

Le sacrifice du principe de plénitude à la fin du XIIIe siècle : le cas d'Henri de Gand

Autor(en): **König-Pralong, Catherine**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **54 (2004)**

Heft 2

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381682>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE SACRIFICE DU PRINCIPE DE PLÉNITUDE À LA FIN DU XIII^e SIÈCLE

Le cas d'Henri de Gand

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

Résumé

Du XII^e au XIII^e siècle, la philosophie aristotélicienne est transmise à l'Occident latin par les récentes et nombreuses traductions de l'arabe et du grec. Le «nécessitarisme» et le «naturalisme» aristotéliciens naissent alors, au moment où les penseurs chrétiens prennent conscience des présupposés implicites à leur propre culture scientifique. De nouvelles conceptions philosophiques du possible et la reconnaissance théologique de la contingence entraînent un rejet de la conception du monde décrite par Arthur O. Lovejoy comme plénitude.

1. *Le principe de plénitude*

À la fin du XIII^e siècle, l'Université de Paris a été le lieu d'un débat sur la contingence et la possibilité, qui a marqué un changement de direction dans l'histoire de la philosophie occidentale. Souvent, l'importance de cette césure est gommée par les histoires intéressées à la permanence de certains problèmes ou idées sur la longue durée, telle l'entreprise d'Arthur O. Lovejoy, qui a réalisé de manière exemplaire cette neutralisation de la controverse médiévale sur la contingence et le possible.

Dans *The Great Chain of Being*, A. O. Lovejoy caractérise en effet l'histoire de la pensée philosophique occidentale par la permanence d'une «idée» rectrice et paradigmatique : le principe de plénitude. En termes ontologiques, ce principe s'énonce ainsi : aucune possibilité ne peut demeurer toujours irréalisée, du moins si elle est une possibilité réelle et non un pur fantasme¹. Selon A. O. Lovejoy, cette conception du monde comme plénitude est initiée et portée par les traditions philosophiques issues de Platon. Au Moyen Âge,

¹ Cette formulation est empruntée à S. KNUUTTILA, «Time and Modality in Scholasticism» in S. KNUUTTILA (éd.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies in the History of Modal Theories*, Dordrecht-Boston-London, R. Reidel, 1981, p. 163 : «(P) no genuine possibility can remain forever unrealized».

le néoplatonisme d'un Denys l'Aréopagite et les différentes théories émanatistes, grecques, arabes ou latines, adoptent une version verticale de la grande chaîne de l'étant : suspendue à la cause première divine, la procession des étants flue nécessairement d'elle, en vertu de la toute-puissance et de la surabondante bonté de Dieu. Cette variante néoplatonicienne de la plénitude ontologique s'appuie sur le principe dit «de raison suffisante» : tout ce qui est procède d'une cause. Quant au caractère nécessaire de la procession des étants, il est un corrélatif de la définition de la puissance causante. Les théories émanatistes stipulent en effet qu'une puissance causante produit tout ce dont elle est capable, pour autant qu'elle ne soit pas entravée. (Le soleil ne peut pas ne pas rayonner, à moins d'être éclipsé.) Or la toute-puissance du premier ou du divin ne saurait être entravée. La chaîne des étants réels ne peut donc pas ne pas émaner de la cause première ; elle apparaît comme son unique effet possible, en sa complétude même ².

A. O. Lovejoy constate la domination du principe de plénitude sur toute la pensée médiévale, du néoplatonisme à Abélard, de Thomas d'Aquin à Nicolas de Cues. Faisant l'histoire de la perpétuation de cette conception, il signale cependant un petit écart : au XII^e siècle, Pierre Lombard affirme que Dieu aurait pu faire d'autres choses que celles qu'il a faites, et des choses meilleures que celles qu'il a faites ³. Cette thèse sert l'exacerbation de la liberté et de la volonté divines ; elle s'oppose aux options émanatistes dont le caractère est plutôt intellectualiste. La contrepartie ontologique de la doctrine «volontariste» de la création est la reconnaissance d'une contingence radicale du côté du créé ; une telle conception rejette de fait le principe de plénitude. La liberté divine n'est pas contrainte par l'exigence du meilleur, de la perfection ou, en termes aristotéliens, de l'actualisation maximale. Ce qui est aurait pu ne pas être et, selon certains médiévaux, ce qui est pourrait même ne pas être ici et maintenant, c'est-à-dire qu'il pourrait être annihilé. L'ordre du monde pourrait être différent ; il pourrait même être différé. A. O. Lovejoy minimise pourtant ce moment de l'histoire où la contingence fut discutée ; il l'interprète comme une tension interne à la tradition continue qui fut initiée par Platon ; il considère les élaborations philosophiques qui en résultèrent comme des subtilités logiques incapables de détrôner le principe de plénitude ⁴.

² A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press, 1978¹⁴ [1936], p. 69-80.

³ PIERRE LOMBARD, *Sent. I, dist. 44, q. 2* ; A. O. LOVEJOY, *op. cit.*, p. 73. À ce sujet, cf. O. BOULNOIS ET ALII, *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994, p. 21-40.

⁴ A. O. Lovejoy conclut que ces élaborations sont symptomatiques d'une tension indépassable dans le contexte de la tradition occidentale ; elles sont ingénieuses du point de vue logique, mais vaines : «[...] through it we shall see both the embarrassment which this internal strain in the traditional doctrine caused him, and the ingenious but futile logical shifts to which it compelled him to resort.» (*Op. cit.*, p. 73)

En 1981, la lecture d'A. O. Lovejoy a été discutée par des logiciens et des historiens de la logique finlandais rassemblés autour de J. Hintikka⁵ ; ce dernier avait déjà pointé un défaut majeur de l'interprétation d'A.O. Lovejoy : elle ignore le rôle d'Aristote dans la promotion du principe de plénitude⁶. Aristote développe pourtant une théorie statistique des modalités qui répond aux exigences de la plénitude. Chez Aristote, le possible est conçu comme ce qui se réalise une fois ou parfois – ce qui a été, ce qui est, ou ce qui sera –, alors que le nécessaire est ce qui est toujours réalisé. Transposée en ontologie, cette thèse signifie que tout le possible doit se réaliser⁷. S. Knuuttila a par ailleurs corrigé certaines lacunes de l'histoire de la philosophie d'A. O. Lovejoy⁸ : à la fin du XIII^e siècle et au XIV^e siècle, la pensée occidentale, préoccupée par le souci de la contingence, rejette la conception aristotélicienne du possible, pour s'opposer à la vision du monde comme plénitude. S. Knuuttila a montré que le théologien franciscain Jean Duns Scot abandonne le modèle statistique pour promouvoir une conception du possible comme condition logique *a priori* et pour combattre *consciemment* le principe de plénitude. Selon Scot, tout possible n'est pas forcément réalisé un jour ; étant donné l'infinie liberté divine, il faut postuler que des possibles demeurent irréalisés. Scot a ainsi libéré la spéculation philosophique de la considération exclusive du monde actuel, pour lui ouvrir l'horizon des mondes possibles.

