



LE DÉFI DE LA SIMPLICITÉ DIVINE POUR LE THÉISTE RÉALISTE

Yann Schmitt

► To cite this version:

Yann Schmitt. LE DÉFI DE LA SIMPLICITÉ DIVINE POUR LE THÉISTE RÉALISTE. Igitur, 2009, 1 (2), pp.1-17. ijn_00564802

HAL Id: ijn_00564802

https://hal.science/ijn_00564802

Submitted on 10 Feb 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE DÉFI DE LA SIMPLICITÉ DIVINE POUR LE THÉISTE RÉALISTE

Yann Schmitt

Institut Catholique de Paris & EHESS
yannschmitt@me.com

RÉSUMÉ

Penser ensemble la simplicité divine et une forme robuste de réalisme ontologique peut paraître impossible. Jeffrey Brower, grâce à la théorie des vérifacteurs propose de ne pas abandonner la simplicité au profit du réalisme. L'article vise à montrer que la théorie des vérifacteurs est incompatible avec une simplicité absolue et que seul le recours à la notion scotiste de différence formelle permet de penser le réalisme et la simplicité divine de manière cohérente.

ABSTRACT

Thinking together the divine simplicity and a robust form of ontological realism may seem impossible. Through truthmakers theory, Jeffrey Brower proposes not to abandon the simplicity in favour of realism. The paper aims to show that the theory of truthmakers is incompatible with absolute simplicity and that it is possible to think coherently realism and simplicity of God only by using the scotist concept of formal difference.

MOTS-CLÉS

Dieu, Duns Scot, Simplicité divine, Vérifacteur, Vérité

Le but de cet article est de lever l'incompatibilité apparente entre l'attribut divin de simplicité et la position réaliste en philosophie de la religion. Le réalisme est une composante importante de la philosophie de la religion et il consiste à ne pas en rester, en ce qui concerne les propositions attribuant des propriétés à Dieu, à la prédication analogique ou à la théologie négative. Ainsi, affirmer que Dieu est bon (ou qu'il est tout-puissant) impose le recours à une forme de prédication intrinsèque et essentielle. Le réaliste montrera que Dieu a réellement la propriété essentielle d'être bon, ce qui fonde ou nécessite la vérité de propositions à propos de Dieu.

Sans proposer une défense complète du réalisme en philosophie de la religion, on peut rappeler deux arguments qui suffisent à poser problème par rapport à l'attribution d'une simplicité absolue à Dieu. Le premier argument vise à ancrer l'analyse théorique, théologique ou philosophique, dans les pratiques et les croyances religieuses. Il y aurait une présomption de réalisme dans les pratiques et les croyances religieuses¹. Le croyant croit que Dieu est bon et que ce qui est bon dans le créé participe d'une certaine manière à la bonté de Dieu. Le croyant qui affirme que Dieu est bon croit donc, au moins implicitement, que Dieu a la propriété d'être bon². L'objection immédiate est alors la suivante. Le philosophe n'est pas là seulement pour expliciter les implications ontologiques des croyances religieuses mais pour porter un regard critique sur ces types de croyances car la garantie cognitive des croyances religieuses n'est pas assurée³. Ce premier argument pour le réalisme suppose la réussite de deux étapes : 1) montrer que le réalisme est implicite aux croyances religieuses, 2) justifier la valeur cognitive de ces croyances et de leur engagement ontologique minimal⁴.

Le second argument pour le réalisme dans la prédication est moins complexe mais laisse en suspens l'éventuel ancrage de la réflexion théorique et ontologique dans les pratiques et les croyances. De nombreux arguments

1. On peut défendre, comme le fait Alston (2001, 32-3), une présomption de réalisme en général en critiquant l'antiréalisme généralisé. Mais cela ne peut suffire pour le réalisme en philosophie de la religion.

2. Penser qu'un réalisme, même minimal, n'est pas dérivable des croyances religieuses mène à l'athéisme même si l'on s'en défend. Van Inwagen (2006, 19) cite un théologien sans dire son nom : « Considérer Dieu comme une sorte d'objet descriptible ou connaissable nous faisant face serait à la fois une dégradation de Dieu et une sérieuse erreur de catégorie. C'est par conséquent une erreur de considérer les qualités attribuées à Dieu (c'est-à-dire l'aséité, la sainteté, l'omnipotence, l'omniscience, la providence, l'amour, l'auto-révélation) comme si elles étaient des caractéristiques (...) d'un être particulier. » On ne peut que suivre Van Inwagen quand il commente alors la dernière phrase : « Ces mots ne veulent à peu près rien dire. S'ils doivent signifier quoique ce soit, ils signifient 'il n'y a pas de Dieu' ».

3. Pour une tentative de défense de la valeur cognitive des croyances religieuses chrétiennes, voir Alvin Plantinga (2000) et pour une défense de la confirmabilité du théisme en général, voir Richard Swinburne (2004).

4. Cyrille Michon (2006) a montré que le croyant a besoin d'un concept de Dieu, il faudrait ensuite montrer que le théiste qui travaille sur ce concept du croyant, a besoin du réalisme qui lui offre le meilleur cadre métaphysique.

pour ou contre l'existence de Dieu reposent sur des comparaisons où Dieu et le monde ont des propriétés communes ou au moins ressemblantes. Ainsi, dans les arguments sur le mal, la bonté de Dieu est comparée à la bonté ou à l'absence de bonté de certaines actions ou de certains états de choses. Ces arguments donnent lieu à des enchaînements logiques maîtrisés et sans présence de métaphores ou d'analogies. L'usage d'un même concept pour Dieu et pour le monde et le recours à l'argumentation semblent indiquer que le sens du concept ne varie pas quand il s'applique à Dieu et au monde et que ce qui rend vraies les propositions est similaire dans les deux cas : un objet a la propriété d'être bon. On peut admettre que Dieu n'a pas ses propriétés *de la même manière* que les créatures ont les leurs puisqu'il est parfait ou maximal, mais il doit les *avoir* d'une certaine façon⁵. Que Dieu soit parfaitement bon suppose qu'il soit bon. Notre argument introductif pour le réalisme dans la prédication est donc uniquement tiré du théisme en débat avec l'athéisme, tout en sachant qu'une dérivation longue du réalisme à partir des croyances religieuses doit être possible.

