

## LE STATUT ONTOLOGIQUE DU POSSIBLE SELON SUAREZ

Les catégories de la modalité constituent assurément une pièce essentielle dans l'architecture de la métaphysique, un des points les plus sensibles de son *économie*; c'est à travers son concept de la possibilité (i.e. le jeu possibilité/réalité-existence), qu'il convient d'abord de délimiter en son essence la métaphysique rationnelle, de définir ce qui en elle fait proprement système. Schelling justement ne s'y est pas trompé, qui en janvier 1850, devant l'Académie des Sciences de Berlin, s'interrogeait sur l'histoire de la question, classique depuis Saint Augustin, *de origine essentialium, idearum, possibilium, veritatum aeternarum*<sup>1</sup>. Dans cette histoire, dans ce projet métaphysique, caractérisé par Schelling de *négatif*, Suárez occupe une place très remarquable, puisqu'il contribue à fixer en ses traits directeurs la dite métaphysique scolaire — *reine oder blosse Vernunftwissenschaft* —, science *a priori* du possible, abstraction faite de toute positivité, de toute position de l'existence<sup>2</sup>.

L'importance exceptionnelle de la pensée suarézienne sur ce point a été largement reconnue par les commentateurs<sup>3</sup>, même si les interprétations proposées divergent, jusque dans la détermination même de la doctrine propre à Suárez. Reprenant ici la question à neuf, notre propos n'est pas de confronter entre elles ces différentes exégèses, et encore moins de trancher, mais simplement de fixer exactement l'enjeu de la question thématifiée par Suárez — ou mieux *des* questions, puisque la problématique du possible rassemble, comme en un point nodal, une multitude de problèmes convergents qui viennent s'inscrire en une configuration d'ensemble où se décide, en ses grandes lignes, le projet suarézien de la métaphysique<sup>4</sup>. Les questions «classiques» qui trouvent à s'y articuler ne sauraient être examinées ici pour elles-mêmes et dans tous leurs aspects, s'il est vrai qu'elles touchent rien de moins que les idées en Dieu, la toute-puissance, la *scientia Dei*, le rapport entendement-volonté, l'opposition de la «science de simple intelligence» et de

1 *Sämtliche Werke*, t. XI, pp. 575-90.

2 Cf. en particulier l'oeuvre de Ch. Wolff, qu'E. Gilson pouvait caractériser comme une «ontologie sans théologie» (*L'Être et l'Essence*, seconde éd., p. 172).

3 Cf. en particulier, M. Rast, 'Die Possibillienlehre des Franz Suárez', *Scholastik*, X (1935) pp. 340-68; P. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes* (Paris, s.d.), en particulier pp. 128 sq.; T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez* (Rome 1966), en particulier p. 167 sq.; J. P. Doyle, 'Suárez on the reality of the possibles', *The modern Schoolman*, XLV (1967) pp. 29-48.

4 Cf. J. F. Courtine, 'Le projet suarézien de la métaphysique', *Archives de Philosophie*, 42 (1979) pp. 235-73.

la «science de vision», la connaissance des futuribles, le statuts des futurs contingents; ce qui nous retiendra, c'est seulement la *complexité* de la problématique suarézienne du possible, la connexion et la cohérence de ces différentes questions.

oOo

Il est facile de mesurer la singulière portée des décisions suaréziennes quant au statut du possible, si l'on songe que cette question, que la détermination de la *ratio possibilitatis* est directement impliquée dans la définition de l'objet de la métaphysique, telle qu'elle est élaborée dans les *Disputationes* de 1597. Pour Suárez, on le sait, la métaphysique est d'abord centrée sur l'étude de l'*ens ut sic nominaliter sumptum*. Soit encore et plus précisément, sur l'«explication» du concept objectif d'être qui est son objet propre:

«Præcipue intendimus explicare conceptum objectivum entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam dicimus esse objectum metaphysicæ» (*Disputatio* II, s.1, n. 1).

Appréhendé en son concept objectif, l'étant se laisse saisir d'abord comme *essentia realis* —essence «réale». Qu'est-ce que l'essence «réale»? Est réelle l'essence qui *peut* être produite par Dieu, posée dans l'existence, hors de sa cause:

«...et sic dicimus essentiam realem quæ a Deo realiter produci potest et constitui in esse entis actualis» (*D.M.*, II, 4, 7).

Comment entendre cette définition apparemment circulaire? Quel jeu la possibilité (*potest*) et la réalité (*realiter*) jouent-elles dans ce cercle? Comment comprendre cette possibilité de réaliser, cette réalisation possible constitutive de l'essence en sa teneur, en sa réalité d'essence? Laissons ici ces questions largement ouvertes, en retenant simplement cette indication capitale que l'essence «réale» se définit d'emblée dans un rapport déterminé à la possibilité, que la détermination de la *ratio realitatis*, inhérente à l'essence comme *essentia realis*, nous renvoie immédiatement à la recherche de la possibilité, d'une certaine *ratio possibilitatis*. La métaphysique suarézienne en effet —dans une certaine lignée scotiste (*metaphysica est de quidditatibus*)— fixe son objet propre en fonction de la plus grande universalité possible de son champ d'investigation, c'est-à-dire à partir d'un double geste d'exclusion: exclusion (*abstractio* ou mieux *praecisio*) de l'existence (*esse actualis existentiae*), exclusion de l'être de raison, de la pure et simple fiction. La métaphysique se déploie dans cet entre-deux, portant sur un être intermédiaire, moins «réel» que l'être effectivement existant, plus consistant que la simple chimère. Son ordre propre est celui de l'être essentiel, de l'essence comme telle ou du possible envisagé dans sa teneur intrinsèque. C'est pourquoi, face à l'équivocité du participe *ens*, Suárez n'hésite pas à trancher: l'étant dont traite la métaphysique, c'est l'étant au sens du nom, signifiant non point l'acte d'être, l'exercice en acte de l'exister que je vise par exemple en disant: *ego sum* ou *Adam est*, mais l'essence,

c'est-à-dire aussi bien ce qui *peut* être, ce qui est possible ou en puissance:

«Ens..., ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi *sum*, et ut sic significat actum essendi, ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam ejus rei quae habet *vel habere potest* (nous soulignons) esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed *in potentia vel aptitudine...*» (D.M., II, 4, 3).

Autrement dit, et très clairement, Suárez assigne à la métaphysique pour objet adéquat et suffisant l'être entendu comme *ens reale*, comme essence ou «nature», envisagé comme tel (*secundum se*), et *a priori* avant toute alternative d'existence ou de non-existence<sup>5</sup>. Ayant ainsi délesté la métaphysique de son poids existentiel, de ce qui, à travers l'exercice en acte de l'existence, rattachait l'étant au temps, et plus particulièrement au présent, au maintenant de l'intuition, à l'effectivité, Suárez est nécessairement conduit à délimiter, aussitôt après, son champ par rapport à l'espace indéterminé et in-défini du *fictum*, pur produit de la *cogitatio* (*excogitatio*), et n'ayant d'autre «réalité», d'autre mode d'être que l'*esse objective in intellectu*, mais s'épuisant dans cet être-objecté (*objici*) à la pensée ou à la raison<sup>6</sup>. Dans son acception nominale, l'étant ne dit pas seulement ce qui n'est pas, ce qui n'existe pas; il vise bien une certaine réalité, celle qu'indique précisément l'adverbe *realiter*. J'appelle «étant» (*nominaliter*) ce qui peut être, c'est-à-dire ce qui, n'étant pas en effet, est possible *realiter*, à la différence de la chimère ou de n'importe quelle autre fiction:

«Si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum» (D.M., II, 4, 5).

Ainsi la métaphysique suarézienne se définit-elle en premier lieu de cette exclusion, ou mieux de cette double exclusion: elle traite de ce qui réellement ou effectivement n'est pas, sans pourtant porter sur le non-être pur et simple ou l'être de raison. Son objet n'est pas, mais n'est pas rien, il peut être, il est «réalement» possible. Dès lors, et en vérité, ce n'est point à proprement parler d'exclusion ou d'abstraction qu'il s'agit ici, mais de *prae-cisio*, de mise entre parenthèses de tout ce qui touche à l'actualité ou à l'existence, sans préjuger par là en rien de l'irréalité ou de l'inexistence de l'essence à présent considérée *absolute*:

«Ens in vi nominis sumptum significat id, quod habet essentiam realem, praecindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo; ens vero ut participium est, significat ipsum ens reale, seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud magis contractum» (D.M., II, 4, 9).

