

Laval théologique et philosophique



Note critique : Métaphysique et possibilité. À propos de *Suarez et le système de la métaphysique* de Jean-François Courtine

Jean-Marc Narbonne

Volume 48, numéro 1, février 1992

Lectures sémiotiques de l'Épître aux Colossiens

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400664ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400664ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Narbonne, J.-M. (1992). Note critique : Métaphysique et possibilité. À propos de *Suarez et le système de la métaphysique* de Jean-François Courtine. *Laval théologique et philosophique*, 48(1), 109–123. <https://doi.org/10.7202/400664ar>

note critique

MÉTAPHYSIQUE ET POSSIBILITÉ

À propos de *Suarez et le système de la métaphysique*
de Jean-François Courtine

Jean-Marc NARBONNE

RÉSUMÉ. – Dans un premier temps, l'auteur résume l'évolution du statut de la métaphysique et la problématique de son sujet (subjectum) adéquat, d'Avicenne à Suarez, chez qui la métaphysique devient finalement l'étude de l'ens qua ens en tant qu'il est reale. Dans un deuxième temps, il interroge sur certains points l'interprétation que propose Jean-François Courtine de l'évolution de ce concept dans l'histoire.

Fruit d'une longue réflexion – il s'agit en effet d'une «section» remaniée d'une thèse de doctorat d'état soutenue en 1987 sous la direction de P. Aubenque –, le livre de Jean-François Courtine¹ est une étude attentive du statut de la métaphysique au sein de l'œuvre philosophique de Francisco Suarez (1548-1617), théologien jésuite espagnol dont les *Disputationes metaphysicae* représentent selon Courtine un «tournant historial» (p. 5) dans l'histoire de ce concept, ou plutôt de ce «système». Car la métaphysique forme en effet un «système», elle obéit à des lois, elle connaît des transformations et répond à une logique qu'on ne peut déceler qu'en procédant à une enquête portant sur la «longue durée». C'est pourquoi, ni étude d'auteur à proprement parler, ni pure recherche historique, l'ouvrage s'attache à bien mettre en perspective les *topoi* les plus caractéristiques, significatifs, de cette «tradition, riche en métamorphoses, des *Métaphysiques* aristotéliennes», au sein de laquelle la contribution suarézienne représente une percée décisive.

Pourquoi dépister ces «moments» privilégiés? Quel intérêt pour la pensée, au-delà justement de la connaissance, bien sûr jamais stérile, de l'évolution des doctrines? Intérêt capital sans aucun doute, répond l'auteur, quand on songe que ce «débat permanent [sur le statut véritable de la métaphysique] qui nourrit la "tradition" aris-

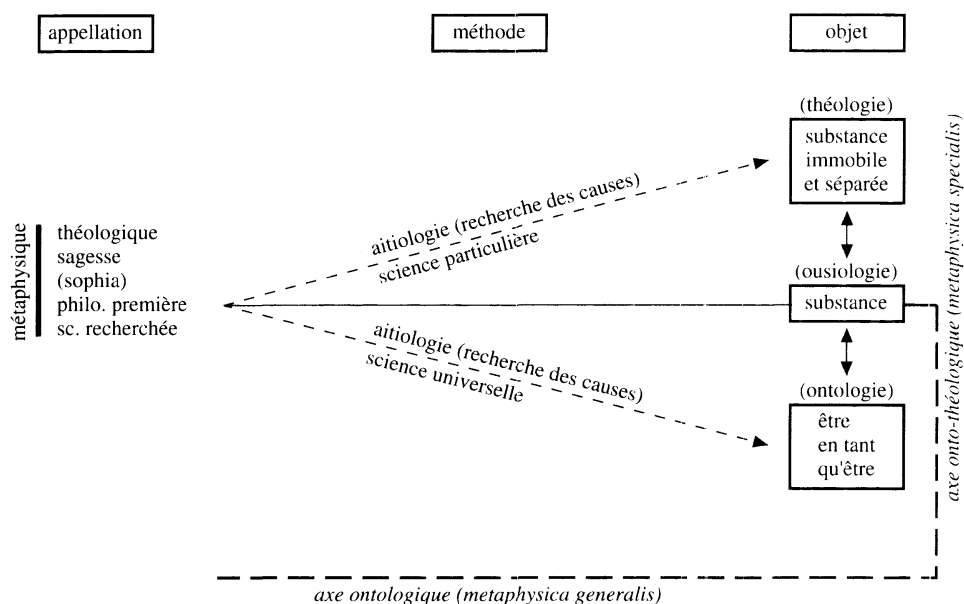
1. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, Presses Universitaires de France, Collection «Épiméthée», 1990, 557p., 285ff.

totélicienne... sous-tend peut-être toute l'histoire de la philosophie» (p. 495). À travers cette enquête sur la réception de la thématique métaphysique aristotélicienne, sa *Wirkungsgeschichte*, c'est en définitive un regard critique sur toute l'histoire de la philosophie jusqu'à sa refondation kantienne, devant le «massif» duquel s'arrête l'entreprise, que porte l'auteur.

I. LES TERMES DU PROBLÈME

Quels sont d'abord exactement les termes – que l'auteur a peut-être eu le tort de supposer déjà bien connus de son lecteur – du problème?

Aristote a laissé sans réponse dans sa *Métaphysique* (qui est un recueil de 14 écrits – en vérité des notes de cours destinées à l'enseignement, et non à la publication – entretenant entre eux un lien plus ou moins étroit, rassemblés sous ce titre possiblement pour la première fois par Andronicos de Rhodes, 1^{er} siècle avant J.C.), en tout cas sans réponse claire, la question de l'objet propre de la recherche qui y est entreprise. La métaphysique, ou disons mieux encore, la «science recherchée» (ζητούμενη ἐπιστήμη) qui, au moins depuis Andronicos donc, se développe sous le nom de *Métaphysique*, porte-t-elle sur les *causes premières*, sur le *divin*, sur la *substance*, ou plus vaguement, et, cependant plus fondamentalement peut-être, sur «l'être en tant qu'être», tel que semble l'annoncer les premières lignes du livre gamma de la *Métaphysique*? Et, tout aussi incertain, cette science est-elle la sagesse (σοφία), la philosophie première (πρώτη φιλοσοφία), ou plutôt la théologie (θεολογική) mentionnée notamment en *Mét.* E 1, 1026 a19? Le doute entretenu à l'égard du contenu de la métaphysique porte ainsi, comme on peut le constater, tout autant sur le sujet propre de cette science que sur son appellation adéquate. On pourrait sans doute représenter schématiquement la chose comme suit:



