

Possible et impossible chez Walter Burley

Une définition de la chimère répandue au XIV^{ème} siècle est la suivante : «chimera est animal compositum ex membris ex quibus nihil potest esse compositum» (voir par exemple les *Sophismata* de Buridan, p. 30). L'incohérence de cette définition semblerait évidente, même plus que l'incohérence intrinsèque du célèbre *carré rond* de Bertrand Russell. Et pourtant, paradoxalement, il n'est pas possible de dessiner un carré rond, tandis qu'il existe d'innombrables représentations de la chimère, qui est (peut-être) une entité impossible, mais est certainement une entité imaginable. Dans bon nombre de textes du XIV^{ème} siècle la chimère est décrite, par exemple, comme composée «capite leonis, corpore bovi et cauda draconis» ou alors «ex capite hominis, ex corpore caprae, ex cauda draconis». Bien que les médiévaux n'aient jamais parlé de carré rond, ils connaissaient, respectaient et utilisaient dans leurs écrits le principe de non contradiction, et par conséquent ils niaient qu'à une même chose, au même instant et sous le même respect, puisse appartenir et ne pas appartenir la même propriété, ou puissent appartenir deux propriétés dont l'une est le contraire (la négation) de l'autre. Par conséquent, nous pouvons nous demander ce qui était considéré, *d'un point de vue philosophique*, possible et impossible au XIV^{ème} siècle et s'il y a de différents types de possible et d'impossible – ce que la différence entre la chimère et n'importe quel équivalent médiéval du carré rond de Russel pourrait amener à supposer. Il va de soi qu'il n'est pas possible (calembour prévu) de faire ici un tour d'horizon des conceptions du possible les plus répandues au XIV^{ème} siècle, en passant d'un auteur à l'autre, ni d'aborder toutes les implications que cette question entraîne. C'est pourquoi je me bornerai à faire des observations sommaires en prenant comme repère la théorie modale de Walter Burley (1275-1344), un logicien et métaphysicien réaliste qui fut, de son vivant, le principal adversaire d'Ockham ainsi que l'un des fondateurs des nouvelles formes de réalisme typiques du Moyen Âge tardif.

Dans la première partie de mon exposé je tâcherai de résumer les termes de la question, en me concentrant sur l'héritage aristotélico-platonicien et sur le lien (et parfois confusion) entre les deux notions d'*ens in potentia* et de possible logique qui caractérise l'approche médiévale de ces sujets. Dans la deuxième partie, je présenterai la conception de Burley, que je situerai dans le contexte général des débats sur la modalité de la fin du Moyen Âge. Les textes de Burley auxquels je ferai référence pour reconstruire sa position sont le *De puritate artis logicae tractatus brevior* (rédigé autour de 1320), le deuxième commentaire sur la *Physique* (après 1324), le dernier commentaire sur l'*Ars vetus* (datant de 1337) et le *Tractatus de universalibus* (après 1337).

Comme il a été clairement montré (par Chen, Reale, Ackrill, Weiner, Kosman et Berti entre autres), l'on peut trouver chez Aristote deux sens différents de la notion d'acte/réalité et, parallèlement, de celle de puissance/possibilité. Il s'agit de l'acte en tant que mouvement et en tant qu'être, qui trouve son couronnement dans le sens d'acte en tant qu'activité. Selon la première signification, la puissance/possibilité doit être considérée comme le principe du changement et l'acte comme la réalisation du changement – qu'il s'agisse du passage d'une chose à une autre, ou d'un changement qui a lieu à l'intérieur d'une seule chose, laquelle perd certaines de ses caractéristiques et en acquiert d'autres (*Physique* III, ch. 1; *Métaphysique* IX, ch. 1). Dans le deuxième sens, en revanche, l'acte et la puissance/possibilité sont des notions corrélatives qui se reflètent sur tout ce qui est, et donc sont présentes dans toutes les catégories. Dans cette perspective, l'acte et la puissance sont des concepts étroitement liés à ceux de matière et de forme, car la matière et la forme d'une substance coïncident précisément avec la substance considérée, respectivement, en puissance et en acte (*Métaphysique* VII, ch. 7; VIII, ch. 2 et 3; XII, ch. 5).

