

# La logique d'un texte médiéval: Guillaume d'Auxerre et la question du possible

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4010>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),  
Boston College University Libraries.

---

Published in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 98, no. 2, pp. 250-293, May 2000

# Revue philosophique de Louvain

TOME 98

Numéro 2

MAI 2000

## SOMMAIRE

### ARTICLES

<b>Stanislas Breton.</b> Est — Je suis, Parménide ou Moïse .....	235-249
<b>Jean-Luc Solère.</b> La logique d'un texte médiéval. Guillaume d'Auxerre et le problème du possible .....	250-293
<b>Christophe Bouton.</b> L'histoire dont les événements sont des pensées. Hegel et l'histoire de la philosophie. ....	294-317
<b>Francesco Fronterotta.</b> L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son «héritage» philosophique .....	318-340
<b>Robert Theis.</b> Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz .....	341-357

### COMPTES RENDUS

Histoire de la philosophie .....	358-374
Ouvrages divers .....	375-419

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES .....	420-438
------------------------------	---------

### CHRONIQUES

<b>Jean-Pierre Deschepper.</b> Chronique générale .....	439-440
Ouvrages envoyés à la rédaction .....	440-444

## La logique d'un texte médiéval

### Guillaume d'Auxerre et le problème du possible

---

Non sans présomption, on tentera ici de faire d'un article deux coups. D'une part, comme le sous-titre l'annonce tout classiquement, le propos est d'étudier l'apport de Guillaume d'Auxerre, théologien des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, à la réflexion philosophique sur la notion de possible, à partir d'une analyse de son traité sur la toute-puissance de Dieu. Mais d'autre part, comme l'indique le titre principal, on voudrait doubler cet exposé d'une réflexion méthodologique sur l'écriture, et corrélativement la lecture aujourd'hui, d'une œuvre scolastique.

En effet, les textes considérés de Guillaume, tirés du livre XI de la *Summa aurea*, ont été il y a quelques années présentés et traduits dans un volume destiné à un public plus large que celui des médiévistes<sup>1</sup>. Quelques échos dans des recensions non spécialisées ainsi que la pratique de l'enseignement nous ont montré la difficulté qu'éprouve le lecteur moderne, non averti, à aborder ces pages huit fois centenaires. Elles sont en fait un recueil de questions disputées<sup>2</sup>. Or le statut des *quaestiones* médiévales pose un problème particulier de lisibilité. Certaines nous entraînent sur un terrain qui nous paraît familier: nous y retrouvons les points de repère conceptuels auxquels nous ont habitué le langage et les démarches de la philosophie classique; nous saisissons ce qui est *en question*, nous comprenons les enjeux, les tenants et les aboutissants de la problématique. Mais, parce que nous ne possédons plus le code qui en a déterminé le choix et la rédaction, d'autres nous semblent obscures, exotiques, inutiles autant que celle, trop fameuse, qui s'enquerrait du sexe des anges. Le risque est alors d'opérer un tri entre le supposé essentiel et le prétendu accessoire uniquement en fonction des résonances que

<sup>1</sup> Dans *La Puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, ss. la dir. d'O. Boulnois, Paris, Aubier (Bibliothèque philosophique), 1994, d'après l'éd. de J. Ribaillier, *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea*, Paris, Editions du CNRS — Grottaferrata, Editiones collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, t. I (Spicilegium bonaventurianum, XVI), 1980.

<sup>2</sup> Voir l'introduction générale de J. Ribaillier (Spicilegium bonaventurianum, XX, 1987), pp. 30-31.

les interrogations médiévales trouvent ou non avec les nôtres. C'est à coup sûr commettre un anachronisme, dommageable pour l'appréciation de l'actualité ou l'inactualité de la pensée médiévale. Néanmoins il est inévitable qu'à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, le lecteur de Guillaume d'Auxerre, si bienveillant soit-il, se demande en quoi le concernent encore la création d'Eve à partir d'une côte d'Adam, la transformation de bâtons en serpents, ou la possibilité pour Dieu de redonner la virginité à qui l'a perdue.

En commentant cursivement le contenu de cet écrit, nous voudrions donc insister, en contrepoint, sur l'organisation interne de cette compilation apparemment disparate de questions "sérieuses" et de questions "saugrenues". Quel en est le fil directeur? A quelle logique de discussion obéit-elle? Autrement dit, nous nous arrêterons régulièrement à considérer, d'un point de vue formel, la manière dont ces questions ont été chacune posées en rapport aux autres. Saisir leur continuité réelle et la progression de la pensée à travers elles est la condition essentielle pour accéder à l'intelligibilité d'un dossier si déroutant au premier abord. Nous espérons le montrer, il y a bien un problème sous-jacent et récurrent qui guide toute la réflexion: Dieu, par sa toute-puissance, peut-il faire dans sa création n'importe quoi à partir de n'importe quoi, ou ne fait-il qu'exploiter les possibilités de la nature (qu'il a, certes, lui-même fondées)? D'où les interrogations fondamentales: quelles sont les limites du possible?, quelle est la nature du possible?, qui se laissent lire en filigrane. Mais pour se laisser convaincre de la pertinence de ce décryptage, il est nécessaire de posséder des clés de lecture, dont nous ferons état dans deux remarques méthodologiques préalables.

Premièrement, et c'est un des traits typiques de la pensée médiévale, ce problème n'est pas formulé comme tel, dans des termes abstraits et selon sa plus vaste généralité (comme il le serait par la question: "qu'est-ce que le possible?"), ni inscrit dans l'élaboration programmatique d'un système, ainsi que nous en avons maintenant l'*habitus*. Il se disperse dans l'étude de multiples "cas", un peu comme c'est l'usage chez les juristes ou les médecins dont les disciplines respectives, parce qu'elles sont moins des sciences que des arts, exigent que leur apprentissage ne soit pas seulement théorique mais passe par une confrontation avec des situations concrètes ayant valeur exemplaire.

Certes, pour le théologien le "fait réel" en question est le plus souvent un épisode d'une histoire (la Bible), lequel emporte avec lui les implications de sens et les enjeux théologiques du texte entier, et dont il ne peut par conséquent être détaché pour être considéré isolément. Mais il ne

s'agit pas non plus, parce qu'emprunté à un récit, de l'illustration d'une théorie, d'un simple exemple imageant un discours. Il fonctionne plutôt comme un cas-type (au sens de l'ideal-type weberien) ou un cas-limite, une sorte de banc d'essai ou de pierre de touche, destiné à mettre à l'épreuve une théorie philosophique en la plaçant dans des conditions extrêmes. Cet usage l'érige, littéralement, en cas d'école, un cas de l'École. La trame théologique dans laquelle il est inséré laisse en effet peu de marge d'inadéquation à la conceptualisation qui est censée en rendre compte. C'est une sorte de "cahier des charges" imposé à une doctrine que l'on veut tester: peut-elle rendre raison de, ou du moins admettre dans son horizon d'intelligibilité, tel ou tel fait scripturaire? Ce procédé, que nous chercherons à mettre en évidence chez Guillaume d'Auxerre, comporte donc deux aspects: d'un côté, il est un travail exégétique, appliqué à la Bible comme objet d'herméneutique; de l'autre, c'est une mise à l'épreuve doctrinale d'une thèse par un texte.

Cas d'école, ces questions le sont deuxièmement par leur contexte scolaire. Leur choix et les discussions qui s'y trouvent menées sont hautement référentielles, et le plus souvent de manière implicite. Bien que n'étant pas à proprement parler un commentaire, la *Summa aurea* emprunte aux *Sentences* de Pierre Lombard ses grandes lignes et ses problématiques. Par là, la source essentielle du Lombard, saint Augustin, en vient à fournir le fonds principal d'où naissent les questions et auquel elles font sans cesse retour tacitement. A cette première détermination, s'ajoute une surdétermination due aux commentaires de prédécesseurs de Guillaume, tels Pierre de Poitiers ou Alain de Lille<sup>3</sup>. Comme nous le verrons, la sélection apparemment arbitraire des cas à discuter chez Guillaume s'explique par le fait qu'il prend en compte leurs analyses et y répond ou les prolonge d'une façon pour nous allusive, mais qui devait être claire pour ses contemporains. Dans la pratique scolastique, les couches interprétatives (en l'espèce, autorité biblique, commentaire augustinien, exégèse du maître des *Sentences*, questionnements subséquents) s'accumulent sans se remplacer, en un effet "boule de neige" vite écrasant sans doute, mais qui confère au texte une intéressante épaisseur historique. De plus, bien que chaque strate garde la mémoire des précédentes, les références muettes autant qu'obligées n'apparaissent pas toujours aux mêmes endroits, ou linéairement, au fil du texte,

<sup>3</sup> Les *Sentences* du premier sont rédigées peu avant 1170, les *Regulae caelestis iuris* du second vers 1190?

mais composent un stock d'arguments susceptibles d'insertions multiples, selon un jeu combinatoire infini. Telle discussion peut se trouver déplacée et venir se greffer comme une excroissance bientôt proliférante sur une autre question.

Ainsi, la logique argumentative du traité de Guillaume d'Auxerre est commandée par une intertextualité qu'il est à notre charge d'explicitier. Un "cas" hérité de la tradition commentative (tel la naissance d'Eve, comme nous le verrons) fonctionne comme rappel d'une thèse ou d'un dossier supposé bien connu de tous dans un monde universitaire dont la culture était extrêmement homogène. Ce simple marqueur restitue aussitôt un arrière-plan doctrinal par rapport auquel le problème traité prend son sens et son importance. Pour que l'on puisse surmonter leur déconvenante étrangeté, les *quaestiones* médiévales doivent donc être décryptées, dans leur formulation même, en fonction du réseau de renvois qui les sous-tend<sup>4</sup>. C'est de ce type de lecture que nous voudrions maintenant donner un échantillon.

Depuis que Pierre Lombard, au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, a intégré à son essai de présentation raisonnée de la théologie des considérations sur la puissance de Dieu (nous verrons pourquoi le moment venu), ce problème est devenu un lieu obligé pour la pensée médiévale, et l'un des plus féconds. Nous l'avons dit, en examinant quelles sont les limites éventuelles ou les conditions de cette puissance, on en arrive à se demander comment définir le concept même de possible. Cette réflexion s'inscrit en une histoire commencée dans l'Antiquité, et qui connaît là un tournant capital. En particulier, la notion élaborée par Aristote dans le cadre d'une science de la nature fait l'objet d'une reprise critique au sein de la théologie spéculative chrétienne. Ce travail se laisse saisir sur le vif chez Guillaume d'Auxerre, dans ses tâtonnements et ses détours. Cet exemple de réélaboration est d'autant plus intéressant que Guillaume est un témoin important de l'arrivée massive de l'aristotélisme dans l'aire latine. C'est en confrontant cette nouvelle métaphysique et l'augustinisme qui se trouve à la base de l'enseignement du Lombard, qu'il va frayer sa voie.

<sup>4</sup> Nous indiquerons les sources de Guillaume que nous avons pu identifier, mais aussi des réminiscences éventuelles de ses analyses chez certains de ses successeurs, jusqu'à Thomas d'Aquin. Il pourrait apparaître ainsi que Guillaume est un maillon important de l'intertextualité qui fait la continuité forte des questionnements scolastiques au moins jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

## CHAPITRE I: QUE DIEU EST TOUT-PUISSANT

Ce chapitre correspond à la distinction 42 du livre I des *Sentences* de Pierre Lombard, mais Guillaume ne discute pas tout de suite la question préalable: Dieu est-il tout-puissant parce qu'il peut ce qu'il veut, ou parce qu'il peut tout<sup>5</sup>? L'examen en est renvoyé à la fin du chapitre VI<sup>6</sup>, où Guillaume précise qu'il faut entendre par toute-puissance le fait que la puissance divine «a une extension qui ne la détermine pas à produire un certain type d'effet, comme le pouvoir de chauffer est déterminé à produire l'échauffement»<sup>7</sup>. Autrement dit, la puissance divine n'est pas comme les puissances naturelles (au sens d'Aristote<sup>8</sup>) comprise dans un genre qui la borne à un seul type d'action: elle est un pouvoir sans limites assignables, au moins extrinsèques, c'est-à-dire dont les objets et les formes ne sont pas pré-donnés. De plus, comme nous le verrons, elle ne peut être ni contrainte à agir ni empêchée, et elle n'a besoin de nul auxiliaire. Elle est donc une cause libre et suffisante.

Mais pour l'instant, notre auteur rencontre les objections classiques dirigées contre l'extension illimitée de la toute-puissance: Dieu ne peut ni courir ni pécher, donc il ne peut pas tout, donc il n'est pas, littéralement, tout-puissant<sup>9</sup>.

Quant au premier exemple, il est intéressant de noter que si, dans la recension brève<sup>10</sup>, Guillaume reprenait la réponse du Lombard (même si Dieu ne peut avoir ce type d'actions, c'est lui qui les opère dans les créatures, ou par l'intermédiaire des créatures)<sup>11</sup>, dans la recension longue il opte pour une résolution plus logicienne, en utilisant la ressource qu'offre Aristote dans l'analyse du «sophisme par l'accident» (*fallacia accidentis*)<sup>12</sup>. Dans cette sorte de paralogisme, on attribue au sujet tout

<sup>5</sup> Voir dans *La Puissance et son ombre* [= *LPO*] la traduction de P. Lombard par O. Boulnois, p. 79.

<sup>6</sup> Mais voir ici notre analyse du chapitre II.

<sup>7</sup> *LPO* p. 123.

<sup>8</sup> Cf. *infra* p. 264.

<sup>9</sup> Cf. P. Lombard, d.42, c. 2 (*LPO* p. 79), et Abélard, *Theologia 'Scholarium'* III.18, éd. E. M. Buytaert et C. Mews, dans *Opera theologica*, t. III, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, XIII), 1987, p. 507.

<sup>10</sup> J. Ribaillier a en effet montré que les manuscrits de la *Summa* se répartissent en deux groupes: l'un contient une version brève, qui est un état antérieur du texte, l'autre une version remaniée et enrichie. Voir l'introduction générale, pp. 183-197, et l'introduction au t.I, pp. 9-11.

<sup>11</sup> Voir *LPO* p. 80. Cf. Abélard, *Theol. Sch.* III.21, éd. cit., p. 509.

<sup>12</sup> *Les Réfutations sophistiques*, 5, 166b 28-36 (*De sophisticis elenchis*, transl. Boethii, éd. B. G. Dod, Leiden, Brill / Bruxelles, Desclée De Brouwer (Aristoteles latinus,

ce qui est attribuable à son accident (ici: prédicat en général), par exemple lorsqu'on dit "Socrate est un homme, homme est une espèce, donc Socrate est une espèce". Or l'accident n'est pas pris dans le même sens en chacune des deux prémisses: dans le premier il est essence de Socrate, dans le second classe logique. Ainsi, puisqu'il n'y a pas de moyen-terme unique, ce syllogisme est défectueux. Il en va de même lorsqu'on dit que Dieu peut courir parce qu'il peut tout: le fait de courir, ou de pouvoir courir, désigne un accident appartenant à une substance, mais on ne peut pour autant attribuer cette propriété à Dieu, car le pouvoir de courir lui a été attribué seulement à titre d'objet de sa puissance (c'est-à-dire qu'il peut faire courir), et non comme accident inhérent en lui<sup>13</sup>.

Quant à l'exemple du péché, la solution du Lombard n'est reprise que dans le cas du second membre de l'alternative que pose Guillaume (sans trancher entre les deux): ou bien le péché n'est rien, ou bien il est quelque chose. Si en effet on affirme avec saint Augustin que le mal et le péché ne sont que néant, parce qu'ils ne consistent qu'en une absence (privation du bien), le fait de pouvoir pécher n'est pas inclus dans l'extension du mot "tout" lorsqu'on dit que Dieu peut tout, car il n'est pas réellement un pouvoir, le pouvoir de *faire* quelque chose.