Quel que soit le nom qu'on veuille donner à cette science, sa démarche générale (comme l'indique le schéma) est une *aitiologie*, i.e. une recherche des causes de l'être. Seulement, cette recherche peut dans cette voie privilégier la particularité, et interroger l'être à partir du meilleur des êtres: c'est la voie théologique (*via eminentia*), ou elle peut privilégier l'universalité, et interroger l'être à partir de ses conditions les plus générales d'existence, conditions dont, bien sûr, l'être premier, dans la mesure même où il «est», reste redevable au même titre que tous les autres êtres: c'est la voie ontologique. Dans le premier cas, cette science serait universelle *parce que première*, rejoignant l'universalité par le biais du premier et meilleur terme de la série, dont dépendent comme de leur principe tous les autres; dans le second cas, cette science serait première *parce qu'universelle*, accédant à la primauté définitive en raison de l'amplitude incomparable de son objet, l'être, affirmé qu'il est de tout ce qui «est» (*Mét.* 998 b21).

Traditionnellement, trois types de réponse ont été apportés au dilemme du rapport des deux approches entre elles. On a ou bien *identifié*, ou bien *subordonné*, ou bien *opposé*, la voie ontologique à la voie théologique.

- La thèse de l'*identification* exige qu'on assimile purement et simplement l'universel-abstrait qu'est «l'être en tant qu'être» (ὄν ᾗ ὄν) à la substance première divine immobile et séparée. Telle est l'interprétation de Asclepius, Gilson, Owens, Merlan.
- La thèse de la *subordination* reconnaît la disparité des deux démarches esquissées par Aristote, mais ne voit aucun obstacle insurmontable dans la remontée depuis la dispersion catégoriale de l'être, envisagée par l'ontologie, jusqu'à la catégorie première, i.e la substance, fondement des autres catégories (ousiologie), pour parvenir enfin à la substance suprême, Dieu, principe de toutes les substances sensibles comme aussi, de manière médiate, de toutes les autres catégories de l'être. C'est la conception dite onto-théologique de la métaphysique défendue avec d'innombrables nuances par Avicenne, saint Thomas, Tricot, Mansion, Décarie, Reale, Brinkmann, etc.
- La thèse de l'*opposition* aperçoit une contradiction irréductible entre le projet théologique, science particulière d'un objet particulier (fût-il éminent), et le projet ontologique général. Telle est, ici encore avec de multiples nuances, la lecture de Jaeger, Aubenque, Elders, Düring, parmi lesquels il faudrait compter désormais Courtine lui-même.

Il est bien certain qu'en *Mét.* E1 *fin*, l'universalité de l'entreprise ontologique paraît pouvoir être subsumée par la primauté de l'objet entrevu par la philosophie première (= théologie), à savoir la substance divine. La philosophie première, comprise comme théologie, y est en effet dite universelle... *parce que première*. Qu'il s'agisse là d'un compromis tardif (comme le suggère Düring) ou non, la formule laisse quoi qu'il en soit irrésolue, pensons-nous, l'opposition de l'universalité et de la particularité (à laquelle la théologie appartient encore) fortement marquée qu'elle est dès les premières lignes de Γ et de E. Universelle et générale, la philosophie première ne pourra l'être que *sub specie particularis*.

II. L'HORIZON SCOLASTIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE

L'incertitude quant à l'objet visé par la *Métaphysique* d'Aristote, c'est ce qui, nous apprend Courtine, dans la tradition scolastique à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle, surgit sous la question du *subjectum* de la métaphysique, du *sujet* de la métaphysique, par où il faut entendre le *sujet* au sens classique du terme, l'*ὑποκείμενον*, et plus précisément dans ce contexte le *γένος*, le genre à l'intérieur duquel se poursuit l'investigation scientifique et qui en délimite le champ.

C'est Avicenne qui, comme le souligne Courtine, « formule ici, de manière quasi canonique pour toute la tradition scolastique et post-scolastique, la problématique du sujet de la science suprême » (p. 14). Le sujet d'une science, dans cette perspective, ce n'est pas ce qui est recherché en elle, i.e. les divers objets qu'elle interroge, c'est ce qui lui est préalablement donné, le domaine général au sein duquel elle doit œuvrer et sur la légitimité duquel elle n'a pas à se prononcer. Avicenne, nous dit Courtine, en appelle « à un principe fondamental de l'épistémologie aristotélicienne : il n'appartient pas à une science déterminée de démontrer l'existence (ὄν), ni même de livrer la première compréhension (ou pré-compréhension) de son objet (τί ἐστὶ) » (p. 19). Au vocabulaire du *subjectum*, du *domaine* d'une science, ne s'oppose nullement, bien au contraire, la considération des divers *objets* qui s'y rapportent, les *Betrachtungsgegenstände*, selon une division suggérée par *An. Post.*, 76 b11 sq. Si Dieu n'est pas à proprement parler le *sujet* de la métaphysique (« Dico igitur impossibile esse ut ipse deus sit subjectum hujus scientiæ »), puisqu'une science ne se donne pas à elle-même son propre sujet, qui lui est toujours préalablement donné, et que « Dieu n'est pas donné d'emblée [dans cette science], il est lui-même bien plutôt recherché » (p. 20), rien n'empêche cependant qu'il tombe dans son champ comme l'un de ses objets d'investigation.

Ce que Courtine cherche à montrer en s'arrêtant à cette thématique traditionnelle du sujet-objet de la métaphysique, c'est qu'indépendamment des « orientations » ou « décisions » ultérieures de tel ou tel interprète, « elle interroge déjà la *pragmateia* aristotélicienne dans son articulation onto-théo-logique » (p. 24).

« Pour les auteurs médiévaux en effet, la question du sujet de la métaphysique se pose presque immédiatement en ces termes : si Dieu n'est pas *proprement* le sujet de cette science, comment déterminer les rapports qu'il entretient avec lui ; si Dieu ne peut pas s'identifier purement et simplement avec ce sujet dans quelle mesure peut-il coïncider, au moins partiellement, avec lui ? L'accent porte donc d'emblée sur l'articulation onto-théologique » (p. 24).

C'est de cette articulation onto-théologique, dans un premier temps, que Courtine va alors vérifier le type propre chez des auteurs comme saint Thomas, Albert le Grand, Gilles de Rome, Pierre d'Auvergne et Duns Scot.

