu'il est possible que le monde soit éternel, c'est-à-dire que son mouvement dure depuis une infinité de temps²⁶. On ne peut le supposer plus grand ni dans son extension temporelle passée ni pour le nombre des révolutions célestes effectuées. Mais il s'avère fini sous d'autres aspects, qui sont dans le présent, à savoir son extension spatiale et le nombre des causes essentielles requises. De même, selon eux, poursuit Durand, on peut toujours faire un ajout à l'infini selon la multiplicité : « Cet ajout n'en fera pas, comme ils disent, une multiplicité plus nombreuse car *plus nombreux* et *moins nombreux* se disent par comparaison à une commune mesure, qu'il est impossible de trouver pour l'infini. »

Mais, répond Durand : « Cette objection est mal venue car tout ce qui contient quelque chose *plus* une adjonction est plus nombreux que ce quelque chose. Le contraire est intelligible car il implique contradiction [...]. Quant au fait que *plus nombreux* et *moins nombreux* se disent par comparaison à une commune mesure, je le concède et c'est bien pourquoi il est impossible d'attribuer à l'infini, qui ne relève pas de la mesure, quelque chose qui impliquerait nécessairement qu'une multiplicité infinie soit plus nombreuse ou moins nombreuse qu'une autre. Or c'est ce qu'on fait lorsqu'on dit qu'il est possible d'ajouter quelque chose à l'infini, comme on vient de le montrer. Opérer une telle chose est donc impossible. » Autrement dit, à la différence de l'infini en puissance, « l'infini en acte, parce qu'il a statut de totalité donnée, ne peut jamais recevoir d'ajout : il est en effet ce au-delà de quoi on ne peut plus prendre quelque chose d'autre quant à la quantité, et tout ce qu'il y a de possible en lui est déjà donné. Par conséquent, s'il y avait quelque chose d'infini en acte, rien ne pourrait lui être ajouté d'aucune manière. »

Quant au deuxième argument de Durand, je passerai rapidement, car il est surtout question ici de son antithomisme, et il nous apprendrait seulement que la mathématique durandienne est pré-cantorianne, puisque Durand refuse qu'un sous-ensemble soit infini si son ensemble l'est²⁷.

26. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, II, c 38, ad 4 ; *Quodlibet III*, q 2, a 1.

27. Second argument : [a] que le tout soit égal à la partie implique contradiction puisqu'un tout est plus grand que sa partie (cela relève des premiers principes) ; [b] or c'est ce qui arriverait s'il pouvait exister une multiplicité infinie en acte, car par exemple un ensemble de deux est la partie d'un ensemble de trois ou de quatre, mais dans une multiplicité infinie il y aurait autant d'ensembles de quatre que d'ensembles de deux, à savoir une quantité infinie, donc dans

2. Dieu peut-il créer une grandeur actuellement infinie ?

Reste à examiner le cas de l'infini selon la grandeur ou quantité continue. On tient communément que Dieu ne peut créer une grandeur infinie, remarque Durand, mais là encore il va prendre soin de rejeter les arguments apportés par Thomas (*Sum. theol.* I^e, q 7, a 3) avant de proposer les siens.

Thomas raisonne comme suit : la grandeur est celle d'un corps, or il y a deux sortes de corps, les corps naturels et les corps mathématiques (figures géométriques). Les corps naturels, ayant une forme déterminée, doivent avoir des accidents déterminés, donc une quantité déterminée. Et dans les corps mathématiques, essence et quantité étant identiques, la quantité ne peut non plus être infinie, sinon l'essence le serait, ce qui est impossible. De plus, toute figure est enfermée dans des limites, donc doit avoir une quantité finie.

Une forme déterminée d'un corps naturel, rétorque Durand, ne requiert de ses accidents que d'être déterminés selon l'espèce, non selon le degré ou la grandeur. Rien n'empêche qu'une quantité infinie soit ainsi attribuée à une espèce. Et, à l'intérieur d'une espèce, seules les qualités sont bornées à un degré maximum. Durand, au nom de la toute-puissance divine, rompt donc ici avec Aristote, pour qui aucune grandeur infinie n'existe, même en puissance, car il existe une limite absolue : les dimensions finies du monde²⁸.

De même, quant au corps mathématique : une quantité infinie ne serait pas une infinité d'essence, mais une infinité d'extension dans les limites de son genre. Et la figure n'est pas une forme essentielle et intrinsèque de la quantité, elle relève de la qualité²⁹.

L'argument propre de Durand est unique et repose sur la symétrie du minimum et du maximum : « C'est-à-dire que s'il peut y avoir l'un il peut y avoir l'autre, s'il ne peut pas y avoir l'un il ne peut pas y avoir l'autre. Mais dans la quantité il n'est pas possible qu'il y ait un minimum tel qu'on ne puisse trouver plus petit ; donc il n'est pas possible qu'il y ait un maximum tel qu'on ne puisse trouver plus grand. Or s'il était possible qu'une quantité soit infinie en acte, on ne pourrait trouver plus grand. »

ce cas la partie serait égale au tout et le tout à la partie. Durand montre par cette réflexion qu'il n'est pas en avance, non seulement sur Cantor, mais sur sa propre époque, puisque Jean de Bassols et bientôt après Grégoire de Rimini admettent au contraire qu'un infini soit plus petit ou partie d'un autre infini (voir P. DUHEM, *Le Système du monde*, t. VII, p. 132-135).

28. ARISTOTE, *Physique*, III, 7, 207 b 19-21 ; *De Caelo*, I, 6, 273 b 28-29.

29. Cf. ID., *Catégories*, 8, 10 a 11 ss.

In I Sent., d 44, q 2 :

Dieu peut-il faire des créatures toujours plus parfaites ?

Pour être complet, Durand devait examiner encore une hypothèse : la production d'un infini en acte par la multiplication qualitative des espèces selon les degrés de perfection³⁰. C'est ce qu'il fait à la d 44, q 2 : « Étant donnée n'importe quelle créature, Dieu peut-il en faire une d'espèce plus parfaite, de sorte qu'il n'y ait pas d'arrêt dans les perfections spécifiques mais progrès à l'infini ? » Le problème est posé au plan des espèces, car dans la q 1 de cette d 44, Durand a examiné si Dieu peut faire une même créature plus parfaite qu'il ne l'a faite, et, en recourant à la même distinction que Thomas d'Aquin (*Sent.* I, d 44, q 1), a répondu négativement quant à la bonté essentielle : de même que pour les nombres ajouter ou soustraire une unité revient à changer le nombre, ajouter ou soustraire un caractère essentiel conduit à modifier la nature spécifique³¹. C'est pourquoi la formulation de la présente question tient compte du changement d'espèce et porte sur un progrès à l'infini trans-spécifique.