5 D.M., II, 4, 3: «Rursus constat ex communi usu, *ens*, etiam sumptum pro ente reali (ut nunc loquimur), non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non; quomodo metaphysica considerat *ens...*».

6 Cf. D.M., LIV, 1, 7: «...multa cogitantur quae sunt impossibilia, et modo possibilem entium finguntur, ut chymerae, quae non habent aliud esse quam cogitari.»

La différence est ici capitale, et il importe de la cerner exactement; elle interdit en effet d'affirmer simplement que la détermination suarézienne de l'objet de la métaphysique ouvre directement celle-ci sur le champ du possible. L'affaire de la métaphysique, ce n'est pas l'existence — nous l'avons rappelé —, mais ce n'est pas davantage l'être en puissance, la pure potentialité. Sa tâche est de considérer l'étant comme tel, pour ainsi dire, avant la disjonction de l'acte et de la puissance, en cette indétermination préalable et provisoire où se nouent de manière plus retorse possibilité et réalité:

«Ens in vi nominis sumptum non significare ens in potentia, quatenus privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens ut præcise dicit essentiam realem, quod valde diversum est; sicut enim abstractio præcisiva diversa est a negativa, ita ens nominaliter sumptum, licet præcise dicat ens habens essentiam realem, non vero addit negationem, scilicet carendi existentia actuali, quam negationem seu privationem addit ens in potentia. Quod inde etiam manifeste patet, nam ens in vi nominis sumptum commune est Deo et creaturis, et de Deo affirmari vere potest; ens autem in potentia nullo modo potest prædicari de Deo...» (D.M., II, 4, 11).

L'être en puissance ou l'être possible (*ens possibile*) disent plus que l'*ens ut sic* (*nominaliter sumptum*), même si ce surplus ne vise qu'une détermination négative ou privative: celle du pas encore, la *privatio actualis existentiae*. La pure vox 'ens', en sa simplicité (*incomplexe*), n'indique aucune détermination ou «contraction» de ce genre, mais l'in-détermination est ici *positive*, elle définit une sphère autonome, une «entité» spécifique dont la réalité possible ou la possibilité réelle est en deçà de l'alternative de l'*esse in actu* et de l'*esse in potentia*. C'est cette entité et sa consistance propre qu'il nous faut à présent examiner.

oOo

A celui qui aborde dans cette perspective l'examen de la question thématique du possible dans les *Disputationes Metaphysicae* — c'est-à-dire, et pour faire simple, dans l'hypothèse d'une filiation avicennienne et scotiste où il est toujours permis d'envisager l'essence en elle-même, en vue de son *esse essentiae* (*esse quidditativum* ou *definitivum*)<sup>7</sup> —, est d'abord réservée une surprise de taille: Suárez en effet paraît d'abord et avant tout soucieux de se démarquer de la thèse communément attribuée sur ce point à Henri de Gand et à Duns Scot. La thèse qui constitue les possibles en un ordre autonome, étranger à Dieu lui-même, indépendant de lui, et par conséquent s'imposant nécessairement à sa volonté, est à tous égards insoutenable aux yeux de Suárez, qui va même ici jusqu'à emboîter le pas aux critiques de l'École thomiste, et en particulier de Cajetan<sup>8</sup>. On peut noter aussi dans le développement

7 Sur cette tradition avicennienne, vid. E. Gilson, 'Avicenne et le point de départ de Duns Scot', *AHDLMA* (2) pp. 89-140; J. Paulus, *Henri de Gand, essai sur les tendances de sa métaphysique* (Paris 1938), en particulier, pp. 67-136; et, bien sûr, A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (Paris 1937).

8 Cajetan, *ad lam.* qu. 14, a. 5 (éd. léonine, pp. 174 B - 175 A, nn. X et XI).

de la réfutation suarézienne la fréquence des renvois à l'autorité de l'Écriture et du Magistère: la thèse scotiste (ou prétendument scotiste) est d'abord contraire à la foi. C'est là une procédure de discussion passablement insolite dans les *Disputationes* qui se sont placées d'emblée sous l'autorité principale de la raison naturelle, indépendamment de la Révélation (cf. *Proemium* à la *Disputatio* I; cf. aussi le *Proem.* du *Tractatus de divina substantia*; Vivès, t. I, p. XXIII).

Il convient en premier lieu d'élucider cet apparent paradoxe, et, pour ce faire, de suivre dans sa démarche sinueuse l'analyse suarézienne. C'est seulement dans la seconde partie des *Disputationes* — que l'on pourrait être tenté d'appeler *spéciale* — que notre auteur aborde directement cette articulation énigmatique du possible et du réel. Après avoir établi au seuil de cette seconde partie, qui commence avec la *Disputatio* XXVIII, la *prima divisio entis*, celle qui oppose l'être infini ou Dieu et les étants finis, Suárez s'interroge d'abord (*Disputatio* XXX) sur cet être infini, pour autant qu'il peut être appréhendé par la raison naturelle (*quid et quale sit*), avant d'aborder l'étude de l'étant fini en son essence. Dès la *Disputatio* XXX, la question du possible, le problème de la détermination de son statut spécifique et de sa constitution interne est envisagé — nous y reviendrons — par le biais de la définition de la puissance (toute-puissance) divine (*D.M.*, XXX, 17, 1, sq.: *quid possit de divina potentia et actione cognosci naturali lumine*); mais c'est seulement avec la section 2 de la *Disputatio* XXXI que s'amorce directement l'examen de la *ratio possibilitatis* et de son rapport à l'essence divine. La question directrice s'énonce: *Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat.*

La réponse suarézienne — comme nous l'avons déjà indiqué — débute par une sévère mise en garde:

«Principio statuendum est, essentiam creaturae, seu creaturam de se, et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil. Hoc principium non solum verum est, sed etiam certum, secundum fidem».

Il importe de partir — dès le principe — de cette disjonction fondamentale, reçue par la foi, entre Dieu lui-même — l'étant infini —, et le néant (*nihil*). Ce qui n'est pas Dieu — ce qui n'a pas été posé par lui dans l'être, dans son statut de créature, n'est pas. En ce sens, et précision faite de *l'esse existentiae*, l'essence envisagée en et pour elle-même est comme rien, elle ne possède aucun être *réel* et ne saurait être considérée comme une *res*. Chose il n'y a, réalité il n'y a que créée, postérieurement donc à la décision divine qui donne l'être. Oublier ce point de départ, c'est s'exposer aux erreurs d'un Wicléf qui soutenait que «les créatures possèdent de toute éternité un certain être réel distinct de l'être de Dieu»<sup>9</sup>. Or c'est justement parce qu'ils le soupçonnaient de platoniser de manière aussi excessive que les «thomistes» ont combattu sur ce point l'enseignement scotiste; c'est de même pour échapper à

<sup>9</sup> Cf. aussi *D.M.*, XX, 1, 30, et, sur les thèses du *De ideis*, condamnées au Concile de Constance, vid. *De div. subst.*, lib. III, cap. 4, n. 5.

semblable accusation d'ultra-réalisme que Suárez s'associe ici à leurs critiques:

«...et Thomistae graviter reprehendunt Scotum, quod asseruit creaturas habere quoddam esse aeternum, quod est esse diminutum earum, scilicet esse obiectivum, seu essentiae in esse cognito...» (*D.M.*, XXXI, 2, 1).

Les thomistes refusent à bon droit une doctrine qui ferait de l'être connu un être consistant, réellement distinct de l'être de Dieu, même s'il ne s'agit que d'un être de second rang, d'un *ens diminutum*<sup>10</sup>. Cependant Suárez apporte tout aussitôt une correction capitale qui tient à l'interprétation de l'enseignement de Duns Scot:

«...[Thomistae] existimant illud esse cognitum, ex sententia Scoti, esse aliquid reale distinctum ab esse Dei, quod quidem merito impugnant tanquam omnino falsum, et principii fidei contrarium».