D'un autre côté, on peut soutenir aussi que le péché est quelque chose. Guillaume ne nomme personne qui ait défendu cette thèse, mais nous savons qu'elle peut revendiquer une certaine ancienneté, puisque Frédégise de Tours<sup>14</sup> et Odon de Tournai<sup>15</sup> l'ont assumée, avec cet argument: si le péché n'est rien, alors Dieu nous punit pour rien, et nous faisons pénitence pour rien. C'est dans ce cas que l'on pourra répondre avec le Lombard<sup>16</sup>, que si pécher est bien faire quelque chose, ce n'est pourtant pas puissance, mais bien plutôt impuissance, conformément d'ailleurs à ce que disait Augustin lui-même: «C'est une grande puissance pour Dieu de ne pouvoir mentir»<sup>17</sup>, «Dieu tout-puissant ne peut

VI, 1-3), 1975, p. 11). Sur l'introduction de cette terminologie logique au XII<sup>e</sup> s., voir L.-M. De Rijk, *Logica Modernorum*, Assen, Van Gorcum, 1962, vol. I, et spécialement p. 163-178 sur son usage en théologie par Pierre de Poitiers (mais celui-ci ne propose pas cette résolution dans ses *Sent.* I.7). Pour des exposés de manuels, voir *id.*, vol. II, p. II, par exemple pp. 668-669 et 692-693.

<sup>13</sup> Cf. Hugues de Saint-Cher, *Sent.* I, d.42, q. I, 8 (trad. O. Boulnois, *LPO* p. 137).

<sup>14</sup> *De nihil et tenebris*, PL 105, 752C.

<sup>15</sup> *De peccato originali*, I, PL 160, 1073.

<sup>16</sup> Celui-ci ne soutient pourtant pas cette opinion sur le mal; mais il discute tout de même la thèse augustinienne: cf. *Sent.* I.I, d.46 c.3-7, I.II, d.34 c.4, d.35 c.1-3, d.37.

<sup>17</sup> *De Trinitate* XV, xv.24.

pas mourir, ne peut pas se tromper, ne peut pas devenir misérable, ne peut pas être vaincu. Et puisse le Tout-puissant ne pas pouvoir toutes ces actions et les autres de cette sorte!»<sup>18</sup>.

Comme le remarque aussi Anselme de Canterbury, «on a beau dire: Dieu ne peut pas, on ne lui dénie pourtant aucune espèce de pouvoir, mais on affirme le caractère invincible de sa puissance et de sa force. On n'entend rien d'autre que ceci: rien ne peut l'amener à accomplir ce dont on dit qu'il ne peut pas l'accomplir. Car il est d'un usage très fréquent de dire qu'une chose a tel pouvoir, non parce que ce pouvoir est en elle, mais parce qu'il est dans une autre chose; et de dire qu'elle n'a pas tel pouvoir, non pas à cause de sa propre impuissance, mais à cause de l'impuissance d'une autre chose. Ainsi, nous disons: cet homme peut être vaincu, au lieu de: quelqu'un peut le vaincre; et: il ne peut pas être vaincu, au lieu de: personne ne peut le vaincre»<sup>19</sup>.

Anselme pourrait dire, en somme, que le verbe "pouvoir" signifie soit la puissance, soit la simple possibilité ("il est possible que cet homme soit vaincu", ce qui en réalité est impuissance), et sa négation soit l'impuissance soit l'impossibilité ("ne pas pouvoir être vaincu" est impossibilité, non impuissance). Qu'il ne le fasse pas est intéressant et significatif, dans le cadre d'une enquête sur l'émergence de la notion de possible: on voit qu'elle n'est pas chez lui nettement séparée de la puissance comme capacité.

Il reste que l'idée semble bien y être que le verbe "pouvoir" n'est pas toujours à prendre dans sa signification littérale de capacité, ni sa négation dans celle d'incapacité. Si donc Dieu ne peut faire le mal, ce n'est pas impuissance, c'est par impossibilité, laquelle tient à sa "nolonté": Dieu ne veut en aucun cas le mal, et donc il ne peut le commettre, rien ne pouvant s'opposer à sa volonté et le contraindre à le faire<sup>20</sup>.

Guillaume introduit ensuite une objection assez déroutante par sa formulation et par l'étroitesse du sujet de débat qu'elle propose:

<sup>18</sup> *Sermo* 214, 4; cf. *De symbolo*, 1.2.

<sup>19</sup> *Cur homo deus* II.17, trad. fr. R. Roques, *Pourquoi un Dieu homme?*, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, n° 91), p. 428.

<sup>20</sup> *Id.*, p. 427-428: «Car toute nécessité et toute impossibilité est soumise à sa volonté; sa volonté, au contraire, n'est soumise à aucune espèce de nécessité ou d'impossibilité. Rien, en effet, n'est nécessaire ou impossible, si ce n'est parce qu'il le veut ainsi lui-même; mais dire que lui-même veut ou ne veut pas une chose en vertu d'une nécessité ou d'une impossibilité est contraire à la vérité». Anselme reste très proche de Pierre Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, éd. A. Cantin, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, n° 191), 1971, p. 391-403.

contrairement à ce que dit saint Augustin, affirme-t-elle, il y avait dans la côte d'Adam non seulement ce qu'il fallait pour qu'une femme *pût* être faite, mais même ce qu'il fallait pour qu'une femme *fût* faite.

Avec ce rebondissement inattendu, la discussion semble s'engager dans une digression peu intéressante, portant sur un point de détail. Mais nous avons là un premier exemple de ce dont nous parlions en commençant, à savoir une étude de cas, et même d'un cas-limite, dont la particularité extrême met à l'épreuve la théorie qui y est investie. Les marges de manœuvre y sont d'autant plus étroites qu'il inclut une contrainte exégétique, pris qu'il est dans la double couche de l'autorité du récit biblique et du commentaire patristique. Typique de la méthode médiévale, cette question demande donc à être décodée quant à son origine et sa portée, en en restituant le contexte littéraire.

La consécration des idées est en fait assez simple. La toute-puissance divine ne se borne pas à pouvoir produire ce que la nature elle-même accomplit, comme dans les exemples précédents; elle est capable d'autre chose. Autrement dit, il faut examiner les conditions et les limites de l'action surnaturelle de Dieu. La théorie présentée sur ce point par Augustin fournira la base de la discussion. Mais elle n'est évoquée, en même temps que tout entière convoquée, qu'à travers le "cas" de la naissance d'Eve, discuté par Augustin dans son *Commentaire littéral de la Genèse*. Il y a là une simple allusion, qui doit suffire pourtant à indiquer l'arrière-plan doctrinal.

Le choix de ce marqueur relève, lui, de l'intertextualité, et résulte d'un processus de déplacement. Pierre Lombard cite, d'après la *Glose ordinaire* (Gen. 2.20) ainsi que la *Summa sententiarum* (III.3)<sup>21</sup>, ce passage d'Augustin dans une autre problématique, qui semble être son lieu naturel: la création, et spécialement celle de la femme<sup>22</sup>. Mais cette citation est réemployée par Pierre de Poitiers dans sa discussion sur l'omnipotence<sup>23</sup>, et fournit ainsi le "cas" que Guillaume va prendre en considération. Son questionnement fausse donc compagnie au texte et à l'ordre du Lombard et s'agglutine à l'excroissance introduite par Pierre<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> PL 171, 1120 A-C: 176, 93 A-C.

<sup>22</sup> *Sent.* II, d.18, c.6-7, Grottaferrata, ed. Collegii S. Bonaventurae, 1971 (Spicilegium Bonaventurianum, IV), t.I, p. II, p. 418-419.

<sup>23</sup> *Sentences* I.7, éd. P. S. Moore et M. Dulong, Notre Dame University, Indiana (Publications in Mediaeval Studies, VII), 1943, p. 66.

<sup>24</sup> Il sera conservé comme tel par la tradition scolaire: voir par exemple Henri de Gand, *Quodlibet* VII, q. 9.

Puisque nous avons déjà analysé les tenants et les aboutissants de la théorie augustinienne du miracle dans l'introduction à notre traduction de Guillaume d'Auxerre, nous nous permettons d'y renvoyer pour plus de précisions<sup>25</sup>. Disons simplement que cet épisode de la *Genèse* est l'occasion d'une mise au point sur les rapports de la causalité naturelle et de l'action surnaturelle de Dieu, donc de sa toute-puissance.

Augustin, en effet, soutient d'une part qu'un miracle n'est jamais contraire à la nature, d'autre part que la souveraineté de Dieu sur ses créatures est entière, c'est-à-dire qu'il peut en faire ce qu'il veut, sans limites. Puisque les processus naturels s'expliquent par le développement de «raisons séminales» ou causales, si un miracle ne contredit pas en réalité l'ordre naturel mais en exploite des possibilités insoupçonnées, il doit donc s'appuyer sur lesdites «raisons». Mais si le Créateur peut changer comme il l'entend les natures et l'ordre des choses, le dynamisme propre des «raisons» n'a non plus rien de déterminant. Un miracle n'est donc ni conditionné par les causes naturelles, ni contraire à celles-ci<sup>26</sup>.

La création d'Eve, ou plutôt le double récit de la *Genèse*, illustre le compromis entre ces deux exigences. En effet, il est d'abord dit d'Adam et Eve, que Dieu «les fit mâle et femelle» (1.27), puis il est dit qu'Eve est façonnée à partir d'une côte d'Adam (2.21-22). Pour Augustin, bien sûr, ces deux récits ne sont pas l'œuvre de deux rédacteurs successifs, mais d'une seule inspiration, et il lui faut les concilier. Son interprétation est qu'Adam est bien créé le premier, mais porteur, dès ce premier moment, d'une raison séminale de femme (dans sa côte): d'où la double caractérisation de «mâle et femelle»<sup>27</sup>. Dans le second moment, Eve est tirée de ce germe.

L'explication est habile, mais le problème qui se pose alors est de savoir «si cette raison, que Dieu a créée avec les premières œuvres du monde et incorporée en elles, était déjà telle que, par elle il fût *nécessaire* que la femme soit faite de la côte de l'homme, ou bien si elle était seulement telle qu'il fût *possible* que cela arrivât, la nécessité qu'il en soit ainsi n'étant pas encore constituée dans les choses mais cachée dans le secret de Dieu»<sup>28</sup>. Autrement dit, est-ce que le germe déposé devait se développer tout seul et produire forcément Eve, ou bien fallait-il une intervention spéciale de Dieu?

<sup>25</sup> *LPO*, pp. 101-104.

<sup>26</sup> *De Genesi ad litteram* IX, XV.26-XVIII.34.

<sup>27</sup> *Id.*, XVII.31.

<sup>28</sup> *Ibid.*

Augustin choisit la seconde solution, et c'est pourquoi la naissance d'Eve est dite miracle, et non processus naturel<sup>29</sup>. Mais cela n'empêche pas qu'on doive reconnaître, d'autre part, puisque le miracle ne s'oppose pas à la nature, qu'il y avait dans la côte d'Adam la *possibilité* pour Dieu d'agir: «au-dessus de ce mouvement et de ce cours naturel des créatures, la puissance du Créateur a en soi le pouvoir de faire à partir de tous ces êtres d'autres choses que ce que contiennent leurs raisons séminales<sup>30</sup>: non pas toutefois des choses qui, faute d'avoir été préparées en ces créatures, ne pourraient en provenir même par l'intervention divine. Car ce n'est pas par une puissance arbitraire (*temeraria*), mais par la force de sa sagesse que Dieu est tout-puissant. Il fait à partir de chaque chose, au moment opportun, ce qu'il a au préalable posé en elle pour qu'il puisse l'en tirer»<sup>31</sup>.

Si un bois mort se met à fleurir (*Nombres*, 17.8) ou une femme stérile à enfanter en sa vieillesse (*Genèse*, 18.11 et 21.2), cela suppose que «Dieu a donné aux natures qu'il a créées ce qu'il faut pour que, à partir d'elles ces prodiges soient accomplis — Dieu lui-même ne produirait pas, à partir de ces natures, des effets dont il aurait fixé d'avance qu'ils ne pourraient pas en provenir, car *il n'est pas lui-même plus puissant que lui-même*; cependant il ne leur a pas donné ces possibilités en sorte qu'elles en disposeraient selon leur mouvement naturel, mais en cela qu'elles ont été créées de manière telle que leur nature [à laquelle elles se conforment] soit soumise en outre à une volonté plus puissante»<sup>32</sup>.

C'est de cette idée de soumission fondamentale des créatures qu'on tirera plus tard la notion de «puissance obédientielle», actuée non par «l'action de sa Providence en vertu de laquelle Dieu a fait être les choses, mais par cette action selon laquelle il régit comme il veut ces choses qu'il a créées comme il l'a voulu»<sup>33</sup>. Néanmoins, cette obédience des créatures ne va pas sans une disposition intrinsèque, qui prépare sans conditionner. C'est donc cela qu'exprime la formule, appliquée au cas d'Eve, que les médiévaux empruntent à Augustin: «il y avait dans la côte ce qu'il fallait pour que, à partir d'elle, une femme *pût* être faite, mais non ce qu'il fallait pour que, à partir d'elle, une femme

<sup>29</sup> *Id.*, XVIII.34.

<sup>30</sup> Les raisons ordinaires, et non pas celles spécialement implantées en vue d'une intervention providentielle (tout homme ne porte pas une raison causale en sa côte).

<sup>31</sup> *Id.*, XVII.32.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Id.*, XVIII.33.

fût faite»<sup>34</sup> — formule qui renvoie ici allusivement à l'ensemble de cette doctrine d'Augustin.

L'objection à cette thèse dont fait état Guillaume est alors que si la côte d'Adam était en puissance une femme, il y avait en elle la puissance de faire une femme, d'où la présence d'un élément naturel positif dans le processus miraculeux, qui est plus que la simple possibilité d'être changé par Dieu.

En dépit des apparences, la discussion qui s'ensuit ne s'égare pas dans un dédale de subtilités futiles. Le véritable sujet n'est nullement perdu de vue, car cette question particulière est toujours l'occasion de s'interroger sur la toute-puissance de Dieu: consiste-t-elle à pouvoir faire tout ce qu'il veut à partir de n'importe quelle chose à n'importe quel moment, ou ne fait-elle que développer des possibilités naturelles dépendant des raisons séminales primairement installées? Qu'est-ce qui est de l'ordre du possible? Quel est l'ordre du possible? Telle est bien l'interrogation sous-jacente qui assure la continuité de la réflexion<sup>35</sup>.

Guillaume entreprend de défendre le point de vue d'Augustin: la première instauration des choses ne comportait pas que la femme doive être créée, elle comportait seulement qu'elle puisse être ainsi créée. Son originalité est de le faire au moyen d'une distinction qu'il emprunte à Aristote, et, par conséquent, d'introduire un élément philosophique essentiel dans cette discussion théologique<sup>36</sup>.

Il recourt en effet à la différence capitale, posée par Aristote en *Métaphysique* V.12, entre puissance active et passive. La définition liminaire de la puissance est celle-ci: «On appelle puissance le principe (ἀρχή) du mouvement (κίνησις) ou du changement (μεταβολή), qui est dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre»<sup>37</sup>. C'est là le sens premier et principal de puissance<sup>38</sup>: puissance active, puissance d'agir, *vis*, *virtus*. Les premiers exemples de cette puissance donnés par Aristote sont l'art de guérir et l'art de bâtir: il s'agit indubitablement d'une capacité d'action.

<sup>34</sup> *Id.*, XVII.31.

<sup>35</sup> On trouve une trace de cette de cette discussion autour des raisons séminales dans une question consacrée au possible par exemple chez Thomas d'Aquin (*Sent.* I, d.42, q.2, a.2, ad 4m, trad. C. Michon dans *LPO* p. 228).

<sup>36</sup> Cet emprunt a pu se faire par la médiation d'Avicenne (*Liber de Philosophia prima sive scientia divina*, éd. S. Van Riet, Louvain, Peeters / Leiden, Brill (Avicenna latinus), 1977, I.IV, c.2). Cf. Thomas d'Aquin, *Sent.* I, d.42, q.1, a.1 (*LPO* p. 216-219).

<sup>37</sup> *Métaphysique* V.12, 1019a 15-16 (*Metaphysica. Translatio anonyma sive media*, éd. G. Vuillemin-Diém, Leiden, Brill (Aristoteles latinus, XXV, 2), 1976).

<sup>38</sup> Cf. *id.* IX.1, 1045b 35-36.