En réalité, Aristote ne nous fournit pas de définition d'être en acte et être en puissance. Il se borne à donner un certain nombre d'exemples qui devraient permettre au lecteur de saisir le rapport reliant l'état de choses qui correspond au fait d'être en puissance à celui qui correspond au fait d'être en acte. La statue d'Hermès est en puissance dans le bois, car elle peut être sculptée dans le bois ; la demi-droite est en puissance dans la droite, car elle peut être tirée de cette dernière. En revanche, ceux qui construisent sont en acte par rapport à ceux qui peuvent construire, ceux qui sont éveillés par rapport à ceux qui dorment, ceux qui voient par rapport à ceux qui ont les yeux fermés (*Métaphysique* IX, ch. 6). Par conséquent, l'acte est, dans ce sens, le déploiement d'une possibilité inscrite dans le "patrimoine métaphysique" d'une chose. La conclusion évidente de cette analyse consiste dans l'affirmation de l'antériorité de l'acte par rapport à la puissance, c'est-à-dire de l'*antériorité du réel par rapport au possible* – j'insiste sur ce point, d'où il s'ensuit que c'est le réel qui explique et détermine le possible, et non pas l'inverse. Selon Aristote, l'acte est antérieur quant à sa notion, car l'on ne peut pas comprendre qu'une certaine chose est en puissance par rapport à un certain état réel si l'on ne possède pas le concept de cet état, et donc de l'acte relatif à cette puissance. L'acte est antérieur à la puissance du point de vue du temps, dans le sens que, par exemple, à l'intérieur d'une espèce, un individu déjà en acte doit exister avant que l'on n'ait, dans le grain/sperme, un nouvel individu en puissance. Troisièmement, l'acte est antérieur à la puissance quant à la substance, puisque par rapport à la substance la forme et la fin sont l'acte, et la puissance la matière; et la forme et la fin sont antérieures par rapport à la matière. Dernièrement, l'acte est antérieur à la puissance de par sa dignité ontologique, car ce qui est éternel, à savoir toujours en acte, est antérieur à ce qui est corruptible, à savoir en puissance par rapport à l'être et au non-être (*Métaphysique* IX, ch. 8).

Dans le *De interpretatione* et dans les *Premiers Analytiques*, d'ailleurs, Aristote respectivement ébauche et développe ce que nous appelons aujourd'hui une logique modale, à savoir la partie de la logique formelle qui s'occupe des modalités (lorsqu'elles sont exprimées) selon lesquelles un énoncé est vrai ou faux: autrement dit, de la manière dont des opérateurs tels que «il est possible que», «il est nécessaire que», «il est impossible que», etc., modifient la valeur de vérité des énoncés. Au vu de la complexité technique de la syllogistique modale, nous nous passerons de l'exposer ici et nous bornerons à illustrer brièvement ses concepts fondamentaux: possible, contingent, impossible et nécessaire. Dans le contexte de la logique modale, le *possible* est à peu près défini comme ce qui en ce moment n'est pas le cas, mais pourrait être le cas dans le futur. Un exemple d'énoncé du possible est l'énoncé «il est possible que Claire vienne à la fête» (en ce moment Claire n'est pas présente, mais rien n'empêche qu'elle arrive par la suite). Le *contingent* peut être défini comme ce qui en ce moment est le cas, mais aurait pu ne pas être le cas et pourrait ne pas être le cas dans le futur. Un exemple d'énoncé du contingent est l'énoncé «il est contingent qu'Alessandro existe» – car j'existe maintenant, mais j'aurais pu très bien ne pas exister, et certainement je ne serai plus là dans un futur souhaitablement très éloigné. L'*impossible* est ce qui n'est pas le cas et ne peut pas être le cas. Un exemple d'énoncé de l'impossible est l'énoncé «il est impossible de dessiner un carré rond». Le *nécessaire* est ce qui est le cas et ne peut pas ne pas être le cas. Un énoncé du nécessaire est l'énoncé «il est nécessaire que $2 + 3$ égale 5 ». Dans ses œuvres Aristote semble donc élaborer une notion de possibilité assez différente, liée non pas à l'ontologie des catégories, comme dans le cas de l'acte et de la puissance, mais à l'analyse logique de la structure interne des énoncés, et donc à une notion pour ainsi dire purement logique du possible, fondée sur les principes de non contradiction et du tiers exclu et sur la bivalence.

