

Bulletin du
CERCLE THOMISTE
Saint-Nicolas de Caen



Nouvelle Série

SOMMAIRE

N° 68

Pages

- | | |
|--|----|
| 1. M.D. PHILIPPE. Analyse de l'être chez Saint Thomas | 1 |
| 2. Les fêtes du 7 ^e centenaire de la mort de Saint Thomas d'Aquin, à Toulouse | 23 |
| 3. P. de LAUBIER. Rome - Fossanova - Aquino | 31 |
| 4. J.M. OUDIN. Hylémorphisme et crise de la croissance | 38 |
| 5. Bibliographie | 44 |

Trimestriel

DECEMBRE 1974

Analyse de l'être chez Saint Thomas *

Si l'on considère attentivement l'œuvre théologique de Saint Thomas, on est frappé de voir l'importance de sa métaphysique de l'être. Certains sont même scandalisés devant le rôle si important de cette métaphysique dans cette œuvre théologique — cela parce qu'ils comprennent mal l'intention profonde de frère Thomas. Notre but, ici, n'est pas d'expliquer cette intention ni d'essayer de supprimer ce scandale ; mais il est certain que pour Saint Thomas, la théologie scientifique ne peut s'élaborer qu'en se servant d'une métaphysique de l'être permettant à l'intelligence de découvrir l'existence de Dieu. Pour être au service de la foi sans la limiter, sans l'amoinrir, il faut une intelligence ouverte au mystère de Dieu, une intelligence *capax Dei*.

Tout le traité sur Dieu considéré dans Son unité utilise d'une manière étonnante la métaphysique de la substance, de l'acte, du bien, de l'un, à tel point que l'ordre de la recherche ne provient pas en premier lieu de l'Écriture, mais de la philosophie — si bien que certains diront que ce traité ne relève pas de la *Doctrina sacra*, mais plutôt d'une métaphysique-théologique. En réalité, dans la pensée de Saint Thomas, il s'agit bien d'un traité de *Doctrina sacra*, mais sous un mode scientifique, dans un langage scientifique.

Les traités de la Trinité, de la création, du Verbe incarné, de l'Eucharistie, utilisent également d'une manière très explicite une métaphysique de l'être, de la relation, de la personne et de la nature. Il est facile de saisir avec quelle ampleur la métaphysique est utilisée dans cette œuvre théologique si caractéristique de Saint Thomas : la *Somme*.

(*) Nous reproduisons ici, avec l'aimable autorisation du T.R.P. Benedetto D'Amore, le texte de la conférence donnée par le R.P. M.-D. Philippe au Congrès thomiste international le 22 avril 1974. Par rapport au texte qui doit paraître dans les Actes du Congrès, celui que nous présentons ici comporte quelques corrections faites par l'auteur ; les sous-titres également ont été ajoutés par l'auteur (NOTE DE LA RÉDACTION).

Si la métaphysique de l'être est utilisée d'une manière si étonnante, avec tant d'audace et avec une telle confiance, il est important de toujours revenir à la manière dont Saint Thomas conçoit l'être, pour essayer de la préciser et de bien la comprendre. Ne sommes-nous pas là au cœur de sa pensée ? C'est seulement à partir de là que l'on peut saisir sa théologie — sans oublier, certes, la source principale (1) : sa foi en la Parole de Dieu et même, plus profondément encore, cette source cachée qui nous échappe et qui demeure dans le silence : le contact secret de son âme avec le Christ. Cela ne peut se dire ni s'exprimer, tandis que le contact intime de l'intelligence avec l'être peut se dire — bien que, en ce qu'il a de plus profond et de plus vital, ce contact demeure lui aussi ineffable.

I. - DIFFICULTÉS DU PROBLÈME

Vouloir préciser ce qu'est l'être pour Saint Thomas est évidemment chose difficile, pour ne pas dire périlleuse, surtout face à la pensée actuelle, souvent diamétralement opposée à celle de Saint Thomas. Les difficultés sont faciles à saisir, et ont déjà été relevées. Rappelons-les ici rapidement.

Il y a d'abord la question du langage de Saint Thomas : l'usage qu'il fait des expressions *ens*, *est* et *esse*. Ces expressions différentes comme des modalités diverses : le concret et l'abstrait ? Ont-elles entre elles un certain ordre de dépendance ? On sait ce que dit Saint Thomas : concernant l'*ens*, il affirme que *ens imponitur ab ipso esse* (2) (l'*ens* est donc considéré comme dépendant de l'*esse*) ; mais il dit aussi *ens sive quod est* (3) (expression indiquant que l'*ens* implique l'*est*, et donc l'*esse*), et encore : *cum ens dicat aliquid proprie esse in actu* (4). Il parle également d'*ens possibile et necessarium* (5), *ens indivisum* (6), *ens per se et per accidens* (7), *ens natu-*

(1) Voir notre article sur les *Rapports entre philosophie et foi chez Saint Thomas*, ronéotypé dans le numéro spécial des *Cahiers de l'IPC* (Paris 1974) consacré à Saint Thomas. Cet article, corrigé et remanié, paraîtra prochainement en italien dans la revue *Renovatio* (via XII Ottobre, 14, 16121 Genova).

(2) *Comm. Mét.*, IV, leçon 2, n° 558 ; *C.G.* I, ch. 25. Saint Thomas dit aussi : « hoc nomen *ens* imponitur ab actu essendi » (*Comm. Mét.*, loc. cit., n° 553 ; cf. *I Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 1), ou « sumitur ab actu essendi » (*De ver.*, q. 1, a. 1). La *ratio entis* se prend de l'*actus essendi* (*De ver.*, q. 1, a. 1, ad 3 *sed contra*).

(3) *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 5, n° 71. Cf. *I Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 1 : « hoc nomen qui est vel *ens*... »

(4) *I*, q. 5, a. 1, ad 1 ; cf. *Comm. De causis*, prop. 23, éd. Saffrey, Fribourg 1954, p. 118.

(5) Cf. *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 14, n° 197.

(6) *I*, q. 11, a. 1. Cf. *Quodl.* IX, q. 2, a. 2 (3), ad 2 : « *Esse* est id in quo fundatur unitas suppositi ».

(7) Voir *Comm. Mét.*, V, leçon 9, n° 885 sq.

rae et ens rationis (8), *ens in rebus* et *ens in anima* (9)... Comment comprendre ces deux affirmations : « l'ens n'est pas dans un genre » (10) et « tous les *entia* sont, d'une certaine manière, d'un seul genre » (11) ?

A propos de *est*, Saint Thomas dit très clairement : « *EST, simpliciter dictum, significat in actu esse* » (12). Enfin, en ce qui concerne l'*esse*, Saint Thomas dit : *ipsum esse est quo aliquid est* (13) ; *esse dicitur de aliquo quod est* (14) ; et encore : « par son *esse* substantiel, chacun est dit *ens simpliciter* » (15).

Saint Thomas affirme aussi que l'*esse* signifie l'*actus essendi* (16), l'*actus entis inquantum est ens* (17), qu'il est l'actualité de toutes choses, de toute forme, de toute nature (18) et qu'il est ce qu'il y a de plus parfait (19). Mais il parle aussi de *virtus essendi* (20) et d'autre part il affirme également que l'*esse* est l'abstrait de l'*ens* (21) et qu'il est ce qu'il y a de plus universel (22) et de plus commun (23). Comment comprendre de telles affirmations, puisqu'il dit aussi : *ens commune* et *esse commune* (24) ; *ens inquantum ens* ou *secundum*

(8) Cf. ci-dessous, note 56. On trouve, parallèlement : *esse in natura* (ci-dessous, note 73), *esse in rebus* (*Comm. Mét.*, V, leç. 9, n° 896) ; voir aussi *Quodl.* IX, q. 2, a. 2 (3).

(9) *C.G.* II, ch. 68.

(10) Cf. ci-dessous, note 84.

(11) *Comm. Mét.*, IV, leç. 1, n° 547. S. Thomas dit aussi que « toutes les parties (de la philosophie) ont pour genre l'un et l'ens (*ibid.*, leç. 2, n° 563).

(12) *Comm. Peri Herm.*, I, leç. 5, n° 73.

(13) I, q. 75, a. 5, ad 4.

(14) *De ver.*, q. 1, a. 1, ad 1. A propos de la formule *diversum est esse et quod est*, Saint Thomas précise : « Lorsqu'on dit : 'autre est l'esse, autre ce qui est', on distingue l'*actus essendi* de ce à quoi convient cet acte » (*De ver.*, q. 1, a. 1, ad 3 *sed contra*).

(15) I, q. 5, a. 1, ad 1.

(16) I, q. 3, a. 4, ad 2.

(17) *Quodl.* IX, q. 2, a. 2.

(18) Cf. I, q. 3, a. 4 ; q. 4, a. 1, ad 3 ; q. 5, a. 1. Voir aussi *Comm. Peri Herm.*, I, leç. 5, n° 73, où Saint Thomas dit : « l'actualité, que signifie principalement le verbe *est*, est communément l'actualité de toute forme » (cf. ci-dessous, p. 11).

(19) I, q. 4, a. 1, ad 3 ; *C.G.* III, ch. 66.

