

Tiziana Suarez-Nani*

Lire la pensée comme dans un livre: secret et transparence selon Jean Duns Scot et Henri de Gand

Reading Thought as in a Book: Secrecy and Transparency According to John Duns Scotus and Henry of Ghent

Abstract:

The existence of the «heart's secrets» is obvious when it comes to human beings, since each protects his inwardness from the eyes of others by hiding it within his body. But what happens in the case of pure spirits? Without a body to protect and hide them, are they at the mercy of the glance of others or do they uphold secrecy? This is the question that several medieval thinkers asked themselves when they began to think about the language and communication of spiritual creatures (angels or «intelligences»). Do they carry any secret? Do they hide something or are they fully transparent? Discussed in the *Summae* and the *Commentaries of the Sentences* of Peter Lombard, these interrogations led to important considerations on communication as a speaker's act towards its recipient. In this survey, we illustrate John Duns Scotus' position on the matter. Through his criticism of Henry of Ghent's doctrine, he delivers a conception of inter-subjective communication that aims at maintaining the secrets of each subject, as well as the private nature of language.

Key words: Language; communication; inter-subjectivity; freedom; belief; vision; listening.

Medieval Authors: Henry of Ghent; John Duns Scotus.

Résumé:

L'existence de « secrets des cœurs » est une évidence dans le cas de l'être humain, qui par son corps cache et protège son intériorité du regard d'autrui. Qu'en est-il chez les purs esprits? Privés d'un corps qui les abrite et les cache, sont-ils à la merci de tous les regards ou gardent-ils une part de secret? Telle est la question que de nombreux penseurs du Moyen Age ont

* Professeur Ordinaire, Université de Fribourg, Suisse. Email : tiziana.suarez@unifr.ch.

posée lorsqu'ils se sont interrogés sur la communication et le langage des créatures spirituelles (anges ou intelligences). Celles-ci ont-elles des secrets ? Cachent-t-elles quelque chose ou sont-elles parfaitement transparentes ? Abordées dans les «*Sommes*» et les «*Commentaires des 'Sentences'*», ces interrogations ont suscité d'importantes réflexions sur la communication en tant qu'acte d'un locuteur à l'égard d'un destinataire. Dans cette étude nous allons illustrer la position de Jean Duns Scot qui, par le biais de la critique adressée à Henri de Gand, élabore une conception de la communication intersubjective visant à sauvegarder le secret de chaque sujet et à maintenir le caractère privé du langage.

Mots clé: Langage ; communication ; intersubjectivité ; liberté ; croyance ; vision ; écoute.

Auteurs médiévaux: Henri de Gand ; Jean Duns Scot.

Pour les penseurs du Moyen Age, les contenus mentaux de chaque sujet sont des *secreta cordium* que Dieu seul connaît. Qu'il s'agisse de sentiments, de pensées, d'images, de désirs ou de souvenirs, ces secrets appartiennent en propre à chaque individu et sont hors de portée pour ses semblables. Renvoyant à une forme d'obscurité, le secret désigne ainsi un abri, une demeure cachée de l'esprit. L'existence de secrets est une évidence dans le cas de l'être humain, qui par son corps cache et protège son intériorité du regard d'autrui. Qu'en est-il chez les purs esprits ? Sans un corps qui les abrite et les cache, sont-ils à la merci de tous les regards ou gardent-ils une part de secret ? Telle est la question que de nombreux penseurs du Moyen Age ont posée lorsqu'ils se sont interrogés sur la communication et le langage des entités immatérielles – créatures spirituelles, intelligences ou substances séparées. Celles-ci ont-elles des secrets ? Cachent-t-elles quelque chose ou sont-elles parfaitement transparentes ? Abordées notamment dans le cadre des *Sommes* et des *Commentaires des 'Sentences'*, ces interrogations ont suscité des réflexions d'un intérêt philosophique notable concernant la pratique de la communication en tant qu'acte d'un locuteur à l'égard d'un destinataire¹. Les conceptions formulées dans ce contexte font état d'un large éventail de positions: de la négation pure et simple d'un langage propre aux anges – que l'on pense à

¹ Nous avons traité certains aspects de cette problématique dans quelques études précédentes: Cfr. T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2003 ; «*Linguaggio, conoscenza e libertà: note in margine alle questioni 26 e 27 del Commento di Francesco della Marca al II° libro delle 'Sentenze'* », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003/3) 354-375 ; «*Il parlare degli angeli : un segreto di Pulcinella?* », in A. PARAVICINI-BAGLIANI (ed.), *Il segreto nel Medioevo*, Micrologus, Firenze 2006, pp. 79-100. Pour de plus amples indications bibliographiques relatives à cette problématique nous renvoyons à ces études.

Dante Alighieri ou à Raymond Lulle – à l’affirmation d’un langage complexe, structuré en un système de signes en adéquation avec le destinataire – comme c’est le cas chez Gilles de Rome² –, les théories médiévales du langage des esprits sont autant diversifiées que le sont les épistémologies et les ontologies qui les sous-tendent. Dans cette étude nous allons illustrer la position de Jean Duns Scot qui, s’opposant à Henri de Gand, élabore une conception visant à sauvegarder le secret de chaque sujet et à maintenir le caractère privé du langage.

1. Parler, montrer, voir et lire

L’admission de l’existence de « secrets des cœurs » a conduit la plupart des penseurs du Moyen Age à poser, même au niveau des purs esprits, la nécessité d’un langage comme moyen de leur manifestation³. En l’absence d’un corps qui cache, chez les créatures spirituelles le secret concerne néanmoins des contenus mentaux – actes de connaissance ou de volonté – que seul le langage permet de manifester. Aussi, pour Thomas d’Aquin ou Gilles de Rome, les connaissances dont les anges disposent sont, en tant que telles, visibles et accessibles à leurs semblables, alors que les actes de volonté ne sont connus que de Dieu ; en effet, les représentations par lesquelles les créatures spirituelles connaissent leurs objets sont intelligibles par soi (car abstraites et universelles) et peuvent donc être vues par les autres esprits, alors que les actes de volonté par lesquels elles considèrent tel ou tel objet demeurent cachés et inaccessibles aux autres: ce sont précisément ces actes et leurs objets que le langage permettra de dévoiler⁴. Dans une autre optique et pour des raisons différentes, Pierre de Jean Olivi partage une thèse analogue, à savoir que le secret de chaque sujet tient à sa volonté, laquelle demeure irrémédiablement inaccessible ; il revient ainsi à la liberté de chacun de choisir de se dévoiler ou de se cacher, si bien que la liberté constitue le dernier rempart du secret⁵.

² Cfr. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges*, cit., pp. 209-245.

