

La méthode de travail de Jacques de Viterbe

L'analyse d'une question

Après avoir examiné quels ouvrages Jacques de Viterbe a rédigés à Paris¹), examinons-les maintenant de plus près pour comprendre comment il travaillait. Avait-il une méthode caractéristique ou un procédé qui lui était cher? Sans doute on peut dire que dans les grandes lignes il travaillait de la même manière que ses contemporains, et que ses disputes suivaient le schéma habituel. Cependant, il avait sa propre manière de rédiger ses ouvrages et de mener ses disputes.

Qu'il s'agisse des disputes ordinaires «De Verbo» ou «De Divinis Praedicamentis» ou des disputes quodlibétiques, on retrouve la même construction de l'exposé. En général son raisonnement est clair et simple.

Mais regardons de plus près une des questions posées à Jacques de Viterbe au cours de la troisième séance où il a tenu une dispute quodlibétique. Il s'agit de la question suivante: *Utrum in Deo sit prius et posterius*²).

Cette question fait écho aux réactions suscitées par une de ses disputes ordinaires. En effet, dans une des dernières questions sur les prédicaments en Dieu, il avait demandé si, d'une certaine manière, il y a en Dieu antériorité et postériorité, (*prius et posterius*)³).

En développant cette question il avait répondu affirmativement. Cette affirmation incita l'un des participants à la dispute quodlibétique à demander s'il y a antériorité et postériorité en Dieu.

Jacques de Viterbe n'est certainement pas le premier à avoir abordé ce problème. Plusieurs années auparavant d'autres Maîtres avaient traité le même sujet. Parlant de l'ordre des attributs divins, Henri de Gand l'avait posé, dans l'article 52 q. 3. de sa «Somme», en ces termes: Existe-t-il en Dieu un ordre sans antériorité et postériorité? Et il avait répondu

¹) Voir E. YPMA, Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300. *Augustiniana* 25 (1975) 223-282.

²) Quodlibet III. Quaestio 9, Jacobi de Viterbio OESA/Disputatio tertia de quolibet, ed. E. YPMA. Würzburg, 1973, pp. 138-144.

³) De Divinis Praedicamentis q. 31 (28): «Utrum in Deo sit prius et posterius secundum aliquem modum». (voir: ms. Naples Bibl. Naz. VII C 4 ff 79 vo - 82 vo.)

affirmativement⁴). On trouve également une question consacrée à ce sujet dans le commentaire de Gilles de Rome sur les «Sentences». Commentant la Distinction 20 du Livre I, il pose la question: «Y a-t-il un ordre en Dieu?» et précise que c'est un ordre d'origine, mais il exclut un ordre d'«antérieur et postérieur», comme on le voit clairement dans la réponse au premier argument: «...dicendum quod non semper ordo dicit prioritatem; immo ordo in divinis in hoc et ab aliis est distinctus quia est ibi ordo sine prioritate»⁵).

La question telle qu'on l'a posée à Jacques de Viterbe, au cours de la dispute quodlibétique, n'a pas la nuance que le Maître lui avait donnée dans sa dispute ordinaire. La restriction «secundum aliquem modum» y manque. Cette fois-ci la question est plus générale, directe et sans ménagement.

Celui qui posa la question était d'avis qu'il n'y a pas *prius et posterius* en Dieu, et pour le prouver il fournissait deux arguments, dont le premier est ainsi formulé:

S'il y a en Dieu *prius et posterius*, cela doit être alors selon les «choses absolues» ou bien selon les «choses relatives». Les choses absolues en Dieu: essence, substance, vivre, connaître etc. sont en Lui une même chose, puisqu'il est absolument un. Cependant, les termes *prius et posterius* sont compris et considérés comme concernant des choses distinctes. Cette notion implique donc une distinction réelle. Mais il n'y a pas de distinction réelle en Dieu, entre les absolus, car Dieu est absolument un. Par conséquent, selon les choses absolues, il n'y a en Dieu ni antériorité ni postériorité.

En ce qui concerne les choses relatives en Dieu, les rapports, les relations, les Personnes divines, on ne peut pas non plus admettre un ordre d'antériorité et de postériorité. Une pareille succession est impossible, car par nature les choses relatives sont simultanées, (*relata sunt simul natura*)⁶). Donc en aucune manière il n'y a en Dieu *prius et posterius*.

Le deuxième argument est un appel à l'autorité d'Athanase. Dans le «Symbolum» celui-ci dit: «Et in hac Trinitate nihil prius et posterius»⁷). Donc on ne doit pas admettre d'antériorité et postériorité en Dieu.

⁴) HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa*, ed. Ferrarie 1646 fol. 822. Art. 52 q. 3. Utrum ordo in divinis sit *sine priori* et *posteriori*.

⁵) AEGIDIUS ROMANUS, *In Primum Librum Sententiarum* ed. Venetiis 1521. fol. 115 vo (b), 116 (a). Dist. 20, principium secundum, quaestio unica. Utrum in divinis sit ordo.

⁶) p. 138.

⁷) *Symbolum Athanasii*, PG 28 col. 1583 A.