Corrélativement, dans l'être qui subit l'action d'un autre (ou de lui-même en tant qu'actif), on peut parler de pouvoir de pâtir, d'être changé (soit dans le sens du meilleur, soit dans le sens du pire), car même l'être qui périt n'aurait pas été détruit s'il n'avait eu la puissance d'être détruit: «il faut bien que réside en lui une certaine disposition (διάθεσις), une cause (αίτια), un principe (ἀρχή), pour une telle modification»<sup>39</sup>. C'est là ce qu'on appelle puissance passive: non pas un pouvoir faire, mais un pouvoir subir et devenir, un pouvoir-être malgré soi, car ce processus n'émerge pas d'une disposition intérieure mais d'une appropriation où la chose transformée demeure inerte. Elle n'est en fait que l'autre face, l'envers ou le creux de la puissance active<sup>40</sup>. Mais ces deux puissances se distinguent par cela que l'une est dans l'agent et l'autre dans le patient<sup>41</sup>, et il reste que la puissance active, principe de changement, est la puissance réelle, le sens premier et véritable<sup>42</sup>.

Cette puissance passive est par excellence celle de la matière, capable de subir indéfiniment des transformations (et non de les provoquer); d'où l'appellation de «puissance matérielle» que lui confère Guillaume. La puissance active, elle, est baptisée «puissance formelle» puisque, dans tout processus, c'est la forme qui agit sur la matière et y imprime sa marque.

Armé de cette distinction empruntée à la philosophie "de pointe" de son époque, Guillaume peut revenir vers la thèse augustinienne sur le miracle en général et la naissance d'Eve en particulier, pour l'étayer de ce vocabulaire tout à fait étranger à sa formulation d'origine<sup>43</sup>. Dans la côte d'Adam, se trouvait, non point un élément positif, mais seulement une puissance passive ou matérielle, une capacité à recevoir la forme de femme, et c'est en Dieu que se trouvait la puissance active, seul pouvoir véritable quant à l'effectuation: «la puissance matérielle n'a pas sur l'effet d'autre pouvoir que celui de le recevoir; mais la puissance formelle ou active, elle, a le pouvoir de le produire»<sup>44</sup>.

Le plus notable est qu'à propos de l'opération de cette puissance active de Dieu, Guillaume dit explicitement qu'elle seule «pouvait

<sup>39</sup> *Id.* V.12, 1019b 3-5.

<sup>40</sup> Cf. *id.* IX.1, 1046a 19-20: «Il est donc manifeste que la puissance active et la puissance passive ne sont, en un sens, qu'une seule puissance (...)»

<sup>41</sup> *Id.*, 1046a 22-28.

<sup>42</sup> Cf. V.12, 1019b 35-1020a 1, et IX.1, 1046a 9-11.

<sup>43</sup> Même "cas" et même doctrine chez Bonaventure, *Sent.* I, d.42, q.4 (trad. M. Ozilou, *LPO* p. 186).

<sup>44</sup> *LPO* p. 107.

dépouiller la côte de sa forme propre et y introduire la forme de femme»<sup>45</sup> : la notion augustinienne d'une raison séminale déjà présente que l'on fait éclore, est complètement éliminée au profit de la description purement aristotélicienne de la génération et de la corruption, en termes de formes substantielles qui se succèdent dans la matière<sup>46</sup>. Sur le fond, les rapports de la nature et de l'action miraculeuse, l'idée est la même, mais les moyens techniques d'expression sont totalement renouvelés. Tel est le sens de l'entreprise désormais scolastique, de rééquiper conceptuellement une théologie patristique. On ne peut s'empêcher de penser que la notion de soumission, ou d'obéissance (*obedientia*) des créatures, impliquée dans l'analyse augustinienne<sup>47</sup>, se trouve mieux fondée lorsqu'elle est ainsi identifiée avec la puissance passive de la matière, qui se prête en effet docilement aux injonctions de la forme et de la cause efficiente. La matière, qui en soi n'est que manque de la forme et réceptacle du devenir, est par excellence le sujet de la puissance obédientielle.

Une instance de l'objection transpose ensuite le problème sur le plan, glissant, de la liberté et de la grâce, de façon à montrer qu'il y a bien une puissance positive propre à la nature, même dans les actions surnaturelles. Dans l'homme, il faut qu'il y ait la puissance d'être illuminé, pour qu'il reçoive la grâce — ce que Guillaume doit admettre, car est invoquée l'Écriture : «Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous»<sup>48</sup>, autorité qui indique que se trouve bien en l'homme quelque chose qui au moins collabore à recevoir la grâce. Par analogie, s'il y avait dans la côte d'Adam ce qu'il fallait pour qu'une femme pût être faite, il s'y trouvait le pouvoir de recevoir la forme de femme. D'une manière générale, l'instance tend à passer de "pouvoir être changé par Dieu" à "pouvoir être changé" tout court, pris comme un élément positif.

Guillaume concède donc que la liberté se trouve bien en l'homme comme pouvoir disposé à la grâce («l'homme peut être illuminé par Dieu, et en outre il a une puissance active par laquelle il peut faire ce qui dépend de lui — après quoi, Dieu fera ce qui relève de lui<sup>49</sup>»), et que par conséquent «dans l'homme se trouve non seulement la puissance d'être

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> On observe la même substitution chez Thomas d'Aquin, *Sent.* I, d.42, q.2, a.2, ad 4<sup>m</sup> (*LPO* p. 228).

<sup>47</sup> Citée par Guillaume lui-même, *LPO* p. 110.

<sup>48</sup> *Zacharie*, I.3.

<sup>49</sup> Donner ou non la grâce.

illuminé par Dieu, mais aussi la puissance d'être illuminé tout simplement»<sup>50</sup>. Mais il ne reconnaît pas pour autant un quelconque pouvoir dans la puissance passive en général. Le cas de la grâce est particulier: il entre dans la catégorie de la puissance passive «accompagnée de volonté»<sup>51</sup>, et encore, même dans ce type de puissance, il n'y a pas toujours «une puissance active préparant la réception de la forme».

Par exemple, remarque Guillaume, non sans humour (et en nous faisant ainsi part de certaines préoccupations des maîtres de l'université de Paris), quelqu'un peut avoir la puissance passive (accompagnée de volonté!) de recevoir une prébende, «en ce sens qu'il a la capacité de la recevoir» (il a les titres nécessaires), mais «sans qu'il dépende de lui d'avoir ou de recevoir cette prébende, parce qu'il n'a pas la puissance active d'en ménager la réception»<sup>52</sup>. De même, il n'y a dans la puissance de transformation de la matière aucun pouvoir de préparer la réception de la forme, et plus généralement, il n'y a dans la nature aucun pouvoir de provoquer ou déterminer l'action divine<sup>53</sup>.

Arrivé à ce point, Guillaume, pour poursuivre la discussion de l'objection, fait allusion, sans les nommer (c'est un autre cas du processus "boule de neige" du discours scolastique, qui reprend inlassablement les analyses intégrées au patrimoine commun, en des références le plus souvent muettes), aux exemples analysés par Pierre de Poitiers et Alain de Lille dans la même problématique, et impliquant un âne. Il s'agit d'une part de l'aventure arrivée à Balaam; selon Alain de Lille, «[certains]

<sup>50</sup> LPO p. 108.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Il est intéressant de comparer Guillaume d'Auxerre avec Guillaume d'Auvergne, plus jeune que lui, mais dont le *De Trinitate* daterait d'environ 1223, c'est-à-dire encore du vivant du premier (voir l'éd. de B. Switalski, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1976, *Studies and texts* 34, p. 5). Or le second, après avoir énuméré divers sens de *potentia*, définit la *possibilitas* proprement dite comme étant la puissance passive: «On appelle possibilité la puissance et l'aptitude à recevoir les influences (*impressiones*) des puissances actives; ainsi est dite possibilité dans un œuf ce par quoi il est apte à recevoir les influences qui forment un animal à partir de lui» (p. 50; cf. Avicenne, *Liber de philosophia prima*, éd. cit., pp. 195-196; l'exemple de l'œuf se trouve chez Guillaume d'Auxerre, LPO p. 110). Il remarque alors que la possibilité, au sens vulgaire, n'est qu'un pouvoir ou une puissance faibles, de second rang, dont l'effectuation paraît douteuse: «Possibilitas vulgariter dicitur potestas et potentia debilis ad operationes suas (...)» (p. 50). Exemple (très proche de celui de la prébende chez son homonyme auxerrois): tout homme a la possibilité d'être roi (parce qu'il est un être humain), mais non le pouvoir ou la puissance, s'il n'a rien en lui qui soit principe d'action, pouvoir prochain, pour qu'il devienne roi (pp. 50-51).

disent qu'il est possible que Dieu fasse parler l'ânesse de Balaam, mais qu'il n'est pas possible que l'ânesse de Balaam parle, car ce serait indiquer une possibilité naturelle<sup>54</sup>. On peut répondre à cela que, s'il n'y avait certes pas dans l'ânesse un pouvoir positif de parler qui aurait été simplement actualisé par Dieu, il s'y trouvait bien cependant une pure puissance obédientielle qui, sous l'action divine, a donné un effet que la nature ne pouvait produire<sup>55</sup>. On peut aussi imaginer que Dieu change un homme en âne<sup>56</sup>. Guillaume va développer ainsi cette hypothèse: si l'on suit l'objection envisagée, on dira qu'il y avait dans l'homme «ce qu'il faut pour que, à partir de lui, soit fait un âne»<sup>57</sup>. Mais puisque Dieu peut aussi transformer un homme en chèvre ou n'importe quoi d'autre, il faudra dire qu'il y a dans l'homme la puissance de devenir âne, chèvre ou n'importe quoi d'autre. Or cela est impossible, car comme le souligne Aristote, une puissance (active) est puissance pour un acte déterminé, et non pour n'importe quoi. A la rigueur, seules les puissances rationnelles, les puissances de l'âme sont «puissances des contraires» (le médecin peut aussi bien soigner qu'empoisonner), mais «les puissances irrationnelles ne sont, chacune, puissances que d'un seul effet»<sup>58</sup> (le feu ne peut qu'échauffer). Si donc l'homme peut devenir n'importe quoi, ce n'est pas à cause d'une disposition positive en lui, mais uniquement à cause de sa puissance obédientielle à l'égard de l'action divine.

Davantage: suivant l'objection, c'est-à-dire si l'on admet une puissance positive dans le substrat "homme", il faudrait aller jusqu'à dire que Dieu peut "exploiter" cette puissance pour faire que l'homme soit un âne «au sens composé». Cette dernière expression, également empruntée à Aristote<sup>59</sup>, signifie que l'être qui est un homme serait simultanément

<sup>54</sup> *Regulae caelestis iuris* [=Reg.], LIX.2, éd. Häring, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, 1981, p. 167. L'exemple provient encore du même commentaire d'Augustin: *De Gen.ad lit.*, IX, XVII.32 (d'après *Nom.* 22.28).

<sup>55</sup> Pierre de Poitiers, *Sent.* I.7, p. 63: «Dieu a fait une ânesse d'une nature telle qu'elle serve son Créateur: sa nature fut telle que Dieu en use à volonté, donc qu'il la fasse parler; par conséquent, il l'a faite parler par nature».

<sup>56</sup> Cas envisagé par les sentences attribuées à Gilbert de la Porrée (*Sententiae magistri Gisleberti Pictavensis* II.31, éd. N. M. Häring, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age*, t.XLV, p. 117), repris par Pierre de Poitiers, *Sent.* I.7, p. 63, en se référant au problème de l'union des natures dans l'Incarnation. L'exemple se trouve encore chez Hugues de Saint-Cher, *Sent.* I, d.42, q.1, 7 (LPO p. 136) et Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* I, q.25, a.3, in corp.

<sup>57</sup> LPO p. 108.

<sup>58</sup> *Métaphysique* IX, 1046b 4-6.

<sup>59</sup> *Réfutations sophistiques*, 4, 166a 22-38. Pierre de Poitiers ne recourt pas ici à cette analyse.

un âne (suivant le régime normal de la proposition, où le prédicat est attribué tel quel au sujet). Mais cela est impossible, «car Dieu ne peut se nier ni rien faire contre lui-même; or il agirait contre sa propre sagesse, son ordre et sa bonté, par laquelle il a tout disposé au mieux, s'il faisait que le même être fût en même temps homme et âne»<sup>60</sup>.

Autrement dit, Dieu ne se permettra jamais une contradiction, non parce qu'elle serait hors de sa portée, mais parce qu'elle serait indigne de lui, en ce qu'elle viendrait détruire l'ordre qu'il a lui-même établi (ce qui supposerait que Dieu puisse varier, alors qu'il est immuable). Remarquons au passage que Guillaume ne dit pas que la contradiction est impossible en soi parce qu'irrationnelle, mais impossible parce qu'incompatible avec la sagesse et la bonté divines. En cela il reste dans la ligne de la conception patristique qui prévaut chez Pierre Lombard et au XII<sup>e</sup> siècle: Dieu peut tout, sauf ce qui blesse sa dignité et déroge à son excellence<sup>61</sup>, car sa volonté étant droite elle ne peut vouloir agir contre lui-même. Son attribut primordial est la bonté, et la contradiction est d'abord un mal: non pas que Dieu ne la puisse pas, mais sa volonté ne peut la vouloir.

Il reste donc que lorsqu'on dit qu'un homme devient un âne, c'est au sens divisé: c'est-à-dire que le prédicat n'est pas attribué au sujet tel qu'il était avant que l'on le lui attribue (comme lorsqu'on dit, ainsi que le remarque Aristote, le malade est guéri, ou l'homme assis se lève). Mais dès lors, ce n'est pas l'homme en tant que doué d'une certaine capacité positive qui devient âne, c'est l'homme en tant que matière toujours susceptible d'altération et d'altérité, en sa pure puissance passive.

Pour cette raison, certains, que Guillaume ne nomme pas plus qu'Alain, préfèrent éviter radicalement la difficulté en s'interdisant de dire: «à partir de l'homme peut être fait un âne», de crainte de laisser entendre que *dans l'homme*, il y a la puissance active d'être âne, alors qu'il y a «seulement la puissance pour qu'il soit possible de faire un âne, de même que dans la Vierge il n'y avait pas la puissance d'enfanter,

<sup>60</sup> LPO p. 110.

<sup>61</sup> Cf. P. Lombard, *Sent.* I, d.42, c.3 (LPO p. 81), et Hugues de Saint-Cher, *Sent.* I, d.42, q.1, 8 (LPO p. 139, et la n.16 citant les *Quaestiones ex novo Testamento* d'Augustin, q.97: «Il ne convient pas que Dieu dise vrai le faux. Oui, Dieu peut tout, mais il ne fait que ce qui convient à sa vérité et à sa justice». PL 35, 2291). De même, Alain de Lille rejette la contradiction, non parce qu'elle est en soi absurde, mais parce que Dieu serait «sibi ipsi dissidens» (*Reg.* LVIII.3). Voir à l'inverse Duns Scot par exemple, *Sent.* I, d.43, q. un., 5-18 (trad. O. Boulnois, LPO pp. 274-278).

mais seulement la puissance pour qu'il soit *possible* qu'elle enfante»<sup>62</sup>, c'est-à-dire une simple puissance passive ou obédientielle. L'exemple de la vierge qui enfante est classique, nous le retrouverons d'ailleurs au chapitre suivant: il est le cas-type de l'événement radicalement impossible à la nature, et qui n'arrive que parce que Dieu bouleverse l'ordre ordinaire des causes et des effets. La vierge n'a absolument pas la puissance active prochaine d'enfanter (il s'agit évidemment de la vierge en tant que vierge, et non en tant que femme, donc encore au sens divisé), elle ne peut que se prêter tout à fait passivement à ce que Dieu opère en elle.

Mais pour Guillaume cette précaution de langage est excessive. Il est indéniable que (par Dieu) un homme peut devenir âne ou un âne peut devenir homme, et si l'on comprend bien cette proposition, c'est-à-dire si on ne la prend pas dans un sens absolu, elle est acceptable. Elle exprime seulement la possibilité d'un processus qui n'est guère différent du phénomène ordinaire de génération et corruption, sauf que la cause efficiente n'est pas naturelle et introduit une forme là où on ne l'attendait pas. Ainsi la poule est engendrée à partir de la corruption de l'œuf: la forme de l'œuf est remplacée par celle de la poule; «pareillement, un âne peut être corrompu et dépouillé de sa forme (car ce que Dieu a conjoint peut être séparé), la forme humaine peut y être introduite, et ainsi un homme peut être fait à partir d'un âne»<sup>63</sup>.