(20) Cf. E. GILSON, *Virtus essendi*, in *Mediaeval Studies* 26 (1964), pp. 1-11 et ci-dessous, note 88.

(21) Cf. *Comm. De Hebd.*, leç. 2.

(22) I, q. 45, a. 5.

(23) *Comm. de Hebd.*, *loc. cit.* : « ipsum esse est communissimum ». *Comm.*, *Mét.*, III, leç. 8, n° 432. I, q. 4, a. 3 : « ipsum esse est commune omnibus ». *Comm. De causis*, prop. 1, p. 6 : « id quod est omnibus commune est esse ». *C.G.* III, ch. 66.

(24) *Ens commune* : voir par exemple *Comm. Mét.*, *Proemium* ; *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 6. *Esse commune* : I, q. 3, a. 4, ad 1 ; *De pot.*, *art. cit.*, ad 4 et ad 6 ; *C.G.* I, ch. 26 ; *Comm. De causis*, prop. 9, p. 64.

quod ens et *esse inquantum esse* (25) ; *ratio entis* et *ratio essendi* (26) (ainsi que *natura essendi* (27), et *ratio non entis* (28)...) ; *ens per se subsistens* (29) et *esse per se subsistens* (30) ou *ipsum esse subsistens* (31) ; *ens simpliciter* et *esse simpliciter* (32) ; *ens primum*, *ens simpliciter* (la substance) (33) et *simpliciter Primum Ens* (Dieu) (34) ; *ens per se* (35) et *esse per se* (36) ; *esse receptum*, *terminatum*, *causatum*, *participatum* (37), *creatum* (38), et *ens per participationem* (opposé à *ens per essentialiam*) (39), *ens causatum* (40), *ens creatum* (41) ; *esse substantiale* (42) et *esse secundum quid* (43) ou *accidentale* (44), et *ens simpliciter* et *secundum quid* (45)...

(25) *Ens inquantum ens* ou *secundum quod ens* : voir par exemple I, q. 5, a. 3 ; *Comm. Mét.*, IV, leç. 1, n^{os} 529-532 ; IV, leç. 1, n^o 1145 ; VII, leç. 1, n^o 1245. L'expression *esse inquantum est esse*, extrêmement rare, est employée dans le *Contra Gentiles* (II, ch. 52) pour montrer qu'il n'y a pas de diversité dans l'*esse*, parce qu'il est ce qu'il y a de plus simple ; voir à ce sujet notre étude sur *L'être chez Saint Thomas* (dans *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. 3), section II, *La Somme théologique* : Liens entre *esse*, *est* et *ens*.

(26) *Ratio entis* : I, q. 16, a. 4, ad 2, etc. *Ratio essendi* : *Comm. des Noms divins*, V, leç. 1, n^o 628 ; *Comm. Mét.*, I, leç. 9, n^o 138.

(27) I, q. 45, a. 5, ad 1.

(28) *Comm. Mét.*, I, leç. 9, n^o 144.

(29) Notons bien que cette expression est employée au sujet de la substance dans une objection (I, q. 3, a. 5, obj. 1), et que Saint Thomas la corrige : voir notre essai sur *L'être*, I, p. 268, note 167.

(30) *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 5. *C.G.* II, ch. 52 (*esse separatum per se subsistens... illud esse quod est ens subsistens*).

(31) I, q. 4, a. 2. Cf. q. 44, a. 1 : Dieu est l'*ipsum esse per se subsistens*, et l'*esse subsistens* ne peut être qu'un.

(32) *Ens simpliciter* : I, q. 5, a. 1, ad 1 ; *Comm. Mét.*, XI, leç. 3, n^o 2197 : « *ens simpliciter dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia* ». *Esse simpliciter* : I, q. 76, a. 4 ; q. 77, a. 6 ; III, q. 16, a. 9, ad 2 ; *Comm. Mét.*, VII, leç. 1, n^o 1256 ; *I Sent.*, dist. XVII, q. 1, a. 2, ad 3...

(33) *Comm. Mét.*, IX, leç. 1, n^o 1768 ; VII, leç. 1, n^o 1248.

(34) I, q. 3, a. 6. Voir aussi *De ver.*, q. 10, a. 11, obj. 10 et ad 10, où Saint Thomas distingue l'*ens primum in communitate* ou *per communitatem* (qui est la « première conception de notre intelligence *in statu viae* ») et l'*ens primum in causalitate*, qui est Dieu.

(35) *Ens per se, quod est extra animam* : *Comm. Mét.*, VII, leç. 1, n^o 1254 ; la substance est *proprie et per se ens* (IX, leç. 3, n^o 2199).

(36) I, q. 3, a. 5, ad 1 ; voir ci-dessous, note 73.

(37) Cf. *I Sent.*, dist. VIII, q. 2, a. 1 ; *Summa* I, q. 3, a. 4 ; q. 75, a. 5, ad 4 ; q. 44, a. 1, ad 1, où Saint Thomas dit : « *esse causatum non est de ratione entis simpliciter* ».

(38) *Comm. De causis*, prop. 4, pp. 29 et 30.

(39) I, q. 3, a. 4 ; *C.G.* III, ch. 66 ; I, q. 104, a. 1 (*ens participative*).

(40) I, q. 44, a. 1, ad 1.

(41) I, q. 45, a. 5 ; *Comm. De causis*, prop. 4, p. 29.

(42) *Comm. Mét.*, V, leç. 9, n^o 896 ; I, q. 5, a. 1, ad 1.

(43) I, q. 5, a. 1, ad 1.

(44) I, q. 9, a. 2 ; *C.G.* I, ch. 23. Si Saint Thomas dit *esse substantiale* et *accidentale*, il ne parle pas d'*ens substantiale* mais dit que la substance, qui est *proprie et per se ens* (cf. ci-dessus, note 35) est la *res* à la nature de laquelle est dû l'*esse non in alio* (*Quodl.* IX, q. 3, a. 5, ad 2). — D'autre

Quelle différence pouvons-nous donc découvrir chez Saint Thomas entre *ens* et *esse* ? N'y a-t-il là qu'une différence, du point de vue de notre manière de connaître, entre l'abstrait et le concret ? Mais lorsqu'il s'agit de la Réalité première, le mode abstrait et le mode concret signifient la même réalité. « Dieu » et la « déité » signifient la même réalité. *Ens* et *esse* ne signifient-ils pas la même réalité ?

Comment saisir, enfin, les liens entre l'*ens* et la *substantia*, le *hoc aliquid*, l'*essentia*, la *natura*, la *quidditas*, l'*ens in actu* et l'*ens in potentia* ? Comment saisir les liens entre l'*ens*, l'*unum*, la *res*, l'*aliquid*, le *verum* et le *bonum* (46) ? Sont-ils convertibles au niveau de la réalité existante ou au niveau de l'intelligibilité ? Quels liens y a-t-il entre l'*ens in communi* et l'*Ens primum*, *Ipsum esse subsistens* ?

Toutes les expressions précédemment citées sont utilisées par Saint Thomas avec une extrême souplesse. Remarquons aussi qu'il est toujours difficile de les traduire dans une autre langue, et qu'il est également très difficile de les mettre en parallèle avec des distinctions de la philosophie contemporaine : être réel et être idéal, être en soi et être pour soi, étant et être, *Dasein* et *Sein*...

De plus, il faut respecter les perspectives différentes dans lesquelles Saint Thomas se place quand il commente la *philosophie première* d'Aristote, ou les *Noms divins*, ou le *Liber De Causis*, ou le *De Hebdomadibus*, et quand il compose ses œuvres théologiques, notamment le *Contra Gentiles* et la *Summa*. Le Saint Thomas qui commente la *Métaphysique* d'Aristote est-il le Saint Thomas qui élabore la *Somme théologique* ? Y a-t-il deux conceptions de l'être, celle du philosophe et celle du théologien ? Faut-il encore distinguer la perspective dans laquelle se place Saint Thomas quand il commente Aristote et Boèce, et celle où il se place quand il commente Denys et Proclus ? De telles questions soulèvent de vastes problèmes (47).

Si maintenant nous nous tournons vers les thomistes contemporains, nous constatons, là encore, une grande diversité de positions. Chez beaucoup d'entre eux, un souci apologétique devient source de « dispersion », comme dirait Plotin, et les rend moins sensibles aux exigences de la vérité métaphysique. Ils essaient de comprendre

part, si Saint Thomas oppose *ens per accidens* à *ens per se*, il ne dit jamais *esse per accidens*, bien que dans les modes de l'*ens per accidens*, « *esse* ne signifie rien d'autre que *accidere* » (*Comm. Mét.*, V, leç. 9, n° 887).

(45) I, q. 5, a. 5, ad 1.

(46) Cf. *Comm. Mét.*, IV, leç. 2, n° 553.