Mais c'est à tort (*immerito*) que ces mêmes «thomistes» prêtent à Duns Scot semblable doctrine<sup>11</sup>; Duns Scot déclare en effet expressément, comme le souligne Suárez, que l'*esse cognitum* qui «résulte» de la science propre à Dieu ne représente dans les essences ou les créatures possibles aucun être réel intrinsèque. A cette correction près, Suárez peut donc se ranger à la thèse scotiste, tout en souscrivant aux condamnations des «thomistes»:

«...hac in parte Scotus nobiscum convenit in principio posito, quod essentiae creaturarum, etiamsi a Deo sint cognitae ab aeterno, nihil sunt, nullum verum esse reale habent, antequam per liberam Dei efficientiam illud recipiant» (*D.M.*, XXXI, 2, 1).

Et pour confirmer son interprétation de la doctrine scotiste, en ce sens recevable et commun (*cum de fide sit*), Suárez répète (*ibid.*, 2, 2) la critique formulée par Duns Scot contre Henri de Gand et son acception de l'*esse essentiae*, sans toutefois la fonder, comme le faisait le Docteur subtil, sur l'analyse du concept même de création. Si Duns Scot rejette l'idée d'un *esse essentiae* propre à l'essence ou nature considérée en soi, non seulement avant l'effectuation divine, mais encore avant toute connaissance ou science que Dieu pourrait en prendre, c'est d'abord parce qu'une telle indépendance ontologique compromettrait immédiatement la thèse d'une stricte *creatio ex nihilo*. A la conception d'Henri de Gand, Scot oppose d'abord l'argument suivant:

[Contra opinionem Gandavi de aeternitate essentiarum]. Primo, quia creatio est productio de nihilo; sed si lapis ab aeterno prae habuit verum esse reale, ergo quando producitur ab efficiente, non producitur de nihilo simpliciter<sup>12</sup>,

qui semble couper court à toute spéculation sur le statut du possible, en lui refusant par avance toute consistance ontologique, puisque ce

<sup>10</sup> Sur *ens diminutum*, cf. l'article classique d'A. Maurer, *Medieval Studies* (12) (1950) pp. 216-22.

<sup>11</sup> Sur le sens de cette doctrine scotiste, vid. E. Gilson, *Jean Duns Scot* (Paris 1952) pp. 283 sq.; et C. R. S. Harris, *Duns Scotus* (Oxford 1927) pp. 197 ss.

<sup>12</sup> *Ord.* I, dist. 36, qu. un., n. 13 (ed. vaticana, t. VI, p. 276).

qui n'est pas Dieu est créé, et ce qui est créé est tiré de rien, porté à l'existence à partir d'un véritable non-être. Tel n'est pas assurément le dernier mot de Duns Scot sur cette question, mais peu nous importe ici; ce qui par contre est beaucoup plus significatif de la démarche de Suárez et de son orientation doctrinale est l'interprétation qu'il propose du passage suivant de Capreolus (*in Il Sent.* dist. 1, qu. 2, a. 3), dirigé contre Pierre d'Auriole, et où le *Princeps Thomistarum* paraît soutenir une thèse proche de celle combattue par Duns Scot. Capreolus, pour répondre à la question de savoir si, quand on dit d'une chose créée, *fiat id quod omnino nihil erat*, il est permis d'entendre le *nihil* ici mentionné au sens d'un *nihil esse existentiae*, écrit en effet ceci, que cite Suárez:

«Erat autem ultra nihilitatem, quae est carentia actualis existentiae, essentia in esse essentiae, quae, absolute considerata ut natura vel quidditas, est substrahibilis nihilitati existentiae, et quidditati existentiae, hoc est, ipsi esse vel non esse actualis existentiae, et ipsa secundum se semper est aliquid in genere essentialium, et in esse intelligibili, et in potentia activa creatoris, licet non in esse reali actuali...»<sup>13</sup>.

Par delà donc le néant ou la «nullité» (*nihilitas*) dont est tirée la chose créée, quand proprement elle devient *ex nihilo* quelque chose, une *res*, il est légitime d'envisager la chose à créer (créable ou possible) dans sa réalité d'essence ou de quiddité, telle que celle-ci se laisse «soustraire» du néant ou de la nullité existentielle, en d'autres termes, abstraction ou soustraction faite de l'alternative de l'être ou du non-être au sens de l'existence actuelle. Ce qui est proprement créé à travers la création *ex nihilo*, c'est donc l'*esse existentiae*, mais non point l'être de l'essence, laquelle demeure toujours un «quelque chose» dans le genre qui est celui des essences<sup>14</sup>.

Cet être de l'essence, poursuit Suárez, commentant Capreolus, ne doit pas être envisagé, *ex parte creaturae*, comme une véritable «chose», distincte de Dieu, et proprement «étante» (*simpliciter extra nihil*); il s'agit bien cependant d'un certain «être», hors du rien de la non-existence, puisque l'essence indique à tout le moins *quandam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse* l'être de l'existence en acte *producat*. Or il importe éminemment de reconnaître cette «aptitude» ou cette non-contradiction si seulement l'on veut pouvoir distinguer les essences des créatures possibles des simples fictions:

«In hoc enim distinguuntur essentiae creaturarum a rebus fictiis et impossibilibus ut chymera, et hoc sensu dicuntur creaturae habere reales essentias, etiamsi non existant».

En quoi consiste au juste cette aptitude ou cette capacité de l'essence comme telle (*i.e.* de l'essence comme possible, envisagée dans sa possi-

<sup>13</sup> Cf. *D.M.*, XXXI, 2, 2.

<sup>14</sup> Cf. dans le même sens, P. Fonseca, *Comment. in lib. Metaph.*, lib. V, cap. 28, qu. 3: «...ut enim dicimus creaturas antequam existant, habere quemdam modum essendi potentialem in suis causis, quem amittunt, cum primum existunt, et extra illas esse dicuntur: ita dicere oportet eas habere quemdam alium essendi modum ex se ipsis, qui esse desinit cum ei succedit ipsa illarum actualis existentia».

bilité)? *L'aptitudo*, la *non-repugnantia* désignent-elles un élément véritablement positif qui appartiendrait en propre au possible, à l'*esse essentiae*, ou au contraire ne se prédiquent-elles de l'essence que par une «dénomination extrinsèque», eu égard principalement à l'*omnipotentia Dei*? Avant d'aborder directement ces nouvelles questions qui sont décisives, un détour par la problématique suarézienne de la «puissance divine» s'avère nécessaire.

oOo

Si Suárez, comme nous l'avons rappelé, commence par s'associer aux critiques de Cajetan contre Scot, et plus particulièrement au refus de la doctrine scotiste d'un *ens diminutum* constitutif de l'essence comme possible —intermédiaire entre l'être réel et l'être de raison<sup>15</sup>—, c'est en réalité pour réintroduire (après avoir pris la précaution supplémentaire de dé-marquer Duns Scot de cette interprétation polémique) une thèse qui, selon toute apparence, réaffirme l'essentiel des positions scotistes, à un renversement près. Il importait donc d'abord de prendre acte de cette critique formelle de la doctrine d'un être réel, éternel et appartenant de droit à l'essence indépendamment de Dieu et de toute volonté créatrice (cet être de l'essence fût-il appréhendé comme *ens diminutum*)<sup>16</sup>; il nous faut à présent mesurer exactement l'ampleur et la portée de cette critique, c'est-à-dire décider si et en quel sens l'«aptitude» à l'existence qui distingue les essences des fictions chimériques *répète* la tradition avicennisante<sup>17</sup>.

Pour comprendre le sens de la critique suarézienne, et déterminer la distance qui la sépare des attaques menées par Cajetan, il est indispensable de reconduire cette critique à son principe, c'est-à-dire d'éclairer l'arrière-plan qui la supporte, l'interprétation de la (toute)-puissance divine. Rien de plus classique apparemment que le geste qui consiste à référer le possible, dans son statut ou sa consistance propre, à Dieu lui-même envisagé dans son omnipotence. Le possible est en effet d'abord un terme relatif, ou mieux corrélatif, qui doit être considéré «respectivement», autrement dit, *per respectum ad aliquam potentiam*. Dans cette déduction du possible à partir de la puissance, de l'*omnipotentia Dei*, Suárez ne fait, semble-t-il, rien d'autre que de suivre les indications de Saint Thomas lui-même, qui dans la *Somme théologique* (Ia. qu. 25, a. 3) pointait clairement le cercle (la *circulatio*) dans lequel dans lequel s'engage nécessairement celui qui veut définir la toute-puissance à partir du possible ou le possible à partir de la toute-puissance.

