

Existence et temporalité chez Suárez. De l'ontologie au politique

Existence and temporality according to Suarez.
From ontology to politics

JEAN-PAUL COUJOU

Institut Catholique de Toulouse-Institut Michel Villey, Paris
jp.coujou@wanadoo.fr

Résumé. Dans la métaphysique de Suárez, il y a une équivalence concernant l'*ens ab alio* entre la durée et la persévérance dans l'être. L'interrogation sur la relation entre l'existence et la temporalité permet de révéler que la théorie politique contribue à la compréhension du devenir de la métaphysique; et cette dernière requiert la considération de son rôle dans la constitution du sens et de l'objectif de la communauté humaine.

Mots clés: existence; essence; durée; persévérer dans l'être.

Abstract. In Suarez's metaphysics, there is an equivalence regarding to *ens ab alio* between duration and permanence in being. Interrogation about the relation between existence and temporality makes possible to reveal that political theory contributes to participate at the comprehension of the destiny of metaphysics; and the latter requires that its function be considered in the constitution of the signification and the purpose of human community.

Keywords: existence; essence; duration; to persevere in being.

Le XVI^e siècle confronte son spectateur averti à une série de crises auxquelles la philosophie de Suárez s'est efforcée de répondre : 1^o) la décomposition de l'unité du cosmos, 2^o) l'effritement de l'unité spirituelle avec la Réforme, 3^o) la déliquescence du lien entre la politique et la morale avec Machiavel, 4^o) la reconfiguration de l'unité éthique avec le courant de la Renaissance et de l'humanisme et 5^o) l'émergence d'une crise persistante et d'un renouveau de la philosophie première ou métaphysique. L'interrogation sur la relation entre l'existence et la temporalité s'inscrit au cœur de ce contexte complexe dans lequel s'articulent quatre sphères ayant une fonction centrale: l'ontologie, la théologie, l'anthropologie et la politique.

Le point de départ du questionnement que propose Suárez à son lecteur concernant la relation à établir entre l'existence et la temporalité est notamment formulé à la *Dispute métaphysique* L; il fait partie de la réflexion métaphysique développée sur la théorie des catégories héritée de la pensée aristotélicienne. Il comporte une dénonciation du caractère lacunaire de l'interprétation aristotélicienne du prédicat "quand" au livre IV de la *Physique*, incapable, en définitive, selon Suárez, de rendre compte du temps comme expérience ontologique de la durée. Deux orientations majeures destinées à répondre aux exigences de cette recherche peuvent être esquissées : l'explicitation de l'essence de la durée et l'élaboration d'une ontologie de la temporalité qui n'est pas sans conséquences sur les thèses anthropologiques développées dans le *Tractatus de anima* et sur les thèses politiques du *De legibus* et la conception du temps historique qu'il met en place.

En effet, lorsqu'on considère l'encyclopédie métaphysique élaborée par les *Disputationes metaphysicae* (1597) de Suárez, on ne peut manquer de constater que sa théorie politique principalement développée dans le *De legibus* (1612) et dans la *Defensio Fidei* (1613) prolonge la pensée de l'étant, ainsi que la division en étant fini et infini qui y préside (Suárez 1866 -désormais DM- XXVIII, 1; DM IV, 8, n. 9, 139; n. 10, 140). Elle prend également appui sur les catégories de l'étant (comme la puissance, l'habitus, les relations réelles créées, l'action, la passion, la durée, le lieu ...) dans lesquelles notamment la spatialité (DM, LI, 972–1006) et la temporalité

(DM, L, 912–972) jouent un rôle directeur relativement à notre compréhension de la réalité physique et humaine. Toute recherche dans la sphère politique ne pourrait, semble-t-il, faire l'économie de l'interrogation que prépare le questionnement métaphysique: à quelles conditions et pour quelles raisons peut-il y avoir une communauté politique?

Ainsi, l'expérience historique du politique que Suárez se propose de rendre intelligible, renvoie apparemment à une connaissance appliquée, celle de l'étant humain tirée d'une détermination de l'étant universellement considéré dans un monde désormais en crise: celui confronté à une paix européenne problématique, à la Réforme, à la puissance émergente du mercantilisme, à la déliquescence du cadre anthropo-théologique des valeurs dans la sphère politique, largement engagée par Machiavel et le courant tacitiste et, enfin, d'une représentation du monde renvoyée à la décomposition avérée du savoir métaphysique traditionnel.

Or, en ce sens, on peut également dire, au regard des orientations fondamentales de l'œuvre suarézienne, que la théorie du politique a pour fonction de mener à son terme dans un système unifié du savoir, l'explicitation de l'étant en procédant à son extension à la question de l'être de l'homme et de l'être-en-commun, spécifiques à l'organisation étatique et au mouvement historique. La pensée politique formule ce questionnement en termes d'origine à partir de la condition naturelle des hommes; ces derniers sont considérés comme libres, raisonnables et finis (Suárez 1856c, II, 8, n. 4, 117). Cette question de l'origine est assimilable au point de départ d'un développement interrogeant la possibilité théorique de la société politique ainsi que sa nature et sa finalité, quand bien même l'homme est assimilable, conformément à l'héritage aristotélicien, à un animal politique. Il n'en reste pas moins que l'existence communautaire doit être régie au moyen de l'artifice d'un pouvoir politique (Suárez 1856c, III, 1, n. 13, p. 179). Cela invite à reconnaître que si l'existence du pouvoir politique n'est pas d'ordre naturel, il ne convient pas pour autant d'en déduire qu'elle soit contraire à cette même nature. "Ce pouvoir ne résulte de la nature humaine qu'à partir du moment où les hommes se regroupent dans une société parfaite ou autonome et s'unissent politiquement" (Suárez 1856, III, 3, n. 6, 183).