La position de saint Thomas est interprétée d'emblée par l'auteur comme une « transformation complète de la problématique aristotélicienne » qui « correspond en réalité à un tout autre "projet" de la métaphysique » (p. 32). Typique à cet égard est la dénivellation opérée par saint Thomas entre l'*ens creatum* et l'*esse divinum*. C'est que, nous dit-il, « le Stagirite n'a jamais songé à prolonger l'enquête proprement

ontologique par une interrogation portant sur Dieu envisagé à titre de *causa essendi*» (p. 41). Dès lors, la considération de l'*ens commune*, que Thomas n'évacue nullement du *subjectum* de la métaphysique, doit cependant «nécessairement nous reconduire à un étant premier, cause de l'être» («*Ipse Deus est propria causa ipsius esse universalis in rebus omnibus*»). La perspective ontologique qu'ouvrait l'*ens commune* ne connaît plus de généralité (et donc d'ontologie) que dégradée, dans la mesure où cet *ens commune* ne se conçoit que par sa participation au *primum ens*, *esse purum*, qui seul est *essentiellement étant* («*Solus deus est essentialiter ens*») et grâce auquel l'*ens commune* lui-même peut «être» («*ipsum esse commune est ex primo Ente, quod est Deus*»). Comme le note Courtine, «la science qui passait aux yeux des philosophes pour absolument première se trouve ainsi secondarisée» (p. 68).

Elle l'est d'autant plus, pourrait-on dire, qu'à cette dénivellation au sein de l'être entre l'*être pur* et l'*être créé* (*ens creatum* qui, par lui-même, n'est rien) répond d'autre part une dénivellation entre la *théologie philosophique*, encore partie prenante du projet métaphysique proprement dit, et la *théologie divine* (*scientia dei*) qui appréhende les *res divinæ*, les choses du divin, non plus selon notre point de vue à nous, humain trop humain (πρὸς ἡμᾶς, *quoad nos*), mais du point de vue en quelque sorte *in se* (φύσει), des choses divines elles-mêmes («*secundum modum ipsorum divinorum*»).

On peut alors parler d'un «véritable bouleversement apporté ici par Thomas dans l'économie de la métaphysique d'institution platonico-aristotélicienne», dans la mesure où la fonction architectonique de la philosophie se voit «supplantée par une *ordinatio* plus haute» (p. 63).

Le geste de l'Aquinat avait cependant été préparé, comme le montre Courtine, par celui d'Albert le Grand qui, alors même qu'il élit comme *subjectum* propre de la métaphysique l'*ens commune*, l'*esse simplex* (et donc ni la problématique des causes, ni Dieu et les choses divines), conçoit toutefois cet *esse* comme première effluence de Dieu («*prima effluxio Dei*»). Dès lors, évidemment, «Dieu, cause de l'*esse simpliciter*, est cause du sujet de la métaphysique» (p. 106).

Dans le sillage immédiat de saint Thomas, chez des auteurs que l'on reconnaît proches de lui, comme Gilles de Rome et Pierre d'Auvergne, s'amorce déjà subrepticement le mouvement qui incorporera pour ainsi dire toujours davantage le «cas» de Dieu dans une ontologie de plus en plus générale, une métaphysique ayant pour sujet l'ὄν ᾧ ὅν.

Pour Gilles tout d'abord, le sujet principal et en soi de la métaphysique est bien l'être en tant qu'être, mais elle possède aussi comme sujet principal, mais cette fois secondairement, et comme par voie de conséquence, Dieu, comme étant ce en quoi réside au mieux la «raison» de l'être («*ratio entis melius et verius salvatur in deo quam in aliquo alio ente*»). Au rapport extrinsèque de causalité (p. 115) institué par Thomas entre Dieu et l'être se substitue désormais une «communauté» ontologique, qui certes réserve encore au divin un site privilégié, mais un site privilégié *dans l'horizon de l'être*, pour cette raison que Dieu n'échappe pas à la «raison» de l'être («*non effugiat rationem entis*»). C'est dans cette perspective que la métaphysique peut commencer à être, non plus «ontologie de l'*ens creatum* et par là ontothéologie, mais

bien ontologie "générale" » (p. 128-129), point de vue que reprendra du reste Pierre d'Auvergne, quand il refusera de voir en «Dieu le principe ou la cause du sujet de la métaphysique (l'*ens commune*)» (p. 136).

Enfin, de la destruction scotiste, complexe en elle-même, du projet ontothéologique thomiste de la métaphysique, il faut avant tout retenir que le «bouleversement», la «révolution» qu'elle induit prépare comme par avance l'horizon dans lequel «le *tournant* suarézien... s'inscrit résolument» (p. 137), dans la mesure où elle englobe «la *particularité* théologique dans l'*universalité transcendante* d'une métaphysique qui se donne maintenant expressément pour "générale" » (p. 151).

III. LE PROJET SUARÉZIEN DE LA MÉTAPHYSIQUE

Anticipé déjà, dans une certaine mesure, par Gilles de Rome et Pierre d'Auvergne, préparé par Duns Scot et d'autres (e.g. Fonseca), le tournant suarézien, on s'en doute, ne fera que concrétiser davantage la «descente» du divin dans la flore de l'*ens qua ens*. Le mot final de Suarez à cet égard s'entend de suite: et Courtine le répétera plusieurs fois: *Deus cadit sub objectum hujus scientiæ* («Dieu tombe dans le champ de cette science [à savoir la métaphysique générale]»). Aussi là n'est pas vraiment la question. Ou plutôt, celle-ci ne s'épuise nullement dans le processus qui conduit à incorporer toujours davantage le divin dans le questionnement ontologique.

Ce qu'il s'agit pour Courtine de mettre en relief, ce sont surtout les conditions épistémologiques nouvelles qui conditionnent cette compréhension renouvelée de l'être dont la «descente» du divin n'est en définitive qu'un effet corrélatif. C'est pourquoi, à l'enquête linéaire poursuivie jusqu'ici sur le statut de la métaphysique depuis le XIII^e siècle, se substitue dès le début de la seconde partie de l'ouvrage une analyse de la noétique scotiste puis suarézienne, héritière de la première, qui, l'une et l'autre, élargiront la conception préalable de l'être au point de rendre inévitable justement cette «chute» de Dieu dans l'ontologie générale que Suarez enregistrera tout naturellement.