Ce réalisme en philosophie de la religion pose alors un problème si on le mesure à l'attribut divin de simplicité. La nature de Dieu est si originale et singulière que certains ont cru ou croient qu'il ne serait pas possible de fonder la prédication sur une attribution de propriétés comme on peut le faire pour les autres êtres, les créatures. Dieu n'a pas la propriété d'être bon comme le saint peut l'avoir, et ceci vaut indépendamment de la différence de degré de bonté entre Dieu et le saint. Thomas d'Aquin (1999, Partie 1, chapitre 38) affirme ainsi que la proposition <Dieu est la bonté-même> est sûrement plus conforme à la nature de Dieu que la proposition <Dieu est bon> au sens où Dieu participerait à la bonté qui lui serait extérieure. Il est inacceptable que Dieu soit bon parce qu'il exemplifie la bonté dont il dépendrait. À ce problème de dépendance, que l'on peut chercher à résoudre en repensant le lien entre Dieu et ses propriétés, s'ajoute le problème de la composition qui va nous occuper. Si Dieu exemplifie réellement plusieurs propriétés distinctes, il faut introduire une composition ou une diversité en Dieu. Le début de la *Somme Théologique* nous invite clairement à ne pas succomber à cette voie. Thomas d'Aquin après avoir démontré l'existence de Dieu (I, q.2) en vient immédiatement à l'affirmation de la simplicité divine (I, q.3). Cette affirmation radicale de la simplicité peut s'exprimer ainsi :

(S) Un objet X est absolument simple ssi X n'est composé d'aucune manière.

Notons dès à présent que (S) semble énoncer un critère définitif de simplicité alors qu'il n'en est rien. L'expression « n'est composé d'aucune manière » suppose que l'on examine toutes les formes possibles de composition, ce que fait Thomas. Mais la question sera plutôt de définir plus précisément la simplicité pour vérifier si une forme de simplicité n'est pas compatible avec une

5. Qu'un objet ait une propriété n'est qu'une manière commune de parler pour éviter de rentrer dans les détails des théories de l'exemplification et de l'instanciation.

certaine composition ou mieux une certaine différenciation interne. La difficulté pour le réaliste théiste à traiter de la simplicité divine apparaît maintenant clairement : si Dieu est simple au sens de (S) et si l'on veut être réaliste quant à la prédication, on ne peut lui attribuer des propriétés réellement différentes, car cela introduit une division en Dieu. Plusieurs options se présentent à nous :

- O1 Renoncer au réalisme au profit de la simplicité.
- O2 Renoncer à la simplicité au profit du réalisme.
- O3 Reformuler le réalisme pour le rendre compatible avec la simplicité.
- O4 Reformuler la simplicité pour la rendre compatible avec le réalisme.
- O5 Reformuler la simplicité et le réalisme pour les rendre compatibles.

O5 est la solution la plus complexe et la défense d'une solution plus simple nous dispensera d'une telle tentative. Il apparaîtra que renoncer radicalement à la simplicité comme au réalisme de la prédication ne sont pas des programmes satisfaisants pour la philosophie de la religion et pour le théisme. Ma thèse sera donc O4 puisque je montrerai aussi que la formulation la plus suggestive de O3 est imparfaite.

Le plan de l'article sera donc le suivant : (I) un examen critique de O2, (II) un examen critique de O3 et (III) une défense de O4. Mon propos vise donc à rendre compatible la simplicité et le réalisme non pas en modifiant l'interprétation réaliste de la prédication mais en refusant l'exigence de simplicité absolue contenue dans (S). L'option 1 deviendra alors moins urgente, ce qui participe d'une défense du réalisme en philosophie de la religion.

1 RENONCER À LA SIMPLICITÉ

L'option la plus rapide pour le théiste réaliste serait de renoncer à la simplicité au profit du réalisme, c'est l'option 2. De fait, comme le constate Nicholas Wolterstorff (1991, 532-5), le style ontologique actuel, par opposition avec le style ontologique médiéval, n'est plus compatible avec une théorie non triviale et substantielle de la simplicité. L'ontologie contemporaine est fondamentalement relationnelle car si A est F, A exemplifie F. Par contre, l'ontologie médiévale, héritière en cela d'Aristote, serait plutôt une ontologie de constituants (Loux, 2006). Or, dans une ontologie relationnelle, une des thèses majeures associées à la simplicité divine est apparemment intenable : l'identité des attributs divins est inconcevable si Dieu exemplifie la bonté et la sagesse reconnues comme des propriétés et donc comme des entités distinctes⁶.

6. Wolterstorff ajoute le problème de la liberté divine qui imposerait d'attribuer des propriétés accidentelles à Dieu, propriétés différentes de son essence, et le problème de la Trinité qui ne concerne que le théisme chrétien.

Ce doute sur la possibilité d'une ontologie accueillante pour le théiste réaliste pousse à s'interroger sur l'affirmation de la simplicité divine. Indépendamment de toute réflexion scripturaire, une probable genèse de la défense de la simplicité comme attribut divin central mène à une relativisation, et pour certains à un abandon, de l'attribut de simplicité. Dans *Does God Have a Nature?*, Plantinga considère que la simplicité divine n'est qu'une certaine interprétation d'une intuition essentielle pour les théistes : la souveraineté et l'aséité divines. Dieu ne dépend de rien qui serait différent de lui, ce point est non négociable car cette intuition est centrale quant à la nature de Dieu. La doctrine de la simplicité est une manière de défendre cette intuition⁷ mais il ne faut pas aller jusqu'à attribuer une simplicité absolue à Dieu.

Je pense que l'intuition – appelons la l'intuition de l'aséité-souveraineté – sous-tendant la doctrine de la simplicité divine doit être prise très au sérieux. Supposons que Dieu ait essentiellement la propriété d'être omnipotent et supposons que cette propriété soit un objet distinct de lui, qui ne soit pas créé par lui et exista nécessairement, alors, en un sens, il dépend bien de cette propriété. Car, d'une part, il n'aurait pas pu exister s'il ne l'avait eu ; son existence est une condition nécessaire de l'existence divine, et d'autre part, il n'aurait pas les caractéristiques qu'il a, ne pourrait être de la manière qu'il est, si l'omnipotence n'existait pas et n'était pas de la manière qu'elle est (Plantinga, 1980, 34).