³ Cette nécessité était corroborée par les passages bibliques qui attribuaient aux anges un langage permettant de transmettre les messages de Dieu aux hommes : Cfr. première Lettre aux Corinthiens 13, 1 ; Isaïe 6, 3 ; Daniel 9, 22. Le Pseudo-Denys le confirmait dans « Les noms divins », ch. IV, où il présentait les anges comme des *nuntii* de Dieu : Cfr. Thomas d’Aquin, *In librum Beati Dionysii ‘De divinis nominibus expositio’*, ed. C. PERA, Marietti, Torino 1950, cap. IV, lect. I, p. 90, n. 287.

⁴ Cfr. nos remarques in « Il parlare degli angeli... », cit., note 8.

Tout en partageant avec Thomas d'Aquin et Gilles de Rome la thèse que les anges sont pourvus de la connaissance universelle de toutes choses et que le langage sert à manifester des contenus de l'esprit, Henri de Gand envisage le parler angélique comme le moyen pour montrer à un interlocuteur ce que ce dernier ne peut pas concevoir lui-même ou voir dans l'esprit d'un autre. Au niveau des anges, le secret porte donc sur des contenus cognitifs possédés par les uns et inaccessibles aux autres, tout comme pour l'être humain le fait de parler permet de manifester un contenu mental qu'un autre ne possède pas⁶. Aussi, Henri précise-t-il que si l'être humain pouvait voir dans l'esprit de son interlocuteur, il n'aurait aucun besoin du langage. Il en va de même chez les anges: s'ils avaient la capacité naturelle de voir dans l'esprit de leurs semblables, ils n'auraient pas besoin d'un langage qui en manifeste les contenus. Il apparaît ainsi que dans l'optique d'Henri de Gand, une capacité de « voir » ou de connaître qui n'aurait pas de limites remplacerait aisément tout langage. Pour cette raison, s'agissant des créatures spirituelles Henri identifie le connaître (intelliger/voir) et le parler: dans la réalité – explique-t-il –, intelliger et parler sont la même chose ; leur distinction de raison tient uniquement au fait que l'intelliger consiste à saisir quelque chose, alors que le parler est ce même acte d'intelliger en tant qu'adressé à un interlocuteur dépourvu du même contenu cognitif. Cette proximité du connaître et du parler apparaît clairement au niveau du vocabulaire utilisé dans ce contexte: tout comme l'intelliger consiste en un *verbum (mentis)* ou concept, ainsi le parler consiste en un *verbum locutionis*, à savoir dans le même concept en tant que montré à un autre⁷.

⁵ Cfr. T. SUAREZ-NANI, « Notes pour l'histoire de la réception de Pierre de Jean Olivi », in T. SUAREZ-NANI *et alii* (eds.), *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien*, De Gruyter, Berlin – New-York 2010, pp. 327-353 (en particulier pp. 347-349).

⁶ Cfr. Henri de Gand, *Quodlibet* 5, Paris 1518 (repr. Louvain 1961), q. 15, f. 180vb : « [intelligere] dicitur autem loqui in quantum ordinatur ad indicandum alteri rem quam in ipso verbo concipitur, quam ille secundum se non potest concipere, quemadmodum nos, quia non possumus indicare alteri homini verbum mentis nostrae, utimur verbo corporis ad illud indicandum pro ipso ». Pour une présentation du langage angélique selon Henri de Gand nous renvoyons à B. ROLING, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprachtheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Brill, Leiden – Boston 2008, pp. 166-172, ainsi qu'aux indications bibliographiques qui s'y trouvent.

⁷ Cfr. *ibid.*, f. 180vb : « Et huiusmodi verbum sive conceptus (...) dicitur verbum locutionis, ut in intelligente absolute consideratur dicitur conceptus, ut vero ordinatur ad alium, conceptum alteri indicandum dicitur nutus ».

Il convient de préciser ici que la portée du *verbum mentis* est universelle – l’ange pouvant connaître toutes choses –, alors que celle du *verbum locutionis* est beaucoup plus restreinte, car elle s’étend uniquement à ce que l’interlocuteur ne connaît pas. Aussi, pour Henri de Gand le champ d’action du langage et de la communication n’est pas constitué par les actes de la volonté, mais par des contenus cognitifs possédés par les uns et ignorés par les autres. Pour clarifier l’objet du langage angélique, Henri va donc définir quelles connaissances sont possédées par certains sujets et non par d’autres⁸. Distinguant la connaissance naturelle – celle des quiddités universelles de toutes choses – de la connaissance surnaturelle – la connaissance révélée des singuliers (futurs) qui dépendent de la volonté divine –, Henri affirme d’emblée que les connaissances naturelles dont chaque ange dispose ne font pas l’objet du parler angélique: chaque ange, en effet, les « voit » toujours et déjà dans l’esprit de ses semblables. Les connaissances dont les anges disposent par nature sont donc publiques, car visibles et accessibles à tous, même si elles sont vues de manière plus claire par les uns que par les autres⁹. La connaissance naturelle de toutes choses est ainsi marquée par une transparence totale, en vertu de laquelle chaque sujet angélique voit celle de ses semblables sans que ceux-ci aient à la lui montrer.

De quoi les anges peuvent-ils alors parler ? Sur quoi l’intersubjectivité angélique porte-t-elle ? Henri explique qu’elle porte sur deux sortes d’objets: les connaissances révélées de manière surnaturelle et les futurs contingents¹⁰. Le

8 Cfr. *ibid.* : « Quia igitur verbum quo angelus loquitur est conceptus mentis angelicae ordinatus ad aliquid alteri indicandum per verbum illud, ad videndum quomodo hoc fiat et quis conceptus dicatur verbum, aut loqui, et quis non, oportet intelligere quod notitiam angeli est duplex: quaedam pure naturalis, quaedam supernaturalis ».

9 Cfr. *ibid.* : « De eis quae naturaliter cognita sunt ab angelis beatis, sive in verbo sive in propria natura, non fit proprie locutio, quia omnia illa quilibet angelus videt, licet differenter secundum maiorem et minorem limpiditatem, secundum quod limpidius vident per verbum, et habitu simpliciori et magis universali superiores cognoscunt res creatas quam inferiores ».