Durand retrouve comme adversaire Nédellec³², qui défend la possibilité de ce progrès à l'infini, ou du moins donne cette opinion pour « très probable » (d 40, q 1). Thomas ne semble pas avoir traité expressément la question, mais on peut tirer cette thèse de plusieurs de ses ouvrages³³ : une créature ne peut être meilleure qu'elle n'est, mais Dieu peut toujours en créer une *autre* meilleure, sans pour autant qu'il faille arriver à une créature infiniment parfaite car cette infinité est en puissance, c'est-à-dire n'est qu'une progression sans terme dans une série.

Durand tient l'opinion contraire : est donnée ou peut être donnée une créature si parfaite qu'il ne peut y en avoir de plus parfaite (mais elle sera finie). Il rejoint en cela Godefroid de Fontaines, Duns Scot, Pierre d'Auriol³⁴ (mais il ne les cite pas). Son argument est le suivant : « [a] À toute espèce possible dans les choses créées, correspond une idée en Dieu ; [b] or en Dieu il n'y a pas et il ne peut y avoir d'idées infinies, ni simultanément ni successivement ; [c] donc dans les choses créées, il n'y a pas et il ne peut y avoir des espèces infinies, ni simultanément ni successivement. »

30. Cette question n'était pas posée dans la première rédaction. Sur l'identité du processus d'accroissement d'une quantité et d'augmentation d'une perfection, cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet* V, q 3.

31. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, H, 3, 1043 b 36 - 1044 a 2.

32. Et peut-être aussi Jean Quidort, qui a été discuté par Jacques de Metz. Voir J. KOCH, « Jakob von Metz ... », *art. cit.*, p. 185. Il a commenté les *Sentences* entre 1292 et 1296.

33. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^m, q 25, a 6 ; *De veritate*, q 20, a 4 ; *Sent.*, I, d 44, q 1, a 3, sol. et ad 4 ; *Summa contra Gentiles*, II, c 26-27. Il faut y ajouter la question de la charité, dont nous parlons plus loin.

34. Cf. respectivement *Quodlibet* IV, q 3 et *Quodlibet* VII, q 12, mais sans qu'il tranche absolument, *Sent.* III, d 13, q 1, et *Sent.* I, d 44, q 1, a 3.

La mineure [b] se prouve ainsi : « Parmi les choses qui sont ordonnées par soi, la perfection de l'inférieur est contenue dans le supérieur (comme la fonction végétative dans la fonction sensitive, et la fonction sensitive dans la fonction intellectuelle) ; or entre les idées des espèces il y a par soi un ordre notionnel, de même qu'il y a un ordre réel entre les espèces des choses ; donc l'une de toutes les idées qui sont actuellement en Dieu contient les perfections de toutes les autres ; par conséquent, s'il y avait en acte des idées infinies, l'une d'elles serait d'une perfection infinie. Mais cela est impossible : d'après cette idée Dieu pourrait produire une espèce d'une perfection infinie (même si les autres, moins parfaites, ne sont pas produites : il n'est en effet pas nécessaire que Dieu produise le moins parfait avant le plus parfait, il aurait pu produire les anges avant le monde corporel³⁵) ; or il ne peut y avoir parmi les choses créées une espèce d'une perfection infinie ; donc... »

II. L'AUGMENTATION À L'INFINI DE LA CHARITÉ

Ce même problème de la possibilité ou impossibilité d'une perfection créée infinie se trouve généralement abordé dans la d 17 du livre I des *Sentences*, où l'étude de la charité est l'occasion de traiter de l'accroissement ou latitude des formes, plus précisément de l'intensification des qualités. La recherche passe d'habitude par cette question : y a-t-il ou non un terme à l'augmentation de la charité ? Contrairement à la question précédente, il s'agit ici de la possibilité d'un progrès à l'infini dans une même espèce, mais d'accident cette fois. Alors qu'il est admis que les formes substantielles ne peuvent varier sans être modifiées spécifiquement, le problème se pose précisément pour certaines formes accidentelles, les qualités (telle qu'est la charité, infusée par Dieu, pour l'âme), de savoir si elles peuvent varier « en plus ou en moins » sans perdre leur identité propre, comme lorsqu'on parle d'une plus ou moins grande chaleur ou blancheur. À supposer que la charité puisse ainsi augmenter, sa perfection peut-elle donc croître à l'infini³⁶ ?

Cette question de l'intensification des formes qualitatives, du « *magis et minus* », présente de surcroît l'intérêt d'être une de celles où Thomas a été le moins bien compris, ou le moins suivi, par ses propres disciples. Il serait instructif de s'y attarder pour l'histoire du « thomisme », notamment parce qu'elle met en jeu les notions d'*esse*

35. Durand précise ce point pour éviter qu'on objecte que l'infini ne peut être traversé et qu'on ne pourrait parcourir l'infinité des degrés de perfection avant d'arriver à l'espèce infiniment parfaite. Cette remarque est déjà chez HERVÉ DE NÉDELLEC, *In Sent.* I, d 41, q 1, a 2, p. 171, col.1.

36. C'est donc ici moins la toute-puissance de Dieu qui est directement en jeu, que la possibilité pour une forme d'être intensifiée indéfiniment.

et de participation. De plus, on s'apercevrait que Durand ne s'oppose pas en tout et systématiquement à Nédellec. Il lui arrive de faire front avec lui contre un adversaire commun : par exemple, ici, Gilles de Rome. Ce dernier a en effet proposé une systématisation de la solution de Thomas qui a recueilli l'hostilité générale.

Je dois réserver pour un autre lieu l'étude approfondie de cette querelle. Rappelons en bref que pour Thomas, selon une des dernières présentations de sa théorie (*Sum. theol. I*, q 24, a 5), une forme ne varie pas en son essence, et ne devient pas plus ce qu'elle est en raison d'une indétermination intrinsèque (une « latitude » de degrés) ou, pis encore, par l'addition de degrés ou de formes successifs, mais par une plus grande participation du sujet à l'acte de cette forme qui se le soumet davantage. Ceci est envisageable pour les formes accidentelles (alors que les formes substantielles sont toujours actualisées pareillement dans tous les sujets d'une même espèce), parce que tout leur être (*esse*) consiste à inhérer (*inesse*) dans le sujet.

