

Le possible absolu et le possible ordonné chez Jean Duns Scot

Geneviève Barrette *

Résumé

Pour Jean Duns Scot (1265/66-1308), tout ce qui n'est pas contradictoire par essence peut être réalisé (possibilité synchronique). Cet aspect du possible, largement documenté dans la littérature récente, s'explique par la théologie scotiste où Dieu pense tout ce dont l'essence n'est pas contradictoire et peut, par sa toute-puissance, immédiatement poser chacun de ces possibles dans l'existence. On découvre néanmoins un deuxième ordre du possible chez Scot : comme le passé est nécessaire en tant que réalisé, le critère de non-contradiction à l'existant déjà réalisé s'ajoute ainsi au critère de non-contradiction de l'essence du possible à être. J'aimerais ici montrer que, pour Scot, le possible n'est pas que non-contradiction de l'essence de l'étant à être, mais que ce qui a été réalisé est aussi fonction du possible dans la mesure où il pose l'ordre à respecter quant à ce qui peut encore advenir.

La recherche récente s'est grandement intéressée à la théorie de la modalité de Jean Duns Scot : à la conception statistique ou diachronique de la possibilité péripatéticienne, Scot oppose une conception synchronique. Le possible ne serait pas, comme chez Aristote, ce qui se réalise le plus souvent ou ce qui sera réalisé à terme ; pour le Docteur Subtil, chaque instant ouvre une infinité de possibles réalisables¹. Cela s'explique par la théologie scotiste où Dieu

* L'auteure est doctorante en philosophie (Université de Montréal).

¹ Pour la modalité chez Aristote, cf. K. HINTIKKA, *Time and Necessity : Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1973, et K. HINTIKKA, U. REMES et S. KNUUTILA, « Aristotle on Modality and Determinism » dans *Acta Philosophica Fennica*, vol. 29, no. 1, 1977, p. 13-58. Pour Duns Scot, cf. notamment C. G. NORMORE, « Duns Scotus's Modal Theory » dans T. WILLIAMS, éd. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge U.K., 2003, p. 129-161 ; New York : Cambridge University Press, p. 129-160 ; P. KING, « Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the

pense tout ce qui n'est pas contradictoire en soi. Par sa puissance absolue, celui-ci peut poser chacun de ces possibles dans l'existence. Le critère du possible n'est donc plus ce qui se réalise, mais ce dont l'essence n'est pas contradictoire. Le possible ne serait pas alors opposé à l'effectif, mais au formellement contradictoire. Dieu respecte néanmoins l'ordre qu'il établit et crée selon les lois régissant cet ordre (puissance ordonnée). Il peut cependant établir à tout instant un ordre différent de ce qu'il a préalablement établi. Il agit alors de façon ordonnée par rapport au nouvel ordre établi, mais selon sa puissance absolue quant à l'ordre antérieur. On découvre ainsi un deuxième ordre du possible chez Scot. Comme le passé est nécessaire en tant que réalisé, le critère de non-contradiction à l'existant déjà réalisé s'ajoute au critère de non-contradiction de l'essence du possible à être. Dans cet article, j'aimerais montrer que, pour Scot, le possible ne correspond pas seulement en une non-contradiction de son essence, mais que ce qui a été réalisé est aussi fonction du possible dans la mesure où il pose un ordre à respecter quant à ce qui peut encore advenir. Dans un premier temps, je caractériserai la notion de possible que l'on retrouve autant dans les *Questions sur la Métaphysique d'Aristote* de Duns Scot (lib. IX, qq. 1-2) que dans son analyse de la toute-puissance divine de la dernière

Possible » dans H. VON THOMAS BUCHHEIM, C. H. KNEEPKENS et K. LORENZ (éds), *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001 ; A. GHISALBERTI, « Jean Duns Scot et la théologie rationnelle d'Aristote » dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 83, no. 1, 1999, p. 5-19 ; S. KNUUTTILA, « Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities » dans L. HONNEFELDER, R. WOOD et M. DREYER (éds), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden : New York : Köln, E.J. Brill, 1996, p. 127-143 ; S. KNUUTTILA, « Duns Scotus' Criticism of the "Statistical" Interpretation of Modality » dans J. BECKMANN, *et al.*, *Sprache und Erkenntnis in Mittelalter*, Berlin ; New-York, W. DE GRUYTER, 1981, p. 441-450 ; S. KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, London, Routledge, 1993, c. IV ; A. VOS, « On the Philosophy of the Young Duns Scotus: Some Semantical and Logical Aspects » dans E. BOS (éd.), *Medieval Semantics and Metaphysics: Studies Dedicated to L. M. de Rijk*, Nijmegen, Ingenium Publ., 1985, p. 195-220 ; l'introduction et le commentaire de Duns Scotus, John, *Contingency and Freedom. Lectura I, 39, Introduction, Translation and Commentary*, trad. A. Vos *et al.*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1994.

version de son *Commentaire aux Sentences du Lombard* (*Ordinatio* I, d. 42-43). La considération de la distinction 44 du même livre de *l'Ordinatio* ainsi que celle de la distinction 39 permettra de cerner, dans un deuxième temps, la notion de possible dans son rapport à la dimension temporelle.