Dans le cadre de la doctrine de la simplicité, l'identification de Dieu et de son essence tout comme l'identification de son essence et de ses attributs permet d'éviter ce problème de dépendance. Défendre l'intuition de l'aséité et de la souveraineté divines est la source probable de l'affirmation de la simplicité divine qui bien qu'à rejeter ne serait pas une erreur sans raison selon Plantinga. On pourrait contester que Thomas chercha véritablement à défendre l'intuition de la souveraineté et de l'aséité par sa doctrine de la simplicité. Dans un compte-rendu de *Does God Have a Nature?*, Freddoso (1983) considère que Thomas d'Aquin vise plus à manifester la perfection divine et l'écart radical entre le fini et l'infini. Mais Plantinga cherche à situer Thomas d'Aquin relativement à un projet légitime et cohérent, et pour cela il pratique une histoire de la philosophie par reconstruction rationnelle. Même si l'on ne pense pas que Thomas cherchait d'abord et avant tout à conceptualiser consciemment l'aséité et la souveraineté divines sous la forme d'une simplicité absolue, on peut continuer de penser qu'il s'inscrivait dans une tradition dont l'objet était de rendre intelligible l'intuition théiste de l'aséité et de la souveraineté divines et que cela explique la place centrale accordée à la simplicité. Le théiste réaliste peut donc refuser la thèse de la simplicité exprimée par (S) tout en reconnaissant à la fois que ce qu'elle vise à dire est non négociable et que ce qui est dit est critiquable. Sa tâche sera alors d'assu-

7. Thomas utilise cet argument de l'absence de dépendance dans l'article 7 de la question 3 de la *Somme Théologique*.

mer, en maintenant la prédication réaliste, cette intuition fondamentale sans les apories de la simplicité. Mais avant de progresser dans cette voie, il faut s'assurer que la simplicité est bien incompatible avec le réalisme dans la prédication, ou pour le dire autrement, il faut voir si ce n'est pas la manière dont le réalisme est compris qui fait naître le conflit plutôt que la simplicité divine.

2 SIMPLICITÉ ET VÉRIFACTEURS

2.1 DIEU COMME VÉRIFACTEUR

La solution qui consiste à renoncer à l'attribut de simplicité a pu paraître motivée par une théorie réaliste de la prédication mais elle suppose que le réaliste doit fonder la prédication vraie sur le fait pour l'objet d'avoir une certaine propriété. L'examen de la doctrine de la simplicité semble se faire au sein d'un certain paradigme réaliste. Or un article de Jeffrey Brower et de Michael Bergmann (2006) a remis en cause ce qu'ils nomment la thèse platonicienne à propos de la prédication. Le réaliste n'analyse pas la prédication comme le nominaliste ni même comme le conceptualiste. Il veut fonder la vérité de la prédication sur le fait pour l'objet d'avoir la propriété. Le platonicien en matière de prédication serait, selon Brower et Bergman (2006, 362), celui qui fonde la vérité d'une prédication dans l'objet et l'exemplification d'une propriété. Brower et Bergmann ont montré que l'interprétation platonicienne de la prédication était, sans doute, incompatible avec la simplicité divine, mais en même temps, que la prédication vraie pouvait être fondée ontologiquement sur une entité absolument simple qui serait le vérificateur de l'énoncé ou de la proposition. L'esprit du réalisme serait préservé, la prédication serait fondée dans la chose et la simplicité absolue exprimée par (S) serait conservée. Telle est la manière la plus pertinente actuellement de défendre l'option 3. Ce point a été développé ensuite par le seul Brower (2009). La simplicité divine est définie de la manière suivante :

(SD) Si une prédication intrinsèque de la forme <Dieu est F> est vraie, alors *la F-ité de Dieu* existe et est identique à Dieu⁸.

L'interprétation commune de la prédication obéit selon Brower au principe suivant :

(P) Si une prédication intrinsèque de la forme <a est F> est vraie, alors *la F-ité de a* existe et cette entité est une propriété.

(SD) et (P) sont incompatibles car si la F-ité de Dieu est une propriété et qu'elle est identique à Dieu, alors Dieu est une propriété ce qui paraît peu probable. Ce point était déjà reconnu par Plantinga (1980, 47) qui en concluait que la simplicité était à abandonner. Brower discute plutôt (P) qui

8. Les crochets <et> indiquent une proposition plutôt qu'un énoncé.

n'est pas la seule interprétation valable de (SD). Il propose de lui substituer le principe suivant :

- (T) Si une prédication intrinsèque de la forme <a est F> est vraie, alors *la F-ité de a* existe et cette entité est le vérificateur de <a est F>.

Rien n'indique que le vérificateur de « a est F » soit une propriété, il est possible qu'un individu concret ou une personne soit le vérificateur d'une prédication essentielle intrinsèque. Ainsi Socrate suffit à rendre vraie <Socrate est un être humain>. Brower souligne avec raison qu'une entité simple peut rendre vraies diverses propositions. Le trope de blancheur de Socrate rend vraies <la blancheur de Socrate est un trope de blancheur>, <la blancheur de Socrate est un trope coloré>, <la blancheur de Socrate est un trope>, <la blancheur de Socrate existe>, <la blancheur de Socrate est identique à elle-même>, etc. Pour Brower, il est possible d'admettre 1) que Dieu suffit à rendre vraies les prédications intrinsèques essentielles le concernant et 2) que Dieu est simple. Par conséquent, il est le vérificateur minimal des prédications intrinsèques essentielles. Cependant, il est difficile de tenir ensemble ces deux affirmations qui contreviennent à l'esprit même de la théorie des vérificateurs comme je vais le montrer.

2.2 VÉRIFICATEUR MINIMAL ET NOMINALISME DE L'AUTRUCHE

Reprenons l'analogie avec Socrate. Quand on affirme qu'une prédication intrinsèque est rendue vraie par l'entité concernée, le vérificateur n'est pas toujours minimal. Armstrong propose la définition suivante des vérificateurs minimaux :

Un vérificateur minimal est un vérificateur qui rend vraie une vérité particulière mais qui ne contient pas d'autres vérificateurs de cette vérité comme partie propre (2004, 106-7).

Socrate rend vraie <Socrate est humain> mais en réalité, une partie de Socrate rend vraie cette proposition : l'état de chose par lequel l'humanité est exemplifiée par Socrate ou bien l'humanité de Socrate pris comme un trope. Le fait que Dieu soit simple, c'est-à-dire sans partie propre, et ce contrairement à Socrate, invaliderait l'objection. Comme le note avec raison Brower, la relation de vérification n'est pas une relation de correspondance entre une entité et un prédicat. Néanmoins, la théorie de la vérification n'est pertinente que si elle s'accompagne d'une finesse d'analyse que perd l'affirmation selon laquelle un Dieu absolument simple est un vérificateur minimal pour des propositions attribuant des propriétés différentes à cette entité. On peut tout à fait refuser la correspondance entre l'entité qui est un vérificateur et le prédicat tout en demandant plus de grain dans l'analyse de Dieu car comme le dit Armstrong (2006, 106), « le vérificateur d'une vérité peut être plus ou moins judicieux ». La théorie des vérificateurs est parfois comprise comme un raffinement de la théorie de la correspondance qui suppose une analyse fine

du contenu des propositions et des faits comme dans *La Philosophie de l'Atomisme Logique* de Russell ou le *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. On ne peut ignorer cette exigence de grain qui rend ontologiquement pertinente l'usage de la théorie des vérificateurs.