La noétique scotiste distingue la *notitia intuitiva* de la *notitia abstractiva*. La connaissance est *intuitive*, lorsqu'elle est la connaissance, nécessairement parfaite, d'un objet réellement existant saisi *in se* dans son objectité, comme cela se produit dans l'acte béatifique. La connaissance est *abstractive* lorsque, indépendamment de sa présence ou de son existence factuelle concrète, elle est l'appréhension d'un objet (de pensée), par exemple une essence, selon une présence ou plutôt une *présentialité* qui fait abstraction «de toute *præsentia* et *absentia* empiriquement constatées» (p. 158). Par là s'esquisse, nous explique Courtine, «un nouveau concept de la *realitas* indépendamment de toute existence et présence réelles (*realis*)» (p. 158). D'où la formule d'Henri de Gand: *Res a reor dicitur*. C'est bien sûr cette *notitia abstractiva*, à travers de multiples détours sur la trace desquels Courtine va nous lancer, qui ouvre la voie à ce qui s'appellera l'*objectité*, i.e. l'objectivité sans objet, dans la mesure où l'objet lui-même est désormais réductible à l'*acies mentis*, en marge en quelque sorte de l'*adæquatio rei* qui déterminait jusqu'alors univoquement les conditions de la vérité. Mais nous allons vite. La *notitia abstractiva*, ou plutôt ce qui s'annonce avec elle, est

relayée par l'*esse objectivus et apparens* décrit par Pierre d'Auriol, lui-même repris chez Durand de Saint-Pourçain, dans la lignée initiée par Henri de Gand de ce que l'on reconnaît comme l'*être de l'essence* (*esse essentialis*) qui est indépendant de l'être de l'existence (*esse existentis*). Il s'agit en fait, comme le souligne Courtine, «d'une nouvelle entente de l'étant comme *res*, dont la *realitas* se laisse saisir, *abstraction faite de l'existence*» (p. 176).

Ce nouveau concept d'être «propre aux essences, l'*esse proprium*, capable d'assurer aux essences leur réalité objective indépendamment de leur actualisation dans le monde de la nature effective» (p. 183), est en vérité l'être du *pouvant-être-pensé*, l'être de ce qui peut être placé en position d'objet par l'intellect. Cet *esse* est l'*esse essentialis* ou encore l'*esse objectivum* de Pierre d'Auriol, entendu comme ce qui, posé par l'esprit, possède en soi une *aptitudo ad existentiam*, et c'est pourquoi il est aussi, dans le langage cette fois de Suarez lui-même, l'*esse reale*, l'*être réel*, i.e. ce qui, avant toute considération d'actualisation, existe de toute la concrétude du *pouvoir-être*.

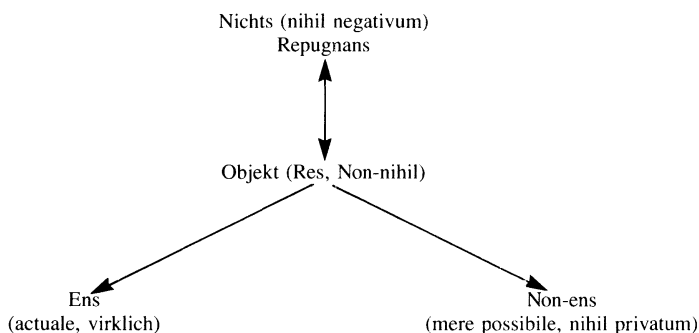
Nous atteignons seulement maintenant le seuil à partir duquel la compréhension de la conception suarézienne de la métaphysique peut commencer à s'édifier.

À la question du sujet adéquat de la *prima philosophia*, la réponse de Suarez devait se déployer selon les nouveaux contours tout juste assignés à l'être, faire écho donc à cette nouvelle «entente de l'étant». Le sujet-objet de cette science sera bien ainsi l'*ens in quantum ens*, conformément à l'orientation «ontologique» de l'auteur, mais il sera plus précisément l'*ens in quantum ens* en tant qu'il est *reale*, i.e. en tant qu'il s'ouvre sur cette *aptitudo ad existentiam*, saisie en marge de la réalité *in actu*, dans sa généralité la plus absolue, i.e., encore une fois, dans la direction d'un *conceptus objectivus entis*, lequel permet de connaître «dans le concept et non plus par le concept, puisque celui-ci n'ouvre plus sur rien d'extérieur à lui» (p. 170). L'*ens in quantum ens reale* renvoie ainsi au *posse esse* par l'intermédiaire d'un *cogitabile esse*. Or dans la mesure où «dans son acception verbale, l'*ens* signifie ou pro-signifie [*De Int.*, 3, 16 b6] le temps, c'est-à-dire le présent de l'effectivité, de l'être en acte» (p. 241), et où Suarez cherche à dépasser le primat de l'*esse actualis existentis*, l'ontologie se déploiera désormais en une interrogation en quelque sorte «nominative» de l'être: «L'être pris comme nom fournit le plus petit commun dénominateur pour tout ce qui est, depuis les possibles jusqu'à Dieu, acte pur, et il sert de moyen terme permettant de passer d'un extrême à l'autre» (p. 245).

Le primat de la présence, de l'*esse* comme entéléchie de la présence étant ainsi récusé, la question se pose aussitôt de savoir sur le fond de quoi s'exhibera désormais cette conception *réale* de l'être, étant entendu que l'acte d'être du divin, son *esse purum*, ne peut plus servir de fondement à l'être *réel*, lequel passe par-delà la détermination de l'existence actuelle. On le voit, la destruction du schéma onto-théologique de la métaphysique induit à poser à nouveaux frais la question du fondement, elle réactive en quelque sorte la problématique du *Grund*, mais dans une direction sans doute à jamais irréductible au schéma onto-théologique du primat de l'acte.

Cet autre fondement, comme le montre Courtine, a rapport avec la «thèse sua-rézienne du néant», qui est une question «sous-jacente et comme refoulée» (p. 246-247) chez Suarez lui-même, mais qu'on peut éclairer à partir des spéculations au sein de la *Schulmetaphysik* allemande qui se développe à partir du 17^e siècle (e.g. Clemens Timpler, Clauberg, Wolf, Baumgarten), elle-même en droite ligne de tradition sua-rézienne.