Caractérisation de la notion de possible

L'exposé le plus systématique de Jean Duns Scot sur la puissance se trouve au livre IX de ses *Questions sur la Métaphysique d'Aristote*². Les deux premières questions du livre IX traitent de la puissance comme mode d'être, alors que les treize suivantes portent sur la puissance conçue comme principe, à savoir la puissance active et la puissance passive³. Scot nomme la puissance comme mode d'être « puissance métaphysique⁴ ». Il en discerne trois types (n. 21) :

² Traitées de pair, les deux premières questions semblent porter sur le rapport de la puissance à l'acte. Elles se formulent ainsi : « La puissance et l'acte s'opposent-ils? (q. 1) » et « L'acte et la puissance s'opposent-ils de façon relative? (q. 2) ». Ce qui est plus fondamentalement problématique est le statut ontologique de la puissance qui s'oppose à l'acte. Le statut ontologique de la puissance comme principe ne fait pas problème, affirme Scot, puisque sa réalité est authentifiée par celle de l'effet qu'elle produit ou qu'elle peut produire (n. 15). Le statut ontologique de la puissance opposée à l'acte, c'est-à-dire à ce qui est effectif, demeure en revanche à préciser. Les références aux textes se rapportent à l'édition John DUNS SCOTUS, *Opera philosophica B. Ioannis Duns Scotus.*, R. R. ANDREWS, B. C. BAZAN et M. DREWER (éds), St. Bonaventure N.Y., Franciscan Institute ; Catholic University of America, 1997, t. IV. Les renvois numériques correspondent à la numérotation de cette édition. Les traductions des extraits des *Questions sur la Métaphysique d'Aristote* sont de moi. Dans ces passages, les crochets obliques indiquent un terme que ne contient qu'implicitement le latin.

³ La puissance active est entendue comme principe producteur ou cause efficiente, tandis que la puissance passive correspond à la cause matérielle ou au sujet du changement.

⁴ Dans des sens connexes, on appelle aussi la puissance métaphysique au sens large « puissance métaphorique » et « puissance logique », respectivement en géométrie et en logique. En mathématique, elle est ce qui peut être dans un sens large. Elle concerne, en logique, les propositions possibles. Scot reprend ici la définition de puissance logique d'Aristote de *Métaphysique*, V, c. 12, 1019b 28-29, en posant qu'il s'agit de ce dont le

1. ce qui s'oppose à l'impossible entendu comme faux, le faux par soi se disant d'une essence (*ratio*) qui inclut une contradiction en elle-même⁵. On peut l'appeler puissance logique ou possible. Le possible est convertible à l'étant au sens où rien dont l'essence (*ratio*) est contradictoire ne peut être.
2. ce qui s'oppose au nécessaire entendu comme entité impérissable. Ce que l'on peut désigner par contingent peut à un point ne pas être. La contingence est pour ainsi dire un attribut essentiel du possible puisque l'être en acte ne lui revient pas par soi⁶.
3. ce qui ne peut exister simultanément à l'acte lui correspondant pour un même sujet. Il s'agit de la puissance métaphysique au sens strict (n. 21-22)⁷.

La puissance métaphysique au sens strict est distinguée de la puissance logique en cela que lui correspond une puissance passive et/ou, pour le moins, une puissance active propre à la produire dans l'être. La puissance métaphysique inclut ainsi en elle le logiquement possible. En revanche, « bien qu'une puissance réelle corresponde communément <à une puissance logique> dans la réalité, cela n'appartient néanmoins pas par soi à la nature (*ratio*) de cette

contraire n'est pas nécessairement faux. Pour l'exposé général des sens de puissance, cf. n. 16-21 dans le texte de Scot.

⁵ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, V, c. 29, 1024b 17-19. Alors que Scot définissait la puissance logique au sens strict de « composition réalisée par l'intellect, causée par le rapport des termes de cette composition, à savoir parce qu'ils ne sont pas répugnants », il omet, pour caractériser le possible, la référence à l'intellect et ne conserve que l'aspect de non-contradiction (n. 18).

⁶ Scot critique néanmoins cette conception issue d'Aristote dans son *Ordinatio* en définissant le contingent comme ce « dont l'opposé peut se produire lorsque cette chose se produit, ou <qui est> en concomitance avec elle », dans A. GHISALBERTI, *op. cit.*, p. 9.

⁷ Cf. ARISTOTE, *ibid.*, VI, 1048a 31-32.

puissance⁸ ». Scot illustre cette position en affirmant que l'énoncé « Le monde existera », alors que le monde n'existait pas, était une puissance logique même s'il ne se trouvait aucun principe pour qu'un monde soit produit dans l'être ; en effet, il n'est pas contradictoire à cet énoncé qu'un principe existe un jour et produise le monde dans l'être (n. 18). En ce sens, la puissance logique est relativement opposée à l'existence actuelle et peut être considérée comme une puissance métaphysique au sens large, mais quelque chose n'est en puissance au sens strict que lorsqu'un principe réel peut véritablement le produire dans l'être.

Ces distinctions préparent l'exposé de deux positions quant au rapport de la puissance métaphysique au sens strict et de l'acte. La seconde, que le Docteur Subtil qualifie de probable, serait de considérer le rapport de la puissance à l'acte comme une simple relation conceptuelle (n. 35-38). L'être en puissance serait un non-étant de type privation⁹ que l'intellect conçoit comme (formellement) identique à l'étant qui advient en acte. En revanche, selon la première alternative, l'acte ne s'opposerait pas tant à la puissance métaphysique qu'à la puissance logique.

Relativement à ces <apories>¹⁰, on doit comprendre que la puissance métaphysique prise dans un sens strict,

⁸ « *Et licet communiter correspondeat sibi in re aliqua potentia realis, tamen hoc non est per se de ratione huius potentia.* », *ed. cit.*, p. 514, n. 18. Scot affirme à cet effet qu'une puissance active n'est jamais principe d'être de quelque chose qui est impossible dans le sens de logiquement contradictoire (n. 33).

⁹ À savoir une négation propre (*contracta*) à un sujet (n. 35).