(47) On pourrait encore se poser la question de l'influence qu'ont eue sur Saint Thomas les divers auteurs qui constituent ses sources. Dans quelle mesure en dépend-il ? Dans quelle mesure les dépasse-t-il et les transforme-t-il ?

comment la conception de l'être de Saint Thomas pourrait rejoindre celle de telle ou telle philosophie contemporaine, comment on pourrait dépasser la critique de Kant tout en l'utilisant, et rejoindre par là la pensée de Saint Thomas ; comment on pourrait utiliser la dialectique hégélienne ou la méthode husserlienne tout en demeurant fidèle à Saint Thomas, comment on pourrait rejoindre la pensée heideggerienne sans transformer celle de Saint Thomas. Ce souci a sans doute quelque chose de très légitime, mais il ne doit pas être premier. Il faut d'abord pénétrer la pensée de Saint Thomas pour elle-même, en se plaçant dans son intention profonde de recherche de la vérité. On ne peut saisir la pensée de Saint Thomas qu'en faisant œuvre commune avec lui ; autrement, on risque toujours de demeurer « en dehors » et de le juger de l'extérieur. On ne cesse alors de faire des compromis qui, loin de servir au progrès de la recherche de Saint Thomas sur l'être, ne font que projeter sur lui nos propres désirs, nos efforts de conciliation — j'allais dire : on essaie, par une sorte de « compromis ontologique », de concilier l'ontologie propre de Saint Thomas et l'ontologie moderne, souvent née chez des philosophes protestants.

Ces efforts de conciliation, si légitimes et si intéressants soient-ils, manquent souvent de réalisme et de vérité, et souvent ils ne font qu'alourdir la pensée de Saint Thomas. Du reste, la philosophie de Heidegger, tout spécialement, ne nous oblige-t-elle pas aujourd'hui à pénétrer plus avant dans la pensée de Saint Thomas, en cherchant en premier lieu à redécouvrir la limpidité même de cette pensée, les nervures les plus profondes de la doctrine de Saint Thomas, les axes essentiels de sa recherche — et non à lui ajouter de nouvelles démonstrations, ni à la revêtir de formes nouvelles empruntées à des philosophies d'inspiration tout autre ? C'est dans cette perspective que je voudrais ici poser une fois de plus cette question qui est toujours nouvelle parce qu'elle est fondamentale pour l'esprit humain : qu'est-ce que l'être pour Saint Thomas ?

II. - PREMIÈRE APPROCHE

Une des affirmations qui reviennent le plus souvent dans les œuvres de Saint Thomas, l'une de celles qu'il n'a cessé de reprendre, est l'affirmation empruntée à Avicenne : « ce que l'intelligence saisit en premier lieu, ce qui ' tombe ' en premier lieu dans l'intelligence, c'est l'être (*primo in intellectu cadit ens*) » (48). Cette affirmation est, sans aucun doute, capitale dans la pensée de Saint Thomas ; et

(48) *De ver.*, q. 1, a. 1 ; *Summa I*, q. 5, a. 2... et de multiples autres lieux ; voir ST. ADAMCZYK, *De objecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Université Grégorienne, Rome 1933 (*Analecta gregoriana*, 2) et notre étude sur *L'être chez Saint Thomas*, dans *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fascicule 3 (à paraître chez Téqui en 1975).

elle manifeste une certaine continuité entre sa pensée et celle d'Avicenne. Mais il est évident qu'une telle affirmation ne peut nous faire découvrir l'originalité de la pensée de Saint Thomas concernant l'être — précisément parce qu'elle manifeste en premier lieu une certaine continuité entre la métaphysique d'Avicenne et celle de Saint Thomas. Il faut donc bien saisir l'intention de Saint Thomas assumant cette affirmation d'Avicenne : pourquoi la reprend-il avec tant d'insistance sans pour autant reprendre à son compte la manière dont Avicenne concevait l'être (49) ? Que veut-il nous transmettre par là ?

Il semble bien que Saint Thomas veuille nous montrer par là que l'intelligence, dans ce qu'elle a de plus profond, est ordonnée à l'*ens*, à ce-qui-est, et que seule l'intelligence peut atteindre l'*ens*. Ni l'imagination ni les sens externes ne peuvent atteindre immédiatement l'*ens*, ce-qui-est : ils demeurent dans le domaine des apparences sensibles — cela ne peut être mis en doute.

Il s'agit donc en premier lieu de nous montrer quel est le domaine propre de l'intelligence comme telle, ce pour quoi elle est faite. Elle est tout ordonnée à l'*ens*, à ce-qui-est, et cet ordre lui est naturel, fondamental. L'intelligence n'est elle-même que lorsqu'elle atteint l'*ens*, lorsque l'*ens* « tombe » en elle ; c'est la rencontre avec l'*ens* qui permet à l'intelligence d'être elle-même.

Cela est évidemment capital ; si on ne l'accepte plus, c'est la mort de la métaphysique. Pour qu'il puisse y avoir une métaphysique, il faut accepter que l'intelligence soit capable d'atteindre l'*ens*, il faut accepter qu'elle soit faite pour l'*ens*. Il ne peut y avoir de métaphysique au niveau de l'imaginaire, au niveau des images.

Mais que veut dire exactement Saint Thomas quand il affirme que ce que l'intelligence saisit en premier lieu, c'est l'*ens* ? Cet « en premier lieu » désigne-t-il un « premier » dans l'ordre génétique de la recherche, ou le « premier » dans l'ordre de perfection et de nature ? Une telle distinction doit être faite, puisque notre vie intellectuelle implique un certain devenir. De plus, l'*ens* dont parle Saint Thomas est-il *ce-qui-est*, ce qui existe, ou est-il au contraire l'*ens in communi*, l'aspect le plus général et universel de l'être ? Il y a là deux points qu'il est capital de préciser et qui sont, de fait, très difficiles à déterminer, car Saint Thomas lui-même semble ne pas y avoir attaché toute l'importance que nous-mêmes y attachons (du fait que nous avons un sens critique et analytique beaucoup plus poussé que le sien).

Saint Thomas lui-même nous dit, en reprenant la distinction aristotélicienne des deux opérations de l'intelligence et en l'interpré-

(49) Voir *Comm. Mét.*, IV, leç. 2, n°s 556-558.

tant à sa manière, que dans l'une et l'autre il y a quelque chose de premier :

dans la première opération il y a un certain premier (*aliquid primum*) qui tombe dans la conception de l'intelligence, et qui est ce que j'appelle *ens* ; et selon cette opération rien ne peut être conçu par l'esprit, si l'*ens* n'est pas saisi (*nisi intelligatur ens*). Et parce que le principe « il est impossible que soit en même temps l'être et le non-être (*esse et non esse*) » dépend de l'intellection de l'*ens* (de même que le principe « le tout est plus grand que la partie » dépend de l'intellection du tout et de la partie), pour cette raison ce principe également est naturellement premier dans la seconde opération de l'intelligence, celle qui compose et divise. Et nul ne peut saisir (*intelligere*) quelque chose selon cette seconde opération de l'intelligence, s'il n'a pas saisi ce principe. Car de même que le tout et les parties ne sont saisis que si l'on a saisi l'*ens*, de même ce principe : « le tout est plus grand que sa partie » n'est compris que si l'on a compris le principe susdit (50).

Saint Thomas dit aussi que la première opération de l'intelligence est appelée « l'intelligence des indivisibles, par laquelle l'intellect forme les conceptions simples des réalités en saisissant (*intelligendo*) le *quod quid est* de chaque réalité » (51). C'est la quiddité des réalités sensibles qui est saisie par cette première opération. Mais alors, l'*ens* est identifié au *quod quid erat esse* de chaque réalité ? L'*ens* est donc identique à la quiddité, et par le fait même à ce qui est intelligible en chaque réalité ?

La seconde opération, elle, atteint l'*esse* même de la réalité (52) et c'est en elle que se trouve en premier lieu (*per prius*) la vérité qui implique la conformité de l'intelligence et de la *res* existante (53). Comment peut-on encore affirmer que l'intelligence est faite en premier lieu pour l'*ens*, si celui-ci est saisi d'abord par la première opération de l'intelligence ? Car il faudrait alors que cette première opération puisse être considérée comme s'identifiant au tout, étant l'opération principale. Or la première opération est ordonnée à la seconde (54) qui seule est l'opération principale, et seule est l'opération parfaite.

Si l'*ens* est saisi en premier lieu selon l'ordre génétique et non selon l'ordre de perfection, l'*ens* ne peut plus alors correspondre à ce

(50) *Comm. Mét.*, IV, leç. 6, n° 605.

(51) *Op. cit.*, VI, leç. 4, n° 1232. Cf. *Comm. Peri Herm.*, *Prooemium*, n° 1 ; I, leç. 3, n° 25 ; leç. 10, n° 122. *Comm. Sec. Anal.*, *Prooemium*, n° 4.

(52) Cf. *I Sent.*, dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 7 ; *Comm. De Trin.*, q. 5, a. 3 ; *Comm. Peri Herm.*, I, leç. 3, n° 31.

(53) Voir *Comm. Peri Herm.*, I, leç. 3, n° 24-33 ; *De ver.*, q. 1, a. 3.

(54) Cf. *Comm. Peri Herm.*, *Prooemium*, n° 1.

qu'il y a de fondamental dans l'appétit de l'intelligence ; autrement dit, ce n'est plus l'intelligence en ce qu'elle a de plus profond, qui regarde l'*ens*.