Pour Saint Thomas, ce n'est pas tellement la thèse elle-même, autorisée qu'elle est par le Symbole des Apôtres (*Deum esse omnipotentem*), qui fait question, que le sens à donner à la formule qui en résulte immédiatement: *Deum omnia posse*.

15 «debilius esse reali et majus esse rationis» (Ord. I, dist. 36, qu. un., n. 7).

16 Sur cette critique, vid. D.M., XX, 1, 30; XXX, 15, 27; LIV, 2, 7.

17 Cf. T. J. Cronin, op. cit., p. 172 sq.



«Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur (*loc. cit.*)».

Le possible se laisse tout d'abord appréhender par rapport à ce qui se donne à chaque fois pour une puissance (active ou passive). Ainsi le possible est-il envisagé au premier chef au sens d'un «cela m'est possible, j'en suis capable, je le peux». Mais cette acception immédiate nous laisse sans ressources quand il s'agit de reconduire l'ensemble du possible à Dieu comme tout-puissant, ou encore quand la puissance ainsi considérée est infinie. Dire en effet de Dieu qu'il est tout-puissant *quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae*, c'est en vérité ne rien dire, c'est simplement circuler dans le cercle, en se bornant à répéter: *Deus est omnipotens quia potest omnia quae potest*.

Reconduire, comme il se doit, le possible à la puissance, c'est donc, dans le cas de Dieu ou d'une puissance infinie, prendre également en vue le possible en lui-même, *absolute*. Écoutons encore Saint Thomas:

«Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum: possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subjecto..., impossible vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto (*ibid.*)».

La distinction ainsi établie par Saint Thomas entre deux acceptions du possible (*per respectum ad aliquam potentiam - absolute*) va se révéler riche de conséquences, dont la première, expressément tirée par le Docteur Angélique, est qu'à la puissance divine, en tant qu'infinie, ne correspond aucun objet propre. De même que l'être divin ne se laisse pas limiter à quelque genre d'étant particulier que ce soit, puisqu'il comprend d'emblée en lui toute perfection entitative (*prae habens in se totius esse perfectionem*), de même sa toute puissance embrasse tout ce qui peut être, tout ce qui peut satisfaire à la *ratio entis*:

«...quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens».

Le possible —telle ou telle possibilité dé-finie et déterminée— se dit par rapport à une puissance corrélatrice; le possible comme tel et dans son ensemble renvoie à la toute-puissance divine qui à son tour se dit eu égard au possible pris absolument: ce qui a ou peut avoir «raison d'être». A cette raison ne peut se soustraire que l'«impossible», soit ce qui, impliquant contradiction, se détruit en son être même. La «raison» des possibles (*ratio possibilium*) envisagée en eux-mêmes n'est rien d'autre que la *ratio entis*. Le Dieu tout-puissant *peut* tout, il peut *faire*; ce qui échappe à cette *ratio factibilis* n'est rien —n'est pas, puisque, contradictoire, il contrevient à la *ratio entis*. Dieu est donc bien celui qui peut faire (*Deum esse omnipotentem*).

Suárez après Saint Thomas (cf. aussi *Sum. c. Gent.*, II, 22) insistera à son tour d'abord sur l'universalité de la puissance divine qui s'étend aussi loin que l'être lui-même:

«...potentia Dei est universalissima, habens pro objecto adaequato ens inquantum ens; et ideo solum illud ei subtrahitur quod repugnat rationi entis; quale est illud tantum quod implicat contradictionem (*D.M.*, XXX, 17, 25)».

L'omnipotence divine qui se déploie ainsi à la mesure de l'être en tant que tel, et à laquelle il convient d'emblée de rapporter tout le possible, c'est cette puissance que les théologiens, après Saint Thomas<sup>18</sup>, qualifieront d'abolue —*potentia absoluta*:

«Potentiam absolutam vocant [D. Thomas et theologi] potentiam Dei secundum se sine ullo respectu ad naturas rerum vel alias causas (*D.M.*, XXX, 17, 31-32)».

Suárez, renvoyant ici expressément à Saint Thomas (Ia qu. 25, a. 5, ad 1m), lie à présent la considération du possible envisagé *absolute* à l'affirmation de la *potentia absoluta Dei*<sup>19</sup>. Relativement à cette toute-puissance, à cette puissance libre de toute détermination préalable (*cur-sus, ordo* ou *status*), le possible paraît d'abord se réduire à un presque rien, à une définition purement négative. Et de fait, quand Suárez distingue les deux acceptions du possible, il donne un sens positif à la première —le possible entendu à partir de et corrélativement à la *potentia activa*, et un sens seulement négatif à la seconde, la non-contradiction:

«Possibile dupliciter dici potest: primo positive, et sic denominatur a potentia; secundum per non repugnantiam (*D.M.*, XXX, 17, 10)».

Ce dont il faut nécessairement conclure:

«omne illud quod repugnantiam non involvit, est possibile respectu omnipotentiae Dei (*ibid.*)».

Voilà qui conduit, semble-t-il, à donner toute réalité à la puissance absolue de Dieu et à déréaliser en conséquence le possible lui-même: ce qui *est* possible, considéré absolument et comme tel, est ce qui n'est pas rien, ce qui ne détruit pas contradictoirement son être même, mais dont toute la «positivité» dépend de Dieu lui-même et de l'affirmation de son identité<sup>20</sup>. Il n'est rien que Dieu ne puisse faire en sa toute-puissance —ce que Dieu ne peut pas faire n'est rien:

18 La distinction de la *potentia absoluta* et de la *potentia ordinata* est sans doute attesté antérieurement à saint Thomas (eg. Hugues de Saint-Victor), mais c'est avec lui (*Som. Theol.*, Ia, qu. 25, a. 5) qu'elle trouve un premier développement équilibré, avant d'envahir pratiquement tout le champ de la réflexion théologique avec Duns Scot et surtout Ockham. Cf. M. A. Pernoud, 'The theory of the potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham', *Antonianum*, XLVII (1972) pp. 69-95.

19 Cf. *S. Theol.*, Ia, qu. 25, a. 5, ad 1m: «...quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis».

20 *D.M.*, XXX, 17, 20: «Dicendum vero cum D. Thomas... solum id quod reipsa implicationem involvit, esse revera repugnans ex se ipso, et ideo solum id esse

«Proprie loquendo, nihil esse quod Deus non potest facere; nam si quid dicitur non posse, illud est ex se impossibile, et ita non est aliquid contentum in latudine entis (D.M., XXX, 17, 15)».

Exclure du champ de la puissance divine infinie ce qui déborde l'étendue de l'être (*latitudo entis*), ce n'est donc point limiter arbitrairement l'omnipotence de Dieu ou la régler en en marquant les bornes:

«...non potest naturale lumen intellectus nostri esse regula objecti possibilis vel repugnantia omnipotentiae Dei... et ideo etiam non posse lumen nostrum naturale esse regulam eorum quae in re ipsa veram repugnantiam includunt, aut non includunt (D.M., XXX, 17, 13)».

Notre intellect n'a comme tel aucune autorité pour trancher entre ce qui *en réalité* implique ou non contradiction interne. Dans ce débat la lumière qui naturellement nous illumine ne représente pas un guide sûr et suffisant. Il y a bien réglage de la puissance divine sur la *ratio entis* (*ratio possibilis, factibilis*), mais ce qui fixe ici la règle et fait le partage entre quelque chose et rien, c'est l'intellect considéré lui aussi *absolute*, avant toute dissociation entre entendement divin, angélique ou humain.

Ici encore Suárez suit d'assez près une indication capitale de Saint Thomas commentant la réponse de l'ange Gabriel à Marie (Luc I, 37): *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Comment entendre ce «verbe»? Ne saurait être «verbe», explique Saint Thomas, ce qui implique contradiction, *i.e.* est impossible, parce qu'*aucun* intellect ne peut le concevoir (Ia, qu. 25, a. 3: *...quia nullus intellectus potest illud concipere*). Interprétation que Suárez rapporte d'abord exactement (D.M., XXX, 17, 11: *verbum significat id quod mente concipi potest ut factibile et non repugnans*) avant de l'expliciter plus complètement après avoir rapproché ce mot de l'Ange de la parole de Saint Paul à Timothée (II Tim. 2, 13-14): *negare seipsum non potest*.