L'ontologie définie comme science de l'étant en tant qu'étant réel (DM I, 1, n. 26, 11) ne pourra en ce sens manquer de rendre raison du rapport existant entre la théorie politique et l'existence politique. Cette dernière apparaît indissociable de la détermination de l'étant réel comme aptitude à être (DM XXXI, 2, n. 10, 232), ce qui induit qu'il soit considéré sous la modalité du possible relativement à son rapport spécifique à la durée. En ce sens, la politique dans son rapport au temps et à l'histoire, appuie la thèse ontologique selon laquelle "l'existence est ce par quoi une chose est formellement et intrinsèquement existante en acte" (*Ibidem*, 5, n. 1, 237). Il est par conséquent nécessaire de comprendre chez Suárez dans quelle mesure l'ordre théorique développé dans l'ontologie prolongerait l'ordre de la pratique dans le politique.

L'examen du rapport entre l'existence et la temporalité permettrait d'éclairer ce lien, ne serait-ce que parce que, dans cette perspective, la théorie de la pratique politique demeure concevable dès lors qu'elle s'articule à une connaissance de la nature humaine ou de l'être de l'homme s'appliquant à l'action historique. Ainsi, l'enjeu implicite de l'établissement d'un tel lien serait que l'ordre du théorique en politique soit le même que l'ordre pratique car les principes politiques rationnellement déduits de la nature humaine sont nécessairement adéquats à la pratique.

1. Le statut de l'étant fini et le rapport des existences entre elles

L'homme est pour Suárez une créature, un étant fini ou un *ens ab alio* (DM XXVIII, 1, n. 6–7, 2–3) dont l'essence et l'existence sont déterminées par autre chose que lui, ce qui implique tout d'abord, comme le montre sa nature corruptible ou mortelle, qu'il ne peut prétendre perdurer par lui seul dans son être. Il n'en reste pas moins que comme étant individuel et particulier, "il tend à la conservation de son être selon sa convenance propre", l'existence politique ne faisant que confirmer qu'il "tend à la conservation de l'espèce et aux actes nécessaires pour y parvenir" (Suárez 1856c, II, 8, n. 4, 117). Dans l'ordre du fini, il y a pour Suárez équivalence ontologique entre la durée

et la permanence dans l'être. Les créatures durent tant qu'elles existent et durer signifie pour un étant "persévérer dans l'être" (DML, I, n. 1, 913) ou "persister dans l'être" (*Ibidem*, n. 7, 915), ce qui est le mode spécifique de l'étant existant, exister en déployant son temps propre et en s'ouvrant aux autres et au monde par la pensée et l'action.

Dans le prolongement de cette perspective, l'existence désigne l'être en acte d'une chose, extérieurement à ses causes. Quant au Créateur, comme *Ipsum Esse*, il est le fondement de l'existence de tout étant fini; Il est la cause première faisant passer la créature du statut de non étant au statut d'essence réelle en acte. Exister équivaut pour l'étant fini à être quelque chose ou à être son essence en acte. Selon l'optique de Suárez, l'existence est ce par quoi, formellement et intrinsèquement, un étant est existant en acte (DM XXXI, 4, n. 4, 235); elle correspond à l'acte par lequel l'essence est constituée comme étant en acte et, par voie de conséquence, elle l'achève, non en tant que fondement ontologique mais par sa postériorité même. Ainsi que le confirme: 1°) le mouvement de persévération dans l'être, l'existence est ce qui constitue en acte et l'acte est un état de l'essence que l'on distingue en opposition à l'état de possibilité; elle exprime la pertinence de la distinction entre ce qui est en acte et le possible. 2°) Avec la tendance à persister dans l'être, la signification du terme d'existence est infléchie de l'actualité vers l'effectivité; l'existence caractérise un fait, celui d'être posé. Et l'essence en acte devient l'équivalent de l'existence, ce qui revient à reconnaître que l'acte désigne l'état dans lequel l'essence et l'existence s'identifient dans la réalité. Il en résulte, ce qui n'est pas sans conséquences sur la nature du lien entre théorie et pratique, que l'essence possible par la médiation de l'existence se convertit en une essence en acte.

Persévérer dans l'être rappelle qu'être en acte qualifie l'existence en acte par différence à l'essence considérée comme possible. Un lien est alors établi entre l'essence et l'existence, celui de l'essence entendue comme le non contradictoire, donc comme l'essence possible, et l'existence comme effectivité. En ce sens, l'analyse du fait de persister dans l'être amène à reconnaître une double signification à l'existence. 1°) Elle est légitimement identifiable à l'essence en acte et manifeste l'effectivité par différence à la

possibilité. 2°) La raison de l'existence exprime dans l'optique suarézienne la raison de l'être dans la réalité en dehors des causes (*Ibidem*, 1, n. 2, 224–225), ce qui équivaut au fait d'être posé et donc d'exister. Par là même, la conception de la persévérance dans l'être permet également de retrouver pour Suárez la signification étymologique du verbe *extra-sistere*: “sortir de”, “être extérieur à la puissance des causes” (*Ibidem*, 9, n. 12, 262). On peut en conclure que l'être de l'étant fini est effectivement *ex-sistentia*, même s'il faut poser que la créature est un *ens ab alio* confronté à une origine qu'elle ne maîtrise pas. Le processus de la création comme production d'existence tout en conférant à l'étant fini un mode d'être contingent qui, en retour, a pour particularité de rendre l'existence quelque peu étrangère à la créature. Le fini est soumis au principe ontologique selon lequel la réalité de l'étant provient de l'essence réelle consistant dans l'aptitude à exister et non dans l'existence (*Ibidem*, 2, n. 2, 229).