Contre cette argumentation, le *respondens*, c'est-à dire le bachelier formé qui dans de pareilles disputes devait entamer la discussion, donne l'argument suivant: Là où une multitude de choses se réfèrent l'une à l'autre, de telle manière que l'une appartient à l'intellection (*intellectus*) de l'autre, mais pas inversement, il y a antériorité et postériorité de l'une par rapport à l'autre. Car l'intellection (*intellectus*) du premier élément précède l'intellection du deuxième, à laquelle elle contribue. Sans cette contribution le deuxième élément ne peut être compris. Mais pour comprendre le premier élément, on n'a pas besoin de connaître le deuxième, ni de savoir ce qu'il est. Or, une pareille multitude existe en Dieu. C'est la multitude des attributs divins, qui se rapportent entre eux de sorte que l'un appartient à l'intellection de l'autre, mais pas inversement. Ainsi la vie appartient à l'intellection de la sagesse, mais non l'inverse. Autrement dit, pour comprendre ce qu'est la sagesse en Dieu, il faut savoir ce qu'est la vie en Dieu. Mais on peut savoir ce qu'est la vie, sans savoir ce qu'est la sagesse. Il n'est pas nécessaire de savoir ou de connaître ce qu'est la sagesse pour connaître la vie. Par conséquent, au plan des attributs, il y a en Dieu antériorité et postériorité.

Tels sont les arguments par lesquels débute la discussion.

Pour résoudre le problème ainsi posé, Jacques de Viterbe rappelle qu'il a expliqué, dans les questions «De Divinis Praedicamentis», qu'il y a antériorité et postériorité en Dieu, d'une certaine manière⁸⁾. Cependant cette affirmation semble contredire ce que disent généralement les théologiens, les «doctores catholici». Ceux-ci semblent nier purement et simplement antériorité et postériorité en Dieu. C'est sans doute pour cette raison que la question avait été posée à Jacques de Viterbe.

En effet, il avait traité amplement ce sujet dans la question 31 (28) du «De Praedicamentis in divinis», où figurent une vingtaine d'arguments pour et contre. Mais on n'y trouve pas directement les arguments fournis cette fois-ci.

Si la question concernant ce sujet lui avait été posée pour la première fois au cours de la dispute quodlibétique, Jacques de Viterbe l'aurait traitée certainement d'une autre façon. Il l'aurait développée sans doute d'une manière plus analytique, comme il le fait pour d'autres sujets. Mais puisqu'il avait déjà traité les points essentiels, il ne reprend pas ici tout son exposé. Il suppose que ses auditeurs le connaissent. Mais à la fin de la partie principale, il renvoie ceux-ci et ses lecteurs éventuels au «De

⁸⁾ Voir note 3.

Praedicamentis» pour un exposé plus ample. Dans la question quodlibétique il répond plutôt à l'objection nouvelle, dirigée contre son interprétation du problème.

Avant d'analyser la réponse de Jacques de Viterbe, rappelons d'abord les points développés dans la question 31 (28) du «De Divinis Praedicamentis» :

- 1° Quel est le vrai sens de «prius et posterius»?
- 2° De combien de manières et de quelles façons peut-on parler d'antériorité et de postériorité dans les choses?
- 3° Puisque antériorité et postériorité ne sont que dans des choses diverses, comment pourrait-il y avoir diversité ou distinction en Dieu?
- 4° Enfin, s'il y a diversité en Dieu, comment peut-il y avoir antériorité et postériorité?

C'est donc en supposant que ses auditeurs connaissent les réponses données à toutes ces questions, que Jacques de Viterbe répond à l'objection faite au cours de la dispute quodlibétique. Comme nous l'avons dit, elle ne pose pas un problème nouveau. Elle met plutôt en doute la conclusion que le maître avait tirée. Jacques de Viterbe place donc l'objection sur un arrière-plan précis et la réfute ensuite. Ainsi il va poser le problème dans une nouvelle perspective. Autrement dit il va expliquer la réticence des théologiens à admettre antériorité et postériorité en Dieu. Mais, tout en acceptant et en justifiant leur point de vue, Jacques maintient néanmoins que, d'une certaine manière, on peut en toute vérité distinguer en Dieu *prius* et *posterius*.

Jacques de Viterbe développe la question selon le schéma qui lui est cher. Nous y retrouvons pour ainsi dire la même construction en quatre points.

I. D'abord il expose ce que certains pensent du problème: opinion d'un certain groupe ou position défendue dans un certain milieu.

Dans ses disputes Jacques de Viterbe donne souvent un aperçu plus ou moins concis, des différentes opinions sur la question posée ou sur le problème soulevé. Il le fait pour des raisons didactiques, pour qu'on puisse mieux saisir le problème et l'exposé qui va suivre. Il résume différentes positions, sans préciser d'ailleurs qui les tient. Il parle toujours alors en termes généraux, *quidam* et *alii*. Jamais il ne dit *quidam* au singulier, ou *alius*, quand il donne un aperçu de ce genre.

Certes, on peut trouver telle ou telle interprétation chez un auteur déterminé. Mais, dans le cadre de la dispute, Jacques de Viterbe ne se soucie pas de le préciser. Il se contente de signaler les différentes positions et de les rappeler à ceux qui participent à la discussion.

Sans aucun doute les questions posées avaient un arrière-plan intellectuel, mais en donnant les différentes positions, le maître n'avait pas d'autres intention que de dégager le problème.

Ici Jacques de Viterbe résume, semble-t-il, la position de Henri de Gand et de ses disciples. La question posée et les arguments qui l'appuient semblent bien avoir été sinon empruntés, du moins inspirés par la «Summa» du Maître gantois. Puisque cette question n'est certainement pas une discussion directe avec Henri de Gand, qui mourut en 1293, l'année même où Jacques de Viterbe devint maître, l'interlocuteur est peut-être un des nombreux disciples d'Henri.

Ce que Jacques de Viterbe fait ici, c'est la résumé de la position défendue dans un certain milieu intellectuel, sans doute celui des disciples de Henri de Gand.

II. Le maître avance ensuite plusieurs arguments contre leur position. C'est la réfutation ou la mise en doute de l'opinion.