Cette possibilité, précisait Guillaume dans la recension brève, s'entend de la puissance matérielle dite selon la matière première, et non point selon la matière spécifiée. Cette distinction entre matière spécifiée (on dira plus tard: désignée) et matière première est capitale (et là encore Guillaume montrait qu'il maîtrise le langage technique aristotélicien). Celle-ci est la matière considérée en elle-même (par abstraction, car on ne la trouve jamais en cet "état brut"), investie d'aucune forme, sans aucune qualité ni détermination, mais capable de les recevoir toutes. C'est en vertu de sa puissance purement passive, qu'une créature peut être remodelée en n'importe quoi d'autre. Et c'est ainsi qu' «un âne peut être fait à partir d'un homme par Dieu en dépouillant l'homme de sa forme et en introduisant l'*asinité* dans sa nature»<sup>64</sup>, ou que l'eau peut être changée en vin<sup>65</sup>. En revanche, la matière spécifiée est de la matière déjà informée, qualifiée. Elle est aussi puissance passive, susceptible de

<sup>62</sup> LPO p. 109.

<sup>63</sup> LPO p. 110.

<sup>64</sup> LPO p. 109, n. 43.

<sup>65</sup> LPO p. 109.

transformations, mais, pour ainsi dire de transformations orientées, encadrées, déterminées: ainsi le corps humain peut-il croître, diminuer, blanchir, etc. Tous ces changements se déroulent dans un substrat qui demeure le même: l'homme. Et c'est dans ce cas, que la proposition "l'homme est un âne" prendrait un sens composé, et absurde. Mais entendue selon la matière première, cette possibilité de devenir ne conduit à aucune incohérence de ce genre, puisque l'être qui devient âne cesse alors d'être homme.

La question initiale et toujours sous-jacente à cette recherche était de savoir si Dieu est tout-puissant, ou plus précisément s'il peut faire n'importe quoi à partir de n'importe quoi. Il ressort en fin de compte de cette discussion que Dieu peut absolument tout, étant donné la totale "obédience" des créatures. La seule limite de son pouvoir est de n'agir pas contre sa propre nature, ce qui signifie, pour Guillaume, ne pas réaliser de contradictions, telles qu'un être simultanément blanc et noir<sup>66</sup>, ou homme et âne. En dehors de cela (ce qui implique qu'il n'est limité que par lui-même, et par aucun autre être), il peut tout, et son action, ordinaire ou extraordinaire, n'est nullement conditionnée par les possibilités intrinsèques de la nature.

Mais à cause de cette discordance entre ce que peut Dieu et ce que peut la nature, on doit se demander si un concept unique du possible peut être dégagé à partir de ces deux domaines de possibilités, ou si l'on doit s'accommoder d'une polysémie irréductible. C'est justement ce point qui va faire l'objet de la recherche au chapitre suivant, dont il est manifeste par conséquent qu'il n'introduit pas arbitrairement une nouvelle question mais s'enchaîne tout à fait logiquement à ce qui précède.

## CHAPITRE II: LE POSSIBLE EN SOI EST-IL DÉTERMINÉ PAR RAPPORT AUX CAUSES INFÉRIEURES OU AUX SUPÉRIEURES?

Du point de vue de l'intertextualité, c'est-à-dire des références implicites, la formulation de cette question s'explique parfaitement. La distinction entre «causes supérieures» et «causes inférieures» se trouve chez le Lombard dans l'étude de la création d'Eve, au l.II, et soulevée uniquement à son propos<sup>67</sup>. Mais elle a été introduite par Pierre de

<sup>66</sup> Cf. Alain de Lille, *Reg.* LVIII.3.

<sup>67</sup> *Sent.* II, d.18, c. 5 et 6.

Poitiers et Alain de Lille dans leur examen de la toute-puissance qui correspond au chapitre I de Guillaume<sup>68</sup>. Ce dernier préfère lui accorder toute son importance et l'extrait donc de la discussion précédente pour lui consacrer un chapitre entier (ou, pour dire mieux, une question spéciale).

Ce déplacement est aussi une généralisation du problème, puisqu'on passe du cas d'Eve à tout possible; et cela à bon escient, car l'on vient d'examiner la notion de puissance et, ainsi que le remarque Aristote, le possible se définit par rapport à la puissance (autant de sens il y a de celle-ci, autant de sens il y a du premier)<sup>69</sup>. La problématique de fond reste toutefois bien connexe, puisque la question que se pose le Lombard (à propos d'Ève) est de savoir comment s'articulent puissance divine et puissance naturelle, c'est-à-dire, en ses termes propres, comment les causes de toutes choses peuvent se trouver en Dieu de toute éternité et certaines causes se trouver corrélativement dans les créatures<sup>70</sup>. La question du possible découle de là directement.

En effet, le problème posé est de savoir si le possible *simpliciter*, c'est-à-dire le possible en tant que tel, dans sa notion même, est analytiquement lié aux «causes supérieures» ou aux «causes inférieures», ou encore aux deux à la fois. En d'autres termes, dit-on que quelque chose est possible, parce que cela est possible à la nature (aux créatures prises séparément ou globalement), ou bien parce que cela est possible à Dieu, ou bien encore parce que c'est possible à l'un ou l'autre? C'est encore en ces mots que la question de la définition du possible sera examinée plus tard, par exemple chez Bonaventure<sup>71</sup>, Thomas d'Aquin<sup>72</sup> ou Roger Marston<sup>73</sup>, et évoquée dans les articles condamnés en 1277<sup>74</sup>. L'enjeu est

<sup>68</sup> *Sent.* I.7, pp. 65, 67, et *Reg.* LVIII.

<sup>69</sup> *Métaphysique* V.12, 1019a 32-34.

<sup>70</sup> Cf. *Sententie magistri Gisleberti* II.43, éd. cit. p. 120: «Certaines des causes sont éternelles, d'autres sont naturelles. Tout ce que Dieu dispose selon les causes éternelles se fait. Il fait beaucoup de choses contre les causes naturelles, comme lorsqu'une vierge enfante, ou comme lorsqu'il a nourri quatre mille hommes à partir de cinq pains et deux poissons. Les causes éternelles se trouvent en Dieu, les naturelles sont dans les créatures et proviennent des éternelles».

<sup>71</sup> *Sent.* I, d.42, q.4 (*LPO* p. 184-188). La connexion que nous cherchons à dégager entre les chap. I et II de Guillaume s'observe clairement chez Bonaventure, puisque le cas d'Eve est mentionné au sein même de la question ayant le présent intitulé (p. 186).

<sup>72</sup> *Sent.* I, d.42, q.2, a.3 (*LPO* p. 229-230), *De Pot.* q.1, a.4, *Sum. theol.* I, q.25, a.3, ad 4m.

<sup>73</sup> *Quodl.* II, q.19.

<sup>74</sup> Voir R. Hissette: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications universitaires, 1997 (Philosophes médiévaux, t.XXII), n° 17, p. 45: «Que l'impossible tout court ne peut être fait par Dieu ou un autre agent. — Erreur

en effet majeur: il s'agit de savoir si le possible se limite à ce qui peut prendre place dans le monde naturel tel qu'il est appréhendé par la "philosophie" (c'est-à-dire par l'aristotélisme), ou s'il s'étend à des objets et des actions qui relèvent de la théologie. Déterminer ce qu'est le possible en soi, la nature même du possible, c'est dessiner l'horizon dans lequel il s'inscrit. Conscient sans aucun doute de l'importance de ce qui se joue ici, Guillaume, disions-nous, consacre à cette question le développement propre qu'elle mérite.

Si l'on pose (première hypothèse) que le possible se dit par rapport aux causes inférieures, son domaine sera évidemment borné à ce que peut la nature, aux capacités naturelles de chacune des créatures. Ce que fera Dieu là-contre sera donc de l'ordre de l'impossible. Non point qu'il ne puisse effectivement l'accomplir, mais on soutiendra dans ce cas que c'est impossible *simpliciter* (tout court, en soi), et possible à Dieu<sup>75</sup>. Ainsi, on sera amené à affirmer qu'«il est impossible qu'une vierge ait enfanté, *bien que ce soit vrai*»<sup>76</sup>. Dans cet univers de discours, le dogme de la virginité de Marie n'est nullement mis en doute: la parthénogenèse est réputée impossible, et pourtant est admise par la foi dans le cas de Marie, car cet enfantement est justement donné comme un miracle.

On peut comprendre l'intention des tenants de cette opinion (que Guillaume ne nomme pas, pas davantage que ceux des opinions adverses), mais cette formulation a quelque chose de gênant, tout comme lorsqu'on dit qu'il n'est pas possible que Dieu soit un et trine, bien que ce soit vrai<sup>77</sup>. Il y a pire: l'impossible sera également déterminé par rapport aux

si on l'entend de l'impossible selon la nature»; n° 184, p. 275: «Que le possible ou l'impossible tout court, c'est-à-dire considérés absolument [omnibus modis], sont le possible ou l'impossible définis par la philosophie».

<sup>75</sup> Cf. Alain de Lille, *Reg.* LVII.3: «Ce qui est possible à la nature est appelé possible tout court. Ce qui est dit impossible selon la cause inférieure n'est pas appelé possible tout court mais possible à Dieu».

<sup>76</sup> Cf. Alain de Lille, *Reg.* LIX.1: «tout ce qui est vrai n'est pas pour autant possible selon la nature: ainsi les choses qui sont faites par les causes supérieures, comme par exemple le fait que l'âne de Balaam ait parlé»; LXVII.1: «Avant qu'une vierge n'enfante, une vierge nécessairement n'enfantait pas. Mais la cause supérieure a dérogé à cette nécessité, lorsqu'une vierge a enfanté».

<sup>77</sup> *LPO* p. 112. On peut rapprocher cette position paradoxale de celle censurée en 1277 et que l'on trouve par exemple dans le commentaire anonyme de la *Physique* publié par A. Zimmermann: «Dieu peut tout ce qui est possible tout court. Or est possible pour une chose seulement ce qui n'est pas contraire à sa nature. Comme donc ne pas être dans un sujet est contraire à la nature de l'accident, ne pas être dans un sujet n'est pas possible pour un accident, mais impossible, car impliquant contradiction; en effet selon le Philosophe, il est de la nature de l'accident non seulement d'être apte à être dans un sujet,

causes inférieures, et sera donc aussi limité au domaine de la nature. On devra donc dire d'une part qu'il est impossible (en soi) qu'une vierge restée vierge enfante, et on devra admettre comme valable le raisonnement «si une jeune fille a enfanté, c'est qu'elle a couché avec un homme; or cette jeune fille a enfanté; donc elle a couché avec un homme». Mais puisqu'existe l'exception de l'action surnaturelle, on devra admettre d'autre part que ce raisonnement n'est pas à tout coup concluant. Or c'est une inférence de mode *ponendo-ponens* absolument valide, qu'on ne peut récuser si l'on admet la première prémisse. Mieux vaut donc dire, comme le fera ensuite Guillaume, qu'il n'est pas impossible qu'une vierge enfante (parce que l'impossible est déterminé seulement par ce que Dieu ne peut pas), et récuser d'emblée la légitimité du raisonnement, plutôt que de l'accorder pour la nier ensuite.

La portée théologique de la discussion se laisse deviner à travers ce "cas" de la virginité. Cependant, malgré sa connotation évidente, cet exemple n'est pas spécifiquement chrétien, puisqu'il se trouve déjà chez Cicéron<sup>78</sup>, même s'il est réactualisé par Pierre Damien, qui est à l'origine, bien malgré lui, de toutes ces discussions médiévales sur la toute-puissance<sup>79</sup>. Cicéron le donne dans un contexte purement juridique, comme illustration d'une inférence irréfutable de l'effet à la cause. La rencontre de cette maternité païenne avec la singularité de l'enfantement du Christ est purement fortuite, elle n'en est pas moins pleine de sens en la présente situation.

De quoi s'agit-il en effet? Abélard, qui mentionne déjà la première opinion examinée ici, en fait une objection «ex traditione philosophorum»<sup>80</sup>. De même Augustin commentait la phrase de *I Cor.* 1.10, «Dieu a rendu insensée la sagesse de ce monde...<sup>81</sup>», en ce sens: «La sagesse du monde juge impossible ce qu'elle ne voit pas dans la nature des choses, mais Dieu l'a rendue insensée en déclarant possible et en réalisant ce

mais d'être de fait dans un sujet. Ainsi, on ne voit pas, à la lumière de la raison naturelle, que des choses tantôt soient dans un sujet, et tantôt existent sans sujet, *bien qu'il faille croire que cela puisse se faire par miracle*» (cité par R. Hissette, *Enquête...*, p. 47; voir *ibid.*, p. 287-290). C'est évidemment la transsubstantiation qui est en cause: dans ce cas, Dieu réaliserait donc non seulement un impossible physique, mais un impossible absolu, impliquant logiquement contradiction, un impensable, qu'il faudrait pourtant croire.

<sup>78</sup> *De inventione* II, xxix.44. Cf. Marius Victorinus, *Explanaciones in Ciceronis Rhetoricam* I.29, Boèce, *De Differentiis topicis*, 3.

<sup>79</sup> *Lettre sur la toute-puissance divine*, 4, 600 B, éd. cit. p. 403.

<sup>80</sup> *Theol. Sch.* III.51.

<sup>81</sup> Saint Paul, *Première Epître aux Corinthiens*, 1.10.

qu'elle juge impossible<sup>82</sup>». C'est bien cela qui est en jeu: la définition du possible telle qu'elle est posée dans la philosophie antique. Ce point d'achoppement a opposé les païens aux chrétiens quant à la nature de Dieu et l'étendue de son pouvoir. Pour les premiers, le possible est ce qui est possible à la nature, et Dieu lui-même ne peut rien de plus. Par exemple, pour Pline l'Ancien Dieu ne peut faire qu'un homme qui a vécu n'ait pas vécu, ou que dix plus dix ne fassent pas vingt; il ne peut non plus donner l'immortalité aux mortels, ni ressusciter les morts. Il en conclut que ces faits démontrent le pouvoir des lois naturelles et révèlent que lorsque nous parlons de Dieu, nous parlons en fait de la nature<sup>83</sup>. De même Galien explique que «c'est le point sur lequel [s]on enseignement, celui de Platon et des autres Grecs qui ont traité correctement des principes de la nature, diffère de celui de Moïse. Pour lui, il suffit que Dieu ait voulu que la matière soit ainsi disposée, et aussitôt elle fut arrangée, parce que Moïse croyait que tout est possible à Dieu, même s'il voulait faire un cheval ou un bœuf à partir de cendres. Nous, cependant, nous ne pensons pas cela être vrai, nous disons plutôt que certaines choses sont naturellement impossibles, et que Dieu n'essaie pas de les faire, mais choisit parmi les possibles ce qu'il est mieux de faire»<sup>84</sup>.

La question du possible est donc posée dans le cadre d'une polémique non seulement pagano-chrétienne, mais plus généralement opposant le "naturalisme" gréco-romain aux religions du Livre. Du côté chrétien, la toute-puissance de Dieu est affirmée pour faire pièce aux objections païennes sur la notion de création, de miracle, de résurrection, etc.<sup>85</sup> Comme le remarque Pierre Damien, après nombre de Pères de l'Eglise<sup>86</sup>, la création *ex nihilo* suppose l'omnipotence divine, car elle consiste à avoir fait la nature elle-même en rupture avec une des lois les plus constantes de la nature: rien ne se fait de rien<sup>87</sup>. De même

<sup>82</sup> Du moins c'est ce que lui attribuent les *Gloses sur les Épîtres de Paul* de Pierre Lombard (PL 191, 1543 B).

<sup>83</sup> *Hist. nat.* 2.5.27, cité par I. M. Resnick, *Divine Power and Possibility in St Peter Damian's De Divina Omnipotentia*, Leyden, E.J. Brill, 1992 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd XXXI), p. 32.