Gilles de Rome, non sans critiquer d'ailleurs Thomas sur plusieurs points, reformule cette thèse en disant qu'il y a des degrés dans l'*esse* de la forme accidentelle, selon qu'elle inhère plus ou moins dans le sujet, mais jamais dans son essence, qui est invariable. C'est cette idée qui est en butte aux objections de la plupart des commentateurs ultérieurs, dominicains ou non. Une comparaison attentive des textes permet de voir que les argumentations de Durand³⁷ sont souvent exactement parallèles à celles de Nédellec (lequel ne me paraît pas toujours très fidèle à Thomas)³⁸, et elles semblent avoir pour base commune Jacques de Metz. Une réconciliation générale s'effectue donc contre la position de Gilles...

Mais cette unanimité est de courte durée et vole en éclats dans la question sur l'infinité de l'augmentation de la charité, où les chassés-croisés sont encore plus complexes. Je me limiterai donc à l'étude de cette dernière discussion, dans laquelle, cette fois, Durand critique non seulement les procédés de démonstration de Thomas ou des thomistes, mais le contenu même de leur thèse. Toutefois, puisqu'il s'agit d'une question bien plus « ouverte » que celles des distinctions 42-44 – je veux dire par là : une question dont l'encadrement dogmatique est bien moins strict que pour la toute-puissance divine et où les solutions sont bien plus variées, à l'intérieur même de chaque camp –, j'élargirai la perspective et situerai Durand non seulement par rapport à Nédellec et Jacques de Metz, mais en commençant d'abord par les générations antérieures d'adversaires et de partisans de saint Thomas.

37. DURAND DE SAINT-POURÇAIN, I, d 17, q 5.

38. HERVÉ DE NÉDELLEC, I, d 17, q 4, a 1.

1. La position de saint Thomas

Dès son *Écrit sur les Sentences*, Thomas a tranché en faveur de la possibilité d'une augmentation à l'infini de la charité : de la possibilité, et non de l'augmentation effective, car, précise-t-il, il faut distinguer le point de vue de la limite réellement atteignable et celui, théorique, de la « dépassabilité » perpétuelle de toute limite. Ainsi, la charité atteint en chaque homme le terme qui lui est assigné, mais ce n'est pas un terme au-delà duquel on ne puisse penser une charité plus grande³⁹. Deux raisons militent en faveur de cette possibilité : « *ex parte eius quod movetur* » et « *ex parte eius ad quod movetur* ». De ce second point de vue, ce vers quoi se dirige l'intensification de la charité est la ressemblance à la charité divine : comme celle-ci est infinie, le mouvement d'assimilation peut être infini. Du premier point de vue, ce qui est mû est l'âme elle-même. On pourrait penser que précisément sa capacité est limitée, puisque son essence est finie. Cependant, remarque Thomas, en une réponse habile mais appelée à être fortement discutée, alors que les puissances matérielles sont limitées selon les exigences de la matière, les puissances immatérielles ne sont mesurées que par la quantité de bonté divine reçue en elles, et plus elles en reçoivent, plus elles peuvent en recevoir. La capacité du sujet s'étend donc à mesure qu'il lui est donné de contenu, et plus un homme obtient de charité, plus il est en droit capable de tendre vers toujours plus de charité, en une intensification qui est infinie en termes aristotéliens, c'est-à-dire qui n'aboutit pas à un infini en acte, mais est une progression à l'infini (mais en fait cet accroissement s'arrête, *in via*, au terme fixé par la Providence et les limites de la vie humaine⁴⁰). Cette solution est la même que reprend Thomas en *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q 27, a 7, mais en la fondant cette fois sur une tripartition : la charité n'est théoriquement limitée ni du point de vue de l'agent (Dieu), ni du point de vue de sa forme ou essence (elle est une participation de la perfection divine), ni du point de vue du sujet récepteur (pour la raison que l'on vient de voir)⁴¹.

39. THOMAS D'AQUIN, *Sent.* I, d 17, q 2, a 4 (*Scriptum super libros Sententiarum*, éd. Mandonnet, Paris, 1929, t. I, p. 421 ss.). Cf. ARISTOTE, *Physique*, III, 6, 206 b 33-35 : « L'infini se trouve donc être le contraire de ce qu'on dit ; en effet, non pas ce en dehors de quoi il n'y a rien, mais ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose » (trad. H. Carteron, p. 105).

40. Si la charité peut continuer à croître *in patria* est encore une autre question.

41. Ce schéma tripartite figure déjà chez Bonaventure, mais ce dernier conclut en sens inverse. Voir BONAVENTURE, *Sent.*, I, d 17, p. II, a 1, q 4 : « Status est in augmento caritatis, secundum omnem modum secundum quem convenit esse statum et perfectionem in motu augmenti. Augmentum enim, sicut patet in corporalibus, habet statum a tribus, videlicet a virtute agente, et potentia suscipiente, et forma perficiente. » Or, poursuit Bonaventure, la charité est limitée de chacun de ces trois points de vue. Par l'agent : car Dieu a fixé une mesure pour chacun. Par le sujet : « Dedit unicuique secundum propriam virtutem » (*Mt* 25). Par la forme : lorsque celle-ci parvient à la perfection qui lui est connaturelle.

2. Premières critiques et interprétations de la position de saint Thomas

A. GUILLAUME DE LA MARE. — Cette position a été prise à partie par Guillaume de la Mare. Dans son propre *Commentaire des Sentences* (où il discute explicitement le passage correspondant de Thomas), il demande si la capacité réputée extensible à l'infini est une puissance naturelle ou acquise. Si elle est une puissance naturelle, on devrait alors poser des principes naturels infinis, ce qui est impossible. Si elle est acquise, on demande alors si la puissance qui l'a reçue est elle-même naturelle ou acquise, et on régressera ainsi perpétuellement. Mieux vaut par conséquent s'en tenir d'emblée à une puissance et une capacité finies, elles-mêmes fondées sur la finitude du sujet⁴². C'est donc la capacité du sujet qui avant tout est limitée. Dans le *Correctorium fratris Thomae*, c'est le texte de la *Summa* qui est pris pour cible⁴³. Guillaume discute la tripartition de Thomas, et voit au contraire une limite à l'augmentation de la charité tant 1° « *ex parte caritatis in se* » que 2° « *ex parte subiecti* » :

1° Seules les formes ou essences qui n'ont pas de contraire peuvent augmenter à l'infini, comme les quantités. Mais les contraires sont ce qu'il y a de plus éloigné l'un de l'autre (*maxime distant*) dans le même genre⁴⁴. Or cette distance maximale devrait pourtant s'accroître si l'un des contraires s'éloignait encore en augmentant à l'infini. Si au-dessus du léger il y avait du plus léger encore, et ainsi de suite à l'infini, le léger ne serait pas contraire au lourd, dit Averroès, « *quia contraria maxime distant* »⁴⁵. Il ne sert à rien de répondre que la charité créée est une participation de la charité divine infinie et peut ainsi croître à l'infini dans l'assimilation, car on devrait alors inférer qu'elle peut elle-même être infinie.