10 Cfr. *ibid.* : « Unde locutio angelorum proprie non fit nisi de illis particularibus factis quae scilicet speciali revelatione ab uno supernaturaliter cognoscuntur, ita quod non ab alio, quae non potest cognitione naturali videre angelus unus in alio, neque in verbo, neque in existentia rerum. Licet enim angelus quilibet non solum in se videt rerum essentias, conceptus essentialiter formando circa eas, sed etiam similiter in alio, cum ille de eis formet huiusmodi conceptus, videt etiam particularia naturaliter quaecumque quae sunt in existentia rerum, et hoc in ipsis rebus extra. Particularia tamen contingentia futura, et conceptiones formandas circa aliorum, nullus videre naturaliter potest cum ea uni revelantur, quia ratio intelligendi particularia, sive revelentur sive non, sic ex rerum existentia cognoscuntur sicut obiecta universalia intellecta. (...) Ita quod,

champ d'application du langage est donc circonscrit à ces deux types de contenus cognitifs, que le parler angélique doit permettre de dévoiler, de manifester, c'est-à-dire de montrer de manière à ce que de tels contenus puissent être « vus » par l'interlocuteur. Parler revient donc ici à « montrer » et écouter revient à « voir ». Pour cette raison: « in angelis videre et audire non differunt »¹¹. Aussi, puisque « voir » indique une saisie cognitive, l'écoute consiste également en un acte d'intellection, si bien qu'Henri – comme on vient de l'indiquer – pose l'identité réelle de l'intelliger et du parler angélique: « loqui est intelligere ». On assiste donc ici à l'assimilation et à l'identification du parler, de l'entendre et de l'intelliger. Envisagée du côté du locuteur, la parole mobilise deux sortes de « verbe » ou concept: un concept vague, confus et indéterminé, qui procure la saisie universelle d'un objet, et un concept déterminé (*signatus*) qui permet la saisie de l'objet dans sa singularité¹² – ces deux concepts n'indiquant par ailleurs que deux rapports différents au même objet. On peut alors préciser que l'ange qui parle formule un verbe ou concept « indicatif », à savoir un concept qui désigne le singulier et qui est signe (*nutus*) pour le destinataire d'un concept qui lui était caché¹³. De son côté, l'ange qui écoute « voit », c'est-à-dire intellige et

licet unus angelus videt in alio formas universales quae sunt rationes cognoscendi particularia quaecumque, non tamen per illas formas universales quas videt in illo, videt in illo particularia quae videt ille, sive ille videat revelatione, sive in existentia rerum, licet illa particularia quae sunt in rerum existentia videat per universalia quae videt in seipso ».

¹¹ Cfr. *ibid.*, f. 181r.

¹² Cfr. *ibid.* : « Et per hoc ille angelus alius verbum locutionis alterius dicitur audire, quia in angelis videre et audire non differunt. Et ita licet, ut iam diximus, loqui est intelligere, tamen intelligere quod est loqui et verbum conceptum quo loquitur, quae sunt idem re, et intelligere et verbum conceptum quae indicantur per illa, differunt re sicut diversi conceptus, unus vagus, alius signatus de eodem. Hoc enim intelligere quod est loqui est novus conceptus formatus ab angelo voluntarie secundum illud quod est ei revelatum ad illud indicandum. Et secundum hoc nutus eius proprie dici potest ». Cette conception du parler angélique est étroitement liée à la théorie de la connaissance d'Henri de Gand: Cfr. *ibid.*, ff. 181r-183r et B. ROLING, *Locutio angelica*, cit., p. 168 et note 9.

¹³ Cfr. *ibid.* : « Et iste conceptus indicativus in se verus conceptus est, et intelligere quoddam secundum se. Sed loqui dicitur ut in se accipit rationem nutus ad illum conceptum indicandum. Et sic ille conceptus ut est intelligere et ut est loqui inter se differunt sola ratione. Et quia ex natura sua non ordinatur neque concipitur nisi ad indicandum alium conceptum occultum, qui non nisi intelligere quoddam, sicut verbum vocis non ordinatur nisi ad indicandum verbum occultum mentis, ideo ille secundus conceptus non proprie dicitur intelligere sed loqui » ; *ibid.*, fol. 183v: « Et sic per istos secundos conceptus apertos loquitur angelus angelo priores conceptus occultos. Et sunt isti secundi conceptus verba et nutus priorum, licet ut omne loqui sit intelligere, non tamen e converso ».

comprend le verbe ou concept formulé par le locuteur. On est ainsi en présence d'une réduction du phénomène linguistique à la sphère de la connaissance: aussi bien parler qu'entendre une parole revient à effectuer un acte d'intellection, qu'il s'agisse de la formation d'un verbe par le locuteur ou de la vision du même verbe par le destinataire. Chez Henri de Gand, la manifestation remplace la parole et la vision remplace l'écoute. Aussi, cette conception trouve une expression éloquente dans la métaphore de la lecture et du livre: l'ange qui parle rend son concept visible et « lisible », et l'ange qui écoute le voit et le lit » comme dans un livre: « locutio angelorum non est nisi aliquis conceptus expressus in conceptu unius angeli possibilis videri in se ab intellectu alterius angeli quemadmodum si legeret in libro »¹⁴.

L'enjeu de la conception d'Henri de Gand a été clairement identifié par Jean Duns Scot, dont la critique sera axée sur quatre points: 1) la connaissance angélique du singulier, 2) la dimension « cachée » d'une telle connaissance, 3) la modalité du parler angélique et 4) l'illumination d'un ange par un autre¹⁵. S'agissant du point qui concerne notre propos, Duns Scot résume la position d'Henri en rappelant la métaphore du livre: selon ce dernier, parler reviendrait en effet à former un concept ou un signe, de sorte à proposer au destinataire quelque chose comme un livre dans lequel il pourra le lire¹⁶.

S'opposant résolument à cette conception, le Docteur Subtil mène sa critique principalement sur deux fronts: celui de la théorie de la connaissance et celui de

¹⁴ Cfr. *ibid.*, f. 183r.

¹⁵ Cfr. Jean Duns Scot, *Lectura in II Sententiarum*, ed. Vaticana, Rome 1982, d. 9, qq. 1-2, p. 19 et *Ordinatio*, ed. Vaticana, Rome 2001, II, d. 9, qq. 1-2, p. 139. Dans les notes qui suivent nous allons renvoyer principalement à la *Lectura*, mais nous tiendrons compte aussi des trois autres versions du même texte, à savoir l'*Ordinatio*, les *Reportata parisiensia* et les *Quaestiones in II Sententiarum*.