¹⁰ Ce passage suit l'énonciation de doutes (*dubitationes*), ou apories, relatifs à l'opposition de la puissance métaphysique à l'acte. Les deux premières apories portent sur le mode d'être de l'acte (première aporie) et de la puissance comme relation (deuxième aporie). Dans les deux cas, ni l'acte ni la puissance ne peuvent être pensés en puissance puisque s'ensuivrait une régression à l'infini. Ils ne peuvent davantage être pensés en acte puisque dans le cas de l'acte, ce dernier serait simultanément en acte et en puissance, ce qui est impossible ; la puissance ne peut pas non plus être en acte puisque son terme n'est pas en acte. La troisième aporie pose le problème du fondement de la puissance comme relation. Avoir son fondement dans la matière ou dans la forme ferait d'elle une puissance naturelle ; en revanche,

à savoir lorsqu'on la considère séparément de toute puissance naturelle, se fonde précisément dans l'essence que l'on dit être possible, et elle est l'ordonnement de cette essence à l'être comme à son terme, tout comme dans l'essence de l'âme de l'Antéchrist est fondée la puissance à son être. Or cette puissance qui est entre deux <termes> peut désigner l'un ou l'autre de ceux-ci : l'un <qu'elle peut désigner> comme sujet, pour ainsi dire, l'autre <qu'elle peut désigner> comme ce qui est achevé (*terminatum*)¹¹, pour ainsi dire. Comme il a été dit au livre VII, sont vraies de façon différente les <propositions> « la matière est générée » et « le composé de matière et de forme est généré », la première parce que « forme » désigne le sujet, la seconde parce que « processus (*via*) » désigne le terme. Il en est ainsi pour ce qui a été affirmé. Le fondement est possible en raison de la puissance fondée en lui. Le terme est possible en raison de la même puissance, parce qu'elle est la même quant à son terme. Mais le tout est plus proprement et plus complètement exprimé lorsque l'on dit « l'essence est un être possible » ou « peut être », parce qu'alors le rapport des deux <termes> est exprimé. D'où il vient que cette proposition « il est possible que cela soit » est plus

être fondé dans un non-étant ferait d'elle un non-étant, une relation n'étant davantage étant que son fondement (n. 24-26).

¹¹ Dans leur traduction anglaise, G. J. Etzkorn et A. Wolter proposent « quasi-subject » et « quasi-term » pour rendre « quasi subiectum » et « quasi terminatum ». Or Scot réfère ici aux termes de la puissance entendue comme relation et non à la puissance prise comme terme s'opposant à l'acte. La puissance pourrait peut-être être appelée un quasi-sujet et un quasi-terme si elle était considérée en tant que non-étant relatif, n'étant absolument ni sujet, ni terme ; mais, dans ce passage, les extrêmes de ce rapport qu'est la puissance ne semblent être autres que l'essence comme possible, n'étant pas en acte, et l'étant en acte correspondant à cette essence. Cf. John DUNS SCOTUS, *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*, trad. G. J. Etzkorn et A. B. Wolter, 2 vol, St. Bonaventure N.Y, Franciscan Institute St. Bonaventure University, 1997, t. II, p. 463.

explicite que celle-ci « cela est possible », parce que la première inclut le fondement et le terme (n. 27)¹².

La puissance métaphysique est ainsi pensée comme la relation entre l'essence qui n'est pas et l'étant qui est en acte cette essence. Le parallèle établi entre la matière qui n'est rien, sinon sujet de déterminations formelles à être, et le composé qui est le produit de la détermination de la matière par la forme exemplifie cette thèse. Il s'agit du même étant, numériquement un et identique formellement, mais appréhendé dans deux moments ontologiques différents, à savoir lorsqu'il n'est pas encore, mais en puissance d'être, et lorsqu'il est en acte. En outre, aux deux termes de ce rapport qu'est la puissance correspondent deux sens de « possible ». L'essence est possible puisqu'une puissance est fondée en elle, à entendre que lui correspondent des principes d'être suffisants. En revanche, l'étant en acte est possible, car il y a identité formelle par la puissance métaphysique qui se fonde dans l'essence possible. Scot est cependant d'avis que l'expression du possible la plus complète n'est pas celle de la possibilité relative à l'essence seule, mais celle de l'étant dont l'essence est possible ; c'est alors que les deux ordres du possible se trouvent énoncés¹³.

¹² *Ad ista : intelligendum quod potentia metaphysica præcise sumpta, scilicet ut abstrahit ab omni potentia naturali, fundatur præcise in essentia, quæ dicitur possibilis esse, et est ordo illius essentia ad esse tamquam ad terminum, sicut in essentia animæ Antichristi fundatur potentia ad suum esse. Ista autem potentia quæ est inter duo, utrumque illorum potest denominare : unum ut quasi subiectum, aliud ut quasi terminatum. Quemadmodum dictum est in VII quod aliter est hæc vera « materia generatur », et aliter hæc « compositum generatur », quia prima ut « forma » denominat subiectum, secunda ut « via » denominat terminum. Sic in proposito. Et fundamentum est possibile potentia fundata in ipso ; et terminus est possibilis eadem potentia, quia eadem est ad ipsum terminum. Sed præcisius et completissime dicitur totum quando dicitur « essentia est possibilis esse » sive « potest esse », quia tunc exprimitur habitudo amborum. Unde hæc propositio « possibile est hoc esse » plus explicat quam ista « hoc est possibile », quia prima includit fundamentum et terminum.*

¹³ Scot accorde ainsi plus de valeur à l'être d'une chose dont l'essence est non contradictoire, qu'à l'essence non contradictoire en elle-même. Il est cependant intéressant de noter que, dans ce passage, la possibilité n'échoit pas à l'essence parce qu'elle est en soi non contradictoire, mais parce qu'elle peut être posée dans l'existence en vertu de principes suffisants. On parle