2° Lorsque Thomas dit que plus le sujet reçoit de charité, plus il peut en recevoir, cela est faux, qu'il s'agisse du sujet prochain, c'est-à-dire la volonté, ou du sujet éloigné, l'essence de l'âme. L'essence de l'âme ni n'est infinie ni ne peut croître à l'infini. Ses puissances ne sont pas non plus infinies : comme le dit Aristote, la nature des choses constantes est le terme et la raison de leur grandeur et de leur augmentation⁴⁶.

Ce qui semble avoir surtout effrayé Guillaume dans la thèse de Thomas, est le risque qu'une charité croissant indéfiniment devienne

42. GUILLAUME DE LA MARE, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, I, d 17, q 7 : « Standum est in primo quod potentia illa est finita super quam fundatur ista capacitas cum sit in subiecto finito » (éd. H. Kraml, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1989, p. 221).

43. Cf. Le *Correctorium corruptorii* « *Quare* », éd. P. GLORIEUX, Le Saulchoir, Kain, « Bibliothèque thomiste, 9 », 1927, p. 254.

44. Cf. ARISTOTE, *Categoriae*, 6, 6 a 17-18.

45. Cf. ARISTOTE, *De caelo*, IV, 1.

46. ARISTOTE, *De anima*, II, 4, 416 a 16-17 : « Omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. »

plus grande que celle du Christ. L'objection est présente dans son *Commentaire* et dans le *Correctorium*. Elle est ainsi formulée dans ce dernier texte : par une augmentation à l'infini, tout fini peut parvenir à égaliser, voire à dépasser tout autre fini de son genre, ce qui, appliqué à la charité du Christ et de la Vierge, « *est horribile audire piis auribus*⁴⁷ ».

Thomas n'ignorait pourtant pas l'objection, puisqu'elle est prise en compte dans son commentaire des *Sentences*⁴⁸ et reçoit la solution suivante : la grâce du Christ est certes finie en essence, mais d'un autre point de vue (*secundum quid*), elle est infinie, c'est-à-dire en tant que disposition de congruité à l'union hypostatique. Thomas recourt donc à un argument purement théologique pour singulariser le cas du Christ et montrer que sa charité, étant infinie (en acte), est par là même inégalable par toute créature.

Il faut croire que cette précision n'offrait pas une garantie suffisante aux yeux de Guillaume de la Mare, puisqu'il remet en jeu cette objection dans ses réponses à Thomas. Il n'est d'ailleurs pas le seul à n'être pas satisfait d'une telle solution.

B. GILLES DE ROME. — Gilles de Rome y voit en effet aussi une difficulté dirimante pour la thèse de Thomas. Après avoir exposé le raisonnement tripartite de la *Somme* en faveur de l'augmentation à l'infini, il fausse compagnie brusquement à son maître et déclare que cela ne semble pas soutenable, car alors jamais la capacité d'une créature ne pourrait être totalement remplie ; or le Christ lui-même fut rempli de grâce de manière à ne pouvoir en recevoir davantage : sa grâce est finie parce que créée⁴⁹ (c'est donc l'argument philosophique de la finitude de toute créature qui l'emporte sur l'argument théologique de l'union hypostatique).

Il faut donc dire, conclut Gilles, que la charité *ne peut* croître à l'infini, ni « *ex parte agentis* », car Dieu a fixé de toute éternité un terme pour chacun ; ni « *ex parte suscipientis* », car même si la capacité augmente avec la réception de la charité, chaque créature doit pouvoir être remplie ; ni « *ex parte formae* », car en tant que chose créée la charité doit avoir une essence finie⁵⁰.

47. Cf. Le *Correctorium corruptorii* « *Quare* », éd. cit., p. 252. Bonaventure avait déjà noté que le Christ représente une limite absolue de ce que la créature peut recevoir de charité, ainsi que la Vierge : « *tantum (Christus) habet de gloria, quantum potest recipere creatura unita, et credo hoc ipsum de matre dulcissima* » (BONAVENTURE, *Sent.* I, d 17, p. II, a 1, q 4).

48. THOMAS D'AQUIN, *Sent.* I, d 17, q 2, a 4, obj. 3, et ad 3. Une variante de cette objection consiste à dire que la charité *in via* rejoindrait la charité *in patria* : cf. *Sum. theol.* I^a-II^a, q 24, a 7, obj. 3. La solution de Thomas sera dans ce cas moins « théologique » : cf. *infra*.

49. GILLES DE ROME, *Primus sententiarum*, O. Scot, Venise, 1521, f° 98 r° a.

50. *Ibid.* Cf. son *Quodlibet* I, q 19 : la charité a une limite dans l'augmentation : 1° parce qu'elle est une forme ; 2° parce que sa quiddité est distincte de son *esse* : tout ce qui est tel, c'est-à-dire toute chose créée, est déterminé à un genre et une espèce, et n'est pas infini, mais limité ; 3° parce qu'elle reçoit l'*esse* et que tout ce qui reçoit l'*esse* est limité et fini (éd. P. D. De Coninck, Louvain, 1646, p. 40-41).

Toutefois, comme pris de remords, Gilles semble vouloir sauver *in extremis* la détermination de Thomas, du moins quant à la lettre, et propose donc de distinguer deux manières d'augmenter à l'infini.

1° En propre, c'est-à-dire de telle façon que quel que soit le donné, on peut aller au-delà (« *infinitum est cuius partem accipientibus semper est aliquid extra sumere* ») ; et, de cette manière-là, la charité ne peut augmenter à l'infini, car la capacité de toute créature doit pouvoir être remplie.

2° Improprement, c'est-à-dire de telle façon qu'une limite donnée d'avance ne soit jamais atteinte. L'exemple donné par Gilles est celui de l'angle de contingence, tiré des *Éléments* d'Euclide, III.15. Sur un diamètre donné, OA, on construit un demi-cercle, et sur l'une de ses extrémités, mettons O, l'on abaisse une perpendiculaire, OB. Si OA augmente à l'infini, le demi-cercle aussi, mais l'angle de la demi-circonférence et de OA (dit angle de contingence) s'accroît sans jamais égaler l'angle droit formé par OA et OB, angle de quantité pourtant finie, et même inférieure aux angles obtus. De cette manière, conclut Gilles, on peut dire que la charité *in via* peut croître à l'infini, c'est-à-dire progresser sans jamais rejoindre une limite elle-même finie, sans jamais atteindre un terme assigné.