Focalisée sur la tradition platonicienne, la lecture d'A.O. Lovejoy manque en effet la spécificité d'un moment crucial de l'histoire de la philosophie occidentale : l'entrée d'Aristote en Occident latin et les controverses autour de sa philosophie, qui aboutirent à des justifications nouvelles et conscientes de la contingence. Au début du XII^e siècle, le corpus aristotélicien se résume aux *Catégories* et au *De l'interprétation*, alors que, dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, les intellectuels latins possèdent la totalité des œuvres d'Aristote connues aujourd'hui ; traduits de l'arabe et du grec, ces textes véhiculent quantité d'interprétations, ils sont associés à des œuvres inauthentiques et sont accompagnés, parfois précédés, de commentaires. Cet apport massif provoque l'effervescence dans l'univers intellectuel occidental. D'une part, certains penseurs engagent leur effort à l'étude et à l'élucidation de la philosophie péripatéticienne, tel Albert le Grand. D'autre part, l'altérité de cette nouvelle culture philosophique suscite des inquiétudes et éveille une importante vague de censures et de condamnations⁹. Avec l'héritage confondu d'Aristote et des

⁵ S. KNUUTTILA (éd.), *op. cit.*, note 1.

⁶ J. HINTIKKA, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1975 ; *Aristotle on Modality and Determinism*, Amsterdam, North-Holland, 1977.

⁷ J. HINTIKKA, «Gaps in the Great Chain of Being : An Exercise in the Methodology of the History of Ideas» in S. KNUUTTILA (éd.), *op. cit.*, note 1, p. 1-18.

⁸ S. KNUUTTILA, «Time and Modality in Scholasticism » in S. KNUUTTILA (éd.), *op. cit.*, note 1, p. 163-258.

⁹ Cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

péripatétismes arabe, grec et hébraïque, les penseurs latins chrétiens mesurent en effet la différence et la spécificité de leur propre culture philosophique. Dès lors conscients des standards de leurs savoirs, ils en préparent la défense argumentée. À la fin du XIII^e siècle, la philosophie aristotélicienne est étudiée et discutée¹⁰ ; en un siècle, pour ainsi dire soudainement, apparaît ce chevauchement fécond et douloureux de deux *épistémès*, de deux ensembles de savoirs et de croyances articulés dans des discours.

Comme S. Knuuttila, l'ensemble de la critique reconnaît en la métaphysique de Jean Duns Scot un tournant de la philosophie occidentale. Notre propos portera sur un prédécesseur de Scot : Henri de Gand, maître en théologie à Paris de 1276 à 1293. Dans la mouvance intellectuelle qui suit la grande condamnation parisienne de l'aristotélisme, le 7 mars 1277, Henri de Gand est l'un des premiers intellectuels chrétiens à justifier théoriquement le sacrifice du principe de plénitude. Il tente une théorie et une méthodologie de la contingence, qu'il faut inscrire dans leur contexte historique et discursif. Ainsi, nous commencerons par présenter, à grands traits, les données du débat sur le «nécessitarisme philosophique» à la fin du XIII^e siècle.

2. *Ce qui est et ce qu'il pourrait y avoir*

[...] quand l'homme prend conscience de soi en recevant l'héritage des Anciens et dans cet héritage, la philosophie naturelle d'Aristote, l'humanisme se formule en naturalisme, le conflit de l'humain et du divin se définit opposition de la nature et de la grâce¹¹.

Selon le constat de P. Vignaux, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, les défenseurs de la tradition chrétienne latine et de sa spécificité associèrent le naturalisme ou «nécessitarisme philosophique» aux doctrines aristotéliciennes¹². Même s'il est douteux que ce naturalisme exclusif fût défendu contre les principes théologiques, qu'il fût représenté, en l'état, par des Latins résolument «aristotéliciens» – pour ne pas dire «averroïstes» –, il joue le rôle d'épouvantail dans de nombreuses discussions. Par ailleurs, la majorité des thèses condamnées par les autorités universitaires et ecclésiastiques avaient vraiment été professées, notamment par des maîtres de la Faculté des arts. En 1287, le théologien Gilles de Rome stigmatise ainsi la position philosophique :

Pour répondre je dis que, si la créature était nécessairement de toute éternité et était un être nécessaire – suivant la thèse des philosophes –, nous pourrions encore sauver

¹⁰ Cf. L. BIANCHI, E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1993.

¹¹ P. VIGNAUX, *La pensée au Moyen Âge*, Paris, A. Colin, 1948, p. 84.

¹² En 1268, Saint Bonaventure formule un réquisitoire complet contre les «philosophes», dans ses *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, VIII, 16-19. La position philosophique est caractérisée par trois thèses erronées : l'éternité du monde, le déterminisme astral et le nécessitarisme, l'unité de l'intellect.

le fait qu'elle est créée par Dieu, qu'elle est conservée dans l'être par lui, et qu'elle dépend de lui. Par exemple, posons qu'une lumière et un corps soient de toute éternité et qu'ils soient des êtres nécessaires ; l'ombre serait alors de toute éternité et elle serait un être nécessaire, mais, nonobstant ceci, elle serait causée par le corps, serait conservée dans l'être par le corps, serait une réalité déficiente par rapport à lui, et dépendrait de lui. [...] pourtant, à adopter une telle position, nous ne pourrions pas sauver le fait que la créature procède de Dieu par la pure liberté du vouloir divin ; nous [devrions] plutôt [poser] qu'elle procède de Dieu par nécessité de nature, comme l'ombre du corps [...].¹³

La thèse des dénommés «philosophes» coïncide avec l'affirmation d'une émanation nécessaire et éternelle, conditionnée par la toute-puissance et l'éternité divines. Elle a été touchée par la censure du 7 mars 1277¹⁴. Le même acte de répression illustre une autre tension engendrée par l'entrée d'Aristote en Occident, un problème plus global, celui de l'autonomie ou de la place qu'il convient d'accorder au savoir philosophique¹⁵. Il paraît en effet difficile d'associer la philosophie naturelle aristotélicienne, sa conception statistique du possible, à la vision chrétienne de la libre volonté divine et de la radicale contingence du monde, formulée déjà par Pierre Lombard au XII^e siècle. La pensée médiévale s'ingénia donc à repenser la possibilité dans le sens prescrit par les auteurs de la censure du 7 mars 1277, selon laquelle la proposition suivante ne doit ni être professée, ni même écoutée :

146. Le possible ou l'impossible, pris absolument, c'est-à-dire selon tous les modes, est le possible ou l'impossible selon la philosophie.