¹⁶ Cfr. Jean Duns Scot, *Lectura in II Sent.*, cit., d. 9, qq. 1-2, p. 23 : « sic angelus, quando loquitur alteri de aliquo singulari, format in se conceptum vagum ut sit signum illius singularis de quo loquitur ; et sic formare est proponere sibi tale signum sicut quendam librum in quo potest legere ; et hoc est sibi loqui ». De même, dans *Reportata parisiensia*, ed. L. WADDING, vol. II, Lyon 1639 (repr. Hildesheim 1968), I. II, d. 9, qq. 1-2, p. 648 on lit que : « Aliter dicitur ad quaestionem, quod angelus sic loquitur alteri de singularibus, quorum notitiam habet per habitum suum, quod non potest distincte exprimere istum conceptum determinatum, quem habet penes se in illo habitu, sed exprimit conceptum vagum. Unde format alium conceptum de vago singulari, et istum formaliter, ut sit signum determinati singularis. Et tunc alius angelus concipit istum conceptum, ut est in intellectu alterius, et legunt sibi quasi in libro, et tunc conformant sibi consimilem conceptum ». La métaphore du livre est employée également in : *Quaestiones in II Sententiarum*, Editio nova iuxta editionem Waddingi, t. XII, Parisiis 1893, p. 435.

la théorie du langage. Concernant la première, il rejette notamment la thèse que la connaissance d'un singulier ne serait qu'une modalité de la connaissance de sa raison universelle et qu'elle lui est postérieure. Rappelons que, selon Henri, le concept qui désigne un singulier résulte d'un acte de négation qui porte sur le concept universel vague, confus et non-désigné de la même chose ; en effet, la connaissance de l'universel et du singulier coïncident eu égard à l'objet, mais différent selon la modalité cognitive, la première étant une connaissance non-désignée d'une forme universelle (quiddité), alors que la seconde est la saisie de la même forme universelle dans tel singulier déterminé ; dès lors, pour Henri la connaissance du singulier n'ajoute à la première qu'une négation, à savoir précisément la saisie d'une quiddité universelle dans tel singulier déterminé et non dans un autre¹⁷. S'opposant à cette théorie, Duns Scot affirme en revanche que l'universel et le singulier sont connus par des raisons distinctes¹⁸, car le singulier ajoute quelque chose de positif à sa raison universelle, c'est à-dire à la nature commune de l'espèce¹⁹. Cette critique est importante pour notre propos, car elle frappe du même coup la thèse selon laquelle l'objet du langage angélique serait la connaissance d'un singulier possédée par les uns et cachée aux autres. Bien au contraire, selon Duns Scot lorsqu'un ange connaît d'une connaissance naturelle un singulier déterminé, les autres anges peuvent le connaître également, tout comme ils peuvent saisir sa connaissance d'un universel vague ; un tel objet intelligible est en effet adéquat à la puissance cognitive de chaque sujet angélique²⁰, si bien que le recours à un langage qui le manifeste serait parfaitement superflu.

¹⁷ Henri de Gand, *Quodlibet V*, cit., q. 15, f. 183r, avait en effet précisé que : « cognitio universalis et singularis non differunt ex parte rei cognitae et actus cognoscendi, sed solum ex parte modi cognoscendi indesignate et designate. Quorum unum super aliud non apponit nisi rationem negationis, ut dictum est. Et quia alia est designatio universalis in hoc singulari et in illo, ideo cognoscendo universale ut in hoc singulari significato, ex hoc non cognoscit in illo. Et sic cognoscendo unum singulare non oportet quod alia cognoscat, sed renovando conceptus multotiens concipiendo universale in diversis particularibus, non autem sub conceptu universali aliquid innovando ut concipiatur singulare ».

¹⁸ Cfr. Jean Duns Scot, *Lectura in II Sent.*, cit., d. 9, qq. 1-2, p. 25 : « alia erit ratio cognoscendi universale et singulare ». Par ailleurs, pour Scot il est parfaitement superflu de poser deux concepts différents du même objet, un vague et l'autre déterminé : Cfr. *Reportata parisiensia*, cit., II, d. IX, q. 2, p. 649 : « Item hic ponuntur plura sine necessitate », ainsi que *Ordinatio*, cit., II, d. 9, q. 1-2, pp. 154-155.

¹⁹ Cfr. *Ordinatio*, cit., II, d. 3, pars I, q. 6, où Duns Scot formule sa conception de l'individuation comme « ajout » de quelque chose de positif (l'« *ecceitas* ») à la nature commune.

²⁰ Cfr. *Reportata parisiensia*, cit., II, d. 9, qq. 1-2, p. 648 : « Contra illud, quod ibi ita bene possit videre determinatum sicur vagum probo, quia, quando sunt duo intelligibilia proportionata

S'agissant de la théorie henricienne du langage, Duns Scot en critique d'emblée une conséquence qu'il juge inadmissible. En effet, à partir du moment où le fait de parler ou de communiquer consiste à rendre visible un contenu cognitif, un tel langage devient publique: il s'ensuit que le locuteur ne s'adresse plus à un destinataire plutôt qu'à un autre, mais se montre à tous les sujets angéliques²¹. Or une telle conséquence est inacceptable pour Duns Scot, qui refuse de réduire le « parler » au fait de montrer et l'écoute au fait de « lire comme dans un livre ». En d'autres termes, le langage n'est pas fait pour être « vu » ou « lu ».

2. Le parler et l'écoute ou la causalité du langage

A l'encontre de la réduction henricienne du langage à la pensée et du parler au fait de rendre un message « visible » ou « lisible », Duns Scot fait de la communication une activité à part entière, distincte des autres activités de l'esprit²². Dans cette perspective, il lui attribue une causalité spécifique et ramène la problématique du langage angélique à l'interrogation qui porte sur la causalité exercée par le locuteur à l'égard de son destinataire²³. Le fait de parler consiste en effet à « causer immédiatement chez l'interlocuteur la saisie d'un contenu intelligible »²⁴.

intellectui immateriali, simpliciter perfectius intelligibile potest esse intelligibile, et esse prius intelligibile simpliciter. Sed ille conceptus singularis determinati, et singularis vagi, sunt proportionata intelligibilia intellectui angelico, et conceptus singularis determinati est perfectius intelligibile igitur; intellectus alterius angeli potest ipsum intelligere ».

- ²¹ Cfr. *ibid.*, p. 649 : « Item per istum modum ponendi non videtur quod unus angelus posset loqui uni et non alteri, quia postquam ille conceptus particularis vagi est causatus, quilibet posset ibi legere aequaliter sicut unus ». De même, dans *Lectura II*, cit., d. IX, qq. 1-2, p. 29, on lit : « Praeterea, tunc non posset uni loqui nisi loqueretur alteri, quod non est verum. Consequentia patet, quia si nihil aliud sit loqui quam talem librum scribere, cum indifferenter quilibet angelus potest legere in illo, sequitur quod quilibet alteri loqueretur ».
- ²² Cet aspect de la conception de Duns Scot a été mis en évidence en rapport au langage humain par C. MARMO, *Semiotica e linguaggio nella scolastica. Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1994, p. 353, où l'Auteur présente la théorie scotiste de la communication humaine en tant que distincte de la théorie du langage comme système de signes qui renvoient aux choses. Pour la théorie scotiste des signes, Cfr. J. BIARD, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, Vrin, Paris 1989, pp. 46-50.
- ²³ Cfr. *Lectura II*, cit., d. 9, qq. 1-2, p. 29 : « Adhuc remanet quaestio quid faciat in alio angelo, quando loquitur ei. (...) Unde non video quomodo loquitur ei nisi aliquid causet in eo ». De même in *Ordinatio*, cit., II, d. 9, qq. 1-2, p. 157 et in *Quaestiones in II Sent.*, cit., p. 445.
- ²⁴ Cfr. Jean Duns Scot, *Lectura in II Sent.*, cit., d. 9, q. 1-2, pp. 29-30 : « Et dico quod modus quo unus angelus loquitur alteri est iste, quod angelus habens cognitionem actualem de aliquo