A ne regarder l'*ens* que comme ce qui caractérise la première opération, on est conduit à identifier l'*ens* et l'essence (Wolff). La métaphysique devient la métaphysique des essences. Quant à l'*ipsum esse rei*, qui caractérise la seconde opération, on en arrivera à ne plus le considérer que comme une application à la réalité concrète, celle qui existe et dont l'existence propre échappe à toute saisie.

Une telle position appelle une réaction violente, redonnant à l'*ipsum esse rei* sa valeur propre. L'être est avant tout existentiel, l'*ens* est second ; il correspond à l'aspect universel, rationnel, systématique, de notre recherche métaphysique. C'est le jugement qui est l'acte parfait de notre intelligence ; c'est donc lui, et lui seulement, qui nous permet d'atteindre le réel métaphysique. Il n'y a plus d'abstraction, mais un jugement de séparation. La première opération, qui est le lieu du concept abstrait, ne peut plus correspondre qu'au niveau de la logique et de la systématisation.

Ces interprétations de Saint Thomas demeurent au niveau des *modalités* propres de l'être ; elles oublient l'être en ce qu'il a de plus lui-même, cet « au-delà » de l'essence et de l'existence, ce qui fonde leur unité et ce en quoi celle-ci se réalise.

III. - SAISIE DE CE-QUI-EST ET DE L'ACTE D'ÊTRE

Mais comment atteindre cet être au delà de la quiddité et de l'existence ? Pouvons-nous le rejoindre par une réflexion sur la quiddité, ou par une description de l'existence ? Seule la réalité existante peut nous permettre de le découvrir ; et c'est bien là la démarche même de Saint Thomas.

Saint Thomas reconnaît, à la suite d'Aristote, que la question la plus fondamentale, la question première pour le philosophe, est celle de l'*an est*. Toutes les autres interrogations se fondent sur celle-là (55). Car le propre du philosophe est de chercher ce qui *est* ; c'est cela qu'il regarde en premier lieu.

C'est en distinguant la démarche du philosophe de celle du dialecticien que Saint Thomas distingue avec le plus de netteté l'*ens naturae* de l'*ens rationis* (56) ; ce qui nous montre bien que pour lui,

(55) Voir *Comm. Mét.*, VII, leç. 17, n° 1651 ; *Comm. Sec. Anal.*, I, leç. 3, n° 17 ; II, leç. 7, n° 475-476 ; leç. 8, n° 484.

(56) Voir *Comm. Mét.*, IV, leç. 4, n° 574-576. « L'*ens rationis* se dit proprement des intentions (*intentiones*) que la raison découvre dans les choses [en tant qu'elles sont] considérées : comme l'intention de genre, d'espèce et autres semblables, qui certes ne se trouvent pas dans la nature

la philosophie regarde l'être réel, l'être qui existe « dans la nature », dans les réalités sensibles ; tandis que l'*ens rationis*, c'est celui qui dépend de l'activité de notre intelligence, celui qui apparaît en fonction de notre considération intellectuelle ; ce n'est pas l'être radical, antérieur à notre activité intellectuelle — l'être « sauvage ». Cette distinction que fait Saint Thomas de manière si nette entre *ens naturae* et *ens rationis* implique fondamentalement la distinction de l'être et de l'intelligibilité de l'être. Celle-ci ne peut s'identifier à l'être, à ce-qui-est : elle en est comme une propriété (57). Elle est l'être en tant qu'il est capable de perfectionner l'intelligence (58).

L'*ens naturae* n'est atteint que dans un jugement où est affirmé : « ceci est » — ce qui ne peut se réaliser que dans une expérience de la réalité existante, expérience impliquant un jugement d'existence.

Le langage nous l'indique bien. Car *ens* est pris soit comme un nom, soit comme un participe ; et *esse* est le verbe à l'infinitif qui, lorsqu'il est pris comme sujet, a valeur de nom (59). Quant au verbe pris au présent, *est*, c'est le verbe à l'état pur, car tout verbe se ramène en définitive au verbe *est* (60). Or le propre du verbe est de signifier l'action ou la passion (61). C'est pourquoi le verbe « consi-

des choses, mais résultent de la considération de la raison. Un tel *ens rationis* est proprement le sujet de la logique. Mais ces intentions intelligibles sont coextensives aux *entia naturae*, du fait que tous les *entia naturae* tombent sous la considération de la raison. Et c'est pourquoi le sujet de la logique s'étend à toutes [les choses] auxquelles est attribué l'*ens naturae*. Aussi [Aristote] conclut-il que le sujet de la logique est coextensif au sujet de la philosophie, qui est l'*ens naturae* ». Cf. *op. cit.*, VII, leçon 13, n° 1576 : « Le logicien considère les réalités selon qu'elles sont dans la raison ; c'est pourquoi il considère les substances en tant que, selon que les saisit l'intelligence, elles sont sous-jacentes à l'intention d'universalité. C'est pourquoi [Aristote] dit de l'attribution, qui est acte de la raison, qu'elle est attribuée ' au sujet ' (*praedicatur ' de subjecto '*), c'est-à-dire à la substance subsistant hors de l'esprit (*extra animam*). Mais la philosophie première considère les réalités en tant qu'elles sont des êtres (*entia*) ; et c'est pourquoi, de son point de vue, il n'y a pas de différence entre *esse in subjecto* et *de subjecto* ».

(57) « Chacun est connaissable pour autant qu'il a l'*esse* » (I, q. 16, a. 3) ou « selon qu'il est *ens* ». (*Comm. Mét.*, VII, leçon 2, n° 1304).

(58) La distinction de la logique et de la métaphysique entraîne nécessairement la distinction de la métaphysique et de la critique, et la dépendance de celle-ci à l'égard de celle-là.

(59) Voir *Comm. Peri Herm.*, I, leçon 5, n° 56.

(60) *Comm. Mét.*, V, leçon 9, n° 893.

(61) *Comm. Peri Herm.*, *loc. cit.* L'action peut être signifiée de trois manières : 1° *Per se in abstracto*, comme une certaine réalité ; elle est alors signifiée par le nom. 2° *Per modum actionis*, c'est-à-dire en tant qu'elle jaillit d'une substance et lui inhère comme à son sujet ; elle est alors signifiée par les verbes aux modes autres que l'infinitif. 3° Le processus lui-même ou l'inhérence de l'action peut être appréhendé par l'intelligence et être signifié comme une certaine réalité ; « c'est pourquoi les verbes à l'infinitif, qui signifient l'inhérence même de l'action dans le

gnifie le temps », puisque le propre du mouvement est d'être mesuré par le temps (62).

Commentant ce passage du *Peri Hermeneias* : *neque si ens ipsum nudum dixeris, ipsum quidem nihil est* (63), Saint Thomas, après avoir critiqué l'interprétation de Porphyre et proposé la sienne (64), conclut :

(Aristote) dit que ce verbe *est* consigne la composition, parce qu'il ne la signifie pas principalement, mais par voie de conséquence (*ex consequenti*) ; car il signifie en premier lieu ce qui tombe dans l'intelligence par mode d'actualité d'une manière absolue ; en effet, *est*, pris en lui-même (*simpliciter dictum*), signifie *in actu esse* ; et c'est pourquoi il signifie par mode de verbe. Mais parce que l'actualité, que signifie principalement le verbe *est*, est communément l'actualité de toute forme, ou l'acte substantiel ou accidentel, de là vient que lorsque nous voulons signifier qu'une forme ou un acte quelconque est-dans (*inesse*) un certain sujet, nous le signifions par le verbe *est*, soit *simpliciter*, soit *secundum quid* : *simpliciter* selon le temps présent, et *secundum quid* selon les autres temps. Et c'est pourquoi, par voie de conséquence, le verbe *est* signifie la composition (65).

Voilà qui est clair : pour Saint Thomas, l'intelligence, quand elle affirme « ceci est », atteint dans le « ceci » son acte d'être, ce

sujet, peuvent être pris comme verbes *ratione concretionis*, et comme noms en tant que ce qu'ils signifient est comme une réalité » (*ibid.*).

(62) Il faut bien préciser que le verbe ne signifie pas le temps mais le « consigne », en ce sens qu'il signifie quelque chose qui est mesuré par le temps (cf. *loc. cit.*, n° 58).

(63) *Ibid.*, n° 70. La phrase complète est la suivante : « Car l'être (*to einai*) ou le non-être (*mè einai*) ne sont pas le signe de la réalité (*toù pragmatos*), pas même si l'être (*to on*) est dit seul, car lui-même n'est rien, mais il consigne une certaine composition qu'il est impossible de comprendre sans les composants » (*Peri Herm.*, I, 4, 16 b 22-25).

(64) Voir *loc. cit.*, n° 71 : « le verbe ne signifie pas que la réalité est ou n'est pas (*esse vel non esse*), et l'*ens* lui-même ne signifie pas non plus que la réalité est ou n'est pas. C'est pour cela [qu'Aristote] dit qu'il n'est rien, c'est-à-dire qu'il ne signifie pas que quelque chose est (*aliquid esse*). En effet, cela semble [se vérifier] au maximum de ce que je nomme *ens*, car *ens* n'est rien d'autre que *ce qui est*. Et ainsi il semble signifier la *res*, du fait qu'on dit *quod*, et l'*esse*, du fait qu'on dit *est*. Et si l'expression *ens* signifiait principalement l'*esse*, comme elle signifie la *res* qui a l'*esse*, à n'en pas douter elle signifierait que quelque chose est. Mais elle ne signifie pas principalement la composition qui est impliquée dans le fait de dire *est* ; elle la consigne en tant qu'elle signifie la *res* ayant l'*esse*. C'est pourquoi une telle consignification de la composition ne suffit pas à la vérité ou à la fausseté ; parce que la composition, en laquelle consistent la vérité et la fausseté, ne peut être comprise qu'en tant qu'elle unit les extrêmes de la composition ».

(65) *Ibid.*, n° 73.

qui est au delà de toutes les déterminations particulières du « ceci », au delà de sa nature propre. Je puis affirmer « ceci est » en parlant d'un homme qui m'est présent, ou d'un arbre, ou d'un animal ; chaque fois le « ceci » a une nature différente, mais le « est » est toujours le même, tout en ayant chaque fois un mode différent. De même, lorsque je dis « ceci est » et « je suis », le « je » est certes tout autre que le « ceci », mais le verbe, « est » ou « suis », est bien le même, il signifie toujours l'acte d'être.

En affirmant « ceci est », j'affirme que « ceci » existe de manière autonome, mais je précise aussi que son acte d'être n'est pas cet existant, mais ce par quoi cet existant est. Voilà bien le point de départ de la découverte de l'être ; il ne s'exprime ni par l'*ens*, ni par l'*esse*, mais par *est* (66).

N'ayant pas l'intuition du « ceci est », mais saisissant l'acte d'être dans le « ceci » existant, notre intelligence, qui veut pénétrer plus avant dans cette affirmation, s'interroge pour savoir *ce qu'est* le « ceci » existant et pour connaître ensuite la signification profonde de l'acte d'être. N'est-ce pas là les deux grands axes de la recherche métaphysique, que Saint Thomas a découverts en commentant la *Métaphysique* d'Aristote : d'une part la recherche de l'*ousia*, d'autre part la recherche de l'*émergeia* ? A la suite d'Aristote, Saint Thomas considère que le *quid est ens* et le *quid est substantia rerum* sont une seule et même recherche (67), car la substance est bien l'*ens simpliciter et per se ipsum* (68). On ne peut pas savoir ce qu'est l'*ens* si l'on ne découvre pas la substance ; car celle-ci est dite *ens ratione sui ipsius* (69).

(66) *Est* signifie proprement l'acte d'être considéré dans son exercice, et peut « consignifier » la composition quand nous la saisissons au niveau des réalités sensibles. *Esse* implique la réduplication sur cet acte d'être comme acte d'être, sans que l'on considère son mode propre de réalisation (soit composé, soit simple) ; en ce sens, on peut dire qu'il est *actualitas omnis formae* (I, q. 3, a. 4). L'*esse* peut se distinguer de l'essence comme l'acte de la puissance, tandis que *est* implique toujours l'essence. Nous comprenons par là comment l'*esse* formalise *est*. *Ens*, en tant qu'il signifie ce-qui-est (*quod est*), implique bien l'acte d'être, mais selon un mode concret. L'*ens in communi*, l'*ens in quantum ens*, signifie ce-qui-est, mais en rédupliquant sur ce-qui-est, c'est-à-dire en explicitant dans la réalité existante ce qui est au delà de son individualité et de ses déterminations particulières (au delà de sa « talité ») et, par le fait même, ce qui est commun à toutes les réalités existantes en tant que réelles. Si l'*ens* peut se distinguer de l'essence, il ne s'en distingue pas comme l'acte de la puissance. Car l'*ens* se divise en les dix prédicaments et chaque prédicament a sa quiddité, son essence ; et l'*ens* se divise aussi en acte et en puissance, et donc il est au delà de l'essence en tant que celle-ci est l'*ens* en puissance. On ne peut donc pas ramener l'*ens* à l'essence (ceci contre Avicenne).

(67) *Comm. Mét.*, VII, leç. 1, n° 1260.

(68) *Ibid.*, n° 1248.

(69) *Ibid.*, n° 1251.

Pour préciser la signification profonde de l'acte d'être, il faut chercher ce qu'est la *fin* de ce qui est ; on découvre alors l'*énergeia*. Si l'*ousia* est le principe propre de ce-qui-est, l'*énergeia* est sa fin propre. L'*ens*, considéré en tant qu'*ens*, ne peut être connu parfaitement que par l'*ousia*, la substance, et par l'acte. Par l'*ousia*, nous comprenons que tout être comme tel est déterminé ; par l'acte, nous saisissons que tout être comme tel est séparé. Quant à l'un, il est propriété de ce-qui-est ; c'est l'indivisibilité de la substance et l'indivisibilité de l'acte.

IV. - DÉCOUVERTE DE L'EXISTENCE DE L'ÊTRE PREMIER

De plus, Saint Thomas reconnaît que notre intelligence, au terme de ses analyses métaphysiques, est capable d'affirmer l'existence de l'Être Premier que la foi appelle Dieu. Si l'on analyse attentivement les « voies » par lesquelles on peut démontrer l'existence de l'Être Nécessaire que nous appelons Dieu, on peut préciser que Saint Thomas les structure en se servant du principe de causalité saisi au niveau de ce-qui-est en tant qu'*être*. Or à ce niveau, le principe de causalité ne peut se saisir qu'à partir de la découverte de l'être en acte — « tout ce qui est en puissance est ordonné à ce qui est en acte » — ce qui nous montre que Saint Thomas s'est servi admirablement de la métaphysique aristotélicienne de l'acte. C'est du reste dans son commentaire du livre *thêta* de la *Métaphysique* que l'on peut saisir l'agencement profond des cinq voies.

Il faut bien noter que dans les trois premières voies, Saint Thomas conclut : « il est nécessaire d'en arriver à un Premier Moteur » ; « il est nécessaire de poser une cause efficiente première » ; « il est nécessaire de poser quelque chose (*aliquid*) qui soit nécessaire par soi » ; et que dans les deux dernières voies il conclut : « donc il existe quelque chose (*ergo est aliquid*)... » (70). Nous sommes en présence d'un ultime jugement affirmant l'existence de « Quelqu'un » dont nous n'avons aucune connaissance propre, immédiate, dont nous ne connaissons pas *ce qu'*Il est (son essence). Nous disons qu'*Il est* sans savoir exactement *ce qu'*Il est. Ce jugement porte encore sur « Il est », non plus d'une manière directe dans une expérience, mais d'une manière indirecte, par l'intermédiaire d'une démonstration imparfaite, celle qui remonte de l'effet à la cause, de telle réalité existante à la Réalité absolue, première. Celle qui est « Il est » d'une manière absolue. Ce jugement affirme donc l'existence d'un Être qu'il ne peut saisir directement, qui le transcende totalement, mais dont il est certain qu'*Il est*. L'intelligence, dans cette affirmation, montre bien qu'elle est capable de dépasser l'expérience, qu'elle est capable de dépasser toutes les déterminations des réalités existantes données dans nos expériences, et même qu'elle est

(70) I, q. 2, a. 3.

capable de dépasser l'*acte d'être* du « ceci est » saisi par et dans ces expériences. Elle est donc capable de dépasser l'être-substance découvert à travers le « ceci », et même l'être-acte découvert à partir du « est ». Cependant, c'est bien grâce à cette saisie initiale que l'intelligence peut opérer ce dépassement ultime. L'intelligence humaine n'est pas immédiatement ordonnée à la saisie de cet Être Nécessaire, de cet Acte Pur, mais elle peut l'atteindre, elle est faite en dernier lieu pour lui. Elle est donc ordonnée à lui d'une manière ultime. L'être qui « tombe » en premier lieu dans l'intelligence n'est donc pas l'Être divin.

V. - JUGEMENT DE SAGESSE SUR L'ÊTRE CRÉÉ

Enfin pour Saint Thomas, l'intelligence, ayant découvert l'existence de l'Être Premier que nous appelons Dieu, peut par elle-même préciser le lien de dépendance qui existe entre les autres réalités existantes et cet Être Premier, Dieu — ce que la tradition religieuse appelle la « création ».

Dans un jugement de sagesse, l'intelligence peut alors préciser que seule la causalité première, celle de l'Être Premier, est une causalité qui porte sur l'*esse* ; tandis que la causalité de tous les êtres créés, n'étant pas la causalité première mais la présupposant, est une causalité qui porte sur la forme existante. La causalité créatrice qui porte sur l'être est première, elle ne présuppose aucune autre causalité ; elle communique l'être en sa totalité. Certes, l'être créé est toujours limité, mais il est créé en tant qu'être, en son être même. C'est pourquoi la relation de dépendance de la créature à l'égard du Créateur ne peut se comprendre qu'au niveau de l'être, et non au niveau de telle ou telle modalité de l'être, au niveau de telle ou telle forme. Précisons encore qu'elle ne peut se comprendre qu'au niveau de l'*acte d'être*, de l'*esse* ; car l'acte créateur atteint formellement un être en acte, un être « qui est » ; l'acte créateur n'atteint pas en premier lieu l'essence, mais l'être en acte : l'*esse*.

VI. - L'ESSE DU MAL ET L'ESSE DE L'ÊTRE CRÉÉ

Notons, de plus, le caractère particulier du jugement que nous formulons lorsque nous disons que *le mal existe* ; nous précisons alors qu'il existe comme privation (être aveugle est un mal qui affecte l'animal capable de voir). Nous sommes là en présence d'un *esse* qui n'existe que dans l'intelligence, et donc d'un *ens rationis*. « La cécité, dit Saint Thomas dans le *Commentaire des Métaphysiques*, appartient au second mode de l'être [celui qui « est seulement dans l'esprit » (71)], du fait que la proposition par laquelle on

(71) *Comm. Mét.*, V, leç. 9, n° 889.

dit que quelque [vivant] est aveugle, est vraie ; mais on ne dit pas qu'elle est vraie selon le premier mode [celui qui est *extra animam* (72)]. Car la cécité n'a pas d'*esse* dans les réalités, elle est bien plutôt la privation d'un certain *esse* » (73).

Ce « second mode » dont parle Saint Thomas se rapporte au « premier mode » comme l'effet à la cause : « car du fait que quelque chose *est* dans la nature des choses, découle la vérité et la fausseté dans la proposition que l'intelligence signifie par le verbe *est*, en tant qu'il est copule verbale. Mais parce que quelque chose qui, en soi, est non-être (*est in se non ens*), comme la négation et autres [choses] semblables, est considérée par l'intelligence comme un certain être, pour cette raison l'*esse* est parfois dit de quelque chose selon ce second mode, et non selon le premier » (74).

Ce commentaire de Saint Thomas montre clairement le primat de l'être réel existant dans les choses (*ens naturae*) sur la connaissance intellectuelle.

Le second mode de l'être dont parle ici Saint Thomas (celui dont relève la privation et qui est seulement « *in mente* ») est bien l'*ens rationis* dont nous avons parlé au point de départ. Par le fait même, la philosophie de l'être réel ne peut être en premier lieu une philosophie de la privation ou de la négation. Elle doit certes traiter de la privation et de la négation, mais relativement à l'être réel (75).

(72) *Ibid.*

(73) *Ibid.*, n° 896. Cf. *Quodl.* IX, q. 2, a. 2 ; *De ver.*, q. 1, a. 1, ad 7 : « l'*ens*, pris d'une certaine manière, se dit du *non ens*, selon que le *non ens* est appréhendé par l'intelligence ; c'est pourquoi, au IV^e livre des *Métaphysiques*, le Philosophe dit que la négation ou la privation de l'*ens* est d'une [certaine] manière dite *ens* ; c'est aussi pourquoi Avicenne dit au commencement de sa *Métaphysique* qu'on ne peut former d'énonciation que de l'*ens*, parce qu'il faut que ce au sujet de quoi on forme une proposition soit appréhendé par l'intelligence (*sub intellectu*) ». Saint Thomas dit aussi que la privation relève de la *ratio non entis* (*Comm. Mét.*, I, leçon 9, n° 144). — Ailleurs encore, Saint Thomas distingue quatre modes d'être (*modi essendi*) : « l'un d'eux, qui est le plus débile, est seulement *in ratione* ; il s'agit de la négation et de la privation, dont nous disons qu'elles sont dans la raison (*in ratione esse*), parce que la raison traite d'elles comme de certains êtres, en affirmant ou en niant quelque chose d'elles. (...) Un autre mode, le plus proche du précédent en débilité, est celui selon lequel on nomme 'êtres' (*entia*) la génération, la corruption et le mouvement (...). Le troisième mode n'implique aucun mélange de non-être (*non ente*), et cependant a un *esse* débile parce qu'il n'est pas *per se*, mais *in alio* : c'est ainsi que sont les qualités, les quantités et les propriétés de la substance. Enfin le quatrième genre est celui qui est le plus parfait, celui qui a l'*esse in natura* sans aucun mélange de privation, et a un *esse* ferme et solide, existant par soi (*habet esse firmum et solidum, quasi per se existens*) ; c'est ainsi que sont les substances. C'est à ce [mode] que se rapportent tous les autres, comme au premier et au principal » (*Comm. Mét.*, IV, leçon 1, n°s 540-543).

(74) *Comm. Mét.*, V, leçon 9, n° 896.

(75) On ne peut pas non plus dire que le non-être saisi par la néga-

A ce second mode de l'être appartiennent aussi « l'*esse* et l'*est* qui signifient la composition de la proposition que fait l'intelligence en composant et en divisant » (76). L'*esse* signifie alors la vérité de la réalité ; nous sommes en présence du verbe « être » pris comme « copule verbale ». La métaphysique de Saint Thomas ne regarde pas en premier lieu cet *esse*, puisque de nouveau il s'agit d'un *ens rationis*, différent évidemment de celui de la privation, du fait qu'il peut signifier l'existence d'un être réel, d'un *ens naturae* (77). C'est à la réflexion critique qu'il appartient de regarder cet *esse* pour lui-même.

VII. - LA RATIO ENTIS

Enfin, Saint Thomas affirme souvent que *ens*, *res*, *aliquid*, *verum* et *bonum* sont convertibles. Une telle affirmation semble bien propre à Saint Thomas. Pour Albert le Grand, encore trop dépendant d'Avicenne, le philosophe reconnaît que l'*ens* et l'*unum* sont convertibles, mais seuls les saints affirment que l'*ens* est convertible avec le vrai et le bien. Pour Saint Thomas, cela n'est pas le propre des saints, mais l'exigence même de la connaissance métaphysique. Parce qu'il a, mieux que son maître Albert le Grand, saisi l'acte d'être, Saint Thomas peut comprendre comment l'*ens* convertible avec l'*unum*, l'est aussi avec l'*aliquid*, le *verum*, le *bonum*. Saint Thomas affirme cette convertibilité mais ne précise pas à quel niveau, pour lui, elle se situe. Cependant, quand il l'expose pour la première fois dans le *De veritate* (78), il semble bien la situer au niveau des *rationes*, au niveau de ce que nous saisissons, de ce que nous intelligons de l'être, du bien, du vrai. Nous ne sommes plus au niveau de ce-qui-est, mais de ce qui est intelligé ; nous sommes donc au niveau d'une réflexion critique (79). On peut donc, à ce niveau, parler de la *ratio entis* (80).

tion soit pour nous le moyen de connaître l'être réel ; c'est l'inverse qui est vrai. Dans la perspective de Saint Thomas, on ne peut donc pas dire que ce soit « par le truchement du néant » que nous pouvons atteindre l'être ; mais le non-être permet de manifester l'être. Ne confondons pas la manifestation de l'être et l'être lui-même.

(76) *Comm. Mét.*, V, leç. 9, n° 895.

(77) Il faudrait préciser comment ces deux *esse* (celui de la privation et celui de la composition de la proposition), l'un et l'autre *entia rationis*, naissent dans la seconde opération de l'intelligence, puisque l'*esse* de la privation implique la négation. Mais dans ces deux « naissances », la première opération est assumée de façons très différentes : positivement ou négativement (la privation niant la présence, dans un sujet, de la forme appréhendée).

(78) Voir *De veritate*, q. 1, a. 1.

(79) Si l'être s'identifiait à son intelligibilité, y aurait-il encore une différence entre métaphysique et critique ? Si au contraire l'intelligibilité est la propriété de l'être, on comprend quels sont les rapports de la métaphysique et de la critique.

(80) Peut-on identifier *ratio entis* et concept d'être ? Il semble bien

Mais la réflexion critique suppose la saisie métaphysique. Il faut donc que ces diverses *rationes* se fondent sur ce qui est saisi de diverses manières. Saint Thomas ne l'explique pas, car il n'élabore pas véritablement de critique, mais on peut facilement le comprendre (81).

Ce problème de la convertibilité ne nous indique-t-il pas que pour Saint Thomas il y a un concept d'être comme il y a un concept de bien et d'un ? La convertibilité, en effet, n'affecte pas immédiatement la réalité existante, puisqu'en celle-ci l'un et le bien sont un (*sunt unum re*) (82) ; elle ne peut affecter que l'universalité du concept. Le concept d'être est donc le concept le plus radical auquel tous les autres se ramènent (*reducuntur*) plus ou moins immédiatement.

Précisons encore l'origine première de ce concept d'être. Provient-il de l'appréhension ou du jugement ?

Le jugement par lequel nous affirmons « ceci est » peut être analysé dans une réflexion critique. Ce jugement, alors, ne peut plus être considéré comme simple ; du reste, il s'exprime bien dans une certaine complexité : *ceci et est*, un sujet et un verbe. Ce jugement présuppose donc une activité antérieure qui, elle, saisit quelque chose de simple, d'indivisible. On réduit par là le complexe à ses éléments indivisibles, et l'on peut parler d'une première opération intellectuelle, « première » en un sens fondamental, et non première dans un ordre génétique de recherche. Cette première opération intellectuelle implique des niveaux différents ; elle saisit en premier lieu le « tout » global, puis la quiddité, puis l'acte... Cette opération première, fondamentale (élémentaire) ne peut exister que dans un jugement ; elle ne peut s'isoler, se séparer du jugement ; mais au niveau de l'analyse, on doit la distinguer. On comprend alors comment Saint Thomas peut dire que l'*ens* est ce qui est premier pour cette opération, cette « intelligence des indivisibles ». Car si celle-ci ne saisissait pas l'*ens*, elle ne pourrait rien saisir. Cela ne veut pas dire que l'*ens* soit identique à la quiddité, mais bien que la saisie de la quiddité implique celle de l'*ens*, de ce-qui-est, car il n'y a de quiddité que de ce-qui-est.

Si l'*ens* est premier pour cette opération, il demeure premier pour la seconde ; mais, d'une autre manière, pour cette dernière c'est le principe de non-contradiction qui est premier.

que pour Saint Thomas, la *ratio entis* soit le fondement objectif du concept d'être. Voir *Comm. Peri Herm.*, I, leç. 8, n° 93.

(81) En explicitant la pensée de Saint Thomas, on peut préciser que la *res* se fonde sur ce qui est saisi comme substance ; l'*aliquid* sur ce qui est saisi comme acte ; l'*unum* sur la propriété de ce-qui-est ; le *verum* sur ce-qui-est en tant que vrai ; le *bonum* sur ce-qui-est en tant que bien.

(82) *Comm. Mét.*, IV, leç. 2, n° 553 ; cf. n° 554 et X, leç. 3, n° 1974.

On peut donc dire que *l'ens*, qui est au delà de la distinction quiddité-*esse*, est au delà de la distinction des deux opérations (83) et que, par le fait même, il fonde et justifie cette distinction. Mais il ne peut être saisi qu'à travers ces deux opérations ; il ne peut pas être saisi par une pure réceptivité préconceptuelle, antérieure à ces deux opérations — bien qu'il soit exact de dire que l'être est au delà de la distinction des deux opérations : il la fonde. Il y a donc un ordre fondamental de l'intelligence à l'être, au niveau même de ce qu'est l'intelligence ; mais il n'y a pas d'opération fondamentale qui serait pure réceptivité. Prétendre que cette pure réceptivité existe, n'est-ce pas confondre la nature même de l'intelligence et son opération, et donc confondre l'être et l'être intelligé, en ramenant l'être à l'être intelligé — ce qui est la conséquence d'une méthode phénoménologique ?

L'affirmation constante que Saint Thomas reprend à Aristote — « l'être n'est pas un genre » (84) — confirme bien que la saisie de l'être est au delà de la connaissance générique qui caractérise le mode propre de nos appréhensions quidditatives. Il ne peut y avoir formellement de saisie quidditative générique de l'être. Mais peut-il y avoir une appréhension quidditative de l'être selon la différence spécifique ? Non, puisqu'une appréhension quidditative selon la différence spécifique présuppose toujours une appréhension générique. L'être en acte n'est donc saisi que dans un jugement d'existence, et toute saisie quidditative présuppose la saisie de l'être en acte. Celle-ci est donc fondamentale ; et elle ne s'explique que dans le jugement d'existence et dans la saisie des principes propres de l'être : la substance et l'acte.

VIII. - CONCLUSION

Nous pouvons, en résumé, distinguer divers niveaux de l'être tel que Saint Thomas, philosophe et commentateur d'Aristote, l'a saisi :

- 1° l'être saisi au niveau du jugement d'existence : l'acte d'être, qui s'exprime dans les mots « ceci est », « c'est » ; c'est

(83) Cela fait comprendre comment on peut dire que « *l'esse*, selon la *ratio intelligendi*, suit les principes de *l'ens* lui-même comme [ses] causes (*consequitur principia ipsius entis quasi causas*) » (*I Sent.*, dist. XIX, q. 2, a. 2, ad 3). Voir aussi *Summa* I, q. 104, a. 3, ad 1 : « *ens*, per se loquendo, est causa essendi » ; et cette curieuse expression du *Commentaire du Peri Hermeneias* (I, leç. 5, n° 70) : « id quod est fons et origo ipsius esse, scilicet ipsum ens ».

(84) Voir *Comm. Mét.*, I, leç. 9, n°s 138-139 ; III, leç. 8, n° 433 ; V, leç. 9, n° 889 ; X, leç. 3, n° 1966 ; XI, leç. 1, n° 2169. — Si « l'être n'est pas un genre », Dieu, Lui, « n'est pas dans un genre », et la première proposition sert à manifester la seconde ; voir *Comm. Sec. Anal.*, II, leç. 6, n° 463 : « Cela même qui est *esse* n'est pas la substance ou l'es-

- l'être qui est présupposé à tous les autres, et que l'on peut considérer comme fondamental ;
- 2° l'être saisi au niveau de la substance et des neuf prédicaments : voilà la première division de l'être ;
 - 3° l'être saisi au niveau de l'acte et de la puissance : voilà la deuxième division de l'être ;
 - 4° l'Être Premier découvert par les cinq voies, qui est l'*Ipsum esse subsistens* ;
 - 5° l'être participé dépendant de ce Premier ;
 - 6° l'être auquel se ramènent les cinq transcendants : la *ratio entis* ; le concept d'être ;
 - 7° l'être *per accidens* ;
 - 8° l'être de raison, soit celui de la privation, soit celui de la logique.

Nous devons maintenant nous poser la question : Saint Thomas théologien va-t-il nous donner une nouvelle conception de l'être ? La théologie, pour Saint Thomas, c'est l'intelligence au service de la foi. Si Saint Thomas, en tant que théologien, a une nouvelle conception de l'être, il faut donc que cette conception vienne de la foi. Mais la foi implique-t-elle, pour Saint Thomas, une nouvelle conception de l'être ? Il semble que non. La foi nous donne un nouveau jugement d'existence, mais qui porte sur la Parole de Dieu et, par celle-ci, sur Dieu qui se révèle à nous. Par la foi, nous adhérons à la Réalité divine qui se révèle ; nous ne regardons pas Dieu-se-révéland comme l'Être Premier, mais comme une Personne qui nous parle. Le jugement d'existence porte sur le mystère divin et non sur l'être tel que l'intelligence est capable de le comprendre. Ce jugement d'existence porte sur le mystère divin en ce qu'il a de plus intime, sans nous donner de l'être aucune intelligibilité nouvelle, car nous ne savons pas, de Dieu, *ce qu'il est*, mais nous adhérons à Son mystère dans l'obscurité.

Du reste, ne l'oublions pas, la découverte *métaphysique* de l'Être Premier ne nous donne pas non plus une nouvelle *saisie* de l'être, mais un nouveau jugement d'existence portant sur l'Être Premier. De Celui-ci, nous ne savons pas *ce qu'Il est* ; nous ne pouvons

sence de quelque réalité dans le genre de l'existant. Autrement, il faudrait que ce que je nomme *ens* fût un genre, car le genre est ce qui est attribué à quelque chose d'une manière essentielle (*in eo quod quid*). Or l'*ens* n'est pas un genre, comme on le prouve au III^e livre des *Métaphysiques*. Et à cause de cela aussi, Dieu, qui est Son *esse*, n'est pas dans un genre ». Cf. *C.G.*, I, ch. 25 ; I, q. 3, a. 5 ; *De pot.*, q. 7, a. 3. — Posons-nous la question : cette affirmation « l'*ens* n'est pas un genre » aurait-elle encore un sens s'il n'y avait pas de concept de l'*ens* ?

pas saisir Son essence ; nous pouvons seulement dire *comment* Il est, par le « comment Il n'est pas ». Toute la *Doctrina sacra* se situe à ce niveau du *quomodo*, et non au niveau du *quid* du mystère révélé.

S'il n'y a pas de nouvelle saisie de l'être, il y a cependant un usage de l'être qui est propre à la *Doctrina sacra* ; car celle-ci, par la foi, adhère immédiatement au Dieu-Créateur. Toutes les réalités autres que Dieu sont donc considérées comme des créatures, et l'on précise le lien de dépendance qui existe entre elles et leur Cause Première. Aussi, se plaçant du point de vue du Dieu-Créateur et du point de vue du *quomodo*, utilise-t-on plus volontiers *l'esse* que *l'ens* et *l'est* (85). Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait une nouvelle conception de *l'esse* (nouvelle comparativement à celle de *l'ens*, qui est davantage employée dans le *Commentaire des Métaphysiques*).

Si l'on analyse attentivement l'usage de *l'esse* dans les œuvres théologiques de Saint Thomas, spécialement dans la *Somme*, on arrive à discerner, non pas les huit niveaux de l'être que nous avons explicités précédemment, mais diverses significations de *l'esse* qui correspondent à ces différents niveaux (86).

Il ne faut donc pas opposer Saint Thomas métaphysicien et Saint Thomas théologien, mais comprendre que Saint Thomas métaphysicien permet Saint Thomas théologien — et non l'inverse ; bien qu'il faille reconnaître que c'est la foi qui a poussé Saint Thomas dans ses recherches métaphysiques, que c'est elle qui lui a donné ce *thumos* si admirable et cette soif d'aller toujours plus loin.