«Se negare est a veritate cadere... Cum autem Deus sit ipsa veritas, a veritate cadere, esset cadere ab esse Dei, vel (ut clarius dicamus) seipsum negare, vel opere profiteri se non esse Deum; semper ergo haec impossibilitas in vera repugnantia et implicatione contradictionis fundatur. Nec denique illa verba Angeli Gabrielis aliena sunt ab hoc sensu; nam, omittam, *verbum* ibi sumi posse pro dicto, vel promissione Dei, ut sensus sit 'Non erit impossibile Deo facere quidquid promiserit, aut dixerit se facturum', item sumi posse absolute pro quacumque re, quae est usitata phrasis Scripturae; etiam si referatur ad verbum vel conceptum mentis, non est limitandum ad intellectum humanum naturaliter concipientem et iudicantem, sed absolute sumendum de quocumque intellectu vere conciente rem, prout ex se est possibilis aut non repugnans (D.M., XXX, 17, 14)».

S'exprimant ainsi, Suárez assurément ne fait pas figure de novateur, mais —et c'est le point qui justement nous intéresse—, il ne se borne pas non plus simplement à «réciter» une thèse thomiste; il accentue

extra objectum divinae potentiae. Solum id esse impossibile quod involvit aliquid destruens rationem entis, quia quod hujusmodi non est, non excluditur a ratione entis ex vi suae intrinsecae rationis, et ideo ex se non est impossibile».

nettement en effet l'absoluité de l'intellect qui mesure ici le possible *vs.* l'impossible, en fonctions de la «concevabilité» de la chose elle-même à chaque fois envisagée. L'intellect humain avec son activité et ses normes propres cède la place à un intellect pur et absolu (*nullus intellectus*), quelqu'il soit, pourvu seulement que celui-ci conçoive *véritablement*, *i.e.* conçoive la chose qu'il vise en sa vérité et dans la mesure où d'elle-même (*ex se*) elle est possible ou non-contradictoire. Passer ici de l'intellect déterminé *naturaliter* comme humain à un entendement absolu, c'est répondre en un sens à l'absoluité de la *potentia Dei absoluta*, mais c'est aussi préparer un renversement décisif que Suárez —abandonnant alors Saint Thomas— va accomplir de manière exemplaire.

Ce qui commande la critique suarézienne de la thèse scotiste de l'*ens diminutum*, comme de l'*esse essentiae*, tel qu'il est fixé en son indépendance et son absoluité par Henri de Gand, c'est —nous l'avons vu— la répétition du geste thomiste aboutissant à reconduire le possible en tant que tel à l'omnipotence divine. Mais la considération de cette omnipotence, comme *potentia absoluta*, entraîne Suárez à envisager l'articulation de la puissance prise ainsi absolument au possible absolu, c'est-à-dire à la concevabilité pure et simple. L'hypothèse d'un intellect absolu s'impose donc à présent qu'il s'agit de concevoir, afin d'assurer à la puissance divine son omnipotence et son caractère absolu, le possible à partir de lui-même, en lui-même, en son aptitude précisément à exister.

oOo

Qu'en est-il de cet intellect absolu et comment se rapporte-t-il au possible? Est-il simplement destiné à délimiter le possible dans son ensemble en l'opposant à un *impossibile ex se* (ou *per se*)? Le possible n'aurait ainsi d'autre détermination que négative (ou doublement négative), puisque, en raison même de l'omnipotence divine, est dit possible tout ce qui *n'implique pas* contradiction:

«Solum illud esse impossibile quod involvit aliquid destruens rationem entis, quia quod hujusmodi non est, non excluditur a ratione entis ex vi suae intrinsecae rationis, et ideo ex se non est impossibile (D.M., XXX, 17, 12)».

C'est donc rigoureusement, et sans nulle tautologie, qu'il faut poser l'équation suivante: tout ce qui n'est pas impossible (exclus de la *ratio entis* par soi —*ex vi suae intrinsecae ratione*—) est possible de par l'*omnipotentia Dei*. Il n'y a donc que symétrie apparente entre le possible et l'impossible: l'impossible est bien tel par soi et de soi-même; mais le possible n'est tel que par une dénomination extrinsèque, eu égard à l'absolue puissance de Dieu.

Suárez, s'il lui arrive effectivement d'énoncer clairement cette conséquence, ne s'en tiendra pas pourtant à cette conclusion; il va s'efforcer au contraire d'assurer à ce possible défini d'abord négativement consistance et positivité. Le glissement apparaît de manière particulièrement nette quand Suárez aborde la problématique classique de la *scientia Dei*. Cette question de la science que Dieu prend des créatures en tant que possibles occupe une place critique dans l'économie de la doctrine sua-

rézienne que nous cherchons ici à arrêter, dans la mesure où elle commande l'articulation de l'omniscience et de l'omnipotence.

Dieu se connaît nécessairement soi-même, s'il est vrai que l'intelliger est son être même (*S. Theol.*, Ia, qu. 14, a. 1, ad 1m); et en se connaissant soi-même il connaît toutes choses créées ou créables, il connaît tous les possibles:

«Et quidem si sit sermo de creaturis possibilibus ut sic, illae necessario a Deo videntur, quatenus Deus necessario comprehendit suam essentiam, qua comprehensa necesse est comprehendere quidquid in ea formaliter et eminenter continetur, et quidquid ab illa dimanare potest (*D.M.*, XXX, 15, 6)».

Ici Suárez se borne à réaffirmer la thèse la plus commune, mais les véritables difficultés commencent quand on s'interroge sur la question de savoir quel est au juste le mode de cette connaissance: *comment* Dieu connaît-il les possibles? Connaître véritablement quelque chose, c'est le connaître *lui-même*, tel qu'il est en soi. Or tel est précisément le point où Suárez s'éloigne résolument de l'enseignement thomiste pour suivre de très près les indications de G. Vasquez. Pour Saint Thomas —on le sait—, Dieu, parce qu'il se connaît parfaitement soi-même, connaît aussi les autres que soi (*alia a se*) en ce qu'il se connaît dans toute l'étendue de sa causalité ou de sa virtualité (*virtus divina*) et appréhende par là nécessairement tous les effets possibles qui préexistent en lui comme en leur cause<sup>21</sup>. Dieu se connaît évidemment en soi-même, mais c'est également en soi qu'il connaît tout ce qui est autre que lui, pour autant que l'essence divine en renferme la similitude ou la *species*<sup>22</sup>. Cependant cette connaissance des choses non point en elles-mêmes, mais en soi —dans l'essence divine—, est une véritable connaissance, propre et adéquate, s'il est vrai que l'essence de chaque chose consiste en ce qu'elle participe, selon une modalité propre, de l'essence divine. Dieu connaît donc toutes choses *propria cognitione* en tant précisément qu'il les connaît *in se ipso*<sup>23</sup>.

Enseignement thomiste que Vasquez va rejeter, et Suárez à sa suite: ce qui est fondamentalement refusé par eux, c'est, semble-t-il, le passage obligé par la causalité divine conduisant de la connaissance de soi à la connaissance (en soi) de l'autre que soi. A quoi Vasquez ajoute

21 *S. Theol.*, Ia, qu. 14, a. 5: «...Manifestum est quod [Deus] se ipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscentur ea ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium..., necesse est quod Deus alia a se cognoscat».

22 *Ibid.*: «...dicendum quod Deus seipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso... Ea vero quae sunt alia a Deo intelliguntur a Deo in quantum essentia Dei continet species earum...».