L'être *réel* entendu comme *posse esse* «s'arrache» originellement, pourrait-on dire, non pas d'un être premier, existant lui-même déjà en acte, mais bien du néant entendu comme l'irreprésentable, l'impensable, et dès lors impossible (chez Baumgarten: «*Nihil negativum, irrepraesentabile, impossibile, repugnans (absurdum), contradictionem involvens... est A et non-A*»), et se comprend «comme *non-nihil* = ce qui n'est pas rien» (p. 251). Le non-nihil n'est évidemment pas déjà quelque chose d'existant en acte, mais au moins, il ne répugne pas à l'existence. «L'*aliquid*, au sens de *non-nihil*, est donc le premier concept positif de l'ontologie, ce dont la teneur ontologique, l'*entitas minima*, est cependant suffisante pour répondre aux exigences de la notion et de la représentation, et qui est par là déjà "objet"» (p. 252-253). Ce *non-nihil*, qui prend aussi le nom d'*Objekt* ou de *res* fait l'objet d'une disjonction entre l'*ens* comme être actuel, qui est l'être en son état déterminé, et le *non-ens* comme pur possible et privation (*nihil privativum*), qui est l'être en son état indéterminé. Schématiquement:



C'est à partir de cette situation que Courtine peut écrire: «la métaphysique générale des modernes, *i.e.* l'ontologie, est assurément et formellement l'étude de l'étant comme tel (...), mais cette même métaphysique ne peut se définir et s'élaborer thématiquement comme ontologie (...) qu'à partir d'une présupposition fondamentale non élucidée: la thèse du néant comme *nihil negativum*. Ou encore: la métaphysique comme ontologie ne peut définir strictement son objet qu'à travers la figure prégnante de l'objet ou de l'objectité, telle qu'elle se dédouble immédiatement en un *aliquid (res)* et un *nihil (nihil privativum², ein mögliches Nichts)*, l'objet lui-même étant *rien, nulla res*, puisqu'il est aussi bien *non-ens*, antérieur à la disjonction de l'être et du non-être. Si la métaphysique générale ne se laisse pas *déduire* du rien, elle n'en renvoie pas moins,

2. Pour redonner sens au passage, il faut lire ici «*nihil privativum*», et non pas «*nihil negativum*» comme il est écrit (cf. p. 253, 5^e ligne).

architectoniquement parlant, comme à son point aveugle, à une thèse sur le néant.» (p. 257).

Le point décisif, absolument capital dans cette «nouvelle entente avec l'étant», c'est le fait qu'elle débouche sur (ou que Courtine puisse y lire) une ontologie, plus fortement même un *type-ontologique*, distinct à côté du type onto-théologique aristotélico-thomiste et irréductible à lui: «On peut voir se dessiner ici, écrira Courtine plus loin, pour ainsi dire *in nucleo*, le conflit de deux ontologies irréductibles; l'une, celle de saint Thomas, selon laquelle l'*ens* se dit d'abord et avant tout *ab actu essendi* – (*hoc nomen ens imponitur ab ipso actu essendi*, I, Sent., VIII, dist. 1, q. 1, ou encore: *ens non dicit quidditatem, sed solum actum essendi*) –, l'autre dans la lignée de laquelle se situe à l'évidence la métaphysique de Suarez, et selon laquelle *ens, hoc est cui non repugnat esse* (Ord. I, d. 2, pars. 2, q. 1-4, no 262; éd. Vat., T. II, p. 282).» (p. 379).

Nouvelle métaphysique assurément, dans la mesure où, l'être ne renvoyant plus univoquement et *ipso facto* à l'*actu essendi*, celle-ci peut «circonscrire son champ sans y inscrire la définition de Dieu, sans que le divin vienne lui-même dé-limiter son objet, en le rapportant à lui: autrement dit la métaphysique doit se tenir à cette définition préalable de l'être de l'étant comme "ce qui peut exister"» (p. 280).

Assigner à la métaphysique comme objet l'*ens in quantum ens reale*, c'est par conséquent chercher à développer une «science a priori du possible, abstraction faite de toute positivité, de toute position de l'existence» (p. 292). «La métaphysique suarézienne en effet, dira encore Courtine, (...) fixe son objet propre (...) à partir d'un double geste d'exclusion: exclusion (*abstractio* ou mieux *præcisio*) de l'existence (*esse actualis existentiae*), exclusion (...) de l'être de raison, de la pure et simple fiction. La métaphysique se déploie dans cet entre deux, portant sur un être intermédiaire, moins "réel" que l'être effectivement existant, plus consistant que la simple chimère» (p. 295).

La grande difficulté ici, et Courtine le reconnaîtra lui-même implicitement plus loin, est évidemment de cerner plus avant cette frange de la réalité qui, en-deçà de l'actualité effective, «existe» pourtant davantage que le pur pensable, la fiction ou la chimère, chimère dont l'être se réduit au fait d'être pensé (*chymæræ... non habent aliud esse quam cogitari*).

Qu'est-ce qui différencie des autres les entités *réales* qui, avant même d'être, sont considérées comme capables d'exister, c'est-à-dire appropriées à l'existence («*aptæ sunt ad existendum*»)? Rien d'autre chez Suarez, concède Courtine, que la non-contradiction: «quelle est au juste l'entité propre au possible ou à l'essence, et qui permet par exemple de parler d'*essentia realis* même en l'absence de toute existence? Cette entité – et c'est là un point qui doit d'abord être fermement souligné – sera toujours définie par Suarez en termes négatifs. Il y a assurément plus dans l'être possible que dans l'être de raison [= chimère] (...), mais ce *surplus* n'est presque rien, rien d'autre que la non-contradiction» (p. 319).

C'est ici, on le sait, que frappera de plein fouet le criticisme kantien dans son opposition à la philosophie dogmatique, Kant pour qui «la liaison de toutes les pro-

priétés réelles en une chose est une synthèse dont nous ne pouvons juger *a priori* la possibilité» (Tremesaygues-Pacaud, p. 431), puisque, «alors même qu'il n'y a pas de contradiction dans notre jugement, celui-ci peut néanmoins lier les concepts d'une manière opposée à celle que comporte l'objet» (*Ibid.*, p. 158). Le possible, entendu comme le non-contradictoire, c'est en réalité «le moins qu'on puisse dire d'un objet (das wenigste ist, was man von einem Gegenstand sagen kann)» (*Ibid.*, p. 268), critère nécessaire donc, mais insuffisant de la réalité, et l'on ne saurait «substituer la possibilité logique du *concept* (possibilité qui a lieu quand le concept ne se contredit pas lui-même) à la possibilité transcendantale (réelle) des *choses* (qui a lieu quand au concept correspond un objet), c'est là une illusion qui ne peut tromper et satisfaire que des esprits inexpérimentés» (*Ibid.*, p. 221). Bref, au rebours de ce qu'on aperçoit chez Suarez, on ne saurait trouver selon Kant, «dans le simple concept d'une chose (...) aucun caractère de son existence» (*Ibid.*, p. 204).