Or, ces déterminations ne parviennent à leur achèvement dans le rapport qu'elles instaurent entre l'ordre théorique et l'ordre pratique que si l'on perçoit clairement qu'il n'est pas légitime de distinguer –ou alors seulement conceptuellement– (DM L, I, n. 5, 914) la durée et l'existence : “la durée ne se distingue pas *ex natura rei* de l'existence” (*Ibidem*, n. 7, 915); cette dernière est en effet inscrite dans la temporalité et marquée du sceau de la finitude, à savoir d'une déficience ontologique puisqu'il appartient à l'être de la créature de commencer à être et de finir d'être. Le fait de durer est attribué uniquement à ce qui existe actuellement et en tant qu'il est précisément existant; il constitue la mesure de tout étant. Cela implique que la durée et l'existence ne peuvent être réellement dissociées: “la durée accompagne l'être, ou plutôt ce dernier lui est identique dans la réalité” (*Ibidem*, 8, n. 3, 949).

Exister pour la créature signifie également n'être jamais en pleine possession d'elle-même et être condamnée à persévérer dans son être. Cette tension constante à continuer à être induit un écart entre le fait de n'être plus ce que l'on était et d'avoir à être ce que l'on n'est pas encore. La durée révèle dans cette perspective que le temps est originairement appréhendé comme une transition indéfinie par laquelle tout devient continuellement

du passé en étant en permanence orienté vers l'avenir. En l'articulant à la persévérance dans l'être, Suárez présente également la durée comme condition de l'accomplissement de l'étant à partir de l'action sur lui-même et sur la réalité extérieure. "L'existence comme existence correspond à l'étant en tant que tel et appartient à sa raison intrinsèque [...]. La durée, au contraire, n'appartient pas en tant que telle au concept de l'étant, mais elle est conçue comme sa modification existant en dehors de son concept" (*Ibidem*, 12, n. 15, 969). Par là même, seul l'étant en acte existe (ce que confirmerait le fait de persévérer dans son être) et toute autre forme d'existence est identifiable au non-étant dès lors que Suárez a posé qu'"être en puissance, c'est pouvoir exister sans exister toutefois en acte" (DM XXVIII, 1, n. 15, 6).

La société politique et l'histoire confirment ce principe ontologique, tout en se conformant à la thèse selon laquelle l'essence de la créature antérieurement à sa création, n'est absolument rien (DM II, 4, n. 1, 88). Si la vie politique convient par soi à l'homme comme une propriété qui se rapporte à la perfection de sa nature (Suárez 1856a, V, VII, 1-3, 413-414), c'est toujours en adéquation avec une pensée de l'étant comme existant. Elle corrobore ainsi la thèse selon laquelle "tout le monde reconnaît comme certain que l'existence est ce par quoi une chose est formellement et intrinsèquement en acte" (DM XXXI, 5, n. 1, 237). La politique et l'histoire révèlent en ce sens que la pensée de l'étant ne peut faire abstraction de l'existence; il convient de se référer à l'orientation téléologique de l'existence actuelle, c'est-à-dire à la temporalité immédiate. Néanmoins, la théorie politique est en mesure de faire abstraction du temps dans lequel il y a expérimentation de l'existence, ainsi que le montre l'état de nature ou la condition naturelle des hommes, sans pouvoir le faire en ce qui concerne l'existence.

Un chemin est par là même frayé pour repenser le statut du possible dans l'ordre de la politique et de l'histoire. Car, ontologiquement, le possible n'est rien actuellement et antérieurement à sa création et donc, considéré selon la perspective de la privation d'existence, qui le caractérise avant d'être créé, il n'appartient pas au domaine de l'étant réel. Il n'en possède pas moins une réalité eu égard à l'existence qu'il posséderait s'il était créé et, par conséquent, conformément à ce point de vue, il appartient à la sphère

de l'étant réel qui n'est pas réductible à la présence du présent dans laquelle s'expérimente cette existence. Lorsqu'on dit que les possibles sont contenus sous l'étant réel et constituent des étants réels, il convient en fait de se référer à l'existence qu'ils auraient s'ils étaient produits, et non à une réalité intrinsèque et spécifique qui leur serait attribuée avant leur production.

Il n'y a rien d'actuel ou de positif qui serait intrinsèque aux créatures antérieurement à leur création, que ce soit relativement à leur essence ou à leur existence. On peut dire en ce sens que l'étant est déterminé comme ce qui existe ou peut exister, ou comme l'essence qui peut exister en faisant abstraction de son exercice actuel. Il correspond à l'existant faisant abstraction non de l'existence, mais du temps et de la situation sous laquelle cette existence s'exprime et se constate. L'étant exprime actuellement l'existence du possible sans l'exprimer selon sa vérification actuelle; il signifie l'existence sans signifier *ipso facto* la présence du présent. L'être-en-commun et le vouloir vivre ensemble auxquels renvoient la politique et l'histoire dans leur articulation à la tendance à persévérer dans l'être, confortent la détermination de l'étant selon laquelle l'essence réelle ne peut signifier sans l'existence. D'une part, l'existence en tant que telle correspond à l'étant (DML, 12, n. 15, 969), ce dernier englobe la première, d'autre part, l'existence est constitutive de l'étant qui en tire sa désignation d'étant. Ce dernier n'est pas réductible à sa manifestation temporelle présente, la durée en tant que telle n'appartenant pas à sa nature puisqu'elle est une modification existant extérieurement à elle, ce qui explique précisément pourquoi il englobe l'existence passée, présente et future tout comme celle qu'aurait le possible s'il était créé.