23 *S. Theol.*, Ia, qu. 14, a. 6: «...non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio; nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur».

que connaître véritablement quelque chose, d'une connaissance propre, c'est la connaître telle qu'elle est en elle-même, même si ce mode d'être qui est le sien est infiniment moins parfait que celui qu'elle possède *eminenter* en Dieu. Dieu ne saurait connaître à proprement parler les créatures dans la mesure où elles sont en lui-même, parce que, si elles sont en lui, elles ne sont point véritablement créatures, mais *ipsa creatrix essentia*. Pour connaître les créatures ou les possibles, Dieu doit donc les envisager dans la mesure où précisément ils se distinguent de lui, en leur être formel propre, différent de cet être éminent qu'elles ont en Dieu<sup>24</sup>. Le refus suarézien de la médiation, posée comme nécessaire par Saint Thomas, de la *virtus divina* ou de la *prima causa effectiva omnium entium*, trouve à s'exprimer de la façon la plus nette à propos de la question de savoir s'il faut accorder la priorité en Dieu à l'omnipotence ou à l'omniscience. La thèse selon laquelle Dieu connaît toutes choses en soi-même, à travers son auto-compréhension comme cause (*per simplicem comprehensionem causae*), semble avoir directement partie liée avec l'affirmation de l'omnipotence divine: si Dieu connaît les choses en soi-même, c'est principalement en raison de sa toute-puissance (*De Div. Subst.*, lib. III, cap. 2, n. 2) Doctrine que Suárez rejette en bloc:

«...Deus non ideo omnia scit quia est omnipotens; sed e converso, ideo est omnipotens, quia cognoscit omnia, nam per scientiam suam operatur, et ideo per scientiam constituitur omnipotens (*ibid.*)».

Le Dieu tout-puissant est celui qui peut et doit nécessairement faire fond sur son omniscience, entendue comme une véritable connaissance des possibles en eux-même. Il est assurément —et Suárez ne manque pas de le rappeler— tout à fait impossible de séparer absolument ces deux attributs divins, mais du moins est-il permis d'isoler par la pensée la *scientia Dei rerum possibilium* et de manquer sa priorité «logique» sur la puissance ou la causalité, même s'il faut nier —*formaliter loquendo*— que Dieu soit constitué dans sa toute-puissance par la science (*ibid.*, n. 9). Reste que la fiction, en un sens légitime, de cette dissociation est de conséquence puisqu'elle conduit à poser à neuf la question de la connaissance par Dieu du possible comme tel:

«Confirmatur quia illa duo [attributa] ita concomitanter se habent, ut argumentando per locum intrinsecum, etiam si Deus *fingeretur* non esse omnipotens, non propterea desinerat omnia scire, ergo non ideo omnia scit, quia est omnipotens, ergo aliunde scit omnia quam per suam essentiam cognitam, ut omnipotentem (*ibid.*, n. 9)».

24 *D.M.*, XXX, 15, 15: «Deum non accipere scientiam quam de creaturis habet ab ipsis creaturis, quod est evidens, cum illa scientia sit increata, et anterior omni creatura. Et hac ratione potest aliquo modo dici Deum cognoscere creaturas in se ipso, quia, scilicet, ex se habet scientiam, et quasi speciem intelligibilem repraesentantem sibi omnem creaturam; quamquam in hoc solo sensu locutio sit minus propria, nam ea ratione potius diceretur Deus cognoscere creaturas ex se et per se, quam in se... scientiam Dei non respicere creaturas, nisi ut objectum secundarium; nam primario solum versatur circa ipsum Deum, quem comprehendendo quasi per resultantiam quamdam cognoscit omnes possibles creaturas, et hoc sensu propriissime dicitur illas cognoscere in se ipso tanquam in causa».

Certes, Suárez, quand il développe la distinction, traditionnelle depuis Saint Thomas, de la *scientia visionis* et de la *scientia simplicis intelligentiae*, insiste sur le fait que la science de simple intelligence, présumée par la science de vision, ne présuppose à son tour que la représentation de l'essence divine elle-même. S'agissant de la *scientia visionis*, il écrit en effet:

«Illa... supponit in Deo scientiam earundem rerum ut possibilium... Quia in re ipsa actu existente revera nihil reale est quod non prius fuerit possibile (*ibid.*, n. 19)».

S'agissant au contraire de la science de simple intelligence:

«[Illa] solum supponit scientiam repraesentantem essentiam divinam secundum suum esse increatum, ut supponitur et consequenter et ex vi hujus repraesentationis non habet connexionem necessariam, aut per se cum repraesentatione creaturarum, nec est quasi imago intentionalis earum (*ibid.*)».

Ainsi la science de simple intelligence est-elle d'abord fondée sur sur la connaissance que Dieu a nécessairement de lui-même et sur la représentation immédiate de son essence incréée; mais ce n'est point celle-ci directement et à titre de terme premier qui est visée dans la science de simple intelligence appréhendant les essences dans leur possibilité. Même s'il ne peut s'agir que d'une distinction de raison, il importe ici de cerner dans sa spécificité l'acte par lequel Dieu passe de la connaissance de soi à la connaissance des possibles. C'est bien encore et toujours l'essence divine qui constitue le terme ultime de cet acte cognitif, mais cette fois à titre d'*objet second*. C'est par là seulement —et sans porter préjudice à la perfection de la *scientia Dei* spécifiée d'abord et avant tout par son objet premier —qu'il peut y avoir connaissance des possibles comme tels ou des créatures dans leur entité propre, abstraction faite de leur effectuation:

«At vero scientia simplicis intelligentiae, quae est abstractiva, quia abstrahit ab actuali existentia objecti sui, solum habet locum circa creaturas, quia omnes et solae creaturae non includunt essentialiter ipsum esse existentiae actualis, et ideo possunt quidditative cognosci secundum suas essentias et ut possibles sunt, etiamsi non videantur existentes. Et haec vocatur cognitio per simplicem intelligentiam et abstractive, quia non terminatur ad res ut actualiter existentes. Est autem scientia, ut terminatur ad res possibles, simpliciter necessaria, quia possibilitas creaturarum necessaria est (*De div. subst.*, lib. III, cap. 4, n. 2)».

La science de simple intelligence qui envisage les créatures possibles ou les essences en leur quiddité doit bien, si seulement elle veut être une science, se régler sur ses «objets», sur leur nécessité —fût-elle conditionnelle—, sur leur vérité. La science de simple intelligence n'est une véritable science que si la vérité de ce qu'elle établit ou appréhende est mesurée par sa conformité à son objet. Ainsi envisagée, cette science doit être soigneusement distinguée de la science que Dieu a de lui-même, mais aussi de toute *scientia practica*, cause de son objet, ou du moins de l'existence de son objet. Quant à la *scientia Dei* proprement dite, la question de sa vérité n'a aucun sens:

«Respectu sui non potest secundum rem habere mensuram, quia non distinguitur a se, seu a suo objecto; est ergo supra omnem mensuram et per se ipsam vera, imo ipsa veritas».

Dans le cas de la *scientia practica*, on peut bien parler de vérité, mais il s'agit alors seulement de la vérité des choses créées telle qu'elle se mesure en fonction de leur conformité aux idées divines ou aux vues créatrices:

«Si vero scientia illa comparetur ad res creatas, quatenus est scientia practica et causa illorum prout existentes sunt, sic constat non mensurari ab illis, sed esse potius mensuram earum, et non habere ab eis veritatem, sed potius illas esse veras, quatenus conformes sunt divinis ideis».

La difficulté n'apparaît dans toute son acuité qu'avec la science de simple intelligence et sa nécessité. Comment la science pourrait-elle être ici mesure de la vérité de son objet puisque celui-ci n'a été défini jusqu'ici que de manière négative, comme tout ce qui n'est pas impossible, ou encore comme ce que peut concevoir absolument un intellect en général, sans prétendre fournir plus avant la règle du possible ou de l'impossible? Inversement, comment ce qui est dépourvu de toute entité propre, ce qui n'est dit possible que par une dénomination extrinsèque, à partir de la *potentia absoluta Dei*, pourrait-il imposer sa mesure à la science incréée de Dieu? Suárez, au risque d'une certaine incohérence, tranche ici sans hésiter:

«Considerando vero divinam scientiam, solum prout est simplex intelligentia creaturarum secundum esse essentiae seu possibile..., sic videtur sine inconveniente posse concedi, etiam illius scientiae veritatem consistere in conformitate ad illa objecta; nam secundum hanc praecisam considerationem non est causa talium objectorum, sed mera intuitio et quasi speculatio et ideo secundum eandem considerationem, non ideo res est talis essentiae, quia a Deo cognoscitur, sed e converso ideo talis cognoscitur, quia talis essentiae est, neque aliter poterat vere cognosci (D.M., VIII, 5, 5)»<sup>25</sup>.