Cette comparaison avec la façon dont une quantité finie peut augmenter indéfiniment en restant toujours inférieure à une autre quantité finie se retrouve à titre de solution chez bien d'autres auteurs, même adversaires de Gilles de Rome (il est toutefois encore difficile de classer les textes chronologiquement ; si Gilles a écrit son premier livre sur les *Sentences* avant 1281, il pourrait bien être le premier de la série). Robert d'Orford, dans ses *Reprobationes dictorum a fratre Egidio in primum Sententiarum*, réfute la position de Gilles en reprenant d'une part l'argument théologique⁵¹, et en montrant d'autre part que l'augustin ne répond pas à la question posée par Thomas dans les *Sentences* : non pas si la charité a effectivement une limite, mais si elle pourrait ne pas en avoir⁵². Mais contre Guillaume de la Mare, dans le *Correctorium « Sciendum »* (s'il en est bien l'auteur), il expose en détail les arguments étayant l'infinité potentielle de la charité. Il y a généralement une limite à la participation de la forme par le sujet « *secundum suum modum* » ; par exemple l'air ne peut plus croître en chaleur quand il a atteint le degré ultime de chaleur qui peut lui être donné (alors qu'il peut y avoir une plus grande chaleur ailleurs, comme dans le feu). Il peut y avoir aussi une limite lorsque

51. ROBERT D'ORFORD, *Reprobationes dictorum a fratre Egidio in primum Sententiarum*, q 64 (éd. P. Vella, Paris, Vrin, « Bibliothèque thomiste, 38 », 1968, p. 181) : « Ad hoc similiter quod obicit in contrarium, dicendum est quod quidem est de caritate vie ; Christus autem habuit ab instanti sue conceptionis caritatem patriae, quia fuit verius comprehensor, et ideo argumentum suum non est ad propositum. »

52. *Ibid.*, p. 182 : « Quod postea dicit caritatem non crescere in infinitum ex parte agentis, quia crescere Deus ab eterno preordinavit et prefixit, cum tamen terminus caritatis, dicendum quod questio non est an caritas augeatur in infinitum, sed an possit augeri infinite. Quod opponit de termino prefixo iam actu, et ideo nec illud est ad propositum, quamvis Deus prefixit unicuique certum terminum caritatis, tamen hoc non obstat quin ulteriorem potuit prefixisse. »

le sujet parvient à la perfection dernière dont est susceptible la forme ; par exemple la chaleur du feu ne peut augmenter car il ne peut y avoir de degré plus élevé que celui qu'atteint le feu. Or d'aucune de ces deux façons « *potest praefigi terminus caritati in via* », comme l'a montré Thomas : ni du point de vue de la forme, car la charité est une participation de la charité divine, qui est infinie ; ni du point de vue du sujet : « *quantumcumque homo receperit de caritate dum est in statu viae, adhuc est maioris capax*⁵³. » Mais peut-il ainsi égaler ou dépasser le Christ ou la Vierge ? Non, car leurs charités ne sont pas du même ordre (*ratio*), comme la ligne et la superficie⁵⁴, ou comme l'angle de contingence et l'angle droit⁵⁵. Là donc où Gilles acceptait l'idée que la charité du Christ soit du même ordre que celle de tout homme (en tant que créée – représentant comme telle une limite absolue, elle empêche donc que la charité puisse augmenter à l'infini) et s'efforçait de penser l'augmentation de l'angle de contingence comme un processus infini entre deux quantités finies, Robert insiste plutôt sur la différence constitutive entre les deux types d'angle, ce qui lui permet de maintenir l'idée thomiste que la charité peut en principe croître indéfiniment sans rencontrer de limite dans son ordre de charité *in via*⁵⁶.

C. JEAN DE PARIS. — Cependant, Jean de Paris (Quidort), bien qu'il tienne avec Thomas pour l'augmentation à l'infini, admet au contraire que charité *in via* et charité *in patria* sont du même genre (car « la charité ne passe pas » – 1 Co 13, 8)⁵⁷. Après avoir exposé l'ar-

53. *Le Correctorium corruptorii « Sciendum »*, éd. P. Glorieux, Paris, Vrin, « Bibliothèque thomiste, 31 », 1956, p. 233.

54. *Ibid.*, ad 1 : « Gratia Christi in quantum unitus est Verbo, est sicut virtus universalis respectu gratiae cuiuscumque alterius hominis, sicut virtus solis universalis est respectu virtutis ignis, gratia etiam Beatae Virginis, in quantum est mater Dei, habet quandam infinitatem ; et ideo quantumcumque crescat gratia alterius hominis, nunquam ei aequabitur. »

55. *Ibid.* : « Hoc est quia licet angulus ex natura essentiae suae angulus est eiusdem rationis sive claudatur sub linea curva sive sub linea recta, tamen quia alterius rationis est linea curva et linea recta includens ipsam, ideo quantum est ex natura sua est minor recto. »

56. Le principe de cette solution a précisément déjà été donné par saint Thomas pour l'objection portant, non sur la charité du Christ, mais sur le fait que la charité *in patria* pourrait être égale par la charité *in via*, puisque tout donné fini peut par augmentation continue atteindre la quantité de tout autre fini, aussi grand qu'il soit (*Sum. theol.* 1^{re}-1^{re} m^e, q 24, a 7, obj. 3 et ad 3). Cela n'est vrai, répond Thomas, que pour les quantités de même nature ; mais on aura beau additionner des lignes, on n'obtiendra jamais une superficie (ni une ligne en additionnant des points : cf. *De gen.*, 1, 2, 316a 29-31). Or la charité *in via*, qui n'est fondée que sur la connaissance énigmatique de la foi, n'est pas du même ordre (*ratio*) que la charité *in patria*, fondée sur la vision face à face. Richard Knapwell, dans le *Correctorium « Quare »* (éd. cit., p. 256-257) applique aussi cette réponse au cas du Christ : sa charité n'est pas de même nature que celle du « viator », parce qu'elle est une disposition à l'union avec le Verbe, et parce qu'elle est fondée sur la vision parfaite de ce Verbe. Quant à la charité de la Vierge, bien qu'elle ait été finie de telle manière qu'elle eût pu en avoir une plus grande encore, personne n'en a jamais pourtant reçu autant qu'elle. Richard, en réponse à la piété outragée de Guillaume de la Mare, conclut insolemment : « Istud piaë aures non abhorreant, nisi forte sint asininae et sine intellectu existant. »