Au début du chapitre 3 de son *Resemblance Nominalism*, Gonzalo Rodriguez-Pereyra défend cette exigence avec vigueur en critiquant le nominalisme de l'autruche⁹ en matière de vérificateur, nominalisme selon lequel le vérificateur de toute proposition essentielle $\langle a \text{ est } F \rangle$ est x désigné par a . Pour que x soit le vérificateur minimal d'une proposition essentielle, il faudrait que la relation de vérification soit considérée comme identique à celle d'implication. On aurait alors $\langle a \text{ existe} \rangle$ implique $\langle a \text{ est } F \rangle$ pour F un prédicat essentiel. Mais Brower (2009, 110-1) se défend de réduire la vérification à une implication bien qu'il fonde la vérité des prédications théistes sur Dieu et sur son existence. Si Dieu, par sa simplicité, est un vérificateur minimal, son existence suffirait à rendre vraies diverses prédications essentielles, mais réduire la vérification à une implication à partir de l'existence de l'entité ne respecte pas l'esprit et la lettre de la théorie des vérificateurs. Il n'est pas possible de faire l'économie d'une réflexion sur la nature de la vérification si l'on veut comprendre comment un Dieu absolument simple pourrait suffire à fonder la vérité de prédications essentielles. Ce que je veux défendre est que le recours aux vérificateurs de la part de Brower pose finalement problème quand on se concentre sur la relation de rendre-vrai¹⁰.

2.3 LA NATURE DE LA VÉRIFICATION

Si T rend vrai $\langle p \rangle$, cela ne signifie évidemment pas que T soit une cause malgré le *facteur* (*making*) de *vérificateur* (*truthmaking*). Une proposition n'est pas vraie ni rendue vraie comme une pomme est rouge par une cause (Lowe, 2006, 192-3). La théorie des vérificateurs n'interdit pas que des entités abstraites comme les états de choses puissent être d'authentiques vérificateurs, or les entités abstraites n'ont pas de pouvoir causal.

On pourrait aussi distinguer entre les vérificateurs et les vérificateurs compris comme des entités. Dans le premier cas, la fondation serait assurée mais pas la fondation sur une entité. Le rendre-vrai d'une proposition prédicative reposerait sur comment les choses sont et non sur des entités. $\langle \text{La rose est rouge} \rangle$ serait vraie en vertu de comment la rose est et non en vertu de la rose, de la rougeur de cette rose ou du fait que la rose est rouge. L'idée d'une survenance du vrai sur l'être serait préservée au sein d'une théorie de la vérification qui ne réifierait pas les manières d'être. L'entité a et sa manière d'être

9. Il s'agit d'une allusion à un article de Devitt (1980).

10. Considérer comme Rodriguez-Pereyra (2002, 34) que V est un vérificateur de $\langle p \rangle$ ssi $\langle p \rangle$ est vraie en vertu de V où «vraie en vertu de» est primitif ne peut être qu'une solution par défaut. Aussi, il semble préférable d'explicitier la relation de rendre-vrai.

sont le vérificateur de <a est F>. Mais comment identifier une manière d'être si elle n'est pas une entité, quelle que soit cette entité ? Car si l'on veut parler de cette manière d'être sans supposer une entité, on dira : « la rose est rouge rend vraie <la rose est rouge> ». Rodriguez-Pereyra (2006, 190) remarque que cette phrase n'est pas grammaticalement correcte car il faut que « rend vraie <la rose est rouge> » soit précédé d'un nom. Donc il faut comprendre que « la rose est rouge » est une manière imparfaite de nommer une entité, c'est-à-dire que la relation de vérification semble imposer des vérificateurs comme entités.

Que la vérification suppose bien un vérificateur précis ne suffit pas, il faut encore préciser la nature la vérification. L'implication logique est d'abord une relation entre propositions tandis que la relation entre une proposition et une entité autre qu'une proposition sera plutôt une nécessitation. La nature de la relation entre le vérificateur et la proposition ne peut pas être une simple implication, ce que Brower admet explicitement, car si la vérification est une implication alors on a le principe suivant : V est un vérificateur pour <p> ssi <V existe> implique <p>. Mais selon ce principe n'importe quelle entité est le vérificateur de <p> si <p> est une vérité nécessaire. Donc la vérification n'est pas une simple implication, il doit exister un lien plus fort que recouvre la notion de nécessitation ¹¹.

Au cœur de la théorie des vérificateur se trouve l'idée qu'une proposition n'est pas vraie par elle-même mais parce que (*because*) quelque chose la rend vraie. La vérité de la proposition est donc fondée et être fondé sur est une relation entre entités (Rodriguez-Pereyra, 2005, 20-2 et 25-31). Cette fondation peut d'abord être comprise comme une nécessitation. Si le vérificateur n'existait pas, la proposition ne serait pas vraie ou pour le dire autrement il est impossible que le vérificateur existe et que la proposition soit fausse. Imaginons que V est le vérificateur de <p> et que V ne nécessite pas <p>. Alors il doit exister un U qui sera avec V le vérificateur de <p> ou bien il existe <q> qui rend vraie <p> avec V et il y a un vérificateur de <q> qui avec V rend vraie <p> (Armstrong, 2004b, 6-7). Dans tous les cas, il y aura bien nécessitation.

Brower (2009, section 2.1) en reste là pour deux raisons : il lui semble que la nécessitation du vérificateur est *sui generis* et que le rôle fonctionnel des vérificateurs suffit amplement à sa tâche. Mais cet arrêt dans l'étude de la vérification qui doit éviter de prendre parti dans le débat sur la vérification mène au nominalisme de l'autruche.

Le rendre-vrai compris comme une nécessitation est une relation interne entre la proposition et le vérificateur ; la relation est nécessairement obtenue entre les deux entités si elles existent. Mais la nécessitation peut poser problème. <La pomme est ronde> dépend métaphysiquement du nombre 7 au sens où, si l'on considère que le nombre 7 est une entité nécessairement existante, alors, nécessairement <la pomme est ronde> est vraie seulement

11. Sur les conséquences de la nécessitation pour la théorie des vérificateurs, voir Restall (1996).

si 7 existe. On voit pourtant assez mal en quoi le nombre 7 serait le vérificateur de la proposition en question (Lowe, 2006, 202). Il faut donc dépasser la notion de nécessité qui se révèle insuffisante pour rendre compte de la vérification.