III. Il explique en troisième lieu comment il y a en Dieu antériorité et postériorité. Il propose alors sa propre interprétation vis-a-vis de celle de ses opposants.

IV. Enfin il expose pourquoi habituellement les théologiens n'admettent pas qu'il y ait en Dieu antériorité et postériorité. Cette dernière partie correspond à celle où il a coutume de formuler les doutes que sa propre interprétation pourrait laisser subsister.

Voyons maintenant comment le maître élabore les points principaux de cette question.

Ad I. L'opinion de certains

Certains disent qu'il n'y a pas en Dieu *prius* ou *posterius*, puisque ces termes indiquent une distinction dans l'être, (*distinctio in esse*)⁹⁾. Mais il n'y a pas de distinction dans l'être de Dieu. Par conséquent il n'est pas question d'antériorité en Dieu.

Afin d'expliquer que ces termes signifient et expriment une certaine distinction dans l'être, ils affirment que le rapport, l'ordre et la notion

⁹⁾ p. 139.

d'antériorité et postériorité sont tels que la notion de rapport exprime seulement une comparaison et que celle d'ordre exprime une comparaison faite en fonction d'un principe. On note que dans les créatures «principe» peut être compris de plusieurs manières: selon la cause, le temps, le lieu, etc.

Les termes *prius* et *posterius* expriment non seulement un ordre, mais une distinction entre les éléments qui lui sont soumis (*cum distinctione naturae quae subest ordini*)¹⁰).

Ainsi donc l'ordre ajoute au rapport l'idée de principe, tandis que la notion de *prius* et *posterius* ajoute à l'ordre la distinction réelle.

Ces théologiens affirment donc qu'il y a bien un ordre en Dieu, car il y a en Dieu quelque chose qu'on peut comparer à quelque chose d'autre en tant que principe, ou plutôt il y a quelque chose qui se rapporte à quelque chose d'autre en tant que principe, par exemple, le Fils et le Père.

Et puisqu'il y a en Dieu un principe d'origine, il y a un ordre d'origine. Celui-ci s'appelle ordre de nature ou selon la nature (*ordo naturae*)¹¹).

Pourtant il n'y a pas *prius* ou *posterius* en Dieu, car ces termes indiquent une distinction dans les choses, qui ont un certain ordre. Or une pareille distinction réelle n'existe pas en Dieu. Donc antériorité et postériorité ne sont pas en Dieu.

Ad II. La mise en doute

Après avoir exposé la position et l'argumentation de ceux qui nient qu'il y ait en Dieu antériorité et postériorité, Jacques de Viterbe met en doute cette position à l'aide de plusieurs arguments.

Il réfute d'abord l'affirmation selon laquelle la notion d'antériorité et postériorité ajoute quelque chose à celle d'ordre. Bien qu'un certain mode de priorité, comme, par exemple, antérieur par dignité ou par puissance, indique une distinction dans l'être, simplement et pris dans leur sens général (*universaliter et absolute sumpta*)¹²), les termes *prius* et *posterius* n'indiquent pas une distinction dans l'être: ils signifient simplement une comparaison par rapport à un principe, comme le fait aussi le terme *ordo*. Les termes *prius* et *posterius* ne signifient donc pas plus que le terme *ordo*.

¹⁰) p. 139.

¹¹) p. 139.

¹²) p. 139.

Pour prouver cette affirmation, Jacques de Viterbe fait appel à l'autorité d'Aristote et d'Averroès. Dans le livre V de la «Metaphysique», Aristote explique ce qu'est l'antériorité et la postériorité en précisant que ces termes se disent en fonction de quelque chose qui est premier et principe, et que celui qui est le plus proche est dit *prius*¹³). Cela signifie, d'après Averroès que *prius* est dit généralement de tout principe déterminé et de tout ce qui est le plus proche d'un principe déterminé¹⁴). En citant littéralement Aristote et Averroès, Jacques renforce son argumentation et la valeur de son appel aux autorités.

Il est donc clair, d'après ce que disent le Philosophe et son commentateur, que *prius* et *posterius* expriment seulement une comparaison par rapport à un principe. Ces termes n'ajoutent donc rien à la notion d'ordre.

Son deuxième argument montre que les termes *prius* et *posterius* n'indiquent pas toujours et nécessairement une distinction dans l'être. Il existe en effet un mode de postériorité et d'antériorité, selon lequel il n'y a pas de distinction dans l'être. Ce mode est celui du défini par rapport à la définition. Au plan de la connaissance, le défini est antérieur à la définition. Pourtant le défini et la définition ne sont pas distincts dans les choses, réellement. Dans l'être ou selon la nature, c'est la même chose¹⁵). Donc, prise dans le sens général, la notion d'antérieur et postérieur n'indique pas une distinction dans l'être.

Un troisième argument part de l'idée que la notion d'antériorité et postériorité ajoute à celle d'ordre, et que la notion d'ordre ajoute quelque chose à celle de rapport. Lorsque l'on comprend l'ordre selon tous ses modes, cette affirmation ne semble pas exacte. Car, d'une part on a l'habitude d'appeler ordre n'importe quel rapport; d'autre part il y a un mode d'antériorité et de postériorité, dont on dit qu'il précède l'ordre. Ainsi un prologue est avant l'exposé, ou antérieur à l'exposé.

L'argument suivant vise l'affirmation selon laquelle il n'y a pas antériorité et postériorité en Dieu, puisque ces termes impliquent une distinction dans l'être. Si on admet qu'on ne peut pas parler d'antériorité et de postériorité en Dieu en raison de la distinction dans l'être

¹³) Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysicae* V, «quod priora et posteriora dicuntur tamquam existente aliquo primo et principio».