Quant aux deux conceptions du statut ontologique de la puissance métaphysique au sens strict présentées par Scot, notons brièvement qu'elles se distinguent en cela que, selon la seconde, la puissance est elle-même considérée comme l'opposé non-étant de l'acte qui lui correspond ; en revanche, selon la première conception, l'essence correspond à ce non-étant tandis que la puissance est pensée comme le rapport de l'essence à l'acte correspondant à cette essence. Doit-on penser que l'essence possible correspondrait à la puissance de la seconde position? Tout comme la puissance de la deuxième position, l'essence entendue comme fondement n'est pas jusqu'à ce qu'elle soit en acte. En fin d'exposé, au terme de considérations sur la puissance relative à l'existence (puissance objective) et la puissance relative au changement du sujet qui est déjà existant en acte (puissance subjective), Scot caractérise l'opposition de la puissance métaphysique et de l'acte par (1) leur non-coexistence simultanée, (2) la correspondance d'une puissance à un seul acte et (3) la distinction essentielle de la puissance subjective qui correspond à un acte et le sujet dans laquelle elle se trouve qui est en acte et qui peut, par exemple, être en puissance de plusieurs actes à la fois (n. 49). Cette caractérisation, tout comme la première description de puissance métaphysique dans un sens strict (n. 21-22), oppose l'acte à la puissance telle que caractérisée dans la seconde position. Or le possible est-il quelque chose avant d'être ordonné (pour le moins) à une puissance active apte à le poser dans l'existence¹⁴? N'y a-t-il pas

alors de l'essence en termes de puissance métaphysique au sens strict telle que la définissait Scot au n. 21. À l'inverse, l'étant en acte est dit possible relativement à l'identité formelle de la puissance métaphysique qui elle-même est possible quant à la non-contradiction de l'essence possible. La possibilité de l'étant en acte repose ainsi sur la non-répugnance des termes de l'essence entendue comme possible logique.

¹⁴ Nous verrons que l'intellect divin produit les possibles dans l'être intelligible avant qu'ils soient produits dans la réalité. Si tel pourrait être le statut ontologique du possible (*cf.* C. NORMORE, dans « Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingence of the Present » dans L. HONNEFELDER, R. WOOD et M. DREYER (éds), *John Duns Scotus : Metaphysics and Ethics*, Leiden : New York : Köln, E.J. Brill, 1996, p. 167), Scot refuse néanmoins toute existence absolue (*simpliciter*), relative (*secundum quid*) ou possible par elle-mêmes à ces choses produites dans l'être intelligible

en effet quelque chose, si ce n'est que de l'être possible, que lorsque quelque cause correspond à cet étant à être? Sans se prononcer là où Scot s'abstient lui-même de trancher entre les deux alternatives, on peut cependant remarquer que deux ordres de possibles semblent se profiler. D'une part, le possible logique qui se caractérise par la non-contradiction de son essence ; il s'agit d'une possibilité logique et interne. Il peut être dans un sens large, mais un principe pouvant le produire dans l'être ne lui correspond pas nécessairement. D'autre part, il y a le possible que j'appellerais ontologique, dont la possibilité est en quelque sorte authentifiée par des conditions de production dans l'être suffisantes. La possibilité ontologique suppose la possibilité logique, mais elle se rapporte à l'existence actuelle. Or peut-on penser que Dieu, en tant que puissance active toute puissante, peut poser tout possible logique dans l'être? Si c'était le cas, tout possible logique ne serait-il pas ainsi immédiatement ontologiquement possible?

Dans l'horizon théologique où s'élabore la pensée de Jean Duns Scot, Dieu est tout-puissant¹⁵. La distinction 42 du premier livre de

(*Ord.* II, d. 1, q. 2, n. 84), cf. S. KNUUTTILA, 1996, *op. cit.*, p. 141. Dans le cadre philosophique de ce commentaire sur la métaphysique d'Aristote, Scot signale simplement qu'il n'est pas aisé de se prononcer sur le statut ontologique de ce qui précède l'existence et qui est à son fondement (n. 33). P. King souligne pour sa part que Scot concède une réfutation de la première position et soutient que de penser le possible ayant un être intelligible n'explique pas son statut de possible en tant que possible. Selon lui, le possible serait un fait métaphysique brut et n'aurait pas de statut ontologique comme tel puisqu'il n'est pas en acte. Cf. P. KING, *op. cit.*, p. 197, n. 51 et p. 197-199.

¹⁵ Le Symbole de Nicée-Constantinople (325 ; 381) a notamment comme premier article « Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible », cf. *Ord.* I, d. 42, n. 7. Par ailleurs, mentionnons que Scot écrit après la condamnation parisienne de thèses portant sur la nécessité de la création (1277). Il lui revient, comme théologien, de concilier la liberté divine et la contingence du monde. Cf. D. FOYER, « La toute-puissance divine dans la perspective scotiste : Une lecture de l'*Ordinatio (Opus oxoniensis)* livre I, distinction 44 - question unique (début) » dans *Mélanges de sciences religieuses*, vol. 53, no. 1, 1996, p. 66-67.

son *Ordinatio*¹⁶ porte sur la possibilité, pour la raison naturelle, de démontrer la toute-puissance de Dieu. Scot y distingue la puissance infinie de Dieu, qui peut être objet de démonstration par la raison naturelle, de la toute-puissance divine, qui est objet de foi¹⁷. La puissance infinie correspond au pouvoir de « l'agent qui peut tout ce qui est possible, médiatement ou immédiatement (n. 8)¹⁸ ». C'est le cas de la cause première efficiente qui est cause prochaine ou lointaine de tout effet et à l'existence de laquelle peut conclure la raison naturelle¹⁹. En revanche, la toute-puissance au sens théologique du terme ne suppose pas seulement la possibilité pour un agent de causer tout effet et tout ce qui est possible, mais encore de le faire sans le concours d'aucune autre cause agente (n. 9)²⁰. L'efficace de la puissance active divine ne serait par conséquent limitée par aucune autre condition que celle du possible de ce qui est à causer. Scot caractérise ce possible comme ce qui n'est pas nécessaire par soi et qui est exempt de contradiction.

Mais le possible serait-il ainsi antérieur à la toute-puissance divine? Avant de répondre à cette question, Scot définit d'abord, dans le cadre de la distinction 43²¹, l'absolument impossible comme ce dont il

¹⁶ Dernier commentaire des *Sentences* du Lombard, revu par Duns Scot, mais resté inachevé.

¹⁷ Selon notre théologien, la toute-puissance divine est objet de foi, ce qui ne serait pas le cas si l'on pouvait en faire la démonstration (n. 9). S'il se trouve des arguments nécessaires pour prouver la toute-puissance de Dieu, ils ne sont pas évidents pour la raison naturelle qui n'en connaît pas tous les termes de façon manifeste (n. 16). Pour l'infinité de Dieu, cf. A. GHISALBERTI, *op. cit.*, p. 12-18.