Enfin, si l'on se demandait si la métaphysique de Saint Thomas est distincte de celle d'Aristote, il faudrait commencer par répondre qu'Aristote *découvre* et que Saint Thomas *commente*. Il s'agit donc de deux attitudes bien différentes. Saint Thomas commente avec l'intention profonde d'utiliser en dernier lieu ces recherches philosophiques pour expliciter les richesses de la Parole de Dieu. Aristote élabore sa philosophie première dans le but de découvrir ce qu'est l'être et le *noûs* et, d'une manière ultime, la Substance séparée, Acte pur. D'un point de vue phénoménologique, il y a donc bien deux attitudes très différentes, l'une qui découvre et qui est comme une source, l'autre qui inventorie toutes les richesses de la source. Mais du point de vue du contenu scientifique, il n'y a pas de différence ; car il n'y a pas dans la métaphysique de Saint Thomas de principes propres qui soient nouveaux comparativement à ceux de la métaphysique d'Aristote. Pour montrer qu'il y a une métaphysique nouvelle, il faudrait pouvoir préciser les principes propres de ce-qui-est

(85) Voir notre étude sur *L'être chez Saint Thomas*, section II, *La Somme théologique : Liens entre esse, est et ens*.

(86) Voir *op. cit.*, section II (*La Somme théologique : l'esse*) et section I, 2 et 3.

(considéré comme être) qui ont été découverts par Saint Thomas. Or cela semble difficile... (87)

Cela ne veut pas dire que Saint Thomas n'ait pas approfondi et explicité ce qu'a découvert Aristote. L'explicitation s'est faite grâce au problème de la création, et l'approfondissement s'est réalisé au niveau du vrai et du bien. Mais cette explicitation et cet approfondissement se sont faits grâce à la métaphysique de l'acte découverte par Aristote. Saint Thomas ne considère-t-il pas l'*esse* avant tout comme *acte* d'être, *actus essendi* (et non comme *virtus essendi*) (88), et le vrai et le bien comme actes ultimes de l'intelligence et de la volonté (appétit spirituel) ?

Saint Thomas, disciple d'Albert le Grand et d'Aristote, a eu ce privilège d'aller plus loin que ses deux maîtres. Il a corrigé la dépendance trop grande de la métaphysique d'Albert le Grand à l'égard d'Avicenne, en se servant pour cela de la *Métaphysique* d'Aristote ; d'autre part, il a approfondi la philosophie du vrai et du bien qui, chez Aristote, demeurait très embryonnaire ; et ce dépassement, il l'a réalisé en utilisant la tradition de Denys et celle d'Augustin. Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait chez Saint Thomas une sorte de « mixture » (le mixte étant toujours supérieur aux éléments) de la métaphysique d'Aristote et du néoplatonisme de Denys et d'Augustin (sans oublier leurs pères, Proclus et Platon !). Le prétendre serait méconnaître l'exigence et la rigueur de la pensée philosophique de Saint Thomas — peut-on unir des méthodes aussi différentes, que Saint Thomas a si bien distinguées (spécialement dans ses commentaires de la *Métaphysique* et du *De Causis*) ? — Ce serait aussi méconnaître son affirmation d'une métaphysique de l'être assumant celle du bien. Si, du point de vue de la méthode, Saint Thomas reste disciple d'Aristote, il faut reconnaître que, comme théologien, il assume toutes les grandes affirmations d'Augustin et de Denys, purifiant ainsi les grandes visions néoplatonicennes.

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE, *o.p.*

(87) Voir notre étude sur *L'être chez Saint Thomas*, section V : *Y a-t-il une évolution dans la pensée de Saint Thomas concernant sa conception des liens entre ens et esse ?*

(88) « Aristote, écrit le P. Geiger, s'était contenté (...) de poser au-dessus des êtres *mobiles*, des substances *immobiles* et éternelles. Saint Thomas approfondit cette manière de voir en mettant en évidence une sorte d'intensité croissante ou de perfection, en quelque sorte qualitative, de l'*actus essendi*. Une étude de son vocabulaire, à cet égard, serait des plus révélatrices. L'*esse* comporte une *virtus*, une *perfectio* qui va crois-

sant à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres (idée qui eût sans doute paru inintelligible à Aristote) » (L.-B. GEIGER, *Philosophie et spiritualité* [éd. du Cerf, Paris 1963], I, p. 149). Citant ce passage et le développant (voir *Virtus essendi*, in *Mediaeval Studies* 26 [1964], pp. 1-11), Etienne Gilson insiste : « cette vertu ou énergie (...) est acte » (*art. cit.*, pp. 1 et 5). « Cette vertu d'être finie peut conférer à l'étant dont elle est l'acte une durée infinie » (p. 6 ; c'est nous qui soulignons). « L'acte propre en vertu duquel l'étant est, nous est donné comme un accomplissement et perfection de l'essence de cet étant. Présence intime à l'étant de l'*Ipsum purum esse*, qui l'habite comme la cause pénètre son effet, cet *esse* est une vertu, puisqu'il est suprêmement acte » (p. 11). Cependant, l'analyse d'E. Gilson, qui concerne avant tout (et presque uniquement) le *Commentaire des Noms divins* et quelques passages du *Contra Gentiles*, ne parvient pas à nous convaincre. E. Gilson passe de la *virtus* à l'énergie, ce qui semble être beaucoup plus dans la ligne de Plotin et sans doute de Denys (et, plus tard, de Leibniz) que dans la ligne de Saint Thomas. Certes, Saint Thomas dit bien que, s'il n'y a pas dans le corps céleste de *potentia quasi passiva ad esse*, il y a en lui une *potentia quasi activa* qui est la *virtus essendi* (*C.G.* I, ch. 20 ; cf. *Comm. De caelo*, I, leç. 6, n° 62, où Saint Thomas parle de la *virtus formae*, opposée à la *virtus materiae* ; si cette *virtus* est acte, c'est donc bien par la forme). Mais lorsqu'il caractérise ainsi la *virtus essendi* comme une *potentia quasi activa*, Saint Thomas, citant aussitôt Aristote (ce qui montre bien qu'il ne voit pas là un dépassement de la pensée du Philosophe !), souligne : « ... *melius dicendum est quod, cum potentia dicatur ad actum, oportet iudicare de potentia secundum modum actus* » (*C.G.*, *loc. cit.*). La phrase précédente du *Contra Gentiles* ne peut donc en aucune manière justifier l'interprétation d'E. Gilson ; du reste, la *virtus essendi* dont il est question ici est, pour un corps céleste, la possibilité d'une durée infinie, le « pouvoir d'être à jamais » (E. GILSON, *art. cit.*, p. 6).

Posons donc clairement la question : la *virtus essendi* est-elle vraiment, pour Saint Thomas, une « perfection qualitative » de l'*actus essendi* ? Doit-on vraiment considérer que la *virtus essendi* nous fait pénétrer plus avant que l'*actus essendi* dans la métaphysique de l'être ? S'il en est ainsi, nous devons donc dire avec E. Gilson que « cette notion nous conduit immédiatement bien au delà d'Aristote » (*art. cit.*, p. 11). Mais en réalité, si l'*actus essendi* signifie bien l'acte d'être, la *virtus essendi* ne signifie-t-elle pas avant tout la *potentia essendi* (ou *potestas essendi* : *C.G.* I, ch. 28) ? Cette *potentia essendi* doit-elle être encore comprise comme une puissance active ? Il est évident que lorsqu'il s'agit d'une *virtus operandi* (équivalente à une *potentia operandi* : cf. *Comm. De causis*, prop. 1, p. 7), nous sommes en face d'une puissance active. Mais il semble impossible de dire que cette puissance soit active à l'égard de l'*esse* (I, q. 3, a. 4 : « *quia nulla res sufficit ad hoc quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum* ») — sauf, évidemment, dans le cas de la toute-puissance infinie de Dieu, qui est *virtus essendi* active ; mais c'est là pour Saint Thomas un cas unique. Au niveau de l'analyse métaphysique (et non d'un jugement théologique sur la *Virtus* infinie de l'Être Premier), la philosophie première d'Aristote, en saisissant l'acte comme fin de l'être, exprime quelque chose de plus ultime que la *virtus essendi*. Car la *virtus essendi* n'est autre que la *dunamis* de l'être et exprime en premier lieu la capacité d'exister qui « va croissant à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres », tandis que l'acte exprime immédiatement ce qu'il y a d'ultime dans l'ordre de la perfection. Evidemment, pour Plotin et Denys, la *dunamis*, s'identifiant à l'Un et au Bien, est au delà de l'acte et de l'être ; mais pour Saint Thomas, c'est différent, puisque pour lui, comme ne manque pas de le reconnaître E. Gilson, « il n'y a rien au-dessus de l'*esse* » (*art. cit.*, p. 11). L'étude du *Commentaire du De Causis* (l'une des dernières œuvres de Saint Thomas, qui est donc particulièrement intéressante du point de vue de la précision de sa pensée) est sur ce point très instructive : l'expression *virtus essendi* y est le strict équivalent de *potentia essendi* (voir prop. 4, p. 32 ; prop. 16, p. 94).