Le propos de Courtine n'est évidemment nullement de confronter sur ce point la métaphysique de Suarez au criticisme de Kant. Mais le lecteur ne peut s'empêcher de se demander si l'on n'accrédite pas trop facilement ce nouvel objet proposé par Suarez à l'investigation métaphysique, l'être réel conçu comme pur pouvoir-être.

Courtine, on l'a vu, parle de l'*ens reale* comme de quelque chose de «plus consistant que la simple chimère» (p. 295): «l'être possible est *plus* que l'être de raison» (p. 318). Or c'est justement en raison de ce *plus*, en tant qu'il s'oppose à la simple fiction» (p. 319), qu'il peut y avoir projet métaphysique chez Suarez: «Cette détermination négative ou quasi nulle [= possibilité logique] est cependant d'une importance extrême en ce qu'elle suffit à fonder une science véritable et nécessaire» (p. 320); «Seule cette non-impossibilité, cette non-contradiction constitue ontologiquement le possible (...). Telle qu'elle, elle suffit au projet métaphysique de Suarez» (p. 321).

Maintenant, si l'*ens reale* = le *posse esse* en tant que non-contradictoire, en quel sens peut-on encore parler du possible comme d'un «entre-deux», d'un «intermédiaire», «moins "réel" que l'être effectivement existant, plus consistant que la simple chimère» (p. 295), puisque la chimère dans cette perspective n'est rien d'autre que le contradictoire, l'impossible, l'irreprésentable, i.e. le néant, le zéro. Dire qu'il y a «plus dans l'être possible que dans l'être de raison [= chimère]» (p. 379) signifierait dans ces conditions qu'il y a plus dans le possible que dans l'impossible. Mais l'impossible n'est pas, comme l'avait noté Courtine, il est néant, le rien: «Le "ne pas être", l'être-rien, s'entend directement ici à partir de l'impossibilité logique de ce qui contrevient au principe de contradiction. Ce qui n'est pas, ce qui est "rien", est ce qui = 0 (...), un tel concept se détruit de soi-même, ruinant ainsi d'avance toute possibilité de penser, de le penser» (p. 251). Dès lors, ou bien la chimère est l'impensable, le néant, et alors l'*ens reale* n'est pas *plus* qu'elle, puisqu'elle-même n'est rien, ne peut s'énoncer ni même être pensée; ou bien il faut ramener la chimère dans le champ des possibles, des «existibles», et cette chimère ne se distingue plus par conséquent des essences réales qu'on estime appropriées à l'existence.

Le cas de la chimère, nous semble-t-il, laisse subsister une ambiguïté à la faveur de laquelle, en-deçà de l'existence effective, l'*esse reale* peut paraître plus consistant,

solide, concret... *que quelque chose d'autre!* Seulement, la chimère n'est plus alors l'impossible, l'irreprésentable opposé au possible, mais sans doute l'*improbable* ou l'*invraisemblable*, i.e. quelque chose par rapport auquel, justement parce qu'il n'est pas rien, pas zéro, une gradation est encore envisageable.

Parallèlement, il faudrait savoir aussi ce qu'entend plus exactement Suarez par ce qui, en opposition à la chimère, est *realiter* apte à exister. Peut-on *realiter* être possible sans jamais passer à l'acte, ou cela seul est-il possible *realiter*, *qui est ou sera* ? Auquel cas il faudrait savoir comment Suarez réagit au nécessitarisme qui résulte d'une telle position.

Quoi qu'il en soit de ces difficultés relatives au statut du possible en général (ou chez Suarez en particulier), qui ne constituent pas l'objet principal de *Suarez et le système de la métaphysique* et que l'auteur voudra peut-être un jour – comme on peut le souhaiter – exposer plus avant³, l'ambition ici, on l'a dit, est de faire apparaître l'*incidence* de cette nouvelle compréhension de l'étant (quelle qu'en soit la valeur intrinsèque) sur la compréhension de la métaphysique proprement dite.

L'être entendu comme réel, comme *posse esse*, élargit de telle manière le champ de l'ontologie qu'il n'est plus possible à un étant particulier en acte, cet étant fût-il le premier, d'en circonscrire l'horizon, sans parler d'en commander l'ensemble. Comme l'écrit Courtine, «la métaphysique doit pouvoir circonscrire son champ sans y inscrire la définition de Dieu, sans que le divin vienne lui-même dé-limiter son objet, en le rapportant à lui: autrement dit la métaphysique doit se tenir à cette définition préalable de l'être de l'étant comme "ce qui *peut* exister"» (p. 280).

Suarez, faut-il préciser, n'accomplit pas lui-même entièrement ce programme, même s'il en esquisse les traits essentiels. Pour lui, c'est bien l'être pris dans toute son étendue («*in tota sua latitudine sumptum*»), l'étant selon son *amplissima et universalissima ratio* qui est l'objet principal de la métaphysique, mais «Dieu n'en demeure pas moins l'objet premier, dans la mesure où il représente la *præcipua pars entis*» (p. 332). Dès lors, si l'on peut dire que «Suarez ne rejette pas encore complètement l'articulation traditionnellement aristotélicienne du général et du spécial» (p. 410), il n'en demeure pas moins «l'auteur qui marque une étape décisive dans le mouvement déjà ancien conduisant à séparer une métaphysique générale, dont l'objet propre est l'*ens commune sumptum*, et une métaphysique spéciale prenant en vue Dieu et les intelligences séparées» (p. 333).

Il sera donné à la métaphysique scolaire allemande, explique d'abord Courtine, dans le prolongement du suarézisme, d'achever la dissolution du projet onto-théologique de la métaphysique: «pour une grande partie de cette philosophie, la plupart du temps scolaire, c'est en effet l'influence suarézienne qui s'imposera immédiatement comme déterminante. Dès lors, ce qui était seulement esquissé, parfois avec obscurité

3. Il serait utile de consulter à ce propos l'ouvrage monumental de A. Faust *Der Möglichkeitsgedanke, Systemgeschichtliche Untersuchungen* (1931-1932) qui interroge le statut de la potentialité des présocratiques jusqu'à Kant, ou encore *Tradition und Transformation der Modalität* (1966) de I. Pape, qui note incidemment que «Kant an diese scholastische Vorarbeit im Begriff des "possibile logicum" keineswegs anknüpft, sondern die "logische Möglichkeit" als "leere" bekämpft» (p. 56).

dans la structure architectonique des *Disputationes*, se révèle à visage découvert.» (p. 405).