57. JEAN DE PARIS, *Commentaire sur les Sentences*, éd. J.-P. Müller, « Studia anselmiana, 47 », Rome, Pontificium Institutum S. Anselmi/Herder, 1961, t. I, p. 212. Il s'oppose donc à ce que dit Robert d'Orford dans les *Reprobationes* (voir *supra* n. 51).

gumentation de la *Somme* de Thomas⁵⁸, dont il considère la solution comme « plus vraie » que les autres, il mentionne l'objection tirée de la grâce propre au Christ, et examine une série de solutions possibles⁵⁹, dont celle de Thomas dans l'ad 3 (fondée sur l'incommensurabilité de la ligne et des points), qu'il rejette donc, pour la raison qui vient d'être mentionnée⁶⁰. Sa préférence va aux réponses de type mathématique, qui démontrent une progression infinie entre deux termes finis. Une première analogie proposée est celle de l'addition par proportion géométrique⁶¹ : si nous ajoutons à une quantité donnée, par exemple une ligne de deux pieds, la moitié de cette quantité, puis la moitié de cette moitié, et ainsi de suite, on additionnera à l'infini sans jamais atteindre une autre quantité, pourtant finie, comme une ligne de dix pieds. De même, bien que la charité du Christ soit finie, la charité d'un *viator* ne peut jamais l'atteindre, car le second acte de charité qu'il pose est de moindre vertu que le premier, et ainsi de suite. Par exemple jeûner est plus difficile (et donc plus méritoire) le premier jour, un peu moins le second, etc. Mais cette comparaison ne tient pas, estime Jean Quidort : si « *ex genere operantis* », le premier acte de charité est plus difficile et plus méritoire que les suivants, « *ex genere operis* » il est plus difficile d'en faire beaucoup plutôt qu'un seul⁶². En revanche, Jean expose sans y trouver à redire l'exemple de l'angle de contingence. Bien qu'il se contente dans ce passage de rapporter diverses opinions, on peut penser, puisqu'il n'y objecte pas à la différence des précédentes, que cette solution le satisfait, encore qu'il ne précise pas comment il l'interprète pour l'accorder avec la thèse de Thomas auquel il se veut ici fidèle⁶³.

3. De Jacques de Metz à Durand de Saint-Pourçain

A. JACQUES DE METZ. — Après cette présentation de l'état du problème dans les années 1280-90, venons en maintenant à Jacques de Metz. Dans toute la discussion sur les modalités de l'augmentation de la charité, il se situe à l'opposé de Thomas (il semble toute-

58. *Ibid.*, p. 211-212.

59. Où Henri de Gand semble assez présent : cf. *Quodlibet* IV, 25 et V, 22.

60. *Ibid.*, p. 213-214.

61. *Ibid.*, p. 213.

62. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* I^{re}-II^{re}, q 24, a 7, obj. 3 : « Non enim necesse est ut secundum caritatis augmentum sit minus quam prius ; sed magis probabile est quod sit aequale aut maius. »

63. Jean de Paris ne fait guère que porter au compte des *aliqui* qu'il cite la conclusion de l'argument (*Commentaire...*, p. 215) : « Ita, dicunt in proposito, quod, licet caritas patriae in sanctis vel Christo sit finita, nunquam tamen caritas viae alicuius ad caritatem patriae poterit devenire, et praecipue Christi vel beatae Virginis. » Jean mentionne encore après celle-ci une dernière opinion, qu'il laisse également sans objection, et qui recueille peut-être aussi son adhésion (*ibid.*) : « D'autres disent encore que la charité du Christ, en tant que créature, est finie, mais que, en tant qu'elle est *ad aliquid*, elle est infinie, car elle est par soi suffisante pour le salut d'une infinité d'hommes, ou même de mondes le cas échéant. »

fois s'en prendre plus directement à Gilles de Rome), puisqu'il soutient que les formes accidentelles ont à l'intérieur de leur essence spécifique une latitude de degrés, et que l'intensification se fait selon une succession de formes, portées aux divers degrés, qui se remplacent et se détruisent tour à tour⁶⁴. Mais en arrivant à la question sur l'infini, il effectue un revirement (à moins que ce soit l'aboutissement de son anti-égidisme, mais le résultat est le même), puisqu'il défend la même position que Thomas – mais pour d'autres raisons, comme nous l'allons voir. Après avoir posé les deux objections classiques, l'une qu'une charité augmentant à l'infini pourrait devenir plus grande que celle du Christ, l'autre fondée sur la proposition d'Aristote : « *Omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti* »⁶⁵, et après avoir opposé le non moins habituel « *contra* » emprunté à saint Augustin (« *Caritas meretur augeri ut aucta mereatur et perfici* »⁶⁶), il propose de distinguer dans la discussion le point de vue de la charité en soi, et celui de la charité du *viator*⁶⁷.

Pour le premier point, il présente deux solutions : l'une est que la charité peut augmenter à l'infini, l'autre qu'elle est limitée en essence. La première est celle de Thomas, dont Jacques expose l'argumentation tripartite. Puis, de la manière typique que nous commençons à connaître, il récuse non pas sa conclusion mais la démonstration⁶⁸. S'il est vrai que la charité n'est pas limitée du fait de son agent, elle l'est du moins par sa propre nature de chose créée, et par la capacité du sujet qui la reçoit. Quant à sa nature de chose créée, Thomas avance qu'elle n'est néanmoins pas assignée à des bornes fixes, parce qu'elle est une participation de l'infinie perfection divine. Mais, rétorque Jacques, on pourrait en dire autant de toute créature, même d'un âne, et de toute bonté créée qui nous représente Dieu. Quant à la réceptivité du sujet, Jacques oppose une fin de non-recevoir au fameux argument de Thomas (*tanto augetur caritas quanto amplius augetur voluntatis capacitas*) : la volonté ne peut recevoir le plus et le moins, sa capacité ne peut donc être indéterminée.

Puis, après avoir présenté et réfuté la seconde opinion, Jacques revient à la première pour la soutenir à sa façon. D'après lui, il suffit de remarquer que l'infini se dit deux manières⁶⁹ : 1^o dans un genre donné : ainsi une ligne qui serait infinie n'inclurait pas pour autant

64. JACQUES DE METZ, *Commentaire des Sentences*, I, d 17, q 1 et 2, ms. BM Troyes, 992, f° 44 r^oa s., pour la première rédaction. J'ai consulté les mss. de Munich, Bayerisches Staatsbibl., cod. lat. 3749, et du Vatican, Borgh. 122, pour la seconde rédaction, qui ne change rien quant au fond.