La capacité à exercer une telle causalité est fondée sur l'idée qu'un sujet qui actualise une forme par l'exercice d'un acte est capable de produire le même acte chez un autre sujet de même nature ; en effet, lorsqu'un agent et un patient sont proportionnés l'un à l'autre en vertu d'un fondement commun, le premier peut agir sur le second²⁵. Face à l'objection qu'une telle causalité ne saurait être exercée lorsqu'une distance spatiale sépare l'agent du patient, Duns Scot précise que la distance ne constitue pas un empêchement si elle est proportionnée aux sujets concernés. Pour cette raison, la pratique du langage des anges est soumise à l'exigence d'une « distance proportionnelle », laquelle résulte des limites inhérentes à leur puissance (*virtus*)²⁶. Il s'ensuit que le parler angélique ne peut causer une saisie immédiate du message transmis que chez le destinataire qui se trouve à une distance proportionnée du locuteur²⁷.

Le fait de parler consiste ainsi à produire la saisie d'un contenu cognitif dans l'esprit du destinataire. Duns Scot précise toutefois qu'une telle saisie est une connaissance *sui generis*, différente des autres actes d'intellection. Clarifiant les objets possibles de la causalité exercée par le langage, il en identifie trois: il peut

cognoscibili potest loqui alteri angelo causando in eo cognitionem actualem immediate de illo intelligibili quod sibi notum est ».

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 30 : « illud quod est in actu per aliquam formam et per aliquem actum, potest aliud reducere de potentia ad actum, si sit in potentia ad illam formam ; sed angelus habet actualem cognitionem de aliquo de quo non alius (...), et angelus potest causare illam cognitionem (quia in se ipsum causat) vel per speciem vel per aliud ; igitur similiter potest in alio causare. Unde si activum aliquod et passivum sint proportionata sibi invicem per communem rationem, sequitur quod quodlibet sub activo sit natum agere in quodlibet sub passivo ».

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 34 : « eo ipso quod angelus est finitae et limitate virtutis, non potest agere in distans sub omni distantia, sed requirit determinatam distantiam » ; à ce propos voir aussi : *Ordinatio*, cit., II, d. 9, qq. 1-2, pp. 158-164, *Quaestiones in II Sent.*, cit., p. 453 et *Reportata parisiensis*, cit., d. IX, q. 3, pp. 655-657. Nous renvoyons ici aux remarques de B. ROLING, *Locutio angelica*, cit., p. 187-191. Cette précision relative à la distance spatiale est conforme à la conception scotiste du rapport de l'ange à l'espace : Cfr. T. SUAREZ-NANI, « Angels, Space and Place: the location of separate substances according to John Duns Scotus », in I. IRIBARREN-M. LENZ (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Ashgate Pub., Aldershot 2008, pp. 89-112. La problématique de la distance avait déjà été prise en considération, dans un contexte semblable, par Pierre de Jean Olivi (*Quaestiones in II Sententiarum*, q. 32) et par Jean Peckham (*Quodlibet*, II, q. 6) ; ce dernier envisageait deux possibilités : les anges peuvent se communiquer leurs secrets en vertu de leur « coordination naturelle dans la région des substances spirituelles » ou par la « multiplication de leurs représentations » à la manière de la diffusion des rayons oculaires.

²⁷ Cfr. Jean Duns Scot, *Lectura in II Sent.*, cit., d. IX, qq. 1-2, p. 35 : « Igitur unus angelus loquitur alteri, causando conceptum immediatum de illo de quo loquitur, in alio angelo (cui loquitur) proportionaliter distante ab angelo loquente ».

en effet s'agir soit d'une espèce intelligible, soit d'un acte, soit des deux à la fois. Aussi, un ange qui communique à un destinataire une connaissance habituelle peut produire en lui un acte d'intellection sans produire l'espèce intelligible qui lui correspond, car dans un même intellect il n'y a pas deux espèces du même objet. Par ailleurs, il peut également causer dans l'intellect d'un autre ange à la fois une espèce intelligible et l'acte qui porte sur elle: c'est ce qui arrive lorsque le destinataire est dépourvu de la représentation possédée par le locuteur. Enfin, l'ange qui communique peut causer chez son interlocuteur une espèce intelligible uniquement, car en tant qu'agent volontaire il peut déterminer l'objet de son action²⁸.

A partir de ces considérations, Duns Scot va pouvoir se démarquer définitivement de la doctrine d'Henri de Gand et préciser que l'acte spécifique causé par le langage est une « écoute »: « Et dico quod potest causare auditionem »²⁹. En quoi consiste l'écoute ? Quelle est sa spécificité par rapport aux autres actes mentaux ? Duns Scot le clarifie par la confrontation avec d'autres modalités cognitives: la connaissance intuitive est celle par laquelle une chose est saisie immédiatement dans son existence en tant que présente ; la connaissance abstractive, qui a lieu au moyen d'une représentation ou espèce intelligible, est celle qui permet de connaître un objet dans son essence ou quiddité ; une troisième modalité cognitive consiste à saisir une chose en tant que connue par quelqu'un d'autre: il s'agit là d'une saisie qui porte sur la vision exercée par un autre sujet ; enfin, une quatrième modalité cognitive est celle de la connaissance acquise au moyen d'un acte d'intellection causé par un autre sujet: or ce type de connaissance n'est, à proprement parler, ni une intuition ni une vision immédiate de l'objet, mais est précisément une « écoute »³⁰.

La causalité exercée par le langage consiste ainsi à produire chez le destinataire un acte d'écoute par lequel celui-ci saisit le message qui lui est adressé. Le terme de langage demeure certes une connaissance, mais réalisée sous la modalité spécifique de l'écoute, laquelle est un produit exclusif de la communication intersubjective.

²⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 38-39.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 39 : « Sed quando causat actum, qualem actum causat? Et dico quod potest causare actum auditionis ».