À y regarder de plus près cependant, comme l'auteur nous y invite, ce n'est pas simplement d'une influence suarézienne qu'il faudrait parler, mais d'un large courant de spéculations dans la seconde moitié du XVI^e siècle (au sein notamment de l'école jésuite à laquelle appartient aussi Suarez), chez des auteurs comme Pérérius et Fonseca, qui ouvre l'espace d'une nouvelle conception de la philosophie première. L'exemple de Pérérius est à cet égard particulièrement éclairant puisque, plus audacieux que Suarez lui-même, il «proposait une redistribution des différentes régions de la métaphysique dans la tradition aristotélicienne, jusqu'à provoquer une scission complète entre ce qu'il nommait encore maladroitement la *prima philosophia* [= *ontologie*, terme qui n'apparaîtra cependant qu'avec Goclenius, qui s'inspire du reste de Pérérius] et la *metaphysica* [= *théologie*]» (p. 407).

On suit Courtine avec plaisir sur la piste de cette *nouvelle* philosophie première ouverte par Fonseca, Pérérius et Suarez, rebaptisée bientôt *ontologie* par Goclenius, développée chez Cl. Timpler qui la conçoit ultimement, dans l'esprit suarézien, comme la science de tout ce qui est intelligible (*de omni intelligibili*), l'intelligible étant entendu ici comme ce qui *s'objecte* à la pensée, c'est-à-dire ce qui, en marge encore une fois de l'existence extérieure, peut être posé unanimement par l'esprit.

À partir de là, la réponse à la question du sujet propre et adéquat de la métaphysique se résume en un mot: l'*objectum*. L'horizon absolu de l'être est celui du «cogitable», du pensable, c'est-à-dire l'*ens reale* qu'avait déjà désigné Suarez et qui, plus clairement chez Timpler, *s'objecte* sur fond de néant, *nihil negativum*, opposé au pensable. Écoutez plutôt Courtine: «Timpler est celui qui radicalise le plus résolument le projet métaphysique de Suarez, et donne ainsi à l'ontologie générale son empreinte classique [...]. C'est en effet dans cette tension principielle entre l'*ens* et le *non-ens*, ou mieux encore entre l'*aliquid* et le *nihil*, que la métaphysique générale s'empare définitivement de l'objet, déjà proposé par Suarez, et que nous nommerons l'*objectité* ou mieux l'*objectité* sans objet» (p. 424).

Aux trois types de rapports traditionnels institués entre l'ontologie et la théologie que nous avons évoqués tout d'abord (*identification, subordination, opposition*), s'en ajouterait donc désormais un quatrième, qu'on pourrait formuler comme l'*annexion*, cette fois du projet théologique au projet ontologique.

IV. CONCLUSION DE L'OUVRAGE

Avant d'adresser quelques questions à l'auteur, lesquelles, nous l'espérons, révéleront à leur manière toute l'ampleur et toute la profondeur du questionnement ouvert par celui-ci sur le système de la métaphysique, sur sa nature et sur son développement, nous voudrions d'abord présenter les conclusions générales auxquelles il parvient au terme de son étude.

Une première conclusion que ses analyses explicites (comme il le souligne lui-même) n'annonçaient peut-être pas, mais qui n'en résulte pas moins de l'élargissement

de la perspective ontologique dont nous avons décrit l'avènement, est «la quasi-disparition – en tout cas, dans sa fonction topique et architectonique – de la doctrine (récente) de l'analogie de l'être» (p. 521).

La conclusion ne devrait guère surprendre. Dès lors, en effet, que la métaphysique se découvrait peu à peu comme «ontologique» ou primordialement ontologique, que l'*esse reale* comme pouvoir-être, i.e. comme pensable, «cogitable», se substituait progressivement à l'*ens quatenus ens* en tant qu'il reconduit à l'*ens primum*, à l'ἀκρότατον ὄν; dès lors, en d'autres termes, que l'*ens quatenus ens* s'entendait purement et simplement désormais comme *intelligibile quatenus intelligibile*, et que le primat de l'existence en acte se trouvait définitivement annulé, les fondements mêmes de la compréhension onto-théologique de la métaphysique, avec le glissement qui lui est caractéristique de l'analogie de proportionnalité (proprement aristotéli-cienne) à l'analogie d'attribution, s'en trouvaient profondément ébranlés: «C'est encore cette considération de l'*ens* pris absolument, ou pour autant qu'il est simplement quelque chose (*aliquid*), c'est-à-dire en vérité quelque chose de possible, de pensable ou d'intelligible (*possibile, cogitabile, τι*), et non pas rien de rien, au sens de ce qui implique une contradiction ou se réduit à un *flatus vocis* (Blitiri), qui est destinée à couper court à toute *attributio ad Deum* ou à toute *habitus ad Deum* telle qu'elle pourrait être mise en évidence au sein même de l'*ens ut sic*» (p. 533).

D'autre part, Courtine montre comment cette mise en parenthèse du primat de l'acte dans la compréhension de l'étant répond en fait à un «processus souterrain de subjectivisation» (p. 536) au terme duquel l'«être» se ramène en dernière analyse au «connu», l'«objet» à l'«objecté», i.e. à un «penser» délesté de tout objet extérieur, et prenant seule en considération la «pensabilité» comme telle. «C'est maintenant la *cognoscibilité*, comme l'énonce Courtine, qui devient le critère ultime de toute étantité» (p. 535).

Préoccupé du pensable, du «cogitable», l'ontologie moderne qui se dessine n'est plus alors «science de l'être», «discours sur l'être», λόγος τοῦ ὄντος, mais bien «science du quelque chose», discours sur ce qui, existant en acte ou non, peu importe, présente suffisamment de *teneur ontologique* pour être appréhendé par l'esprit. Le κατὰ τινος du λέγειν τι κατὰ τινος d'Aristote, référant nécessairement comme il le fait à l'objet extérieur, n'a donc plus rien d'essentiel. Et l'on pourrait dire que la recherche traditionnelle sur l'«objet» de la métaphysique se transforme à ce moment en métaphysique sans objet, bref que l'ontologie trouve son objet propre à l'instant précis où elle devient λόγος du non-ὄντος.

V. QUESTIONS ET CRITIQUES

Les questions que nous voulons soulever ne concernent pas directement la description, magistralement menée, des diverses transformations de la métaphysique, mais l'interprétation pourrait-on dire de cette diversité elle-même, renvoyée qu'elle est à un fond homogène, unitaire et peut-être invariable, décrit comme le *système de la métaphysique*.