¹⁴) AVERROES, text. com. 16: «prius dicitur universaliter de omni principio terminato et de omni quod est propinquius alicui principio terminato».

¹⁵) «nec definitio et definitum sunt distincta in esse, sed sunt idem in esse vel natura», p. 140.

qu'impliqueraient ces termes, alors on ne peut non plus parler d'ordre en Dieu. Car ordre implique inégalité, et par conséquent distinction dans l'être. Cela découle de la définition de l'ordre, qu'a donnée St Augustin dans le livre XIX du «De Civitate Dei», où il dit :

«Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens loca dispositio»¹⁶).

En outre on dit qu'il y a en Dieu un premier, un second et un troisième. Car dans la Trinité le Père est la première Personne, le Fils la deuxième et le Saint Esprit la troisième. Mais tout ce qui est appelé second est postérieur à ce par rapport à quoi il est appelé second¹⁷). De la même manière tout ce qui est premier est antérieur à ce par rapport à quoi il est appelé premier. Selon Proclus,

«toute pluralité est subordonnée à l'un»¹⁸), c'est-à-dire : la pluralité est postérieure à l'un.

Après avoir critiqué ainsi la position de ses adversaires, Jacques de Viterbe conclut la deuxième partie de son exposé en disant qu'il semble y avoir en Dieu «antérieur» et «postérieur».

Ad III. Son interprétation propre

Montrer qu'«antérieur» et «postérieur» sont effectivement en Dieu et expliquer comment cela peut être, tel est l'objet du troisième point.

Le Maître commence par dire qu'il y a en Dieu antériorité et postériorité comme il y a en Lui ordre. Afin de pouvoir reconnaître la correspondance et le rapport qui existent entre les notions d'antériorité et postériorité et celle d'ordre, il faut d'abord expliquer ce qu'est l'ordre, ou plutôt indiquer la signification du mot ordre.

Jacques de Viterbe distingue d'abord trois sens différents de ce mot. Ensuite il explique dans quel sens il y a ordre en Dieu.

Selon sa signification propre le mot ordre implique une juste disposition (*apta dispositio*) des choses qui se rapportent les unes aux autres d'une manière inégale. Ceci est clair avec la définition de l'ordre, donnée par St Augustin et déjà citée plus haut : «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens loca dispositio».

¹⁶) Cap. 13, PL 41 col. 640.

¹⁷) «Omne autem quod secundum dicitur est posterius eo respectu cuius dicitur secundum», p. 140.

¹⁸) PROCLUS, *Elementa theologica*, Propositio V, «Omnis multitudo secunda est ab uno».

Le maître fait remarquer cependant que dans cette définition le mot «locus» doit être pris dans un sens plus large de «degré», et non seulement dans le sens de «site» ou de «lieu». Ainsi on dit qu'il y a un ordre dans les parties de l'univers ou d'un tout. C'est la juste disposition des parties par laquelle elles sont liées et en connexion les unes avec les autres¹⁹). De la même manière il y a ordre dans les parties d'un discours, puisque l'introduction y tient la première place, l'exposé la deuxième, etc.. Et cela vaut aussi pour d'autres choses qui comportent une pareille disposition des parties. Donc partout où on trouve un tel ordre, il y a antériorité et postériorité. En effet, comme le dit Aristote, un des modes de priorité est suivant l'ordre²⁰). Jacques de Viterbe renvoie ici au livre sur les «Prédicaments» ainsi qu'au livre V de la «Métaphysique»²¹).

Le deuxième sens du mot ordre dérive du premier. Le sens du mot ordre est ici élargi et appliqué à toutes choses qui se rapportent les unes aux autres selon l'antériorité et la postériorité, d'une manière ou d'une autre. Pris dans ce sens, *ordo* est identique à *prius et posterius*.

De cette deuxième signification du mot ordre dépend une troisième: les choses se rapportant les unes aux autres comme «antérieures» et «postérieures» ont entre elles une certaine relation, une *habitus*, donc un certain rapport. A cause de cela la signification du mot ordre est élargie de nouveau, pour indiquer une relation quelconque, une *habitus*. Ainsi nous disons que la paternité est l'ordre du père au fils, et que le où (*ubi*), est l'ordre de ce qui est rattaché au lieu.

Pris dans ce sens, le mot ordre signifie quelque chose de plus commun (*communius*), de plus général encore que la notion d'antériorité et postériorité. En effet, différentes choses peuvent avoir un certain rapport entre elles, sans avoir un ordre d'antériorité et postériorité. Par exemple, entre deux choses semblables il existe un certain rapport de ressemblance. Mais entre deux choses semblables il n'existe pas toujours, ni nécessairement, un rapport d'antériorité et postériorité.

Jacques de Viterbe a donc dégagé trois sens du mot ordre. Le premier est le sens strict et propre, compris dans sa définition. Le deuxième est le sens élargi, et celui-ci repose sur le premier. Il s'étend à tout ce qui est antérieur et postérieur, et ainsi la notion d'ordre est

¹⁹) «Ordo in partibus universi, apta scilicet earum dispositio per quam connectuntur», p. 141.

²⁰) «Unus modus prioritatis est secundum ordinem», p. 141.

²¹) ARISTOTELES, De Praedicamentis vol. I (1) 57 vo 14 a; Metaphysicae vol. VIII 119 F.

identifiée à celle d'antériorité. La troisième signification d'ordre, plus élargie encore, se fonde sur le sens précédent; elle est celle de rapport. Et ainsi la notion d'ordre est encore plus générale que celle d'antériorité et postériorité.