Les débats sur le possible, la nécessité et la contingence sont motivés par une rivalité entre la philosophie aristotélicienne, occupée de ce qui est, et les théologies de la toute-puissance divine, fécondes d'hypothèses sur ce qu'il

¹³ Dicendum quod, si creatura de necessitate fuisset ab aeterno secundum quod posuerunt philosophi, et si esset necesse esse, adhuc possemus salvare quod esset creata a deo et quod conservaretur in esse per ipsum et quod dependeret ab eo. Ut si ab aeterno fuisset lux et corpus, et illa lux et illud corpus esset quoddam necesse esse, ab aeterno fuisset umbra et umbra esset necesse esse. Et tamen, hac hypothesi stante, umbra causaretur a corpore et conservaretur in esse per corpus et esset quid deficiens ab eo et dependeret ab ipso. [...] sed hoc posito non possemus salvare quod procederet a Deo ex mera libertate arbitrii, sed magis ex quadam necessitate naturae, sicut umbra a corpore [...]. GILLES DE ROME, *Treizième question sur l'être et l'essence* in EGIDIUS ROMANUS, *De esse et essentia, de mensura angelorum, et de cognitione angelorum*, Venetiis, 1503 [réimpr. Frankfurt, Minerva, 1968], 33ra.

¹⁴ Par exemple dans la thèse 53 : «Dieu fait de manière nécessaire tout ce qui est produit par lui immédiatement. – C'est une erreur, soit qu'on le comprenne <dans le sens> d'une nécessité de contrainte, car elle supprime la liberté, soit <qu'on le comprenne dans le sens> d'une nécessité d'immutabilité, parce qu'elle suppose l'impossibilité de faire autrement.» D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, texte latin, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1999, p. 97.

¹⁵ Cf. F.-X. PUTALLAZ, R. IMBACH, *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997.

pourrait y avoir. L'attachement du philosophe au monde n'est que le revers éthique de la méthode aristotélicienne, expérimentale et inductive, et de l'identification de l'objet de la science avec ce qui est, au mépris de ce qu'il pourrait y avoir dans un autre ordre de réalité.

Les adversaires du naturalisme aristotélicien ne manquèrent pas de questionner la philosophie de l'intérieur, en usant de ses propres distinctions et concepts. Ils se sentaient forts d'une vision élargie du réel, car ils le concevaient sous le signe de la contingence. Ainsi, ils jugeaient légitime de tester la philosophie naturelle jusque dans ses conclusions les plus spécifiques. Les débats autour de la matière aristotélicienne nous serviront d'exemple. Aristote avait défini la matière comme un pur relatif, dont l'être est toujours fonction d'une forme. Dans sa philosophie, la notion de matière servait à dire la permanence des choses sous le changement et au travers des transformations successives. À la lecture des *Sentences* de Pierre Lombard, les maîtres du XIII^e siècle imaginèrent cependant une question sans pertinence dans l'horizon de la physique aristotélicienne : «Dieu peut-il faire exister la matière sans forme ?». En 1270, une écrasante majorité de théologiens opte pour une réponse positive, à l'exception notoire de Thomas d'Aquin, dont voici la détermination :

[...] ne pourra donc être exclu de la puissance divine que ce qui répugne à la notion d'être. Non à cause d'un défaut de la puissance divine, mais parce que ceci ne peut être un étant et ne peut donc être produit. Or il répugne à la notion d'être que le non-être existe en même temps et sous le même rapport : ainsi Dieu ne peut pas faire que quelque chose soit et ne soit pas, il ne peut non plus produire quelque chose qui renferme une contradiction. Or c'est le cas d'une matière qui serait en acte sans forme [...].¹⁶

Avec cette détermination, Thomas d'Aquin semble rejoindre les conclusions naturalistes et enfermer les considérations sur la toute-puissance divine dans les frontières de la science de ce qui est. Jusqu'à un certain point¹⁷ et pour des raisons théologiques, Thomas défendit en effet la philosophie aristotélicienne. Ici, il invoque la raison d'être et la met au principe du possible : ce qui peut être (le possible), c'est ce qui a «raison d'être». Or notre unique

¹⁶ [...] illud ergo solum poterit excludi a divina potencia quod repugnat rationi entis, et hoc non propter defectum divinae potencie, set quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens, simul et secundum idem, existens : unde quod aliquid simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens. Et de huiusmodi est materiam esse actu sine forma. THOMAS D'AQUIN, *Quodl. III, q. 1* in *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, Romae, Commissio leonina, Paris, Cerf, t. 25, 1996, p. 242a. Voir aussi : *De principiis naturae, cap. 4 ; Sent. II, dist. 12, q. 1, art. 4*. Concernant l'incongruité à postuler une idée de la matière en Dieu : *Summa theologiae, Ia, q. 15, art. 3, ad 3*.

¹⁷ Thomas affirme que la raison doit s'arrêter face à certains mystères, telle la Trinité. Elle doit pourtant expliquer tout ce qui peut l'être. Ainsi, le théologien dominicain s'ingénia-t-il à justifier philosophiquement la transsubstantiation eucharistique.

accès à la raison d'être des choses est l'expérience du monde actuel. De fait, l'étant existant actuellement prime sur le possible ; il en circonscrit le royaume. Dans le cas exemplaire de la matière, la forme confère l'acte et l'être à la matière : elle en est précisément la raison d'être. «La matière a l'être sans la forme» est donc une proposition contradictoire. Demeure la question d'un autre ordre ou monde possible, d'une alternative réelle au monde actuel. Selon Thomas d'Aquin, Dieu ne peut faire le contraire de ce qu'il a voulu. L'ordre du monde est nécessaire, alors même que la création est libre : la nature est nécessairement réglée, elle ne déroge pas à l'ordre bon voulu par Dieu, bien que, tout ce que Dieu veut, il le veuille d'un choix libre. L'ordre du monde ne peut être différé. Accorder à Dieu la possibilité de faire le contraire de ce qu'il a voulu reviendrait à lui reconnaître un défaut¹⁸.

L'assimilation du possible philosophique – conçu par Thomas sur le modèle statistique d'Aristote – au produit actuel de la toute-puissance divine contient la promesse d'une alliance entre raison naturelle et raison théologique, que ne contredisent pas les attaques de Thomas d'Aquin contre les philosophes autonomistes de la Faculté des arts¹⁹. Dans le cas présent, le maître en théologie, fidèle à Aristote, appréhende l'objet théorique «matière» en physicien, car l'objet d'une science doit être connu par les principes de cette science²⁰. Les sciences naturelles ne sont pourtant pas porteuses de vérités alternatives à la vérité théologique ; au contraire, elles ne font qu'exprimer l'ordre harmonieux et total voulu par Dieu.

Dans le cadre de notre problématique, la théorie thomasienne peut faire figure de version chrétienne du principe de plénitude : la plénitude de l'étant, la régularité et l'uniformité nécessaires de la nature sont garanties, ainsi que la parfaite liberté divine. Quant aux miracles et aux mystères, ils excèdent le cadre de la rationalité. Cette position est cependant marginale ; elle fut contestée et attaquée²¹.

À ce sujet : R. IMBACH, «Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes», *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, 77, 1993, p. 173-228.

¹⁸ Par exemple : *Summa theologiae*, Ia, q. 25, art. 3 ; *Summa contra Gentiles*, II, cap. 25.

¹⁹ Le *De unitate intellectus contra Averroistas* est sans doute dirigé contre Siger de Brabant.

²⁰ Cette exigence a été formulée par Albert le Grand, par exemple in *De caelo I*, Tract. 4, cap. 4.

²¹ Entre 1277 et 1279, Guillaume de la Mare récapitule les erreurs professées autrefois par Thomas d'Aquin, dont celle-ci : «8. Que Dieu ne peut faire que la matière soit sans forme» (*Correctorium*, ed. P. Glorieux in *Correctorium Corruptorii 'Quare'*, Kain [Bibliothèque thomiste, 9], 1927). En 1283, Jean Quidort défend la mémoire de Thomas et rappelle un fait historique, probablement daté de 1277 : «Ils affirment que les maîtres parisiens se sont autrefois mis d'accord sur le fait que la thèse suivante est une erreur : Dieu ne peut faire que la matière soit en acte sans forme» (*Correctorium corruptorii 'Circa'*, ed. J.-P. Müller, Roma, 1941, p. 137).

3. *Henri de Gand : une méthodologie pour la contingence*

Henri de Gand fut l'un des seize théologiens assemblés en commission par Etienne Tempier pour préparer la grande condamnation du 7 mars 1277. Comme la majorité des théologiens de sa génération, il engagea un examen critique de la philosophie péripatéticienne, durant sa longue carrière universitaire parisienne, de 1276 à 1293. Cette évaluation de la philosophie ne constitue jamais le projet spécifique de ses discours, mais elle traverse toute son œuvre de manière diffuse, car elle était devenue une donnée culturelle et historique incontournable à la fin du XIII^e siècle. Cependant, il est justifié de lire dans l'œuvre d'Henri un sacrifice raisonné du principe de plénitude²².

S. P. Marrone a décrit la théorie gandavésienne du possible comme un jalon dans le processus d'abandon du principe de plénitude, qui s'achèvera avec Jean Duns Scot²³. Cet abandon manifeste aussi une relativisation des savoirs philosophiques et le rejet de leurs prétentions à l'exclusivité : la reconnaissance d'autres ordres ou mondes possibles appelle par exemple l'hypothèse d'autres physiques possibles que celle d'Aristote. Les discours d'Henri présentent enfin la réalisation exemplaire d'une méthodologie qui inclut le cas contingent dans le champ de la science et lui accorde un rôle théorique primordial.

Le discours d'Henri de Gand prend paradoxalement appui sur le plus grand commentateur d'Aristote au XI^e siècle, le persan Avicenne. Pour combattre l'émanatisme – dont Avicenne offrait une version musulmane – et pour dire l'écart infini qui démarque la créature temporelle et contingente du Dieu éternel et nécessaire, Henri adopte la théorie avicennienne de l'essence, avant de la détourner et de la retourner contre Avicenne²⁴. Dans son *Quodlibet III*, q. 9, probablement rédigé à Pâques 1278, il distingue trois statuts de l'essence : l'essence en soi (parfaitement neutre), l'essence existante (extra-mentale), et l'essence conçue (intra-mentale)²⁵. Le premier mode est antérieur aux deux

²² L. HÖDL a d'ailleurs lu dans l'œuvre d'Henri un tournant de la philosophie occidentale : «Neue Begriffe und neue Wege der Seinserkenntnis im Schul- und Einflussbereich des Heinrich von Gent» in P. WILPERT (éd.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, W. de Gruyter, 1963, p. 607-615.

²³ S. P. MARRONE, «Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality » in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (éds), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1996, p. 175-189.

²⁴ Voir A. DE LIBERA, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, p. 576 sq. ; S. P. MARRONE, *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the thirteenth century*, Leiden-Boston-Köln, E. J. Brill, 2001, t. II, p. 338 sq. ; P. PORRO, «Possibilità ed Esse essentiae in Enrico di Gand», in W. VANHAMEL (éd.), *Henry of Ghent. Proceedings of the international Colloquium on the occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 211-254.

²⁵ *Quodl. III, q. 9*, in *Quodlibeta*, vaenumdantur ab Iodoco Badio Ascensio, Parisiis, 1518 [2 vols, réimpression : Leuven, Bibliothèque S. J., 1961], 60v-61r. Cf. aussi :

autres ; il faut en effet que l'essence ne soit ni déterminée par nature à l'existence singulière ni premièrement caractérisée par l'universalité, pour pouvoir être aussi bien l'objet commun de la pensée qu'une chose singulière dans la réalité extra-mentale. C'est pourquoi elle est dite «neutre», ou «indifférente» à la singularité et à l'universalité.

Cependant, chez Henri de Gand, la neutralité de l'essence, la pure équinité de l'exemple d'Avicenne (*equinitas tantum*)²⁶, ne se contente plus de dire l'antériorité logique de l'essence par rapport à l'universalité (l'idée de cheval conçue par un intellect) et par rapport à la singularité (tel cheval). Elle ne se borne pas non plus à établir l'arrière-fond théorique où se rencontrent le discours théologique sur les idées divines éternelles et les recherches philosophiques sur les essences naturelles. Elle vient servir les exigences conjuguées d'une théologie de la toute-puissance divine et d'une ontologie de la contingence. La pure équinité d'Avicenne se présente désormais comme le postulat théorique nécessaire à la justification du grand écart installé par la doctrine créationniste entre les idées divines éternelles – l'équinité susceptible d'être créée – et les créatures contingentes – tel cheval singulier²⁷. Se pensant de toute éternité imitable, Dieu conçoit les modes essentiels possibles de cette imitation, en l'espèce des idées des créatures. Parfaitement libre, il peut cependant vouloir les créer ou ne pas les créer, les installer un jour dans la réalité temporelle ou non²⁸. La même essence existe donc comme possible être dans l'idée divine et comme possible non-être dans le singulier créé. Créée, elle conserve en effet sa dimension possible ; en elle, la possibilité est toujours antérieure à l'être, car l'essence créée pourrait ne pas être et pourrait être annihilée. Telle est la leçon du huitième *Quodlibet*, rédigé durant le temps de l'Avent 1284 :

[...] en elle-même, toute essence de créature est un possible être et un possible non-être [...]²⁹.

Pouvoir ne pas être est dès lors la donnée ontologique fondamentale de l'être créé. Envisagé comme contingence, le possible devient la dimension première de la réalité extra-mentale : il se tient à la racine du réel créé,

Quodl. VIII, q. 9, ed. I. Badius, 318v ; *Quodl. X, q. 7*, in *Opera omnia*, t. 14, ed. R. Macken, 1981, p. 166 sq.

²⁶ «C'est pourquoi cette équinité n'est rien d'autre qu'équinité ; en elle-même, elle n'est ni multiple ni une, elle n'est ni existante dans les sensibles ni existante dans l'âme [...]» Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum ; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima [...]. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. Van Riet, *Liber V, cap. 1* t. II, 1980, p. 228 ; voir aussi *Liber I, cap. 5*, t. 1, 1977, p. 31 sq.

²⁷ Au lieu de «grand écart», Henri de Gand parle de «distance infinie» (*infinita distantia* ; par exemple *Quodl. XI, q. 11*, ed. I. Badius, 467r).

²⁸ Voir, par exemple, le *Quodl. XI, q. 3*, ed. I. Badius, 448r sq.

²⁹ [...] essentia cuiuslibet creaturae in quantum est de se, est possibile esse et non esse [...]. *Quodl. VIII, q. 3*, ed. I. Badius, 311v.

demeurant en lui, encore et toujours antérieur à l'être réalisé. Dans son premier *Quodlibet* (Noël 1276), Henri avait d'ailleurs caractérisé la créature par l'antériorité ontologique du non-être sur l'être. Il précisait que cette préséance n'était que logique chez Avicenne, alors que

[...] les catholiques affirment que la créature a le non-être avant l'être, de sorte à ce qu'elle puisse avoir le non-être avant l'être non seulement dans l'intellect, mais aussi dans la réalité elle-même³⁰.

Chez Henri, la raison de possible, d'essence ou de chose (*ratio possibilis/essentiae/rei*), prime donc sur la raison d'être (*ratio entis*)³¹. Cette primauté du possible n'instaure cependant pas un ordre des essences qui conditionnerait nécessairement la procession du monde à partir de la première cause, comme dans les théories émanatistes ; elle est au contraire l'instrument théorique qui permet de penser la contingence radicale du créé. Contre Aristote, dont elle résume clairement la conception statistique du possible³², contre Avicenne, qu'elle présente comme le champion de l'émanatisme³³, la question 9 du *Quodlibet VIII* livre un traité de la possibilité³⁴.

D'une part, la possibilité est rapatriée dans le champ de l'ontologie et assimilée à la dimension contingente du créé. D'autre part, elle est reconduite à l'intellection divine comme à son principe transcendant. L'incommensurabilité qui caractérise la différence radicale des sphères humaine et divine impose en effet cette distinction interne à la notion de possible³⁵. La possibilité n'est pas la condition sur-transcendantale de toute pensée, englobant et conditionnant les pensées divine et humaine, comme elle le sera chez Jean Duns Scot. En tant que contenu quidditatif stable, l'essence est certes l'objet de l'intellection, en l'espèce du concept. Si elle conditionne la pensée humaine, elle est pourtant conditionnée par la pensée divine, qui constitue l'essence dans son être d'essence, dans son contenu objectif certifié. Pour n'être pas une pure fiction (comme «bouc-cerf»), mais un contenu essentiel certifié par l'intellect divin (comme «bouc» ou «cerf»)³⁶, l'essence est aussi un possible susceptible

³⁰ [...] catholici ponunt creaturam habere non esse ante esse, ita quod in re ipsa, non solum in intellectu, non esse posset habere ante esse. *Quodl. I, q. 7-8*, in *Opera omnia*, t. 5, ed. R. Macken, 1979, p. 34.

³¹ Voir *Summa*, art. 34, q. 2, in *Opera omnia*, t. 27, ed. L. Hödl, 1991, p. 174-180. À ce sujet : J. A. AERTSEN, «Transcendental Thought in Henry of Ghent» in W. VANHAMEL (éd.), *op. cit.*, note 24, p. 1-19.

³² *Quodl. VIII, q. 9*, ed. I. Badius, 315v-316r.

³³ *Quodl. VIII, q. 9*, ed. I. Badius, 315r, 316r-317r.

³⁴ *Le Quodl. VI, q. 3* propose une version antérieure et moins tranchée de la même problématique.

³⁵ P. Porro caractérise cette distinction comme «asymétrie» : «Ponere statum. Idee divine, perfezioni creaturali e ordine del mondo in Enrico di Gand», *Mediaevalia*, 3, 1993, p. 129.

³⁶ Sur la distinction entre simple *fictum* (*res a reor, reris...*) et essence (*res a ratitudine*), cf. la *Summa*, art. 21, q. 4 et le *Quodlibet VII, q. 1-2*.

d'être créé. En résumé, l'essence ou le possible objectif est logiquement antérieur à son intellection par l'homme : seul le concevable peut être conçu. Cependant, cette même objectivité ou possibilité de l'essence est ontologiquement postérieure à la toute-puissance divine, qui la constitue :

[...] On ne dit pas que Dieu produit quelque possible parce qu'il est possible que cela soit produit, mais, au contraire, c'est parce que Dieu peut produire cette chose qu'il est possible qu'elle soit produite.³⁷

Or, bien que l'ordonnance du possible à la libre volonté divine soit une conclusion de la théologie, elle ne demeure pas inscrite dans le domaine exclusif de ce savoir. Au contraire, elle se répercute sur l'ensemble des discours, jusqu'au cœur de la philosophie naturelle, dans les questionnements sur la matière. Pour satisfaire les exigences de son ontologie de la contingence et de sa théologie de la toute-puissance, Henri relativise l'autonomie respective des différentes disciplines. L'ensemble des savoirs humains est traversé par les principes de la théologie, rassemblés sous l'enseigne de la contingence. En ce sens, l'œuvre d'Henri de Gand réalise une sorte de tout théologique.

Dans ce contexte épistémologique, la matière aristotélicienne est redéfinie comme possibilité d'être autrement qu'elle n'est actuellement, car la raison d'essence, porteuse de possibilités qui excèdent la réalité créée, prime sur la raison d'être actuel. De 1276 (*Quodl. I, q. 10*) à 1286 (*Quodl. X, q. 8*), Henri ne cesse d'affirmer que la matière pourrait exister dénuée de toute forme, en vertu de l'antériorité de son essence possible sur son être actuel. Dans notre monde, la matière est certes congénitalement liée à la forme, mais cette relation ne résume pas son essence :

La matière n'a pas l'être en vertu duquel elle est susceptible [de recevoir] les formes de la forme, mais de Dieu, car la matière n'est pas tant un presque rien et n'est pas tant en puissance qu'elle n'est une nature et une substance susceptible [de recevoir] les formes, différente par essence de la forme [...] ³⁸.

Henri démarque donc deux niveaux, entre lesquels l'acte de création installe un saut ontologique : celui de la nature essentielle et celui de l'existence effective. La matière est dès lors redéfinie comme aptitude ou «susceptibilité de recevoir les formes» (*formarum quaedam capacitas*), au niveau de la pure essentialité, alors que Thomas la définissait comme relation existentielle à la forme, à partir de la considération du monde existant. Chez Henri, le monde des essences ne dépend plus de la réalité physique – comme dans l'induction

³⁷ [...] non dicitur deum possibile aliquid facere quia illud possibile est fieri, sed e converso quia deus potest illud facere, ideo possibile est fieri. *Quodlibet VIII, q. 3*, ed. I. Badius, 311v.

³⁸ Quia igitur materia non ita est prope nihil nec ita in potentia, quin sit aliqua natura et substantia quae est capax formarum, differens per essentiam a forma, nec habet esse suum quo est quid capax formarum, a forma sed a Deo [...]. *Quodl. I, q. 10*, in *Opera omnia*, t. 5, ed. R. Macken, 1979, p. 66.

thomasienne –, mais la nature se conçoit comme l'un des mondes possibles et contingents que Dieu aurait pu instituer. La matière est quelque chose en soi (par essence), dont la propriété habituelle est de recevoir les formes ; de fait, dans le monde actuel que décrit la physique aristotélicienne, elle se présente comme soubassement du composé de matière et de forme (*fulcimentum compositi*). Cependant, le monde actuel ne réalise que l'un des mondes possibles qui sont objets de la toute-puissance divine ; sa nécessité est toujours conditionnelle. Dans un autre ordre ou monde possible, la matière pourrait donc exister sans forme :

Bien que, selon le cours habituel de la nature tel qu'il est institué de fait, la matière ne puisse pas être spoliée de forme par une action naturelle – en effet, dans l'action purement naturelle, il n'y a pas de corruption d'un être sans génération d'un autre être –, par l'action du créateur, elle peut pourtant être spoliée de toute forme : le créateur peut écarter de la nature [matérielle] ce qui est formel ; le formel n'est alors plus conservé par le créateur et tombe dans le néant, alors que ce qui est matériel est conservé dans l'être, en soi, et de cela, *c'est la matière elle-même qui en est susceptible*.³⁹

Dieu peut réaliser ce dont la nature est incapable et cette possibilité ne relève plus du miracle dans le sens où l'entendait Thomas d'Aquin ; elle ne se tient pas en dehors de la rationalité. Henri précise en effet que cet ordre alternatif est inscrit comme possibilité dans l'essence de la matière elle-même. Les essences des créatures renferment dans les frontières de leurs consistances quidditatives la possibilité d'exister autrement qu'elles ne sont. Le postulat d'autres mondes possibles est dès lors rationnel.

Cette possibilité d'autres ordres ou mondes possibles, réellement inscrite dans la nature des choses, prescrit une relativisation de la philosophie naturelle. La physique aristotélicienne ne représente plus que l'une des physiques possibles. Adéquante à l'élucidation de la nature concrète, elle ne doit cependant pas prétendre à l'exclusivité. Elle n'épuise pas le réel, du moins s'il est envisagé comme possibilité et comme contingence. Grâce à l'outil conceptuel de la toute-puissance, Henri de Gand a par exemple défendu l'existence possible du vide (*Quodl. XV, q. 1*) : si Dieu peut annihiler le monde, le rendre au néant, pourquoi ne pourrait-il pas faire exister le vide ?⁴⁰ Dès son deuxième *Quodlibet* (*q. 8*), Henri combat par ailleurs la thèse du *De caelo* d'Aristote selon laquelle notre univers est le seul possible, car la forme du ciel épuise toute la matière

³⁹ Et licet secundum communem cursum institutionis naturae sic sit facta materia ut aliqua actione naturae non possit omnino spoliari forma, quia actione pura naturae non est unius corruptio sine alterius generatione, tamen actione creatoris spoliari potest ab omni forma, ut illud quod formae est, dimittat suae naturae ne conservetur ab ipso, et ideo cadit in nihilum, illud autem quod materiae est, in esse conservet per se, cuius ipsa est susceptibilis. *Quodl. I, q. 10*, in *Opera omnia*, t. V, ed. R. Macken, 1979, p. 66.

⁴⁰ Voir R. MACKEN, «Le statut de la matière première dans la philosophie d'Henri de Gand», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 46, 1979, p. 165-167.

existante. Dans la critique d'Henri, mais aussi dans la censure de Tempier⁴¹, cette doctrine est symptomatique d'un attachement exclusif à l'ordre existant du monde ; de plus, ses prétentions apodictiques ruinent les vérités théologiques.

Il serait toutefois abusif de considérer cette mise en question du monopole aristotélicien comme la naissance de la science classique et moderne. Telle était la thèse de P. Duhem, qui accordait à la censure le bénéfice improbable de l'innovation⁴². A. Koyré a contesté cette interprétation à juste titre. En effet, les théologiens du XIII^e siècle et les scientifiques du XVII^e siècle participent de deux *épistémès* trop différentes pour pouvoir être réunis dans une entreprise semblable ou mis en filiation⁴³. Il est par contre pertinent de lire dans l'œuvre d'Henri l'invention d'une méthodologie pour la contingence, qui accorde au cas particulier, même extraordinaire, un rôle discriminant sur l'ensemble des savoirs. Concernant l'existence possible d'une matière dénuée de forme, Henri précise bien que l'opposition de sa thèse à la solution «philosophique» ne s'explique pas par une prétendue concurrence de deux vérités opposées et irréductibles, l'une philosophique, l'autre théologique ; au contraire, sa prise de position anti-péripatéticienne est nécessitée par une erreur de raisonnement interne à la «philosophie» (la philosophie aristotélicienne), qui est trop partielle :

[...] pour comprendre que cette thèse découle d'un défaut de la philosophie qui ne détermine pas tous les modes d'être, et non de sa contradiction avec la vérité théologique, il faut savoir... [...].⁴⁴

Dans la conception d'Henri de Gand, la diversité des cas contingents extraordinaires (naturels ou surnaturels) manifeste autant de mondes possibles, d'alternatives au cours habituel de la nature, alors que les régularités constatées

⁴¹ Voici l'erreur numéro 34 censurée le 7 mars 1277 : «La première cause ne pourrait pas produire plusieurs mondes». D. PICHÉ, *Op. cit.*, note 14, p. 91.

⁴² «Etienne Tempier et son conseil, en frappant ces propositions d'anathème, déclaraient que pour être soumis à l'enseignement de l'Église, pour ne pas imposer d'entraves à la toute puissance de Dieu, il fallait rejeter la Physique péripatéticienne. Par là, ils réclamaient implicitement la création d'une Physique nouvelle que la raison des chrétiens pût accepter. Cette Physique nouvelle, nous verrons que l'Université de Paris, au XIV^e siècle, s'est efforcée de la construire et qu'en cette tentative, elle a posé les fondements de la Science moderne ; celle-ci naquit, peut-on dire, le 7 mars 1277, du décret porté par Monseigneur Etienne, Evêque de Paris [...].» P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, A. Hermann, t. VI, 1954², cap. I, p. 66.

⁴³ A. KOYRÉ, «Les origines de la science moderne. Une interprétation nouvelle» in A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973² (1956), p. 61-87. À ce sujet, voir J. E. MURDOCH, «Pierre Duhem and the History of the Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West» in R. IMBACH, A. MAIERÙ (éds), *Gli Studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, Roma, Ed. di storia e letteratura, 1991, p. 253-302.

⁴⁴ [...] ut argumentum istud intelligatur procedere ex defectu philosophiae non determinantis omnem modum essendi, non autem ex contrarietate eius ad theologiam veritatem, sciendum [...]. *Quodl. I, q. 10* in *Opera omnia*, t. V, ed. R. Macken, p. 67.

dans le monde existant ne réalisent que l'un des ordres possibles. Loin d'être négligeables, ces cas doivent être pris en compte dans l'élucidation d'un monde historique et contingent. La méthodologie gandavésienne prescrit donc de faire l'hypothèse d'autres mondes possibles, en une démarche qui rappelle les «expériences de pensée» de l'épistémologie du XX^e siècle. Objet privilégié de la physique, la matière est délocalisée et repensée en fonction des exigences de la théologie. Tout objet sera conçu différemment selon les points de vue adoptés. Une distinction dite «intentionnelle»⁴⁵ permet en effet de distinguer plusieurs modes dans une même réalité, le mode d'être actuel et les modes d'être possibles. La vérité de la science la plus haute – la théologie –, organise cette multiplicité de points de vue et répercute ses exigences sur les savoirs inférieurs. Ainsi, Henri de Gand a promu une sorte de méthodologie «casuistique» pour penser ce qui aurait pu être ; ce faisant, il a tenté une unification verticale du savoir, caractérisée par l'abandon du principe de plénitude.

4. *Jean Duns Scot : la totalité possible*

Au tout début du XIV^e siècle, la théorie d'Henri de Gand fut critiquée par Jean Duns Scot. Le théologien franciscain coordonna les deux sphères qu'Henri avait dissociées ; il réunit en effet les deux notions de possible distinguées par Henri – possibilité d'être dans l'idée divine et possibilité de ne pas être dans l'essence créée. Ainsi, il promut une méthodologie unique pour l'étude du divin et du monde. Au lieu d'une lecture ontologique, il élaborait une conception logique de la possibilité comme condition sur-transcendantale⁴⁶. Le possible fut conçu comme totalité englobant tout ce qui est et tout ce qui peut être, tout le pensé et tout le pensable. En ce sens, il fut identifié au réel. Alors qu'Henri de Gand distinguait des modes d'être à partir de l'essence des créatures existantes – mode d'être existant et modes d'être possibles –, Scot rejeta ce type de distinctions et conçut le réel tout entier comme possible, de manière univoque. Depuis les travaux de J.-F. Courtine et d'O. Boulnois en

⁴⁵ Au sujet de cette distinction, cf., entre autres, W. HOERES, «Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus », *Franziskanische Studien*, 47, 1965, p. 121-186, en particulier p. 129-140.

⁴⁶ Concernant la notion de «sur-transcendantal» : J.A. AERTSEN, «“Res” as Transcendental, its Introduction and Significance» in G. FEDERICI VESCOVINI (éd.), *Le problème des transcendants du XIV^e au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 2002, p. 139-156 ; T. KOBUSCH, «Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten» in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (éds), *op. cit.*, note 23, p. 345-366 ; L. OEING-HANHOFF, «Res comme concept transcendantal et sur-transcendantal» in M. FATTORI, M. BIANCHI, *Res. III^e Colloquio Internazionale : Lessico intellettuale Europeo. Roma, 7-9 gennaio 1980*, Roma, Ateneo, 1982, p. 285-296.

France, de R. Schönberger et L. Honnefelder en Allemagne ⁴⁷, ce tournant de la philosophie occidentale est bien connu : avec Scot, la science «métaphysique» initiée par Aristote fut reformulée pour donner naissance à une métaphysique transcendantale (*metaphysica transcendens*) ⁴⁸, qui préfigure les élaborations de Suárez ou de Wolff. L'objet du savoir n'est plus défini comme ce qui existe, mais comme contenu objectif. La science ne concerne plus l'être mais les quiddités, abstraction faite de l'existence ; elle ne regarde plus ce qui *est*, contingent ou nécessaire, mais ce qu'il y a de possible. À la métaphysique de l'être succède la métaphysique de l'*aliquid* ou du *ti*.

Pour terminer cette description de la mobilisation intellectuelle des penseurs latins contre le principe de plénitude et la conception aristotélicienne ou «statistique» du possible, nous rappellerons très brièvement quelle fut la solution scotiste à la question de la possibilité ⁴⁹. Scot fut le promoteur d'une conception du possible très différente de celle d'Aristote, comme de toute théorie où joue la temporalité ⁵⁰. En réalité, il élabore sa doctrine contre celle d'Henri de Gand, dont on sait le rôle central qu'elle accorde à la temporalité. Comme Henri, Scot rejette cependant le principe de plénitude ; il réaffirme la contingence du monde, mais sous le sceau d'une totalité réinventée, celle du possible. Henri de Gand identifiait en effet le possible au contingent, dans le contexte de l'ontologie ; le possible (ce qui peut être et ne pas être) s'opposait donc au nécessaire (ce qui ne peut pas ne pas être) ; la créature se tenait en face de Dieu, avec sa radicale différence. Scot conçut le possible comme condition logique *a priori* et transcendantale : tout ce qui peut être conçu est possible, en ce sens que toute quiddité véritable est un possible. De fait, tout ce qui peut être conçu peut être, par un effet de la volonté divine (la créature)

⁴⁷ R. SCHÖNBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin-New York, de Gruyter, 1986 ; L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990 ; J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 1990 ; O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, P.U.F., 1999.

⁴⁸ Igitur metaphysica transcendens erit tota prior scientia divina... [...]. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Lib. I, q. 1* [155] in *Opera philosophica*, t. III, ed. R. Andrews, G. J. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood, St Bonaventure N. Y., Franciscan Institute Publ. St Bonaventure University, 1997, p. 69.

⁴⁹ Voir surtout les deux textes suivants : *Ordinatio I, dist. 36, q. unica* et *Ordinatio I, dist. 43, q. unica*.

⁵⁰ Voir S. KNUUTTILA, «Time and Modality in Scholasticism», in S. KNUUTTILA (éd.), *Op. cit.*, note 1, p. 163-258 ; «Duns Scotus and the Foundations of logical Modalities» in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (éds), *op. cit.*, note 23, p. 127-143 ; «Interpreting Scotus' Theory of Modality» in L. SILEO (éd.), *Via Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, Roma, Antonianum, 1995, t. 1, p. 295-305.

ou par soi (Dieu). Comprenant le nécessaire et le contingent, le possible se conçoit désormais comme totalité hors de laquelle il n'y a rien ; il englobe le divin et le créé, il est condition de toute pensée et de toute production, il prime absolument sur l'existence, dont la connaissance fait abstraction. Dès lors, il ne s'oppose plus au nécessaire, mais à l'impossible. Peu importe la nécessité ou la contingence, ce qui peut être s'oppose à ce qui ne peut pas être, comme «bouc» ou «étant infini», qui est notre concept du divin, s'opposent à «boucerf» ou «chimère». La totalité possible comprend logiquement le divin nécessaire aussi bien que le «créable» contingent. Scot le résume dans une formule destinée à devenir un slogan :

[...] pourtant cette possibilité logique, prise absolument et en sa raison propre, pourrait demeurer, même si, par impossible, il n'y avait aucune toute-puissance pour la considérer.⁵¹

Une chose est possible par soi, avant même d'être l'objet d'une production ; la consistance possible des choses est antérieure au regard intellectuel du Dieu créateur, du moins d'une antériorité logique⁵². Considérer une réalité comme objet possible de la volonté divine revient cependant à la penser sous le signe de la contingence. En conséquence de cette redéfinition du possible, la notion de contingence est en effet repensée : extraite du créé considéré en soi, elle vient plutôt qualifier la manière dont Dieu veut. Elle renvoie à la volonté divine absolue, libre de toute détermination, qui peut vouloir indifféremment une chose et son contraire :

[...] ici, je n'appelle pas «contingent» quelque chose de non-nécessaire ou de non-éternel, mais ce dont l'opposé peut être produit, alors même qu'il est produit ; c'est pourquoi j'ai dit «quelque chose est causé de manière contingente», et non pas «quelque chose est contingent».⁵³

La contingence se conçoit donc comme relation de la créature à Dieu, plutôt que déficience ou non-être demeurant à la racine du créé, ainsi que l'avait

⁵¹ [...] tamen illa possibilitas logica, absolute – ratione sui – posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret. JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio I, dist. 36, q. unica*, ed. R. Sépinski, in *Opera omnia*, Civitas Vaticana, t. VI, 1963, p. 296.

⁵² Dieu est ontologiquement premier, puisqu'il est cause et principe de tout ; logiquement, le possible paraît cependant conditionner la pensée divine. Scot distingue les priorités ontologique et logique, sans les mettre en concurrence. À ce sujet, voir le débat entre S. Knuuttila et C. G. Normore présenté dans C. G. NORMORE, «Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present» in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (éds), *op. cit.*, note 23, p. 161-174. Cf. aussi : A. B. WOLTER, «Scotus on the Divine Origin of Possibility», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 1993, p. 95-107.

⁵³ [...] non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit ; ideo dixi «aliquid contingenter causatur» et non «aliquid est contingens ». JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio I, dist. 2, pars 1, q. 1-2*, ed. M. Perantoni in *Opera omnia*, Civitas Vaticana, t. II, 1950, p. 178.

envisagée Henri de Gand. Elle signifie le mode ontologique de la création, alors que la possibilité qualifie logiquement tout le pensable.

Dans ce contexte doctrinal, la réponse à la question de la possible existence de la matière sans forme sera résolument positive⁵⁴. Pour mémoire, Thomas d'Aquin parlait de l'appréhension de la matière dans son existence concrète, pour affirmer qu'elle ne peut exister naturellement sans forme et qu'elle n'a pas d'idée absolue en Dieu ; même Dieu la conçoit relation à la forme. Une fois créé, notre monde est le seul possible. Au niveau de la pure essence, Henri de Gand redéfinissait la matière comme possibilité d'exister avec ou sans forme ; dans un autre monde ou ordre possible, la matière pourrait naturellement exister sans forme ; dans ce monde-ci, Dieu peut déroger à l'ordre naturel et, *potentia absoluta*, faire exister la matière sans forme. Chez Scot, la matière se présente comme un objet quidditatif, un réel-possible⁵⁵, car elle n'est pas un pur fantasme, un pseudo-objet, dont il faudrait exclure toute science :

[...] la matière relève véritablement de la quiddité, toute espèce de matière (puisque'elle a une forme au plan de l'universel) possède immédiatement une quiddité et lui est immédiatement identique.⁵⁶

En conséquence, Dieu pourrait faire exister la matière sans forme, dans ce monde-ci. Cette possibilité est inscrite au cœur du réel ; elle découle de la consistance quidditative de la matière : étant quelque chose en soi, la matière peut exister à l'état isolé. Le fait d'être en relation à la forme ne résume pas toute la réalité de la matière. Pour fonder sa métaphysique globale sur la possibilité transcendantale, Scot a accordé à tout objet de science le statut d'absolu : les relations décrivent des états de faits, des rapports réels existant entre les choses, mais ces relations ne sont pas constitutives de l'essence des choses qui sont en rapport, même pas de l'essence de la matière. Tout pensable est un contenu logique absolu (y compris les relations et la matière) ; créé, il occupe une place déterminée au sein d'une configuration ou d'un ordre donné de possibles réalisés.

Contrairement à l'ontologie d'Henri de Gand, toujours révisable au gré de la découverte de cas nouveaux ou d'hypothèses à fondement théologique, la métaphysique de Scot est définitive et exclusive. Ainsi, la matière est envisagée d'emblée comme un objet métaphysique. Cette science s'est en effet appropriée les objets constitués par les différents savoirs de la tradition philosophique –

⁵⁴ Cf., principalement, *Ordinatio II, dist, 12, q. 1-2*. Pour une traduction française : «Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot. Introduction, traduction et commentaire à la distinction 12 de l'*Opus Oxoniense II*», par A. DE MURALT, *Studia Philosophica*, 1974, p. 113-149.

⁵⁵ Sur cette notion, voir F.-X. PUTALLAZ, «Introduction» in JEAN DUNS SCOT, *Traité du premier principe*, trad. et introduction R. Imbach, F.-X. Putallaz, Paris, Vrin, 2001, p. 41 sq.

⁵⁶ *Ordinatio II, dist. 3, pars 1, q. 6*, trad. G. Sondag, *Le principe d'individuation*, Paris, Vrin, 1992, p. 185.

logique, physique, etc. –, dont l'autonomie est désormais contestée. Or ce tout métaphysique a été fondé sur le rejet de l'exigence de plénitude chère à l'interprétation d'A. O. Lovejoy. Tout le possible n'est pas destiné à être ; qu'il soit, dépend de la volonté divine ; l'être demeure pourtant extérieur à la définition de la possibilité, qui concerne le pur statut quidditatif ou idéal des choses. La métaphysique scotiste infléchit donc la philosophie occidentale dans une voie nouvelle, qui aboutira aux théories des objets non existants. L'être est éclipsé par l'objectité. Récemment promu par Bonaventure, Henri de Gand et Pierre de Jean Olivi, le modèle historiciste est abandonné, puisque la temporalité n'est la dimension que d'une sous-partie du réel, c'est-à-dire du créé, qu'il faut comprendre désormais dans le champ sans délimitation positive du possible.