Chez les néoplatoniciens, en revanche, l'on trouve une revalorisation de la considération dynamique du réel, et donc de la notion de puissance. En *Ennéades* VI.2.20, Plotin soutient une conception de la *dynamis* (que Porphyre reprendra dans son *Isagogè* et transmettra au Moyen Âge latin) dans laquelle l'antériorité aristotélicienne de l'acte par rapport à la puissance est mise au second plan. Si dans l'univers aristotélicien être en puissance signifie tout simplement se trouver dans un état d'incomplétude (partielle) et d'indétermination qui prélude à l'acquisition d'une nouvelle forme, Plotin met en valeur un aspect tout à fait nouveau, ignoré par Aristote, à savoir celui de la *dynamis* en tant que capacité ou impulsion génératrice. Cette impulsion génératrice se fractionne et s'affaiblit au fur et à mesure que l'on s'éloigne du point d'origine, c'est-à-dire du genre très général d'un secteur catégoriel donné, dont dérivent et dépendent tous les autres êtres appartenant à ce secteur. Il s'ensuit que l'être du genre et celui de l'espèce sont distincts l'un de l'autre et en même temps étroitement liés.

Lorsqu'il essaie de concilier le système plotinien avec celui du Stagirite, Porphyre dans l'*Isagogè* fusionne des schémas et des concepts tirés de son maître avec d'autres authentiquement aristotéliens. Il interprète les genres suprêmes des secteurs catégoriaux d'Aristote comme les principes premiers du réel, dont tout autre chose tire son être; les genres intermédiaires en tant qu'antérieurs par nature aux espèces, et ces dernières aux individus; et les différences spécifiques en tant que déterminations dérivant du genre lui-même, dans lequel elles sont pré-contenues en puissance. Comme on le voit, le sens du discours aristotélien se trouve être presque renversé: chaque genre suprême, qui était, à l'intérieur de son secteur, la composante ultime et très générale des individus appartenant à la catégorie donnée, devient l'impulsion génératrice primaire faisant exister les espèces et les individus subordonnés à elle, qui est leur origine et leur centre d'unité.

Par voie de conséquence, l'Aristote que le Moyen Âge tardif héritera de Porphyre (et de Boèce, qui le suivra de près sur cette route) sera fortement néoplatonisé, de sorte que dans beaucoup de cas les auteurs médiévaux gauchiront partiellement le vrai sens de ses thèses, comme dans l'exemple des couples puissance-acte et universel-singulier. Car la prééminence de l'acte par rapport à la puissance et du singulier par rapport à l'universel sera mitigée à la lumière de la plus grande «fécondité» ontologique (et gnoséologique) qui, sous l'emprise du néoplatonisme, les médiévaux attribueront à l'universel, en finissant généralement par privilégier, dans le domaine des êtres finis, les plus généraux et abstraits par rapport aux particuliers et concrets. Cette tendance, d'ailleurs, s'accordera parfaitement avec certaines exigences de la lecture émanationniste du processus de la création propre à la doctrine de l'exemplarisme divin.