2. Existence créée et mode d'être politique

L'examen de la relation entre l'étant réel et l'étant existant, entre la diversité des étants réels et la diversité des types d'existence, entre les structures ontologiques réelles de l'étant et ce que l'on pourrait appeler les structures existentielles, représente un point d'ancrage dont la pensée de l'être-en-commun propre au politique ne pourra faire l'économie, afin de rendre

compte notamment du mode d'être individuel et des implications de la tendance à persévérer dans l'être. Ainsi, à partir du moment où l'existence est identifiable à la consistance ontologique de l'étant réel et où la réalité des choses existantes ne peut être envisagée comme l'intégration de deux entités, l'une réceptive (l'essence) et l'autre reçue (l'existence), l'être politique de l'homme comme manifestation de la communauté et de la réciprocité d'étants individuellement différents ne fera que confirmer la thèse selon laquelle être actuellement et être existant sont identifiables.

Du point de vue politique, réalité, actualité entitative et existence, sont indissociables; l'histoire des sociétés et des États en constitue, pourrait-on dire, la manifestation concrète, la réalité de l'existence politique supposant la permanence et la durée du monde. En fin de compte, définir l'homme conformément à la tradition comme un animal politique, ne signifie pas poser en l'homme une dimension politique qui ferait partie de son essence. On peut dire que l'état de nature rappelle que l'existence politique prend naissance dans un espace interrelationnel (dont l'intelligibilité devrait devenir équivalente à celle de la création divine), fondamentalement extérieur à l'homme, signifiant par là même que l'existence politique ne saurait consister dans la simple actualité d'une essence.

Selon cette orientation, l'existence politique est la totalité de l'être réel historique sans être réductible au principe actualisant d'une essence se différenciant entitativement de l'existence. Ce qui revient à dire qu'en dehors de cette existence, il ne peut y avoir de réalité humaine et qu'on ne pourrait donc invoquer une substance véritablement politique. La célèbre définition aristotélicienne (Suárez 1856c, III, 1, n. 3, 176; n. 13, 179) est ainsi à nouveau interprétable à partir de la thèse ontologique initiale selon laquelle l'essence créée est constituée intrinsèquement dans son entité actuelle par l'existence. L'actualité réelle d'un étant, quel qu'il soit, ne peut prétendre être autre chose que son actualité existentielle, sans quoi l'étant réel serait constitué formellement et intrinsèquement par quelque chose d'inexistant. Sur le plan de l'existence politique, il apparaît également conformément à la ligne métaphysique préalablement tracée, que l'essence réelle pour être quelque chose en acte, se constitue intrinsèquement par un

étant réel actuel. Lorsqu'on considère la condition naturelle de l'homme et son mode d'être politique, l'essence actuelle (la condition historique et sociale de l'homme) se distingue d'elle-même comme essence potentielle (l'homme comme animal politique) par son entité réelle qu'elle ne possédait pas auparavant. Politiquement, l'être et sa constitution ontologique sont identiques, ce qui revient à reconnaître que le fonds ontologique de l'essence réelle est précisément l'existence, l'essence actuelle ou réelle ne pouvant être distinguée de l'existence actuelle (DM XXXI, 4, n. 3, 235). Être un animal politique n'a précisément de sens que rapporté à la thèse ontologique qui en assure la condition de possibilité et l'intelligibilité, car ce qui est existant renvoie à la réalité actuelle et non à la réalité possible qui n'est rien; la réalité actuelle, c'est-à-dire l'existence socio-historique, est l'essence actuelle précisément identifiable à l'existence actuelle. Ainsi que le montrent sur le plan de l'existence politique, l'histoire et la société, aucun étant réel et aucune essence réelle ne se constitue intrinsèquement, si ce n'est par la médiation de quelque chose de réel et d'actuel. La compréhension de l'homme comme animal politique ne peut être pensée sur le plan de l'essence possible; toute entité cessant d'être possible et devenant actuelle, est constituée en vertu d'un étant réel actuel, dans ce cas, l'être-en-commun la précède et la structure intrinsèquement dans son être réel.

En ce sens, il convient de reconnaître que la prétendue tendance naturelle de l'homme à l'existence communautaire ne se développe pas spontanément, elle exige dans la durée de l'application et de l'exercice; l'homme a la capacité à apprendre à être social. Il s'agit également, dans ce cas, de ne pas confondre l'essence réelle et l'essence possible; il est nécessaire que l'essence réelle en fonction de sa réalité soit constituée dans son actualité d'étant par un étant réel actuel qui lui a été communiqué de manière efficiente (*Ibidem*, n. 2, 235). Politiquement, l'existence des étants créés réside donc dans leur consistance ontologique qui correspond précisément à leur essence réelle. Sur ce plan est également confirmé que l'étant créé est produit et tire son fondement ontologique du processus causal propre à l'avènement d'un être-en-commun ordonné dans la durée. Si l'on se reporte encore une fois, mais de manière différente, à la signification

étymologique de l'existence (*ex-sistentia*) comme un “se tenir” et un “se poser”, c'est-à-dire comme la position ontologique d'un étant à partir de ses causes, il apparaît que ce qui est posé à partir de la cause créatrice, est la totalité de l'étant produit, à savoir son existence. La communauté politique confirme qu'exister politiquement, c'est être posé à partir d'autre chose, et par conséquent, se maintenir, subsister à partir des causes qui ont produit cette existence et par conséquent confirmer cette tendance universelle de l'être à persévérer dans son être.