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 40 : « Praeter etiam istas, potest angelus habere cognitionem et intellectionem quam angelus potest causare in eo, qua non dicitur videre rem, sed ista intellectio eius dicitur esse eius auditio ; unus autem angelus non potest facere cognitionem intuitivam in alio (...) ; et ista cognitio auditionis, quam in alio causat angelus, non est cognitio intuitiva » ; de même in: *Ordinatio*, cit., II, d. 9, qq. 1-2, pp. 166-170 et *Quaestiones in II Sent.*, cit., p. 468ff.

Dépassant ainsi la réduction henricienne du langage à la connaissance, Duns Scot ouvre à la parole et à sa causalité un champ d'exercice et d'application propre, à savoir le champ de l'intersubjectivité³¹. Celui-ci ne se superpose pas simplement à l'ordre de la connaissance, mais a une portée beaucoup plus large: il s'étend en effet aux rapports de confiance réciproque qui lient les interlocuteurs et implique – comme on va le voir – une forme de croyance ou de « crédulité » qui permet de surmonter l'obstacle du mensonge.

En effet, alors que les autres modalités cognitives bénéficient de la certitude et de l'évidence qui accompagnent la vision d'un objet en tant que présent (que ce soit en son existence même ou dans l'espèce qui le représente), la connaissance produite par l'écoute n'est pas évidente, mais repose sur l'adhésion et la croyance du destinataire au message qui lui est adressé. En d'autres termes, l'ange qui entend croit à l'ange qui lui parle et qui cause en lui telle ou telle connaissance: or, cet acte de foi ou de croyance est à l'origine d'une certitude *sui generis* quant à la véridicité du message reçu³². L'écoute suscite ainsi une connaissance médiatisée par un acte de croyance: la médiation d'un tel acte est une condition exclusive de la communication intersubjective, dont elle constitue une composante propre et spécifique. Loin de pouvoir être assimilée aux autres formes de connaissance, celle qui résulte de l'écoute possède une dimension propre, qui est celle de la foi ou de la confiance dans le locuteur. Aussi, dans la mesure où elle présuppose un acte de foi ou de confiance, la connaissance produite par le langage est de nature totalement différente de celle des autres modalités cognitives. La communication intersubjective a ainsi lieu dans un espace qui, dans le cas des purs esprits, est celui de la confiance, mais qui au niveau humain peut faire place à la méfiance et au mensonge³³. Pour cette raison, Duns Scot précise-t-il que la confiance dont il est question ici – à savoir la « certitude de ne pas être déçu » – est nécessaire lors

³¹ Sur les conditions requises à l'intersubjectivité selon Duns Scot Cfr. A. SANTOGROSSI, « Soi, intersubjectivité et langage chez Duns Scot », in O. BOULNOIS et alii (ed.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Brepols, Turnout 2004, pp. 607-622.

³² Cfr. *Lectura in II Sent.*, cit., d. 9, qq. 1-2, pp. 40-41 : « in primis tribus cognitionibus est certitudo cognitionis certitudine evidentiae, sed in quarta est certitudo adhaesionis et credulitatis. (...) Sed quando [angelus] audit ab alio angelo, et capit ab eo cognitionem alicuius complexi (...), tunc non habet evidentem cognitionem, sed credit angelo loquenti causanti illam cognitionem (...); verumtamen habet certitudinem credulitatis, quia scit quod qui loquitur, verax est ». Ces propos sont développés également in: *Reportata parisiensia*, cit., II, d. IX, qq. 1-2, p. 652 et in *Ordinatio*, cit., II, d. 9, qq. 1-2, pp. 172-173.

³³ Pour cet aspect nous renvoyons aux remarques de ROLING, *Locutio angelica*, cit., p. 184-185, et aux études que celui-ci a indiquées à la note 64.

des contrats établis entre les hommes³⁴. On a là une confirmation significative du fait que la pratique du langage constitue un domaine à part entière, un champ autonome de l'activité humaine et angélique, dans lequel interviennent des conditions propres et exclusives. On mesure ainsi la distance qui sépare cette conception de celle d'Henri de Gand: si pour ce dernier parler et entendre revenait à écrire et à « lire comme dans un livre », pour Duns Scot la pratique du langage mobilise d'autres ressources et produit un autre résultat. De même que chez les êtres humains, chez les esprits la communication sollicite l'écoute et exige de remplir des conditions spécifiques, comme celle d'une distance spatiale adéquate et d'un rapport de confiance entre les interlocuteurs.

Du choix du paradigme de l'écoute dérive une autre caractéristique qui marque la pratique du langage selon Duns Scot, à savoir le caractère extrinsèque de la connaissance qui en résulte ; celle-ci est en effet produite par une cause extérieure au destinataire, si bien que le rapport établi par la pratique du langage est dominé par le locuteur, le destinataire étant passif et réceptif à son égard³⁵. Cet aspect sépare encore davantage la connaissance dérivée de l'écoute de celle qui résulte des autres modalités cognitives: en effet, alors que les autres formes de connaissance sont partiellement produites par le sujet connaissant, celle qui fait suite à l'écoute a pour unique cause le locuteur. L'adoption du paradigme de l'écoute permet ainsi à Duns Scot d'opérer un rapprochement notable entre le langage des esprits et le langage des êtres humains: dans les deux cas, le destinataire fait acte de croyance, il est réceptif du message qui lui est transmis et doit se situer à une distance adéquate par rapport au locuteur³⁶.

³⁴ Cfr. *Lectura in II Sent.*, cit., d. 9, qq. 1-2, pp. 41-42 : « Unde dico quod fides accipitur aequivoce: est enim fides quae est de subiecto beatifico, et haec fides non manet in patria ; alio modo accipitur fides pro certitudine non decipiendi, sicut dicimus quod iste est fidelis paganus qui non decipit, et ista est fides necessaria in contractibus hominum ».

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 42 : « Sed in auditionis cognitione non est aliquid intrinsecum intra angelum, quod sit causa illius cognitionis, sed totum est in causalitate ipsius loquentis. Et ideo in potestate cognoscentis sunt praedictae cognitiones tres, ut visiva cognitio, et abstractiva, et visio alterius cognitionis et intellectionis ; sed auditio non est in potestate audientis, quia non habet causam intrinsecam illius auditionis, sed est in potestate loquentis, qui sicut utitur specie sua ad causandum actum intelligendi in se, ita ad causandum actum intelligendi in alio, licet alius angelus cui loquitur non haberet voluntatem sed tantum intellectum ». De même in: *Reportata parisiensia*, II, d. IX, q. 2, ed. cit., p. 652 : « si intellectus audit, oportet quod immediate intellectus alterius agat, ut causa intellectionis actualis, ita quod intellectus ille qui audit, non est causa intellectionis activae, sed alius intellectus, quem ille audit ».