La vérité d'une proposition est dans une relation non seulement de dépendance nécessaire mais surtout de dépendance essentielle par rapport à une entité qui fonde ontologiquement cette vérité (Lowe, 2006, chap. 11 et 12)¹². Une dépendance essentielle est une forme de dépendance métaphysique d'une entité par rapport à l'essence d'une autre entité. L'essence est définie à la suite de Locke comme «l'être même de quelque chose, par lequel il est ce qu'il est» (2003, III, 3, § 15). Être vraie pour une proposition dépend de l'essence d'une entité en vertu de laquelle la proposition est vraie. La nécessité comme l'explication sont donc impliquées par la dépendance essentielle mais pas l'inverse. Il y a trois manières de concevoir la dépendance essentielle selon que l'essence impliquée dans la relation est celle du vérificateur, celle du porteur de vérité ou même celle des deux entités à la fois¹³. Mais qu'une entité ait dans son essence de rendre vraies certaines propositions paraît peu plausible, toute entité serait alors un vérificateur par essence alors qu'il semble plus plausible qu'une proposition soit par essence un porteur de vérité. Optons donc pour une dépendance essentielle où l'essence de la proposition est centrale et indispensable pour assumer le poids de la fondation de la vérité sur une entité. On obtient alors le principe de vérification suivant énoncé par Lowe.

(VF) Nécessairement, pour toute proposition $\langle p \rangle$, $\langle p \rangle$ est vraie ssi une partie de l'essence de $\langle p \rangle$ est telle que $\langle p \rangle$ est vraie ssi il existe au moins un x qui rend vraie $\langle p \rangle$ ¹⁴.

La finesse et le réalisme ontologique de cette définition permettent son application au problème de la prédication théiste réaliste. Lowe a pris lui-même comme exemple les propriétés divines et à souligner que la simplicité divine semblait remise en cause. Citons un peu longuement ce texte :

Pour illustrer un peu plus ce point, supposons que ce soit une vérité métaphysiquement nécessaire que Dieu est omniscient, parce que cela fait partie de l'essence de Dieu qu'il soit omniscient. Alors nous pouvons dire

12. Il est étonnant que Brower n'étudie pas cette option ni ne la mentionne alors qu'il prend le soin de faire le tour des différentes théories des vérificateurs.

13. Mulligan (2007, 59) défend encore une autre forme de conception essentialiste des vérificateurs sous la forme suivante : «En vertu de l'essence des propositions *et de la vérité*, chaque proposition que p qui est vraie est rendue vraie par l'obtention d'un état de choses que p » (je souligne). Je ne comprends pas comment la vérité pourrait avoir une essence sauf à être une entité.

14. Lowe suggère que la proposition nécessaire est son propre vérificateur car en vertu de son essence, elle est vraie (2006, 203). Nous avons vu que nous pouvions rester neutre sur la vérification de ce type de propositions.

que cela fait également partie de l'essence de la proposition Dieu est omniscient qu'elle est vraie si Dieu existe -et ainsi que Dieu lui-même est un vérificateur pour cette proposition. Néanmoins, il semblerait qu'il ne soit pas le seul vérificateur, l'omniscience de Dieu en étant un autre -par 'l'omniscience de Dieu' je veux dire l'omniscience particulière de Dieu, qui est un mode (et peut-être nécessairement le seul mode) de l'universel omniscience. Et cela semble certainement faire partie de l'essence de la proposition Dieu est omniscient qu'elle est vraie non seulement si Dieu existe mais aussi si l'omniscience de Dieu existe. Car, après tout, c'est sûrement une partie de l'essence de Dieu qu'il existe si et seulement si son omniscience existe et, également, c'est sûrement une partie de l'essence de l'omniscience de Dieu qu'elle existe si et seulement si Dieu existe. Je suis conscient que dire cela puisse, d'un certain point de vue, m'attirer l'accusation d'hérésie, parce que je parais distinguer entre Dieu et son omniscience d'une manière qui pourrait sembler remettre en cause la doctrine de la simplicité divine ! (Lowe, 2006, 203-4)

On le voit, la prise en compte précise de la nature de la vérification mène sinon à l'abandon de la simplicité au moins à sa radicale mise en question. Il est donc plus qu'improbable que l'on puisse à la fois utiliser précisément la théorie des vérificateurs et défendre la simplicité divine au sens de (S). Le recours au vérificateur suppose de suivre l'exigence de grain contenu à la fois dans la notion de vérificateur minimal et dans celle de fondation ontologique interprétée comme une dépendance essentielle. Loin de mener à une possible défense de la simplicité absolue de Dieu, elle mène soit à l'abandon de la théorie des vérificateurs pour l'étude de Dieu, soit à l'abandon de la théorie de la simplicité. En faisant de Dieu, considéré comme une entité absolument simple, le seul vérificateur des prédications intrinsèques essentielles, Brower succombe bien à une forme étonnante de nominalisme de l'autruche en matière de vérificateur car rien dans la théorie des vérificateurs n'autorise à penser que l'affirmation d'une simplicité absolue de Dieu rendant compte de la diversité des prédications soit compatible avec les exigences de minimalité et de fondation de la théorie des vérificateurs.

3 REDÉFINIR LA SIMPLICITÉ DIVINE

3.1 SIMPLICITÉ ET COMPOSITION

Entre la défense de la simplicité divine prise en un sens absolu comme chez Brower et sa relativisation menant à son relatif oubli comme chez Plantinga, une voie médiane doit être explorée, voie dont les conséquences sur l'ontologie du théisme sont assez remarquables. À partir d'une suggestion de David Mertz (2006, chapitre 3), je me propose de redéfinir la simplicité divine afin de réduire considérablement le problème qu'elle pose au réaliste. C'est la défense de l'option 4.

Mertz aborde la question générale de la simplicité en distinguant deux formes de composé. Le composé articulé est un tout dont les éléments sont discrets tandis que le composé continu n'est pas le résultat d'une composition d'éléments séparables mais est un tout où les constituants dont l'identité est préservée sont inséparables, même par Dieu. Cette absence de composition est le point crucial pour la suite du raisonnement. La définition de la simplicité est alors la suivante.

Définie de manière classique, une entité est simple si elle n'a pas de partie propre, si elle n'est pas composée ou si elle n'est pas (actuellement) divisée et (potentiellement) divisible (Mertz, 2006, 89).