La compréhension suarézienne de la détermination aristotélicienne de l'homme comme animal politique (c'est-à-dire selon laquelle l'homme exerce et développe les puissances de son essence dans la pratique politique), confirme l'identification réelle de l'essence et de l'existence en tant que réalités physiquement indifférenciées, bien que métaphysiquement distinctes par le fait que ces dernières expriment deux types d'objectivation et de conceptualisation. Si l'on identifie l'animalité politique à une essence réelle, il en résulte qu'elle ne peut être constituée extérieurement à la sphère de l'existence étant donné que celle-ci englobe dans sa définition ce qui est réel et donc extérieur au néant. On confirme par là même la compréhension extensive du concept d'étant propre au projet métaphysique, sous laquelle on embrasse ce qui existe en acte et ce qui est apte à être (*Ibidem*, 2, n. 10, 232). Politiquement, dans l'étant réel, il n'y a pas par conséquent d'autre réalité que celle de son existence qui exprime précisément sa consistance ontologique dans l'ordre de la durée. Car, selon le principe métaphysique précédemment examiné, “c'est en fonction de l'existence que l'on comprend qu'une chose est quelque chose dans la réalité” (*Ibidem*, 1, n. 2, 224). En l'étant réel, il n'y a pas d'autre réalité que celle de l'existence diversifiée en degrés par des différences entitatives qui en sont indissociables, explicables par exemple, par l'histoire, l'espace, la pratique et la coutume. Ainsi, de même qu'il existe une différenciation en genre et en espèce des essences des étants créés, on invoquera un même principe de différenciation pour les existences (*ibidem*, 13, n. 19, 304). Il est propre aux existences de s'accorder “dans la raison commune de l'existence” : « [...] les existences s'accordent davantage entre elles, par exemple, celles des anges s'accordent davantage

avec elles-mêmes qu'avec celles des hommes, et à leur tour, elles diffèrent essentiellement entre elles; il sera donc possible d'en abstraire les concepts de genre et de différence. La réponse réside dans le fait qu'il est certes vrai qu'il y a une plus grande convenance ou similitude entre certaines existences qu'entre d'autres » (ibidem, 304). L'être-en-commun auquel renvoie l'histoire des sociétés atteste selon ce principe ontologique de la diversité des types existentiels et du degré d'affinité entre eux. Il apparaît selon cette perspective que politiquement l'existence est multiple et compossible (au sens où la totalité des individualités exprime un ensemble de séries convergentes et prolongeables constituant un monde unifié par sa fin qui est le bien commun), qu'elle s'ordonne en différentes strates existentielles manifestant par là même la complexité existentielle intrinsèque des étants créés et sa plasticité dans la durée.

L'unité de tout corps politique suppose nécessairement un ordre et un gouvernement commun. Elle requiert effectivement l'obéissance à un pouvoir commun et supérieur sans laquelle la fin de la communauté –le bien commun– ne saurait être atteinte. L'union d'une multiplicité d'hommes en un corps politique conçu en tant qu'unité par soi n'a d'existence historique qu'à partir d'un pouvoir commun auquel les membres de ce tout doivent obéissance. Et si ce pouvoir ne réside pas dans une personne déterminée, il doit nécessairement exister dans la totalité de la communauté (ibidem). Par conséquent, la souveraineté du prince eu égard à cette unité par soi, ne peut avoir pour fondement que la seule souveraineté concevable, celle du peuple instituée selon le droit positif humain par le contrat politique. Cette institution naturelle de la démocratie qualifiée d'originelle par Suárez : Dieu permettant naturellement aux hommes d'accéder à une unité sociale par le fait de les créer comme possesseurs de la puissance politique dans une telle démocratie (Suárez 1859, III, 2, n. 6, p. 208) signifie que le peuple possède par soi une unité sociale spécifique, celle de l'être-en-commun, antérieurement à la composition d'une unité politique d'un gouvernement civil.

L'exigence politique du corps mystique recoupe en sa finalité son exigence théologique : la conformité à l'impératif de félicité naturelle indissociable de la communauté humaine parfaite ou autonome (Suárez

1856c, III, 11, n. 7, p. 213; Thomas d'Aquin 1984–1986, Ia–IIae, q. 90, a. 2). Socialement, cette félicité requiert la paix et la justice, le respect des coutumes, l'instauration de conditions matérielles d'existence décentes, le maintien de la prospérité publique et la conservation adéquate de la nature humaine. Eu égard à l'ensemble de ces considérations, le corps mystique représente effectivement à la fois une unité par soi et non par simple composition, une unité morale irréductible à une simple unité physique, ainsi qu'une unité finale et non formelle.

Politiquement, il n'est donc pas possible de faire l'économie du fondement ontologique des étants réels, à savoir l'existence simple ou composée. Il est illégitime et par ailleurs source d'erreur de penser l'existence abstraitement en tant qu'idée universelle et de la considérer de manière indifférenciée et unique. Lorsqu'on examine la pluralité humaine, une diversité de compositions existentielles concernant cette réalité est envisageable. L'examen attentif de la diversité des communautés le confirme (Suárez 1856c, I, 6, nn. 18–19, 28). L'accord entre les individus dans une communauté naturelle est le fait de leur nature rationnelle et compose à ce titre “la communauté du genre humain” (*Ibidem*). La communauté politique ou mystique est, quant à elle, “unie moralement en congrégation par l'intermédiaire de liens spécifiques” (*Ibidem*). La communauté comme l'existence, exprime une consistance ontologique indissociable du principe de limitation de l'étant créé, de son caractère fini et de son *abalietas* constitutive, c'est-à-dire de la qualité de ce qui tient son être d'un autre. L'être même du peuple se prête effectivement à une réinterprétation à la lumière de ces remarques métaphysiques.

3. De la persévération dans l'être au devenir politique et historique

Toute formation sociale repose effectivement sur un devenir naturel humain exprimé par le fait d'être un animal social. Cependant, ce statut ne saurait masquer la situation ambiguë de l'humain. Par sa liberté et sa raison, l'homme occupe une place centrale que vient confirmer la fin suprême

à laquelle il doit se destiner. Or, il est également confronté au caractère incertain et indéterminé de sa destination; son humanité lui apparaît comme la marque de sa faiblesse et de ses limites vis-à-vis d'une totalité qui l'excède. La possibilité de son perfectionnement, au même titre que la garantie de sa conservation, requiert l'omniprésence d'autrui. Définir l'homme comme un animal social implique la reconnaissance en lui d'une tâche morale indissociable d'un perfectionnement par laquelle il prouve qu'il est en mesure d'échapper aux conditionnements psychologiques et physiques de son être empirique.