<sup>84</sup> *Sur l'utilité des parties du corps*, 11.14; cité par I. M. Resnick, p. 33.

<sup>85</sup> Nous nous permettons de renvoyer à notre présentation: "Le concept de Dieu avant Hans Jonas. Histoire, création et toute-puissance", dans les *Mélanges de Science Religieuse* (Lille), 1996, n°1, pp. 8-37.

<sup>86</sup> Voir ceux cités par I.M. Resnick, pp. 25-28: entre autres Irénée de Lyon, *Adv. Haer.* 2.1.1, 2.10.4, 2.14.4, Lactance, *Div. Inst.*, 2.8.8, Augustin, *De Symbolo*, 2.3.

<sup>87</sup> *Lettre sur la toute-puissance divine*, 612 B: «la nature même, pour ainsi dire, [Dieu] l'a faite, en un certain sens, contre nature» (trad. cit. p. 449).

Maïmonide: «produire une chose corporelle sans se servir pour cela d'aucune matière préexistante, est, selon nous, dans la catégorie du possible; mais selon les philosophes, c'est impossible»<sup>88</sup>. C'est donc l'identité propre et revendiquée du Dieu créateur de la Bible que d'être tout-puisant. Dès lors, la notion même du possible doit être modifiée: elle doit être référée non plus à ce que peut la nature, telle que la philosophie la connaît, mais à ce que peut Dieu, tel que la Révélation le décrit. C'est à cette transformation que souscrit Guillaume, contre ce même Aristote qui lui fournit les moyens de son analyse.

Chez Aristote en effet, le possible est déterminé d'une façon qu'A. Faust a pu qualifier à bon droit de «cosmologique», parce qu'il est lié au devenir tel qu'il se produit dans le monde<sup>89</sup>. Sa définition dépend, comme nous l'avons déjà remarqué, de celle de "puissance" (*δύναμις*). Étant donné que ce terme a les deux sens primordiaux de "puissance passive" et "puissance active", le *δυνατόν* est d'abord «ce qui a un principe de mouvement ou de changement», puis «ce sur quoi quelque autre être a une puissance de ce genre»<sup>90</sup>. Dans le premier cas, on devra traduire par "puissant", "pouvant", "capable", ce qui est très éloigné de notre notion de possible. Dans le second cas on pourra parler de "possible" (au sens où le malade qui reçoit l'action du médecin est un bien portant possible), car ce *δυνατόν* offre la possibilité d'un état autre, voire de devenir un autre être.

Mais, il faut le noter, il s'agit d'abord d'un être existant, qui par ailleurs porte en lui l'éventualité d'un changement, et non d'un "pur possible". La préséance de l'acte rejaille sur la notion de *δυνατόν*, qui est d'abord et fortement inscrite dans un cadre naturaliste: est possible ce qui dans le patient correspond à une action. Cette approche du possible est moins métaphysique que physique<sup>91</sup>. Il est associé à une puissance, concrète, caractère distinctif, et donc spécifique, de tel ou tel être. Tout pouvoir-être se comprend comme le pouvoir d'un être, la possibilité inhérente à telle essence déterminée. Le possible suppose donc du

<sup>88</sup> *Guide des Égarés* III.14, trad. S. Munk, Lagrasse, Verdier, 1979, p. 454.

<sup>89</sup> A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke*, Heidelberg, 1931, vol. 1. Thèse rappelée récemment par J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994, pp. 21-22.

<sup>90</sup> *Métaphysique* V.12, 1019a 34 - b 1.

<sup>91</sup> Cf. la définition classique de la *φύσις*: «la nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement (*πρώτως*), par essence et non par accident» (*Physique* II.1, 192b 21-23; cf. *Métaphysique* IX.8, 1049b 8-10). La nature est donc une *δύναμις*, et, inversement, la puissance renvoie d'abord à la *φύσις*.

préexistant, il est un moment de l'être pris en lui-même, un «réel de second degré» selon l'expression de J. Tricot<sup>92</sup>.

Il est vrai que dans d'autres textes, surtout orientés contre les Mégariques, Aristote paraît donner une définition plus large et plus "moderne" du possible (moins liée à la puissance), comme étant simplement ce qui est susceptible d'être et de ne pas être<sup>93</sup>. Nous ne pouvons analyser ici ces passages en détail et le réservons pour un autre lieu. Disons seulement que nous tenons pour démontrable que le possible n'est pas, chez Aristote, considéré *in abstracto* mais déterminé par rapport à l'existant actuel dont il est un aspect. En fin de compte, sont qualifiées de possibles les substances matérielles, qui, en raison même de leur matérialité, sont affectées par la génération et la corruption: «Tous les êtres qui sont engendrés, soit par la nature, soit par l'art, ont une matière. Car chacun d'eux est capable (δυνατόν) d'être et de ne pas être, et cette possibilité, c'est la matière qui est en lui»<sup>94</sup>.

Toujours selon A. Faust, pour aboutir à la notion moderne du pur possible (*mera possibilitas* et non *potentia*, *Möglichkeit* et non *Vermögen*), défini comme absence de contradiction interne, il faudra le bouleversement qu'introduit dans la métaphysique le créationisme. Si l'on pose un Dieu tout-puissant à l'origine de tout, le possible ne se borne pas à ce que peut produire telle ou telle capacité naturelle: il recouvre tout ce que Dieu peut faire, et cela excède infiniment ce qui est de fait réalisé. D'où une "décosmologisation" radicale du concept de possible, qui trouve un autre lieu fondateur: l'être divin. La nature, en effet, qui était le cadre de référence pour déterminer ce qui est possible, est désormais elle-même référée à un possible situé en dehors d'elle, puisqu'un être qui la transcende choisit de la créer en la pré-concevant. Le possible n'est donc plus pensé dans un cadre cosmologique, mais ontologique, ou même logique: il faut s'efforcer de l'appréhender en lui-même, et non plus comme second degré d'un réel donné d'emblée.

Cela ne s'est certes pas effectué en un moment. Sur la voie qui aboutit, avec Thomas d'Aquin, à la définition, appelée à être classique, du possible comme étant le non-contradictoire, Guillaume marque, selon nous, une étape importante.

<sup>92</sup> Trad. de la *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1974, t.II, p. 482.

<sup>93</sup> Entre autres *Métaphysique* IX.3-4, 6, V.12.1019b 21-35, *De l'interprétation* 12.21b 12-15, *Du ciel* I.11-12.

<sup>94</sup> *Métaphysique* VII.7, 1032a 20-22.

Peu auparavant encore, par exemple chez Pierre Lombard, le possible n'est guère questionné pour lui-même, on se préoccupe surtout de savoir ce qu'est la puissance de Dieu, jusqu'où elle s'étend: la puissance et non le possible. Il s'agit, il est vrai, de réfuter Abélard<sup>95</sup>. Ce dernier, comme nous le verrons au chapitre VII, assurait que Dieu ne peut faire autre chose que ce qu'il fait; car s'il pouvait faire autre chose que ce qu'il fait actuellement, il le ferait pour une autre raison que celle pour laquelle il a agi comme il a agi; et donc cette raison initiale ne serait pas une raison, ou serait une mauvaise raison, ou une moins bonne raison. Dans tous les cas, cela s'opposerait au fait que Dieu, qui est très bon, agit toujours au mieux. Abélard enchaîne ainsi la puissance divine à la figure déjà moderne du principe de raison, qu'il tire des deux thèses posées par Platon dans le *Timée*: rien ne se fait sans cause (28a), et ce que fait le meilleur est nécessairement le plus beau possible, Dieu n'étant pas jaloux et voulant faire les choses le plus semblable à lui (29e-30b)<sup>96</sup>.

Au rebours, les théologiens "rigoristes", et le Lombard, à la suite de Bernard de Clairvaux, s'attachent à montrer qu'il existe une réserve infinie de puissance en Dieu, qui n'est jamais obligé de manifester tout ce qu'il peut faire. Mais ils ne conçoivent pas cette "réserve de puissance" comme un monde de possibles non actualisés. Il s'agit bien d'une réserve de force: le pouvoir de Dieu excède toujours ce qui existe, la création n'a pas épuisé l'infinité de ses ressources. Autre chose que ce qui est peut toujours être fait mais cet "autre chose" n'est pas présenté comme l'existence latente, virtuelle, d'essences possibles. C'est la *δύναμις*, la *potentia* divine qui excède le réel, non point les essences possibles qui excèdent les essences existantes. Ces "possibles" n'ont encore aucun statut ontologique, ils ne sont nullement identifiés, comme ils le seront plus tard, à des "pensées" de Dieu, en y incluant ses idées non réalisées. Certes, Dieu peut prévoir tout ce qu'il peut faire et ne fera jamais; mais qu'il *puisse* le prévoir ne signifie pas qu'il le prévienne effectivement. C'est du moins ce qu'affirme le Lombard à la d.39: la science divine ne porte que sur ce qui a été, est ou sera<sup>97</sup>; donc Dieu ne calcule pas les

<sup>95</sup> Voir l'introduction d'O. Boulnois à *LPO*, p. 32-39, et P. Lombard, *Sent.* I, d.43-44 (*LPO* p. 84-95). Cf. Abélard, *Theol. Sch.* III.27-32.

<sup>96</sup> *Timaeus, a Calcidio translatus*, éd. Waszink, Londres, Warburg Institute / Leiden, Brill (Plato latinus, IV), 1962, pp. 20, 22-23.

<sup>97</sup> Cf. Pierre Damien, *Lettre...*, c.4, 599 A - 599 B: la volonté de Dieu est cause de toute existence, et avant d'être créées, les choses existaient (vivaient) déjà en essence et en vérité dans la volonté de leur Créateur. Il est dit que Dieu connaît ce qu'il va créer, mais non ce qu'il n'a pas créé. Cf. Augustin, *De quaest.* 83, q.46.2, à propos des idées

possibles, ne choisit pas parmi eux, car il n'a pas de pensées effectives autres que celles qui correspondent à son action réelle<sup>98</sup>.

On se demande donc au milieu du XII<sup>e</sup> siècle moins *ce qui est possible* (a parte objecti) que *ce que Dieu peut* (a parte subjecti), c'est-à-dire quelle est l'étendue de sa puissance. Deux critères sont invoqués pour déterminer cette amplitude<sup>99</sup>:

- 1° Dieu peut tout ce que peut la puissance, c'est-à-dire tout sauf ce qui est impuissance et qu'il ne peut vouloir (le mal, etc.);
- 2° Dieu fait tout ce qu'il veut (rien ne peut imposer une entrave à son action) et il ne subit rien (il n'est rien qui puisse le faire pâtir).

Le premier critère n'interroge pas la notion du possible en elle-même pour en fixer les limites, il ne donne pas de contenu à cette notion, il en offre une saisie seulement formelle, en la référant à la bonté de la volonté de Dieu<sup>100</sup>. Il ne précise pas ce que Dieu veut ou ne veut pas, sinon d'une manière très générale: respectivement le meilleur et le mal<sup>101</sup>. C'est la règle de justice et de bonté, ou plutôt la nature même de Dieu, qui oriente l'action divine<sup>102</sup>. Réciproquement: l'impossible n'est pas défini en soi, mais seulement par opposition avec la nature divine.

Par le second critère la toute-puissance est aussi définie négativement: c'est-à-dire pas davantage selon un champ des possibles circonscrit *a priori*, mais en fonction de sa non-limitation extérieure. Pierre Lombard prend en compte la sentence d'Augustin, invoquée par

divines: «on définit comme formé d'après elles tout ce qui admet origine et extinction, et tout ce qui naît et s'éteint», elles sont les «formules (*rationes*) essentielles de toutes choses créées ou à créer». Les idées divines sont donc posées, d'une manière limitative, comme modèles des êtres *existants*.

<sup>98</sup> Cf. Pierre de Poitiers, *Sent.* I.12, p. 111, et Alain de Lille, *Reg.* LXIII.3: «Seul ce qui est est connu. Par conséquent Dieu peut connaître plus de choses qu'il n'en connaît effectivement»; mais en sens inverse on peut dire aussi que sa science est infinie et donc ses objets aussi, de sorte que «tous les possibles et tous les impossibles se trouvent dans le savoir de Dieu». Thomas d'Aquin appellera cette connaissance des possibles jamais réalisés la «scientia simplicis intelligentiae», par opposition à la «scientia visionis» (*Sum. theol.* I, q.14, a.9).

<sup>99</sup> P. Lombard, *Sent.* I, d.42, c.3, 1 (*LPO* p. 81).

<sup>100</sup> Chez Abélard, la puissance est la plénitude de la volonté, elle est comprise dans les limites de la volonté effective. Chez le Lombard, la puissance, absolue de droit, est déterminée par la volonté (Dieu pourrait, mais ne veut pas), ou encore la volonté est définie à l'intérieur de la puissance.

<sup>101</sup> Sans qu'il faille supposer par là que le meilleur est un critère extérieur d'appréciation pour juger de ce que fait Dieu. En réalité, tout ce qu'il fait est bon.

<sup>102</sup> Par conséquent, à Dieu rien d'impossible, en droit, mais il est des choses qu'à coup sûr il ne fera jamais, car elles sont contraires à sa justice et sa bonté: elles sont impossibles pratiquement.

Abélard<sup>103</sup> : Dieu est tout-puissant non parce qu'il peut tout, mais parce qu'il peut ce qu'il veut<sup>104</sup>. Augustin, explique le commentateur, prend le terme "tout" en un sens si large qu'il y inclut ce qui est mal, et en ce sens, effectivement, Dieu ne peut pas tout (conformément au premier critère). Mais on risque alors de prendre le second membre de la proposition, inversement, en un sens beaucoup trop restreint. Dire que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qu'il veut faire, ou tout ce qu'il veut pouvoir faire, est insuffisant. En effet, un bienheureux aussi — qui n'est pas pour autant omnipotent — veut tout ce qu'il veut faire ou pouvoir faire : si sa volonté n'était pas toujours satisfaite, il ne serait pas dans cette état de béatitude (et il l'est parce que sa volonté est en tout point conforme à celle de Dieu, c'est pourquoi elle est toujours exaucée). Mais par là même, en revanche, un bienheureux ne peut pas faire tout ce qu'il veut non pas lui-même faire, mais qu'il soit fait. Autrement dit, il ne veut faire et pouvoir faire rien d'autre que ce que Dieu veut qu'il veuille et puisse faire<sup>105</sup>. Il y a donc des choses que le bienheureux veut parce que Dieu les veut, et d'autres qu'il ne fait pas, ne veut pas faire et ne veut pas pouvoir faire, parce que Dieu ne veut pas qu'elles soient de son ressort (par exemple, dit le Lombard, que ceux qui doivent être sauvés soient sauvés : car bien qu'il le veuille avec Dieu, cela n'est pas de sa capacité, et il ne veut pas que cela le soit puisque Dieu ne le veut pas).

Par conséquent, ce qui caractérise l'omnipotence de Dieu, c'est de pouvoir faire tout ce qu'il veut au sens de : tout ce qu'il veut qu'il soit fait. Il faut comprendre par là que Dieu, à la différence de toute créature, peut faire tout ce qu'il veut, de lui-même (*ex se*) et par lui-même (*per se*). Certes, il veut aussi faire des choses par l'intermédiaire des créatures (ce qui est son mode ordinaire d'action dans le monde)<sup>106</sup>, mais même cela, il peut le faire par lui-même<sup>107</sup>. Dire que Dieu peut tout *per se et ex se*, précisera Guillaume d'Auxerre, c'est signifier qu'il n'a besoin d'aucune aide extérieure, que rien ne le contraint à faire ce qu'il fait ni ne peut

<sup>103</sup> D.42, c.3, 2-6. Cf. Abélard, *Theol. Sch.* III.22, p. 509, Pierre de Poitiers, *Sent.* I.7, pp. 49-50.

<sup>104</sup> Cf. *Enchiridion*, 96.

<sup>105</sup> Cf. Augustin, *De Civ. Dei* XIV, xv.2 : « Avant le péché, tout ne lui était pas possible dans le paradis assurément ; mais tout ce qu'il ne pouvait pas, il ne le voulait pas : il voulait donc tout ce qu'il pouvait ».