La dernière partie de cette définition nous conduit donc à renoncer à (S) qui masquerait l'équivocité du terme « simple ». X est simple soit parce qu'il ne comporte aucune partie d'aucune sorte, ce que définit (S), soit parce qu'il ne comporte pas de parties discrètes. Définissons donc une autre forme de simplicité moins radicale que (S) :

(s) X est simple ssi X n'a pas de parties pouvant être indépendantes ou divisibles.

Par rapport à (S), (s) n'invoque pas l'idée de composition. Du point de vue de la composition, le composé est logiquement second, il résulte d'une composition ou d'un principe de composition. Thomas d'Aquin insiste sur ce point avec force, aussi bien dans la *Somme Théologique* que dans la *Somme Contre les Gentils*. On voit alors qu'il n'envisage pas une autre forme de discussion de la simplicité, à partir de la différenciation interne.

Le premier argument de Thomas est une formulation du problème de l'aséité et de la dépendance, ce qui semble donner raison à Plantinga quand il pointe l'importance de l'intuition d'aséité et de souveraineté par rapport à l'exigence de simplicité.

Tout composé est postérieur à ses composants et dans leur dépendance ; or, Dieu est l'être premier, comme on l'a fait voir (2004, I, q3, a7, sol. 2).

Tout composé est postérieur à ses composants. Le premier étant, qui est Dieu, n'est donc composé de rien (1999, I, 18, 3).

Le second argument porte sur la cause unifiante, et donc sur l'unité entre les composants, qui introduit, toujours selon Thomas, une extériorité entre la cause unifiante et les composants, extériorité trop forte pour caractériser Dieu. En résumé, pas de composant sans composition.

Tout composé a une cause ; car des choses de soi diverses ne constituent un seul être que par une cause unifiante. Or, Dieu n'a pas de cause, ainsi qu'on l'a vu, étant première cause efficiente (2004, I, q3, a7, sol. 3.).

Toute composition réclame un agent qui compose : s'il y a composition, c'est à partir de plusieurs, et les êtres qui sont plusieurs en eux-mêmes ne seraient pas unis si ce n'était par quelque chose qui les compose. Si donc Dieu était composé, il aurait un agent de sa composition : il ne pourrait se composer lui-même, car rien n'est cause de soi-même ; il serait en effet

antérieur à lui-même, ce qui est impossible. Or le composant est cause efficiente du composé. Dieu aurait une cause efficiente. Et ainsi il ne serait pas la cause première (1999, I, 18, 5).

Examinons d'abord les présupposés du premier argument. La postérité du composé par rapport aux composants semble rendre Dieu dépendant de ses composants comme si Dieu était la réunion de ses composants, réunion postérieure logiquement à l'existence indépendante, au moins en puissance, des composants ayant presque un statut de substances réunies *a posteriori*¹⁵. Pourtant, on voit mal comment Thomas n'aura pas vu que l'absence de décomposition de Dieu, le premier étant (*ens*), en substances individuelles (*entia*), ne prouve pas que Dieu n'est pas composé de parties non substantielles. Son raisonnement repose en réalité sur un autre principe affirmé comme évident mais sans examen approfondi.

Tout composé est en puissance de dissolution, en raison même du fait qu'il est composé, quoique chez certains, il y ait quelque chose d'autre qui s'oppose à la dissolution (1999, I, 18, 4, je souligne).

La différence entre une distinction fondée dans la chose mais dont les composants ne peuvent exister séparément sauf dans l'esprit et une distinction réelle de composants pouvant être réellement séparés n'est pas vue. Contre Thomas, on distinguera une différenciation interne qui n'aurait aucun sens si elle était pensée comme une différence externe, c'est-à-dire discrète. La non-identité n'est pas la séparabilité, il peut exister une inséparabilité dans tous les mondes possibles, s'imposant même à un être tout puissant, je vais y revenir.

Cependant, Thomas (1999, I, 21 et 22, et 2004, I, q3, a4) exclut une autre forme de composition, celle de l'être et de l'essence de Dieu qu'il ne pense pas comme des composants pouvant être séparés. Ce n'est donc pas, apparemment, la composition de séparables qui est ici refusée. Mais l'identification en Dieu de l'essence et de l'être se fait par des arguments par l'absurde qui excluent toute dépendance de l'être par soi ou toute relation accidentelle entre Dieu et son essence ou son être. Ces arguments semblent bien à nouveau refuser l'ajout d'un élément extérieur à Dieu comme si toute différence supposée était à examiner à l'aune d'une différenciation externe. La *Somme Théologique* (I, q3, a4, sol. 1) dit ainsi que Dieu tombe sous le cas suivant : « l'être en question ne reçoit pas d'addition parce qu'il est de sa notion d'exclure toute addition : ainsi la notion de "bête" exclut l'addition de "raisonnable" ». Même dans le cas de ce qui n'est pas un composant pouvant être réellement séparé, Thomas semble bien discuter une impossible différenciation externe.

15. Cet argument se retrouve jusque chez Kant : « Puisque l'on ne peut pas non plus dire qu'un être originaire est constitué d'une pluralité d'êtres dérivés, dans la mesure où chacun d'eux le présuppose et par conséquent ne peut le constituer, l'idéal de l'être originaire doit nécessairement être pensé aussi comme simple. » (1980, A579/B607)

Le second argument de Thomas reçoit alors une réponse immédiate : s'il n'y a pas de décomposition possible, il n'y a pas à chercher une cause de la composition qui serait extérieure aux composants. Il est inutile de chercher la cause extérieure de l'unité d'entités dépendantes inséparables puisque par définition, elles ne sont que par leur unité. Aucun artisan n'est nécessaire pour réunir d'éventuelles parties car dans le cas de Dieu, s'il a des parties, elles sont nécessairement unies et inséparables.

La conclusion de ce détour par Thomas d'Aquin paraît donc la suivante : la nécessité de penser Dieu comme absolument simple n'est pas correctement fondée et sera refusée à condition de trouver un modèle dans lequel Dieu correspond à la simplicité au sens (s). Mertz lui-même prend, comme exemple de tout continu ou de tout simple au sens de (s), Dieu compris comme une coalescence d'attributs inséparables mais ayant leur identité propre. Mais l'exemple de la simplicité divine n'est pas vraiment développé par Mertz qui se focalise sur les « *unit attributes* ». Son recours à la notion de différence formelle, à la suite de Duns Scot, afin de penser le composé continu, indique pourtant une voie pour mieux comprendre la simplicité divine et la diversité des attributs divins.

3.2 SIMPLICITÉ ET DIFFÉRENCE FORMELLE

En ne pensant pas la simplicité relativement à la composition, Duns Scot (1998, *Ordinatio*, I, d8, §§191-3) nous donne les ressources pour concilier la diversité des attributs divins et la simplicité divine grâce à la délicate notion de distinction formelle ¹⁶.