Par la liberté de son vouloir et l'autonomie que lui confère sa raison, l'homme porte en lui un pouvoir de rupture et de commencement. Il fait également apparaître la perspective d'un accomplissement tendu vers un achèvement, dirigé par une providence accordant l'homme au monde. Un tel perfectionnement indissociable de la menace de la corruption, ainsi que le confirme le contenu de la notion de l'état de nature, implique un processus contraint et interminable ayant la portée d'une propédeutique à la moralité. Par là même, l'homme articule historiquement la dimension d'individualité qui lui est propre, ainsi que celle de s'apparaître social, pour accomplir son destin culturel et éthique précisément à la mesure de sa dimension d'étant libre, raisonnable et fini.

A l'origine du lien social entre les hommes, il y a davantage que le caractère contingent d'une indigence physique sur laquelle insistait avec pertinence Vitoria et que Platon mentionnait dans le *Protagoras* (Platon 1950, 320d–322a). Une exigence ontologique y préside. Car être défini comme un animal social exprime également dans l'optique suarézienne, une tension de la nature vers la grâce, c'est-à-dire la possibilité pour la liberté de transcender les moyens de la nécessité accompagnée du refus d'une genèse empirique des valeurs sociales et morales. Pour exister humainement, l'homme ne peut faire l'économie, pour Suárez, du secours de la vertu (*auxilium virtutis*). Or, une telle aide ne peut exister que par la société qui constitue l'instrument privilégié de la rectification des mœurs et de l'union des individus. La socialisation comme ouverture au destin terrestre spécifique de l'homme inaugure l'avenir rationnel de la destinée humaine.

Son développement peut être éclairé à la lumière de l'héritage augustinien de la tension et de la distension propre au flux temporel. D'une part, l'éternel présent vers lequel tend l'homme est comme ramassé, tendu en un point unique et immuable, Dieu. D'autre part, la durée humaine à laquelle renvoie la socialisation confronte à l'écoulement du temps qui apparaît comme une distension de l'âme éloignée par le péché de la présence divine. Cette distension est la marque d'une faille ontologique, d'une séparation, celle de tous les étants créés qui ne sont jamais en pleine possession d'eux-mêmes puisqu'ils tendent constamment à n'être plus ce qu'ils étaient ou à être ce qu'ils ne sont pas encore.

Pour y remédier, chaque homme a besoin des autres hommes, c'est-à-dire de l'héritage de leur expérience (Suárez 1856a, V, 7, 7, 415), de la tradition, d'un labeur collectif continu et de la culture comme inscription dans la durée de l'humanité de chacun dans un monde qui puisse être le sien grâce au développement adéquat de ses aptitudes.

Cela suppose pour chaque homme d'exister dans un lieu propre qui est à penser dans une logique de l'extension : la famille, le groupe social, l'organisation politique impliquant entraide et nécessité universelle du lien. La genèse de l'État révèle historiquement que chaque corps politique tend à devenir pour lui-même une société universelle supplantant les formes de communautés primitives qui en étaient matériellement à l'origine. Du point de vue intra-étatique, il a été établi que la légitimité morale des actes d'obéissance civile est indissociable de la poursuite du bien commun. Le devoir généralisé de subordination aux lois de l'État existe en vertu d'un tel ordonnancement à ce bien commun. Ce dernier apparaît historiquement comme la résultante de valeurs et de conditions sociales dont l'accomplissement crée la matrice d'une situation de paix, de justice et de prospérité publique. Il en résulte que, temporellement, le bien commun circonscrit l'autonomie du politique. Un tel bien manifeste historiquement la réalisation matérielle et spirituelle propre à chaque État et constitue une référence propre à la sphère politique. Il s'incarne dans le droit à la vérité, à la culture, à la liberté, à la religion, à la prospérité et à la paix. Les droits naturels réalisés historiquement dans l'État, représentent le premier moment

de ce bien commun identifié au bien des personnes définies comme des êtres libres. L'ordonnement intra-étatique au bien commun est en fin de compte l'ordonnement de chaque citoyen à lui-même. La légitimité du pouvoir politique implique pour une telle adéquation le respect des valeurs fondamentales de la personne et la mise en œuvre des moyens adéquats pour que les citoyens soient en mesure de réaliser les valeurs présidant à la préservation et à l'accroissement de leur humanité.

Cette analyse en confirmant du point de vue historique et social l'ir-réductibilité du bien commun à la somme des biens particuliers, insiste sur le caractère supra-individuel du bien que doit viser la communauté politique. Il en résulte politiquement, mais également ontologiquement, que la différence entre le bien commun et le bien particulier ne saurait être réductible à une différence purement quantitative. L'État dans son évolution historique, révèle effectivement que les citoyens, alors même que leur être politique s'inscrit dans un processus de différenciation, composent une totalité morale du fait de l'unité du consentement en référence à l'unité d'un pouvoir et en fonction d'une unité de fin. Relativement à son devenir, l'État doit être posé en tant que personne collective et indépendante, exprimant des droits et des devoirs spécifiques, découlant de leur ordonnement au bien commun.

La diversification du genre humain en peuples et États ne saurait en masquer, ainsi que l'établit les thèses sur le droit des gens, "l'unité politique et morale" requise par la loi naturelle de charité et d'amour mutuel (Suárez 1856c, II, 19, n. 9, 169). Deux ordres juridiques sont en mesure d'en être dégagés : l'un national, investi de la souveraineté spécifique aux relations interindividuelles, l'autre international, possédant une souveraineté relative aux relations interétatiques. Historiquement, mais également ontologiquement, chaque État est une partie de ce tout en devenir que représente le genre humain. En ce sens, une société universelle des États s'imposant aux États constitue une nécessité morale. Cette dernière implique une nécessité d'entre-aide et de bien commun universel. Conformément à cette perspective, il sera légitime d'évoquer une société des nations et un droit international. Une telle société est régie par le droit des gens, droit positif

d'origine essentiellement consuetudinaire qui gouverne souverainement les relations entre nations.