<sup>106</sup> Par exemple, dit Pierre Lombard, faire des maisons et d'autres artefacts. Cf. d.42, c.2 et *supra* analyse du début du chapitre I.

<sup>107</sup> Voir *infra* l'analyse des chapitres III et IV de Guillaume d'Auxerre.

l'empêcher de faire ce qu'il veut faire<sup>108</sup>. Ainsi Dieu peut réaliser tout ce qu'il veut réaliser<sup>109</sup>: mais, on le voit, sa toute-puissance est ainsi définie par opposition aux autres agents, non par rapport à l'objet de l'action, le possible et l'impossible en soi.

Les censeurs d'Abélard affirment donc que rien d'extérieur, soit impératif ou norme idéale, soit contrainte extrinsèque, ne guide l'action divine. Ils demeurent ainsi dans le cadre de la pensée patristique, pour laquelle le premier attribut de Dieu est la bonté. Le possible n'est pensé que dans ce rapport au bien. Comme le remarque I.M. Resnick<sup>110</sup>, pour Pierre Damien (mais ceci semble encore vrai du Lombard), des actes qui sont en soi logiquement possibles (comme se détruire, se haïr, se tromper) sont impossibles à Dieu<sup>111</sup>; inversement, beaucoup d'actes qui sont en soi logiquement impossibles (contradictaires, comme faire que ce qui a été n'ait pas été) sont possibles à Dieu. Le critère du possible n'est donc pas le créable (le logiquement consistant) mais le bien. Et la toute-puissance est définie par son sujet, un Dieu bon, et non par ses objets. Dans la mesure même où la bonté de Dieu nous est inintelligible, de par sa transcendance, la toute-puissance est au-delà du pouvoir de notre compréhension.

<sup>108</sup> LPO p. 123. Cf. Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, éd. cit., p. 55: «La première, plus parfaite et forte puissance est celle qui, par elle-même, a pouvoir sur les opposés, celle qui fait procéder toute son opération d'elle seule et par elle seule, celle qui par sa force ne peut être ni contrainte ni empêchée»; p. 70-71: «(...) la puissance d'une certaine fin déterminée est liée en quelque façon soit à un instrument, soit à un sujet, par lesquels elle parvient à cette fin (...) Et, d'une manière générale, cette limitation à une fin fait que la puissance ne peut être libre et absolue sous tous les rapports (...) De même, puisque le possible en soi est le possible tout court et non le possible pour quelque chose ou vers quelque chose déterminément, le puissant (*potens*) par soi-même ne sera pas non plus précisément et déterminément puissant pour quelque chose, mais sera puissant quant au possible au sens absolu. Le possible est en effet ce qui peut recevoir l'existence (*potens recipere esse*), et le puissant par soi-même est ce qui peut absolument donner absolument (*est absolute potens dare absolute*). Or ce qui peut donner par soi-même, n'est pas puissant pour donner à une chose plutôt qu'à une autre, sinon il ne serait pas puissant pour donner par soi-même, mais sa puissance serait en quelque façon liée aux choses ou dépendrait des choses (...) La puissance absolue, première, porte donc nécessairement sur le possible au sens absolu, c'est pourquoi elle porte sur tout possible, comme nous l'avons dit».

<sup>109</sup> La référence souvent avancée est *Ps.* 113.13: «omnia quaecumque voluit, fecit».

<sup>110</sup> *Op. cit.*, p. 4.

<sup>111</sup> Pierre Damien ne s'interroge pas sur la possibilité qu'a Dieu de mentir ou de commander qu'on le haïsse, car cela est opposé à sa bonté. Mais quand la toute-puissance sera comprise comme pouvoir de faire tout ce qui n'implique pas en soi contradiction, il n'y aura plus de raison de considérer ces actes comme impossibles.

Pour la scolastique "classique" de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, elle est au contraire compréhensible, puisque le principe de non-contradiction est universel et univoque<sup>112</sup>. Alors qu'Augustin disait qu'on ne peut savoir ce qui est possible si on ne connaît pas Dieu et que Pierre Damien déterminait l'étendue de la puissance divine d'après un fondement essentiellement scripturaire, avec Thomas d'Aquin ce lien est coupé: on peut définir le possible sans connaître directement la nature de Dieu ou sa volonté, par une analyse uniquement philosophique. Tout intellect qui comprend la nature de l'être en tant qu'être peut aussi comprendre ce qu'est un étant possible. Pour Thomas, puisque Dieu est l'être, et cause de tout ce qui participe à l'être, il ne peut agir contrairement à la nature de l'être. Son action ne peut se terminer au non-être, donc il ne peut faire qu'une contradiction existe. De plus, rien ne peut être au pouvoir de Dieu qui ne se trouve dans son intellect; or une contradiction est intelligible et ne peut se trouver dans l'intellect comme objet de connaissance. D'où une détermination purement métaphysique de l'impossible et du possible, qui dépendent, non de la volonté divine, mais de la nature de l'être. Dès lors, la rupture avec Aristote est consommée: le possible n'est plus rattaché directement à une puissance, fût-elle divine. Il ressortit premièrement au pensable, non au faisable; ou plutôt, le faisable découle du pensable.

Guillaume d'Auxerre se situe à mi-chemin sur cette voie, et, peut-on affirmer, en prépare l'aboutissement. Chez lui, le possible est encore pensé par rapport à la puissance (c'est-à-dire déterminé immédiatement comme étant ce que Dieu peut faire), bien qu'il s'agisse de la toute-puissance divine et non de la puissance limitée d'un agent naturel. Mais il constitue une notion qui est pour elle-même l'objet d'une réflexion, comme c'est le cas dans le présent chapitre. Le possible est désormais en quête d'un statut métaphysique.

La première appréhension du possible, en fonction des causes inférieures, est rejetée, comme nous l'avons vu. On se tourne alors vers la seconde hypothèse: le possible est déterminé d'après les causes supérieures, c'est-à-dire Dieu: ce qui signifie qu'est possible en soi ce qui est possible à Dieu. Peut être objecté ici qu'on parle de miracle, précisément, lorsque Dieu change l'impossibilité en possibilité. Sinon, c'est-à-dire si l'événement en question (qu'un aveugle voie ou qu'une vierge enfante) était possible avant l'intervention divine, sa réalisation

<sup>112</sup> I. M. Resnick, *op. cit.*, pp. 6 et 37.

n'est pas miraculeuse<sup>113</sup>. Ce qui se révèle possible dans le miracle n'a donc pas été toujours possible, au sens strict.

Quant à la troisième solution, qui est par exemple celle de Pierre de Poitiers<sup>114</sup>, elle tâche de tenir le milieu en affirmant que le possible se dit tantôt par rapport aux causes inférieures, tantôt par rapport aux supérieures. Un même fait sera donc déclaré possible ou impossible selon qu'on le rapporte à la nature ou à la surnature. C'est le sens obvie de la proposition énonçant le fait qui décide à quel domaine s'effectue la référence. Mais une difficulté surgit également; il suffit qu'une chose soit possible de par la possibilité divine pour qu'elle soit dite possible tout court, *simpliciter*. Par exemple, «si Dieu fait qu'une vierge restant vierge enfante, la vierge restant vierge enfante»; or «le premier membre de cette inférence est possible: il est précisément certain que Dieu a fait cela»; donc «le second membre est possible aussi», en vertu de la règle logique qui veut que le possible suive du possible, «et ainsi il a été toujours été possible qu'une vierge demeurant vierge enfante»<sup>115</sup>.

Dans la recension brève, Guillaume adoptait cette dernière solution. Il accordait donc que ce qui s'est avéré possible (l'enfantement d'une vierge) n'était pas possible depuis toujours, mais est *devenu* possible, le miracle consistant pour la cause première à rendre possible l'impossible selon les causes naturelles<sup>116</sup>. En conséquence, il repoussait l'idée que, de la soumission naturelle de la créature, on puisse conclure que tout ce que le Créateur y opère est naturel, donc possible en soi (conformément à la formule d'Augustin: «le créateur de la nature ne fait rien contre nature»<sup>117</sup>). C'est, disait-il, un sophisme car au pouvoir-faire divin répondrait un pouvoir-devenir de la créature qui ne serait que la simple puissance matérielle en laquelle consiste la soumission, alors que «lorsqu'on parle de possible en soi, on parle de possible par puissance

<sup>113</sup> Cf. Bonaventure, *Sent.* I, d.42, q.4 (LPO p. 184).

<sup>114</sup> *Sent.* I.7, p. 67: «Dieu peut faire que la même chose soit homme et âne, et que deux contradictoires opposés soient vrais, si l'un est pris selon la cause inférieure et l'autre selon la cause supérieure. Par exemple, qu'une vierge enfante est vrai selon la nature supérieure, mais non selon la nature inférieure. Mais que les deux soient vrais selon la nature supérieure, Dieu ne pourrait le faire, car en cela son excellence serait diminuée, puisqu'il serait auteur de contrariété et de discorde. Il ne peut faire non plus que les deux soient vrais selon la nature inférieure, afin que son excellence ne soit pas diminuée, ce qui se produirait car alors des causes contraires et contraignantes auraient pouvoir sur la même chose prise singulièrement».

<sup>115</sup> LPO p. 114. Cf. Alain de Lille, *Reg.* LIX.2.

<sup>116</sup> Cf. Bonaventure, *Sent.* I, d.42, q.4 (LPO p. 184-185).

<sup>117</sup> *De civ. Dei* XXI, VIII.2.

formelle»<sup>118</sup>, c'est-à-dire d'un possible manifestant une capacité positive et point seulement passive.

Mais dans la recension longue, c'est-à-dire ultérieurement, Guillaume s'est rallié à la deuxième thèse. C'est donc, d'après lui, le pouvoir divin qui détermine le champ du possible en général. Dans le miracle, Dieu ne change pas l'impossible en possible, mais il réalise en acte ce qui était auparavant possible de par une possibilité incréée. Dès lors la citation de Paul interprétée par Augustin («Dieu a rendu insensée la sagesse de ce monde qui jugeait impossible ce qu'elle ne voit pas dans la nature des choses»)<sup>119</sup> doit être comprise ainsi: les philosophes païens croyaient à tort impossible ce que Dieu a montré être possible en le réalisant. Dans la recension brève, cette phrase recevait évidemment une signification différente: Dieu était dit réaliser, non pas ce qu'on pensait à tort être impossible, mais ce qui était effectivement impossible, selon les causes inférieures. La faute des philosophes n'était pas alors d'avoir jugé telle chose impossible selon la nature, mais d'avoir blasphémé en pensant que cela était également impossible à Dieu. Mais maintenant, leur sagesse est jugée insensée pour avoir simplement déclaré impossible ce qui ne l'est en réalité pas.

Autrement dit, les païens, Aristote en tête, ont erré en enfermant le possible dans les limites du monde. Puisqu'ils n'ont pas connu Dieu, ils n'ont pu voir que le possible possède un fondement extra-mondain, dans la vérité incréée<sup>120</sup>. Il a toujours été vrai qu'une vierge puisse enfanter: que ce fait soit impossible à des causes naturelles n'implique pas qu'il soit en lui-même impossible. On ne peut inférer que ce qui n'est jamais arrivé ne se produira jamais, car la puissance de Dieu garde par devers elle des possibilités non encore réalisées. Les relations causales habituelles dans le cours naturel des choses ne permettent pas de délimiter a priori le possible.

On voit donc que Guillaume accorde à cette notion une place toute particulière. Le possible, puisqu'il n'est pas de l'impossible transformé,

<sup>118</sup> Ed. Ribaillier, t.I, p. 327. Le lien du présent développement avec le contenu du chapitre I apparaît ici clairement.

<sup>119</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *De Pot.*, q.1, a.4.

<sup>120</sup> «La possibilité incréée répond en effet à une vérité incréée» (*LPO* p. 116). La recension brève (citée *id.* n.59) ajoutait: «possible, en effet, est identique à *pouvant être vrai*». Cf. Alain de Lille, *Reg.* LIX.5: «Il vaut mieux dire que tout ce qui est vrai est possible, de sorte que, comme le vrai, le possible s'étend à ce qui se fait selon la cause supérieure. Le vrai est en effet une espèce du possible».

est déconnecté du temps, donc du cosmos: il se trouve dans l'éternité, en Dieu<sup>121</sup>. Certes, Guillaume ne va pas jusqu'à énoncer directement quelle est la définition du possible. Mais dans la mesure où il dit dans le chapitre I que la puissance de Dieu a pour limite de ne pas réaliser des contradictoires, on est en droit de poser que, pour lui, le possible s'identifie avec le logiquement compatible, et l'impossible avec le contradictoire<sup>122</sup>. Est possible, donc, ce qui est possible à Dieu, mais est possible à Dieu tout ce qui n'est pas auto-contradictoire, c'est-à-dire incapable d'être. La notion de *possibilitas* se trouve ainsi universalisée, et en voie d'être coupée de son rapport originaire à la *potentia* d'un agent particulier. Après que le possible a été appréhendé comme ce qui est faisable par une cause naturelle, puis comme ce qui est faisable par Dieu, on s'approche du moment où il sera défini comme ce qui est pensable.

#### CHAPITRES III ET IV: S'IL Y EUT MIRACLE LORSQUE DIEU CHANGEA DE L'EAU EN VIN, ET LORSQUE DES MAGIENS CHANGÈRENT LEURS BÂTONS EN SERPENTS<sup>123</sup>

Ces chapitres prolongent le débat précédent par deux courtes études de "cas", qui correspondent à ceux discutés par Alain de Lille et Pierre de Poitiers dans leurs propres analyses de la toute-puissance. La continuité de la pensée est donc toujours effective, en dépit des apparences peut-être car les exemples choisis peuvent de nouveau donner l'impression que la réflexion de Guillaume se disperse en s'attardant sur des points très particuliers. Mais ils s'inscrivent en fait dans la logique de

<sup>121</sup> Il se trouve donc co-éternel à la vérité incréée, et, en tant qu'incrée lui-même, il ne s'identifie plus à une doublure de l'existant réel, ou à un «réel de second degré».

<sup>122</sup> Cf. Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*: «La possibilité des choses matérielles est donc la puissance de la cause efficiente ou du créateur, à moins qu'on n'appelle possibilité en elles l'absence d'empêchement à être. Certaines en effet ont un empêchement à être, comme la chimère, dans le concept (*intentio*) de laquelle est incluse une opposition de natures incompatibles entre elles» (éd. cit., p. 53; incompatibilité appelée aussi «discrepantia» ou «repugnantia», *ibid.*). Pour lui, à la suite d'Avicenne, la possibilité s'identifie en fait à la quiddité des êtres contingents, distincte de leur *esse* qu'ils ne possèdent pas par nature («Puisque l'étant possible n'est pas étant par essence, lui et son existence (*esse*), laquelle ne lui appartient pas par essence, sont réellement deux, et la seconde arrive de l'extérieur au premier mais n'est pas incluse dans sa définition ou sa quiddité. L'être, de cette manière, est donc composé, et se divise en sa possibilité ou quiddité, et son existence» — p. 43).

<sup>123</sup> Chapitres non traduits dans *LPO*.

l'enquête<sup>124</sup>, car ils permettent d'approfondir l'examen de la possibilité des miracles, et se réfèrent encore à la théorie qui est en discussion depuis le début, celle de saint Augustin.

Le premier demande en effet si «Dieu a fait un miracle en changeant l'eau en vin» (aux noces de Cana s'entend). C'est précisément à propos de cet épisode qu'Augustin a développé un de ses plus beaux paradoxes: un tel miracle n'a rien d'étonnant<sup>125</sup>. Selon lui, dans un univers créé et dépendant toujours étroitement de son créateur, tout est miracle, ou, aussi bien, rien ne l'est.