X est formellement distinct de Y ssi 1) X et Y sont inséparables même pour un être omnipotent, 2) X et Y n'ont pas la même définition, 3) la distinction existe de re, indépendamment de l'esprit qui la conçoit. La première clause souligne une nécessaire coprésence qui résiste à toute séparation possible, même par Dieu. Elle pourrait se formuler en termes de dépendance mutuelle et existentielle ¹⁷ : 1') X et Y sont mutuellement existentiellement dépendants. La clause 2) exprime la possibilité de connaître séparément les entités distinguées formellement, c'est-à-dire que la connaissance X n'implique pas nécessairement celle de Y et réciproquement ¹⁸. Enfin, la troisième clause est ontologique, elle permet d'insister sur le fondement réaliste des différences conceptuelles issues de la distinction formelle.

16. Voir aussi Gilson, (1952, 246) et King, (2003, 2-3).

17. Sur l'analyse formelle et métaphysique de ces notions, voir Correia, (2005).

18. La seconde clause n'est pas réellement donnée par Duns Scot comme une différence de définition mais plus précisément comme une différence de raison. Pour Duns Scot, si X et Y sont formellement distincts, X et Y n'ont pas la même raison. Toute différence de définition implique une différence de raison, mais pour Duns Scot qui conçoit la définition dans des termes hérités d'Aristote, l'inverse n'est pas nécessairement vrai.

Une différence formelle, entre formalités, n'est pas une différence réelle entre choses séparables¹⁹, ni une simple différence de raison c'est-à-dire une différence disons conceptuelle, actualisée seulement par l'activité de l'entendement. La différence de raison peut être en partie fondée dans la nature de la chose sans que la chose soit le lieu d'une quelconque différence puisque l'intellect cause la différence. Ceci permet aux thomistes d'expliquer que l'on puisse développer des propositions différentes et finalement imprécises à propos de Dieu qui est absolument simple. Le problème que nous avons déjà traité est qu'il est difficile de comprendre comment la vérité de propositions attribuant différentes propriétés à Dieu peut être fondée réellement sur une simplicité absolue. La différence formelle est présente dans la chose et précède l'intellect, ce qui est une base du réalisme. La différence formelle n'implique pas qu'il y ait plusieurs choses, car les différentes propriétés de Dieu ne sont ni des substances ni des entités séparables. Sur cette base, la possibilité d'utiliser plusieurs prédicats à propos d'une même chose simple au sens de (s) est justifié. Le besoin de vérificateurs pour les propositions théologiques mis en avant par Brower peut même être assumé. Grâce à cette analyse fine des distinctions formelles entre les propriétés divines, ces propriétés se révèlent être les vérificateurs des propositions concernant les attributs divins.

La redéfinition de la simplicité n'est pas un tour de passe-passe pour rendre le réalisme du théisme compatible avec la tradition affirmant que Dieu est simple. Tout d'abord, (s) a une portée plus large que (S). (S) ne paraît pertinent que pour Dieu : même une particule élémentaire, si elle a plusieurs propriétés n'est pas simple au sens de (S). Or, (S) devait valoir comme définition de la simplicité en général. (s) permet de comprendre comment une diversité de propriétés ou d'aspects n'invalide pas toute forme de simplicité. Si l'on considère qu'une particule élémentaire a des propriétés particulières (des tropes), les tropes étant dépendants de la particule, ils ne peuvent être séparés et la particule sera simple au sens de (s). Pour Dieu, prendre comme principe (s) déplace la question de son éminence. Ce n'est pas sa simplicité absolue qui importe avant tout, mais l'aséité et la souveraineté rendues compatibles avec la simplicité contrairement à ce qu'affirmait Plantinga. D'une part, nous utilisons donc une notion robuste de simplicité dont l'extension nous assure de sa viabilité, et d'autre part, nous sommes à même de tenir compte de la critique de la simplicité divine absolue sans renoncer à l'idée de simplicité divine.

Pourtant, comment comprendre que cette distinction formelle entre les attributs divins n'introduit pas une complexité incompatible avec l'affirmation de simplicité ? D'un part, il faut réaffirmer la non-séparabilité des attributs. D'autre part, il faut préciser ce qui unit les attributs divins. Toujours en suivant Duns Scot, remarquons que, dans une créature, des propriétés ne

19. Socrate et Platon sont séparables, la forme substantielle et la matière première sont séparables, les attributs de différentes catégories aussi. Voir *Ordinatio* 2, d2, pars I, q2, nn92-4 cité par King, (2003, 21-2).

peuvent être identiques sans un troisième terme dans lequel elle subsiste. Leur mode d'être fini les empêche de s'identifier sans ce troisième terme qui les porte. La bonté et la sagesse en tant que quiddités ne peuvent être identifiées (la bonté n'est pas la sagesse), sauf si elles sont réunies en une même substance (X est sage et bon). Mais en Dieu, les attributs sont ceux de l'étant infini. Le mode d'être infini est donc commun aux propriétés quidditativement irréductibles, ce qui leur confère l'identité dans l'être sans supprimer la distinction dans la formalité et sans ajouter de troisième terme médiateur (1998, *Ordinatio*, I, 8, §§218-9). Par conséquent, si formellement la *sagesse* infinie et la *bonté* infinie sont bien distinctes, Duns Scot nous montre que l'on peut connaître leur identité, c'est-à-dire leur inséparabilité par l'infinité commune de leur mode d'être qui persiste même lorsque l'on distingue la bonté de Dieu de la sagesse de Dieu (Ibid., §220). L'infinité ne détruit pas la distinction formelle car elle est un mode d'être.

Comment interpréter cette explication dans une ontologie contemporaine ? Ce qui est à différencier en Dieu, ce sont des perfections. Il faut vraisemblablement passer par une théorie des propriétés divines comprises comme des perfections, comme des propriétés prises à leur degré maximal. Dieu est défini comme l'être parfait, ce qui signifie qu'il est le sujet de toutes les perfections. Pour cela, entre Duns Scot et nous pour ainsi dire, il faut faire étape chez Leibniz.

Il est à propos de remarquer qu'il y a dans la nature plusieurs perfections toutes différentes, que Dieu les possède toutes ensemble, et que chacune lui appartient au plus souverain degré (Leibniz, 1993, section I).

Le point important dans cette définition est évidemment la nature des perfections invoquées.

Une perfection est ce que je nomme une qualité simple qui est positive et absolue, ou qui exprime sans limite ce qu'elle exprime (Leibniz cité par Adams, 1994, 113).