Dans quel sens alors existe-t-il un ordre en Dieu?

Pris dans sa première signification il n'y a pas d'ordre en Dieu, car en Lui il n'y a ni degrés ni inégalités.

Dans le troisième sens, où ordre signifie relation ou rapport, il existe en Dieu effectivement, car en Dieu il y a des relations.

Quant au deuxième sens du mot ordre, qui s'identifie avec la notion d'antériorité et postériorité, il y a en Dieu un ordre selon un certain mode, mais pas selon toutes les modalités²²).

En ce sens Jacques de Viterbe distingue maintenant deux modalités de l'ordre en Dieu.

La première est celle de l'ordre des attributs divins. Cet ordre est «selon la connaissance», car il dépend de notre manière de connaître.

La seconde est celle de l'ordre «selon la nature». Celui-ci existe entre les Personnes divines.

Si *ordo* signifie la même chose que *prius et posterius*, on peut dire en toute vérité, semble-t-il, qu'il y a en Dieu antériorité et postériorité. Puisque, en Dieu, il y a un ordre d'antériorité et postériorité selon la connaissance et selon la nature²³).

Il faut cependant faire attention à ceci. L'expression «antérieur selon la nature» peut être entendue de deux manières.

D'une part elle peut être entendue selon un mode qui n'est pas convertible en raison d'une dépendance dans l'être (*quod non convertitur secundum essendi consequentiam*), car ce qui est antérieur peut exister

²²) «quia secundum illam acceptionem ordo est idem quod prius et posterius, ideo potest vere dici, ut videtur, quod in divinis est prius et posterius, videlicet prius secundum cognitionem et prius secundum naturam», p. 142.

²³) «prius secundum naturam dicitur dupliciter: uno scilicet modo quod non convertitur secundum essendi consequentiam, alio modo quod convertitur quidam, tamen unum est alterius causa. Unde et dicitur prius secundum causam», p. 142 Cfr ARISTOTELES, *V Metaphysicae*.» Alia vero (dicuntur priora et posteriora) secundum naturam et secundum substantiam». Cfr. THOMAS AQUINAS, *In Metaphysicam*, com. no. 950. «Primo ponit tres modos quibus dicitur aliquid esse prius in essendo. Secundo reducit ad unum, ibi «modo itaque quodam». Dicit ergo primo quod quaedam dicuntur esse priora «secundum naturalem ordinem», idest secundum naturalem ordinem in essendo. Et hoc tripliciter. Primo ratione communitatis aut dependentiae; secundum quod priora dicuntur, quae possunt esse sine aliis et illa non possunt esse sine eis. Et hoc est prius a quo non convertitur essendi consequentis, ut dicitur in praedicamentis».

sans ce qui est postérieur. Mais ce qui est postérieur ne peut pas exister sans que soit ce qui est antérieur. Il n'y a donc pas un lien de causalité dans l'ordre de l'être ou sur le plan de l'être entre ce qui est antérieur et ce qui est postérieur.

D'autre part on peut entendre «antérieur selon la nature» selon un mode convertible (*alio modo quod convertitur quidam*). Alors il y a une dépendance dans l'être entre ce qui est antérieur et ce qui est postérieur. Cette dépendance est liée à la causalité. Ce qui est postérieur dépend dans son existence de ce qui est antérieur. Ainsi l'un est cause de l'autre. Et pour cette raison on dit que l'un est antérieur à l'autre «selon la cause»²⁴).

Si on entend l'expression «antérieur selon la nature» dans le premier sens, elle n'est pas applicable à Dieu, puisqu'il n'y a pas plusieurs êtres ni distinction d'être en Dieu.

Si on l'entend dans le deuxième sens, elle est applicable à Dieu, car le mot «cause» est pris dans un sens large, comme «principe». Il y a en Dieu «principium» et «ex principio».

Il faut remarquer en outre que «antérieur selon la nature» peut se dire selon l'origine, ou selon la perfection. Mais ce qui est antérieur selon l'origine est souvent postérieur selon la perfection. Ce qui inclut une certaine imperfection.

Pourtant en Dieu ce qui est antérieur par origine n'implique aucune imperfection. Par conséquent, en disant qu'il y a en Dieu antériorité selon la nature, c'est-à-dire d'après l'origine, on n'exprime aucune imperfection en Dieu²⁵).

Un troisième point dont il faut tenir compte est celui-ci.

On ne dit pas purement et simplement qu'il y a en Dieu diversité et nombre. On le dit sous un certain aspect et en ajoutant une précision (*secundum aliquid et cum additione*)²⁶). Ainsi on parle de la diversité du nombre des Personnes divines.

De la même manière il n'y a pas *ordo* ou *prius et posterius* en Dieu purement et simplement, mais sous un certain aspect seulement.

La raison pour laquelle on précise et délimite ces énoncés est que la formule «selon la nature» indique en soi, purement et simplement une distinction dans l'être. Pour éviter qu'elle soit mal comprise, on la précise.

²⁴) Voir note 23.

²⁵) «in divinis est prius secundum originem sine ulla imperfectione». p. 142.

²⁶) p. 142.

Ainsi Jacques de Viterbe a expliqué comment on peut dire en toute vérité qu'il y a en Dieu antériorité et postériorité. Sa réponse est subtile et nuancée.

Il avait déjà parlé de ce sujet, et traité d'une façon plus complète la notion d'antériorité et postériorité lorsqu'il discutait sur les prédicaments en Dieu. C'est donc à cette question, la question 31 (28) du «De Divinis Praedicamentis» qu'il renvoie maintenant ses lecteurs pour un plus ample exposé²⁷⁾.