65. Cf. GUILLAUME DE LA MARE (*supra*, n. 46).

66. AUGUSTIN, *Ep.* 186, ad Paulinum, 3.10 (*PL* 33, 819).

67. JACQUES DE METZ, ms. BM Troyes, 992, f° 45 v^ob. La seconde rédaction ne reprend pas cette question.

68. *Ibid.* : « Licet conclusio forte sit vera, tamen ratio non concludit ut videtur. »

69. *Ibid.*, f° 46 r^oa.

les perfections des autres catégories ; 2° en comprenant toutes les perfections de tous les genres.

Or si Dieu ne peut faire un infini de cette seconde sorte, il le peut bien pour la première sorte. Jacques ne voit donc pas d'empêchement à ce que la charité soit augmentée par Dieu indéfiniment, comme une ligne qui serait prolongée au-delà de tout point donné. En cela, elle n'échappe pas à son statut de créature : elle demeure toujours finie ; mais, dans la successivité, toute charité donnée peut toujours être dépassée par une autre plus grande qu'elle. Contrairement à Thomas, Jacques ne se sent pas tenu de fournir un fondement à l'éventualité de cet accroissement (la participation à l'infinité divine, qui ouvre un champ indéfini d'assimilation progressive). Il semble simplement prendre acte, sur un plan purement théorique, de la puissance qu'a Dieu de créer des choses toujours plus parfaites. En revanche, il ne précise pas non plus (et c'est dommage, puisqu'il a rejeté l'argument correspondant de Thomas) comment cela se peut accorder avec la finitude de la capacité réceptive du sujet.

Pour le deuxième point, le problème de la charité du *viator*, Jacques paraît prendre le même parti que Jean Quidort, à savoir qu'elle ne diffère pas essentiellement de la charité *in patria*. Il admet en effet que, en tant qu'*habitus* (et non en tant qu'acte), la charité progresse sur une seule et même échelle, de telle sorte que la charité du *viator* peut dépasser ou égaler celle du *comprehensor*, « *quia finitum additum toties potest addi quod excedit quamcumque finitum*⁷⁰ » – ce qui suppose, à la différence de l'exemple de l'angle de contingence, une homogénéité de statut entre ces finitudes.

B. HERVÉ DE NÉDELLEC. — L'exposé d'Hervé de Nédellec sur la question n'a pas pour cible cette fois celui de Jacques de Metz. Sur le fond, les deux auteurs sont d'accord, la charité peut croître à l'infini. Mais Nédellec structure autrement sa réflexion. Sur cette question, remarque-t-il, il y a trois opinions⁷¹.

– La première nie *simpliciter* l'augmentation infinie de la charité en s'appuyant sur les objections classiques contre le processus à l'infini.

– La deuxième soutient qu'il peut y avoir deux sortes de processus à l'infini : 1° *simpliciter*, dans les nombres : on ne peut jamais en trouver un qui ne puisse être dépassé par les autres. Il en va de même pour le mouvement et le temps ; 2° *secundum quid*, lorsque un terme donné ne sera jamais atteint même s'il y a un progrès à l'infini. Et Nédellec d'exposer l'exemple de l'angle de contingence qui ne deviendra jamais un angle droit, car celui-ci est d'une autre

70. *Ibid.*, f° 46 r°b. Le problème de la limite éventuelle que représente le Christ est réglé ainsi : Jacques admet qu'une charité croissant à l'infini puisse dépasser celle du Christ en tant qu'homme, mais non celle qui le dispose à l'union hypostatique (« si Deus posset facere caritatem infinitam illa caritas esset maior caritate Christi in quantum est homo nisi forte ratione unionis ») – on retrouve donc la réponse « théologique » de Thomas.

71. HERVÉ DE NÉDELLEC, *In Sent.* I, d 17, q 6, p. 99.

nature, d'où l'on infère que « si la charité d'ici-bas augmentait à l'infini elle n'atteindrait pas la charité de la patrie car, comme ils disent, elles ne sont pas de même nature (*Et sic si charitas viae augetur in infinitum non attingeret ad charitatem patriae, quia, ut ipsi dicunt, non sunt ejusdem rationis*). » Mais cela est contestable, car certains (est-ce une allusion à Jacques de Metz ?) prétendent au contraire que la charité *in patria* est la même numériquement que celle *in via*. Ensuite la charité *in patria* n'est pas moins finie qu'*in via*.

- La troisième opinion, qui lui paraît « plus vraie », admet une augmentation *simpliciter*. Cela ne répugne pas à la notion de charité, car elle tient sa raison spécifique de son objet, qui est infiniment aimable, c'est-à-dire n'est jamais aimé d'une manière telle qu'il ne puisse être aimé encore davantage (c'est une nouvelle formulation de l'argument de Thomas). Ensuite, il peut y avoir une infinité de degrés dans la même espèce. La limitation spécifique impose seulement que telle nature ne puisse accéder à la perfection d'une autre espèce ; mais rien n'empêche que sa propre perfection puisse être développée à l'infini (telle était aussi la réponse de Jacques de Metz).

C. DURAND DE SAINT-POURÇAIN. — Devant un tel consensus, il revenait naturellement à Durand de Saint-Pourçain d'introduire la discorde. Il le fait en distinguant à son tour trois thèses possibles :

1° Toute forme susceptible de plus et de moins peut croître à l'infini, sans toutefois jamais parvenir à l'infini en acte ; 2° la charité, mais non toute forme, peut avoir un tel accroissement ; 3° ni la charité ni aucune qualité ne peut augmenter à l'infini, mais possède un degré limite.

- Pour la démonstration de la première thèse, il renvoie au deuxième argument du « *videtur* » de son exposé, qui n'est autre que l'argument tripartite de la *Somme* de Thomas (Durand considère donc qu'il s'applique à toute forme comme à la charité).

- L'argument de la deuxième thèse est qu'il peut y avoir un progrès à l'infini dans la charité seulement, parce que la distance est infinie jusqu'à son terme, à savoir Dieu (de même que si un lieu était infiniment distant, il pourrait y avoir toujours un mouvement plus grand pour y tendre). Le présupposé est ici que le « *magis et minus* » sont déterminés « *per accessum maiorem et minorem ad terminum* », ce qui implique que lorsque le terme est infiniment distant, l'*accessus* peut être infini.