La science de simple intelligence —science des possibles par excellence— prend en vue (*speculatio*) ceux-ci dans leur quiddité ou leur talité, pour appréhender leur être d'essence selon qu'il est *essentialiter* tel ou tel. Ce qui implique la thèse capitale que les possibles ont en eux-mêmes une certaine réalité intrinsèque —celle que nomme précisément l'*aptitudo ad existendum*—, antérieurement à la connaissance que Dieu peut en prendre en se réglant sur elle. Cette réalité intrinsèque est suffisante pour fonder la vérité des propositions touchant les essences possibles, et par là ces propositions peuvent être éternellement vraies en elles-mêmes et indépendamment de la connaissance que Dieu en prend. Ce n'est pas la connaissance divine qui détermine la nature ou l'essence du possible, ni son identité:

<sup>25</sup> Cf. aussi D.M., VIII, 7, 13: «Creaturae consideratae tantum secundum esse essentiae non habent veritatem essentiae ex conformitate ad divinam mentem seu ideam; non enim homo est talis essentiae quia talis cognoscitur a Deo, sed potius ideo talis essentiae cognoscitur quia talis est essentialiter».



«...Homo, verbi gratia, non ideo est animal rationale, quia Deus talem illum cognoscat, seu quia in exemplari divino talis repraesentatur, sed potius ideo talis cognoscitur, quia ex se postulat talem essentiam (D.M., I, 4, 21)».

De même, ce n'est pas parce que Dieu les connaît que des propositions de ce genre sont vraies, mais c'est parce qu'elles sont vraies que Dieu les connaît nécessairement telles:

«Neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur quia verae sunt (D.M., XXX, 12, 40)».

Il est donc légitime de formuler l'hypothèse, impie aux yeux de Descartes, que si Dieu n'existait pas ces vérités n'en seraient pas moins vraies<sup>26</sup>. C'est là un raisonnement *per impossibile* qui permet de mettre clairement en lumière l'indépendance complète de la vérité propositionnelle par rapport à la connaissance et à la causalité divine:

«...licet sit impossibile esse aliquod ens, quod non vere concipiatur ab aliquo intellectu saltem divino, nihilominus tamen, etiamsi intellectus apprehendat illam hypothesin impossibilem in re positam, nimirum quod omnis intellectus, etiam divinus, cessaret ab actuali rerum conceptione, nihilominus adhuc esset in rebus veritas, nam et compositum ex corpore et anima rationali esset verus homo, et aurum esse verum aurum, etc., vel secundum veritatem essentiae, si intelligamus non manere res existentes... (D.M., VIII, 7, 27)»<sup>27</sup>.

La fiction d'une absence de toute intellection et de toute possibilité d'effectuation n'anéantit pas pour autant la vérité de la proposition essentielle, mais dégage son objectivité ou son «objectité»: la vérité de la proposition, sa nécessité est fondée dans une entité propre et pour ainsi dire absolue sans qu'il soit besoin de dériver cette vérité de l'exemplaire divin. Ce n'est pas de l'exemplaire divin, mais de l'objet lui-même que la proposition tire sa vérité<sup>28</sup>; l'exemplaire doit en effet —et nécessairement— représenter l'objet en question (l'homme par exemple comme animal raisonnable) *tel qu'en lui-même*. A plus forte raison la vérité de cet «objet» échappe-t-elle à l'efficience divine, puisque les propositions du type «l'homme est un animal» ou «tout animal est sensible» ne dépendent pas en elles-mêmes de la réalité d'une cause efficiente susceptible

26 Cf. la lettre à Mersenne du 6 mai 1630 (A.T. I, 149): «Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*».

27 Cf. aussi D.M., VIII, 7, 16: «Denique etiam si fingas nullum actu esse intellectum, res erit intelligibilis ex se et vera...»; D.M., XXXI, 12, 45: «Haec propositio 'omne animal est sensible' per se non pendet ex causa quae possit efficere animal. Unde, si per impossibile, nulla esset talis causa, nihilominus illa enuntiatio vera esset...».

28 D.M., XXXI, 12, 46: «...necessitas hujus veritatis et prima radix et origo talis connexionis, non videtur posse referri in divinum exemplar. Nam ipsummet exemplar habuit hanc necessitatem representandi hominem animal rationale, nec potuit illum alterius essentiae repraesentare, nam, hoc ipso quod sit res alterius essentiae, jam non est homo, ergo ex objecto ipso et non ex exemplari divino provenit haec necessitas».

de poser effectivement dans l'être actuel un homme ou un animal, et elles demeureraient vraies à supposer même qu'aucune cause de ce genre n'existât<sup>29</sup>. La cause efficiente en effet a trait à l'existence en son actualité exercée, cette existence dont les propositions essentielles font précisément abstraction. Par où l'on retrouve ici la distinction évoquée plus haut de l'étant en son acception participiale et de l'étant en son acception nominale. Quand je dis: «l'homme est un animal», ou même: «la chimère est une chimère», je vise bien un certain être, une entité véritable, sans désigner pour autant une réalité effectivement existante. L'être peut se dire ici en son sens copulatif parce qu'il renvoie à un «étant» pris comme nom qui, nous l'avons vu, a ou *peut* avoir une essence «réale».

En ce sens il est permis d'attribuer aux essences en tant que possibles une priorité relative, non seulement par rapport à leur réalisation, mais encore par rapport à la connaissance de quelque intellect que ce soit. Le possible est ainsi un véritable *objet* qui s'impose *en réalité* sans qu'on puisse jamais le réduire à un pur et simple être objectif au sens de *esse cognitum*, comme c'est le cas de *ens rationis*<sup>30</sup>.

Suárez suit ici les indications de Vasquez, tournant résolument le dos à l'enseignement thomiste: Dieu connaît toutes les choses en elles-mêmes, conformément à leur essentialité éternelle; les essences possibles sont éternelles, non point assurément en ce sens qu'elles seraient produites de toute éternité *extra Deum* par l'action d'une cause. Cela reviendrait en effet à soutenir que les essences ou les possibles existent de toute éternité (*extra causas*), ce qui est tout à fait absurde. Mais elles ne sont pas non plus éternelles simplement parce qu'elles sont en Dieu; elles ne sauraient être en lui *formaliter*, et, dans la mesure où elles sont comprises en lui *eminenter*, c'est au sens où elles sont en lui comme en leur cause, c'est-à-dire non pas dans leur détermination propre, mais pour autant qu'elles s'identifient à l'essence créatrice. Il importe donc d'envisager *a priori* les essences des choses en tant qu'elles sont en elles-mêmes possibles, puisque c'est précisément en raison de cette possibilité qu'elles sont ou peuvent être produites par Dieu:

«Non enim ex eo quod possint produci, aut ex eo quod cognoscuntur, possibles sunt; sed contra, ex eo quod in se non implicant contradictionem intelliguntur a deo, et produci possunt... Dicuntur igitur essentiae rerum aeternae, quod sint aeternae veritatis, hoc est, quia de illis ab aeterno aliquid enuntiari possit»<sup>31</sup>.

Ce n'est donc pas —répétons le— parce que l'intellect divin est éternel que les vérités essentielles le sont; même en l'absence de tout intellect

29 *D.M.*, XXXI, 12, 45: «At vero... propositiones sunt verae, etiamsi extrema non existant; et in eodem sensu sunt necessariae ac perpetuae veritatis, quia cum copula 'est' in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam seu realitatem actualem...».

30 *D.M.*, LIV, 1, 6: «...et ideo recte definiri solet ens rationis esse illud quod habet esse objectivum tantum in intellectu, seu esse id quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habet».

31 Cf. G. Vasquez, *Commentarii in Primam Partem...*, *Disputatio XXXII* (ad qu. 10, a. 3).

pour en juger les essentialités demeurerait éternellement vraies dans la mesure où à titre d'*objet intelligible* elles posent nécessairement telle ou telle détermination, telle ou telle *connexio*. C'est même sur cette vérité que se fonde, pour Vasquez, l'immutabilité de la science divine<sup>32</sup>.