La positivité d'une perfection se marque par le fait qu'elle n'est une négation de rien et qu'elle n'implique aucune négation. L'absoluité fait de chaque perfection le degré suprême d'une qualité. Cette échelle continue de qualités semble réduire Dieu en l'inscrivant dans un continuum avec le créé. Il ne s'agit cependant pas de réduire une perfection divine à une manière parfaite pour Dieu d'avoir une propriété universelle. On peut parfaitement accorder à Dieu une perfection au sens d'une propriété particulière qui dans une classe de ressemblance occupe la première place par son degré de perfection. La bonté de Dieu n'est pas la manière parfaite que Dieu a d'avoir ou d'exemplifier une propriété universelle mais la bonté de Dieu est une propriété de Dieu qui est dite être une perfection en ce que la classe de ressemblance des bontés particulières admet un maximum : la bonté de Dieu. S'il y a des qualités de

degrés moindres, cela est dû à la causalité de Dieu par sa perfection divine²⁰. L'infini n'est pas la négation du fini mais le fini n'est conceptuellement et ontologiquement que par référence à l'infini (Adams, 1994, 116). L'effet ne se pense que par rapport à sa cause et le fini a sa cause et sa raison d'être hors de soi. Par la notion de perfection et de degré de perfection d'une propriété, il est donc possible de redonner un sens au mode infini des attributs divins et par là, à la simplicité d'un Dieu ayant réellement différents attributs formellement distincts et communiquant entre eux par leur perfection ou infinité positive²¹.

Deux leçons sont à tirer de cette défense de l'option 4, c'est-à-dire d'un réalisme qui fait sa place à la simplicité au sens de (s). 1) Puisque la simplicité au sens de (s) n'apparaît plus incompatible avec la prédication interprétée de manière réaliste contrairement à ce que pensent Wolterstorff et Plantinga, l'ontologie contemporaine n'est peut-être pas aussi démunie pour concevoir un Dieu simple. 2) Il existe un thomisme analytique fécond mais il convient aussi d'insister sur la proximité du scotisme et du théisme pris en charge par les philosophes analytiques. Le recours à la notion de différence formelle pour penser les attributs divins en est l'illustration²².

BIBLIOGRAPHIE

Adams, R. M. (1994), *Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford UP.

Alston, W. (2001), *A Sensible Metaphysical Realism*, Milwaukee, Wisconsin, Marquette UP.

Armstrong, D. M. (2004), « Vérités et Vérificateurs » in Monnoyer, J-M. (éd), *La Structure du Monde*, Paris, Vrin, 2004.

Bergmann, M. et Brower, J. (2006), « A Theistic Argument against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity) », *Oxford Studies in Metaphysics*, vol 2, Oxford, Clarendon Press.

Brower, J. (2009), « Simplicity and Aseity » in *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford, Oxford UP.

Correia, F. (2005), *Existential Dependence and Cognate notions*, Munich, Philosophia Verlag.

20. En inscrivant Dieu dans une série, on tombe sur le problème de son statut particulier de créateur de la série alors qu'il en est un membre. Ce point très délicat supposerait une élaboration précise de la relation entre le statut créateur de Dieu et les perfections que l'on peut connaître ou supposer en lui. Je ne peux développer cette question ici.

21. Frédéric Nef (2002), en reprenant Gödel qui lui-même s'inspirait de Leibniz, a proposé une preuve ontologique utilisant la notion de propriété positive. Ce qui vient d'être dit renforce la preuve en la rendant compatible avec la simplicité divine.

22. Je remercie Ghislain Guigon, Jean-Baptiste Guillon, Cyrille Michon ainsi que deux évaluateurs anonymes d'*Igitur* pour leurs précieuses remarques sur des points importants développés dans cet article.

- Devitt, M. (1980), « "Ostrich Nominalism" or "Mirage Realism"? », *Pacific Philosophical Quarterly*, 61.
- Duns Scot, (1998), *Sur la Connaissance de Dieu et l'Univocité de l'Étant*, Paris, PUF.
- Freddoso, A. (1983), « Review of Plantinga, Does God Have a Nature? », *Christian Scholar's Review*, 12.
- Gilson, E. (1952), *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin.
- Kant, E. (1980), *Critique de la Raison Pure*, Paris, Gallimard.
- King, P. (2003), « Scotus on Metaphysics » in Williams, T., *The Cambridge Companion To Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge UP, 2003.
- Leibniz, G. (1993), *Discours de Métaphysique*, Paris, Presse Pocket.
- Lowe, E. J. (2006), *the Four-Category Ontology*, Oxford, Oxford UP.
- Loux, M. (2006), « Aristotle's Constituent Ontology », *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press.
- Mertz, D. W. (2006), *Essays on Realist instance Ontology and its Logic*, Frankfurt, Ontos Verlag.
- Michon, C. (2006), « Il nous faut bien un concept de Dieu » in *Critique*, n°704-705, 2006.
- Mulligan, K. (2007), « Two Dogmas of Truthmaking » in Monnoyer, J-M. (éd), 2007, *Metaphysics and Truthmakers*, Frankfurt, Ontos Verlag.
- Nef, F. (2002), « Perfection Divine et Propriétés Positives » in Bourgeois-Gironde, S., Gnassounou, B., & Pouivet, R., (2002), *Analyse et Théologie*, Paris, Vrin.
- Plantinga, A. (1980), *Does God have a nature?*, Milwaukee, Wisconsin, Marquette UP.
- Plantinga, A. (2000), *Warrant Christian Belief*, Oxford, Oxford UP.
- Restall, G. (1996), « Truthmakers, Entailment and Necessity », *Australian Journal of Philosophy*, vol. 74, n°2.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2002), *Resemblance Nominalism*, Oxford, Oxford UP.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2005), « Why Truthmakers? » in Beebe, H. & Dodd, J., 2005, *Truthmakers, The Contemporary Debate*, Oxford, Oxford UP.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2006), « Truthmakers », *Philosophy Compass* 1/2 (2006) : 186-200
- Swinburne, R. (2004), *The Existence of God* (2ème éd.), Oxford, Clarendon Press.
- Thomas d'Aquin, (1999), *Somme contre les Gentils*, Paris, Garnier Flammarion.
- Thomas d'Aquin, (2004), *Somme Théologique*, [en ligne](#).
- Van Inwagen, P. (2006), *The Problem of Evil*, Oxford, Oxford UP.
- Wolterstorff, N. (1991), « Divine Simplicity » in *Philosophical Perspectives*, vol. 5, *Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing.