

Jean Duns Scot et les fondements de l' humanisme chrétien

Mary Beth Ingham, CSJ
Franciscan School of Theology
University of San Diego

A la conclusion de sa lettre encyclique, *Caritas in Veritate*, Benoît XVI lance un appel pour un 'véritable humanisme', un humanisme chrétien 'qui ravive la charité et se laisse guider par la vérité, en accueillant l'une et l'autre comme des dons permanents de Dieu' (n. 78). Benoît continue,

Nous ne serons capables de produire une réflexion nouvelle et de déployer de nouvelles énergies au service d'un véritable humanisme intégral que si nous nous reconnaissons, en tant que personnes et en tant que communautés, appelés à faire partie de la famille de Dieu en tant que fils. La plus grande force qui soit au service du développement, c'est donc un humanisme chrétien qui ravive la charité et se laisse guider par la vérité, en accueillant l'une et l'autre comme des dons permanents de Dieu. ...L'ouverture à Dieu entraîne l'ouverture aux frères et à une vie comprise comme une mission solidaire et joyeuse. (n. 78)

Dans ma présentation aujourd'hui, je voudrais considérer comment le Docteur Subtil, Jean Duns Scot, contribue à ce même projet, à savoir, fonder un humanisme chrétien qui peut servir le monde de nos jours et qui peut faire naître un monde où règnent la solidarité, l'amour et la joie. Mes remarques sont divisées en quatre parties. D'abord, je considère le terme 'humanisme' pour situer la contribution de Scot dans l'histoire des franciscains et dans la révolution pastorale du 13e s. Ensuite, je présente, avec un peu plus de détail, trois aspects de la pensée scotiste. J'indique le rôle joué par chacun pour fonder l'humanisme chrétien, tant désiré par Benoît XVI, ainsi que par Paul VI. Enfin, en guise de conclusion, je tire quelques implications de la pensée scotiste pour l'église et le monde aujourd'hui.

L'humanisme au 13e s.

Ceux et celles d'entre nous qui connaissent les remarques de Benoit sur Scot (dans son discours à l'université de Regensburg, par exemple) peuvent s'étonner de la suggestion que Scot soit à la base d'un humanisme chrétien. Pourtant, si nous considérons la définition de l'humanisme que donne Richard Southern dans son article, « Medieval Humanism », nous reconnaissons une distinction fructueuse pour notre sujet. Southern distingue entre l'humanisme qui ravive la littérature classique (typique de la Renaissance) et l'humanisme qui 'proclame les idéaux humanistes de la dignité humaine, de la paix, de la maîtrise de soi, et de la gouvernance modérée. » Ce deuxième sens du terme 'humanisme' se trouve déjà au 13^e s. Ce mouvement humaniste appartenait au renouveau pastoral et moral, le fruit du Quatrième Concile du Latran (1215). C'était l'époque d'une véritable révolution pastorale provoquée par ce Concile.

Les franciscains anglais ont joué un rôle important dans cette révolution. L'un d'eux, comme je montre par la suite, a joué un rôle essentiel en établissant ses fondements métaphysiques. Par ces mêmes fondements, il a assuré la réussite de l'intégration des idéaux humanistes et chrétiens dans le monde scolastique du 13^e s. Il est vrai que l'image d'*imago dei* du livre de la Genèse 1, 26 présente la base pour fonder la dignité humaine. Mais les franciscains seraient attirés davantage par l'*imago Christi* de l'Admonition V. C'est le Docteur Subtil, Jean Duns Scot qui utilise le Christ comme pierre d'angle d'une triple fondation métaphysique : dans la création, dans la nature humaine et dans la plénitude du monde à venir.

Comme nous le savons, Scot approfondit les éléments centraux de la vision spirituelle franciscaine pour révéler leurs fondements philosophiques et théologiques. Ici nous pouvons nommer 1) la primauté de la charité/l'amour et (par conséquent) la volonté ; 2) une vie quotidienne de réflexion intentionnelle, base d'une conversion continuelle ; et 3) la maîtrise du soi développée qui aboutit à la tranquillité de l'âme et la perfection spirituelle. Tous ces trois font

naître un dynamisme intérieur de transformation en amour, à savoir : aimer Dieu au-delà de tout par un amour d'amitié (*amor amicitiae*). Cette sorte d'amour, généreux et tourné vers l'autre devient, dans la pensée scotiste, le but et la fin de la vie morale. L'acte d'amour d'amitié est, à la fois, rationnel, libre et éternel. Ainsi, il achève complètement le désir profond du cœur humain. En plus, l'acte d'amour d'amitié constitue la *béatitude*, la vie heureuse, commencée ici-bas, mais complètement achevée au ciel. L'exemple de cette vision est Jésus Christ, l'incarné.

C'est la centralité du Christ dans la pensée scotiste qui met en relief la réflexion sur la dignité humaine, sur notre capacité de vouloir le bien au-delà de tout, et sur notre vocation d'aimer l'autre d'un amour généreux. C'est la nature humaine du Christ qui sert de paradigme à l'intérieur duquel le Docteur Subtile articule une vision de notre dignité humaine ainsi que notre destin. Nous allons considérer ces trois aspects de sa pensée.

Le christocentrisme franciscain

Pour aborder le christocentrisme chez Scot, je propose qu'on regarde un texte précis :

l'Ordinatio III, d. 7. Vers la fin de sa discussion, Scot parle ainsi : [texte #2]

La séquence par laquelle l'artiste créatif élabore son plan est à l'opposé même de la façon dont il le met en exécution. On peut dire que dans l'ordre de l'exécution, l'union de Dieu avec la nature humaine précède naturellement le fait qu'il lui accorde la grâce et la gloire les plus grandes. Nous pourrions présumer alors que c'était l'ordre inverse qu'il visait, de sorte que Dieu viserait d'abord qu'une nature, pas la plus haute, reçoive la gloire la plus haute, prouvant ainsi qu'il n'était pas contraint d'accorder la gloire dans la même mesure où il avait conféré la perfection naturelle. Puis secondairement, pour ainsi dire, il voulut que cette nature subsistât dans la Personne du Verbe, en sorte que l'ange ne puisse pas être soumis à un [simple] homme.

Dan ce passage, nous voyons un élément central de sa pensée : la distinction de fond entre deux ordres : celui de l'intention et celui de l'exécution. Il indique que ces deux ordres se voient

particulièrement dans l'action de l'artiste, et Dieu est l'Artiste créatif par excellence. Scot raisonne de la manière suivante :

1. Toute création artistique procède selon l'image/le but préconçu de l'Artiste
2. Ce but sert comme la fin visée par toutes les étapes qui se déroulent dans le temps ; leur ordre est contingent à la fin voulue.
3. L'Action divine poursuit l'unique but de la béatitude/l'amour universel.
4. Par conséquent, des événements qui précèdent ce but dans l'ordre de la génération *semblent* fonctionner comme causes antérieures de sa réalisation. Ces événements sont, en réalité, les *moyens* en vue de cette fin préalable. Leur déroulement est ordonné en vue de la fin, qui est la cause majeure et principale.

Grâce à cette manière d'aborder la question, Scot garantit que le Christ fonctionne comme pierre d'angle de sa pensée.

Cette dimension de sa pensée reflète, nous le savons, la tradition franciscaine Anglo-Saxonne avec ses antécédents chez Guillaume de Ware aussi que chez Eadmer of Canterbury. L'influence de Guillaume concernait à la fois, la substance aussi bien que la méthodologie de l'argumentation. Suivant son maître, Scot utilise une argumentation à trois étapes. Cette argumentation passe de la possibilité logique (première étape) ce qui est convenable, et de la convenable (deuxième étape) à l'affirmation du fait. Cette méthode fait partie d'une « théologie de la perfection divine » et est signifiée, chez Scot, par ces trois mots en latin :

Potuit : il est possible que Dieu fasse cela

Decuit : il serait convenable si Dieu l'avait fait

Fecit : Dieu a agit ainsi

Voici la méthodologie de la perfection : à savoir, l'action divine, si possible, est toujours la plus convenable et la plus belle.

Ensemble, ces deux manières de considérer l'action divine pose le fondement de l'humanisme chrétien que nous trouvons chez le Docteur Subtil. Puisque Dieu est Amour, le but ultime de l'action divine est toujours l'amour. Après avoir choisit la fin, Dieu, l'Amant rationnel et ordonné, veut les moyens qui promeuvent cette fin. Et Scot affirme que la fin visée par Dieu, est d'avoir 'co-aimants, et ceci n'est rien d'autre que vouloir que les autres possèdent son amour en eux-mêmes. Ainsi, Il les prédestine, s'Il veut qu'ils possèdent ce bien [d'amour] éternellement et définitivement' (*Ordinatio* III, d. 32). Par conséquent, l'Incarnation ne dépend pas du péché originel [texte # 3]. Elle dépend uniquement de l'amour de Dieu.

Si l'homme n'avait pas péché, il n'y aurait, bien sûr, pas eu besoin d'une rédemption. Ce ne semble quand même pas être seulement à cause de la rédemption que Dieu prédestine cette âme à une telle gloire, puisque la rédemption, ou la gloire des âmes à être sauvées, n'est pas comparable à la gloire de l'âme du Christ. Il n'est pas probable que le bien le plus haut dans toute la création soit quelque chose qui ait eu lieu seulement par chance. Et cela seulement à cause de quelque moindre bien. Il n'est pas probable non plus que Dieu ait prédestiné Adam à un tel bien avant qu'il ne prédestinât le Christ. Pourtant, tout cela en découlerait, oui, et il en découlerait quelque chose de plus absurde. Si la prédestination de l'âme du Christ avait pour seul propos de sauver les autres, il en suivrait qu'en ordonnant à l'avance Adam pour la gloire, Dieu aurait eu à prévoir qu'il serait tombé avant qu'il puisse avoir prédestiné le Christ à la gloire.

De la dignité à la liberté, et à la maîtrise du soi

Nous allons tracer maintenant les implications de cette Christologie scotiste. Le Docteur Subtil réfléchit sur l'expérience humaine du Christ pour défendre la dignité humaine en tant que créée par Dieu et aussi en tant que destinée à la gloire béatifique. A l'*Ordinatio* III, d. 13, q. 4, il pose cette question : « L'âme humaine du Christ, aurait-elle reçu la grâce la plus haute possible destinée à la créature ? » Dans sa réponse, Scot distingue deux sens de l'expression 'plus haute

possible'. Dans un premier sens, l'expression veut dire 'au-delà des autres'. Dans un deuxième sens, elle veut dire 'pas excédée par un autre.' Scot explique que, dans le premier sens, la proposition en question est fausse, mais dans le deuxième, elle est vraie. Ceci veut dire que l'humanité du Christ n'est pas *supérieure* à la nôtre. Voir texte #4 :

Je dis que Dieu ne pouvait conférer la grâce plus haute possible sur l'âme du Christ comme une grâce qui ne pourrait pas être égalée, car il pourrait et peut assumer une nature égale à cela et lui donner une quantité égale de la grâce. Mais il aurait pu donner à cette âme une grâce qui est la plus élevée dans le deuxième sens. (n. 28)

Sa nature humaine est la nôtre. Ses capacités sont les nôtres. Et, la grâce qu'il a reçue, nous aussi, nous pouvons la recevoir.

Ainsi, toute âme humaine (en tant qu'âme) devient réceptive à la grâce que le Christ reçoit. En plus, cette affirmation range l'âme humaine à l'égalité de l'âme angélique. [Texte #5]

En outre, en ce qui concerne la grâce, un ange et l'âme [humaine] sont tout aussi réceptifs, parce que la grâce reçue est de la même forme, et dans la mesure où ils reçoivent la grâce, les deux destinataires sont du même genre... En effet, la grâce d'une âme et celle d'un ange sont spécifiquement les mêmes... De cette façon une âme pourrait recevoir autant de grâce qu'un ange. Mais un ange pouvait recevoir la grâce plus élevée qui pourrait être créée. Ainsi, l'âme [humaine] et donc cette âme pourrait la recevoir. (n. 47)

Quand il demande « Cette grâce était-elle donnée à l'âme humaine du Christ ? » Scot procède, encore une fois, par la méthodologie de la perfection : « potuit – decuit – fecit ». Agir ainsi serait plus parfaite que le contraire. Ainsi, pourquoi ne pas prédiquer cet acte généreux à Dieu ?

Une troisième question demande « L'âme humaine du Christ, pourrait-elle posséder l'acte le plus parfait de la fruition, c'est-à-dire la vision béatifique ? » Dans sa solution, Scot affirme que, d'une manière formelle, l'âme aurait pu posséder cet acte d'une manière *passive*, par fruition de Dieu. Mais le franciscain va plus loin en affirmant que, d'une manière *effective* ou

active, son âme aurait pu posséder cet acte comme expérience active. L'âme humaine du Christ était capable de recevoir la vision béatifique et, en plus, d'y jouer un rôle actif au plus haut degré. Et nous aussi, nous sommes capables de posséder cet acte et d'y jouer un rôle actif.

Dans une quatrième question, Scot demande si la nature humaine du Christ aurait pu expérimenter cette jouissance activement et d'une manière naturelle, c'est-à-dire *sans la grâce* la plus parfaite. Scot répond que, bien que la volonté humaine de l'âme du Christ ait pu être réceptive sans la grâce, elle ne pouvait pas agir activement ou effectivement toute seule. Qu'est-ce que cela veut dire ? Si l'expérience béatifique est une expérience d'amitié, elle exige un rapport mutuel et réciproque. Ainsi, au ciel notre amour pour Dieu ne sera pas à sens unique. Dieu aussi nous aime d'un amour d'amitié. Voilà la grâce la plus parfaite : l'expérience d'amitié, et l'amour d'amitié. Texte #6 :

L'union hypostatique investit l'âme [humaine] du Christ avec aucune fruition plus grande qu'un autre ne pourrait avoir. Aucune activité selon l'ordre préétabli de causes secondaires ne lui est liée en vertu de cette union, mais seulement si Dieu la fournisse par l'action de grâce, de sorte qu'elle fonctionne par nature comme cause secondaire de cet effet produit par la volonté -- ce que Dieu pouvait fournir également dans toute autre volonté. Et cette dernière [volonté] pourrait également expérimenter la fruition [*le frui Deo*] formellement, si Dieu agissait immédiatement en elle. Mais tout cela ne provienne pas de la force de l'union [hypostatique], car Dieu peut agir ainsi immédiatement dans une âme... Et si cette fruition était immédiatement causée par Dieu, ce ne serait pas motif de louange, parce que cette jouissance ne serait pas dans le pouvoir de la volonté... (n.91)

Ces textes soulignent l'affirmation commune : dans son humanité, Jésus Christ est semblable à nous. La réflexion scotiste sur l'expérience humaine du Christ lui permet d'affirmer et de défendre une théorie franciscaine de la dignité humaine la plus élevée. Ce n'est pas simplement que le Christ partage notre nature en tout, excepté le péché. C'est que nous aussi, nous partageons la dignité et toute capacité d'aimer qui est la Sienne. Notre faculté de connaissance, par exemple, possède une capacité naturelle pour la vision béatifique, sans la

lumière de gloire affirmée par Thomas d'Aquin. D'une façon parallèle, nous possédons aussi une capacité naturelle pour l'amour généreux, l'amour d'amitié. L'Incarnation, dans la pensée de Scot, affirme profondément la dignité de la personne humaine et la continuité de ce monde au royaume éternel.

Pause pour questions et réflexions

La volonté rationnelle et la maîtrise de soi

Prolongeons notre discussion avec une considération du fondement de l'amour d'amitié dans la volonté rationnelle. Rappelons-nous que la volonté rationnelle est une faculté spirituelle, indépendante des causes extérieures. Comment est-elle capable de l'amour d'amitié ? Elle en est capable, nous dit Scot, par sa constitution intérieure.

Toute volonté rationnelle possède un aspect naturel (*l'affectio commodi*) et un aspect rationnel et libre (*l'affectio iustitiae*). L'aspect naturel agit selon une causalité déterministe comme celle que nous trouvons dans la nature. L'aspect rationnel agit selon la liberté, c'est-à-dire indépendamment d'une causalité déterministe extérieure. Cette affection supérieure de la justice rend la volonté à la fois libre et rationnelle.

Les deux tendances de la volonté ont chacune leur propre fin dans le monde des biens. *L'affectio iustitiae* vise les biens intrinsèques. *L'affectio commodi* vise les biens utiles. Le monde des biens attire la volonté rationnelle, selon ces deux catégories. Les deux affections de la volonté (d'une part) et l'ordre des biens du monde (d'autre part) offrent à Scot une double voie,

objective et subjective, par laquelle il peut rejoindre l'héritage augustinien de la volonté (chère aux franciscains) et des deux amours de *La Cité de Dieu*.

Voici sa manière de présenter la volonté : [texte #7]

Néanmoins, en distinguant, à partir de la nature de la chose, les deux caractéristiques premières de cette double affection (l'une portant la volonté avant tout vers ce qui lui est avantageux, l'autre la modérant, de peur, pour ainsi dire, que la volonté en réalisant l'acte ne doive suivre son penchant), il révèle que ces aspects ne sont rien d'autre que la volonté elle-même, dans la mesure où elle est un appétit intellectuel et dans la mesure où elle est libre. Car, comme il a été dit, en tant qu'appétit intellectuel, la volonté serait portée concrètement à l'optimum intellectuel (comme la vue l'est au plus visible, alors que, en tant que libre, elle pourrait se restreindre elle-même en réalisant que son acte découle de ce pendant naturel, qu'il concerne la substance de l'acte ou son intensité.

La présence des deux affections et leur rapport expliquent la capacité de la volonté d'aimer quelqu'un avec un amour d'amitié. Mais il y a aussi un autre fruit de leur rapport mutuel. C'est la maîtrise de soi. En effet, Scot établit la base de son éthique sur la maîtrise de soi. Quand il considère notre destin, le franciscain analyse la volonté et son essence comme cause rationnelle, face au monde des biens. Ainsi, sur sa métaphysique de la charité (et, par conséquent, de la volonté), Scot constitue une éthique de la liberté et de la raison. Pour réussir son projet, il renonce bien sûr à l'analyse téléologique et aristotélicienne de la nature et de la causalité naturelle.

Scot explique le pouvoir de la volonté, et sa liberté réflexive, en citant un passage d'Augustin : [texte 9]

La preuve que la volonté du pèlerin ne continue pas nécessairement son acte aussi longtemps qu'elle put est par un texte des *Rétractations*: « Rien n'est au pouvoir de la volonté comme la volonté elle-même. » Cela doit être compris comme se référant à l'action de la volonté, plutôt qu'à la volonté elle-même. C'est dans le pouvoir de la volonté que, par sa commande, un autre pouvoir agit ou s'abstient d'agir, par exemple, que l'intellect arrête d'examiner un objet dont l'examen n'est

pas requis pour l'exécution de la commande. Par conséquent, il est à cause de la volonté qu'elle n'agit pas au sujet de cet objet spécifique. Je ne comprends pas cela dans le sens que la volonté pourrait suspendre volontairement toutes ses activités. Elle pourrait volontairement ne pas vouloir un tel objet et de même produit une autre volition, c'est-à-dire, une volition réflexive sur son propre acte, par exemple: « Je n'élcite pas l'acte en ce qui concerne cet objet. » Cela peut fort bien se produire : sinon la volonté ne pourrait pas suspendre tout acte après en avoir délibéré. ...De même, il est impossible pour la volonté, à un moment donné, de suspendre toute volition, car elle ne peut pas suspendre l'acte par laquelle elle se suspend, mais elle peut suspendre toute autre volition qui n'est pas nécessaire pour cela.

Nous voyons dans cette capacité réflexive la source de la maîtrise de soi. La liberté de la volonté se trouve, chez Scot, à l'intérieur : dans le rapport entre ces deux affections. C'est une liberté rationnelle grâce à la présence de l'*affectio iustitiae*. Munie des deux affections, la volonté est capable de se contrôler et d'agir librement. La présence des deux affections explique pourquoi la volonté est libre, et comment elle peut résister aux conditions extérieures ; elle permet donc de comprendre ce qu'Aristote affirme dans l'expérience de l'indépendance. La volonté peut aussi se mettre en suspens, après avoir accepté toutes les conditions suffisantes pour l'action. Sa liberté se définit par l'aspect rationnel qui est constitué par sa propre nature : la nature d'une puissance libre et rationnelle. Scot identifie les aspects constitutifs de la volonté comme les aspects rationnels de la maîtrise de soi. L'acte le plus haut de la volonté rationnelle est un acte d'amour pour Dieu : *Deus diligendus est*.

Cette capacité de se maîtriser (dans le *non velle*) est au centre de la discussion scotiste sur la volonté rationnelle. Elle se trouve complètement à l'intérieur de la volonté et sert de fondement à la vie morale. La réalisation de cette capacité dépend des deux affections d'Anselme. Elle se définit aussi par une disposition à suivre les jugements de la raison : l'*affectio iustitiae*, la nature de la volonté rationnelle. Et cette capacité explique à la fois trois actions centrales : la conversion, l'auto-détermination et l'amour d'amitié.

En effet, c'est sur la base de cette réflexion sur une volonté rationnelle, capable de se maîtriser et d'aimer généreusement, que Scot affirme, en plus, la possibilité de la conversion. Comme la volonté possède la capacité de se régler, de se maîtriser, elle possède aussi la puissance de résister aux conditions extérieures. Ceci se trouve surtout à l'intérieur de la volonté : dans l'acte profond envers elle-même, le *velle/non velle*. Dans cet acte d'auto-suspension, la volonté se tient en dehors de l'enchaînement causal et déterministe. Elle se met en mouvement par elle-même. A mon avis, nous voyons ici une affirmation radicale de la dignité humaine : la capacité de changer sa vie, d'arrêter un comportement vicieux, pour reprendre un chemin nouveau.

Duns Scot affirme que la liberté de chaque être rationnel se trouve dans la volonté, dans le rapport profond entre *l'affectio iustitiae* et *l'affectio commodi*. Ce rapport constitue la possibilité d'une suspension de la volonté par elle-même. Dans ce moment de « vide » entre un enchaînement de la causalité naturelle et le domaine de la causalité libre, il identifie un moment d'arrêt, de suspension. A ce moment-là, la volonté rationnelle possède à l'intérieur d'elle-même, tout ce qu'il lui faut pour faire le pas suivant, par elle-même, comme une cause qui se meut. A ce moment, tout peut changer dans la vie de la personne.

La plénitude de la nature humaine : la vie bienheureuse et l'amour l'amitié

Cette analyse de la volonté rationnelle aide Scot à prolonger sa critique de la position intellectualiste de la béatitude commencée au début de ses années d'enseignement. A la distinction 49 du IV Livre des *Sentences*, il affirme la supériorité de la volonté sur l'intellect à partir de la supériorité de l'amour sur l'intellection. L'amour s'unit à son objet ; l'intellect passe par le *phantasme*. Plus important pour notre propos aujourd'hui est la critique scotiste de la

position intellectualiste qui ignore un acte essentiel de la volonté : l'amour d'amitié. La position intellectualiste que l'on trouve chez Aristote réduit la volonté à deux actes : le désir de l'objet absent et la jouissance de l'objet présent. Scot rejette le désir comme explication de notre manière d'achever la béatitude. [texte #10]

J'admets que la fin [la béatitude] ne s'achève pas dans le désir, qui vise un objet absent, mais dans un autre acte, à savoir dans l'amour pour l'objet présent. En parlant de la perfection du premier, c'est-à-dire l'acte de l'intellect, on peut dire qu'il y ait un certain achèvement selon une priorité de génération. Pourtant, selon Aristote dans la *Métaphysique* 9, 'les choses postérieures selon la génération ont une priorité selon la perfection' ; le vrai a une priorité car il est simplement plus immédiat à l'ultime ; mais l'ultime [l'acte d'amour] est parfait en soi ; voici de quoi nous parlons ici.

Pour Scot, au delà du désir d'un objet absent et de la jouissance d'un objet présent, il y a aussi un *troisième* acte : l'amour qui adhère au bien. C'est l'ultime acte de tout ce dont nous sommes capables. C'est l'aspect de la *firmitas*, la fidélité dans l'amour que Scot attribue, d'abord, à la volonté de Dieu et, ensuite, à notre volonté par l'*affectio iustitiae*. Au ciel, les deux affections seront unies dans un acte d'amour qui nous comble d'une part, et qui sera l'acte le plus généreux et le plus parfait dont nous sommes capables, de l'autre. [texte #8]

Je réponds : Désirer un acte parfait, afin que par cet acte l'objet en soi soit davantage aimé, procède de l'affection de la justice, car de ce que j'aime quelque chose en soi vient que je veux quelque chose en soi ; ainsi les bons purent désirer le bonheur afin qu'ayant le bonheur ils pussent aimer plus parfaitement le plus grand bien. Et cet acte de désirer le bonheur serait un acte méritoire, car celui qui le fait ne se sert pas de ce dont il faut seulement jouir, mais trouve en lui sa jouissance, parce que ce bien que je désire pour moi-même, je le désire à cette fin que j'aime davantage ce bien en soi.

La dignité humaine se révèle ici dans une vision de la perfection libre et impeccable des bienheureux au ciel. Scot unie plusieurs aspects de la vie pratique dans l'expérience céleste : à savoir, l'amour d'amitié, la conversion continuelle, et la tranquillité d'âme. En insistant sur la

constitution de la volonté et ses deux affections, Scot affirme la possibilité qu'au ciel, les bienheureux continuent à aimer Dieu d'un amour libre, généreux, et capable d'une auto-détermination qui est le fruit de leur dignité.

Scot aborde l'argumentation par une analyse de la proposition : « *beatus est impeccabilis* » - les bienheureux sont impeccables. Au sens composé, cette proposition est vraie : celui qui est bienheureux est *maintenant* sans péché. C'est une tautologie. Mais au sens divisé, la proposition veut dire que celui qui est bienheureux n'est pas capable du péché. C'est-à-dire, sa perfection sera nécessaire, déterminée.

Comment comprendre cette impeccabilité pour sauver à la fois la liberté de l'amour et le *firmitas* d'adhésion en amour. Il se peut, par exemple, qu'un pouvoir *intrinsèque* rende la personne impeccable. La cause du péché manque à l'intérieure, par exemple. Selon une autre possibilité une cause *extrinsèque* agit et bloque l'acte du péché. Dans les deux cas la personne ne pèche pas. C'est le *non posse peccare*.

Scot n'accepte pas cette solution. Pour lui, la question tourne autour de la *nécessité* par laquelle la volonté agit. Autrement dit, au ciel, serons-nous libre de ne pas aimer Dieu ? L'aimerons-nous par nécessité ? C'est ici le *posse non peccare* – c'est-à-dire, tout en gardant la liberté de dire « non » à l'amour divin, le bienheureux répond « oui ». Et c'est un « oui » sans cesse.

Scot trouve sa solution à l'intérieur de la volonté, dans le rapport des deux affections. Et il répond : [Texte # 11]

Si vous dites : si ce n'est pas par nécessité que la volonté ni veuille (*velit*) ni rejette ou déteste la béatitude, alors quel acte est possible à la volonté lorsque l'intellect lui montre ce bonheur ? Je vous accorde que dans la plupart des cas, elle aura un acte de volition, mais pas par nécessité. Par conséquent, lorsqu'elle est montrée le bonheur, la volonté peut se restreindre (*se suspendere*) et s'abstenir de tout acte. Ainsi, en ce qui concerne n'importe quel objet, la volonté peut ne pas le

vouloir (*non velle vel nolle*) et peut se suspendre (*se suspendere*) de tout acte en ce qui concerne ceci ou cela. Et ceci n'importe qui peut expérimenter en lui-même lorsque quelqu'un lui offre un bien. Même si le bien est présentée comme quelque chose à considérer ou vouloir, on peut s'en détourner et ne pas éliciter un acte à son égard...

C'est grâce aux deux affections innées de la volonté que Scot défend la liberté parfaite de la volonté au ciel. C'est en affirmant les deux affections de la volonté, toujours présentes et unies au ciel, sans perdre leur distinction, que Scot peut expliquer comment l'acte le plus parfait est un acte d'amour d'amitié. Et par ceci, il affirme ce qu'il a sans cesse défendu, que :

- 1) l'acte d'amour est un acte intrinsèquement libre ;
- 2) il n'existe pas de rapport nécessaire entre la vision de Dieu et l'amour de Dieu ;
- 3) même si la volonté ne peut pas *nolle*, rejeter, un objet parfait, il n'y a pas de contradiction dans sa capacité à se restreindre, *non velle* ;
- 4) pour la perfection complète de la volonté, il faut la charité, dimension surnaturelle de la vision béatifique. C'est ici que Dieu agit pour conserver l'acte de la volonté. Ainsi la volonté divine complète l'amour d'amitié avec l'amour réciproque.

Au ciel, Dieu joue un rôle important pour Scot. Dieu soutient et conserve l'acte de l'amour humain pour le Bien Suprême. En plus, Dieu répond à l'amour humain par un amour infini. C'est l'amour d'amitié auquel nous sommes invités par Jésus Lui-même.

Scot situe la perfection de la liberté au ciel au centre de son pouvoir naturel d'auto-détermination, de la maîtrise du soi. Cette interprétation situe la perfection des bienheureux au cœur de la dignité humaine et de la perfection de l'action humaine ici-bas. La liberté des bienheureux est aussi parfaite que la liberté *pro statu isto*. Elle est rendue plus parfaite par la vision immédiate de l'essence divine et l'acte conservateur de la volonté divine.

Conclusions

Les deux affections de la volonté sont, comme disait Allan Wolter, la clef de la liberté et de l'éthique chez Scot. Par elles, il défend la capacité de la conversion. Par elles, il affirme la centralité de la maîtrise de soi. Et par elles, il garantit le *firmitas* de l'amour d'amitié comme manifestation de la perfection humaine. Ce sont ici les bases de l'humanisme chrétien et franciscain.

Retraçons le chemin de sa logique. D'abord, son attention à la dignité de la nature humaine du Christ, munie de ses facultés d'aimer, permet à Scot de développer la volonté rationnelle au centre d'une vie de transformation continue en amour ordonné et généreux. L'excellence de notre nature est l'échelle de ce monde au ciel ; elle pose la pierre d'angle de la transcendance spirituelle et de la liberté qui fondent l'humanisme chrétien et optimiste du franciscain.

Ensuite, sa critique du modèle déterministe aristotélicien, avec l'importance du désir et de la satisfaction, lui permet d'introduire son propre modèle de l'excellence humaine : l'amour d'amitié. La vision de la béatitude que nous trouvons chez Scot s'exprime, non pas dans la contemplation du Bien Suprême, mais dans la perfection de l'amour d'amitié. C'est un acte d'amour à la fois libre et rationnel qui vise l'autre comme un bien en soi. Un tel acte qui est rendu possible par une liberté réflexive. Cet acte parfait est relationnel ; il se situe au cœur de la capacité naturelle de la volonté humaine. Cette volonté possède la capacité d'aimer d'une manière généreuse, en imitation du Christ. Scot nous offre une vision alternée du bonheur, où l'amitié (et pas la satisfaction) se trouve au sommet.

Enfin, sa vision de la volonté défend l'importance de la conversion comme *metanoia* continuelle. Si les bienheureux sont libres au ciel, par une liberté intérieure, les damnés le sont aussi. Si, grâce à sa constitution innée, l'acte du *velle* au ciel est libre, l'acte du *nolle* aussi est libre. Ceci veut dire qu'il est possible que les damnés changent d'avis ; leur punition n'est pas nécessairement éternelle. C'est Dieu qui conserve et qui soutient l'acte des bienheureux. Mais il ne soutient pas l'acte des damnés. Leur punition n'est pas voulue par Dieu. La possibilité d'un changement de cœur chez les damnés serait possible, tout simplement, si Dieu choisissait de se montrer à eux, comme *obiectum voluntarium*. Et tout est possible pour l'Amour Infini.

Ainsi, nous voyons comment l'optimisme franciscain, à la suite de la révolution pastorale du 13^e s et du Concile Latran IV, affirme la continuité entre la volonté rationnelle *pro statu isto* et la volonté rationnelle au ciel. Cet optimisme s'inspire d'une réflexion sur l'intention divine dans l'incarnation et sur la perfection de notre nature dans le Christ. Si nous voulons comprendre la liberté rationnelle dans toute sa perfection, si nous voulons apprécier l'humanisme chrétien des Frères Mineurs, il nous faut tourner notre attention à l'amour, et surtout à l'amour d'amitié, et les conditions de sa possibilité.