En effet, c'est toujours Dieu qui est à l'œuvre, dans les changements naturels comme dans les événements "miraculeux": «qui, sinon Dieu, aspire la sève à travers les racines de la vigne jusqu'à la grappe et fait le vin?»<sup>126</sup>. Entre la mutation "surnaturelle" le jour des noces et la transformation habituelle de l'eau de pluie, changée selon le processus naturel en sève, puis en jus du raisin et enfin en vin, une opposition n'apparaît que de notre point de vue trop humain. En réalité il n'y a qu'une différence de fréquence et de rythme: le miracle de Cana n'est finalement qu'un «admirable raccourci» (*mirum compendium*<sup>127</sup>), une vinification faite «à une vitesse anormale» (*inusitata celeritate*<sup>128</sup>). La surprise que cause ce qu'on appelle "miracle" tient à ce qu'il se produit «en dehors du cours et de l'ordre habituels de la nature», mais il n'est en fait pas plus admirable que ce cours ordinaire: «les hommes s'en étonnent non parce qu'il est plus grand, mais parce qu'il est plus rare»<sup>129</sup>. L'intention du "miracle" est justement de susciter l'étonnement afin de «réveiller» les hommes du sommeil de la routine et de leur faire louer ce Dieu qu'ils devraient adorer quotidiennement pour ses œuvres ordinaires: «ces miracles qui se font tous les jours paraissent s'insérer dans le cours naturel des choses, tandis que les autres semblent se manifester aux yeux des hommes par l'efficacité d'une puissance pour ainsi dire présente»<sup>130</sup>. En réalité, un processus habituel, tel que celui qui se déroule chaque année dans nos vignes, «mérite une considération plus grande que celui

<sup>124</sup> Allusion est faite au premier cas chez Alain de Lille, *Reg.* LVIII.3, chez Thomas d'Aquin, *Sent.* I, d.42, q.2, a.2, ad 4<sup>m</sup> (*LPO* p. 228).

<sup>125</sup> Voir *Tractatus in Iohannis Evangelium* VIII.1, IX.1.

<sup>126</sup> *De Trinitate* III, V.11.

<sup>127</sup> *De Gen. ad litt.* VI, XIII.24.

<sup>128</sup> *De Trin.* III, V.11.

<sup>129</sup> *In Ioha. Evang.* XXIV.1.

<sup>130</sup> *Id.*, VIII.1.

qui s'est accompli dans les jarres remplies d'eau»<sup>131</sup>; de même «un mort est ressuscité, les hommes sont étonnés; il y a tant de naissances chaque jour, et nul ne s'en étonne! Pourtant, si nous y regardons avec plus de discernement, il faut un plus grand miracle pour faire être qui n'était pas que pour faire revivre qui était»<sup>132</sup>.

Dès lors, puisque les actions ordinaires du Créateur sont des événements bien plus grands que les extraordinaires, sans pour autant être des miracles, une intervention telle que celle de Cana semble ne pouvoir être appelée miracle, car elle n'a rien de particulièrement "miraculeux", comparée à ce que fait Dieu chaque jour. Cette objection (car c'en est une, compte tenu de l'usage ordinaire du mot "miracle") se comprend dans la perspective de la recherche de ce qui fait spécifiquement la toute-puissance de Dieu. Il a été dit que ce qui est possible à Dieu est le possible au sens strict. Par conséquent, il semble ne plus y avoir d'impossibilité naturelle, et, puisque la puissance de Dieu absorbe toute action, la notion même de miracle se dissout<sup>133</sup>. Dans le chapitre I, le miracle était justifié par la puissance passive des créatures, mais désormais, puisque Dieu agit partout, toute action même naturelle semble fondée en cette puissance passive, et la toute-puissance ne se distingue plus de la puissance ordinaire (la *potentia absoluta*, de la *potentia ordinata*, ainsi qu'on dira plus tard).

Aussi Guillaume tâche-t-il de redonner consistance à la notion de nature par cette précision: ces actions ordinaires que Dieu accomplit ne sont pas des miracles «parce qu'il les accomplit par le moyen de la nature», alors qu'on parle de miracle lorsqu'il agit «sans l'intermédiaire de la nature» (ce qui rend sa puissance d'autant plus évidente). Autrement dit, Dieu agit ordinairement par l'intermédiaire de causes secondes, qui, bien que subordonnées à la cause première et ayant une fonction instrumentale, n'en ont pas moins leur efficace propre. Ce n'est là en rien retirer à Dieu sa puissance, car «il est plus grand de pouvoir faire quelque

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> La recension brève rattachait clairement ce chapitre au précédent en indiquant que réciproquement cette thèse permet de prouver que «tout ce qui est possible à Dieu est possible en soi» (éd. Ribailly, t.I, app. XXVII, p. 328, 1.9-10). En effet, la difficulté à laquelle se heurtait cette dernière solution est que, ou bien il y a des impossibilités naturelles (et alors tout ce que Dieu peut n'est pas possible en soi), ou bien il n'y a pas de miracles proprement dit (ce qui est contre la foi). On pouvait donc essayer de répondre qu'il n'y a pas effectivement de miracles au sens habituel, puisque les processus naturels institués par Dieu sont déjà prodigieux, sans être des miracles.

chose par soi *et de donner à un autre la puissance de le faire, que de faire cela par soi-même seulement*»<sup>134</sup>. Mais sa toute-puissance se manifeste en tant que telle quand il se passe de cet intermédiaire.

La problématique est la même dans la question suivante (chapitre IV), qui demande si fut miraculeuse la transformation qu'opérèrent les magiciens de Pharaon, à l'instar de Moïse, de leurs bâtons en serpents<sup>135</sup>. La difficulté est ici que «si ce fut par des voies naturelles, il n'y a pas de raison pour que la transformation du bâton de Moïse n'ait pas été elle aussi naturelle, car son bâton n'était pas d'une autre nature; si elle fut miraculeuse, alors Dieu fit là un miracle en faveur des magiciens, contre Moïse et contre lui-même». Là aussi l'interrogation est connotée, car elle renvoie à l'analyse classique d'Augustin sur cet épisode.

La transformation du bâton de Moïse est ainsi justifiée par Augustin: tous les végétaux et animaux terrestres viennent de la même matière, par l'action de Dieu qui a ordonné que la terre les produise; or Dieu, «par sa même parole qui les a créés, les gouverne et les meut», par conséquent «de la même matière, "Dieu" change le bâton de Moïse en serpent directement (*proxime*) et immédiatement (*velociter*)»<sup>136</sup>. C'est là un cas général de miracle, qui ne transgresse aucune impossibilité dans la nature des choses, puisqu'il est dans la nature des choses d'être soumises à Dieu et malléables par lui (cf. le chapitre I).

Mais Augustin rencontre ensuite cette objection: pourquoi les magiciens de Pharaon ont-ils pu accomplir le même prodige? Il répond que la magie est rendue possible par les démons, anges prévaricateurs et «puissances de l'air» (dont le propre du magicien est de s'assurer le concours). Voici comment les choses se passent: «Tous les êtres qui naissent de façon corporelle et visible ont des germes (*semina*) dans les éléments matériels du monde. Les uns sont ceux qui sont visibles même pour nos yeux: ceux des végétaux et des animaux»<sup>137</sup>. Ils permettent un engendrement à l'intérieur de leur espèce. «D'autres nous sont cachés: les germes de ces germes». C'est par ces derniers, implantés dans la matière par Dieu au commencement de la Création, que sur son ordre l'eau a produit au cinquième jour les premiers poissons et les premiers

<sup>134</sup> Recension brève, éd. Ribailhier, t.I, p. 328, l.12-13. Cette remarque permet de suivre Augustin dans sa relativisation du miracle.

<sup>135</sup> Cf. *Exode*, 7.9-12. Pierre de Poitiers, *Sent.* I.7, p. 64, relie explicitement ce cas à l'exemple de l'âne et au problème de savoir si Dieu agit ou non contre la nature.

<sup>136</sup> *De Trin.* III, V.11.

<sup>137</sup> *Ibid.*, VIII.13.

volatiles, et la terre au sixième jour les premières plantes et les premiers animaux dans leur genre. Dans cette première génération, la capacité de ces germes de germes n'a pas été épuisée: pour qu'ils continuent d'agir, il manque seulement, la plupart du temps, les conditions favorables. Ils sont pourtant à l'œuvre dans les cas de «génération spontanée» de vers ou de mouches qu'Augustin croit observer sur les cadavres, ou dans la reproduction des abeilles, qui ne s'accouplent pas mais recueillent ces semences primitives disséminées dans les éléments terrestres. Les démons aussi, par la subtilité de leurs sens, peuvent découvrir ces germes disséminés dans la matière et ordinairement cachés aux hommes. Par d'adéquates combinaisons d'éléments, ils réunissent alors les conditions favorables à l'apparition immédiate des êtres qui y sont contenus<sup>138</sup>. Cependant, il est clair que les démons ne peuvent agir que grâce à un pouvoir donné par Dieu, et dans les limites concédées par ce dernier<sup>139</sup>. En d'autres termes, ils ne peuvent opérer un prodige comme Dieu le fait, c'est-à-dire par la toute-puissance créatrice et réformatrice. Comme l'être humain par l'art (l'agriculteur par exemple), ils ne font qu'exploiter certaines virtualités naturelles, contenues plus précisément dans les raisons séminales, qu'il n'ont pas eux-mêmes créées.

Dans sa propre réponse, Guillaume reprend cette distinction qui lui permet de nouveau d'établir clairement la différence entre le plan de la nature et l'action divine spécifiquement miraculeuse: «la transformation des bâtons des magiciens se fit par des voies naturelles parce qu'elle s'effectua par le moyen des semences, alors que celle du bâton de Moïse fut miraculeuse parce qu'elle résulta de la seule puissance et volonté de Dieu, et non de moyens naturels»<sup>140</sup>. Si l'auteur utilise ici le vocabulaire augustinien des raisons séminales (et cela est inévitable dans une analyse aussi référentielle), l'idée est la même que précédemment et peut être traduite en langage aristotélicien. La création a consisté en l'établissement d'êtres réels, qui sont à leur tour de véritables causes agissantes, bien que restant toujours sous la dépendance de la cause première. La puissance divine se manifeste pleinement (et, peut-on ajouter, au mieux) dans la constitution de cet ordre naturel efficient. Mais la puissance passive dont sont empreintes les créatures, ou puissance d'obéissance, fait que Dieu peut tout sur elles, et donc a toujours la possibilité de les changer

<sup>138</sup> Voir aussi *ibid.*, IX.17.

<sup>139</sup> *Ibid.*, VII.12, IX.18.

<sup>140</sup> Ed. Ribailhier, t.I, p. 210, l.15-17.

comme il l'entend: il agit alors non par la voie habituelle, c'est-à-dire par l'intermédiaire de ces causes secondes, mais directement.

#### CHAPITRES V ET VI: SI DIEU PEUT DAMNER PIERRE ET SAUVER JUDAS; S'IL PEUT REDONNER LA VIRGINITÉ

La suite du texte correspond à la distinction 43 du Lombard: Dieu peut-il faire autre chose que ce qu'il fait? Mais ce problème est en fait traité de nouveau sous la forme de deux études de cas<sup>141</sup>.

La première question recevra plus tard la formulation classique: Dieu agit-il par nécessité de justice<sup>142</sup>? Autrement dit: est-il contraint par la norme de justice de prendre les décisions qu'il prend, ou bien celles-ci pourraient-elles être autres? Cette interrogation nous renvoie de nouveau à la couche augustinienne de la problématique de la toute-puissance<sup>143</sup>, puisque le propos de l'ange à Loth: «je ne pourrai rien faire jusqu'à ce que tu parviennes en ce lieu»<sup>144</sup>, est commenté ainsi par Augustin: «je peux quant à la puissance, mais non quant à la justice»<sup>145</sup>. Et ainsi, même si l'on admet que Dieu puisse tout en droit, il semble que sa justice l'oblige à faire ou à ne pas faire certaines choses. Par exemple, il ne peut en toute justice damner Pierre et sauver Judas, ce qui revient à dire que s'il reniait sa justice Dieu se renierait lui-même (ce qui est impossible)<sup>146</sup>, mais aussi que la créature, par ce qu'elle est intrinsèquement, limite l'étendue de son action<sup>147</sup> (la problématique est donc toujours la même que dans le chapitre I).

<sup>141</sup> Même groupement chez Hugues de Saint-Cher, *Sent.* I, d.42, q.1. 3 et 4 (*LPO* pp. 135-136).

<sup>142</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Sent.* I, d.43, q.2, a.2 (*LPO* p. 235-238).

<sup>143</sup> Par la médiation, toujours, de Pierre de Poitiers, *Sent.* 1.7, p. 51, 1.8, pp. 75-76, I.11. Cf. Abélard, *Theol. Sch.* III.39.

<sup>144</sup> *Genèse*, 19.22. Cf. Pierre Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, 597 B, trad. cit. p. 391, et Pierre Lombard, *Sent.* I, d.43, 2 (*LPO* p. 86).

<sup>145</sup> *Contra Gaudentium* I, XXX.35. Les *Sententiae magistri Gisleberti* renvoient aussi clairement ce cas à la question: Dieu est-il tout puissant parce qu'il peut tout ce qu'il veut? (cf. *supra*, chap. II). Il semble alors que n'est pas possible ce qu'il ne veut pas: «il n'a pu sauver Judas parce qu'il ne l'a pas voulu» (II.31, éd. cit. p. 117). A quoi il est répondu: «Il a sur les créatures un pouvoir qu'il ne veut pas exercer. Il pourrait en effet faire d'un homme un âne, ce qu'il ne veut pas» (*ibid.*, p. 118).

<sup>146</sup> *LPO* p. 117.

<sup>147</sup> Cf. la recension brève, *LPO* p. 119, n.72: «Dieu ne peut aucunement enlever cette béatitude, sauf à cause d'un démérite antécédent chez Pierre».

Devant cette difficulté, Guillaume tâche de maintenir que du moment qu'on admet que Dieu peut quelque chose «selon la puissance» (bien que «non selon la justice»), cela suffit pour dire que cette chose est possible, bien qu'on ne puisse en déduire *simpliciter* que «Dieu peut damner Pierre», car dans cet énoncé la possibilité paraîtrait tenir au démérite de Pierre<sup>148</sup>. Néanmoins, il concède qu'en fait le jugement divin est irrévocable pour ceux qui sont bons ou méchants à l'extrême (comme Pierre et Judas). Pour ceux qui sont «médiocrement bons ou médiocrement mauvais», leur sort peut être modifié: Guillaume rappelle cette histoire, rapportée par la *Légende dorée*, selon laquelle l'empereur Trajan, en raison d'une action juste qu'il avait accomplie, fut, sur les prières de saint Grégoire, ramené à la vie pour être baptisé et sauvé<sup>149</sup>...

Cependant Guillaume se refuse à identifier puissance et justice. La distinction des attributs en Dieu interdit que l'on puisse inférer de "Dieu le peut selon la puissance" à "Dieu le peut selon la justice", comme on le ferait à partir de "Dieu le peut [tout court]". Il y aurait là, explique Guillaume en empruntant une nouvelle fois à Aristote une technique de résolution, un sophisme «secundum quid et simpliciter»<sup>150</sup>, qui consiste à conclure faussement à partir d'un prédicat employé d'une manière relative. Car lorsqu'on dit que Dieu peut quelque chose sous le rapport de la pure puissance, on fait abstraction précisément des autres attributs en fonction desquels il n'exercerait pas son pouvoir (c'est à cause de sa justice et de sa bonté qu'il ne damne pas celui qui ne le mérite pas<sup>151</sup>), et on ne peut conclure quant à ce qu'il peut sous ces autres rapports.

La stratégie de Guillaume est donc de maintenir un point de vue de la pure puissance distinct des autres points de vue, de sorte que l'on puisse prédiquer de Dieu à la fois le pouvoir et le non-pouvoir (il peut selon la puissance, mais non selon la justice), conformément à ce que dit Aristote: «S'il est en effet impossible que les contraires [...] appartiennent

<sup>148</sup> LPO p. 118.

<sup>149</sup> L'anecdote est reprise chez Thomas d'Aquin, *Sent.* I, d.43, q.2, a.2, 5e obj. et ad 5m (LPO pp. 236 et 238).

<sup>150</sup> Cf. Aristote, *Réf. soph.*, 5, 166 b 37-167 a 20. Pour un exemple dans un manuel de *Fallaciae in theologia* du XII<sup>e</sup> s., outre la *Logica modernorum* de L.-M. De Rijk, voir F. Giusberti, *Materials for a Study on Twelfth Century Scholasticism*, Naples, Bibliopolis (History of Logic, II), 1982, pp. 97-99.