³⁶ A ces aspects, il convient d'ajouter une autre ressemblance, à bien des égards étonnante, entre la communication angélique et celle des êtres humains : il s'agit de la possible « distraction » de

3. Choisir le destinataire ou le secret préservé

Les éléments mis en avant jusqu'ici débouchent sur une conséquence qui permet de renouer avec la thématique du secret. Comme relevé auparavant, lorsque le parler consiste à afficher un message pour qu'il puisse être « lu », on a affaire à un langage public, « ouvert » à tous les destinataires-lecteurs. En d'autres termes, la réduction du langage à un acte d'intellection prive la pratique linguistique de sa spécificité et l'assimile à un exercice de connaissance pouvant être accompli par n'importe quel sujet qui possède les facultés cognitives adéquates: une fois le message affiché dans l'esprit, il peut en effet être lu et saisi par n'importe quel interlocuteur capable de le voir³⁷. Le paradigme scotiste de l'écoute fait en revanche de la communication le résultat d'un rapport entre des interlocuteurs choisis, situés à une distance appropriée, dont l'un exerce la fonction de cause active alors que l'autre en est le sujet réceptif. Selon ce modèle, la pratique de la communication n'a lieu qu'à des conditions déterminées et implique l'exercice de fonctions distinctes de la part des sujets concernés. La communication est ainsi une activité ciblée, elle n'est pas « ouverte » ou accessible à n'importe quel destinataire, mais seulement à celui auquel le message est adressé. L'intentionnalité du locuteur à l'égard d'un destinataire est ici essentielle: c'est précisément une prérogative de la communication que de pouvoir impliquer un destinataire plutôt qu'un autre. Aussi, Duns Scot précise-t-il que « unus angelus potest loqui uni et non alteri »³⁸. En effet, toute activité causale non-naturelle

celui qui écoute ; Cfr. *Ordinatio*, II, d. 9, qq. 1-2, ed. cit., pp. 168-169 : « et est simile, sicut si homo loqueretur homini distracto per studium, in cuius aure acciperetur species soni, et tamen non audiret (id est, non conciperet illud distincte sub ratione signi) neque haberet intellectionem de illo 'expresso', sed tantum ista species soni gigneret in memoria vel in phantasia aliquam speciem remanentem, et posset postea – rediens a distractione – considerare illud cuius esset signum ; et ita locutio praecedens esset sibi occasio intellectionis illius, licet nihil prius per eam distincte audisset ». De même in : *Quaestiones in II Sent.*, ed. cit., d. 9, qq. 1-2, p. 458.

³⁷ Le caractère public du langage angélique marque également, mais pour des raisons différentes, la conception de Gilles de Rome : Cfr. T. SUAREZ-NANI, « Il parlare degli angeli... », cit.

³⁸ Cfr. *Lectura in II Sent.*, cit., d. 9, qq. 1-2, p. 43 : « (...) quia potest velle causare actum in uno et non in alio, per voluntatem aplicantem memoriam suam uni et non alteri » ; voir aussi : *Ordinatio*, cit., II, d. 9, qq. 1-2, pp. 173-174. Il convient de rappeler que Thomas d'Aquin, tout en adoptant le paradigme de la vision-intuition pour expliquer le langage angélique, revendique également pour celui-ci la prérogative du choix du destinataire : Cfr. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges*, cit., pp. 201-203. C. PANACCIO a interprété cet aspect de la conception de Thomas comme un échange « téléphonique » : Cfr. *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume D'Ockham*, Éd. du Seuil, Paris 1999, pp. 219-227.

dépend de la volonté de l'agent : en l'occurrence, celui-ci décide de s'adresser à un destinataire plutôt qu'à un autre en causant en lui l'écoute de son message³⁹. Cette mise en avant de la volonté et de l'intentionnalité du locuteur introduit dans la pratique de la communication le facteur essentiel qu'est la liberté: parler ce n'est pas faire une déclaration publique⁴⁰, mais choisir librement un destinataire pour lui transmettre le message voulu par le locuteur. Un tel langage n'est donc pas public et préserve entièrement la dimension du secret, car le choix du destinataire permet de nouer une relation intersubjective « fermée » et exclusive⁴¹. Dans la perspective de Duns Scot, la communication est ainsi bien davantage qu'un transfert de connaissances, car elle a lieu dans un espace de confiance entre des sujets qui se rapportent librement l'un à l'autre et selon une modalité que seule la communication permet de réaliser. Le parler et l'écoute qu'il suscite sont donc sélectifs, ciblés, orientés selon la volonté du locuteur.

Dans cette optique, la communication répond à un but qui n'est pas exclusivement d'ordre cognitif: aussi, quand bien même le destinataire possédait les mêmes connaissances que le locuteur, leur communication ne serait pas vaine. Elle revêt en effet, et dans tous les cas, un caractère foncièrement positif car, d'une part, elle perfectionne le destinataire⁴² et, d'autre part, elle peut causer une

³⁹ Cfr. *Reportata parisiensia*, cit., II, d. IX, q. 2, p. 653 : « In potestate enim loquentis est auditio illius, quia intellectio sua est prima, et potest agere in hoc, et non in illud, quia quod habet in potestate sua, ut coagat, ad hoc vel ad illud, in potestate sua erit habere se determinate ad intellectionem unius Angeli vel alterius, quia causat primo intelligentiam in isto, quem vult intelligere conceptionem suam ; et sic patet quod potest loqui uni et non alteri ».

⁴⁰ Le caractère public du langage angélique émerge clairement chez Guillaume d'Ockham : Cfr. C. PANACCIO, *Angel's Talk*, « Angels' Talk, Mental Language, and the Transparency of the Mind », in C. MARMO (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts*, Brepols, Turnhout 1997, p. 325, qui illustre la théorie ockhamienne par l'exemple d'une radio pouvant être écoutée par tout le monde : aussi, dans la perspective d'Ockham, c'est le destinataire qui choisit d'écouter ou d'ignorer le message transmis.

⁴¹ Pour cette raison il y a un rapport de correspondance entre chaque parole et l'écoute qu'elle suscite : Cfr. *Ordinatio*, cit., II, d. 9, qq. 1-2, p. 174 : « Immo ex hoc sequitur corollarium, quod tot sunt locutiones, quot audientes, quia quantumcumque sunt praesentes (vel unus propinquior, alius remotior), sicut memoria non gigneret in intelligentia Michaelis nisi ex imperio voluntatis suae, ita non gignit in intellectu unius et non alterius nisi ex determinatione ipsius loquentis ». Cfr. aussi: *Quaestiones in II Sent.*, d. 9, q. 2, cit., p. 476.