Il faut cependant se garder —et tel était le sens des critiques suaréziennes contre Duns Scot ou Henri de Gand— de faire de cette essentialité une véritable réalité consistante et subsistante en dehors de Dieu<sup>33</sup>; il faut aussi —et non moins décidément— différencier cet objet de l'être de raison qui s'épuise tout entier dans son être-pensé (*cogitari*) ou son être-objecté (*objici*) à l'esprit. Il convient autrement dit de cerner exactement ce par quoi l'être possible est *plus* que l'être de raison, de telle sorte que l'*esse objective in intellectu* lui soit «extrinsèque» et «accidentel»<sup>34</sup>.

oOo

Si l'*ens rationis* peut se définir par opposition au possible proprement dit comme ce qui n'a aucun autre être que l'être objectif *in mente*, ou encore comme ce qui est pensé comme étant, sans avoir cependant en soi-même aucune entité (*cum tamen in se entitatem non habet*), notre question peut se formuler ainsi à présent: quelle est au juste l'entité propre au possible ou à l'essence, et qui permet par exemple de parler d'*essentia realis* même en l'absence de toute existence?

Cette entité —et c'est là un point qui doit d'abord être fermement souligné— sera toujours définie par Suárez en termes négatifs. Il y a assurément plus dans l'être possible que dans l'être de raison (ne serait-ce que parce que l'être possible suffit à fonder la vérité des propositions essentielles comme des propositions hypothétiques), mais ce *surplus* n'est presque rien, rien d'autre que la non-contradiction:

«...aptitudo objectiva rerum possibilium ad existendum non est ex parte illarum, nisi non repugnantia quaedam, et ex parte causae denotat potentiam ad illas producendas (D.M., VI, 4, 9)».

Ce presque rien qui vient s'ajouter à l'essence en tant qu'elle est possible suffit pourtant à la qualifier de réelle ou «réale». L'*ens reale*

32 *Ibid.*, Disp. LXXVIII: «...scientiam Dei esse immutabilem, quia veritas ipsa rerum quae intelligantur, aeterna est... Veritas cujusque rei esse immutabilem non quia veritas Dei mutari nequit, sive quia ipse Deus mutari non potest, sed quia quaecumque veritas, etiam creata, hoc ipso quod veritas est, ab aeterno est...».

33 Cf. encore Vasquez, *ibid.*: «Ex eo vero quod dicebamus omnem veritatem etiam rerum creaturarum esse aeternam, non sequitur aliquid ab aeterno extra Deum subsistere: haec enim veritas solum dicitur aeterna, quatenus res ex se non repugnat, ut intelligatur ab aeterno, si ab aeterno intellectus sit, vel quando est connexio secundum essentiam et aptitudinem inter praedicatum et subiectum, de quo genere enuntiationum Logici dicere solent: verba in definitione non dicunt actum, sed aptitudinem. Ut 'homo est animal', 'homo est rationalis', etc...».

34 D.M., LIV, 1, 6: «Id autem quod sic [au sens du possible ou de l'*essentia realis*] est objective in mente, interdum habet, vel potest habere in se verum esse reale, secundum quod rationi objicitur, et hoc absolute et simpliciter non est verum ens rationis, sed reale, quia hoc esse est quod simpliciter ac per se illi convenit, objici autem rationi est illi extrinsecum et accidentale».

en effet —c'était déjà l'enseignement de Cajetan— peut s'entendre en deux sens, suivant qu'il s'oppose à la simple fiction (*ens fabricatum ab intellectu*) ou à l'étant n'existant pas effectivement en acte (cf. *D.M.*, XXXI, 2, 10). C'est en ce premier sens qu'il est permis de dire de l'essence considérée comme telle dans sa possibilité qu'elle est «réale»<sup>35</sup>. Mais cette «réalité» n'appartient à l'essence que comme une «aptitude» et ne pose pas véritablement en elle une *res* (*res vera ac positiva*); elle ne définit qu'une «possibilité logique». La possibilité logique, que Suárez oppose parfois à la possibilité physique, ne désigne dans la chose aucune entité (*nihil entitatis*), et demeure elle aussi une détermination négative<sup>36</sup>.

Cette détermination négative ou quasi nulle est cependant d'une importance extrême en ce qu'elle suffit à fonder une science véritable et nécessaire:

«...scientiæ quæ considerant res abstrahendo ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent objective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptae sunt ad existendum cum talibus naturis vel proprietatibus (*D.M.*, XXXI, 2, 10)».

C'est sans doute le souci de ne pas dépasser cette détermination extrêmement ténue de la *ratio possibilium* qui commande la critique suarézienne de la doctrine scotiste et post-scotiste de la *potentia objectiva*<sup>37</sup>. Scot avait en effet cherché (*in Sent. II*, dist. 12, qu. 1 et dist. 16, qu. 1) à distinguer la puissance à partir de laquelle une étant est dit possible de la *potentia activa* comme de la *potentia passiva*, afin de suggérer par là, nous dit Suárez, la présence d'une véritable réalité positive au sein même du possible: *esse aliquid positivum ex parte entis quod in potentia esse dicitur* (*D.M.*, XXXI, 3, 2). Or il importe au contraire, aux yeux de Suárez, de ne pas faire de cette *potentia objectiva* une entité positive distincte qui serait présupposée par l'action de toute cause efficiente.

Si l'étant possible peut être dit *ens in potentia objectiva*, c'est simplement au sens où il constitue un objet ou un objectif possible pour une puissance authentiquement positive, la *potentia activa*. Aussi est-il préférable de parler d'*esse potentiale objectivum*, d'un être simplement potentiel susceptible (précisément par cette détermination seulement négative qu'est la non-contradiction) de se présenter comme objet —de s'objecter— à une puissance effective:

«Neque illa potentia respectu cuius dicuntur [possibles] esse in potentia objectiva, potest esse aliquid in ipsis, sed in causa a qua fieri possunt, quia esse

35 *D.M.*, XXXI, 2, 2: «...dicitur talis essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate, quam in se actu habeat, sed quia fieri potest realis, recipiendo veram entitatem a sua causa, quæ possibilitas... ex parte illius solum dicit non repugnantiam ut fiat».

36 *D.M.*, XLII, 3, 9: «In eo quod possibile dicitur, duo includi videntur: unum est quasi negativum, nimirum non repugnantia essendi, et hoc dici solet possibile logicum, eique correspondet potentia logica».

37 Cf. Fonseca, *op. cit.*, lib. IX, cap. I, qu. III, sect. 2.

in potentia objectiva, nihil aliud est quam posse objici alicui potentiae, vel potius actioni vel causalitate alicujus potentiae (*D.M.*, XXXI, 3, 4).

L'intellect divin doit bien —nous l'avons vu— se régler sur le possible et prendre la mesure de sa vérité essentielle. Par là le possible et sa nécessité s'imposent à lui sans qu'il lui soit permis d'en décider autrement, mais cette réalité essentielle demeure toujours une quasi-réalité. Elle suffit à fonder la science et la vérité des propositions nécessaires, sans comporter pour autant quelque entité absolument positive. En ce sens, l'essence possible n'est dite possible que par une dénomination qui demeure toujours extrinsèque: la puissance effective de Dieu. C'est pourquoi même la *potentia objectiva* ne signifie rien d'autre que ce fait de pouvoir devenir objet de l'effectuation de la cause créatrice. En elle même et de manière intrinsèque, l'essentialité ne pose que l'absence de contradiction (*non-repugnantia* — non-impossibilité). Seule cette non-impossibilité, cette non-contradiction constitue ontologiquement le possible. C'est là une entité tout à fait mince, une réalité minimale. Telle qu'elle elle suffit au projet métaphysique de Suárez. Savoir si cette détermination négative (ou plutôt doublement négative: non-impossibilité) n'est pas naturellement destinée à se transformer en positivité, comme c'est effectivement le cas dans la tradition post-suarézienne de la *Schulmetaphysik*, c'est une question que nous laisserons ouverte pour le moment, non sans avoir cité, à titre d'indice éminemment significatif, ces lignes du célèbre scotiste Mastrius:

«...conceptus objectivi rerum in mente divina sunt positivi, et important esse essentialia rerum, quod est esse positivum; tum quia negatio negationis est quid positivum, ut negatio tenebrae est lux, negatio caecitatis est visus, sed negatio repugnantiae est negatio negationis, quia est negatio impossibilitatis, ergo quid positivum importare debet»<sup>38</sup>.

JEAN-FRANÇOIS COURTINE

<sup>38</sup> *Disputationes in Arist. libros Metaphysicorum*, disp. VIII, qu. 1, a. 3.