Par exemple, au regard de ces perspectives, la réflexion politique sur la guerre a pour conséquences chez Suárez de confirmer ce que la problématique ontologique de la durée et de la permanence dans l'être avait établi; la vie en société est en fin de compte également identifiable à une relation fondée sur la lutte pour l'existence. Si Suárez reprend la théorie classique d'Aristote de la définition de l'homme comme être social, apte à la vie communautaire (*Ibidem*, I, 6, n. 18, 28) et accomplissant son être dans la structure d'une collectivité politique ordonnant le mode d'être éthique vertueux (l'individu dissocié de la communauté n'étant rien d'indépendant), il prend aussi en charge le travail de sapes effectué par la pensée de la Renaissance relativement à cet héritage, tout comme il prend acte des transformations économiques, techniques et industrielles de son époque (Delumeau 1967). La problématique théologico-politique du péché originel est modulée dans ce contexte de telle sorte par Suárez, qu'elle doit être en mesure de répondre aux thèses d'une présentation de l'homme comme limité à son propre intérêt. La guerre amène, suite au débat avec Machiavel, à s'interroger sur la pertinence de la recherche du moyen le plus efficace, abstraction faite de sa légitimité, par lequel une communauté politique peut conserver et étendre sa puissance. Contraint-elle par conséquent à fonder son intelligibilité sur une ontologie sociale impliquant une situation permanente de rivalité et de conflit entre les individus ? D'une part, la lutte constante pour l'existence dont la guerre n'est qu'une expression collective résultant du processus de civilisation, met en œuvre un système complexe d'interactions et de calculs, manifestant la spécificité de la situation originelle de toute vie sociale, en portant par là même à la lumière les conditions de possibilité de l'exercice efficace du pouvoir; la guerre apparaît alors comme un moyen par lequel la discorde permanente entre les hommes pourra être utilisée pour maintenir et étendre le pouvoir en place.

D'autre part, face à cette position, la problématique de la condition naturelle des hommes chez Suárez est destinée à répondre à une double exigence : ontologique et éthico-politique par la mise entre parenthèses du

récit de la chute pour se focaliser sur la compréhension de l'humain comme manifestation de rationalité; la dimension éthico-politique n'est pas réductible à la pure conservation de l'être physique, elle suppose la reconnaissance des libertés entre elles à partir d'un processus juridique, celui de la loi et du pacte. Il s'agit en outre de soustraire la notion de pure nature à sa dimension purement théologique pour faire émerger une compréhension de la nature humaine permettant la position de l'homme comme seul étant capable de créer la loi afin de modifier ce qu'il est historiquement par la paix et la justice, dans un monde habité par la passion et l'intérêt. Le concept de l'état de pure nature ne saurait, pour devenir intelligible, être fondé sur le péché ou un désordre quelconque (Suárez 1865b, III, 1, n. 12, 179); il renvoie à la condition naturelle de l'homme consistant dans le fait d'être un animal social et de requérir par sa nature même d'homme "un mode de vie communautaire qui doit nécessairement être régi par un pouvoir public" (*Ibidem*). Paradoxalement, l'état de pure nature permet de produire l'intelligibilité *a posteriori* du modèle d'intelligibilité proposé par la révélation. L'homme lui-même peut désormais être rendu intelligible en référence aux propriétés naturelles qui le définissent en tant que tel. L'état de pure nature confirme de manière inattendue un principe ontologique : celui de l'étant réel caractérisé par l'aptitude à être, ce qui signifie que, tout comme métaphysiquement, l'essence est pensable indépendamment de son actualisation, l'état de pure nature révèle l'essence humaine capable d'exister réellement à partir du moment où elle n'est pas contradictoire. Un tel état nous renverrait à une interhumanité fondatrice non encore pensée et destinée à répondre à la question de savoir comment les hommes actualisent leur commune humanité.

Il s'agit par la médiation de la condition naturelle des hommes d'explicitier dans quelle mesure l'homme porte en lui-même la possibilité du principe de son existence. L'état de pure nature en manifestant sa dimension hypothétique révèle également la position du monde comme position contingente, la nature de l'homme ne se donne peut-être pas à lui-même, comme sa surnature perdue, dans la révélation.

La construction théorique de l'état de pure nature ne s'en heurte pas moins en tant qu'hypothèse méthodologique féconde, au moment même où

elle rend possible les prémisses d'une pensée de l'histoire, à une hésitation de fond : faut-il lui attribuer une existence selon "un *esse objectivum* distinct formellement" (Muralt 1978, 46), donc selon la raison, au risque d'en limiter les effets anthropologiques, ou faut-il le concevoir dans son antériorité historique par rapport à l'état civil en excédant son caractère fictif, ce qui amènerait à concevoir la nature dans la logique d'un devenir et à instaurer par là même les conditions d'un renouvellement de la théorisation de la loi naturelle et du droit naturel, mais également de la nature sociable de l'homme? Cette indécision entre la construction rationnelle et l'effectivité historique peut trouver son dépassement par le recours à la fonction accordée aux êtres de raison qui, à la différence des étants réels, sont une pure production de l'intellect, dépourvue de toute réalité indépendamment de la pensée. Ils se subdivisent en chimères dont l'existence est impossible et en fictions, produits de l'imagination ou de la raison dont l'existence est possible.