Que signifie ici le langage du *système*? L'auteur s'efforce bien de prévenir tout malentendu quand, parlant dès les premières lignes de son *Introduction* de l'histoire de la métaphysique, il écrit: «Par où nous entendons concrètement, non pas quelque improbable *philosophia perennis*, mais la tradition, riche en métamorphoses, des *Métaphysiques* aristotéliennes, c'est-à-dire des traités, relativement disparates, réunis après coup, sous ce titre embarrassé». Mais l'on peut se demander jusqu'à quel point il est légitime de parler de *tradition aristotélienne*. Toutes les métaphysiques sont-elles de tradition aristotélienne? Si oui, comment comprendre une déclaration comme: «la transformation complète de la problématique aristotélienne à laquelle procède Thomas d'Aquin correspond en réalité à un tout autre "projet" de la métaphysique» (p. 32). Ce projet «tout autre» de la métaphysique est-il malgré tout encore de l'aristotélisme?

Il est question ailleurs, on l'a vu, «de deux ontologies irréductibles» (p. 379), l'une entendant l'étant *ab actu essendi*, c'est celle de saint Thomas; l'autre le comprenant comme ce qui ne s'oppose pas à l'existence (*ens, hoc est cui non repugnat esse*), c'est celle d'orientation suarézienne. Quel rapport ces deux ontologies *irréductibles* entretiennent-elles avec l'aristotélisme, ou encore avec la métaphysique entendue comme *système*? Forment-elles à proprement parler deux *systèmes* de la métaphysique, ou représentent-elles plutôt deux *moments* d'un même système de la métaphysique? Et deux *systèmes* ou même deux *moments* d'un même système, quelles en sont quoi qu'il en soit les vertus respectives? Le tournant suarézien marque-t-il un progrès par rapport à la perspective thomiste, ou même proprement aristotélienne? Si oui, de quelle manière?

De façon semblable, si l'ontologie comme science de «l'objectité sans objet», s'inscrivant on le sait dans le tournant initié par Suarez, «ne s'est imposée qu'au prix d'un dépassement de l'ontologie grecque classique» (p. 535), quelle signification ce «dépassement» emporte-t-il?

L'on souhaiterait plus d'éclaircissements encore, une analyse plus générale indiquant la façon dont il faut comprendre les transformations historiques si finement décrites du sujet-objet «métaphysique». Et si, en dépit de l'immense difficulté de la matière ici en cause, nous formulons tout de même ce vœu, c'est que l'auteur nous convainc, tout au long de son ouvrage, de la situation au fond privilégiée qui est la sienne pour interpréter un si dense et rebutant matériel.

Une autre question délicate nous paraît être la place elle-même de Suarez dans cette histoire de la métaphysique. Nous ne cherchons pas ici à dénier l'importance de Suarez dans l'interprétation du concept de métaphysique, et l'auteur, par exemple, souligne à juste titre (cf. p. 325-329) que le docteur de Coïmbre ne s'intéresse pas en tant que tel à Aristote lui-même, ou à la métaphysique *en tant qu'Aristotélienne*, mais à la «chose» métaphysique elle-même, ce qui l'amène à abandonner la méthode traditionnelle du commentaire procédant *per modum questionis* pour une présentation *systématique*, orientée *ad res ipsas*.

Mais enfin, c'est Courtine lui-même qui établit la proximité avec Suarez d'auteurs comme Duns Scot, Fonseca, Pererius, Pierre d'Auriol et Henri de Gand; qui restitue

à la fois «une tradition qui passe par Avicenne, Henri de Gand et Duns Scot» (p. 388) et un moment particulier, la seconde moitié du XVI^e siècle avec, à côté de Suarez, Périus et Fonseca: «Il est possible de mettre en évidence dans l'enseignement des trois auteurs cités l'amorce d'un bouleversement profond qui affecte le système tout entier, l'édifice ou la "structure" de la métaphysique dans sa figure traditionnelle. Dans l'histoire, riche en métamorphoses, de la tradition aristotélicienne, la néo-scholastique jésuite de la Contre-Réforme ferait ainsi proprement époque: ouverture d'une *crise* dans la détermination de la métaphysique – de son objet, de sa fin, de son unité et de son articulation ontothéologique, de sa place et de sa fonction dans l'ensemble du savoir –, mouvement de fond dont les effets se prolongeront jusque dans la "philosophie scolaire" allemande qui trouvera son achèvement avec Wolff et Baumgarten» (p. 460).

La question se pose en tout cas de savoir jusqu'à quel point il est légitime d'attacher ce tournant, encore une fois préparé de longue date, au nom propre de Suarez.

*
* *

L'immense intérêt qu'a suscité en nous la lecture de ce beau livre qu'est *Suarez et le système de la métaphysique* nous a fait oublier de parler de ses qualités matérielles, qui sont grandes⁴. L'ouvrage est superbement écrit et il se développe très harmonieusement, si bien qu'il est facile de suivre l'auteur dans le détail de ses diverses enquêtes en dépit de la multiplicité des auteurs et des problèmes qu'il nous fait parcourir. Courtine, il faut le mentionner, a cependant choisi *de ne pas traduire*, sinon toujours, au moins le plus fréquemment, les nombreuses citations latines souvent longues qu'il discute. Il est certain qu'il se prive par là de nombreux lecteurs qui à coup sûr seront rebutés par l'aspect extérieur du livre. C'est d'autant plus regrettable que son intérêt dépasse très largement le cercle des spécialistes et que plus d'un y trouveraient une somme d'informations précieuses et autrement difficiles à recueillir (notamment en français) sur l'histoire de la métaphysique.

Il nous a semblé toutefois que, généralement bien introduites et bien commentées, ces citations n'empêchaient pas à proprement parler l'intelligence du propos. Puissent donc ces lecteurs potentiels trouver dans nos remarques un encouragement à surmonter cet obstacle.

4. Nonobstant un certain nombre de coquilles, d'ailleurs peu nombreuses, dont voici la liste: p. 41: lire «puisque d'étant» au lieu de «puisque étant»; p. 136: lire «à la fin lui-même» au lieu de «à la lui-même»; p. 157: lire «radicalement» au lieu de «radicement»; p. 175: lire «étrange» et non «étranger»; p. 303: «comprendre» au lieu de «comprend»; p. 332: lire «adæquatum» au lieu de «udæquatum»; p. 345 n. 48: lire «Γ» au lieu de «F»; p. 347: «certes» au lieu de «certe»; p. 410-411: lire «première et métaphysique» et non «première métaphysique»; p. 434: lire «transcendental» et non «transcendantale»; p. 521 «qui a montré» au lieu de «qui montré». D'autre part, le sens de l'expression «radical à» utilisée pages 489 et 490 est difficile à cerner...