Ad IV. Justification

Jacques de Viterbe consacre la dernière partie à expliquer la réticence des théologiens à propos de l'usage de certains termes et expressions. Il se demande pourquoi ils n'admettent pas en Dieu antériorité et postériorité comme ils admettent en Lui nombre et ordre. Voici l'explication qu'il en donne.

On peut se servir des termes *prius* et *posterius* de différentes manières, et dans plusieurs sens. Cependant le mode principal et vrai est celui d'«antérieur et postérieur selon la nature». Mais ce sens n'est pas le plus évident ni le mieux connu. Selon l'acception commune «antérieur et postérieur» s'entend selon le temps (*secundum famositatem prius secundum tempus*)²⁸⁾. Et puisque cette signification est la mieux connue, elle est souvent considérée comme la plus importante et la principale. Lorsqu'on dit qu'une chose est antérieure à une autre, on le comprend généralement selon la priorité dans le temps. «Antérieur» est donc conçu avant tout comme «antérieur dans le temps».

Cette interprétation restreinte est le motif pour lequel on a l'habitude de nier absolument et simplement qu'il y a en Dieu antériorité et postériorité. Car en Dieu il n'y a pas de priorité selon le temps ou dans la durée. Pour éviter que ces termes soient compris dans le sens temporel, on refuse de parler d'antériorité et postériorité en Dieu.

Lorsque Athanase dit dans le «Symbolum»²⁹⁾, qu'il n'y a «rien d'antérieur et de postérieur» dans la Trinité, lui aussi entend ces termes dans le sens temporel. S'il les avait pris dans un sens plus général et selon toutes les modalités, il n'aurait pas ajouté qu'il n'y a «rien de plus digne ou de moins digne» (*Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil*

²⁷⁾ Voir note 8.

²⁸⁾ pp. 142, 143.

²⁹⁾ PG 28 col. 1583.

maius aut minus)). Il a voulu compléter ainsi l'énoncé précédent. Effectivement il existe un mode de priorité selon la dignité ou la grandeur. Il a donc ajouté cette précision et il a dû compléter l'énoncé précédent puisqu'il avait pris antérieur et postérieur dans le sens d'antérieur dans le temps. S'il ne l'avait pas pris dans le sens temporel seulement, il ne l'aurait pas complété.

En expliquant le texte du «Symbole» d'Athanase, Jacques de Viterbe a réfuté l'argument qui faisait appel à cette autorité.

Après avoir montré pourquoi les théologiens refusent de parler d'antériorité et postériorité en Dieu, le maître attire l'attention sur le fait qu'on évite aussi de se servir de certains autres mots et termes lorsqu'on parle de Dieu. On les élimine non pas parce que ces termes ne peuvent pas être utilisés correctement, ou parce qu'ils ne peuvent pas être dits en toute vérité de Dieu. On ne les évite pas comme certaines autres formules et expressions qui ne peuvent pas être dites de Dieu. Mais on ne s'en sert pas, parce que ces mots peuvent donner lieu à erreur. Pour cette raison, certains Pères de l'Eglise n'ont pas voulu parler d'une *hypostasis* en Dieu.

Ainsi, parlant de Dieu, nous ne nous servons pas du mot *principiatus*, dit Jacques de Viterbe. Pourtant nous utilisons le terme *principium*³⁰). A aucun prix nous ne dirons qu'il y a en Dieu quelque chose de *principiatus*, afin de ne pas donner lieu à une interprétation erronée. Cependant nous disons bien qu'il y a en Dieu quelque chose *ex principio*.

Pareillement nous utilisons le terme *premier*, lorsque nous parlons de Dieu. Cependant il n'est pas admis de parler d'antériorité et de postériorité en Dieu, si ce n'est selon la raison.

Cela vaut également pour exprimer qu'il y a en Dieu «antériorité et postériorité selon la nature», bien qu'on parle d'un ordre de nature en Dieu. Effectivement Richard de Saint-Victor dit que la procession du Fils est naturellement antérieur à celle du Saint Esprit comme un est naturellement antérieur à deux³¹). Les théologiens hésitent pourtant à se servir de termes et d'expressions susceptibles d'être interprétées faussement. La raison de nier simplement et absolument qu'il y a antériorité et

³⁰) «Sicut nomen hypostasis aliquando propter hoc vitatum est a sanctis patribus in divinis, sic etiam in divinis, licet utamur nomine principii, non tamen utimur nomine principiati. Nihil enim dicitur principiatum in Deo, ne sit erroris occasio. Dicitur tamen ibi aliquid esse ex principio», p. 143.

³¹) RICHARDUS DE S. VICTORE. V De Trinitate, cap. 7 PL 196 col. 953 D. «Naturaliter autem prior est dualitas quam trinitas. Nam illa potest esse, sine ista vero nunquam sine illa. Naturaliter itaque et illa processio prior est, quae potest subsistere in personarum dualitate, quam illa quae non potest esse sine personarum trinitate.

postériorité en Dieu se trouve donc dans le risque d'une fausse compréhension.

Jacques de Viterbe ne veut pas du tout s'éloigner de cette ligne de conduite. Néanmoins il a tenu à expliquer qu'on peut parler en toute vérité d'antériorité et postériorité en Dieu. On ne peut le faire en effet selon un certain mode, puisqu'en Dieu il a vraiment ordre.

Il a essayé de montrer qu'on peut dire cela à juste titre, sans avoir voulu nuire à la foi. Au contraire il a voulu le faire pour la servir, déclare-t-il³²).