- La troisième thèse a plusieurs arguments :

a. Si une nature n'a pas de maximum dans la croissance, elle n'a pas de minimum dans la diminution (comme on le voit dans le cas de la grandeur de masse : il y a un processus infini dans l'augmenta-

tion quantitative comme dans la diminution)⁷². Mais dans toute forme recevant le plus et le moins, il y a un minimum lié à la nature même de la forme (s'il n'existait en effet pas un seuil en deçà duquel la forme disparaît et si on pouvait aller à l'infini dans la diminution, l'action du feu par exemple ferait diminuer indéfiniment la froideur, sans que jamais cette forme accidentelle disparaisse et que la forme de la chaleur puisse être introduite). Par conséquent il y a aussi un maximum.

b. Aristote dit qu'aucun mouvement d'altération ne peut être infini⁷³.

c. Entre des termes définis (*signati*) et séparés par une distance finie, le mouvement ne peut procéder à l'infini ; or blancheur et noirceur, ou froideur et chaleur, ou toutes autres qualités, prises dans des degrés déterminés, sont séparées par une distance finie.

d. Dans le genre, on ne peut procéder à l'infini dans la pluralité des degrés spécifiques, il doit y en avoir un supérieur et un inférieur. De même, à l'intérieur de l'espèce, les degrés possibles doivent être inclus entre un maximum et un minimum.

Bien que Durand ne conclue pas explicitement, il est clair que c'est cette troisième thèse qui a sa préférence. La deuxième est en effet critiquée en ces termes : Dieu peut être atteint par chaque acte de charité posé comme indivisible, bien qu'il reste toujours quelque chose de lui à découvrir, il n'est donc pas comme un lieu infiniment distant ; d'ailleurs, même si le « bas », la région inférieure, était infiniment distante, il ne s'ensuivrait pas que la gravité soit infinie. Quant à la première opinion, celle de Thomas, puisque ses arguments sont donnés dans le « *videtur* », elle reçoit sa réfutation dans les réponses aux objections (notons cette formule : « *omni qualitati suscipientis magis et minus repugnat infinitas gradus in eadem specie* »). De fait, dans la d 43, q 2, Durand se réfère à cette d 17, q 9, et dit qu'il a montré là que toute qualité est limitée à un degré supérieur et un degré inférieur d'intension et de rémission.

Telle est donc la position de Durand, et elle est ici, à la différence de celle de Jacques de Metz, antithomiste non seulement sur la forme mais aussi sur le fond : la charité ne peut augmenter à l'infini, toute intensification d'une forme se termine à une limite absolue. Corrélativement, Durand affirme dans l'*ad primum* que, bien qu'il y ait tant de charité dans le moindre des bienheureux qu'aucune charité de *viator* ne puisse l'égaliser, toutefois, à ne considérer que la charité en elle-même, si le *viator* pouvait vivre perpétuellement et continuer à croître en charité, il est vrai que sa charité finirait par égaler la charité de tout autre *viator* et même de n'importe quel bienheu-

72. Nous avons vu plus haut cet argument fondé sur la symétrie du maximum et du minimum (d 43, q 1), mais appliqué à l'inverse au cas de la quantité, qui, puisqu'elle n'a pas de minimum, n'a pas non plus de maximum.

73. Cf. ARISTOTE, *Physique*, VIII, 2, 252 b 10-12 : « Tout changement va par nature d'un terme à l'autre ; par suite, nécessairement, pour tout changement les contraires dans lesquels il se produit sont des limites, et rien ne se meut à l'infini » (t. II, p. 106).

reux. Si limite il y a à la charité *in via*, elle paraît donc assez reculée. Mais on retiendra surtout que Durand semble affirmer, comme Jacques de Metz, la continuité ou l'homogénéité entre charité *in via* et *in patria*.

*

* *

Que conclure de ces deux échantillons de la pensée durandienne ? Du point de vue de la filiation historique, il est clair qu'il existe un lien entre Durand et Jacques de Metz. On ne peut parler d'une « école » de pensée, puisque, nous venons de le voir, Durand se détermine à l'opposé de Jacques sur la question de l'infinité de la charité. Néanmoins, les deux auteurs ont en commun certains schémas argumentatifs, et surtout accordent tous les deux une attention prépondérante à la méthodologie, c'est-à-dire à l'exactitude des démonstrations. Ils n'hésitent pas à faire le long détour d'exposer une argumentation, pour la détruire ensuite, avant d'en proposer une autre qui conduit exactement à la même conclusion. Cette logique obéit à un principe, non certes d'économie textuelle, mais d'acribie extrême, annonciateur (à moins d'y voir une animosité particulière et personnelle contre saint Thomas) d'une des tendances lourdes du XIV^e siècle qui est de s'empoigner moins sur ce qui est à démontrer que sur la façon de le démontrer avec le maximum de rigueur, et où la chasse aux pseudo-preuves est élevée au rang d'un art, voire d'un sport. On pourrait rappeler aussi l'appréciation portée par J. Koch sur Durand et étendue par L. Ullrich à Jacques⁷⁴ : celle de rationalisme critique, au sens où cette tournure d'esprit conduit à laisser une question indéterminée plutôt que d'asseoir une solution sur des fondations peu sûres.

Du point de vue du contenu de la doctrine, il est difficile, avec un sondage aussi ponctuel, de porter un jugement sur les grandes orientations de la pensée de Durand. À coup sûr, saint Thomas et les thomistes sont une de ses cibles privilégiées dans les discussions que nous avons regardées. Il se trouve pourtant de leur côté pour démontrer, contre les averroïstes, l'infinité de la puissance divine. Mais il n'adopte en cela rien d'autre qu'une position théologique traditionnelle. Dans cette défense, il ne va même pas aussi loin que certains de ses contemporains, qui, comme Jean de Bassols, commencent à briser le tabou aristotélécien et à introduire l'idée de la possibilité d'un infini créé en acte, au nom justement de la toute-puissance de Dieu. Il n'y a rien qui démente l'avis de Koch, qui voyait Durand comme un conservateur, un « augustinien post-thomiste⁷⁵ ». On peut même ajouter que dans la question de l'augmentation de la charité,

74. L. ULLRICH, *Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz O. P.*, p. 355.

75. J. KOCH, « Jakob von Metz... », p. 192-193 et 229.

Durand défend une théorie (l'addition des degrés) très semblable à celle généralement soutenue par les franciscains et autres représentants de courants augustinien. Toutefois, on peut avoir l'impression – qui n'est à prendre que pour telle – qu'un auteur « indépendant » comme Durand ne cherche pas à se situer forcément d'après les grandes tendances qui traversent son époque, mais prend position au cas par cas, dans le particulier de la question qu'il est en train de traiter. Il y a probablement une illusion rétrospective à rechercher quel était son choix entre les grands blocs de pensée que nous apercevons avec le recul dont nous bénéficions (ou dont nous sommes victimes). C'est en tout cas lui prêter un souci de système qui n'était peut-être pas le sien.

Jean-Luc SOLÈRE.