Le concept de condition naturelle des hommes amène également à admettre à l'encontre des doctrines atomistes de la société une base naturelle de la socialisation humaine, c'est-à-dire un état en devenir toujours déjà caractérisé par la présence de formes élémentaires de communauté interhumaine. Il apparaît dans cette perspective que seule (et telle est l'une des finalités centrales du politique), la paix ordonnée à la justice 1°) rend possible l'union la plus accomplie entre les hommes et 2°) rend historiquement effectif le principe de sociabilité manifesté dans l'état de pure nature et est en adéquation avec la tendance de l'être à persévérer dans son être. Ainsi, afin de spécifier une telle paix, si l'on considère par exemple dans un conflit la victoire, elle ne saurait conférer un droit sans restriction sur les biens des vaincus ou sur les biens du territoire ennemi. La suprématie du droit naturel et du droit des gens sur les lois du droit civil est confirmée, et cela en accord avec les normes de l'équité. Il appartient aux principes de la justice et de l'humanité de limiter la règle politique propre à l'État victorieux. Le droit à la paix reste invariablement normé par le principe de justice distributive. Et la paix juste répond à trois impératifs : la politique de la prudence, l'exigence rationnelle de justice et l'exigence anthropologique de l'humanisation des rapports interindividuels.

Conformément à cette perspective, l'être-en-commun représente le fondement de toute association qui a pour principe la sociabilité naturelle, c'est-à-dire une convenance onto-éthique –précédemment explicitée dans l'étude des transcendants, l'Un, le Vrai, le Bien (DM IV–XI)- amenant les hommes à s'unir. La paix manifeste également historiquement le principe théologique de l'amour sans lequel aucun accord des volontés n'est durable. Et la raison participe à cette union parce qu'elle rappelle à chacun que le statut de l'existence humaine est fixé une fois pour toutes du fait, théologiquement, de la référence au péché originel (l'erreur et la haine sources de la décomposition de toute unité et de la séparation des volontés), et existentiellement, du fait de la référence à une égalité de nature et de situation à laquelle ils ne peuvent échapper : être ensemble et assurer en tant qu'étants finis la perdurance de leur descendance dans le temps. La communauté des hommes qui est fondée sur une communauté de nature ne peut être qu'historique puisqu'elle suppose, comme le montrent par exemple le savoir et la coutume, la transmission permanente avec les générations passées, ainsi que le dépassement de cet héritage (Suárez 1866, *Index locupletissimus in metaphysicam Aristotelis*, II, q. 1, IV–V). Par conséquent, comprendre l'être de l'homme suppose nécessairement pour Suárez de rendre intelligible l'inscription du genre humain dans l'histoire. Ainsi, être historiquement signifie être jeté au monde et être avec ses semblables. Ce mode d'être est fondé sur la liberté et la finitude. Il implique comme le révèle la tendance à persévérer dans l'être que les hommes peuvent agir tout aussi bien avec leurs prochains que contre eux.

Conclusion

Pour conclure, si la question de l'essence constitue effectivement un objet central de la philosophie première et représente une clé de voûte de la construction d'un savoir visant à la production d'une intelligibilité achevée, c'est parce que l'explicitation de son statut suppose que l'examen de l'étant selon son universalité et son abstraction est prioritaire par rapport à toute autre recherche. Il n'en reste pas moins que la réalisation de ce projet, ainsi

que le confirme le statut accordé à l'essence réelle, ne peut faire l'économie de la détermination du sens de l'existence. Cette dernière s'adosse à la tendance à persévérer dans l'être dans la durée; par là, l'existence est ramenée à un fait brut et assimilée à un état de facticité et de précarité entitatives.

Une complémentarité est dès lors en mesure d'être élaborée entre la théorie de l'étant comme objet de l'ontologie et celle de l'être-en-commun comme objet du politique que ne peut manquer de susciter le constat de la persistance dans l'être propre à un étant libre, raisonnable et fini comme l'homme. Le travail de refondation de la métaphysique opéré par l'œuvre monumentale de Suárez se donne les moyens à partir de cette orientation de produire une anthropologie politique et une théorie de l'histoire appuyées sur le fait que tous les hommes sont déterminés à être ensemble. Être un être social signifie être dans le monde et être avec les autres par nature et conformément à l'histoire. L'être-en-commun des hommes qui était naturellement nécessaire devient historiquement un être-en-commun librement choisi, mais également contraignant pour chaque individualité, ainsi que le montre la loi.

L'interrogation sur le lien entre l'existence et la temporalité à partir de la persistance dans l'être a révélé que la théorie politique est en mesure de participer à l'intelligibilité du devenir de la métaphysique et cette dernière, en retour, requiert que soit pris en compte son rôle constituant dans la saisie de la signification et du but de la communauté humaine. Cela permettrait d'invoquer par là même une orientation ontopolitique de la métaphysique.

Références

- Delumeau, Jean. 1967. *La civilisation de la Renaissance*. Paris: Arthaud.
- Muralt, André de. 1978. "La structure de la philosophie politique moderne", in : *Souveraineté et pouvoir. Cahier de la Revue de théologie et de philosophie*, 2: 3–83.
- Platon. 1950. *Protagoras* (traduction par L. Robin), in *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard.
- Suárez, Francisco. 1856a. *De opere sex dierum – De anima*, in *Opera omnia*, v. 3. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco. 1856b. *De ultimo fini hominis*, in *Opera omnia*, v. 4. Paris: Vivès.

- Suárez, Francisco. 1856c. *De legibus*, in *Opera omnia*, vv. 5–6. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco. 1857. *De Gratia Dei*, in *Opera omnia*, v. 7. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco. 1859. *Defensio Fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*, in *Opera omnia*, v. 24. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco. 1866. *Disputationes metaphysicae*, in *Opera omnia*, vv. 25–26. Paris: Vivès, 1866.
- Thomas d'Aquin, 1984–1986. *Somme théologique*, édition coordonnée par A. Raulin (traduction par A. M. Roguet). 4 volumes, Paris: Cerf.