Par cette formule Jacques de Viterbe s'excuse presque d'avoir osé montrer qu'en Dieu il y a antériorité et postériorité, et de l'avoir expliqué. Nous reconnaissons là en effet la prudence et la réserve avec lesquelles il a l'habitude de présenter ses interprétations propres.

Avant de terminer son exposé, Jacques de Viterbe revient aux arguments initiaux.

Pour l'appel fait à l'autorité d'Athanase, il renvoie simplement à l'explication des paroles du «Symbole» donnée un peu plus haut.

A propos de l'argument principal selon lequel en Dieu il n'y a antériorité et postériorité ni selon les choses absolues, ni selon les choses relatives, il fait les remarques suivantes :

1° On peut dire qu'en Dieu il y a antériorité et postériorité d'après la manière où il y a en Lui ordre.

2° En ce qui concerne les choses absolues, cet ordre est «selon la raison». Mais il y a aussi une priorité «selon la nature» entre les modes d'être des Personnes ou entre les Personnes divines. Cependant ces modes d'être des Personnes divines, (modes personnels) sont appelés aussi modes absolus. Ainsi, il y a donc en Dieu antériorité et postériorité selon les choses absolues, puisqu'il y a un ordre entre ces «modes personnels».

3° Quant aux choses relatives, il faut distinguer. Car elles incluent d'une part les rapports, d'autre part les fondements de ces rapports.

En ce qui concerne les rapports eux-mêmes, il n'est pas question d'antériorité et postériorité entre les choses relatives, ni selon la nature, puisqu'elles vont toujours ensemble.

³²) «Sed ad vitandum occasionem erroris, doctores catholici verentur hoc dicere in divinis, a quorum tramite nec ego declinare intendo. Tamen absque rectae fidei praeiudicio, immo pro ipsius obsequio, et nunc et alias declaratum est quoniam prius et posterius dici possunt veraciter in divinis, cum et ordo vere ibi esse dicatur secundum aliquem modum», pp. 143, 144.

En ce qui concerne les fondements des rapports, il est question d'ordre, et donc d'antériorité et postériorité. Ces fondements sont certains modes d'être, ou l'essence envisagée sous divers modes. Et selon ces modes il y a antériorité et postériorité entre les choses relatives, puisqu'il y a ordre entre elles, de même qu'il y a ordre, antériorité et postériorité entre les modes d'être de l'essence. C'est justement à partir de l'ordre d'origine qu'on démontre qu'il faut poser et accepter en Dieu une distinction entre les modes d'être des Personnes³³).

Jacques de Viterbe avait parlé amplement de cette distinction auparavant, c'est-à-dire dans la question 7³⁴). Il renvoie donc ses lecteurs à cette question.

Remarquons ici que son interprétation de la distinction des modes d'être en Dieu est restée longtemps un point de discussion, traité à plusieurs reprises.

Ce que nous avons pu observer dans l'analyse de cette question, en ce qui concerne la méthode de travail et la construction de la dispute, se rencontre aussi dans les autres discussions de Jacques de Viterbe. En général on retrouve la même méthode dans les discussions, quodlibétiques ou ordinaires.

Une fois la question posée, avec ses arguments pour et contre, il commence presque toujours par donner un aperçu de l'exposé qui va suivre, et le plan selon lequel il va élaborer la question. Il y énumère les points qui seront développés et qui se suivent logiquement. Le nombre des points traités dépend des circonstances. Souvent il y a trois points principaux, parfois deux, parfois quatre ou cinq. Il ne se tient donc pas à un cadre rigide³⁵).

En général, il consacre la première partie de son exposé à préciser la question et à bien délimiter le problème. Il le fait tantôt en faisant

³³) «Quantum vero ad habitudinum fundamenta, quae sunt modi quidam vel essentia sub diversis modis, est inter relata prius et posterius secundum naturam, sicut et ordo; immo ex ipso ordine originis ostenditur quod oportet ponere distinctionem talium modorum in Deo, ut supra declarabatur, in questione de modis qui ponuntur in divinis», p. 144.

³⁴) Quodl. III q. 7 ed. 1973. pp. 93-128. Utrum pluralitas vel distinctio modorum realium absolutorum in Deo repugnet eius simplicitati.

³⁵) Voir: Quodlibet III qq. 1, 2, 3, 7, 9 etc; Quaestiones de Verbo qq. 1, 5 etc.; Quaestiones de Praedicamentis qq. 1, 2, 5 etc. L'aperçu du développement ne se trouve pas en tête des qq. 4, 10, 11, 12 sur les prédicaments en Dieu. Voir aussi Quodlibet III qq. 13 et 14. Quodl. IV q 16 p. 55. Dans d'autres questions un pareil résumé manque, comme dans les qq. 11, 12, 15, 16 sur les prédicaments, ou les qq. 13, 14, 16 du Quodlibet III.

précéder le premier point par une sorte de préambule, où il explique le sens d'un terme utilisé, tantôt en expliquant qu'on peut comprendre la question de différentes manières³⁶).

Cependant c'est plutôt dans la première partie de son exposé qu'il précise le sens de la question, souvent en se demandant ce que signifie tel ou tel terme, ou ce qui est exprimé par telle formule³⁷).

Avec beaucoup de soin il cherche le sens d'un terme ou d'un concept. Il expose qu'il faut le comprendre dans tel ou tel sens pour pouvoir mieux discuter la question. Une fois bien déterminé le point dont on parle, il élabore le problème posé dans la perspective qu'il vient d'établir. Et il examine le problème de tous côtés. S'il y a plusieurs possibilités, il les énumère une à une et n'hésite pas à donner la solution du problème selon telle interprétation ou telle autre.