La conception du possible de Burley fusionne dans une certaine mesure l'aristotélisme et le néoplatonisme sur la base de questions théologiques liées au problème de la création. Comme c'est souvent le cas chez les auteurs médiévaux, les caractéristiques principales de sa conception générale de puissance/possible et acte/réel sont pour partie déterminées par les applications concrètes que sa théorie poursuit. En sus de l'explication physique de la nature et des modes du devenir (qui prévaut dans le commentaire sur la *Physique*), les domaines spécifiques que la théorie doit concerner sont la détermination de la forme d'existence des universaux par rapport aux singuliers et le déploiement concret du processus de création. Dans le cas du devenir, Burley use d'un concept de puissance tiré de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote, alors que dans le deuxième et troisième cas sont en jeu plutôt, respectivement, le concept néoplatonicien de potentialité et le concept logique de possibilité comme absence de contradiction, dérivé du *De interpretatione* et des *Premiers Analytiques*.

Comme dans d'autres cas, Burley procède par des divisions qui lui permettent d'ordonner sa matière selon un schéma «en arbre» se réclamant quelque part du schéma de Porphyre. À la base de sa doctrine de l'acte et de la puissance l'on trouve une distinction entre *potentia in esse* et *potentia ad*

esse, qui lui permet immédiatement de scinder le domaine logico-théologique du domaine physique. Dans son commentaire au troisième livre de la *Physique* et dans son dernier commentaire sur le *De interpretatione*, Burley sépare donc la puissance en tant que principe (ou capacité) d'un changement quelconque (*potentia in esse*), qui est propre aux choses déjà existantes, de la puissance en tant que pure possibilité qu'une chose existe (*potentia ad esse*), une puissance qui, elle, n'est pas liée à l'existant mais se rapporte, si jamais, au futur. L'exemple que Burley choisit dans son commentaire sur le *De interpretatione* pour illustrer la nature de la *potentia ad esse*, à savoir la venue de l'Antéchrist, met en lumière une ambiguïté de sa doctrine, qui ne distingue pas toujours de manière adéquate entre le concept de puissance en tant que pure possibilité logique et celui de puissance en tant que préformation, à savoir prédétermination ou préexistence, de ce qui sera actuel/réel. Car l'existence de l'Antéchrist est un possible non pas dans le sens de non-impossible (c'est-à-dire de non contradictoire en soi-même), mais bien de ce qui, tout en n'étant pas encore réel, est pourtant infailliblement destiné à se réaliser. En réalité, ce sens est peut-être le plus fréquent chez Burley, qui semble récupérer la signification véritablement logique dans le domaine théologique en lien avec le sujet de la toute puissance divine, qu'il aborde dans le *De interpretatione*, en rappelant la distinction bien connue entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*, dont il paraît donner une interprétation traditionnelle. Burley souligne en effet que la possibilité qu'une chose existe dépend de la nature et de la structure métaphysique que cette chose aurait si elle existait, et non pas de l'omnipotence divine. Autrement dit, pour Burley une chose n'est pas possible parce que Dieu peut la créer, mais, bien au contraire, Dieu peut créer une chose parce que cette dernière est en elle-même intrinsèquement possible. Or, lorsqu'il s'agit de définir ce que c'est qu'être intrinsèquement possible, plutôt que faire appel au sens du possible logique comme ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux, Burley tente une réduction partielle de l'être possible en général à l'être en puissance. En effet, il reconnaît deux types d'objets possibles: les objets atomiques (*incomplexa*) et les objets moléculaires (*complexa*). Les premiers, qui sont les entités catégoriales en tant que non encore existantes *in rerum natura*, sont corrélés à une puissance/possibilité réelle, dont ils dépendent, alors que les deuxièmes, qui sont les entités complexes désignées par les énoncés catégoriques (à savoir les *propositiones in re*), ne le sont pas – même si, compte tenu de la relation de subordination ontologique qui relie les états de choses aux *res* qui les constituent, cette indépendance se trouve être considérablement réduite. D'ailleurs, influencé qu'il est par l'exégèse necessitariste d'Averroès, Burley semble accepter le principe de l'immanquable réalisation dans le temps des êtres possibles, réaffirmant ainsi l'équivalence entre être possible et être en puissance, dans le sens de mode d'être diminué et préparatoire par rapport à l'acte, c'est-à-dire à la véritable existence réelle.

Le résultat ultime de cette opération est une forme de nécessitarisme *ex hypothesi*. Car toute chose, bien qu'elle ne soit pas nécessaire en elle-même, est pourtant nécessaire par rapport aux conditions et aux circonstances qui la font exister, puisque ces dernières, ayant la capacité de la produire, ne peuvent pas ne pas le faire. Or Burley, dans le dernier commentaire sur l'*Ars vetus*, là où il parle d'individus, et dans la dernière partie du *Tractatus de universalibus*, où il expose sa conception de l'exemplarisme divin, mitige cette conclusion et reprend quelque part l'idée de la possibilité logique, afin de sauvegarder la contingence des événements humains ainsi que la liberté et la toute puissance divines. En effet, il affirme que (1) les propriétés et les dispositions des individus, quoique conformes aux règles générales dictées par leur forme (ou nature) spécifique, varient au hasard à l'intérieur d'une gamme de possibilités plus ou moins étendue dont les limites sont fixées par la norme spécifique (cf. commentaire sur l'*Isagogè*, ch. *de specie*, et commentaire sur les *Catégories*, ch. *de substantia*). Et (2) que, même si lorsqu'on raisonne en philosophe naturel l'on devrait reconnaître que les modèles selon lesquels Dieu a créé les choses sont en nombre fini et correspondent aux types de choses effectivement existantes, lorsqu'on raisonne en théologien l'on parvient à comprendre que Dieu n'a pas créé toutes les espèces possibles, mais seulement certaines d'entre elles. En effet, comme Thomas d'Aquin nous l'enseigne, les idées en tant que *rationes* (c'est-à-dire en tant que principes de connaissance et non pas modèles pour la création) sont en nombre infini et correspondent aux purs possibles, c'est-à-dire à ce dont la notion, comme Duns Scot nous l'enseigne, est non-contradictoire (*Tractatus de universalibus*, pars vi).

Cela signifie, par exemple, que la taille, le poids et les actions de Socrate ne sont pas établis *a priori* dans leur nature individuelle, et que l'existence de Socrate ne l'est pas non plus, mais leur forme typique, en revanche, l'est. En tant qu'homme Socrate ne peut pas déroger à certains paramètres physico-biologiques et à certaines lois de conduite, mais la manière concrète de leur réalisation n'est pas déjà donnée. Dans leur ensemble, les hommes actualiseront, c'est-à-dire rendront réelles, dans le temps toutes les différentes possibilités inhérentes à leur nature (une sorte de principe de plénitude appliqué à l'espèce), mais aucun individu en tant que tel n'est nécessité à porter à l'acte précisément les potentialités/possibilités qu'il rend effectives.

Ainsi, Burley non seulement formule la thèse de l'objective indétermination partielle de la réalité individuelle dans la totalité de ses manifestations, mais il illustre également sa contrepartie épistémologique, car il affirme la computabilité non-totale de l'univers au niveau des individus. Selon Burley, la seule manière de vérifier la présence d'une puissance quelconque, à savoir d'une possibilité réelle, c'est de constater sa réalisation, c'est-à-dire son passage à l'acte. De plus, il semble admettre l'existence dans les individus de puissances/possibilités qui ne parviendront pas à l'acte – autrement dit, de capacités qui ne seront jamais utilisées. Tous les hommes peuvent rire, et cette puissance/possibilité

est réelle même chez ceux qui n'ont jamais ris ni ne le feront jamais (voir le commentaire sur l'*Isagogè*, ch. *de proprio*). Dans leur cas, les circonstances intérieures et extérieures n'en permettent pas le développement. Nous pouvons inférer la présence dans un individu donné d'une possibilité réelle non utilisée si nous avons précédemment observé son actualisation dans beaucoup d'autres individus de la même espèce.

Burley met donc en valeur, au niveau des individus, le caractère empirique de la connaissance, qui est d'habitude fortement limité par le schéma d'explication essentialiste dont il se sert: selon ce schéma, ce qu'une chose est ou fait dérive nécessairement de son essence substantielle, qui prédétermine les types et les domaines dans lesquels ont lieu les manifestations phénoméniques de la chose. Dans la philosophie naturelle ce schéma explicatif, qui est propre à la majeure partie de la pensée antique et médiévale, rend presque entièrement superflue toute recherche visant à identifier des uniformités mesurables, car l'on suppose que la connaissance de l'essence substantielle d'une chose implique la prédiction de tous ses types d'état et modes d'être possibles. Les «qualités occultes» critiquées par Newton sont les déterminations essentielles et les puissances de la substance que ce style de pensée considère comme les causes (accessoires) des phénomènes.

Ce qui dans cette perspective est absolument inconcevable est la possibilité d'une nouveauté effective, c'est-à-dire d'un changement réel, dans l'univers. Car tout effet qui se produit (l'acte) est immédiatement réduit à une réalité préexistante (la puissance), laquelle pourtant n'est pas différente de l'effet qu'elle veut expliquer, mais est quelque part l'effet lui-même à un stade incomplet de son être. Ce qui existe dans la réalité était déjà présent en elle, mais de manière partiellement différente. La notion même de création est interprétée selon ce schéma à l'aide de la théorie de l'exemplarisme divin. En conclusion, l'on peut affirmer que dans un certain sens le monde a toujours existé, sinon en acte du moins virtuellement (en tant que pure possibilité) dans l'esprit de Dieu et dans son omnipotence.

Revenons à la chimère et à sa définition. Peut-être avons-nous maintenant les instruments pour résoudre le paradoxe. Lorsqu'au Moyen Âge tardif l'on parle de possible, l'on peut utiliser ce mot 'possible' dans deux sens différents: l'un plus étroit, l'autre plus large. Selon le plus étroit (la possibilité physique), l'on considère comme possible ce qui n'est pas contraire aux lois naturelles – et dans ce cas le possible coïncide avec ce qui est en puissance. Par voie de conséquence, la chimère ne sera pas une entité possible, mais bien impossible, car rien dans le monde ne pourrait lui donner vie. Selon le sens plus large de possible (la possibilité logique), l'on doit considérer comme possible tout ce dont la notion ne présente pas de contradiction interne, sans aucune référence aux lois du monde – à savoir, pour les médiévaux, aux espèces naturelles effectivement existantes. Dans ce cas, rien n'empêche que la chimère soit possible, si la notion d'un animal à la tête de lion, au corps de bœuf et à la

queue de dragon n'est pas contradictoire – même si dans notre monde nous n'aurons jamais l'occasion d'en rencontrer une. En revanche, le carré rond devrait être considéré comme impossible (en tout cas il le serait même selon le premier sens de 'possible'), car la notion de *carré* et celle de *rond* sont incompatibles, et donc rien ne peut les réaliser en même temps. Cela étant, la définition apparemment auto-contradictoire que j'ai évoquée au début de mon exposé, «chimera est animal compositum ex membris ex quibus nihil potest esse compositum» s'avère être parfaitement cohérente si nous supposons que '*potest*' indique une possibilité réelle, qui pourtant ne supprime pas la possibilité logique de l'existence de cet animal mythologique – et effectivement pour Burley la chimère possède en tout cas un *esse deminutum*, un *esse obiectivum*, en tant que contenu conceptuel saisissable par l'esprit.