⁴² Cfr. *Lectura in II Sent.*, cit., d. IX, qq. 1-2, p. 56 : « Dico tunc quod non frustra unus angelus loquitur alteri, licet alius posset cognoscere visionem eius: sicut angelus potest loqui Deo, nec per hoc causat aliquam cognitionem in eo, nec aliquid fit ei manifestius (...), ita unus angelus potest alteri loqui de aliquo, licet illud prius perfectius cognoscat (...); unde exprimit notitiam et conceptum suum alteri, quia non solum unus loquitur alteri ut causet perfectiorem cognitionem

intellection plus intense – et donc plus parfaite – du même objet, en orientant l'attention du destinataire vers tel ou tel contenu cognitif déterminé⁴³. Chaque acte de communication exerce ainsi une fonction de sollicitation, car il « excite » et pousse le destinataire à diriger son attention vers un objet déterminé⁴⁴. Renouant avec le motif augustinien du langage comme *admonitio*⁴⁵, Duns Scot renforce ici sa conception de la pratique linguistique comme activité spécifiquement distincte des autres activités de l'esprit. De ce fait, il attribue à la communication intersubjective une consistance et une valeur propre, indépendante du message transmis. La communication instaure en effet une relation privilégiée entre les partenaires impliqués, une relation qui n'est pas sans rappeler la « société intelligible » en laquelle Thomas d'Aquin voyait un idéal que les êtres humains sont appelés à réaliser dans l'au-delà⁴⁶.

Ces considérations invitent à mettre en exergue une implication ultérieure de la conception scotiste du parler angélique: celui-ci apparaît en effet à l'enseigne de la gratuité et de la libéralité. Aucun déterminisme, aucune nécessité ne marque la pratique du langage, laquelle résulte uniquement de la volonté d'un locuteur s'adressant librement à un destinataire pour solliciter son attention ou lui transmettre une perfection: « ad hoc est potissime locutio in intellectualibus, ut liberaliter et libere communicent sibi invicem conceptus suos »⁴⁷. La communication intersubjective est un acte de libéralité: il apparaît à présent que cette conception est rendue possible par l'adoption du paradigme de l'écoute, lequel a

in eo, sed quilibet – quantum potest – communicat perfectionem suam alteri » ; de même in : *Ordinatio*, cit., II, d. 9, qq. 1-2, pp. 180-181.

⁴³ Cfr. *Lectura in II Sent.*, cit., d. 9, qq. 1-2, p. 56 : « Item, licet unus angelus posset naturaliter cognoscere visionem et intellectionem alterius, potest tamen intelligere aliqua in genere suo, et sic non intelligere intellectionem alterius ; et tunc potest unus illuminare vel loqui alteri, ut superior inferiori, causando aliquam intellectionem intensam in eo, per quam convertitur ad intelligendum illud de quo loquitur ».

⁴⁴ Cfr. *Reportata parisiensia*, cit., II, d. IX, q. 2, p. 653 : « Dico quod non propter hoc fit locutio, quin aliter non pateret illa intellectio, sed quia aliter non excitaretur, nisi prima causaretur intellectio, et tunc appetit illud cognoscere perfecte. Et ideo non frustra est illa locutio, neque esset frustra, licet naturaliter posset hoc cognoscere, quia multoties aliquis loquitur alteri de illo, quod alius bene novit, si adverteret, et forte nisi excitaretur, non consideraret, et ideo excitat eum ad attentionem. Multa enim quis posset nosse si attenderet, quae dimittit, quia nec excitatur, nec ipsemet curat attendere ».

⁴⁵ Cfr. Augustin, *De magistro*, ed. G. MADEC, Études Augustiniennes, Paris 1976, II, 11, 38, p. 136 (Bibliothèque augustinienne 6).

⁴⁶ Cfr. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* I, q. 52, a. 2, ad 1 et SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges*, cit., pp. 206-207.

⁴⁷ Cfr. Jean Duns Scot, *Ordinatio*, cit., II, d. 9, qq. 1-2, p. 180.

permis de « privatiser » la relation de communication de sorte à préserver le secret et à faire de son dévoilement un acte de générosité. Prenant ses distances à l'égard de Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome et d'Henri de Gand, Duns Scot abandonne ainsi l'idéal de la vision et de la transparence et choisit celui de l'écoute et du secret – un secret dont l'opacité ne peut être levée que par un acte de liberté. Même de ce point de vue, le langage des créatures spirituelles s'apparente à celui des êtres humains, à une différence près, à savoir que la dimension de liberté et de générosité investit totalement le langage spirituel des anges, alors qu'elle n'intervient que partiellement dans la communication humaine.

Dans cette optique, l'obscurité liée au secret n'est pas marquée d'emblée d'une connotation négative: sur le plan ontologique elle demeure certes un signe de la finitude des sujets créés, mais au niveau de la communication elle apparaît comme le dernier rempart de l'individu humain et angélique, comme l'ultime recoin dont peuvent disposer des êtres dont l'immatérialité semblait les livrer à une transparence totale. Le « secret/obscurité » se présente désormais comme la condition nécessaire pour qu'un sujet libre puisse décider de se manifester et choisir ses interlocuteurs. La liberté prime ainsi sur la transparence et sur la nécessité de la vision qu'elle implique. Dieu seul connaît les *secreta cordium*: au niveau des créatures, les secrets sont une prérogative à sauvegarder et la nécessité de recourir au langage pour les manifester s'avère être une forme de protection de l'individu, de sa liberté et de sa souveraineté face aux regards de ses semblables. Certes, le Docteur Subtil ne célèbre pas le secret avec le lyrisme d'un Pierre de Jean Olivi, pour qui la capacité de le sauvegarder relève de la noblesse de chaque sujet⁴⁸. Duns Scot partage néanmoins avec Olivi un même ordre de valeurs, qui le conduit à mettre en avant l'opacité du secret comme corrélat essentiel de la liberté. Sa contribution à la thématique du secret s'avère ainsi tout à fait remarquable: à la suite de Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome, de Pierre de Jean Olivi ou d'Henri de Gand, Duns Scot saisit la problématique du langage des esprits pour élaborer une théorie de la communication qui fait du secret un enjeu essentiel des relations intersubjectives. C'est dans cette perspective que le paradigme de l'écoute s'impose et remplace celui de la vision et de la transparence.

⁴⁸ Cfr. Pierre de Jean Olivi, *Quaestio de locutionibus angelorum*, ed. S. PIRON, in *Oliviana* : <http://oliviana.revues.org/document27.html>, § 14: « Nam altitudo libertatis et domini et nobilitas possendi se tenere secretum et personalitatis singularitas seu singularis consistentia et intellectualis naturae magnitudo et profunditas clamant quod ipsi [sc. angeli] possint se claudere alieno aspectui ». Cfr. T. SUAREZ-NANI, « Notes pour l'histoire ... », cit., p. 347.