¹⁸ La traduction française de l'*Ord.* I, d. 42-44 est celle d'O. Boulnois, dans O. BOULNOIS (éd.), *La puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994, p. 267-285, p. 268 pour ce passage.

¹⁹ Notamment en vertu de la démonstration de l'existence de Dieu à laquelle Duns Scot renvoie à ce point, cf. *Ord.* I, d. 2, n. 43-59.

²⁰ Et comme rien ne permet de conclure, pour la raison naturelle, qu'une cause plus éminente qu'une cause seconde puisse immédiatement causer l'effet propre de la cause seconde, cette conception de la toute-puissance divine ne peut être qu'objet de foi (n. 9).

²¹ La distinction 43 porte sur la première cause de l'impossibilité de l'être d'une chose. Les opinions que recensent Duns Scot ouvrent sur une alternative : soit l'impossibilité de la réalisation d'une chose est à attribuer à

répugne par soi d'être. Cette répugnance consiste en celle « des extrêmes d'après leur raison formelle et leur inhérence essentielle par soi, abstraction faite de toute relation²² ». L'impossibilité d'être relative à une chose n'est donc pas attribuable à Dieu, mais est le fait de la répugnance formelle des parties de l'essence²³. Cette nouvelle définition du possible reprend les termes de celle de la distinction 42 en ajoutant un rapport à l'être ; l'être ne répugne pas au possible dont les termes ne sont pas par soi contradictoires.

Ensuite, Scot distingue en Dieu l'intellect qui produit le possible dans l'être intelligible et la puissance active ou toute-puissance divine. Or la chose produite dans l'être intelligible par l'intellect divin dans un premier instant de nature n'a pas en soi d'être possible à strictement parler sans que, dans un deuxième instant de nature, il ne lui répugne pas formellement d'être²⁴. Ce processus peut être éclairé par l'exposé de la constitution sans succès de possibles répugnants (les impossibles absolus) par l'intellect divin (n. 16). Dieu produit d'abord les possibles dans l'être intelligible. L'absolu impossible correspond à l'impossible composition de deux possibles dont les raisons sont contradictoires, ne pouvant être un ensemble, ni former un tiers. Leur impossibilité n'est pas imputable à Dieu, ni selon son intellect, ni selon sa toute-puissance, mais est le fait de leurs raisons propres qui sont par essence incompatibles²⁵. En effet, de

l'incapacité de Dieu à donner d'être d'une telle façon à une chose, soit il s'agit d'un défaut de l'étant qui ne peut recevoir, en raison de sa constitution, plus de perfection. Cf. n. 5-7 pour cette caractérisation du possible.

²² O. BOULNOIS, *op. cit.*, p. 274.

²³ À cet effet, Scot affirme que si une puissance active était cause exclusive de la possibilité d'une créature, la négation de cette cause exclusive n'entraînerait pas la négation de l'être possible (n. 10). Le possible est néanmoins dépendant d'une causalité suffisante pour sa production dans l'être, puisqu'il se caractérise par sa non-nécessité (n. 7).

²⁴ Pour le sens des différents instants de nature en Dieu, cf. C. NORMORE, *op. cit.*, p. 167-169.

²⁵ L'essence ne doit pas être conçue comme issue de deux parties qui pourraient avoir un être réel séparé, mais elle est composée de raisons (*rationes*) qui peuvent former une essence une. L'essence est donc toujours simple, quoique constituée d'un genre et d'une différence spécifique. C'est ainsi qu'un cercle carré ne peut être puisque le cercle et le carré ne peuvent être reçus comme forme dans une même chose à un même moment.

cette impossibilité formelle suit une impossibilité représentative. L'impossibilité que l'on pourrait dire ontologique est elle-même conséquente à l'impossibilité de l'agent à produire dans l'être ce qu'il ne peut se représenter mentalement. Scot conclut cependant que la possibilité d'une chose ne peut être antérieure à Dieu. Une chose peut certes être logiquement possible avant que Dieu ne la pose dans l'être ; elle n'est néanmoins pas absolument antérieure puisqu'elle est d'abord produite dans l'être intelligible par l'intellect divin.

Nous retrouvons ainsi les deux ordres de possibles, le possible logique qui correspond à la non-répugnance formelle des extrêmes et le possible ontologique qui découle de cette non-répugnance des parties du possible logique. Si Duns Scot se défend qu'une chose soit ontologiquement possible sans égard à la toute-puissance divine, il soutient cependant que la chose a une possibilité logique par soi. L'intellect divin produit les choses dont les parties formelles ne sont pas contradictoires dans l'être intelligible. Il s'agit des possibles logiques. La toute-puissance divine dépend de l'action de l'intellect divin puisque ce dernier produit les possibles dans l'être intelligible ; ceux-ci ne sont cependant ontologiquement possibles qu'en rapport à la toute-puissance divine, puisque l'intellect les pose dans l'être intelligible comme possibles logiques, mais ne les produit pas dans la réalité même²⁶.

Le possible ontologique suppose ainsi le possible logique ; c'est cette possibilité logique qui le rend en partie ontologiquement possible, à savoir non répugnant à l'être. Mais un deuxième critère est à chaque fois posé pour caractériser le possible ontologique : il ne doit pas être nécessaire par soi. L'intellect divin pose les possibles logiques dans l'être intelligible ; ces possibles n'adviennent pas par soi dans l'être ; au contraire, ils font l'objet d'une élection par la toute-puissance divine qui n'est pas liée à produire dans l'être un possible

Semblablement, la chimère est un impossible puisque cette essence n'est pas simple, mais construite de différentes essences simples. Autrement dit, il n'y a pas de genre et de différence qui puissent former l'essence de chimère. Cf. P. KING, *op. cit.*, p. 194-195.

²⁶ Si Duns Scot ne fait pas lui-même explicitement cette distinction, la caractérisation des deux types de possibles, maintes fois reprise, rend cette distinction manifeste.

plus qu'un autre. Tout possible logique est par conséquent ontologiquement possible en raison de la toute-puissance divine qui peut le poser dans l'être sans le concours de causes intermédiaires, mais il est aussi éminemment contingent en tant que dépendant de la volonté divine quant à sa réalisation dans l'être.

Le rapport du possible à l'ordre temporel

C'est ce dont fait état la distinction 44 dans le corps de laquelle Jean Duns Scot expose la possibilité pour Dieu de faire les choses autrement qu'elles n'ont déjà été faites. Un agent libre se caractérise par cela qu'il peut se conformer ou non à une loi droite ; s'il s'y conforme, il agit selon une puissance ordonnée (à cette loi), s'il ne s'y conforme pas, il agit selon une puissance absolue qui excède la puissance ordonnée en cela qu'il ne se conforme pas à la loi édictée. S'il n'a pas lui-même promulgué cette loi, l'agent qui ne se conforme pas à la loi agit de façon désordonnée. En revanche, s'il est à l'origine de la loi à laquelle il ne se soumet pas, il peut ordonner une nouvelle loi à laquelle sa conduite sera ordonnée (n. 3-5) et ainsi agir de façon ordonnée selon le nouvel ordre établi. C'est le cas de Dieu dont la volonté libre se détermine entre les lois possibles présentées par l'intellect divin. Dieu agit de façon ordonnée lorsqu'il se soumet aux lois qu'il a lui-même établies, mais peut excéder, par sa puissance absolue, l'ordre déjà fixé. La puissance absolue de Dieu s'étend à tout ce qui n'inclut pas de contradiction formelle en soi et qui exclut encore toute incompatibilité que ce soit quant à l'ordre des choses établi²⁷ (n. 6-7). C'est ainsi que Dieu peut sauver un homme qu'il ne sauverait pas selon l'ordre établi en instaurant un ordre nouveau dans lequel il sauverait cet homme. Il agirait alors selon une puissance ordonnée relativement au nouvel ordre instauré. Dieu ne peut cependant sauver Judas, qui est déjà damné, de cette façon, à savoir en instaurant un ordre nouveau auquel sa puissance absolue (quant à l'ordre antérieur) serait ordonnée. Scot est d'avis qu'il n'est pas impossible pour Dieu de sauver Judas qui est déjà damné puisque cela

²⁷ « En effet, parce que Dieu peut faire tout ce qui n'inclut pas de contradiction, et qu'il peut agir de toute manière qui n'inclut pas de contradiction (et il y a beaucoup d'autres manières non contradictoires d'agir), il est alors dit agir selon une puissance absolue. », *ibid.*, p. 281.

n'est pas contradictoire en soi ; néanmoins, Dieu ne peut le faire qu'en mettant en œuvre sa puissance absolue (n. 11). Dieu dont la puissance absolue n'est limitée que par le logiquement contradictoire (quant à la créature ou au monde dans lequel il agit) ne peut cependant faire que ce qui a été réalisé soit intégré dans un nouvel ordre des choses de sorte que ce qui n'était pas dans l'ordre des choses le soit alors, comme c'est le cas pour tout ce dont Dieu se détermine à l'instant. Il peut toujours révoquer le passé en faisant être quelque chose de non contradictoire dans un moment antérieur à notre présent. Il ne peut cependant faire que cette intervention soit conforme à l'ordre établi, si de fait elle ne l'est pas²⁸. Le possible ontologique déjà identifié se divise alors en possible absolu, c'est-à-dire, dans un sens large, qui fait abstraction de l'ordre établi et, dans un sens strict, qui n'y est pas conforme, et en possible ordonné qui, outre les dimensions de non-contradiction et de contingence qui lui sont liées, est encore soumis à la non-contradiction d'un ordre établi. Pour reprendre le champ sémantique d'où les notions de puissance absolue (ou de fait) et de puissance ordonnée (ou de droit) sont issues²⁹, le possible ontologique ordonné s'inscrit dans la jurisprudence du monde dans lequel il est posé. Cet ordre, quoique radicalement contingent puisque pouvant être en tout temps révoqué ou modifié par la toute-puissance de Dieu, pose les lois, mais aussi les balises générales qui conditionnent la production de toute chose dans l'être.

Dans le cadre de la discussion sur la compatibilité entre la contingence des choses et la connaissance certaine que Dieu a de celles-ci (*Lectura* I, d. 39), Jean Duns Scot reprend cette idée de la nécessité de ce qui a été réalisé³⁰. Il procède en trois temps (n. 38) : 1)

²⁸ On pourrait demander si Dieu ne pourrait pas intervenir de façon globale dans le passé pour faire qu'une intervention particulière, par exemple le salut de Judas déjà damné, soit alors conforme à la loi d'un nouvel ordre établi dans un moment antérieur à notre présent. L'ultime critère demeurerait que cela ne soit ni contradictoire en soi, ni contradictoire à l'ordre établi.

²⁹ Cf. H. VELDHUIS, « Ordained and Absolute Power in Scotus' *Ordinatio* I 44 » dans *Vivarium*, vol. 38, no. 2, 2000, p. 225, n. 9 et D. FOYER, *op. cit.*, p. 78.

³⁰ L'exposé doctrinal de l'extrait répond aux cinq questions énoncées au début de la distinction, soit 1) Dieu a-t-il une connaissance déterminée des

affirmer la contingence des étants³¹ ; 2) admettre que la cause de cette contingence est du côté de Dieu³² ; 3) dire ce qui est en Dieu la cause de la contingence des étants. Il s'agit, dans ce troisième temps, de déterminer lequel de l'intellect ou de la volonté, qui sont tous deux moteurs, est en Dieu la cause de la contingence des étants (n. 42).

L'intellect divin est, dans sa fonction, assimilé à une puissance naturelle : il présente nécessairement à la volonté ce qui est à faire ou à produire (n. 43). Ce qui est ainsi présenté à la volonté lui apparaît comme une proposition neutre. Ce n'est que lorsque la volonté produit dans l'être une branche de l'alternative que l'intellect divin la considère vraie (n. 44). La volonté divine doit par conséquent être considérée comme la cause de la contingence des étants puisque c'est elle qui pose dans l'être une alternative plutôt qu'une autre³³.

choses selon toutes leurs conditions d'existence, de même que selon leur futur? 2) Dieu a-t-il une science infallible des choses selon quelque condition de leur existence que ce soit? 3) Dieu a-t-il une science immuable? 4) Dieu sait-il nécessairement toute la mutabilité dans les choses? 5) La contingence des choses est-elle compatible (*stat*) avec la science de Dieu? Scot traite d'abord de la contingence des choses qui pose le problème du type de causalité exercé envers la création alors que Dieu est nécessaire. Suit la réponse au problème principal de la compatibilité de la contingence des choses avec la connaissance certaine que Dieu a des créatures.

³¹ Scot est d'avis que la contingence des étants est évidente, l'étant se divisant entre « nécessaire » et « possible », et ne peut être démontrée par quelque chose d'antérieur (n. 39-40).

³² Le Docteur Subtil affirme que puisqu'une cause seconde ne peut causer de façon contingente que si elle a elle-même été mue de façon contingente, avoir été mue de façon nécessaire entraînant de mouvoir de façon nécessaire, Dieu doit de lui-même causer de façon contingente (n. 41).

³³ La contingence de l'effet vient de ce que la cause peut choisir l'opposé, *QQ Meta*, lib., q. 15, n. 12, *ed. cit.*, p. 615. Si la volonté n'avait aucun pouvoir, mais n'était déterminée que par la *ratio* connue par l'intellect, il n'y aurait rien de contingent, mais tout serait déterminé par la nature des choses ou l'idée que l'on s'en fait, cf. A. WOLTER, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca : Cornell University Press, 1990, p. 178. Scot souligne la ressemblance de notre volonté à la volonté divine. Néanmoins, notre volonté est imparfaite en raison de notre liberté quant à des actes opposés. En effet, avoir la liberté quant à des actes opposés suppose que l'agent ait une réceptivité, lieu de la succession des actes. Par conséquent, une mutabilité,

Scot identifie alors une double contingence et une double puissance ou possibilité (n. 47-61). D'une part, la volonté ne peut se rapporter que de façon successive à des objets opposés, ne pouvant vouloir qu'un objet à la fois comme terme de sa puissance volitive, considérée comme puissance active. Cette possibilité correspond à la possibilité ontologique identifiée plus haut³⁴. D'autre part, notre volonté a une liberté quant à des actes opposés, et ce, de façon simultanée. Il s'agit de la possibilité logique caractérisée par la non-répugnance des termes qui peuvent être unis sans qu'une possibilité réelle ne leur corresponde de soi³⁵. C'est ainsi qu'en voulant x à un instant selon la possibilité ontologique ordonnée à une puissance active, on peut vouloir $-x$ selon la possibilité logique au même moment. Il se trouve alors deux objets voulus selon une puissance logique, x et $-x$, mais un seul possible ontologique (x) est ordonné à un principe actif³⁶. Il y a alors préséance du possible logique sur le possible ontologique puisqu'avant d'être retenu comme ce qui sera réalisé, quelque chose est d'abord l'une des alternatives logiques se présentant à la volonté.

Relativement à la connaissance divine des futurs contingents, Scot peut ainsi affirmer que Dieu connaît les possibles logiques de façon

qui est à l'encontre de la perfection divine, est aussi supposée (*Lect.* I, d. 39, n. 45-46).

³⁴ Scot l'appelle « possibilité réelle ». En ce sens, que Scot appelle « sens divisé », la proposition composée de termes opposés « Une chose blanche peut être noire » est vraie puisque les termes sont conçus comme pouvant être réalisés à différents moments. Le sens divisé est à opposer au sens « composé » où les termes sont conçus comme pouvant se réaliser au même moment. Cf. S. KNUUTILA, 1981, *op. cit.*, p. 444.

³⁵ Duns Scot reprend ici l'exemple de l'énoncé « le monde peut être » qui est vrai même si aucune réalité factuelle ne correspond aux termes de l'énoncé. Si l'on reprenait l'énoncé « Une chose blanche peut être noire », il serait alors vrai au sens composé, c'est-à-dire en tant que les termes opposés sont pensés de façon simultanée puisqu'ils sont tout deux simultanément des possibilités, quoiqu'ils ne puissent être simultanément produits dans l'être.

³⁶ Il en va de même pour la volonté divine qui n'a cependant qu'une seule infinie volition incluant tout objet. Cette conception de la volonté divine se veut répondre à la difficulté d'actes de volonté successifs dont la mutabilité est une imperfection qu'il ne convient pas d'attribuer à Dieu (n. 53).

déterminée³⁷, mais qu'aucune détermination ne se trouve quant à ce qui sera réalisé. Le Docteur Subtil attribue une nécessité aux réalités dès lors qu'elles sont posées ou ont été posées dans l'être³⁸; en revanche, aucune proposition relative au futur ne peut être vraie avant que la réalité correspondante ait été réalisée (n. 69)³⁹. En effet, Duns Scot distingue les propositions qui ont trait à ce qui est possible, à savoir le possible logique auquel correspond ou non une possibilité réelle, et celles qui ont trait à ce qui est en acte (q. 2). De fait, toute proposition non modale est compossible à toute proposition modale. En revanche, comme deux propositions qui poseraient l'existence simultanée de choses contradictoires ne peuvent être vraies simultanément, une proposition non modale aurait préséance sur une proposition modale puisque le possible dont l'existence serait incompatible avec ce qui est déjà en acte ne peut être réalisé (n. 72). En ce sens, ce qui a préalablement été réalisé est fonction de ce qui peut encore advenir et le possible à être réalisé doit se conformer à l'ordre que ce qui est en acte constitue.

Deux types de non-contradiction, deux types de possibilité ontologique

C'est ainsi que, selon le cadre théologique de Scot, tout possible logique est théoriquement un possible ontologique, Dieu pouvant poser tout ce qui n'est pas par soi contradictoire dans l'être en vertu de sa toute-puissance. Le possible logique, se caractérisant par une non-contradiction des termes de l'essence, est aussitôt un possible ontologique puisqu'un principe d'être suffisant lui

³⁷ Tout ce qui n'est pas par soi contradictoire étant connu par l'intellect divin et présenté tel à la volonté divine.

³⁸ La proposition qui leur est rattachée est par conséquent nécessairement vraie. Pour la nécessité du passé, cf. *Lect.* I, d. 40, q. un., cité dans C. G. NORMORE, 2003, *op. cit.*, p. 136.

³⁹ Cette position se voit cependant nuancée aux n. 84-87. En effet, comme le temps (en acte) n'est qu'un instant, à savoir le « maintenant temporel », et que Dieu est présent à cet instant, Dieu connaît le passé, le présent et le futur comme un infini instant présent. Par conséquent, si le futur n'est pas connu de façon nécessaire dans notre temporalité, il est connu de toute éternité par Dieu qui le voit immédiatement, tout comme le passé et le présent. Cf. C. NORMORE, *ibid.*, p. 131.

correspond. Néanmoins, un second type de non-contradiction ajoute une limitation au pouvoir absolu de Dieu à poser tout possible logique dans l'être. On pourrait l'appeler non-contradiction historique ou existentielle. Elle se constitue de tout ce qui a été et qui est. Ceux-ci sont autant de choses relativement auxquelles le possible à être ne peut être contradictoire. Par exemple, Dieu ne peut pas faire que Rome n'ait pas été dans un ordre des choses où Rome a été, tout comme Dieu ne peut faire que Socrate s'assoit alors qu'il est déjà assis. Il n'est certes pas en soi contradictoire que Rome n'ait pas été, ni que Socrate s'assoie, mais ces événements sont impossibles selon ce qui est ou a été en acte. La toute-puissance de Dieu et, par conséquent, le possible ontologique sont ainsi limités par le formellement non contradictoire s'entendant de l'essence d'une chose comme telle ou relativement à l'ordre du monde établi. C'est ainsi que ce qui n'est pas contradictoire en soi est possible dans l'absolu, mais que considérant l'ordre du monde, le possible ontologique est ultimement ordonné. Le possible qui se caractérise essentiellement comme ce dont les termes ne sont pas contradictoires n'est donc pas à opposer à l'acte, si ce n'est à l'acte déjà réalisé, pour ce qui est du possible ordonné.

Bibliographie

Sources

- BOULNOIS, O. (éd.), *La puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994.
- DUNS SCOTUS, John, *Contingency and Freedom, Lectura I, 39, Introduction, Translation and Commentary*, trad. A. Vos et al., Boston, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- DUNS SCOTUS, John, *Opera philosophica B. Ioannis Duns Scotus*, R. R. Andrews, B. C. Bazàn et M. Drewer (éds), St. Bonaventure N.Y., Franciscan Institute ; Catholic University of America, 1997.
- DUNS SCOTUS, John, *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*, trad. G. J. Etzkorn et A. B. Wolter, 2 vol, St. Bonaventure N.Y, Franciscan Institute St. Bonaventure University, 1997, t. II.

Littérature secondaire

- FOYER, D., « La toute-puissance divine dans la perspective scotiste : Une lecture de l'Ordinatio (Opus oxoniensis) livre I, distinction 44 - question unique (début) » dans *Mélanges de sciences religieuses*, vol. 53, no. 1, 1996, p. 65-80.
- GHISALBERTI, A., « Jean Duns Scot et la théologie rationnelle d'Aristote » dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 83, no. 1, 1999, p. 5-19.
- HINTIKKA, K., *Time and Necessity : Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- HINTIKKA, K., U. REMES et S. KNUUTTILA, « Aristotle on Modality and Determinism » dans *Acta Philosophica Fennica*, vol. 29, no. 1, 1977, p. 13-58.
- KING, P., « Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible » dans H. VON THOMAS BUCHHEIM, C. H. KNEEPKENS et K. LORENZ (éds), *Potentialität und Possibilität : Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001, p. 175-199.
- KNUUTTILA, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, London, Routledge, 1993, c. IV.
- KNUUTTILA, S., « Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities » dans L. HONNEFELDER, R. WOOD et M. DREYER (éds), *John Duns Scotus : Metaphysics and Ethics*, Leiden : New York : Köln, E.J. Brill, 1996, p. 127-143.
- KNUUTTILA, S., « Duns Scotus' Criticism of the "Statistical" Interpretation of Modality » dans J. BECKMANN, et al., *Sprache und Erkenntnis in Mittelalter*, Berlin ; New-York, W. de Gruyter, 1981, p. 441-450.
- NORMORE, C. G., « Duns Scotus's Modal Theory » dans T. WILLIAMS, (éd.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge U.K. : New York : Cambridge University Press, 2003, p. 129-160.
- NORMORE, C. G., « Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present » dans L. HONNEFELDER, R. WOOD et M. DREYER (éds), *John Duns Scotus : Metaphysics and Ethics*, Leiden : New York : Köln, E.J. Brill, 1996, p. 161-174.

- VELDHUIS, H., « Ordained and Absolute Power in Scotus' Ordinatio I 44 » dans *Vivarium*, vol. 38, no. 2, 2000, p. 222-230.
- VOS, A., « On the Philosophy of the Young Duns Scotus : Some Semantical and Logical Aspects » dans E. BOS, *Medieval Semantics and Metaphysics : Studies Dedicated to L. M. de Rijk*, Nijmegen, Ingenium Publ., 1985, p. 195-220.
- WOLTER, A., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca : Cornell University Press, 1990, c. 8 : Duns Scotus on the Will as Rational Potency, p. 163-180.