Cependant il arrive parfois qu'il y ait plusieurs opinions sur un point, par exemple, sur la différence entre l'être et l'essence, sur la «ratio seminalis», sur la vérité, etc.. En ce cas, il énonce les différentes opinions et les résume. Il le fait, comme il dit lui-même, pour mieux comprendre le problème ou pour trouver une meilleure solution³⁸). Lorsqu'il peut se ranger à l'une de ces opinions il la fait sienne. S'il ne trouve aucune de ces opinions satisfaisante, il en cherche une nouvelle, souvent ingénieuse, qu'il explique et expose amplement. Il procède toujours avec prudence et courtoisie, sans vouloir porter préjudice à ceux qui pensent autrement³⁹).

³⁶) Voir Quodlibet III qq. 4, 10, 11, 12 etc.; Quodlibet IV q. 7 pp. 35, 36; q. 10 pp. 43, 44. Voir aussi De Praedicamentis qq. 4, 5, 11, 14, 29, 30 etc.

³⁷) Voir Quodlibet III qq. 1, 2, 5, 6, 15 etc.; Quodlibet IV qq. 4, 16 etc.; De Verbo qq. 4, 6, 7; De Praedicamentis qq. 2, 3, 6, 7 etc.

³⁸) Voir Quodlibet III q. 11 pp. 157, 158. «Ad istam questionem possunt esse diversi modi dicendi, secundum diversas opiniones de significato creationis.

Voir aussi: De praedicamentis q. 11 Ms Naples Bibl. Naz. VII - C 4 fol. 25 (b). «Nec intendo multum ad narrationem opinionum, nisi quatenus facit ad manifestationem veritatis; nec narratis opinionibus intendo praeiudicare, sed, sine praeiudicio alicuius, immo cum reverentia dicentium, id quod melius intelligo dicere». fol. 25 vo (b) «Secundo ponam illud quod de hac quaestione magis intelligo sine praeiudicio cuiuscumque opinionis, immo si possem vellem utramque salvare, sed sine improbatione dicam quid mihi videtur».

Voir aussi Quodlibet IV q. 1 pp. 1-3, q. 3 pp. 10-12 q 6 pp 30-32; q 16 pp 55-56.

³⁹) Quodlibet III q. 10 pp. 146, 147. «Et licet hoc primo aspectu appareat rationabiliter dictum, tamen sine praeiudicio veritatis, et non definiendo sed inquirendo, mihi videtur esse dicendum hoc esse possibile, ac Deum idem posse... Est igitur dicendum, non determinando sed investigando, quod Deus potuit producere seminalem rationem animae rationalis in materia. Et licet efficaciter non possimus ostendere quomodo id non sit impossibile, possumus tamen hoc aliquantulum declarare, persuadendo quod hoc non repugnat animae rationali...».

Une fois cependant il a glissé dans son texte une remarque un peu sarcastique à l'adresse de ses opposants, qui ridiculisaient son interprétation des relations en Dieu⁴⁰).

La nouvelle manière d'aborder le problème et la solution ou l'explication élaborée sont présentées toujours avec beaucoup de réserve. Jacques de Viterbe sait bien, il le dit d'ailleurs à plusieurs reprises, qu'il a essayé d'entamer la discussion sur tel ou tel problème d'une façon différente on inhabituelle. La solution trouvée ainsi ne satisfait peut-être pas tout à fait ses auditeurs. Mais il a cherché une solution meilleure qu'il propose sans vouloir l'imposer ou prétendre qu'elle est la seule valable et définitive⁴¹).

Après avoir développé dans la deuxième partie le «corps» de son exposé le maître consacre généralement la partie suivante à résoudre les doutes que son explication soulève. Mais ce n'est pas toujours et exclusivement dans cette partie qu'il réfute les objections, ou qu'il essaie de dissiper les doutes. Il le fait souvent au cours de l'élaboration du thème principal de la discussion⁴²).

La dernière partie contient presque toujours l'application de ce qu'il a élaboré dans le corps de la discussion, afin de répondre à la question soulevée. Cette partie est parfois assez courte, mais elle peut avoir une certaine longueur, d'après les conditions et les exigences de la discussion⁴³).

A la fin on trouve une critique, une réfutation ou une approbation des arguments par lesquels la discussion a commencé. Mais souvent le maître se contente de renvoyer à ce qu'il a dit auparavant.

E. YPMA, O.S.A.

⁴⁰) Quodlibet III q. 7 pp. 99, 100. «Patet igitur ex dictis quod non est nova doctrina, cum dicitur in divinis esse differentiam magis quam veraciter imponunt, nec, sicut irrisorie invertunt, debet dici differentia secundum res modales, quia hoc sacri doctores non dicunt».

⁴¹) ibidem: voir aussi Quodlibet I q. 4 pp. 43, 47. «Ad istam quaestionem sine praeiudicio, immo cum debita reverentia cuiuscumque opinionis, videbitur mihi esse dicendum quod, si nullo modo different realiter essentia et esse, non posset salvari creatio... Tertio assignabitur quidem alius modus dicendi de differentia essentiae et esse, qui mihi satis apparet rationabilis... Diversis igitur opinionibus de differentia essentiae et esse utcumque discursis, quid mihi de hoc probabiliter tenendum videatur, consequenter exponam...». Voir Quodlibet IV q. 29 pp. 104, 105.

⁴²) Voir Quodlibet III qq. 1, 2, 4, 5 etc.

⁴³) Voir Quodlibet III qq. 4, 6, 8 etc.