<sup>151</sup> «C'est en effet en fonction de sa suprême bonté que Dieu ne peut damner celui à qui il a donné la béatitude au titre de sa justice» (recension brève, LPO p. 119, n. 72). A moins que l'on ne distingue justice condigne et justice congrue: voir *id.*, p. 121.

d'une façon absolue à la même chose, rien ne s'oppose à ce que l'un et l'autre de ces opposés n'appartiennent en même temps à la chose à un certain point de vue [...] ou que l'un ne lui appartienne à un certain point de vue et l'autre d'une façon absolue»<sup>152</sup>.

Quant à la question sur la virginité, il s'agit d'un classique, depuis Pierre Damien. Bien qu'elle ne soit pas reprise par Pierre Lombard dans sa distinction 43, elle figure chez Pierre de Poitiers et Alain de Lille<sup>153</sup>. Prendre en compte la fameuse phrase de saint Jérôme: «bien que Dieu puisse tout, il ne peut rendre la virginité à celle qui l'a perdue», est ici une autre manière de traiter l'interrogation fondamentale qui guide la recherche (toujours en correspondance avec la d.43 du Lombard): Dieu peut-il faire autre chose que ce qu'il fait? En effet, il semble bien, puisque la Révélation n'en porte pas mention, que Dieu n'a jamais accompli cette action, «alors qu'on peut lire qu'il a rendu la vue à des aveugles et ressuscité des morts»<sup>154</sup> (c'est de cette constatation, dont il cherche à percer les raisons, que part aussi Pierre Damien). Mais qu'en est-il de la possibilité même de la chose? Est-elle une limite à l'omnipotence divine?

En fait de limite, Guillaume rappelle celle de la non-contradiction: Dieu ne peut faire que la vierge qui a été déflorée ne l'ait pas été (on dira, d'une façon plus générale, que ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été)<sup>155</sup>. Mais cela n'empêche pas que l'on puisse affirmer que Dieu peut faire qu'une vierge n'ait jamais été déflorée. Guillaume reprend simplement la solution de Gilbert de la Porrée (qui d'abord est celle de Pierre Damien, et, avant ce dernier, est une distinction qu'on trouve chez saint Augustin<sup>156</sup>): la distinction du passé, du présent et de l'avenir n'a pas de sens du point de vue de Dieu, et ce que Dieu *a pu* (de notre point de vue), il le peut éternellement.

## CHAPITRE VII: DIEU PEUT-IL FAIRE MIEUX QU'IL NE FAIT?

Cette dernière question renvoie à la distinction 44 (chap. 1) du Lombard. Le dispositif de départ est le même: l'objection d'Abélard

<sup>152</sup> *Réf. soph.*, 25, 180 a 26-30.

<sup>153</sup> *Sent.* I.7, p. 59, et *Reg.* LVIII.4.

<sup>154</sup> *LPO* p. 121.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Confessiones* XI, XVI.16. Cf. Bonaventure, *Sent.* I, d.42, q.3 (*LPO* p. 181).

dispose que le bien par excellence ne peut qu'agir au mieux<sup>157</sup>. Comme précédemment donc (c'est la même question qui se prolonge, la première instance le souligne), il semble que Dieu ne puisse faire autre chose que ce qu'il fait, sinon ce qu'il fait ne serait pas le meilleur possible. Puisque Dieu en effet a agi ainsi plutôt qu'autrement, c'est qu'il a une raison, et cette raison est nécessairement bonne: il ne peut en être autrement, car Dieu a suivi à coup sûr la meilleure des raisons. Le principe du meilleur fonctionne comme un principe de raison suffisante, qui fonde et explique le choix divin.

Mais pour Guillaume, quoi qu'en dise Abélard<sup>158</sup>, la toute-puissance oblige à penser que Dieu peut faire *ce* qu'il ne fait pas effectivement, c'est-à-dire peut faire *autre chose* que ce qu'il fait, d'une autre manière ou à un autre moment, car sa puissance est souverainement libre, indifférente devant l'agir et le non-agir. La réponse n'est donc pas autre que celle que fait le Lombard<sup>159</sup>. En somme, il faut distinguer entre mieux faire et faire mieux, c'est-à-dire la puissance en rapport au sujet et en rapport à l'objet. On ne peut affirmer que Dieu puisse mieux faire ce qu'il fait, car il agit toujours selon les raisons éternelles et le plus sagement possible. En revanche, on doit maintenir que Dieu peut toujours faire quelque chose de mieux que ce qu'il fait, c'est-à-dire une création (ou une créature) toujours plus parfaite.

Autrement dit, Dieu n'est lié par rien lorsqu'il agit: ni par des promesses, car il ne *doit* rien à personne, ni par une norme immuable et extrinsèque du bon et du juste. Quant à cette dernière contrainte, lorsqu'on énonce «Dieu ne peut rien faire d'autre que ce qu'il est bon et juste de faire», la proposition est fausse si le verbe *est* signifie une «inhérence actuelle», c'est-à-dire suppose qu'il existe un bien et un juste en soi, dont Dieu aurait la charge d'épuiser toute la mesure — après quoi rien d'autre ne serait possible. Elle est en revanche vraie, si *est* ne fonctionne que comme copule, liant notionnellement le sujet et le prédicat. Elle signifie alors que, en vertu de sa nature, tout ce que Dieu fait est bon et juste, sans que ces valeurs puissent être fixées a priori et une fois

<sup>157</sup> *Theol. Sch.* III.33-37. Il vaut la peine de remarquer que lui est adjointe (*LPO* p. 126) l'autorité du pseudo-Denys («le propre du meilleur est d'engendrer le meilleur», d'après *De div. nom.* 4.19, PG 3, 716 B), qui n'est pas cité chez Pierre Lombard. Cf. Albert, *Sent.* I, d.44, q. un., a.2, obj. 1 et 2, et rép. (trad. A. de Libera, *LPO* pp. 159 et 161), Thomas, *Sent.* I, d.44, a.1, obj.1 (*LPO* pp. 238-239).

<sup>158</sup> *Theol. Sch.* III.47-48.

<sup>159</sup> *LPO* pp. 93 et 124. Cf. *Sententiae mag. Gisleberti* II.39, et Pierre de Poitiers, *Sent.* I.7, p. 59, contre Abélard, *Theol. Sch.* III.57-58.

pour toutes. Il n'y a pas de critère indépendant du bien ou du meilleur, ou de la rationalité, auquel on pourrait confronter l'action divine. Celle-ci, en tant qu'il est le Bien souverain, est à elle-même sa propre mesure<sup>160</sup>. A Abélard écrivant: «Dieu a une cause rationnelle pour faire ou défaire ce qu'il fait ou défait, et il ne convient pas que, lui qui est la suprême raison, veuille ou agisse contrairement à la raison; quiconque en effet s'éloigne de la raison ne peut vouloir ou agir rationnellement», Pierre de Poitiers répond, avec une radicalité digne d'Ockham ou de Descartes: «Dieu n'est pas dit bon à cause de ses œuvres bonnes, bien plutôt ses œuvres sont dites bonnes parce qu'elles sont faites par lui, qui est vraiment bon. S'il faisait ce qui est mal, ou plutôt ce qui serait mal si cela était fait par les hommes, on ne dirait pas qu'il fait le mal, au contraire ce qui est mal serait alors dit bon, à cause de la bonté de son auteur, Dieu»<sup>161</sup>. Celui qui peut renverser les valeurs n'est décidément pas soumis à un principe de raison.

Ainsi, pourrait-on dire, Dieu peut toujours faire autre chose que ce qu'il fait, et ce qu'il fait est à chaque fois, indéfiniment, le meilleur<sup>162</sup>. Sa toute-puissance ne saurait s'épuiser en une quelconque de ses œuvres, elle est toujours au-delà, dans une progression sans limite, de ce qui est. Le possible ne se réduit jamais à l'actuel.

Ce dernier point est capital. En lui se joue la différence du Dieu chrétien d'avec la cause première des philosophies antiques, qui agit comme une cause naturelle, librement-nécessairement, c'est-à-dire conformément à sa nature propre, par nous compréhensible. D'après Sénèque, il est impossible que Dieu change jamais ses décisions, parce qu'il est guidé par le principe du meilleur; il ne peut donc faire autre chose que ce qu'il fait<sup>163</sup>. On trouve également chez Plotin ce raisonnement selon lequel si le Bien pouvait faire autre chose que ce qu'il fait, il causerait autre chose que ce qui est bon, ce qui est impossible<sup>164</sup>. L'idée même

<sup>160</sup> Voir l'introduction d'O. Boulnois à *LPO*, pp. 38-39.

<sup>161</sup> *Theol. Sch.* III.37, et *Sent.* I.7, p. 52. Cf. Hugues de Saint-Cher, *Sent.* I, d.42, q.1, 8 (*LPO* p. 139): «du seul fait que lui-même il veut faire quelque chose, cela devient bon, de manière rationnelle et conforme à l'art».

<sup>162</sup> Voir *LPO* p. 126, la réponse à l'instance, et p. 127: «en comparant toutes les choses à Dieu, en tant qu'elles sont faites et ordonnées par lui, chaque chose est la meilleure, non pas absolument, mais dans son genre et dans son ordre».

<sup>163</sup> *Quaest. nat.* I.i.3. Puisque l'on peut apposer au Dieu stoïcien l'équivalence *sive natura*, cf. Aristote, *Du ciel*, II.5, 288a 2-3: «la nature réalise toujours la meilleure des possibilités».

<sup>164</sup> *Ennéades* VI, 8.21.

que l'Un puisse *choisir* de réaliser ceci plutôt que cela est pour lui inacceptable, car ce serait un signe d'infériorité et non de liberté et de puissance (qui dit choix dit en effet possibilité d'erreur). C'est précisément parce qu'il ne peut que diffuser tout le bien dont il est capable, qu'il est supérieur à tout autre agent. Il est aussi appelé tout-puissant<sup>165</sup>, mais sa liberté est de spontanéité à l'égard de ce qu'il produit effectivement, non d'indifférence à l'égard de possibles qui s'offrent à lui<sup>166</sup>. Et puisqu'il est hors de question qu'il puisse causer un autre monde, le meilleur, le possible et l'actuel se confondent.

Ainsi que le remarque I. M. Resnick, cette thèse a pu être connue au Moyen âge par l'intermédiaire de Macrobe<sup>167</sup>, et c'est certainement en connaissance de cause que l'on s'y oppose. Pour les chrétiens, s'il est vrai que *bonum est diffusivum sui*, ce qu'il dispense n'est jamais la mesure de ce qu'il *peut* donner, du moins dans l'ordre du créer. Car l'exigence pour le Bien de se communiquer entièrement (autant qu'il est possible) est satisfaite dans la procession trinitaire<sup>168</sup>. Mais rien de ce qu'il crée n'est commensurable à sa puissance, et donc à ce qu'il pourrait créer. C'est là sa transcendance, qui se dérobe toujours à toute saisie à partir du donné. Le degré maximum de bonté qu'il est, l'optimalité<sup>169</sup>, ne peut transparaître dans aucune créature, sinon en une approche indéfiniment prolongée<sup>170</sup>. Cela n'est pas sans importance pour l'histoire du possible: celui-ci doit apparaître comme un au-delà perpétuel, une marge dont les frontières reculent sans cesse. On achève ainsi de le dé-cosmologiser, puisqu'il est libéré entièrement de la référence à l'actuel.

Sur cette voie, Guillaume d'Auxerre marque un jalon qui n'est pas négligeable. En suivant de près ses analyses, nous avons vu comment elles retravaillent des concepts venus de divers horizons en les faisant

<sup>165</sup> *Ibid.* Voir J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin, op. cit.*, pp. 28-34.

<sup>166</sup> Voir J.-M. Narbonne, *id.*, pp. 34-38.

<sup>167</sup> *Op. cit.*, p. 67. Cf. Manegold de Lautenbach, *Liber contra Wolfelmum*, 4.

<sup>168</sup> Voir Richard de Saint-Victor, *De Trinitate* 3.2, et Bonaventure, *Itinerarium* 6.1 (cités par I.M. Resnick p. 67). Guillaume d'Auxerre écrit de même, plus loin: «la nature de l'engendrement exige certes que le Père veuille engendrer un Fils qui lui soit égal, et s'il ne l'avait pas voulu alors qu'il le pouvait, il eût été jaloux» (éd. Ribailfier t.I, p. 219, l.107-108; passage non traduit). Cf. Augustin, *Lib. 83 quaest.*, q.50, et Pierre de Poitiers, *Sent.* 1.7, p. 58.

<sup>169</sup> Comme dit l'objection, *LPO* p. 127.

<sup>170</sup> Sur cette question du progrès à l'infini, voir notre étude: "Thomistes et antithomistes face à la question de l'infini créé: Durand de Saint-Pourçain, Hervé de Nédellec et Jacques de Metz", dans la *Revue Thomiste*, t.XCVII, n°1 (janvier-mars 1997), pp. 219-244.

jouer les uns contre les autres, et ouvrent des solutions pour l'avenir. Ainsi, espérons-le, elles se sont avérées pleines de sens et de cohérence, malgré leurs détours parfois étranges. Il était logique que Guillaume se pose ces questions-là, et point d'autres. D'un point de vue formel, leur bizarrerie se dissipe par l'éclairage d'un contexte proprement scolastique de tradition disputative. A l'égard de ce qui est peut-être une erreur de perspective historique, un certain cloisonnement entre les études sur le XII<sup>e</sup> siècle et celles sur le XIII<sup>e</sup>, il est particulièrement intéressant, pensons-nous, que se soit dessinée une problématique assez homogène, depuis le temps d'Abélard jusqu'à celui de S. Thomas, faite de questions sans cesse remises sur le métier. Les *Sententiae magistri Petri Abelardi* (ou *Sententiae Hermanni*) mentionnaient déjà la plupart des cas ici rencontrés et que l'on retrouvera plus tard: «On a coutume de demander si Dieu peut faire plus de choses qu'il n'en fait. Certains disent qu'il peut en faire plus, et autrement, car celui qu'il damne, il peut le sauver et inversement, et de cet homme il peut faire une pierre ou autre chose; et ils donnent comme exemples l'ânesse de Balaam, les cinq pains, la femme de Loth, et l'eau changée en vin»<sup>171</sup>.

Institut supérieur de philosophie  
Place du Cardinal Mercier, 14  
B-1348 Louvain-la-Neuve

Jean-Luc SOLÈRE.

RÉSUMÉ. — Depuis que Pierre Lombard a intégré à son essai de présentation raisonnée de la théologie des considérations sur la puissance de Dieu, ce problème est devenu un lieu obligé pour la pensée médiévale, et l'un des plus féconds. En examinant quelles sont les limites éventuelles ou les conditions de cette puissance, elle en est arrivée à se demander comment définir le concept même de possible. La notion élaborée par Aristote dans le cadre d'une science de la nature a fait là l'objet d'une reprise critique. Ce travail se laisse saisir sur le vif chez Guillaume d'Auxerre, dans ses tâtonnements et ses détours. Parallèlement à l'exposé de sa réflexion sur ce sujet, on mènera, du point de vue formel, une analyse de l'enchaînement et du libellé des questions qu'il pose, ce qui conduira d'une part à souligner la continuité du corpus scolastique du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècles, d'autre part à proposer une méthodologie de la lecture de ces textes souvent déroutants.

ABSTRACT. — From the time that Peter the Lombard integrated considerations about the power of God into his attempt to provide a reasoned presentation of theology, this problem became an indispensable topic for discussion in

<sup>171</sup> Ed. S. Buzetti, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1983, pp. 90-91.

mediaeval thought and also one of the most fruitful. By examining the possible limitations of or conditions for this power, thinkers came to inquire how to define the very concept of the possible. Aristotle's concept, which was elaborated within the framework of a science of nature, was critically reexamined. William of Auxerre can be seen groping and making detours in the process of doing so. Parallel to the account of his thought on the topic, the article provides, from the formal point of view, an analysis of the sequence and titles of the questions he raises, which leads one, on the one hand, to emphasize the continuity of the scholastic corpus in the *xii*th and *xiii*th centuries, and, on the other, to propose a method for reading these frequently misleading texts. (Transl. by J. Dudley).